الفقه ومصلحة النظام
دراسة مقاصدية(*)

علي أكبر كلانتري

تعريب: محمد حسن زراقط

المعجلة:

يحاول الكاتب في مقالته هذه تحديد المعنى المقصود من حفظ النظام، ليحدد موقع هذا المفهوم في الفكر السياسي الإسلامي فيرى أن النظام العام هو أحد أهم مقاصد الشريعة وتأسيس الدولة. ويحاول بعد ذلك الرد على من يتهم القائلين بأهمية هذه المفهوم، ودوره في العمل الفقهي والسياسي، بالسيد نحو العلمنة .

* دراسة منقولة من الفارسية، منشورة في مجلة: «فقه»، الصادرة عن «أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية» في قم، العدد ١١-١٢، ربيع ١٣٧٦هـ.ش (١٩٩٨).

يواجهنا الفقه الإسلامي وبمناسبات مختلفة بمصطلحي حفظ النظام الإسلامي، وحفظ بيضة الإسلام. وفي فهم هذين المصطلحين آراء عدة وتأويلات قد تصل إلى درجة التباين على الرغم من وضوحهما وتقارب معناهما بحسب الظاهر، وبين هذين المصطلحين وبين مصطلح المصلحة ترابط بيِّن لا يحتاج إثباته إلى مؤنة كبيرة. وهذا الاستخدام المتكرر في الدراسات الفقهية لهذه المصطلحات يدعونا إلى البحث عنها ودراستها.

ولا يخلو الفقه الإمامي من إثارات بحثية حول هذه المصطلحات، وبخاصة في الأبواب الفقهية المرتبطة بمسائل الاقتصاد والاجتماع السياسي. ولكن هذه المفاهيم لم تنل نصيبها الذي تستحق من البحث، من أجل بعد الفقهاء عن مواقع الإدارة السياسية والاجتماعية لفترات تاريخية طويلة. وقد كان تأسيس الجمهورية الإسلامية التي بنيت على عماد ولاية الفقيه والفقه، مصدر أمل واعد بمزيد من الاهتمام بهذه الموضوعات، إلا أننا ما زلنا نواجه ندرة في طَرْق هذه الموضوعات بالقياس إلى ما هو مطلوب.

وقد كانت قلة الاهتمام بهذه القضايا سببا لسوء فهم واستخدام خاطئ أحيانا؛ بحيث استنكر بعض الناس استخدام مفهوم المصلحة في الحكومة الإسلامية، اعتقادا منهم بأن في ذلك تضحية بالدين لمصلحة السلطة[1]. وفي المقابل يعتقد آخرون بأن قبول هذا العنصر داخل إطار منظومة ولاية الفقيه سوف يؤدي في مآله إلى نوع من العلمنة[2]. ومن هنا، يبدو أن معالجة هذه الموضوعات من أوجب الواجبات الفكرية والثقافية، ولا تعدو هذه المقالة أن تكون لبنة تضاف إلى هذا الصرح أو حصاة تضم إلى مداميكه المطلوبة.

ونحن نعتقد أن عنصر مصلحة النظام ليس فكرة غريبة عن السياق لا أصل لها، إلا حاجة السلطة لبعض الأدوات المفهومية لسد ما تعانيه من خلل، بل إن عنصر مصلحة النظام جزء أساس من بنية الفقه الإمامي ينبع من داخل الدين وتمتد جذوره في تربته.

معنى حفظ النظام:

يستفاد من تتبع كلمات الفقهاء أن مصطلح «حفظ النظام» يستخدم في

معنيين اثنين؛ فتارة يراد منه حفظ حاكمية الإسلام وسلطته في مقابل التدخل الأجنبي، وهذا ما يساوي أو يستفاد أحيانا من تعبير: «حفظ بيضة الإسلام»؛ ولذلك يرى الميرزا النائيني أن ما يسميه الفقهاء حفظ بيضة الإسلام هو ما يسميه غير الفقهاء حفظ الوطن والدفاع عنه. والاختلاف في المصطلح لا يعني بالضرورة اختلافا في المضمون؛ حيث إن المضمون واحد هو الحذر من تدخل الأعداء والدفاع عن الأرض والنظام الاجتماعي[٣].

وتارة يقصد من هذا المصطلح معنى آخر، هو: حفظ نظام المجتمع الإسلامي، واستقرار أوضاع مؤسساته. وحفظ النظام بهذا المعنى هو المفهوم المقابل للفوضى والهرج والمرج. وهذا المعنى هو الأكثر استخداما ورواجا على ألسنة الفقهاء، ومن هؤلاء صاحب الجواهر، مثلا؛ عندما يعلل وجوب وجود المجتهد بين المسلمين بمجموعة من العلل منها قوله: «لتوقف حفظ النظام عليها»[٤]. وفي محل آخر وفي مقام البحث حول حرمة التكسب بما يجب على الإنسان فعله يقول: «**فإنهم قد صرحوا بأن الصناعات ونحوها من الواجبات الكفائية، وإن كان لا يخلو من إشكال، ولو سلم فالمراد منه وجوب وجود العارف بها، لا أنه يجب عليه العمل. وقد يدفع بأنه لا مانع من ذلك (أي وجوب العمل عليه) ضرورة توقف حفظ النظام عليه، كما أومأ إليه قوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾**»[٥].

وفي مبحث القضاء من كتاب الجواهر نفسه يقول في مقام الحديث حول وجوب تعيين القاضي:

«**إذا علم الإمام أن بلدا خاليا من قاض مع الحاجة إليه لزمه نصب قاض فيه بأن يبعث له أو يأمر أحدا قابلاً له من أهله به؛ لأنه من السياسة اللازمة له، ويأثم أهل البلد بالاتفاق على منعه لما فيه من مخالفة الإمام ومنع قيام كلمة الحق واختلال النظام**»[٦].

ويرى الإمام الخميني إلى منع الهرج والمرج وحفظ النظام بالمعنى الثاني، بوصفه واحدا من أهم الحكم والآثار المترتبة على تشكيل السلطة وإقامة الدولة:

«إن الأحكام الإلهية سواء الأحكام المربوطة بالماليات (الضرائب) أو السياسيات أو الحقوق لم تنسخ، بل تبقى إلى يوم القيامة، ونفس بقاء تلك الأحكام يقضي بضرورة حكومة وولاية تضمن حفظ سيادة القانون الإلهي و تتكفل لإجرائه، ولا يمكن إجراء أحكام الله إلا بها، لئلا يلزم الهرج والمرج، مع أن حفظ النظام من الواجبات الأكيدة واختلال أمور المسلمين من الأمور المبغوضة، ولا يقوم ذا ولا يسدّ عن هذا إلا بوالٍ وحكومة»[٧].

وأما المحقق النائيني فيشمل بعض كلماته المعنيين المشار إليهما أعلاه، حين يقول:

«إن حفظ بيضة الإسلام من أهم التكاليف الشرعية، بل أهمها على الإطلاق، والسلطة الإسلامية من وظائف وشؤون الإمامة... ومن الواضح أن نظام المجتمعات وشرف كل أمة ينتهي إلى الأصلين الآتيين:

الأول: حفظ نظام الأمة والوطن وتربية المواطنين وإيصال الحقوق إلى أصحابها ومنع تعدي بعض المواطنين على بعضهم الآخر، إلى غير ذلك من الوظائف النوعية الراجعة إلى المصالح الداخلية للوطن والأمة. الثاني: حفظ الأمة من تدخل الأجانب والحذر من حيلهم المعتادة...»[٨].

والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أن حفظ النظام بكلا معنييه من الواجبات الشرعية والعقلية، وهذا المعنى من الأمور المسلمة عند الفقهاء كما تشهد لذلك كتبهم وأسفارهم في مباحث مختلفة. فإنهم في كثير من الموارد جعلوا هذا المفهوم دليلا ومرتكزا لكثير من الأحكام مما أشرنا إليه في ما تقدم، وسوف يأتي مزيد من الأمثلة والنماذج.

ولذلك يقول المحقق النائيني:

«لما كان عدم رضا الشارع المقدس باختلال النظام، وذهاب بيضة الإسلام من الأمور الواضحة القطعية، بل لما كانت الواجبات المرتبطة بحفظ نظام الدولة الإسلامية أهم من جميع الأمور الحسبية، كان ثبوت النيابة للفقهاء ونواب الإمام في عصر الغيبة من قطعيات المذهب»[٩].

ما هي المصلحة؟

يقول ابن منظور في تعريف مفردة المصلحة: «**الإصلاح نقيض الإفساد، والمصلحة: الصلاح**»[١٠]. ويقول الجوهري في الصحاح: «**الصلاح: ضد الفساد، تقول صلح الشيء يصلح صلوحا، مثل دخل يدخل دخولا**»[١١]. يستفاد من هذين النصين المختصرين أن المصلحة هي المعنى المقابل للمفسدة، والإصلاح هو المعنى المقابل للإفساد.

ويقول صاحب أقرب الموارد في نص أكثر تفصيلا من سابقيه: «المصلحة: ما يترتب على الفعل ويبعث على الصلاح، يقال: «رأى الإمام المصلحة في ذلك»؛ أي هو ما يحمل على الصلاح، ومنه سمّي ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه»[١٢].

وحاصل ما يستفاد من كلامه: أن المصلحة هي المنفعة المترتبة على الفعل. ومن هنا، يمكن القول: إن المصلحة في عرف الفقهاء هي المنفعة في الدنيا والآخرة.

يقول صاحب الجواهر: «**يفهم من الأخبار وكلام الأصحاب، بل ظاهر الكتاب أن جميع المعاملات وغيرها إنما شرّعت لمصالح الناس وفوائدهم الدنيوية والأخروية ممّا تسمّى مصلحة وفائدة عرفا**»[١٣].

وعليه يمكن ادعاء أن المراد من حفظ مصلحة النظام، حفظ كل أمر فيه صلاح المجتمع وسبب لتحقق منفعة معنوية أو مادية، دنيوية أو أخروية لكل فرد من أفراد الاجتماع الإنساني.

والمصالح التي يهتم بها الشرع المقدس ليست محصورة بمصالح الدنيا؛ وذلك لأن المصالح المترتبة على الأحكام الشرعية لها لونها وبعدها الشرعي الذي يهتم بالدنيا كما بالآخرة، بل إن الموجِّه والمحرك لكثير من التشريعات هو ضمان سعادة الإنسان في الآخرة من خلال تربيته في الدنيا، وإيصال الفرد إلى كماله الإنساني المتوقع له. وعند هذا المفترق ينفصل الإسلام والفكر الإسلامي عن التيارات النفعية في الفلسفة ونظرية المعرفة؛ وذلك لأنه على الرغم من إصرار رواد هذه التيارات على قانون: «**المنفعة الأكثر لأكبر عدد من الناس**»[١٤].

على الرغم من هذا الإصرار، إلا أن بين الإسلام والنفعية فرقا من جهات عدة، منها:

أولا: إن ما يقصده النفعيون من المصلحة هو المصلحة في الدنيا وحدها، ولا يُدخلون في حسابهم المصلحة في الآخرة.

ثانيا: ما تدعو إليه هذه التيارات من المصلحة هو الربح المعروف مسبقا، أي أن الربح هو الداعي إلى القيام بالعمل، بينما الإسلام يدعو إلى القيام ببعض الأعمال ولو لم يكن الفاعل عالما بها وبخاصة في مجال العبادات، أي أن المنفعة في الإسلام في كثير من الأحيان أثر ونتيجة وليست هدفا بحد ذاتها.

وقد تأثر بعض الكتاب المسلمين المعاصرين بمصطلحات الغربيين مثل إميل دوركهايم، وترجموا مفردة (Utility) إلى مصلحة. ومن هنا، سعى هؤلاء لإثبات أن طرح الإمام الخميني لمفهوم مصلحة النظام في خطابه السياسي، منطلقا لفصل الدين عن الدولة. ويعتقد هؤلاء أن المصلحة مفهوم يمكن تحديده والحديث عنه في إطار العقل العرفي بعيدا عن الخطاب الديني، ويتضح ضعف هذا الكلام مما أثرناه حول مفهوم المصلحة، وسوف نزيد الأمر وضوحا في ما يأتي من هذه المقالة.

وهكذا يتبين أن كلمة المصلحة في الفقه مصطلح تداوله الفقهاء وذكروه في مناسبات عدة. ولهذا المصطلح في فقه أهل السنة أهمية ربما تكون أكبر من أهميته في الفقه الإمامي؛ لأنهم استخدموا مفهوم المصلحة في الفقه كما أدخلوه إلى دائرة علم الأصول تحت عنوان ما يعرف بالمصالح المرسلة.

وبعد عرضنا لتعريف مفهوم المصلحة، نذكِّر بأن بين مصطلحي: «حفظ النظام»، و «مصلحة النظام» شيئا من الاختلاف والتفاوت؛ وذلك لأن التركيب الأول يستخدم في موارد يراد الإشارة فيها إلى أن عدم مراعاة هذا العنوان يؤدي إلى الهرج والمرج في المجتمع الإسلامي، والأمثلة التي أوردنا آنفا تشير إلى هذا المعنى.

وأما تركيب «مصلحة النظام»، فإنه يشير في كثير من موارد استخدامه

إلى مجموعة من المصالح المترتبة على تحققه ولو لم يكن في عدم مراعاته فسادا لأمر المجتمع واختلالا لنظامه. والحاكم الشرعي في مثل هذه الموارد له صلاحية إصدار بعض المراسيم أو الأحكام، وغالبا ما يكون مورد هذه الأحكام التي يصدرها الحاكم خاليا من حكم إلزامي (حرمة ووجوب)، بل تكون في دائرة المباحات. ولكن مصلحة المجتمع الإسلامي تقتضي صدور مثل هذا الأحكام، ليمنع منها أو يلزم المواطنين بها. ومن أمثلة هذه الحالات: منع تصدير بعض البضائع والمواد، ومنع احتكار بعض الأعيان، وضبط الأسعار، وغير ذلك مما فيه مصلحة للمجتمع، ولو لم يوجد نص صريح من الكتاب والسنة يحدد حكمه.

فصاحب الجواهر مثلا، عند البحث عن الصلح مع الكفار يذكر ما يستفاد منه التمييز بين حفظ النظام ومصلحة النظام؛ حيث يقول: «ربما فصّل بين الضرورة والمصلحة، فأوجبها في الأول وجوّزها في الثاني، ولا بأس به، فإن دعوى الوجوب على كل حال كدعوى الجواز كذلك في غاية البعد»[١٥].

وعلى أي حال، فإننا نجد في النصوص الفقهية شواهد عدة على التفكير المصلحي، ومن ذلك قول الشيخ المفيد في مبحث البيع حول صلاحيات الحاكم في ضبط التعاملات التجارية: «**وللسلطان أن يُكرِه المحتكر على إخراج غلّته وبيعها في أسواق المسلمين... وله أن يسعّرها على ما يراه من المصلحة**»[١٦]. ولصاحب الجواهر أيضا في المجال عينه نص يقول فيه: «**الخروج عن قاعدة عدم جبر المسلم... باقتضاء المصلحة العامة والسياسة ذلك في كثير من الأزمنة والأمكنة**»[١٧].

ويقول الشيخ الطوسي: في بحث الأراضي المفتوحة عنوة: «**له التصرف فيه بحسب ما يراه من مصلحة المسلمين**»[١٨]. ويقول في مبحث الجهاد: «**يجوز للإمام وخليفته إذا دخل دارالحرب أن يجعل الجعايل على ما فيه مصلحة المسلمين فيقول: من دلّنا على قلعة كذا فله كذا، وكذلك على طريق غامض فله كذا، وما أشبه ذلك**»[١٩].

وعند الحديث عن إحياء الأرض الموات يرى عدد من الفقهاء أن ما يعرف بحق التحجير يسقط لو وضع الإنسان في الأرض الموات حجارة، ولم يقم

بعمارة الأرض وإحيائها إلى مدة، فيخيره الحاكم أو الإمام بين التنازل عنها لغيره وبين إحيائها وعمارتها بالزرع أو غيره. ويجبره على التنازل لو لم يفعل أحد هذين الأمرين باختياره. وهذا الحكم، بحسب صاحب الجواهر متفق عليه بين الشيخ الطوسي، وابن حمزة، والعلامة الحلي، وفخر المحققين، والشهيدين الأول والثاني، والدليل عليه بحسب صاحب الجواهر أيضا: «**معلّلين له بقبح تعطيل العمارة التي هي منفعة الإسلام**»[٢٠].

ويقول الإمام الخميني في مورد بيان صلاحيات الحاكم الإسلامي: «للإمام (عليه السلام) ووالي المسلمين أن يعمل ما هو صلاح المسلمين من تثبيت سعر أو صنعة أو حصر تجارة أو غيرها مما هو دخيل في النظام وصلاح للجامعة»[٢١].

إذاً، يراد من عنوان المصلحة في كثير من استخداماته، بعض المنافع المهمة، ولكن تركها لا يؤدي إلى اختلال نظام المجتمع. ولكن عندما تكون المصلحة مصلحة حفظ النظام سوف تصبح المحافظة على المصلحة أمرا واجبا.

وحول هذه النقطة يوصي الإمام الخميني العاملين في الحقل العام قائلا: «إن مصلحة النظام من الأمور المهمة التي لو حصلت الغفلة عنها فسوف يؤدي ذلك إلى هزيمة الإسلام العزيز... مصلحة النظام والأمة، من الأمور المهمة، التي يؤدي الوقوف في وجهها إلى التشكيك في إسلام المستضعفين والحفاة، وتعويم الإسلام الأمريكي للمستكبرين والمتكبرين المدعوم بمليارات الدولارات[٢٢]».

مورد البحث بين العنوان الأولي والثانوي:

بناء على ما تقدم يمكن اعتبار مصلحة النظام من العناوين الثانوية، والقول بناء على ذلك إن تسعير الدولة للبضائع أمر غير جائز، بحيث من حق كل صاحب سلعة أن يبيع بما يريد، ولكن عندما ينطبق على هذه الحالة عنوان مصلحة النظام تتحول إلى واجب من واجبات الحاكم الإسلامي. ولا نقصد من جعل الأحكام الحكومية ضمن دائرة الأحكام الثانوية الحكم الثانوي بالمعنى المعروف لتقسيم الأحكام إلى أولية وثانوية، بل ما نريده هو

أن صدور هذه الأحكام من الحاكم مبني على الأحكام الثانوية للشريعة. وربما كان هذا المعنى هو المراد لكثير ممن استخدم هذا التعبير فإن مصلحة حفظ النظام من العناوين الثانوية على الرغم من أن حفظ النظام نفسه من العناوين الأولية ويلحقها حكمها بهذا العنوان في الشريعة، وتوضيح المطلب يحتاج إلى مزيد بيان.

والأحكام الأولية هي الأحكام التي تلحق موضوعاتها بحد نفسها دون طروء عنوان جديد خاص عليها، مثلا: وجوب صلاة الصبح، وحرمة شرب الخمر حكمان أوليان. وأما الحكم الثانوي، فهو الحكم الذي يتعلق بالموضوع لا بوصفه الذاتي بل بسبب ما يطرأ عليه من عناوين قد يتجرد منها أحيانا، ومثاله ما يطرأ على الموضوعات من أوصاف مثل الإكراه والضرر وغير ذلك فيغير أحكامها الأولية ويعطيها حكما جديدا. وقد سمي هذا النوع من الأحكام ثانويا؛ لأنه يلحق الحكم الأولي ويأتي في الدرجة الثانية بعده. وعلى ضوء هذا التعريف[٢٣]، تتضح قاعدة التمييز بين الحكم الأولي والحكم الثانوي؛ أي أن الحكم الثانوي هو حكم عارض واستثنائي يعرض على متعلق الأحكام أو يوجه إلى المكلف، وأما الحكم الأولي فهو الحكم الطبيعي الموجه إلى المكلف أو الموضوع على المتعلق بحسب أصل الشريعة.

بناء الحكم الولائي على المصلحة:

تقدم أن من صلاحيات الحاكم في النظام الإسلامي إصدار بعض الأحكام التي تسمى بالأحكام الولائية، وهذه الأحكام تبنى على أساس مصلحة الإسلام والمسلمين. وهذا الأمر يولد سؤالا مهمّا هو طبيعة هذه الأحكام، وهل هي أحكام أولية أم ثانوية؟ أم أنها نوع ثالث من الأحكام؟

وتوجد إجابات ثلاث عن هذا السؤال تستحق أن تستخرج من طيات كلمات أصحابها لدراستها والتأمل فيها:

١- الحكم الولائي حكم أولي

ولا يمكن أن ندعي أن أحدا من الفقهاء تبنّى هذه النظرية بصراحة لا تقبل النماش ولكن في كلمات الإمام الخميني بعض العبارات مثل: «**ولاية الفقيه والحكم الولائي من الأحكام الأولية**»[٢٤]. وإذا لم تكن هذه العبارة

دالة بشكل صريح على المراد، فلا يتوفر بين أيدينا ما هو أصرح منها في الدلالة على المدعى. ونحن نعترف بأن ما تقدم وما سوف يأتي في تعريف الحكم الشرعي عموما والولائي منه على وجه التحديد، لا يمكن استفادته من هذه العبارة، أضف إلى ذلك أن الأحكام الأولية هي إجراءات لتنظيم شؤون المجتمع والعلاقات الدولية والداخلية، ومن الطبيعي أن يطرأ عليها التغير والتبدل، مثل تعيين القضاة وعزلهم، وغيرهم من الموظفين والإداريين. و ربما كان مراده من العبارة المتقدمة الذكر: أن ثبوت الولاية للفقيه من الأحكام الأولية التي شرعها الله في الأصل، كما شرع وجعل طريقة وصول الإمام إلى منصب الإمامة، وكما جعل مجموعة من الأحكام للجهاد، وما شابه من سائر الأحكام.

ولأحد الفقهاء المعاصرين كلام طويل في هذا المجال حاصله: «إن على رأس الحكومة الإسلامية ولي وإمام صالح يتولى إدارة أمور الشعب، وله سلطة واسعة وصلاحيات مهمة؛ بحيث تستمد كل مؤسسات السلطة مشروعيتها منه. وتوجد أدلة شرعية عدة تشير إلى أن الحاكم الإسلامي له ولاية على الأمة وأمورها كقوله تعالى: **﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾** ومن لوازم ولاية شخص على شخص أو جماعة أن يكون له صلاحيات تسمح له بممارسة دوره بوصفه وليا. وليس هذا بالأمر الجديد الخاص بالنظام الإسلامي فكل دولة تقرر للحاكم نوعا من الولاية والصلاحيات على الرغم من اختلاف أشكال الحكم وطرق الإدارة، وعلى الحاكم أن يمارس صلاحياته وفق ما يراه الأصلح للمُولَّى عليه وهو في محل كلامنا الأمة. فإذا تعارضت مصلحة الأمة مع المصلحة الخاصة عليه أن يقدم مصلحة الأمة ولا يبالي بمصالح الأفراد، مثلا: إذا كان من مصلحة الأمة أن تفتح أو توسع الطرق في مدينة لحاجة أهل المدينة إليها، وكان تحقيق ذلك على حساب بعض الأملاك الشخصية، فإن من حقه أن يجبر أصحاب الأملاك الخاصة على التنازل عن أملاكهم لمصلحة الأمة كلها. نعم لا يحق له أخذها من دون بدل مالي؛ لأن مصلحة الأمة تتحقق بالحصول على الأملاك، لا بالحصول عليها مجانا ومن دون بدل»... إلى أن يقول: «وهذا هو معنى كلام الإمام الخميني حول عدم كون الضرائب من الأحكام الثانوية. وعلى ضوء ذلك يمكن القول: إنه

كما أن تصرف الأب في أموال ابنه حق ثابت له بحكم الشرع، ولو أنه مقيد بمصلحة الولد، فكذلك الولي له ولاية وسلطة على المولى عليه ليتصرف في شؤونه وفق رؤيته للمصلحة»[٢٥].

وعليه، فإن ثبوت الولاية للفقيه حكم أولي جعله الشارع كما جعل غيره من الأحكام، ولم يؤخذ في جعل هذا الحكم عنوان طارئ ثانوي. ولكن هذا الكلام على أي حال لا ينتج كون الأحكام التي تصدر عن الحاكم أحكاما أولية؛ لأن هذه الأحكام تتوفر فيها خصوصيتان تمنعان كونها أحكاما أولية، وهاتان الخصوصيتان هما: إن الجهة التي تصدر هذه الأحكام هي الحاكم نفسه لا الشارع، وثانيا: إن هذه الأحكام تتبدل وتتغير وفق الأوضاع والأحوال التي تطرأ على الموضوعات.

وهذا الكلام عينه يقال على غير ولاية الفقيه والحاكم من الولايات كما في ولاية الأب على أموال الطفل، فإنه على الرغم من ثبوت الولاية بأصل الشرع، إلا أن تصرفات الولي الأب في المثال، ليست أحكاما أولية بل هي تصرفات مبنية على حكم أولي.

وأعتقد أن الأقرب إلى الصواب في هذا المجال هو أن نفسر كلام الإمام الخميني حول ولاية الفقيه وأنها من الأحكام الأولية بأنه يريد أن الشريعة عندما أقرت الولاية للفقيه لم تلحظ في هذا الحكم أي عنوان آخر، بل جعلت الولاية للفقيه بما هو فقيه، لا بعنوان الضرورة أو الحرج أو ما شابه ذلك من العناوين التي تولد أحكاما ثانوية. ويمكن أن نؤيد هذا الفهم بملاحظة موارد أخرى من كلماته، ومن ذلك قوله: «إن الحكومة والسلطة فرع من الولاية المطلقة لرسول الله صلى الله عليه وآله، وهي من أحكام الإسلام الأولية المقدمة على غيرها من الأحكام، حتى الصلاة والصوم والحج. ويحق للحاكم الشرعي، ويدخل في صلاحياته الأمرُ بإزالة منزل وإعطاء ثمنه لصاحبه ولو من دون رضاه إذا كان يضر بشق طريق للمسلمين، وكذلك الأمر في المسجد أيضا. بل ومن حق الحاكم الأمر بتعطيل بعض المساجد إذا رأى في ذلك مصلحة للمسلمين...»[٢٦].

وعلى أي حال، لا يترتب بالضرورة على نفي صفة الأحكام الأولية عن الأحكام الولائية أنها أحكام ثانوية، بل ليست هذه الأحكام أحكاما

شرعية بالمعنى المقصود للحكم الشرعي، الذي سوف نبينه في هذه المقالة بعد قليل، ويقول الإمام الخميني أيضا في هذا المجال: «**لا علاقة للأحكام الثانوية بإعمال الفقيه ولايته..**»[٢٧].

٢- الأحكام الولائية أحكام ثانوية:

ويمكن نسبة هذه الرؤية إلى مجموعة من الفقهاء منهم السيد محمد باقر الصدر حيث يقول: «وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر، تضم... كل فعل مباح تشريعيا بطبيعته، فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه، يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به، أصبح واجبا. وأما الأفعال التي ثبت تشريعا تحريمها بشكل عام كالربا مثلا، فليس من حق ولي الأمرِ الأمرُ بها. كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته لا يمكن لولي الأمر المنع عنه؛ لأن طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة. فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكل منطقة الفراغ.»[٢٨].

ويقول الشيخ محمد تقي جعفري: «**إن بعض الأحكام والمقررات يجعلها ويقننها ولي أمر المسلمين، وهي أحكام ثانوية تتغير بتغير الظروف والأحوال التي دعت إلى جعلها، وأما إذا بقيت أسباب إقرارها فإنها تبقى ولا تتغير. ومن أمثلة ذلك في تاريخنا القريب قضية تحريم التنباك**»[٢٩].

وربما يستفاد هذا المعنى من بعض كلمات الإمام الخميني نفسه حيث يقول: «**بما أن تحريم الميرزا الشيرازي للتنباك كان حكما ولائيا، فهو يشمل سائر الفقهاء، فيجب عليهم طاعته فيه. ولم يكن هذا الحكم حكما قضائيا في نزاع بين طرفين في قضية محددة. بل إن هذا الحكم صدر لحفظ مصالح الإسلام والمسلمين، فما دامت الأسباب التي دعت إلى إصدار هذا الحكم باقية بقي الحكم ثابتا**»[٣٠].

وفي هذا كلام السيد الصدر غرابة لبعد حصر صلاحيات الحاكم الإسلامي بدائرة المباحات، مع أن الوظيفة الأهم للدولة في الإسلام حفظ الكيان الإسلامي فكرا ومجتمعا وأفرادا. ومن الواضح أن هذه المهمة

لا تتحقق من خلال الحركة في دائرة المباحات، ففي كثير من الحالات قد يقتضي القيام بهذه المهمة تعطيل الواجبات، أو القيام ببعض الأمور غير الجائزة بالعنوان الأولي، مثل: تحديد الأسعار، المنع من الاحتكار، وما شابه. ولا يتضح رأيه في حالة التزاحم بين أمرين أحدهما أهم من الآخر، وفي حالة التضارب بين المصلحة الجزئية والمصلحة الكلية للنظام الإسلامي؟

والاعتراض الثاني الذي يمكن أن يثار في وجه كلام الشهيد الصدر، بل في وجه النظرية الثانية بجميع تجلياتها، هو: لا يمكن اعتبار الأحكام الولائية أحكاما ثانوية بالمعنى المتعارف عليه بين الفقهاء، على الرغم من أن الحاكم الشرعي يمكنه إدارة شؤون المجتمع، مستعينا بالأحكام الثانوية، إلا أن الأحكام التي تصدر عنه ليست أحكاما ثانوية. وهذا هو التخريج المقبول لكلام الإمام الخميني حول حكم الميرزا الشيرازي في قضية التنباك؛ فربما كان يقصد الإمام أن الميرزا الشيرازي استفاد من عنوان ثانوي لتحريم التنباك؛ وذلك لأنه كان يرى أن تدخين التنباك جائز بحسب الحكم الشرعي الأولي، ولكن لما صار إعطاء امتياز التنباك الإيراني وسيلة لسيطرة الشركات الأجنبية على الاقتصاد الإيراني، والوسيلة المقبولة لمحاربة هذا الاحتكار الامتناع عن التدخين صار التدخين بالعنوان الثانوي حراما ولكن التحريم الصادر عن الميرزا ليس حكما شرعيا أصلا؛ لا أوليا ولا ثانويا.

الرأي المختار في الموضوع:

إذاً، الأحكام الولائية ليست أحكاما شرعية مطلقا لا أولية ولا ثانوية. وهذا ما يحتاج إلى بحث وإثبات، فإننا وإن كنا نعتقد أن ولاية الفقيه حكم شرعي أولي، إلا أن الأحكام التي يصدرها الفقيه بحسب الولاية ليست أحكاما شرعية، وعليه فإن نظريتنا في الموضوع تقوم على ركنين، هما:

١- ولاية الفقيه من الأحكام الأولية

٢- الأحكام التي يصدرها الفقيه ليست أحكاما شرعية لا أولية ولا ثانوية.

ويكفي لإثبات القضية الأولى أن الشارع عندما أقر ولاية الفقيه لم يأخذ في موضوع الحكم أي عنوان ثانوي كالاضطرار، أو الإكراه أو غير ذلك من العناوين التي تولّد أحكاما طارئة تختلف عن الأحكام الأولية، بل جُعِلت هذه الأحكام على نحو جعل الأحكام الأولية. فكما أن الشارع أوجب الصلاة ولم يقيد وجوبها بالضرورة أو غيرها من العناوين، كذلك جعل الولاية للفقيه دون أن يربط هذه الولاية بحالة طارئة أو خاصة، ويكشف عن صحة هذا التصور، أدنى تأمل في الأدلة التي تُذكر لإثبات الولاية للفقيه، ومن ذلك الرواية المشهورة المسماة بمقبولة عمر بن حنظلة، عن الإمام الصادق عليه السلام؛ حيث يقول: «**من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكما، فإنّي قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه فإنما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرّادّ علينا كالرّاد على الله، وهو على حد الشرك بالله...**»[٣١].

وكذلك في توقيع الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف؛ حيث ورد: «**وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي وأنا حجة الله**»[٣٢].

ولا يلاحظ في هاتين الروايتين أي إشارة إلى عنوان من العناوين الثانوية، وبالتالي لا يكون الحكم الثابت بهذه الروايات حكما ثانويا، فلا بد من أن تكون حكما أوليا.

ولإثبات الدعوى الثانية، يُكتفى بالنظر إلى تعريف الحكم الشرعي؛ حيث يعرفه الأصوليون بأنه: «**الحكم خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلّفين...**»[٣٣]. وقريب منه قول صاحب الفصول: «**الحكم الشرعي ما جعله الشارع في الشريعة مما ليس بعمل**»[٣٤].

ونلاحظ أنه أشار في كلامه إلى قيدين: «ما جعله الشارع»، و «مما ليس بعمل». والغرض من القيد الأول إخراج الأحكام التي وضعها غير الشارع، ومن القيد الثاني إخراج ما هو عمل من المكلف مثل الصلاة والصوم وما شابه، فإنها وإن كانت تابعة للشريعة في وضعها إلا أنها ليست أحكاما.

ولا يقبل الشهيد الصدر كلا التعريفين ويختار تعريفا خاصا به، هو: «الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان»[٣٥].

وعلى أي حال، ومهما كان التعريف المقبول من هذه التعبيرات الثلاثة، فإنها تعبر عن معنى واحد لا ينطبق أي منها على الأحكام والقرارات التي تصدر عن الفقيه الولي. ولا يخفى أن هذا الموقف من تصنيف الحكم الولائي لا يتضمن إنكارا لمشروعيته؛ وذلك لأن الاعتراف بولاية الفقيه يؤدي إلى مشروعية كل ما يصدر عنه من أحكام وقرارات.

تذكير وتوضيح:

تجدر الإشارة إلى أن فكرة الأحكام الثانوية في الفقه الإسلامي تفتح الباب للحاكم الإسلامي لإدارة أمور المجتمع الإسلامي، وحل مشاكله الطارئة التي ليس لها حكم، أو يعترض تطبيق حكمها الأولي عوائق اجتماعية تضر بمصلحة الاجتماع الإسلامي، مثلا: يمكن للحاكم الإسلامي أن يتدخل في ضبط أسعار السلع إذا كان في ترك الحرية للتجار ضررا على المجتمع وتضييعا لمصالح الأمة، وعلى الرغم من استناد هذا القرار الحكومي إلى عنوان ثانوي هو الحفاظ على مصلحة الأمة والنظام الاجتماعي، إلا أن ذلك لا يحوِّله إلى حكم ثانوي شرعي، بل هو قرار حكومي[٣٦].

المصالح المرسلة في الفقه السني:

تنقسم المصالح في فقه أهل السنة، على أساس اعتبار الشارع وعدم اعتباره لها، إلى ثلاثة أقسام:

١- المصالح المعتبرة وهي التي اهتم بها الشارع وجعل أحكاما خاصة بها للحفاظ عليها، ومثالها: مصلحة حفظ النفس التي شرع القصاص لحفظها، ومصلحة العقل التي حرم شرب الخمر حفاظا عليها.

٢- المصالح التي لم يعتبرها الشارع ولم يهتم بها؛ لأنها تؤدي إلى مصالح أهم منها، مثل استسلام المجاهد للعدو الأمر الذي يؤدي إلى حفظ نفسه، ولكن لما كان استسلامه يؤدي إلى فوات مصلحة أهم هي عدم تسلط العدو على بلاد المسلمين ونفوسهم، فلذلك شرع وجوب الجهاد وراعى فيه المصلحة الأهم وهي حفظ عزة الإسلام والمسلمين.

٣- المصالح المرسلة وهي المصالح التي لم يجعل حكما للحفاظ عليها، ولم يجعل حكما للمحافظة على مصلحة منافسة لها تكون أهم منها[٣٧].

وبين فقهاء أهل السنة خلاف في اعتبار المصالح المرسلة وعدم اعتبارها؛ أي في صلاحيتها للاستدلال بها على الحكم الشرعي وعدم صلاحيتها.

ويشير الغرناطي إلى أربعة آراء في هذا المجال، هي:

١- الاعتقاد، بعدم حجيتها وهو رأي القاضي وجماعة من الأصوليين.

٢- القول بالحجية وهو قول مالك الذي لم يقيدها بأي قيد.

٣- الاعتقاد بحجيتها في ما لا أصل صحيح له، شرط قربه من الأصول الثابتة ومشابهته لها، وهو قول الشافعي وأكثر الاحناف.

٤- التمييز بين المصلحة التحسينية والمصلحة الضرورية، والقول بحجية الثانية دون الأولى، وهو قول الغزالي[٣٨].

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الغزالي وجماعة من العلماء يقسمون المصالح إلى مصالح ضرورية وهي التي لا يستغنى عنها، ومصالح حاجية وهي المصالح التي يحتاج إليها الإنسان ولكنه يستغني عنها مثل المصالح الموجودة في البيع والإجازة وغيرها، ومصالح تحسينية وهي غير ما سبق كعيادة المريض وما شابه[٣٩].

هذا ولكن عددا من المعاصرين من علماء أهل السنة يرون أن القول بعدم اعتبار المصالح المرسلة لا يستحق الالتفات إليه، وينسبون القول بالمصالح إلى جمهور العلماء؛ ولذلك يقول عبد المنعم النمر معلقا على كلام نجم الدين الطوفي: «**لو أن الطوفي وقف عند القول برعاية المصلحة لما كان في ذلك غرابة، فإن الجميع يقولون بذلك ويقرونه، وهو أمر واضح إلا عند الظاهرية الذين يقولون إن الأحكام لا تُعلّل، وهو قول نظري لا تسعفه الأدلة بل هي ضده**»[٤٠].

وعلى أي حال، فإن من قال بالمصالح المرسلة قيَّد القول بها بالمعاملات، وأما العبادات والأمور العبادية، فلا بد من الإفتاء فيها وفق الدليل الشرعي كالكتاب والسنة والقياس: «**وإنما اعتبرنا المصالح في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها؛ لأن العبادات حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له...**

وهذا بخلاف حقوق المكلّفين، فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، فكانت هي المعتبرة، وعلى محصلها المعول»[٤١].

واشترط بعض الفقهاء من القائلين بحجية المصالح المرسلة، شرطين مضافين إلى اختصاصها بالعبادات، هما:

١- مناسبة المصالح لمقاصد الشارع، وعدم معارضتها لدليل شرعي.

٢- عودة المصالح إلى حفظ ما يجب حفظه ورفع التكاليف الشاقة[٤٢].

ومن المناسب الإشارة إلى بعض النماذج لمزيد من الوضوح حول الموضوع[٤٣]:

١- لم يُعتَد في زمن النبي صلى الله عليه وآله بتعدد صيغة الطلاق في مجلس واحد، وعلى هذا الأمر إجماع الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وآله ولكن في زمان عمر تبدل الحكم وصار يعد الطلاق المتعدد في مجلس واحد ثلاث طلقات.

٢- تدل الروايات وإجماع الصحابة على حرمة الصدقة على بني هاشم، ولكن أبا حنيفة وغيره من الفقهاء، رأوا المصلحة في أخذهم الصدقة فقدموا المصلحة على الحديث والإجماع.

٣- يدل الحديث والإجماع على أن الباغي إذا تاب قبل أسره أو استسلامه، تقبل توبته. ولكن أحد فقهاء المدينة (عروة بن الزبير) أفتى بعدم قبول توبته على أساس المصلحة.

٤- الفتوى بجواز قتل أسرى المسلمين إذا تترس بهم الأعداء، والحال أن قتل المسلم من أعظم المحرمات في الحالات العادية بحسب دلالة الروايات والإجماع بل والقرآن.

٥- في مقابل حديث «لا ضمان على مؤتمن» القاضي بعدم ضمان الصناع والأجراء لما يبقى بين أيديهم، وينقل في الفقه السني عن الإمام علي عليه السلام الضمان وقوله: «لا يصلح الناس إلا ذاك».

المصلحة في الفقه الإمامي:

لا شك في أن الأحكام الشرعية، في الفقه الإمامي، مبنية على المصالح والمفاسد، وهذا الرأي محل اتفاق بين فقهاء الإمامية جميعا. فعن الإمام الرضا عليه السلام: «**إنا وجدنا كل ما أحلّ الله تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد وبقاؤهم ولهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها (عنه) وجدنا ما حرّم من الأشياء لا حاجة للعباد إليه، ووجدناه مفسدا داعيا إلى الفناء والهلاك**»(٤٤).

ومن الفقهاء يقول السيد المرتضى: «**إن كل شيء أوجب علينا في الشرع، فلا بد فيه من وجه وجوب، وكل شيء حرّم، فلا بد فيه من وجه قبح وإن كنا لا نعلم جهات الوجوب والقبح على سبيل التفصيل ولا نجعل الأمر والنهي مؤثّرين في تلك الجهات بل يدلاّن عليه**»(٤٥).

ويقول الشيخ نصير الدين الطوسي: «التكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه».

ويقول العلامة الحلي شارحا لهذا النص: «التكليف حسن؛ لأن الله تعالى فَعَله، والله تعالى لا يفعل القبيح، ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعريض لمنافع عظيمه لا تحصل بدون التكليف»(٤٦).

أضف إلى هذه الأقوال حول المصلحة في مقام التأسيس للقاعدة أن فقهاء الإمامية في مقام الاستنباط والتطبيق الفقهي أفتوا وفق المصلحة في موارد عدة منها:

يقول الشيخ الطوسي في مبحث الجزية: «والجزية تؤخذ من المشركين صغارا، فلا يجوز أن نعطيهم نحن ذلك وإن كان مضطرا كان ذلك جايزا. والضرورة من وجوه: منها أن يكون أسيرا في أيديهم يستهان به ويستخدم ويسترق ويضرب، فيجوز للإمام أن يبذل المال ويستنقذه من أيديهم؛ لأن فيه مصلحة من استنقاذه نفسا مؤمنة من العذاب»(٤٧). ويقول كذلك في مورد آخر: «من وَلِي مال اليتيم جاز له أن يتّجر فيه للصبي... ويستحب له بناء العقار؛ لأن في ذلك مصلحة»(٤٨).

ويقول المحقق الحلي في الجهاد: «فرضه على الكفاية ولا يتعين، إلا أن يعيِّنه الإمام عليه السلام لاقتضاء المصلحة»[٤٩].

ويقول العلامة في القواعد: «لو طالبه المقرض من غير شرط في غير البلد أو فيه مع شرط غيره، وجب الدفع مع مصلحة المقترض، ولو دفع في غير بلد الإطلاق أو الشرط وجب القبول مع مصلحة المقرض»[٥٠].

وصاحب الجواهر واحد من الفقهاء الذين يشيرون إلى المصلحة في موارد عدة، ومن ذلك قوله في مبحث القضاء: «إذا اقتضت المصلحة تولية القضاء مثلا من لم يستكمل الشرائط، بأن كان قاصرا في العلم والعدالة؛ انعقدت ولايته في أحد الوجهين أو القولين مراعاة للمصلحة في نظر الإمام عليه السلام كما اتفق لبعض القضاة في زمن علي عليه السلام وهو شريح المعلوم انتفاء بعض الشرائط فيه...»[٥١].

ويقول كذلك في محل آخر: «ولو بذله الإمام من بيت المال جاز بلا خلاف ولا إشكال؛ لأن فيه مصلحة للإسلام والمسلمين»[٥٢].

الفرق بين الفقهين السني والشيعي في المصلحة:

تجدر الإشارة إلى أن البحث حول اعتبار المصالح المرسلة في الفقه الإمامي وعدم اعتبارها ودليل القولين، خارج عن حدود هذه المقالة. وما لا يمكن إنكاره، مما هو محل اتفاق بين السنة والشيعة، هو إدخال عنصر المصلحة في مقام تطبيق الأحكام واستخراجها، وما تقدم أمثلة تشهد لهذه الدعوى. ومن هنا، تبدو المقارنة بين موقف السنة وموقف الشيعة من المصالح، وتتبع موارد الالتقاء وموارد الافتراق وأسبابه. وتتأكد أهمية هذه المقارنة عندما نعرف أن فقهاء الإمامية حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية بالكتاب والسنة والعقل والإجماع.

يمكن اكتشاف فرق أساس بين تصور الفقه السني للمصلحة وتصور الفقه الشيعي للمصلحة من خلال مراقبة الأحكام والفتاوى التي بُنِيت على المصلحة لدى الفريقين.

وذلك أن التأمل في عبارات فقهاء أهل السنة وفتاواهم، يقضي بأن المصلحة المرسلة دليل مستقل إلى جانب غيره من الأدلة الفقهية، حتى لو كان دليلا

من الدرجة الثانية، ويُرجَع إليه بعد فقدان أدلة الدرجة الأولى. يقول الغرناطي في شرح موقف مالك من فقهاء أهل السنة حول المصالح المرسلة: «ذهب مالك إلى اعتبار ذلك وبنى الأحكام عليه»[٥٣] ويقول المحمصاني أيضا: «قد قال الإمام مالك بجواز ذلك أي بجواز اتخاذ التعليل بالمصلحة دليلا من الأدلة الشرعية وسمى هذا الدليل الجديد بالمصالح المرسلة»[٥٤]. ويقول الدكتور عبد الكريم زيدان في هذا المجال: «**المصالح المرسلة: مصدر فقهي دل على اعتباره استقراء نصوص الشريعة أحكامها في الكتاب والسنة، وعمل فقهاء الصحابة. وهذا المصدر يتسع للأحداث الجديدة والوقائع المتطورة، ويجعل الفقه مرنا نامياً لا يقف عند حد، ولا يتحجر أو يضيق أمام مصحلة حقيقية لم يأت الشارع بحكم لها**»[٥٥].

بل إن أحد فقهاء المذهب الحنبلي وهو نجم الدين الطوفي يقول في مقام تعارض الأدلة بتقديم المصالح على غيرها من الأدلة حتى الإجماع: «**إن دليل رعاية المصالح أقوى من أدلة الإجماع فلتقدم عليه وعلى غيره من أدلة الشرع عند التعارض**»[٥٦]. هذا ولكن ربما كان مراد الطوفي من هذا الكلام حول المصالح، الأمور التي لها أهمية كبرى في نظر الشارع مثل حفظ مصلحة النظام والدفاع عن بيضة الإسلام وما شابه.

وعلى أي حال، وفي مقابل هذه المواقف في الفقه السني حول المصالح لا نجد فقيها إماميا واحدا يتحدث عن المصالح بوصفها دليلا شرعيا مستقلا، ومصدرا من مصادر الاستنباط الفقهي. بل إن بعض الكلمات التي يمكن أن يستوحى منها معنى مشابه يمكن تفسيرها على خلاف الظاهر الأولي الذي توحي به؛ وذلك أن بعض هذه الموارد لم تجر الإشارة فيها إلى المصلحة للتأسيس للفتوى وبنائها على المصلحة، وإنما لتقوية الاستدلال وضم مفهوم المصلحة إلى دليل الكتاب والسنة، ومن ذلك هذا المورد من الشيخ الطوسي حيث يقول: «**فإن كان الإمام، نظرت فإن أخرجه من ماله جاز، لما روي أن النبي صلى الله عليه وآله سابق بين الخيل وجعل بينهما سَبَقا... وإن أراد إخراجه من بيت المال جاز أيضا للخبر؛ ولأن فيه مصلحة للمسلمين**»[٥٧].

ومن الواضح أن الشيخ الطوسي في هذا النص يبنى موقفه الفقهي من المسابقة بين الخيل على الدليل الشرعي لا على المصلحة. ومن هنا، فإنه لو

لم يشر إلى المصلحة أو لم يرها لما تغيرت فتواه لأن الدليل عليها هو السنة والخبر.

ويمكن عد هذا المورد من الشيخ الطوسي في باب القضاء مثالا آخر لما نحن فيه حيث يقول: «**إذا كان عنده شيء من اللقطة فالحاكم يصنع ما يراه مصلحة، فإن كان مما يخاف هلاكه كالغنم والحيوان، أو لا يخاف لكن في حفظه مؤنة كالأموال الجافية باعها وحفظ ثمنها و...**»[٥٨].

ويقول الشيخ في التهذيب والاستبصار في مسألة قتل اليهودي: «**فإن من كان كذلك، فللإمام أن يلزمه دية المسلم كاملة تارة وتارة أربعة آلاف درهم، بحسب ما يراه أصلح في الحال وأردع لكي ينكل عن قتلهم**[٥٩]**. ولكل من الرأيين رواية**»[٦٠].

ويقول العلامة الحلي حول صلاحيات الحاكم والمصلحة في باب الحجر بعد تعليق الحجر على طلب الغرماء: «**لو لم يلتمس أحد من الغرماء الحجر فالتمسه المفلس فالأقرب عندي جواز الحجر عليه؛ لأن في الحجر مصلحة للمفلس كما فيه مصلحة للغرماء، وكما أجبنا الغرماء إلى تحصيل ملتمسهم حفظا لحقوقهم كذا يجب أن يجاب المفلس تحصيلاً لحقه وهو حفظ أموال الغرماء ليسلم من المطالبة والاثم... وقد روي أن حجر النبي صلى الله عليه وآله على معاذ كان بالتماس من معاذ دون طلب الغرماء**»[٦١].

ونلاحظ أن العلامة لم يكتف بالإشارة إلى المصلحة بل ذكرها إلى جانب الحديث عن رواية لفعل النبي صلى الله عليه وآله وليس غرضه من هذا الأمر إلا توضيح المسألة، بل إنه تعدى حدود الإشارة إلى المصلحة واستدل بالقياس علما أن الرواية ليست رواية صحيحة بحسب مقاييس التصحيح المعتمدة عنده. ومن هنا، اعترض عليه بعض من لحقه من الفقهاء مثل صاحب الجواهر: «**وفيه أن الخبر لم يثبت من طرقنا فليس حجة... والأول اعتبار لا يصلح مدركا لحكم شرعي**»[٦٢].

وأيضا إن بعض المصالح في الفقهين الإمامي والسني، ألقيت على عاتق بعض الأشخاص كالحاكم والولي على الطفل أو غيره، وربما كان المراد من المصلحة المشار إليها في بعض العبارات، هذا النوع من المصالح، ومن ذلك ما

يقوله المحقق الحلي في باب الرهن: «**يجوز لولي الطفل رهن ماله... مع مراعاة المصلحة**»[٦٣]. ويعلق صاحب الجواهر في شرحه لهذه العبارة قائلا: «**التي هي الأحسن الذي نهى الله عن القرب إلى ماله بدونه**»[٦٤].

وفي هاتين العبارتين إشارة إلى قاعدة كلية تعد دليلا في المسألة هو الآية الشريفة: ﴿**وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ**﴾[٦٥]. ومن هذا الباب أيضا قول صاحب الجواهر في محل آخر في باب العتق: «...**لو أعتقه عن نفسه بعد التقويم بمعنى إدخاله في ملكه بقيمته لفرض مصلحة في ذلك صح بلا خلاف ولا إشكال لوجود المقتضي وعدم المانع**»[٦٦].

ومن الواضح أن استدلال صاحب الجواهر الأساس هو الاستدلال بوجود المقتضي وعدم وجود المانع، كما أن استدلاله السابق بإطلاق بعض الأدلة كالآيات والروايات الواردة في باب العتق. والإشارة إلى المصلحة في المقام ليس للاستدلال، بل للإشارة إلى أن الدليل دل على اشتراط تصرف الولي بمقتضى المصلحة.

هذا، ولكن عبارة بعض فقهاء الإمامية توحي باعتمادهم على المصلحة بوصفها دليلا مستقلا كما في هذا النص للشيخ الطوسي في باب الرهن: «**إذا رهن نخلا فأطلعت فأراد الراهن تأبيرها لم يكن للمرتهن منعه؛ لأن في ذلك مصلحة لماله**»[٦٧]. ولكن الحق في فهم هذه النصوص والفتاوى، هو ربطها بالدليل الشرعي. ومن هنا، يمكن إرجاع فتوى الشيخ الطوسي إلى الاستدلال بعموم النص المشهور: «الناس مسلطون على أموالهم»، أو فهم المصلحة على أنها المصالح التي يقطع بعدم إهمال الشارع لها، أو ما حكم العقل بشكل قطعي بها.

وعن هذا النوع من المصالح يقول المحقق القمي: «**المصالح إما معتبرة في الشرع وبالحكم القطعي من العقل من جهة إدراك مصلحة خالية من المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، فقد اعتبر الشارع صيانتها و ترك ما يؤدّي إلى فسادها**»[٦٨].

وخلاصة القول: إن الفقه الإمامي لا يرى المصلحة دليلا إلى جانب سائر الأدلة الفقهية، كالكتاب والسنة؛ وإذا كان الأمر كذلك فلا

بد من التعامل مع كلمات الفقهاء ونصوصهم على ضوء هذه القاعدة، وتأويل ما يظهر منه خلاف هذا المعنى، وإذا كان الكلام نصا لا يقبل التأويل، فلا معنى لاستبعاد احتمال كونه تأثرا بالفقه السني. ولكن لا ينبغي أن يفهم من هذا الكلام عدم أهمية المصلحة في الفقه الإمامي؛ وذلك لأن فقهاء الإمامية اعتمدوا على المصلحة في التنظير لعدد من الأحكام الولائية والمسائل الاجتماعي وعلى رأس هذه المسائل ومن أبرزها مفهوم مصلحة النظام. وهذا يكشف عن أهمية المصلحة في منظومة الفقه الإمامي. وما تقدم من أمثلة ليس إلا نماذج لها ما يشابهها المصادر والنصوص الفقهية. وسوف نحاول تطبيق مفهوم المصلحة على مسألة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية.

التقية ومصالح الدولة الإسلامية في العلاقات الخارجية:

يمكن القول: إن أكثر ما كتب حول التقية وأحكامها يرتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بتكاليف الفرد، وقلما تمت معالجة هذا الموضوع في ميدان الحفاظ على مصالح المجتمع. وربما يمكن تعميم قاعدة التقية وما شابهها من القواعد لتحكم قوانين علاقات الدولة الإسلامية كما تحكم قوانين علاقات الأفراد عند الحاجة إلى إخفاء بعض المواقف والتظاهر بغيرها حرصا على مصالح أهم للدولة والأمة.

وربما يقال في هذا المجال باختصاص جواز اللجوء إلى التقية في العلاقة بين المسلمين كأفراد، ومن ذلك ما يصرح به الشيخ الأنصاري؛ حيث يقول: «**يشترط أن يكون التقية من مذهب المخالفين؛ لأنه المتيقن من الأدلة الواردة في الإذن في العبادات على وجه التقية؛ لأن المتبادر من التقية، التقية من مذهب المخالفين، فلا يجري في التقية عن الكفار أو ظلمة الشيعة**»[٦٩].

ولا يمكن لنا الموافقة على هذا الرأي؛ لأن أدلة التقية عامة ومطلقة تشمل المسلمين وغيرهم، وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض الفقهاء: «**ولا يختلف فيها الحال بين ما يكون من كافر وغير ذي ملّة أو ملّي حربي أو ذمي أو مسلم مخالف أو موافق؛ لأن مدارها على وجوب حفظ ما يلزم حفظه عقلا أو شرعا**»[٧٠].

ومن هذه الأدلة العامة أو المطلقة، الدالة على جواز اللجوء إلى التقية

لحفظ النفس في العلاقة بين المسلم وغير المسلم قوله تعالى:

﴿لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً﴾(٧١).

﴿مَن كَفَرَ بِاللهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾(٧٢).

ويرد الاعتراض على الاستدلال بهذه الآية باختصاصها بالعلاقة بين الأفراد، بدعوى القدرة على تنقيح المناط بشكل قطعي، للوصول إلى تعميم القاعدة وشمولها للدولة بدل اختصاصها بالأفراد؛ وذلك لأن أكثر الأدلة الروائية الواردة في قضية التقية تكشف عن دخول مفهوم التقية ضمن قوانين تقديم الأهم على المهم، وإذا كان يحق للفرد أن يقدم الأهم على المهم، فيقدم حفظ حياته أو كرامته وعرضه، على بعض التصرفات المطلوبة منه في العبادات أو غيرها، فإن تقديم الحاكم بعض مصالح الأمة والدولة الإسلامية على بعضٍ أوضح وأكثر بداهة.

ويشهد لهذا المعنى رواية عن الإمام الحسن عليه السلام: «**إن التقية يصلح الله بها أمة، لصاحبها مثل ثواب أعمالهم، فإن تركها أهلك أمة، تاركُها شريكُ من أَهلكَهم**»(٧٣). وربما كان موقف النبي صلى الله عليه وآله في قضية صلح الحديبية وقبوله بعدم كتابة البسملة نوعا من التقية المقصودة لنا في هذه المقالة.

على أن الأهم في هذا المجال تحديد الأولويات وموازنة المصالح والمفاسد لتقديم بعضها على بعض، والجهة الصالحة للقيام بهذا الأمر هو الحاكم، على أساس القيم الإسلامية لا على أساس الذوق الشخصي.

قاعدة الإلزام ومصالح الدولة في العلاقات الخارجية:

ومن الأسئلة التي لا بد من طرحها هنا، هو: هل من حق للدولة الإسلامية والنظام الإسلامي الإستفادة من قاعدة الإلزام(٧٤) لتحقيق بعض مصالح الدولة الإسلامية؟

لم تأخذ هذه القاعدة نصيبها من البحث والتنظير لها في مجال العلاقات بين الدول، ولم أجد بعد البحث سوى إشارة إلى هذا الموضوع من قبل بعض

الفقهاء المعاصرين؛ حيث يقول: «**فيتحقق حينئذ طريق إلى صحة المعاملات الواقعة بين الحكومة الإسلامية والكافرة في الأشياء التي لا سبيل إلى التعامل بها في الشريعة وتكون باطلة فيها، كما لا يخفى**»[٧٥].

وفي المراد من هذه العبارة شيء من الغموض، ولكن ربما يفهم من عمومها جواز التعامل على الخمر ولحم الخنزير وما شابه من الأعيان التي يحرم بيعها وشراؤها بين المسلمين، ولكن بما أن الدولة غير الإسلامية تلتزم ببيعها وشرائها فيجوز أخذ الثمن منها وبيعها هذه الأعيان.

وربما استفيد هذا المعنى من بعض الروايات، مثل:

ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «**وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه و شراؤه**»[٧٦]. إلا أن ما يُبَعِّد أن يكون مراده هذا المعنى هو ثبوت حرمة الإعانة على الإثم. وعليه، فكما أنه لا يجوز إعانة المسلم على شرب الخمر ببيعه الخمر، كذلك لا يجوز بيع الخمر لغير المسلم أيضا ولو كان يستحله، وخاصة أن الرواية ناظرة إلى ما هو معروف من المعاملات المتداولة بين المسلمين وفق الضوابط والمقررات الشرعية.

أضف إلى ذلك أن تجويز دخول الدولة الإسلامية في هذا النوع من المعاملات يتنافى مع الهدف الأصلي للدولة الإسلامية الذي هو هداية الناس إلى الحق وإبعادهم عن المعصية، ولا يمكن لدولة تتمثل فلسفة وجودها بهداية الناس، أن تدخل في معاملات تؤدي إلى رواج المنكرات والمحرمات، حتى لو كان الطرف الآخر يستحل؛ حيث إن المعيار في الحلية وعدمها هو قيم الإسلام لا قيم المجتمع غير الإسلامي.

وبناء على ذلك كله، ينبغي تخصيص قاعدة الإلزام بما لا يؤدي إلى رواج المحرمات، أو يتنافى مع قيم الإسلام وأهدافه الأخلاقية، مثل التنازل عن بعض شروط التعاقد الشكلية المقررة في الشريعة الإسلامية إلزاما لغير المسلم بما التزم به بحسب دينه أو قانونه، لا ما إذا كان يؤدي إلى فساد من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، كترويج المخدرات والمواد المسكرة وما شابه. وعلى أي حالٍ، بين الفقهاء من يدعي اختصاص القاعدة بالمسلمين، ولا يقبل تعميمها لتشمل غير المسلمين: «**إن الظاهر من قوله** عليه السلام: «**...ألزموهم...**»[٧٧]

أن مرجع ضمير الجمع هو المسلمون من سائر الطوائف غير الطائفة الإمامية الاثني عشرية، ولا يشمل أرباب سائر الاديان والملل، فلو أن ذميا طلّق زوجته بطلاق غير صحيح عندنا، ولكنه صحيح عندهم فلا تشمله هذه القاعدة»[٧٨].

ويبدو أن هذا الكلام لا يصح؛ وذلك لأنه حتى لو كانت بعض الروايات الدالة على القاعدة ناظرة إلى أهل السنة، إلا أن بعضها الآخر عام وغير مقيد بقيد. ومن ذلك رواية محمد بن مسلم، عن الإمام الباقر عليه السلام: «**سألته عن الأحكام؟ قال: تجوز على أهل كل ذوي دين ما يستحلّون**»[٧٩]. وواضح أن كلا من سؤال الراوي وجواب الإمام مطلق. وكذلك رواية الشيخ الصدوق عن الإمام الرضا عليه السلام: «**من كان يدين بدين قوم لزمته أحكامهم**»[٨٠].

وقد فهم صاحب الجواهر من هذه الروايات شمول القاعدة للمسلم وغير المسلم: «**وغير ذلك من النصوص الدالة على التوسعة لنا في أمرهم وأمر غيرهم من أهل الأديان الباطلة**»[٨١].

مفهوم المصلحة وعلمنة الدولة:

توجد بعض الاشتباهات التي تستحق الوقوف عندها حول إدخال مفهوم المصلحة في نطاق العمل السياسي والاجتماعي للدولة الإسلامية. ومن ذلك ما ورد في مقالة بعنوان: «علمنة الفقه الإمامي»؛ حيث يرى الكاتب[٨٢] أن إدخال مفهوم المصلحة في النظام الإسلامي يؤدي إلى العلمانية، معتمدا في دعواه هذه على ما يفهمه من مصطلح المصلحة؛ حيث استخدم هذا المصطلح معادلا لـ (Utility)، ويرى أن اعتماد مبدأ ولاية الفقيه سوف يؤدي إلى تسارع السير نحو العلمنة، بخلاف ما يظهر من السعي نحو اعتماد أسس دينية للدولة والعمل السياسي. أو فقل: إن اعتماد مبدأ ولاية الفقيه سوف يؤدي إلى غير ما يريد دعاة هذه النظرية ومؤسسوها، أي بدل الربط بين الدولة والدين سوف تؤدي هذه النظرية إلى الفصل بينهما.

وبناء على ما ورد في المقالة المشار إليها أعلاه يستخدم مصطلح العلمنة (أو العرفنة من العرف، بحسب الترجمة الحرفية للمصطلح كما استخدمه الكاتب):

١- الدنيوة وكما يقال في العربية العلمانية نسبة إلى هذا العالم؛ أي

إخراج المقولات والمفاهيم من القداسة أو عالم اللاهوت إلى عالم الناسوت.

٢- الفصل بين الدين والدولة، والاعتقاد بوجود ميدانين أحدهما للدين والآخر للدولة (Church- state differentiation).

ويمكن تلخيص ما يورده الكاتب في ما يأتي:

١- إن قبول مفهوم المصلحة سوف يؤدي إلى تحرير الدولة من الالتزام بالنص الفقهي والتعبد به، وتكليفها بموازنة المصالح والعمل وفق تقديرها، حتى لو أدى ذلك إلى مخالفة النص الفقهي. ويستند الكاتب في تقييمه هذا إلى قول الإمام الخميني: «**إن حفظ مصلحة النظام من أوجب الواجبات**». ويُرجِع فكرة تأسيس «**مجمع تشخيص مصلحة النظام**» بين مؤسسات التشريع في الجمهورية الإسلامية إلى هذا السبب، وذلك أن بعض الخلافات حول بعض القوانين كانت تنشب بين المجلس النيابي وبين «مجلس صيانة الدستور»، عندما كان النواب يقرون بعض القوانين، فيعترض عليها مجلس صيانة الدستور، ويردها فدعت الحاجة إلى تشكيل مؤسسة تحسم الخلاف بين الطرفين وفق تقدير مصلحة النظام والأمة.

٢-إن نظرية ولاية الفقيه تمنح الفقيه بعدين متداخلين، فهو من جهة مرتبط بالله الذي شرع له الولاية وأقره عليها بحسب نظرية الولاية حيث تقوم هذه النظرية على فكرة التدخل الشرعي لتحديد المواصفات العامة المطلوبة في الولي، ومن جهة ثانية له بعد ناسوتي حيث يستمد مشروعيته القانونية من قبول الأمة له وانتخابها إياه بواسطة انتخابها للخبراء. ومن البعد الأول يستمد صلاحياته في التصرف في الأحكام الشرعية وتعطيل بعضها. وليست هذه الصلاحيات الواسعة للفقيه من آثار الثورة ونتائج التجربة، بل إن الإمام الخميني كان يؤمن بهذه الفكرة قبل انتصار الثورة. ومصدر هذه النظرية ليس هو الفقه، بل هو المشرب العرفاني للإمام الخميني.

٣- من الناحية النظرية، هناك أمور ثابتة وأخرى متغيرة، يتولى الدين إدارة الأمور الثابتة التي لا تتغير والتي يغلب عليها طابع العبادات والمناسك، وتتولى الدولة إدارة الأمور والأوضاع المتغيرة التي يغلب عليها طابع القوانين بدل الطابع القيمي. وعند هذا المفترق ينفصل الدين عن الدولة، وهذا الانغماس

الديني في الشأن الخاص هو ما يسميه بارسونز (Privitization).

٤- إن تأسيس الدولة المركزية يقتضي شمولية الأحكام والقوانين في مجال القانون المدني والقوانين الجزائية وغيرها. الأمر الذي يجعل مفهوم التقليد والمرجعية محصورا بالقضايا العبادية. وعليه لا يمكن للقاضي ولا للمتخاصمين أن يرجع كل منهم إلى فتوى مقلده لرفع النزاع بين الطرفين، بل لا بد من العودة إلى ما أقرته المؤسسات التشريعية في الدولة من المجلس النيابي وغيره من المؤسسات ذات الصلة بالتقنين والتشريع. ومن هنا، ينشأ التمييز بين القوانين العامة (Universal) والقوانين الخاصة (Partial).

٥- إن القاعدة الأساس في القوانين المرتبطة بالمعاملات هي الميل بحسب الطبع إلى العلمنة، وكلما كانت أطراف المعاملة أكثر كلما ارتفعت وتيرة سيرها نحو العلمنة. مثلا القوانين التي تنظم العلاقة بين الإنسان والله، أكثرُ مقاومةً للتحول من القوانين التي تنظم العلاقة بين طرفين آخرين، وهذه أكثر مقاومة من القوانين التي تنظم العلاقة بين أطراف عدة، إلى أن يصل الأمر إلى القوانين التي تنظم علاقة الدول في ما بينها.

٦- ما حصل في الجمهورية الإسلامية بعد الثورة شاهد صدق على دعوانا هذه، وجميعنا يذكر أن الشيخ صافي الگلپايگاني استقال من منصبه في رئاسة مجلس صيانة الدستور بعد عدم تحمله رأي الإمام الخميني في أهمية عنصر المصلحة وهيمنته على سائر القوانين.

وتتسارع وتيرة السير نحو العلمنة بعد وفاة المراجع من الطبقة الأولى، ومن بقي منهم يتحاشى الدخول في الدولة؛ لأنها بدأت تنزع عنه قداسته. والدولة من جهتها سوف تسعى لاستقطاب عدد منهم والحد من صلاحياتهم بطريقة غير مباشرة، حتى لا يبقى في حدود صلاحيات رجال الدين من الفقه، إلا بعض الأبواب مثل: باب الاجتهاد والتقليد إلى باب رؤية الهلال. وما بقي سوف يدخل في ميدان صلاحيات الدولة. وربما يسهل علينا في هذا العصر فهم رواية السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام: «قال رسول الله، صلى الله عليه وآله: **«الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا. قيل: يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم»**[٨٣]. وليس في هذه الرواية أي دليل على أن المقصود هو خصوص السلطان الجائر، بل إنها تشير

إلى علاقة العلماء بالسلطان مهما كانت طبيعته وطريقته في الحكم.

نقد ودراسة:

ما تقدم يمثل حاصل وخلاصة أفكار المقالة المشار إليها أعلاه وفيه الكثير من المواضع والأفكار التي تستحق التوقف عندها لمناقشتها وتحديد الموقف منها، وسوف نحاول في ما يأتي بيان أهم موارد الاختلاف بيننا وبين الكاتب:

١- يعتقد الكاتب أن مفهوم المصلحة طارئ على الفقه الإمامي وهو من ابتكارات الإمام الخميني، ولكن الواقع على غير هذه الصورة؛ حيث إن مفهوم المصلحة من المفاهيم التي كانت محل التفات الفقهاء عبر تاريخ الفقه الإمامي. فقد ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «**جاءني كتابك تذكر أن بعض أهل القبلة يزعم أن الله تبارك وتعالى لم يحلّ شيئا ولم يحرّمه لعلة أكثر من التعبد لعباده بذلك. قد ضلّ من قال ذلك ضلالا بعيدا و خسر خسرانا مبينا؛ لأنه لو كان كذلك، لكان جائزا أن يستعبدهم بتحليل ما حرّم وتحريم ما أحلّ حتى يستعبدهم بترك الصلاة والصيام وأعمال البرّ كلها، إذ العلة في التحليل والتحريم التعبد لا غيره. اعلم -رحمك الله- أن الله تبارك وتعالى لم يبح أكلا ولا شربا إلا ما فيه المنفعة والصلاح، ولم يحرّم إلا ما فيه الضرر والتلف والفساد**»[٨٤].

وفي رواية أخرى: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «**لمَ حرّم الله الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر؟ فقال: إن الله تبارك وتعالى لم يحرّم ذلك على عباده وأحلّ لهم ما سوى ذلك من رغبة في ما أحلّ لهم ولا زهدا في ما حرّم عليهم، ولكنه عز وجل خلق الخلق وعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحها فأحلّه لهم وأباحه وعلم ما يضرّهم فنهاهم وحرّمه عليهم**»[٨٥].

وفي رواية ثالثة: «**اعلم رحمك الله أن الله تبارك وتعالى لم يبح أكلا ولا شربا إلاّ ما فيه المنفعة والصلاح ولم يحرّم إلا ما فيه الضرر والتلف و الفساد**»[٨٦].

وتكشف هذه النصوص جميعا عن أن عنصر المصلحة ليس دخيلا أو طارئا على الفقه الإمامي بل هو من العناصر الأصيلة فيه.

٢- يعتقد الكاتب أن مفهوم المصلحة في الفقه مرادف لمصطلح: (Utility). ومن هنا، يستخدم أدوات دوركهايم لمعالجة هذا المفهوم في الإطار الإسلامي. وهذه واحدة من نقاط الاختلاف بيننا وبينه؛ حيث تقدم أن مفهوم المصلحة في الفقه الإسلامي له معناه المختلف عن المعنى الذي يفهمه الكاتب.

٣- على الرغم من قبول الفقهاء لمفهوم مصلحة النظام وخاصة الإمام الخميني الذي يرى أن مصلحة النظام من أوجب الواجبات، إلا أن هذا لا يعني قبول هؤلاء كل تغيير يطرأ على الشريعة، بل أقصى ما يدل عليه قبول مفهوم المصلحة كعنصر أساس في الفقه هو أن مصلحة النظام تؤدي إلى تقديم حكم على حكم، وبالتالي تعطيل حكم شرعي لمصلحة حكم شرعي آخر ولا يعني هذا بأي حال تعطيل الأحكام الشرعية، أو التصرف فيها.

٤- نعم لقد تأسس مجمع تشخيص مصلحة النظام بهدف حفظ المصالح الوطنية، ولكن أين هذا مما يتوقعه الكاتب أو يظهر قناعته به من أداء تشكيل هذه المؤسسة إلى التصرف في الأحكام الشرعية وتغييرها.

٥- لا أعرف أحدا ممن بحث حول ولاية الفقيه أو آمن بهذه النظرية، عد الفقيه مصدرا من مصادر التشريع، بل إن فقهاء الإمامية لا يعتقدون بثبوت هذه السلطة للأئمة أنفسهم ويعتقدون أن عصر التشريع انتهى بوفاة النبي صلى الله عليه وآله، فكيف يثبتون هذه الولاية للفقهاء. ومصدر هذا الخلط الذي وقع فيه الكاتب هو عدم التمييز بين الأحكام الشرعية، وبين الأحكام الولائية التي تصدر عن الحاكم الشرعي. بل حتى لو ثبتت للولي الفقيه صلاحية التشريع، فإن ذلك لا يعني بحال من الأحوال شمول هذا الحق للتصرف في الأحكام الشرعية التي شرعها الله سبحانه أو النبي صلى الله عليه وآله.

٦- لا شك في أن طرح مفهوم المصلحة كعنصر أساس في الفقه الإمامي، بل أصل ولاية الفقيه من ابتكارات الإمام الخميني التي تسجل له، على الأقل في مقام التطبيق والعمل، كما في مقام التنظير أيضا، ولكن لا يعني هذا أنه أول من طرحها ونظّر لها، ثم لا يعني هذا أنه طرحها من خارج الفقه واعتمادا على مشربه العرفاني، بل إن هذه النظرية طرحت من داخل الفقه واستدل لها الإمام الخميني وأثبتها بأدلة فقهية محضة، لا تمت إلى العرفان بصلة.

٧- يميز الكاتب بين مجالين أحدهما متغير والآخر ثابت لا يطرأ عليه التغير، ويدخل المتغيرات في دائرة الدولة، ويخضعها لسلطانها؛ لتديرها بما يحفظ المصالح الوطنية. ويحصر دائرة الدين بالأمور الثابتة التي لا يطرأ عليها التغير وهي العبادات. والسؤال الذي يواجهنا هو ما المبرر المنهجي لهذا التقسيم؟ أليس في هذا التقسيم إعادة إنتاج للمقولة المشهورة حول سلطان الله وسلطان قيصر في الفكر والاجتماع المسيحي؟! وإذا افترضنا أن فقه العبادات الذي لا يتغير يدخل في دائرة عمل الدين، فماذا نفعل بالكثير من الآيات والروايات التي تتحدث عن أمور المعاملات، وخاصة أن هذا النوع من النصوص الدينية ليس قليلا؟

٨- لا ربط بين تساوي المواطنين أمام القانون وبين انحسار سلطة الولي الفقيه وحصرها في الأمور العبادية، بل يبقى للفقيه الحق في الفتوى ويبقى للمكلف الحق في الاعتماد على رأي الفقيه الذي يختار وحتى في النزاعات يستطيع الخصمان اختيار مجتهد من المجتهدين للترافع بين يديه، بوصفه قاضي صلح. ولكن طبيعة الأمور العامة والنزاعات تحتاج إلى قوة تنفيذية. ومن هنا، يحتاج المواطن إلى الرجوع إلى الدولة لا لتفتي له في حقه بل لتحصِّل له حقه، ولما كانت أمور المجتمع لا تستقيم، إلا بالنظام اقتضى الأمر اعتماد الدولة مجموعة من القوانين تطبقها على الجميع ولكن هذه القوانين مستندة في أصل تشريعها إلى الفقه والكتاب والسنة، وبالتالي هي أحكام فقهية مرت بعد استنباطها بقناة المجلس النيابي، أو العكس؛ أي سنها المجلس النيابي ثم مرت في مصفاة الهيئات المراقبة للتشريعات لتصادق على عدم مخالفتها للشريعة والدستور.

٩- يميز الكاتب بين فقه العبادات وفقه المعاملات، فيرى أن عنصر المصلحة مرتبط بالنوع الثاني أي بالمعاملات، ولكن غاب عنه أن فقه العبادات أيضا يخضع لقانون المصلحة، ويمكن أن تبنى أحكامه عليه، بل إن الشريعة عندما أقرت بعض العبادات أقرتها لما فيها من مصلحة للعباد، كل ما في الأمر أن إدراك العقل لمصالح العبادات أصعب من إدراكه لبعض مصالح أحكام المعاملات.

كما أن اعتقاد الكاتب بأن أحكام القانون الدولي عرفية بالكامل ليس

صحيحا؛ وذلك لأن والفقه الإسلامي أقر في باب القانون الدولي مصطلحي: دار الإسلام، ودار الكفر، كما أقر بعض الأحكام الخاصة بلجوء المسلمين إلى دار الكفر أو العكس، ووردت في الشريعة أحكام خاصة بالحرب والسلم والعهود والمواثيق والمعاهدات الدولية وما شابه، مما يصنف في دائرة القانون الدولي بحسب المصطلح المعاصر. فهل يمكن اعتبار هذه الأحكام والتشريعات تشريعات عرفية غير دينية؟!

١٠- إن تشكيل مؤسسة مجمع تشخيص مصلحة النظام ليس كاشفا عن الفصل بين الدين والدولة، بل هو تأكيد للعلاقة الوثيقة بين الطرفين؛ وذلك لأن مهمة هذا المجمع تقديم الأهم على المهم من مصالح الأمة والبلاد في حال الخلاف بين المجلس النيابي ومجلس صيانة الدستور. وقد قلنا في محل آخر من هذه المقالة إن تقديم الأهم على المهم من الأصول التي أقرها الفقه الإسلامي، وليس أصلا أو قاعدة طارئة على بنيته.

وبعبارة أخرى: إن تقديم الأهم على المهم يتم وفق الأسس الشرعية والضوابط الفقهية ولا يتم خارج حدودها، وليس دور الهيئة المذكورة التضحية بالأحكام الشرعية لحفظ مصلحة لا يقرها الشرع. وإن الحوزة العلمية والفقهاء ورجال الدين عندما يدخلون في الدولة لا يضحون بقداستهم، بل يضفون على الدولة قداستها ويضمنون عدم حيادها عن الضوابط التي أقرتها الشريعة للعمل السياسي والاجتماعي، وهم بذلك ينفذون وصية الإمام الصادق عليه السلام: «**فوجه الحلال من الولاية ولاية الوالي العادل الذي أمر الله بمعرفته وولايته والعمل له في ولايته، وولاية ولاته وولاة ولاته... فإذا صارالوالي والي عدل بهذه الجهة فالولاية له والعمل معه ومعونته في ولايته وتقويته حلال محلل، وحلال الكسب معهم. وذلك أن في ولاية والي العدل وولاته إحياء كل حق وكل عدل وإماتة كل ظلم وجور وفساد، فلذلك كان الساعي في تقوية سلطانه والمعين له على ولايته ساعيا إلى طاعة الله مقويا لدينه**»[٨٧].

١١- لا يمكن تصنيف تفسير الكاتب لرواية السكوني إلا في باب التفسير بالرأي، ولو صح هذا الفهم لهذا النص، ففي أي دائرة يصنف عمل رسول الله صلى الله عليه وآله الذي يُعَدُّ أول من وضع حجر الأساس للدولة الإسلامية؟ بل ماذا نصنع بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ**

وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾[٨٨]؟ إن التأمل في الروايات الواردة في باب العلاقة بالسلطان لا يبقي مجالا للشك في أن المراد من هذه الرواية هو العلاقة بالسلطان الجائر، والرواية الآنفة الذكر من النماذج الواضحة الدالة على هذا المعنى. ومن هذه النماذج صحيح زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام: محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه وعبد الله بن الصلت جميعا، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: **بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية. قال زرارة: فقلت: وأيّ شيء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهّن والوالي هو الدليل عليهن... ثم قال: ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه وباب الأشياء ورضا الرحمن الطاعة للإمام بعد معرفته...**»[٨٩].

وفي رواية أخر عن الإمام الباقر عليه السلام أيضا: «**ولاية أهل العدل الذين أمر الله بولايتهم وتوليتهم وقبولها والعمل لهم فرض من الله عز وجل، وطاعتهم واجبة، ولا يحل لمن أمروه بالعمل لهم أن يتخلف عن أمرهم**»[٩٠].

١٢- عدم التساوي بين حفظ المصلحة والتضحية بالدين: إن العقل والشرع يحكمان بأن من لا خبرة له في المصادر الشرعية لاستنباط الأحكام الشرعية، لا يحق له إبداء الرأي الجازم حولها. ولكن المؤسف أن بعض من ليس خبرة كافية في الاستنباط يظهر آراء غريبة لا تستند إلى دليل ولا تتكئ على مستند شرعي. ومن هؤلاء الكاتب مهدي بازركان، الذي كتب في أواخر أيام حياته ما مؤداه أن رسالة الأنبياء تقوم على ربط الإنسان بالآخرة، بل إن الآخرة وحدها هي هدف الأديان جميعا ومقصدها. ويرى أن جمع الدين والدنيا في سياق واحد تترتب عليه أضرار فادحة. ويقول ما نصه: «**في الجمهورية الإسلامية، نلاحظ أن الثورة رفعت شعار الدين والدنيا على شكل دمج بين الدين والسياسة؛ بحيث تكون السياسة تابعة للمؤسسة الدينية. بل لقد قيل: إن حفظ مصالح النظام وبقاءه، وبعبارة أخرى: بقاء السلطة والحاكمية، هو الأمر ذو الأصالة المقدم على غيره من الأمور. وبالتالي يمكن التنازل عن أصول الشريعة من أجل الحفاظ على السلطة، وقد تطرف بعض الناس حتى وصلوا إلى التوحيد**»[٩١].

ومن الواضح، من العبارات الواردة أعلاه، أن الكاتب يعتقد أن مفهوم

المصلحة من المفاهيم المولودة بعد الثورة. وقد استحدثها مفكرو الثورة ومنظروها للحفاظ على إنجازاتهم. وفي المقابل، ما تقدم في مقالتنا هذه، يكشف بطلان هذا الوهم، ويثبت أن مفهوم المصلحة من المفاهيم الأصيلة في الفقه الإسلامي.

ولكن لا بد من القول في مقابل هذا الكلام، إن مسألة حفظ النظام ليست من المفاهيم الشرعية التي لها أصل في الكتاب والسنة فحسب، بل هو من المفاهيم العقلية الثابتة بمقتضى قانون تزاحم المصالح وتقديم الأهم منها على المهم. وذلك أن العقل الإنساني بما أودع الله فيه من قوانين، يحكم: بأن كل أمة تجد نفسها في حياتها الاجتماعية والسياسية، أو الاقتصادية، بين خيارين لا ثالث لهما إما التضحية ببعض المصالح التضحية بالنظام الذي ارتضته لتنظيم حياتها الاجتماعية، فإنها تضحي بالمصلحة الأقل أهمية للحفاظ على أصل النظام. بينما يحكم السيد بازركان بأن هذه القاعدة تؤدي إلى تضييع الدين وفناء التوحيد وزواله.

ولا شك في أن مناقشة تفاصيل الدعاوى التي يطلقها بازركان يحتاج إلى مجال أوسع للنقاش؛ ولذلك نكتفي بهذه الإشارة ونختم بنص للإمام الخميني يقول فيه: «إن حركة الحرية (حرية إيران، أو كما تترجم إلى العربية خطأ: حركة تحرير إيران)، وقياداتها ليس لهم اطلاع كاف ومعرفة واسعة بالإسلام. وإن ما ينشرونه من أفكار لازمها تخطئة أمير المؤمنين عليه السلام، في تعيينه للولاة والقضاة وإقامته للحدود وما شابه من الأمور التي كان يفعلها في حياته، وبخاصة أن بعضها على خلاف الأحكام الأولية للشريعة، فهل يمكن أن يخالف الإمام علي عليه السلام ...»[٩٢].

الهوامش:

[1] مهدي بازركان، مقالة: الآخرة والله، هما هدف بعثة الأنبياء، مجلة كيان، العدد 28، ص 58. (فارسي)

[2] جهانكير صالح پور، مسيرة علمنة الفقه الشيعي، مجلة كيان، العدد24. (فارسي)

[3] الشيخ محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، الطبعة الحجرية، ص 5.

[4] الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 21، ص 404.

[5] المصدر نفسه، ج 22، ص 119.

[6] المصدر نفسه، ج 40، ص 40.

[7] الإمام الخميني، البيع، منشورات إسماعيليان، قم، ج 2، ص 461.

[8] الشيخ النائيني، مصدر سابق، ص 5.

[9] المصدر نفسه، ص 46.

[10] ابن منظور، لسان العرب، مادة صلح.

[11] إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، مادة صلح.

[12] سعيد الشرتوني، مادة صلح.

[13] الشيخ محمد بن الحسن النجفي، جواهر الكلام، ج 22، ص 344.

[14] أشهر منظري هذا التيار جرمي بنتام، وجيمس مل، وجان استيوارت مل، من فلاسفة القرنين 18 و 19. والاقتصادي والحقوقي البريطاني ديفيد ريكاردو في القرن 19. ويقوم هيكل هذه الفلسفة على فرضية أن الإنسان محكوم لسلطتين تتحكمان في ردات فعله وسلوكه، هما: طلب اللذة ودفع الألم. ومن هنا، لا بد من توجيه أفعاله وتصرفاته باتجاه المنفعة؛ أي أنه يجب أن يسعى إلى القيام بأعمال تدفع عنه الألم وتؤمن له اللذة. ولا يقصد هؤلاء دعوة الإنسان إلى الأنانية واتباع الشهوات، بل المراد دعوة الإنسان إلى القيام بالأعمال التي تجلب اللذة لأكبر عدد من الناس، لأطول وقت ممكن. وقد تحولت هذه الفلسفة إلى اتجاه سياسي، كان له ممثلون في مجلس العموم البريطاني عرفوا بالراديكاليين الفلسفيين.

وفي مجال الاقتصاد صيغت بعض الأفكار الاقتصادية (الاقتصاد الكلاسيكي) على ضوء هذه الفلسفة، اعتقادا بأن التركيز على منفعة الفرد سوف يتحول مع الأيام إلى الاهتمام بالمنفعة العامة عندما توضع مصلحة الفرد في مجراها الصحيح، ومن هنا، رفض هؤلاء تدخل الدولة في الاقتصاد، ورأوا أن القوانين يجب أن توضع على ضوء رغبة الإنسان بتأمين مصالحه. وأما وضع القوانين على أساس العادات والتقاليد، فهو مخالف للطبيعة البشرية وبعيد عن روح العصر.

(15) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام. وانظر: بهاء الدين بازار كاد، المذاهب السياسية، منشورات إقبال، ص 213. (فارسي)

(16) الشيخ المفيد، المقنعة، ص 616.

(17) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ج 22، ص 458.

(18) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط، المكتبة المرتضويه، طهران، ج1، ص 235.

(19) المصدر نفسه، ج 2، ص 27.

(20) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ج 38، ص 59.

(21) الإمام الخميني، تحرير الوسيلة، دار التعارف، بيروت، ج 2، ص 626.

(22) الإمام الخميني، صحيفة النور، مجموعة خطب وبيانات، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ج 20، ص 167. (فارسي)

(23) وتوجد تعريفات أخرى للحكم الأولي والثانوي منها: الأحكام الأولية هي الأحكام التي تشمل موضوعاتها بشكل مطلق ودائم وفي جميع الأماكن والمحال. والأحكام الثانوية هي الأحكام العامة أيضا، ولكنها لا تنطبق على موضوعاتها مطلقا بل بقيد عنوان خاص يبقى الحكم ما بقي هذا العنوان. (عبد الحميد شربياني، مجموعة مقالات مؤتمر المباني الفقهية للإمام الخميني، ج 9، ص290.)

(24) الإمام الخميني، صحيفة النور، مصدر سابق، ج 20، ص 170. (فارسي)

(25) الشيخ محمد المؤمن، مقالة منشورة في مجلة فقه أهل البيت الطبعة الفارسية، السنة الثانية، العدد 5، ص 6 و77.

(26) الإمام الخميني، صحيفة النور، ج 20، ص 170. (فارسي)

(27) المصدر نفسه، ج 17، ص 202.

(28) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ط20، دار التعارف، بيروت، 1987م.، ص684.

(29) الشيخ محمد تقي جعفري، مقالة منشورة في مجلة «الحوزة»، العدد 49، ص 88.

(30) الإمام الخميني، ولاية الفقيه، ص 150.

(31) الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج18، أبواب صفات القاضي، باب 11، ح1.

(32) المصدر نفسه، الحديث 9.

(33) المقداد بن عبد الله السيوري، نضد القواعد الفقهية، ج 1، ص 9.

(34) الشيخ محمد حسين عبد الرحيم الطهراني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، 1404، ص 336.

[35] السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 61.

[36] ولبعض الباحثين كلام آخر حول المصلحة والحكم الولائي، يمكن اعتباره نظرية رابعة في هذا المجال: «بين الأحكام الثانوية والأحكام الولائية عموم وخصوص من وجه، فهناك بعض الموارد هي مصاديق للنوعين، وهناك موارد هي مصاديق للحكم الولائي دون الثانوي، وذلك أن بعض الموارد لا مصلحة فيها بل يراد منها منع الفساد لا أكثر مثل حالات الحرج والضرر، وهناك موارد تحكمها المصلحة لا غير». (الشيخ عميد الزنجاني، مجموعة مقالات مؤتمر دراسة المباني الفقهية في فقه الإمام الخميني، ج 14، ص 220.)

ويقال حول هذا الموقف: إذا كان المقصود من مادة الاجتماع بين الحكمين أن الحاكم الإسلامي يستفيد من العناوين الثانوية لإدارة شؤون المجتمع الإسلامي مثل عنواني: المشقة والحرج وما شابه، فهذا الكلام صحيح وهو مطابق لما اخترناه في هذه الدراسة. وأما إذا كان المقصود من هذا الكلام: أن بعض الموارد هي مصداق لكل من الحكمين، فهي أحكام ولائية وأحكام شرعية ثانوية فهذا الكلام غير صحيح؛ وذلك لعدم انطباق تعريف الحكم الشرعي على ما يقرره غير الشارع من الحكام وإن كان مبنيا على أسس شرعية.

[37] سيف الله الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 140؛ وأيضا: الدكتور عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص 220.

[38] إبراهيم بن موسى الغرناطي، الاعتصام، ج2، ص 111.

[39] صبحي المحمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، ص 194- 196.

[40] عبد المنعم النمر، الاجتهاد، ص 110.

[41] المصدر نفسه، ص 108؛ ويقول صبحي المحمصاني: «اتفق الأئمة في المذاهب المختلفة على أن الأصل في قسم العبادات من الشريعة الإسلامية هو التعبد بما أمر به الشرع، وأن أحكام العبادات معروفة بأدلة الشرع، وموضوع العبادات على كل حال خارج عن بحثنا. وكذلك اتفق الأئمة ما عدا داود الظاهري على أن قسم المعاملات من الشريعة معقول المعنى وأنه مبني على مصالح الناس ومنافعهم». فلسفة التشريع في الإسلام، ص194.

[42] إبراهيم بن موسى الغرناطي، مصدر سابق، ص129-133.

[43] عبد المنعم النمر، مصدر سابق، ص 110 و 111؛ و عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص220؛ وسيف الله الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 140.

[44] الشيخ الصدوق، علل الشرايع، ص592.

[45] السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج 1، ص 435.

[46] نصير الدين الطوسي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، منشورات مصطفوي، قم، ص249.

[47] محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط، ج2، ص 52.

(48) المصدر نفسه، ص 162.

(49) نجم الدين الحلي، شرائع الإسلام، ج1، ص 278.

(50) العلامة الحلي، قواعد الأحكام، كتاب الدين، ص 157، الطبعة الحجرية القديمة. ولا بد من الالتفات إلى أن هذه الفتوى تعارض قاعدة: «المؤمنون عند شروطهم»، إلا أن يقال بعدم وجوب حفظ الشرط في هذه المسألة، إلا أن يقال: إن هذا الشرط شرط في عقد القرض وهو عقد غير لازم. وعلى أي حال في الوجوب وعدمه، مشكلة عدم وضوح الدليل؛ وربما لذلك قال الشهيد الأول في كتاب الدروس: «ولو دفع إليه في غير مكانه على الإطلاق، أو في غير المكان المشروط، لم يجب القبول وإن كان الصلاح للقابض والضرر على المقترض، ولو طالبه في غيرهما لم يجب الدفع وإن كان الصلاح للدافع». الدروس الشرعية، المنشورات الإسلامية، قم، ج3، ص330.

(51) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج40، ص 68.

(52) المصدر نفسه، ج 28، ص 225.

(53) الغرناطي، الاعتصام، ج2، ص111.

(54) المحمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، ص 194.

(55) عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص170-171.

(56) عبد المنعم النمر، الاجتهاد، ص 108.

(57) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط، ج2، ص 212.

(58) المصدر نفسه، ج 8، ص 96.

(59) الشيخ الطوسي، التهذيب، ج 10، ص 187؛ والاستبصار، ج 4، ص 269.

(60) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج19، أبواب ديات النفس، باب 14، ح2 ، 3 و 4.

(61) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء، ج2، كتاب الحجة.

(62) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ج 25، ص 281.

(63) شرائع الإسلام، ج2، ص 69.

(64) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ج 25، ص 160.

(65) سورة الأنعام: الآية 152.

(66) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ج 34، ص 115.

(67) الشيخ الطوسي، المبسوط، مصدر سابق، ج 2، ص 240.

(68) المحقق القمي، القوانين المحكمة، ج 2، ص 92.

(69) الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب المحرمة، ص 321.

(70) الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء، الطبعة الحجرية، ص57.

(71) سورة آل عمران: الآية 28.

(72) سورة النحل: الآية 106.

(73) الحر العاملي، مصدر سابق، ج11، أبواب الأمر بالمعروف، باب 28، ح4.

(74) تقضي هذه القاعدة بإلزام الطرف الآخر بما التزم به وفق مذهبه أو دينه حتى لو لم يكن هذا الأمر ثابتا في مذهب الطرف الثاني، مثلا من طلق زوجته وفق فقه أهل السنة من دون شهود، عد الطلاق صحيحا ويجوز للإمامي أن يتزوجها حتى لو كان يرى بحسب مذهبه أن الطلاق يحتاج إلى شهود حتى يصح، وما شابه من الأمثلة.

(75) الشيخ فاضل اللنكراني، القواعد الفقهية، ج1، ص174.

(76) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج12، أبواب ما يكتسب به، باب 2، ح1.

(77) يشير بهذه الكلمة إلى رواية علي بن أبي حمزة التي ورد فيها: «سئل أبو الحسن (عليه السلام) عن المطلقة على غير السنة أيتزوجها الرجل؟ فقال: ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم، و تزوّجوهنّ فلا بأس بذلك».وسائل الشيعه ج15 كتاب الطلاق، ابواب مقدماته، باب 30، ح5.

(78) السيد البجنوردي، القواعد الفقهية، ج3، ص 159.

(79) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج17، أبواب ميراث الإخوة والأجداد، باب4، ح4.

(80) المصدر نفسه، ج15، كتاب الطلاق، أبواب مقدماته، باب 30، ح10.

(81) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج32، ص89.

(82) صالح پور جهانگير. مجلة كيان، العدد 24.

(83) محمد بن الحسن الكليني، أصول الكافي، ج1، كتاب فضل العلم، باب المستأكل بعلمه والمباهي به، ح5.

(84) الشيخ الصدوق، علل الشرائع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص92.

(85) المصدر نفسه، ص 484.

(86) الإمام علي بن موسى الرضا، فقه الرضا، تحقيق وطباعة مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ص254.

(87) ابن شعبة الحراني، تحف العقول، منشورات الشريف الرضي، قم، ص246.

(88) سورة النساء: الآية 59.

(89) محمد بن الحسن الكليني، أصول الكافي، ج2، ص18، كتاب الإيمان و الكفر، باب دعائم الإسلام، ح5.

(90) القاضي نعمان المغربي، دعائم الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ج2، ص527، كتاب آداب القضاة، حديث 1876.

(91) مهدي بازرگان، مقالة الآخرة والهدف من بعثة الأنبياء، مجلة كيان، العدد 28، ص 58.

(92) الإمام الخميني، صحيفة النور، ج 22، ص 384.