

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
سلسلة الدراسات الحضارية



توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي

دراسة فقهية فلسفية مقارنة

صادق حقيقت

ترجمة: حسين صافي



الدكتور صادق حقيقت

من إيران، جمع بين الدراستين الجامعية والحوزوية. درس الفقه والأصول على عدد من علماء الحوزة العلمية في قم. ونال شهادة الدكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة تربيت مدرس في طهران. اشتغل بالتدريس في عدد من الجامعات الإيرانية في مدينة قم وغيرها. شارك في عدد كبير من المؤتمرات العلمية في إيران وغيرها. غلب على اهتمامه البحثي التخصص في الفكر السياسي.

له عددٌ من الكتب في مجال تخصصه منها:

- مباني اندیشه سیاسی اسلام، منشورات سمت ودانشگاه مفید.
- مبانی نظری حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، (بالاشتراك)، انتشارات همراه.
- روش شناسی علوم سیاسی، انتشارات دانشگاه مفید.
- توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، انتشارات هستی نما. (هذا الكتاب) من دراساته المنشورة في المجالات العلمية:
- فقه سیاسی شیعه و نقش دوگانه مصلحت، مجلة: شیعه شناسی، العدد ۳۲.
- تشیع وعرفی گرایی، مجلة: رهیافت های سیاسی و بین المللی، العدد ۱۸.
- آسیب شناسی حکومت اسلامی در سیره نبوی، مجلة: علوم سیاسی، العدد ۳۵.
- گونه شناسی ارتباط دین و سیاست در اندیشه سیاسی شیعه، مجلة: نامه مفید، العدد ۴۴.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلامي



توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي
دراسة فقهية فلسفية مقارنة

صادق حقيقت

كل نظام سياسي أو فكري ينبغي أن يشتمل على إنتاج السلطة وإعادة توزيعها. غير أن هذا الموضوع لم يحظَ بالاهتمام في الفكر السياسي الإسلامي بشكل دقيق ومستقل... ومن الأسئلة المهمة في الفكر السياسي مسألة «توزيع السلطة»، وهذا المفهوم على الرغم من حداثة، فإننا نعتقد أنه بإمكان كل من الفلسفة السياسية والفقه السياسي الإجابة بشكل مستقل عن إشكالياته... وبين الفقه السياسي والفلسفة السياسية تفاوت واختلاف في طبيعة المقاربة... يطلق مصطلح الفلسفة السياسية على مجموعة البنى الفكرية ذات المنهج التجريدي التي تهدف إلى استبدال الظن بالمعرفة. أما الفقه السياسي، فهو قسم من الفقه يحدد دائرة مسؤوليات المكلف وواجباته تجاه القضايا السياسية؛ لذا، سوف نجمع مختلف القراءات والنظريات المتعلقة بمفهوم «توزيع السلطة» في مجالي الفقه السياسي والفلسفة السياسية، ومن ثم سنقارن النتائج التي تصدر عنهما حول هذا الموضوع... ولا بد من الإشارة إلى أن بعض الباحثين قد يعتمد على مجال واحد فقط من المجالين المذكورين - أعني الفلسفة السياسية أو الفقه السياسي - في دراسته مفهوم السلطة؛ في حين أن الأمر يتطلب دراسة طبيعة العلاقة بين الفلسفة السياسية وبين الفقه السياسي؛ من أجل تطبيق ذلك بشكل استنباطي على حالة خاصة هي بحث توزيع السلطة.

المؤلف

من المقدمة

The Political Power Distribution in Shiite Thought A Jurisprudential Philosophical

Center of Civilization for the
Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بناية ماميا ، ط ٥ - خلف الفانترزي ورد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت
هاتف: +961 1 826233 - فاكس: +961 1 820378 - ص.ب: 25/55
E-mail: info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com

مركز الحضارة للتهمية الفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية تنشط في ميدان البحث العلمي، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاري للإنسان، كما إنها تحمل قناعة راسخة بأن الفكر الإسلامي المعاصر لا يمكن أن يمثل مساهمة حضارية إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكرية الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعي دؤوب للرقى بالواقع الثقافي للعالم الإسلامي.

وتندرج إصدارات المركز ضمن سلاسل بحثية هي:

- سلسلة الدراسات القرآنية
- سلسلة الدراسات الحضارية
- سلسلة أعلام الفكر والإصلاح
- في العالم الإسلامي
- سلسلة الفكر الإيراني المعاصر

توزيع السّلطة في الفكر السياسيّ الشيعيّ
دراسة فقهية فلسفية مقارنة

صادق حقيقت

توزيع السّلاطة في الفكر السياسيّ الشيعيّ

دراسة فقهية فلسفية مقارنة

ترجمة: حسين صافي

المؤلف: صادق حقيقت

العنوان: توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي: دراسة فقهية فلسفية مقارنة

ترجمة: حسين صافي

العنوان الأصلي: توزيع قدرت در اندیشه سياسي شيعه: مقايسه اي تحليلي از دو منظر فلسفه

سياسي وفقه سياسي

الناشر الإيراني: هستي نما

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

تصميم الغلاف: حسين موسى

الإخراج: إبراهيم شحوري

الطبعة الأولى: بيروت، 2014

ISBN: 978-614-427-053-0

**The Political Power Distribution in Shiite Thought
A Jurisprudential Philosophical**

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة

عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

جميع الحقوق محفوظة ©

**Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought**

بناية ماميا، ط5 - خلف الفانتازي وُرد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820378 (9611) - ص. ب 25/55

info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

المحتويات

9	 كلمة المركز
11	 مقدمة الطبعة الثانية
13	 مدخل
17	1 - الفكر السياسيّ الشيعيّ
18	2 - الفلسفة السياسيّة الشيعيّة
20	3 - الفقه السياسيّ الشيعيّ
21	4 - إطار المقارنة بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ
24	5 - توزيع السّلطة
	6 - التوزيع الاستبداديّ (السلطوي) للسلطة (كبح السّلطة
25	وتحديدها من الخارج)
61	الفصل الأوّل : علاقة الفلسفة السياسيّة بالفقه السياسيّ
63	1 - 1 - الفلسفة السياسيّة والفلسفة السياسيّة الشيعيّة
82	1 - 2 - الفقه السياسيّ
	1 - 3 - العلاقة بين العقل والتّقل من وجهة نظر المفكرين
94	الإسلاميّين
98	1 - 4 - الفلسفة السياسيّة والوحي

99	1 - 5 - وجوه اعتبار الفلسفة السياسيّة
121	1 - 6 - وجه اعتبار الفقه السياسيّ
125	خلاصة الفصل الأوّل
127	الفصل الثاني: الأبحاث النظرية حول السّلطة وتوزيعها
129	2 - 1 - مقاربات الأبحاث السياسيّة
131	2 - 2 - مفهوم السّلطة
143	2 - 3 - تحليل مفهوم السّلطة
150	2 - 4 - خصائص السّلطة
160	2 - 5 - فساد السّلطة وزوال الدول والقوى
161	2 - 6 - فساد السّلطة و«ترמידور» الثورات
164	2 - 7 - الدكتاتوريّة الإصلاحية
166	2 - 8 - علاقة السّلطة بسائر المفاهيم السياسيّة المحوريّة
177	2 - 9 - السّلطة: مفهومها وأهميّة توزيعها
185	خلاصة الفصل الثّاني
187	الفصل الثالث: توزيع السّلطة في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة
189	3 - 1 - ماهيّة الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة
196	3 - 2 - موقع الفلسفة السياسيّة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ ..
201	3 - 3 - المفاهيم الأساسيّة للفلسفة السياسيّة الشيعيّة
227	3 - 4 - محوريّة مفهوم السّلطة في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة ...
	3 - 5 - توزيع السّلطة في الفلسفة السياسيّة الكلاسيكيّة
231	الشيعيّة
244	3 - 6 - توزيع السّلطة في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة المعاصرة ...
	3 - 7 - تحليل مؤشّرات توزيع السّلطة من منظور الفلسفة
247	السياسيّة الشيعيّة
256	خلاصة الفصل الثالث

259	الفصل الرابع: توزيع السلطة في الفقه السياسي الشيعي
4 - 1	موقع الفقه السياسي في الفكر السياسي الشيعي،
261	وموقع السلطة في الفقه السياسي الشيعي
266	4 - 2 - نظريات الحاكمية في الفقه السياسي الشيعي
284	4 - 3 - إطلالة على نظريات النصب
4 - 4	توزيع السلطة ونظريات المشروع الإلهي المباشرة
298	(بلا واسطة)
314	4 - 5 - توزيع السلطة ونظريات المشروع الإلهي - الشعبية
4 - 6	مفاسد السلطة الجامحة من منظور الفقه السياسي
341	الشيعي
4 - 7	الفقه السياسي الشيعي والمقولات الدينية المتعلقة
352	بتوزيع السلطة
4 - 8	تحليل العلاقة بين الفقه السياسي الشيعي وتوزيع
378	السلطة
398	خلاصة الفصل الرابع
403	خلاصة البحث
411	المصادر والمراجع

كلمة المركز

الاستبداد والسلطة توأمان يكادان يشبهان التوائم السيامية؛ لشدة ما ترابطا وتقارن وجودهما في تاريخ التجارب الإنسانية. ولما كان العقل الإنساني يدرك قبح الاستبداد ووخامة مآلاته على الإنسانية وعلى المستبد نفسه قبل غيره، حاول كثير من المفكرين ابتراح الحلول وبناء السدود والعوائق في وجه نشوء الاستبداد السياسي وغيره من أنواع الاستبداد. وإذا تجاوزنا التجربة الفريدة في الحكم والمنزّهة عن كلّ شكل من أشكال الخلل لرسول الله (ص)، فإنّ التجربة التاريخية التي شهدتها الأمة الإسلامية تكشف عن نمطين من تجربة الحكم: إحداهما تجربة الحاكم الذي يقف بين يدي القاضي ليدافع عن نفسه كما يفعل أيّ واحد من الرعية، عنيت به الإمام عليّ بن أبي طالب (ع) يوم وقف في محكمة شريح القاضي على ما تذكر المرويات التاريخية، وتجربة أخرى كان شعارها المعبرّ بطريقة صادقة عن مضمونها «السّواد بستانٌ لقريش».

ومنذ ذلك التاريخ وحتى عصرنا هذا ومحاولات المفكرين والباحثين ما تفتأ تبحث عن ضمانات للحيلولة دون الاستبداد في النظام السياسي الإسلامي. ومن هذه الضمانات يمكن الإشارة إلى: العصمة، والعدالة، وغيرهما من الصفات الأخلاقية التي لا شك في أنّها تحول دون استبداد

الحاكم بالحكم، وحرف مسيرته ومساره باتجاهات أخرى غير ما ينبغي أن تكون عليه. وأخيراً طُرحت فكرة توزيع السلطة على مراكز قرارٍ متعدّدة لتكون حلاً موضوعياً إلى جانب الحلول والشروط الذاتية المذكورة أعلاه. وهذا ما يحاول الباحث استكشافه في نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي ليميّز بين النظريات التي تقبل مثل هذا الاقتراح وتلك التي لا تقبله.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2014

المقدمة

لمعت في ذهني، أثناء دراستي في مرحلة الدكتوراه فكرة المقارنة بين مجالين فكريين هما الفلسفة السياسية والفقه السياسي، وسرعان ما تبلورت هذه الفكرة في شكل أطروحة في هذه المرحلة الدراسية. وقد وقفت على الأهمية الكبيرة لهذه المسألة التي تطوّرت بعد دراسات استمرّت عشر سنوات كاملة إلى أن ظهرت في قالب جديد تحت عنوان «نظرية التواكب»⁽¹⁾. لقد شكّلت هذه النظرية محورًا لمعظم كتاباتي في تلك

(1) نظرية التواكب (confluence) في مجال الفكر السياسي هي القراءة الثالثة للدين بعد القراءة النصّية والقراءة الفوق-نصّية، وهي تقف في إزاء مقاربتي الحدود القصوى والحدود الدنيا للدين. فمقاربة الحدود القصوى تقرّر بأنّ متطلبات البشرية واحتياجاتها كافة منصّوص عليها في القرآن الكريم والأحاديث والروايات. وفي المقابل، يقول أتباع مقاربة الحدود الدنيا بأنّه لا ينبغي للإنسان أن يذهب بعيدًا في توقّعاته من الدّين؛ فالدين حدّه إرشاد الإنسان في ما يرتبط بالمبدئ والمعاد، وبالتالي، فإنّ هؤلاء لا يتحرّون الأحكام الاجتماعية والسياسية في النصوص الدينية. ويضيف أتباع هذه النظرة أنّ مهمّة الدّين والقرآن الكريم تنحصر في تحقيق العلاقة بين الإنسان وربّه، وقد تركا للعقل الإنساني مسألة تنظيم قضاياها الاجتماعية. وهنا تقترح نظرية التواكب نهجًا ثالثًا وجديدًا نسبيًا. ومفاد هذه النظرية أنّ الأدلة النصّية والفوق-نصّية معًا ذات فاعلية، بيد أنّ الأمر المهمّ هنا هو أنّ مقدار الانتهاال منهما يعتمد على الموضوع والتفاصيل الدقيقة المتعلّقة به. على سبيل المثال، في المباحث التي يلعب عنصر الاختصاص فيها دورًا كبيرًا، ويحيلنا الشارع المقدّس فيها على العُرف السائد، تجد دور النصوص المقدّسة هنا ينحسر بمقدار كبير، (من ذلك، إدارة السياسة الخارجية للدولة =

المرحلة، وهي نظرية تمثل نهجاً وسطاً بين القراءتين القصوى والدنيا إلى الدين أو الدين بحدّه الأقصى والدين بحدّه الأدنى؛ وتؤمن بحجّة الفقه السياسي بشكل عام، وتمنحه موقعاً واقعياً وسطياً بخلاف أنصار القراءة الأولى الذين يبالغون في تضخيم دور الفقه في شقّه السياسي، وأنصار القراءة الثانية الذين يحبسون أنفسهم في حدود الأمور العبادية. ومثلما هو شأن العقل والنقل اللذين يعبران عن مجالين يتحرّكان في خطّين مستقلّين، لكنّهما، يقتربان من بعضهما في بعض المواقف في الوقت نفسه، كذلك يُنظر إلى الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ كمجالين فكريّين ضمن فضاء الفكر السياسيّ، تربط بينهما علاقة وثيقة. ووفق الميزان نفسه الذي يتيح لنا إمكانية توظيف العقل والنقل كنهجين معرفيّين في مجال الاستنباط، يمكن للمستنبط أيضاً توظيف الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ ضمن الفضاء الفكريّ نفسه، وذلك بعد تقديم تعريف واضح ومحدّد لكل منهما.

لقد كان للنقد البناء الذي طرحه الزملاء الأعزّاء خلال الندوة العلميّة التي عُقدت في جامعة المفيد عام 2003 وبحضور الإخوة: الدكتور داود فيرحي، والدكتور إسماعيل مير موسوي، كان لذلك النقد أثرٌ علميّ طيّب، وأظهر الحاجة إلى تحرير جديد للكتاب يأخذ في الاعتبار ما طرح في تلك الندوة. كما لم يفتني أن آخذُ بالاعتبار الملاحظات النقديّة العلميّة التي طرحها الدكتور محمد هدايتي⁽¹⁾ في هذه الطبعة الثانية. ولا يسعني هنا إلا أن أتقدّم بخالص الشكر إلى سائر الإخوة الأفاضل الذين حَبَوْنِي باهتمامهم وأخصّ بالذكر منهم: الدكتور محمد مهدي مجاهدي، والدكتور أحمد البستاني.

= (الإسلاميّة)، وحين تتكافأ الأدلة من منظور العقل، وتلخّ الحاجة إلى مصادر الوحي، (مثلاً تعيين الحدود الدقيقة بين العدالة الاجتماعيّة والاقتصاديّة)، يتعاظم دور الأدلة النصّيّة أضعافاً مضاعفة. فالفقه السياسيّ الذي يصبح حجّة في المقاربة القصوى للدين، يفقد هذه الحجّيّة في المقاربة الدنيا، وحينذاك تنهض نظرية التواكب لتمنحه جزءاً من حجّيّة التي فقدتها في هذه المقاربة.

(1) محمد هدايتي، «نقد وبررسی کتاب توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه».

مدخل

يعدّ مبحث السّلطة من أهمّ المباحث في العلوم السياسيّة (Political science)؛ بل يجعل بعض الباحثين السّلطة موضوعاً لعلم السياسة؛ ولذا أُدرجت كلمة السّلطة ضمن تعريف السياسة (Politics)⁽¹⁾. وذلك في أيّ نظام سياسيّ أو فكريّ يتمّ إنتاج السّلطة وإعادة توزيعها فيه. غير أنّ هذا الموضوع لم يحظَ بالاهتمام في الفكر السياسيّ الإسلاميّ بشكل دقيق ومستقلّ. وإذا نظرنا إلى مصطلح «توزيع السّلطة» كمفهوم حديث، ثمّ دلفنا إلى امتدادات معاييرهِ من خلال المصادر الفلسفيّة والفقهية، فإنّ السبيل سيكون أكثر وضوحاً باعتبار أنه يمهد للحديث عن مفهوم السّلطة في إطار الفكر السياسيّ الإسلاميّ، بما في ذلك الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ.

ونحن نعتقد أنّه بإمكان كلّ من الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ الإجابة بشكل مستقلّ عن إشكالية توزيع السّلطة، ذلك أنّ وجه الاشتراك بينهما يكمن، في الحقيقة، في قدرتهما على تقديم أجوبة معيارية قيمية لموضوعات سياسيّة. وبالتأكيد، ينبغي في هذه الحالة الفصل بين مفهوم السّلطة في دائرة علم الاجتماع، الذي يتخذ طابعاً توصيفياً، وبين مفهومها في مجالي الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ (وهو مفهوم معياريّ).

(1) موريس دوفيرجييه، أصول علم سياست، ص 8.

يطلق مصطلح الفلسفة السياسيّة على مجموعة البنى الفكرية ذات المنهج التجريديّ التي تهدف إلى استبدال الظنّ بالمعرفة. أمّا الفقه السياسيّ، فهو شطر من الفقه يحدّد دائرة مسؤوليات المكلف وواجباته تجاه القضايا السياسيّة؛ لذا، سوف نجمع مختلف القراءات والنظريات المتعلّقة بمفهوم الدولة والسلطة تحت عنوان: «الفقه السياسيّ». كما سنعالج في هذه الدراسة مفهوم «توزيع السّلطة» في مجالي الفقه السياسيّ والفلسفة السياسيّة، ومن ثمّ سنعمل على مقارنة النتائج التي تصدر عنهما حول هذا الموضوع. وبناءً عليه، فإنّه من الأولى أن نتناول دراسة كبرى البحث - العلاقة بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ - في الفصل الأوّل قبل الدخول في البحث الصغروي أي الكلام على توزيع السّلطة.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ بعض الباحثين قد يعتمد على مجال واحد فقط من المجالين المذكورين، أعني الفلسفة السياسيّة أو الفقه السياسيّ في دراسته مفهوم السّلطة؛ في حين أنّ الأمر يتطلّب دراسة طبيعة العلاقة بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ، من أجل تطبيق ذلك بشكل استنباطيّ على حالة خاصّة هي بحث توزيع السّلطة. يعتبر جيفري إسحاق أنّ:

«مفهوم السّلطة هو لبّ البحث السياسيّ. وفي الحقيقة، قد تمثّل السّلطة مفهومًا محوريًا ينطوي على تحليل وصفيّ ومعياريّ، فحينما نتكلّم عن الانتخابات، أو الصراع بين الأحزاب، أو عن توجّهات الدولة، إنّما نسعى بذلك إلى تبين الوقائع والمسارات في عالم السياسة عبر تحديد مسؤولية المؤسسات والأفراد. ولهذا السبب نتناول بالبحث مسألة السّلطة. وفي الوقت ذاته، فإنّ الكلام على المجتمع الفاضل والعادل هو، أيضًا، كلام على السّلطة»⁽¹⁾.

من جهة ثانية، فإنّه قلّمًا جرى التطرّق إلى هذا البحث المركزي المتعلّق بالفكر السياسيّ الشيعيّ، ولم يلقَ العناية التي يستحقّها، الأمر الذي

(1) Geoffrey Issac, *Conception of Power*, p56.

ضاعف من ضرورة تقديم بحوث ودراسات مسهبة في هذا المجال. ومن جهة ثالثة، اعتاد الباحثون والمفكرون التعاطي مع الموضوعات السياسيّة من زاوية الفلسفة السياسيّة أو من نافذة الفقه السياسيّ، والحال، أنّ دراسة موضوع معيّن بصورة مستقلّة في كل من هذين المجالين يستلزم المقارنة بين النتائج في المجالين، أعني الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ؛ من أجل استكمال الدراسة. وتزداد هذه الضرورة عندما تتجاوز الدراسة دائرة التوصيف إلى دائرة التحليل.

بناء على ذلك، فإنّنا سنحاول تحقيق مجموعة أهداف في هذه الدراسة ومنها:

1- الكشف عن طبيعة العلاقة بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ (كبرى البحث).

2- مناقشة موضوع توزيع السّلطة في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة.

3- توضيح علاقة توزيع السّلطة بسائر النظريّات والقراءات المختلفة في الفقه السياسيّ الشيعيّ.

4- الخروج بحصيلة نهائيّة من البحثين المذكورين في ضوء العلاقة بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ؛ وبعبارة أخرى: تطبيق كبرى البحث على حالة خاصّة هي توزيع السّلطة.

5- ومن المهمّ أن نلاحظ هنا أنّ الهدف من هذا البحث ليس القبول بنموذج ديمقراطيّ يقوم على أساس الفكر السياسيّ الشيعيّ فحسب؛ بل نحن نسعى، بالدرجة الأولى، إلى تحليل أهميّة السّلطة وتبيين كيفيّة تداولها وفقاً لهذا الفكر، ثمّ ندرس بعد ذلك كيفيّة توزيع السّلطة من منظور الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ الشيعيّ. وانطلاقاً من قابليّة أصحاب السّلطة في أيّ نظام للانزلاق نحو الفساد، فإنّه من الواجب علينا منع وقوع هذا الفساد، ما استطعنا ذلك، عبر تقديم الآليات الكفيلة بتحديد السّلطة وكبح جماحها.

يتفرّع عن السؤال الأصلي لهذا البحث (حول طبيعة العلاقة القائمة بين الفلسفة السياسيّة الشيعيّة والفقه السياسيّ الشيعيّ في ما يخص مسألة توزيع السّلطة) سؤالان فرعيّان هما:

1- إلى أيّ مدى يمكن للفلسفة السياسيّة الشيعيّة أن تستوعب مفهوم «توزيع السّلطة»؟

2- إلى أيّ مدى يمكن للفقه السياسيّ الشيعيّ -وبالأخصّ نظريّة الولاية المطلقة للفقيه- أن تستوعب مفهوم «توزيع السّلطة»؟

3- هذا، وسوف نعمل إلى تقويم طبيعة العلاقة بين هذين السؤالين في طيّات الفصول وكذلك في الخاتمة. كما يجدر بنا، قبل طرح نظريّة البحث، أن نذكّر بفرضيّاتنا وهي:

1- تجيب الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ الشيعيّ -بوصفهما مجالين في الفكر السياسيّ- عن مسألة توزيع السّلطة بشكل معياري (Normative). فتوزيع السّلطة ليس أمرًا تعبدّيًا محضًا في إطار الفقه السياسيّ، كما أنّه ليس أمرًا سابقًا على الدّين وليس منفصلًا عنه.

2- ليس بالضرورة أن تكون أجوبة الفلسفة السياسيّة و(القراءات المتعدّدة ضمن) الفقه السياسيّ الشيعيّ متشابهة حول المواضيع السياسيّة مثل توزيع السّلطة.

3- ثمة اختلاف نسبي في مناهج المجالين المذكورين أعلاه؛ لكنّه لا يحول دون المقارنة بين النتائج المستقاة منهما.

4- ثمة إمكانيّة لعرض بحثٍ بنيويٍّ على غرار القراءات المختلفة في الفقه الشيعيّ في هذه الدراسة التحليليّة.

5- إنّ مسألة توزيع السّلطة حاضرة في جميع الأنظمة السياسيّة، ولكنّ التوزيع غير الاستبداديّ (غير المتسلط) للسّلطة هو طيفيّ (أمر ذو

مراتب ودرجات كدرجات الطيف) ونسبيّ، وقد ذكر كل من ديفيد بيتهام (David Beetham) وكيفن بويل هذين البعدين النسبيّ والطيفيّ في تعريفهما الديمقراطية الذي قدّماه إلى منظمة اليونسكو بقولهما:

6- «إنّ تحقيق الديمقراطية يستلزم وجود مبدأين عامّين؛ مراقبة كلّية على القرارات الجماعية، مضافاً إلى امتلاك الجميع حقّاً متساوياً في ممارسة هذه المراقبة. فكلّما زادت نسبة تحقّق هذين المبدأين في عمليّة صنع القرار في المجتمع، اقترب ذلك المجتمع من مفهوم الديمقراطية أكثر فأكثر، ذلك أنّ الديمقراطية ليست أمراً مطلقاً يمكن للمجتمع أن يمارسه بشكل كامل، أو أن يتعاطاه بصورة كلّية»⁽¹⁾.

ومما يلوح هنا، أنّ تقديم فرضيّة بالمعنى الدقيق للكلمة ربّما يعدّ تنبيهاً للفكر الوضعيّ، إلّا أنّ طرح الفرضيّة الآتية - بوصفها محور البحث - إنّما يندرج في إطار توضيح وجهة البحث:

«بالنسبة إلى توزيع السّلطة، تسعى بعض اتجاهات الفلسفة السياسيّة الشيعيّة المعاصرة مثل نظريّة التفويض، وكذلك بعض نظريّات الفقه السياسيّ الشيعيّ، من قبيل نظريّة الاختيار ونظريّة الدولة الإسلاميّة ونظريّة الإشراف، إلى طرح معايير لتوزيع السّلطة وبالتالي تحكم بتحديد السّلطة؛ في حين تكتفي الفلسفة السياسيّة الكلاسيكيّة الشيعيّة ونظريّة الولاية المطلقة للفقيه في قراءتها الدنيا والأقليّة بالآليات الذاتية الكابحة من قبيل التقوى والعدالة».

إنّ أهمّ المفاهيم التي جرى توظيفها في الفرضيّة المذكورة أعلاه هي:

1- الفكر السياسيّ الشيعيّ

إنّ الفكر السياسيّ، كما يرى ليو شتراوس (Leo Straus)، يستغرق،

(1) ديفيد بيتهام وبويل كوين، دموكراسي جيست؟، ص 17-18.

لجهة عموميتّه وكليّته، كلّ تأمّل وتعمّق في مجال السياسة. وعلى هذا، تعتبر الفلسفة السياسيّة صورة خاصّة من الفكر السياسيّ، وبالتالي، فهي، بالضرورة، شكل من أشكال الفكر السياسيّ؛ غير أنّ هذا لا يعني أنّ كلّ فكر سياسيّ ينضوي تحت الفلسفة السياسيّة⁽¹⁾. وعليه، تكون النسبة بين الفكر السياسيّ وبين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ هي العموم والخصوص المطلق. وبناء على ذلك نقول، إنّ الفكر السياسيّ الشيعيّ يشمل كل لون من ألوان الفكر والتأمّل في مجال السياسة الإسلاميّة، وهو أوسع دائرة من الفلسفة السياسيّة والكلام السياسيّ والفقه السياسيّ الشيعيّ.

2- الفلسفة السياسيّة الشيعيّة

الفلسفة السياسيّة شعبة من الفلسفة وتهدف، جادّة، إلى فهم الأمور والموضوعات السياسيّة⁽²⁾. ومثل هذا ما سنحاول بيانه في الفصل الأوّل، فإنّ المقصود بـ«الفلسفة السياسيّة» هنا ليس الفلسفة السياسيّة التحليليّة (Analytical)⁽³⁾. ذلك أنّه مع تعاظم أمر المدرسة الوضعيّة في القرن التاسع عشر، فقد اختزلت الفلسفة السياسيّة في حدود فلسفة التحليل اللغويّ والمنطقيّ، فساد الاعتقاد بأنّ القضايا الفلسفيّة غير أصيلة، وأقصى ما يمكن تجاهها هو تحليل لغويّ ومنطقيّ. في المقابل، فإنّ الفلسفة السياسيّة بُعثت من جديد بعد صدور كتاب «نظريّة في العدالة: العدالة كإنصاف»⁽⁴⁾ لجون راولز (John Rawls). ومن جهة أخرى، فإنّ الفلسفة السياسيّة التحليليّة تقع بإزاء الفلسفة السياسيّة القارّيّة (Continental) التي تنقسم بدورها

(1) انظر: ليو شراوس، فلسفه سياسي چيست؟، ص 4-5 ومقدمة المترجم.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 2-4.

(3) بدوره يتحدّث أتكينسون عن فلسفة ماهويّة (غير تحليليّة) للتاريخ (Substantive philosophy of history) في مقابل الفلسفة التحليليّة للتاريخ (Analytical philosophy of history):

R. F. Atkinson, **Explanation in History**, P8-9.

(4) John Rawls, **A Theory of Justice**, Justice as Fairness.

إلى فلسفات عدّة من قبيل الفلسفة الألمانية والفرنسيّة، الأمر الذي يفسّر إحالتنا على شتراوس، في تعريف الفلسفة، عوضًا عن الفلاسفة الوضعيين. غير أنّه لا يمكن اختزال الفلسفة السياسيّة الشيعيّة في الفلسفة التحليليّة نظرًا لطابعها المعياريّ. وعلى حدّ تعبير الفيلسوفة حتّا آرندت (Hannah Arendt)، فإنّ الفلسفة السياسيّة الكلاسيكيّة التي تدور مدار أرسطو تؤمن بأنّ وظيفتها تتمثّل في فهم العلل الأولى للوجود؛ بينما يتمثّل مطمح الفلسفة عند توماس هوبز (Thomas Hobbes) في توجيه المقاصد والغايات وتسجيل نوع من الغائيّة المنطقيّة للفعل المعرفي⁽¹⁾.

ومن زاوية أخرى، لا يمكن أن نجعل من العقل ذريعة لتحجيم الفلسفة السياسيّة، ولهذا السبب، لا يمكن أن ننظر إلى مسألة استفادة الفقهاء من اعتبار الفلسفة السياسيّة على أنّها استعانة بالدليل العقليّ. فالفلسفة السياسيّة هي حقل من حقول العلوم السياسيّة، وهي لا تستعين، بالضرورة، بالعقل البرهاني؛ إذ قلّما لجأ الفلاسفة السياسيّون -إسلاميّين كانوا أم غير ذلك- إلى الاستعانة بالأدلة البرهانيّة. وقد سعت الفلسفة السياسيّة أيضًا إلى تحليل المفاهيم، ولها في ذلك مذاهب ومشارب مختلفة، وهي تعدّ شعبة علميّة مستقلّة عن الوحي، ولا تدين في اعتبارها إلى مصدر آخر. من جهة ثانية، ليس للدليل العقليّ في الفقه (السياسي) حجّة واضحة. فالأشاعرة -وهم الذين لا يعتقدون بالحسن والقبح العقليّين- لا يرون أيّ اعتبار للمستقلات العقليّة. في المقابل، يعتقد الشيعة، وهم من العدليّة، بالحسن والقبح العقليّين. إلّا أنّ الدليل العقليّ المستقلّ في الفقه الشيعيّ قد فقد، عمليًّا، أهميّته في مقابل الكتاب والسنة، وصار أمرًا ثانويًّا. ولعله من الضروري أن نذكر هنا بأنّ العقل هو أحد مصادر الفقه، وليس أحد وسائله؛ وعليه، ينبغي ألاّ نتوهم التواء المنهجين الفقهيّ والفلسفيّ في الجانب العقليّ. فقضيّة حسن العدل هي حكم يقع

(1) حتّا آرندت، ميان گذشته وآينده، ص 105.

ضمن حقل فلسفة الأخلاق، وإذا صار «العدل واجباً» فسيتحول عندئذ إلى حكم فقهيّ.

إنّ مردّ إطلاق وصف الإسلاميّة أو الشيعيّة على الفلسفة السياسيّة، يعود إما إلى انسجام فرضيّاتها مع الفكر الإسلاميّ عمومًا أو الإسلاميّ الشيعيّ، وإما إلى أن هذه الفلسفة ولدت ونمت على أيدي فلاسفة مسلمين أو في الجغرافيا الإسلاميّة أو الشيعيّة. وفي بحثنا هذا، فإنّ المقصود بعبارة «الفلسفة الكلاسيكيّة الشيعيّة» هو الفلسفة السياسيّة للفارابيّ ومَن سار على نهجه، وكذلك الفلسفة السياسيّة لفلاسفة من قبيل صدر الدين الشيرازيّ. أمّا «الفلسفة السياسيّة الشيعيّة المعاصرة»، فنعني بها نظريّات مثل نظريّة «التفويض» في كتاب «حكمت وحكومت» لمهدي حائري يزدي.

3- الفقه السياسيّ الشيعيّ

يذهب الفارابيّ إلى أنّ العلم المدنيّ العام أو علم السياسة أعمّ من الفلسفة المدنيّة. كما يرى أنّ الفقه والفلسفة السياسيّة، عبارة عن علم مدنيّ، وإن كان يختصّ بالمجتمعات الدينيّة والمدن المتسرّعة. ويقسم الفارابيّ الفقه إلى قسمين: آراء وأفعال؛ ثمّ يفصّل واجبات وتكاليف الفقيه في إطار معرفة الأفعال⁽¹⁾، ويقول في هذا الشّأن:

«يشتمل الفقه في قسمه العمليّ حول الأُمّة (والشريعة) على أمر هو عبارة عن جزئيّات لأبحاث ومفاهيم كليّة تقع ضمن العلم المدنيّ؛ وبناء على ذلك، يكون جزءاً من أجزاء العلم المدنيّ (العام) ويقع في ذيل الفلسفة العمليّة»⁽²⁾.

إنّ الفقه السياسيّ قسم من أقسام الفقه، مهمّته تحديد وظائف المكلف

(1) انظر: أبو نصر محمد الفارابي، المِلّة ونصوص أخرى، ص 5 و 46-47.

(2) المصدر نفسه، ص 52.

وواجباته بإزاء أي نوع من أنواع المسائل السياسيّة الداخليّة أو الخارجيّة⁽¹⁾. وهو -الفقه السياسيّ- مجال علميّ عرفه الفكر السياسيّ لأهل السنّة بشكل تقليديّ وتاريخيّ تحت عنوان «كتاب السّير». وفي ضوء النقطة المذكورة آنفاً، فإنّنا إما أن ننظر إلى الفقه السياسيّ باعتباره فرعاً علميّاً مستقلاً له موقعه بين العلوم البشريّة، وإما أن نعتبره فرعاً من فروع الفقه. هذا، على الرغم من أنّ الدليل العقليّ اعتباراً في الفقه السياسيّ أيضاً؛ على أنّ الاختلاف، مثلما أشير إلى ذلك آنفاً، بين الفقه السياسيّ وبين الفلسفة السياسيّة هو في أنّ اعتبار الفلسفة السياسيّة وحجّيتها لا تتأتّى من إمضاء الشارع؛ كما إنّ مجال الدليل العقليّ في الفقه ليس واسعاً؛ ناهيك عن أنّ الأبحاث التحليليّة للفلسفة السياسيّة ليست ذات شأن في الفقه السياسيّ.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنه لا توجد قراءة موحّدة في الفقه السياسيّ الشيعيّ⁽²⁾ في ما يخصّ الحاكميّة والمشروعيّة؛ لذلك فإنّها تُبحث تحت عنوان النظريّات المختلفة في باب الحاكميّة (النظريّات التسع في الحاكميّة). إذن، فالمقصود بمصطلح «الفقه السياسيّ» هنا مجموعة من النظريّات المختلفة في هذا الباب.

4- مجال المقارنة بين الفلسفة السياسيّة وبين الفقه السياسيّ

حين يقع الكلام عن المقارنة بين الفلسفة السياسيّة وبين الفقه السياسيّ بوصفهما حقلين علميّين، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو: بأيّ منهج وفي أيّ إطار ستتمّ هذه المقارنة؟ بعبارة أخرى: ما هو المنهج الذي تتعذّر فيه المقارنة بين هذين الحقلين؟

(1) انظر: عباس علي عميد زنجاني، فقه سياسي، ج 1، ص 41؛ أبو الفضل شكور، فقه سياسي اسلام، ج 1، ص 71-72؛ حسين علي منتظري، مباني فقهى حكومت اسلامي، ج 1، ص 9-59.

(2) انظر: محسن كديور، نظريّه های دولت در فقه شيعه.

إنّ المنهج المختار في هذه الرسالة هو المنهج التقليديّ الكلاسيكيّ، وليس المناهج الحداثيّة والمابعد حداثيّة، فلسنا هنا بصدد تطبيق أحد المناهج الحداثيّة الغربيّة على موضوع محليّ، وأساسًا، إنّ اختيار أحد المناهج المابعد حداثيّة لن يدع أيّ مجالٍ للمقارنة بين هذين الحقلين. ولو تمّ تحليل العلم في قالب خطابيّ، لأضحى كلّ شيء نسبيًا ومحدودًا بالخطاب، بما في ذلك الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ، ولاهتزّت روايتهما عن الحقائق الوحياتيّة ولكانت عرضة للارتباب والتشكيك. كما إنّ لا يمكن تصوّر الاستفادة من المناهج ما بعد الحداثيّة دون السقوط في النسبيّة. إذ إنّ مقتضى القراءة الخطابيّة للعلم هو أن يتخذ شكلًا تاريخيًا⁽¹⁾ (historicity)، وفي هذه الحالة، سوف تنتفض إمكانيّة عقد مقارنة بين الفلسفة السياسيّة وبين الفقه السياسيّ وفق المنهج الذي ارتأينا اتّباعه في هذا البحث. وفي الحقيقة، إنّ المقارنة بين الفلسفة السياسيّة وبين الفقه السياسيّ وفق الإطار التقليديّ تتمّ بصورة نصيّة (Textualist) لا سياقية (Contextualist).

وخلاصة القول، أنّ ثمة تصوّرات عدّة للمقارنة بين الفلسفة السياسيّة وبين الفقه السياسيّ؛ التصوّر الأوّل، مقارنة آراء الفلاسفة والفقهاء السياسيّين الشيعة بطريقة «بعديّة» (Posteriori) لتحقيق هدفٍ محدّد، وقد حظي هذا التصوّر بالأولويّة في هذه الرسالة. أمّا النقطة المركزيّة في دراسة الآراء السياسيّة لبعض الفلاسفة السياسيّين الكلاسيكيّين مثل الفارابي،

(1) يعني مفهوم التاريخاني (Historicity) دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات. وهو يختلف عن مفهوم «التاريخيّة» أو «التاريخيّة» (Historicism) المرتبط بالفلسفة الوضعيّة والنظرة الفيلولوجيّة التي سادت القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والذي يعني دراسة التاريخ وكأنّه محكوم بفكرة التقدّم المستمرّ في اتجاه محدود وثابت ومعروف سلفًا. هذا في حين أنّ مفهوم التاريخيّة لا يتبنّى بأيّ اتجاه مسبق لحركة التاريخ. وإنّما يترك المستقبل مفتوحًا لكلّ الاحتمالات.

والفلاسفة السياسيّين المعاصرين نظير مهدي حائري يزدي، والفقهاء التقليديّين والمعاصرين فتعلّق بدراسة هذه الآراء لجهة كونها تؤيد النظرة الاستبدادية إلى السّلطة أم لا. هذا المستوى من الدراسة والتحليل يشكل مقدّمة لمرحلة الاستنباط من النصوص الدينيّة بطريقة «قبلية» (Priori). وهنا ينبثق تصوّر آخر من المقارنة بين الفلسفة السياسيّة وبين الفقه السياسيّ. فالمستنبط لا يستغني عن أيّ من هذين المجالين العلميّين؛ وبناء على ذلك، ينبغي له توضيح مدى حجّيتهما واعتبارهما. وربّما وجدت القراءة القصوى للذين نفسها في غنى عن الفلسفة السياسيّة، بينما ترى القراءة الدنيا للذين نفسها مستغنية عن الفقه السياسيّ؛ إلّا أنّه وطبقاً لـ «نظرية التواكب» (Confluence theory) التي نطرحها في هذا البحث، فإنّ هذين الحقلين يتبادلان الدعم نفسه، كما يمكن الاستفادة من حجّيتهما واعتبارهما ضمن منظومة جديدة. إنّ الفقه (السياسيّ) تربطه علاقة بالعلوم والمعارف الأخرى، ولا يمكن الحصول على استنباط متقن دون أخذ هذه العلوم بالاعتبار. وأمّا في ما يتعلّق بالاجتهاد والاستنباط، فلا بدّ من أخذ الفلسفة السياسيّة بالاعتبار، كما لا بدّ من الالتفات إلى دور الأسس المعرفية والإنسانية في هذا المجال، وإنّ كان التركيز في الرسالة منصباً على الشق الأول. وتحقّق هذا المستوى من المقارنة بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ يعتبر غاية هذا البحث؛ وإن كان ذلك يشكّل مجرد نقطة انطلاقٍ تحتاج إلى شرح وتفصيلٍ أوسع.

ثمة تصوّر آخر حول طبيعة العلاقة بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ يعتمد على التحليل الخطابيّ لهما؛ إذ إنّ القراءة الخطابيّة لهذين العلمين، ستسبغ عليهما طابعاً تاريخيّاً، ويحصر مسألة دراستهما في إطار منظور تاريخيّ أو في إطار علاقتهما بالسّلطة والظروف السياسيّة القائمة. وفي هذه الحالة، سيعتبر الخطاب استبداديّة الفكر السياسيّ من عدمه، وليس صبغته الفلسفيّة أو الفقهيّة. والتصوّر الأخير، يلتقي مع التصوّر الأول

في كونه «بعدياً» كذلك؛ وإن تميّز عنه تمايزاً جوهرياً. وعلى أيّ حال، ونظراً إلى كون بحثنا من النمط المعياريّ، فلن نأخذ بهذا التصرّو، لثلا يؤدّي إلى تاريخيّة الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ.

5- توزيع السّلطة

السّلطة بمعناها العامّ يجري توزيعها بنحوٍ ما في أيّ نظامٍ، سواءً أكان استبداديّاً أم غير استبداديّ؛ لكنّ المقصود من «توزيع السّلطة» (Distribution of Power) هنا، هو التوزيع غير الاستبداديّ في مقابل مركزة السّلطة (Concentration of Power). إنّ توزيع السّلطة بالمعنى العام هو السؤال الوحيد المطروح في الفلسفة السياسيّة؛ في حين أنّ معناه الخاص ينطوي على ثمانية معايير.

ولعلّه من الضروريّ ذكر جملة نقاط، أولاها، أنّ النقطة المحوريّة في هذا البحث تتمثّل في كيفيّة توزيع السّلطة في عصر الغيبة الكبرى. ثانيها، قد يُستشفّ من مصطلح «توزيع السّلطة» هنا عموم لفظ السّلطة، بيد أنّ بحثنا يؤكّد على مفهوم «السّلطة السياسيّة» على وجه الخصوص، وما يرتبط بها من عوامل من قبيل الشّورى، ونبد المركزيّة في اتّخاذ القرارات، ومراقبة أداء رجال الحكم. ثالثها، أنّ مقاربتنا في مسألة توزيع السّلطة ذات قالبٍ فكريّ، فلسفيّ، وفقهيّ، ولا تنتمي إلى علم الاجتماع السياسيّ. وعلى سبيل المثال، فإنّ عدم سماح الجماعات القبليّة أو القرويّة أو المدنيّة ببروز طبقة متوسطة في أحشائها يضفي على البحث صبغة سوسيولوجيّة. يقول لوكس في هذا الصدد:

«... يعود هذا السؤال إلى مفهوم التوزيع: فحينما لا يقدر الجميع على كسب كلّ ما يحتاجون إليه، فمن يقدر على كسب ما يمكن كسبه؟ الآثار البارزة للسّلطة هنا عبارة عن مصالح محدّدة للطرفين (ماديّة واجتماعيّة) وضمن ظروف شحّ نسبيّ ومطالب تنافسيّة. هذا مفهوم للسّلطة يقع

استعماله بشكل خاص في الأبحاث الاجتماعية ذات الصلة بالطبقات،
وبعامة، بالأبحاث المرتبطة بالتوزيع»⁽¹⁾.

وعليه، حين يطرح السؤال: «أي شخص يحصل على أي منفعة؟»
يمكن الإجابة عنه من خلال مقارنة سوسيولوجية، وكذا، عبر مقارنة معيارية
(فلسفية وفقهية). إن المقصود بعبارة «هكذا يتم توزيع السلطة» من منظور
منهج الفلسفة السياسية والفقه السياسي هو «يتعين» توزيع السلطة بهذا
الشكل.

6- التوزيع غير الاستبدادي للسلطة (تحديد السلطة ومراقبتها من الخارج)

قبل تعيين المراد من هذا الاصطلاح، تجدر بنا الإشارة إلى عدد
من التعريفات. جاء في موسوعة العلوم الاجتماعية تعريف «الأنظمة
الاستبدائية» (Authoritarian systems) بالآتي:

«الأنظمة الاستبدادية المتسلطة هي أنظمة سياسية تتصف بجملة
من الخصائص من قبيل تفرّد نخبة محدودة بالسلطة (لا تحظى بالتمثيل
الشعبي)، وبناء على ذلك، تفتقد هذه الأنظمة لمواصفات الديمقراطية
الليبرالية، مثل الحريات المدنية وسيادة القانون والمنافسة بين الأحزاب
وبين الحكومة التمثيلية»⁽²⁾.

وبعد ذلك، يعتمد كتاب الموسوعة إلى ذكر أنواع الحكومات
الاستبدادية (الحكومات العسكرية، والحكومات المدنية، وحكومات
الأفراد أو الأحزاب)؛ ومن ثم يوضح هؤلاء عملية احتكار السلطة

(1) ستيفن لوكس، قدرت، فرا انساني يا شر شيطاني، ص 19-20.

(2) Adam Kuper & Jessica Kuper, *The Social Science Encyclopedia*, P41.

وتمركزها (Centralized) في الحكومات الاستبدادية (Despotism) والدكتاتورية (Dictatorship).

ولمصطلح التسلّط أو الاستبداد (Authoritarianism) ثلاثة أوجه على الأقل: الوجه الأوّل، سلوك يسمح بتشكّل الهرم العموديّ للسلطة (في الدوائر وفي الأسرة... إلخ) ويمنع ظهور أيّ هيئة استشاريّة أو شعبيّة. الوجه الثاني، رؤية سيكولوجيّة تخلق استعدادًا تامًا في النفس للخضوع لأوامر الجهات العليا، وفي الوقت ذاته، توجد توقّعًا بانقياد تامّ من المرؤوسين. الوجه الثالث، الوجه الأيديولوجيّ، وهو أن يتمّ اعتماد الأساليب الإداريّة القائمة على السلطة المطلقة. نبيّن من الأوجه الثلاثة لاستعمال المصطلح أنّ الأوّل ذو بعد اجتماعيّ، والثاني، ذو بعد سيكولوجيّ نفسيّ، والثالث ذو بُعد سياسيّ أيديولوجيّ. وفي إطار الوجه الثالث، تطرح مصطلحات متشابهة، مع شيء طفيف من التباين، وهذه المصطلحات هي: Dictatorism، Totalitarianism، Absolutism، Autocracy، Tyranism، Despotism⁽¹⁾. إنّ الهدف من «الكوابح الخارجيّة للسلطة» هو تبين عدم كفاية الآليات الداخليّة وحدها - كالتقوى والعدالة - في كبح جماح السلطة، والاهتمام، في الوقت عينه، بالمعايير أو الاعتبارات الثمانية للسلطة.

على أيّ حال، فإنّ مفهوم «التوزيع غير الاستبداديّ للسلطة» - مثلما سنعمل على بيانه بالتفصيل في الفصل الأوّل - تجمعه بمعايير الديمقراطية مجموعة مشتركات. ومع الأخذ بالاعتبار ما ذكر آنفًا، يمكن القول إنّ الحكومات الاستبدادية (التي يصار إلى توزيع السلطة فيها بشكل استبداديّ) تقع في مقابل الدول الديمقراطية، والدول الشموليّة تقع في مقابل الدول الحرّة. وثمة علاقة عموم وخصوص مطلق بين مفهوم

(1) The Encyclopedia Americana.

«الاستبداد» وبين «الشمولية»؛ بمعنى، أن جميع الدول الشمولية تسلطية مستبدة؛ ولكن ليست كل دولة تسلطية، هي بالضرورة، شمولية؛ إذ لربما احترمت الدولة الاستبدادية الحريات، وفي الوقت نفسه، تكون ثمة أغلبية مستبدة. يقول جون ستوارت مل (John Stuart Mill):

«إن لجسم سلطة الدولة والهيئة الحاكمة ضرورة ملزمة حتى مع كون السلطة بيد الشعب ومع كون الحكام مسؤولين أمام الأغلبية. إن تسلط الأغلبية واستبدادها بات اليوم من جملة الشرور التي ينبغي للمجتمع المتحضر اتقاؤها. ليس الحكام السياسيون وحدهم أداة ظلم ذلك المجتمع»⁽¹⁾.

لا شك في دقة وصحة ما ذكر أعلاه، إلا أننا سنصرف النظر هنا عن الفرضيات النادرة من قبيل «استبداد الأغلبية»؛ وسنعمل بدلاً من ذلك على نقاط من قبيل صدق الديمقراطية والحرية واجتماعهما. وعليه، سنركز أكثر على مصطلحي «التوزيع غير الاستبدادي للسلطة» و«مركزية السلطة» عوضاً عن ثنائية «الشمولية»⁽²⁾ و«الليبرالية». ونظرًا لحاجة المصطلح إلى تعريف عملي، فإن جملة المعايير التي سندكرها لاحقاً هي من أهم أركان التوزيع (غير الاستبدادي) للسلطة:

- 1- مركزية القانون والتوفر على «دستور» للبلاد، وتقنين المؤسسات.
- 2- مبدأ اختيار القادة والمسؤولين.
- 3- مبدأ الاقتراع في إطار «حكم الأغلبية وضمان حقوق الأقلية» على قاعدة تمتع المواطنين بحقوق متساوية.
- 4- مبدأ وجود السلطات الثلاث واستقلالها والفصل بينها.

(1) جون ستوارت مل، آزادي فرد وقدردت دولت، ص 200 - 201.

(2) انظر: ريمون آرون، دموكراسي وتوتاليتاريسم.

5- مبدأ الحرية (المرتکز على الرضى واحترام الإنسان) وعدم التدخل في الحياة الشخصية للأفراد.

6- قوة المجتمع المدني (تقديم المجتمع على الدولة) والتسالم على التعددية ومبدأ المنافسة والمشاركة في المجتمع.

7- مبدأ المساواة (تحديد سلطة الحكام).

8- عدم قدسية السلطة الحاكمة (في الأمور السياسية والاجتماعية)، مع التأكيد على مبدأ التعقل.

9- وانطلاقاً من هذه المعايير، لا بد من الإشارة إلى النقاط الآتية:

أولاً: أنّ المعايير المذكورة هي «نماذج مثالية» (Ideal type) يتعسر اجتماعها في نظام واحد بشكل كامل وبأعلى الدرجات. وفي الواقع، يمكن القول إنّ النزعة الاستبدادية التسلطية أمر نسبي وذو مراتب (مشكك على حدّ تعبير المنطقة).

ثانياً: حين نتناول بالبحث هذا النوع من المعايير في حقل الفكر الإسلامي (الشيعي)، نكون قد التزمنا، من دون شك، بضرورة تنفيذ الأحكام الملزمة للشريعة المقدسة. وعلى هذا الأساس، لا يمكن الجمع بين الأصول القيمة لسائر المذاهب الفكرية مثل (العقلانية الليبرالية) وبين الأصول الإسلامية.

ثالثاً: وكما أشرنا سابقاً فإننا سنركّز في بحثنا هذا على عصر غيبة الإمام الثاني عشر (ع).

رابعاً: أنّ المعايير الثمانية المذكورة، معايير حديثة، وعليه، حين نتحرى عنها في النصوص الكلاسيكية القديمة مثل كتب الفارابي أو النصوص المقدسة (القرآن والسنة)، فإننا، في الواقع، نحاول بذلك تقييم مدى تقبل هذه النصوص القديمة لتلك المعايير وقدرتها الاستيعابية.

فالمفاهيم الحديثة غير موجودة، من تلقاء نفسها، في التراث؛ بيد أنه يمكن أن نختبر ظرفية النصوص الكلاسيكية عبر مستويين: المستوى الأول، هنالك عناصر في النصوص الكلاسيكية تحمل في طياتها ما يدل على مصطلح توزيع السلطة بالمعنى العام. وفي المستوى الثاني، يمكن تقييم القدرة الاستيعابية لهذه العناصر من خلال عرضها على المعايير الحديثة لمفهوم توزيع السلطة. هذه العملية شبيهة بعملية الاجتهاد (في ضوء النصوص المقدسة) الخاصة بالمواضيع المستحدثة. في الواقع، مثلما ربطت الحادثة بين سؤال «ما هو أفضل نظام سياسي؟» وبين عقلانية البناء الاجتماعي للسلطة؛ فنحن أيضاً، وبدلاً من اعتماد فرضية البناء الهرمي للسلطة في الفكر التقليدي والديني (ومقارنتهما بنظريات الحكومة في الإسلام)، ارتأينا، بداية، أن نتعرف على العناصر التقليدية ذات الصلة بموضوع توزيع السلطة، ثم نقوم بسبر استيعابيتها للمعايير الحديثة من خلال عرضها على الفلسفة السياسية والفقه السياسي.

إنّ كيفة استنباط المفاهيم الحديثة المرتبطة بالدين رهن بقبول جملة من المقدمات منها: وجود تباين بين المفاهيم الحديثة وبين الدين (وعدم تيسر المفاهيم الحديثة تلقائياً في التراث) ووجود إمكانية للمقارنة بين المفاهيم الحديثة وبين الدين، وفهرسة المعايير الحديثة، وتشكيك الدين في قيمة المفاهيم الحديثة⁽¹⁾. إذن، على الرغم من حداثة وجدة مصطلح «توزيع السلطة»، فإنّه يمكن عرضه على النصوص التقليدية وتحديد مدى تلاؤمه معها. في الحقيقة، لم يكن المفهوم الحديث لتوزيع السلطة مطروحاً في كلام القدماء، إلّا أنّهم بحثوا، بنحو من الأنحاء، مسائل تتعلق بتوزيع السلطة بمعناها العام. على أيّ حال، قبل دراسة مدى استيعابية النصوص الكلاسيكية لمصطلح توزيع السلطة بمفهومه الحديث، ينبغي أولاً تحديد المعنى العام لتوزيع السلطة كما ورد في النصوص الكلاسيكية، لذلك،

(1) للاستزادة، انظر: صادق حقيقت، «ظرفيت سنجي مفاهيم سياسي مدرن».

سنحاول أن نتناول بالبحث والنقد النصوص المرتبطة بالفكر السياسي عند أهل السنّة والشيعة بشكل أكثر تفصيلاً.

وهنا نشير إلى الماورديّ الذي يحتلّ مكانة مرموقة بين المفكرين الإسلاميين، وهو من أبرز مفكري أهل السنّة. وخلافاً للفارابي الذي تحصّن بنظريته «المدينة الفاضلة» في حربه على جهاز الخلافة في زمانه، فقد ألّف الماوردي كتاب «الأحكام السلطانية» بهدف إصلاح جهاز الخلافة وتحكيم أسسه⁽¹⁾. لقد سعى إلى إخضاع الخلافة لجملة من القواعد والضوابط المعيّنة إلى جانب توعية الناس بوجوب طاعة الخليفة. وكان الماوردي يعتبر نفسه ملتزماً بتقوية أسس الخلافة، لذلك دعا إلى حمايتها وحراستها من أزمات انتقال السّلطة. ويؤمن الماورديّ أنّ أهمّ شروط الخلافة تطبيق الأحكام، وإقامة العدالة، والمحافظة على دين الناس وعلى ممتلكاتهم وأرواحهم وأموالهم. في مثل هذه الأحوال، يكون الامتثال لأمر الخليفة واجباً. لقد عاش الماوردي في زمن خلافة القادر والقائم العباسيين وحظي بدعمهما وحمايتهما إلى جانب تأييد السلالة البويهيّة له، على الرغم من اعتراض الخليفة حين أطلق لقب شاهنشاه «ملك الملوك» على بهاء الدولة البويهيّ. هذا، وينظر الماورديّ إلى رسالته كمحاولة للجمع بين الخلافة والسلطنة، وقد كان شديد الحرص على ضرورة حفظ الإمبراطوريّة العباسيّة وحلّ أزمة حكومات المنطقة. ومن منطلق وعيه بأهميّة حكم (آل بويه)، فقد ورّع السّلطة السياسيّة بحيث أعطى الخلافة للعرب، والسلطنة للفرس. كما قسّم الوزارة قسمين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ. فالقسم الأول من جُعل له الاجتهاد في الأمور، فيكون تامّ الصلاحيات، أمّا القسم الثاني فهو وزارة لمهّمة خاصّة يُقصد منها تحقيق هدف محدّد، فوزير التنفيذ هو الذي ينفّذ ما دبره الإمام، وهو الوساطة بين الإمام والرعيّة، يبلغ ما دبره الإمام، ويعرض عليه ما حدث من الأمور، ولا يفتقر إلى تقليد بل

(1) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية.

إلى الإذن. وبالنسبة إلى أهل الذمة والعبيد، فليس لهم أن يتبوؤوا منصب الوزارة التفويضية. هذا، وفي انتخاب الوزير غايتان: المساعدة على إدارة الأمور، وأن يكون حجاباً حاجزاً يدرأ عن الخليفة المخاطر في أوقات الأزمات. وما يهمنا ممّا ذكر هو أنّ أهمّ ما يميّز فكر الماورديّ هو تقسيم السّلطة بين الخليفة والوزراء؛ خصوصاً إذا علمنا أنّ صلاحيّات الوزراء المفوّضين واسعة. مسألة أخرى، ميّزت الفكر السياسيّ عند الماوردي وهي حلّ مشكلة الإمارة بالغلبة والاستيلاء وسلطات الإقليم⁽¹⁾. فالإمارة العامة على نوعين: أمّا إمارة الاستكفاء، فهي المرتبطة بالأمراء العسكريّين خارج دار الخلافة، وإما إمارة الاستيلاء، المرتبطة بأصحاب السّلطة في الداخل. وعلى هذا الأساس، بإمكان من يستولي على السّلطة اضطراراً ودون إذن الخليفة أن يكتسب المشروعية من جهاز الخلافة وفق شروط خاصّة من قبيل قبول الخلافة وتجنّب المحرّمات وتقديم المساعدة العسكريّة والماليّة إلى الخليفة. لقد تمكّن الماوردي وفق هذا المنهج من حلّ الإشكاليّات المتعلّقة بمسألة السلطات المحليّة وذلك بإخراجها من دائرة المحارب والمخالف، وإدخالها في مشروعية الخلافة وسيطرتها.

وبالجملة، يمكن تلخيص العقائد السياسيّة للماوردي ضمن النقاط الآتية:

- (1) وعن ولاية الإمارة على البلاد، يقول الماوردي في الأحكام السلطانية: هي عامة وخاصة، فالعامة، استكفاء واستيلاء، فالاستكفاء، ما عقد على اختيار والاستيلاء ما عقد على اضطرار. فيفوض في الاستكفاء النظر في بلد وإقليم في جملة ما يتعلق به ويشترط فيه شروط وزارة التفويض لعموم النظر في ذلك، وللوزير تصفح الأمير وللأمير أن يستوزر وزير تنفيذ دون وزير تفويض إلا بإذن الخليفة، والخاصة هي على تدبير الجيش وسياسة الرعيّة وحماية البيضة عن الحرّيم، فليس له التعرّض للقضاء والأحكام وجباية الخراج والزكاة ولا إقامة حدّ فيه خلافاً للعلماء. والاستيلاء، أن يستولي الأمير بقوّة وقهره على بلاد فيفوض إليه فهو منصوب باستيلائه والخليفة منفذ لذلك ليخرج عن الفساد وعن الخطر للإباحة ويجب هذا التنفيذ لما فيه من المصالح الدينيّة. وإقامة حرمة الإمامة وظهور الطاعة واجتماع الكلمة.

- 1- الإمامة موضوع ذاتي وإجماعي.
- 2- الإمامة موضوع اختيار.
- 3- الأولوية في حق الاختيار للأمة في حاضرة الخلافة، خلافاً لرأي الخوارج الذين يقولون بتوسيع دائرة انتخاب الخليفة.
- 4- أن يكون الإمام قرشيًا.
- 5- ضرورة انعقاد الإمامة بعهد الإمام من قبل، أو باختيار الأمة.
- 6- تقديم أحد الإمامين من دون سبب خاص إن تكافأ اثنان.
- 7- إمكان تقديم المفضول على الفاضل.
- 8- عدم الحاجة إلى الاختيار عند توفر مترشح للخلافة.
- 9- عدم إمكان تنازع إمامين في زمان واحد (إلا إذا تعذر ضمّ البلاد البعيدة تحت راية واحدة)⁽¹⁾.

10- إذن، يتبين لنا ممّا تقدّم أنّ الماوردي يطرح أسلوباً خاصاً في توزيع السلطة بين السلطة الحاكمة وبين الأمة. فضلاً عن أنّ الجمع بين الخلافة والسلطنة، والبحث في الإمارات الاستيلائية والوزارة التنفيذية والتفويضية وحقوق الأمة والولاية وواجباتهما... كلّها تشكّل نوعاً من أنواع توزيع السلطة بالمعنى العام. إنّنا إذ نلاحظ تناول الماوردي لموضوع خلع الأمة للخليفة، والإشراف على الولاية، إلّا أنّ أيّاً من ذلك لا يعدّ آلية ضامنة لتحقيق توزيع غير استبدادي للسلطة؛ إذ إنّ، في المقام الأوّل وفي ضوء تمتّع الخليفة بهذه الدائرة الواسعة من السلطات، لا يمكن للأمة، عملياً، خلعه دون اللجوء إلى العنف. وفي المقام الثاني، فإنّ «المشاركة» على حدّ تعبير الماوردي تعدّ بمثابة أداة بيد الخليفة لدفع أيّ أخطار محتملة قد تتهدّد

(1) المصدر نفسه.

سلطته. كما يشير إلى الشروط اللازمة لخلع الإمام وهي تغيّر حاله بجرح عدالته، أو نقص في بدنه منع إمامته وحال بينه وبين مباشرته لمهامه؛ إلا أنّه لا يشرح آلية تحديد هذه الأسباب وإثباتها.

وفي إطار محاولة التوفيق بين «المثالية» و«الواقعية»، يتصدّى الإمام الغزالي للجمع بين الخلافة بوصفها عنوان المشروعيّة وصون أصول الدين وبين السلطنة باعتبارها ركن السلطة السياسيّة مع ما تتمتع به من جلاله القدر وعظم الهيبة⁽¹⁾. صحيح أنّ الخليفة يمثّل منبعًا لأيّ نوع من المشروعيّة السياسيّة، كما يقول، وأنّه واجب الطاعة؛ إلّا أنّ حفظ الدّين يقوم على الهيبة والسلطنة؛ ونظرًا إلى أنّ السلطنة، في الواقع، هي بيد الملوك، فلا مفرّ من إيجاد نوع من التلفيق والتوفيق بين الخلافة والسلطنة. وفي هذا السياق، يحلّل المفكر الإيراني جواد طباطبائي هذه المسألة بالقول:

«يرتكز جوهر التحليل السياسيّ عند الغزالي على فكرة أنّ الخليفة والسلطان هما قطبا السلطنة السياسيّة. وبما أنّ السلطان هو ظلّ الله في الأرض ويمثّل القوّة العليا فيها، فلا يمكن أن يكون مصدرًا للشرّ، في حين أنّ الفساد والشرّ هو قوام الرعيّة وبنيانها. إنّ تقييم الغزالي لطبيعة عصره ساقه إلى نتيجة مؤدّاها ضرورة الاختيار بين جور السلطان وفساد العالم، ومن الطبيعيّ أن يقع ترجيحه على الأول دون الثاني. وعلى هذا الأساس، تجاوز الغزالي المنهج المثاليّ إلى الواقعيّة السياسيّة (البراغماتيّة)، فجعل من فكره السياسيّ قاعدة لتحليل السلطنة ومشروعيتها»⁽²⁾.

إنّ تحديد السلطنة السياسيّة بحدود الشريعة المقدّسة، كما يقول الغزالي، لا يشكّل نوعًا من التقييد الأساسي للسلطنة وكبحها فقط، لا بل

(1) هنري لاوست، سياست وغازلي؛ حاتم قادري، اندیشه سیاسی غزالی؛ محمد الغزالي، نصيحة الملوك؛ إحياء علوم الدّين.

(2) جواد الطباطبائي، درآمدی تاریخی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص 98-99.

إنّه يؤدّي، كذلك، إلى ظهور حكومة مطلقة، كما في خلافة المستظهر بالله العباسيّ. ويضيف بأنّ الله تعالى قد أوجب علينا طاعة الأنبياء والملوك، من هنا تجب علينا محبتهم؛ ومن ثمّ طاعتهم. هذا الرأي، لا يعني بالضرورة أنّ الغزالي لم يتناول ضمن أبحاثه مسألة توزيع السّلطة بمعناها العام. وكما أشرنا في بحثنا لآراء الماورديّ، فإنّ الفكر السياسيّ الكلاسيكيّ يضمّ مجموعة من العناصر المرتبطة بتوزيع السّلطة بالمعنى العام. وفي هذا المجال، يسعى الغزاليّ إلى الجمع بين الخلافة وبين السّلطنة - باعتبارهما منبعين لمشروعية السّلطة -، مشيرًا إلى جملة من العناصر الأخرى من قبيل البيعة ودور أهل الحلّ والعقد (نخب المجتمع). ويرى الغزاليّ بأنّ الدين والدنيا توأمان - مع التأكيد على تقديم الدين هنا وآثؤه الأصل - . ويصف قلوب السلاطين بأنّها «خزائن الله» ويقول إنّ الله سوف يسأل العباد عن هذه الخزائن يوم القيامة⁽¹⁾. وفي تحليلنا للعناصر الداخليّة لتوزيع السّلطة في الفكر السياسيّ للغزاليّ (الإشارة إلى البيعة والشورى من جهة والواقعيّة من جهة ثانية)، يمكن القول إنّ الغزالي، كما الماورديّ، يأخذ بالاعتبار عناصر توزيع السّلطة بالمعنى العام، ولكن، من حيث المجموع، لا يمكن لهذه العناصر أن تنطوي على مفهوم التوزيع غير الاستبداديّ للسّلطة.

وبدوره، ينحو ابن تيميّة في كتابه «السياسة الشرعيّة»، نحو نمط من الواقعيّة نوعًا ما، وإنّ رهنّ طاعة الخليفة بتطبيقه لأحكام الشريعة⁽²⁾. وهو يرى أنّ نفس الإنسان وجسمه، كما ماله وعرضه، لهما حرمة؛ وطبقًا للنصوص الدينيّة، على الناس أن يكونوا خير مشير للحكّام. وحسب اعتقاده، أنّ فصل الدين عن السياسة يفضي إلى ظهور الفتن. وهو يحاكي الغزاليّ في مقالته أنّ الملك أو الحاكم هو ظلّ الله في الأرض؛ ويذهب إلى أنّ الدين يتعرّض للخطر إذا ما غابت الهيبة، كما لا يجيز الخروج على

(1) محمد الغزالي، فضائل الانام من رسائل حجة الإسلام، ص 9-10.

(2) أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة، «السياسة الشرعيّة في الراعي والرعيّة».

الحكام، إلا إذا خالفوا القرآن والسنة ومنهج الصحابة مخالفة واضحة. وأما بالنسبة إلى عصر ما بعد الخلافة العباسية، فقد اعتبر ابن تيمية أن النظرية الأنسب هي «الخلافة من دون خليفة»؛ وبذلك تكون واسطة تصل الخلافة المتقدمة بالخلافة المتأخرة. وفي الجملة، يمكن القول إن فكره السياسي لا يتوافر على آلية متقنة لتحديد السلطة أو ضبطها.

أما فضل الله بن روزبهان الخنجي المشهور باسم «الخواجه ملا» أو «الخواجه مولانا» فقد ألف كتابًا تحت عنوان «سلوك الملوك» بأمر من عبيد الله خان أوزبك، وهو عبارة عن تشريع في قالب كتاب السياسة. لقد أعاد عليه السلطان أموالاً طائلة، فكان ذلك سببًا لتبرير بذخ هذا الأخير. ومن آرائه، أن الملك هو ظلّ الله في الأرض، وقد جمع في رسالته التشريعية بين التجديد الأيديولوجي للخلافة والفكر السياسي للسلطنة المطلقة⁽¹⁾، وقد قارن مترجم هذا الكتاب أعمال الخواجه بأعمال ميكيافيللي (Niccolò di Bernardo dei Machiavelli) الذي كان معاصرًا له⁽²⁾.

أما الشيخ محمد عبده الذي كان، بخلاف أستاذه الشيخ جمال الدين الأفغاني، فردًا محافظًا ذا رؤية ثقافية، بالدرجة الأساس، وكان يؤمن أولاً بضرورة الفصل بين الحاكمية المدنية وبين الحاكمية الدينية. فالحاكمة الدينية عنده لا تعدو كونها رسالة لدعوة الناس ووعظهم وإرشادهم. في حين أن السلطة والحاكمة المدنية تتجسد في الخليفة والقاضي والمفتي أو شيخ الإسلام. وقد استعرض مجموعة من الحقوق الواجبة على الناس، من وجهة نظره، وهي: امتثال أمر الحاكم في نطاق الشريعة، وخلعه متى تجاوزها، وإسداء المشورة للحكام، والنصيحة للسلطة الحاكمة ومساءلتها، وحرية التفكير والكلام، وحق نشر الأخبار، والمشاركة العامة،

(1) فضل الله بن روزبهان الخنجي، سلوك الملوك، ص 213-234.

(2) المصدر نفسه، ص 36.

ونبذ الاستبداد وإقامة الحكومة الدستورية. غير أنه يعتقد بعدم وجود إجماع على تعريف منطقي محدّد «للعادلة»؛ لذا، ينبغي في هذه الحالة الرجوع إلى الوحي والشريعة لمعرفة⁽¹⁾. ويرى أيضًا بأنّ إحالة أحكام المعاملات على الاجتهاد، سيؤدّي إلى ضبط إيقاع الدين على مقتضيات الزمان والمكان⁽²⁾، كما يعتقد الشيخ عبده بضرورة إناطة الحكومة بالشعب طبقًا لمبدأ الشورى؛ وبالاستناد إلى هذا المبدأ يعتقد الشيخ عبده أنّه يمكن إصلاح الخلافة العثمانية، ويكون الخليفة هو مفتي العالم الإسلامي، ويترك السياسة لأهلها. بعد ذلك يحصي أربع سمات للحكومة الإسلامية هي: الحكم الإلهي، والخلافة، والجهاد، والدعوة. ويؤكد على أنّه على الرغم من الصلاحيات التي منحها الشارع المقدّس للحاكم والقاضي، فإنّهما، في الواقع، يستمدّان سلطتهما من رأي الأمة. فالأمة يبيعتهما للحاكم الإسلامي تمنحه المشروعية، وتملك حقّ مراقبة أدائه، ويمكن أن تتحقّق هذه المراقبة، بوصفها حقًا طبيعيًا للأمة، بشكل مباشر أو غير مباشر (الشورى والنظام النيابي). ويرى الشيخ محمد عبده أيضًا أنّه يجوز في نظام الخلافة ترسيخ تشكيلات المجتمع المدنيّ، بخلاف النظام الثيوقراطي؛ بحيث يمكن للناس مساءلة الحاكم. بعد ذلك يشير الشيخ عبده إلى أنّ الأمور الدنيوية والمعيشية، وطبقًا لآيات سورة الشورى، قد أنيطت بالناس؛ مؤكّدًا استحالة تحوّل النظام الدينيّ إلى استبداديّ، وذلك لأنّ الشورى أداة ناجعة وفعالة لخلق الاستبداد⁽³⁾.

يقرّر الكاتب الإيراني حميد عنایت، بعد أن ينقل رأيًا للهوراني، بأنّ الشيخ محمد عبده وإن كان يؤمن بالملكيّة الدستورية، إلا أنّه لم يكن يرى ضيرًا في إقامة حكومة مستبدّة أو حتى حكومة عميلة للوصول إلى الحكومة

(1) محمد عبده، تفسير المنار، ج10، ص166-167.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص186.

المنشودة. والحقيقة أنّ الاستبداد يحطّم كرامة الإنسان وكبرياءه؛ لذلك يعتبر حاضنة مناسبة لخلق جمهور من الكذّابين والمتملّقين، ولا جرم، أنّ هذا التناقض يصيب جميع التيارات التي تمجّد الحرّية وتباركها من جهة، وتجند في الحكم الدكتاتوري طريقاً للوصول إلى الحرّية من جهة أخرى⁽¹⁾. وهنا لا بدّ من القول إنّ الشيخ عبده وإن سعى إلى تضمين الفكر السياسي الكلاسيكيّ مفاهيم حديثة من قبيل الحكومة الدستوريّة، ومبدأ مساءلة الحكّام، والحكومة المدنيّة، إلّا أنّ ذلك وضعه أمام تحدّيين خطيرين مرتبطين بموضوع توزيع السّلطة: التحدّي الأوّل هو أنّ الشيخ عبده كان يحاول الجمع بين التراث والحداثة، لكنّه فشل في تقديم صيغة منسجمة ومطلوبة؛ الأمر الذي يفسّر قبوله بصيغة الحكومة الدكتاتوريّة الإصلاحية؛ والتحدّي الثاني هو أنّ فكره السياسيّ كان متأثراً بعقليّته المحافظة غير الثوريّة. بيد أنّنا إذا أردنا أن نحلّل طبيعة الفكر السياسيّ عند الشيخ محمد عبده، يمكن أن نقول إنّ فكره السياسيّ يتوافر على عناصر توزيع السّلطة بشكل أكبر، مقارنة بالغزالي والماوردي، مضافاً إلى أنّه أكثر انسجاماً مع المعايير الحديثة لتوزيع السّلطة. فهو لا يكتفي بتوزيع السّلطة بين الخليفة والقاضي والمفتي والآخرين؛ بل يؤمن أيضاً بأنّ عناصر من قبيل الشورى هي الأدوات التي تشكّل معالم المجتمع المدنيّ وتقف ضد ظهور الاستبداد.

ولا بأس أن نتوقّف هنا عند آراء رمز آخر من رموز حركة الإصلاح في القرن الماضي وهو الشيخ عبد الرحمن الكواكبيّ حول موضوع الاستبداد كما وردت في كتابه «طبائع الاستبداد». فقد كان أوّل مفكّر إسلاميّ يؤلّف دراسة مستقلّة عن الاستبداد. يقول الكواكبيّ في تعريف الاستبداد ما نصّه:

«الاستبداد لغة هو: غرور المرء برأيه، والأنفة عن قبول التّصحيح،

(1) انظر: حميد عنايت، سيري در اندیشه سياسي عرب، ص 154.

أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة. ويُراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصة؛ لأنها أعظم مظاهر أضراره التي جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة. وأما تحكُّم النفس على العقل، وتحكُّم الأب والأستاذ والزَّوج، ورؤساء بعض الأديان، وبعض الشركات، وبعض الطبقات؛ فيوصف بالاستبداد مجازاً أو مع الإضافة. الاستبداد في اصطلاح السياسيين هو: تَصَرُّف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعه، وقد تَطَرَّق مزيدات على هذا المعنى الاصطلاحي فيستعملون في مقام كلمة (استبداد) كلمات: استعباد، واعتساف، وتسلط، وتحكُّم. وفي مقابلتها كلمات: مساواة، وحسَّ مشترك، وتكافؤ، وسلطة عاقبة. ويستعملون في مقام صفة (مستبدّ) كلمات: جبار، وطاغية، وحاكم بأمره، وحاكم مطلق. وفي مقابلة (حكومة مستبدّة) كلمات: عادلة، ومسؤولية، ومقيّدة، ودستورية. ويستعملون في مقام وصف الرّعيّة (المستبدّ عليهم) كلمات: أسرى، ومستصغرين، وبؤساء، ومستبتين، وفي مقابلتها: أحرار، وأبابة، وأحياء، وأعرّاء⁽¹⁾.

وأما في ما يتعلّق بمنشأ الاستبداد، فيعتقد الكواكبي أنّه صفة للحكومة مطلقة العنان فعلاً أو حكماً، التي تتصرّف في شؤون الرّعيّة كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محقّقين. وتفسير ذلك هو كون الحكومة إمّا غير مُكلّفة بتطبيق تصرّفها على شريعة، وإمّا على أمثلة تقليديّة، أو على إرادة الأُمّة، وهذه حالة الحكومات المُطلقة. أو هي مقيّدة بنوع من ذلك، ولكنها تملك بنفوذها إبطال قوّة القيد بما تهوى، وهذا حال أكثر الحكومات التي تصف نفسها بالمقيّدة أو بالجمهوريّة. وعليه، لا يكون الحكّام المستبدّون ملتزمين لا بقانون الشّريعة ولا برغبة وإرادة الشعب. يسعى المستبدّ إلى تجاوز حدوده؛ لأنّه لا يجد مانعاً يردعه عن ذلك. بناء على ذلك، لمّا كان

(1) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص 41.

بمقدور الحرب أن تمنع حرباً أخرى، فإنّ السّلطة كذلك ينبغي أن يقع
تحديدّها بواسطة سلطنة أخرى⁽¹⁾.

يردّ الكواكبي على ادّعاء الكتاب الغربيين بأنّ الاستبداد السياسيّ وليد
الاستبداد الدينيّ، مبيّناً أنّ الكتب السماويّة التوراة والإنجيل والقرآن منزهة
من هذه التهمة، وإن كان يرى أنّ هذا الاتّهام وارد إلى حدّ بعيد في حقّ
«المجتمع الدينيّ»؛ ويقول إنّ كثيرًا ما يدّعي المستبدّ الألوهيّة، وأنّ انعدام
أحد هذين الأمرين يؤدّي بالضرورة إلى انعدام الأمر الثاني⁽²⁾. ويستدلّ
الكواكبيّ على نبذ الإسلام للاستبداد بآيات قرآنيّة من قبيل ﴿...إِنَّ الْمُلُوكَ
إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً...﴾⁽³⁾. ويرى أنّ القرآن الكريم
مشحون بمفاهيم الديمقراطية والشورى كما في قوله تعالى: ﴿...وَأْمُرْهُمْ
شُورَىٰ يَنْتَهُم...﴾⁽⁴⁾. كما إنّ العلم نور يسعى إلى إماتة الاستبداد. ويخشى
المستبدّ من العلم الذي يعلم الناس علم الحياة؛ ويبعد غيوم الجهل.
ومثلما أنّ الظلم والاختلال الاجتماعيّ من نتائج الاستبداد وآثاره، فإنّ
التموّل (كما يطلق عليه الكواكبيّ ويقصد به التراكم الفاحش للثروة في يد
فرد واحد) يفضي إلى الاستبداد. ثمّ إنّ التموّل لأجل الحاجات المطلوبة
وبقدرها فقط محمود بثلاثة شروط، وإلاّ كان التموّل من أقبح الخصال،
الشرط الأول: أن يكون المال بوجه مشروع حلال؛ أي بإحرازه من بذل
الطبيعة، أو بالمعاوضة، أي في مقابل عمل، أو في مقابل ضمان على ما
تفصّله الشرائع المدنيّة. والشرط الثاني: أن لا يكون في التموّل تضيق على
حاجيات الغير كاحتكار الضروريّات، أو مزاحمة الصنّاع والعَمال الضعفاء،
أو التغلّب على المباحات؛ مثل امتلاك الأراضي التي جعلها خالقها مسرحاً

(1) المصدر نفسه، ص 42-45.

(2) المصدر نفسه، ص 49-52.

(3) سورة النمل: الآية 34.

(4) سورة الشورى: الآية 38.

لكافة مخلوقاته، وهي أمهم ترضعهم لبن جهازاتها، وتغذيهم بثمراتها، وتأويهم في حضن أجزائها، فجاء المستبدون الظالمون الأولون ووضعوا أصولاً لحمايتها من أبنائها وحالوا بينهما. فهذه إيرلندة -مثلاً- قد حماها ألف مستبد مالي من الإنكليز، ليتمتعوا بثلثي أو ثلاثة أرباع ثمرات أتعاب عشرة ملايين من البشر الذين حُلِقُوا من تربة إيرلندة. وهذه مصر وغيرها تقرب من ذلك حالاً وستفوقها مالاً، وكم من البشر في أوروبا المتمدنة، وخصوصاً في لندن وباريس، لا يجد أحدهم أرضاً ينام عليها متمدداً؛ بل ينامون في الطبقة السفلى من البيوت؛ حيث لا ينام البقر، وهم قاعدون صفوفاً يعتمدون بصدورهم على حبالٍ من مسد، منصوبة أفقيةً يتلوون عليها يمنةً ويسرة. والشرط الثالث لجواز التمول، هو: ألا يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير؛ لأن إفراط الثروة مهلكة للأخلاق الحميدة في الإنسان، وهذا معنى الآية ﴿كَلاَّ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ﴾⁽¹⁾، والشرائع السماوية كلها، وكذلك الحكمة الأخلاقية والعمرانية حرّمت الربا؛ صيانةً لأخلاق المرابين من الفساد؛ لأنّ الربا: هو كسب بدون مقابل مادي؛ ففيه معنى الغصب، وبدون عمل؛ لأنّ المرابي يكسب وهو نائم؛ ففيه الألفة على البطالة، ومن دون تعرّض لخسائر طبيعية كالتيجارة والزراعة والأملاك؛ ففيه النماء المطلق المؤدي لانحصار الثروات. ومن القواعد الاقتصادية المتفق عليها أنّ ليس من كسب لا عار ولا احتكار فيه أربح من الربا مهما كان معتدلاً، وأنّ بالربا تربو الثروات فيختلّ التساوي أو التقارب بين الناس⁽²⁾.

يعتبر الكواكبي أنّ الاستبداد الشرقيّ أسوأ من الاستبداد الغربيّ؛ وفي ذلك يقول:

«ولا يقصد الأخلاقيون من التزهيد في المال الشيط عن كسبه، إنما

(1) سورة العلق، الآية: 6.

(2) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص 109-112.

يقصدون أن لا يتجاوز كسبه بالطرائق الطبيعية الشريفة. أما السياسيون فلا يهتمهم إلا أن تستغني الرعية بأي وسيلة كانت، والغريون منهم يُعينون الأمة على الكسب ليشاركوها، والشرقيون لا يفتكرون في غير سلب الموجود، وهذه من جملة الفروق بين الاستبدادين الغربي والشرقي، التي منها أنَّ الاستبداد الغربي يكون أحكم وأرسخ وأشدَّ وطأة، ولكنَّ مع اللين، والشرقي يكون مقلقلًا سريع الزوال، ولكنه يكون مزعجًا. ومنها أنَّ الاستبداد الغربي إذا زال تبدل بحكومة عادلة تُقيم ما ساعدت الظروف أن تقيم، أما الشرقي، فيزول ويخلفه استبداد شرٌّ منه؛ لأنَّ من دأب الشرقيين أن لا يفتكروا في مستقبل قريب، كأنَّ أكبر همهم منصرف إلى ما بعد الموت فقط، أو أنهم مبتلون بقصر النظر.

وخلاصة القول: إنَّ الاستبداد داءٌ أشدُّ وطأة من الوباء، أكثر هولًا من الحريق، أعظم تخريبًا من السيل، أذلُّ للنفوس من السؤال. داءٌ إذا نزل بقوم سمعت أرواحهم هاتف السماء ينادي القضاء القضاء، والأرض تناجي ربَّها بكشف البلاء. الاستبداد عهدٌ أشقى الناس فيه العقلاء والأغنياء، وأسعدهم بمحياه الجهلاء والفقراء؛ بل أسعدهم أولئك الذين يتعجلون الموت فيحسداهم الأحياء»⁽¹⁾.

ويستمرُّ الكواكبي في الحديث عن الاستبداد، فيشير إلى أنه يؤثر في الأخلاق والتربية، فيقول:

«الاستبداد يتصرَّف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة، فيضعفها، أو يُفسدها، أو يمحوها، فيجعل الإنسان يكفر بنعم مولاه؛ لأنه لم يملكها حقَّ الملك ليحمده عليها حقَّ الحمد، ويجعله حاقداً على قومه؛ لأنَّهم عونٌ لبلاء الاستبداد عليه، وفاقدًا حبَّ وطنه؛ لأنَّه غير آمن على الاستقرار فيه، ويودُّ لو انتقل منه، وضعيف الحبِّ لعائلته؛ لأنه يعلم منهم

(1) المصدر نفسه، ص 117-118.

أنهم مثله لا يملكون التكافؤ، وقد يُضطرون لإضرار صديقهم؛ بل وقتله وهم باكون؛ وفي النهاية، يعرّض تربية الأطفال للخطر. إنَّ أسير الاستبداد يكون، لا محالة، جبانًا وظالمًا وحسودًا وبخيلًا؛ يكون أمام رئيسه متملقًا مرئيًا، وأمام مرؤوسيه متسلطًا ظالمًا، ومع نظرائه حسودًا مكّارًا⁽¹⁾. وفي آخر بحث له حول الاستبداد، وهو «الاستبداد والتخلص منه» يشير إلى 25 مبحثًا أساسيًا كمقدمة لهذه الدراسة وهذه المباحث هي: مبحث ما هي الأمة؛ أي الشعب؟ ومبحث ما هي الحكومة؟ هل هي سلطة امتلاك فرد لجمع، يتصرّف في رقابهم، أم هي وكالة تُقام بإرادة الأمة لأجل إدارة شؤونها المشتركة العمومية؟ ومبحث طبيعة الحقوق العمومية؟ ومبحث التساوي في الحقوق، ومبحث الحقوق الشخصية، ومبحث نوعيّة الحكومة: هل الأصلح هي الملكية المطلقة من كلّ زمام؟ أم الملكية المقيدة؟

ومبحث وظائف الحكومة، ومبحث حقوق الحاكميّة (هل للسلطة أن تخصّص بنفسها لنفسها ما تشاء من مراتب العظمة، أم يكون التّصرف في ذلك كله إعطاءً وتحديدًا ومنعًا منوطًا بالأمة)؟، مبحث طاعة الأمة للحكومة، مبحث توزيع التكاليفات، مبحث إعداد المَنعة، مبحث المراقبة على الحكومة، مبحث حفظ الأمن العام، مبحث حفظ السّلطة في القانون، مبحث تأمين العدالة القضائيّة، مبحث حفظ الدين والآداب، مبحث تعيين الأعمال بالقوانين، مبحث كيف توضع القوانين؟، مبحث ما هو القانون وقوّته؟، مبحث توزيع الأعمال والوظائف، مبحث التفريق (الفصل) بين السّلطات السياسيّة والدينيّة والتعليم، مبحث التّرقّي في العلوم والمعارف، مبحث التوسّع في الزراعة والصناعات والتجارة، مبحث السّعي في العمران، وأخيرًا مبحث السّعي في رفع الاستبداد⁽²⁾. ومن نافلة القول، أنّ السعي للقضاء على الاستبداد ممكن للأمة التي خَبَر جميع أفرادها أو جلّهم آلام

(1) المصدر نفسه، ص 141-156.

(2) المصدر نفسه، ص 189-195.

الاستبداد ومكآرهه؛ ثم عقدت العزم على محاربتة بكل قوة؛ ولكن يجب قبل مقاومة الاستبداد، تهئية ما يُستبدل به الاستبداد. ذلك أَنَّ الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بالآلام الاستبداد لا تستحق الحرية. كما يمكن القضاء على الاستبداد بواسطة نشر العلوم والفضائل العالية، لا عبر العنف. وبحسب اعتقاد الشيخ الكواكبي، فإن العوام لا يثور غضبهم على المستبد غالباً إلا عقب أحوال مخصوصة مهيّجة فورية، منها:

1- عقب مشهد دموي مؤلم يوقعه المستبدُّ على المظلوم يريد الانتقام لناموسه.

2- عقب حرب يخرج منها المستبدُّ مغلوباً، ولا يتمكن من إلصاق عار التغلب بخيانة القوّاد.

3- عقب تظاهر المستبدِّ بإهانة الدين إهانة مصحوبة باستهزاء يستلزم حدّة العوام.

4- عقب تضيق شديد عام مقاضاة لمالٍ كثير لا يتيسّر إعطاؤه حتّى على أواسط الناس.

5- في حالة مجاعة أو مصيبة عامة لا يرى الناس فيها مواساة ظاهرة من المستبدِّ.

6- عقب عمل للمستبدِّ يستفزّ الغضب الفوري، كتعرّضه لناموس العرض، أو حرمة الجنائز في الشرق، وتحقيره القانون أو الشرف الموروث في الغرب.

7- عقب حادث تضيق يوجب تظاهر قسم كبير من النساء في الاستجارة والاستنصار.

8- عقب ظهور موالاةٍ شديدةٍ من المستبدِّ لمن تعتبره الأمة عدوّاً لشرفها⁽¹⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 198.

إذن، كما نرى، فقد جعل الكواكبيّ من تشريح الاستبداد موضوعاً لبحثه، واعتبر نظامه السياسيّ المنشود مزيّجاً من الديمقراطية و«الأرستقراطية»، كما أشار إلى أنّ أهم طريق لمقاومة الاستبداد هو توعية الناس. مضافاً إلى تأكيده على ضرورة مقاومة الاستبداد، فقد أشار الكواكبيّ أيضاً إلى آليات في غاية الأهمية من قبيل تفضيل وتغليب الشريعة على الحكم، وأنّ الشعب هو مصدر القوانين، والمساواة بين الحاكم والرعية، ووضع حدود قانونيّة للمسؤولين الحكوميين، واستنهاض الناس وتشجيعهم على ممارسة دورهم الرقابيّ، والفصل بين السلطات، وحق الشعب في مساءلة الحكّام، وأن تكون الملكية والحكومة دستورية، والفصل بين السلطات الدينيّة والسياسيّة والتربويّة، وتفادي تمركز هذه السلطات في يد شخص واحد. ينبغي لكلّ فرد قبل محاربته الاستبداد أن يفكر في النظام البديل، أمّا في الشرق، فإنهم يسقطون النظام المستبدّ ومن ثمّ يحارون لمن يسلمون السّلطة.

يقول حميد عنايت، لو فرضنا أنّ مؤلف كتاب «طبائع الاستبداد» استلهم آراءه من كتابات كبار المفكرين مثل مونتسكيو (Charles Louis de Secondat Montesquieu)، فلن يكون بإمكاننا إسقاط هذا الاحتمال على كتابه «أمّ القرى» قطّ، فهو حصيلة فكره واجتهاده الشخصي⁽¹⁾. لقد ناقش في هذا الكتاب موضوع تخلف المسلمين أثناء ملتقى عُقد في مكّة، وأشار إلى جملة من العوامل من قبيل الاستبداد. يعتقد جان دايه أنّ الكواكبيّ كان ينادي بفصل الدين عن الدولة، لا فصل الدين عن السياسة. إذ كان يقول، لقد كُلف المسلمون أنفسهم بمسائل لم يوجبه الله عليهم. فمن وجهة نظر الإسلام، أنّ الحكومة الإسلاميّة ملزمة برعاية الأصول الملزمة للشريعة المقدّسة؛ إلّا أنّ الدين لا يرى، بأيّ حال، ضرورة تدخّل المؤسسات الدينيّة في الحكومة. من هنا، يبرز الاختلاف الأساسيّ

(1) حميد عنايت، سيري در اندیشه سياسي عرب، ص 174.

بين العلمانية التي يدعو إليها الكواكبي وتلك التي ينادي بها شبلي شميل وغيره⁽¹⁾.

هذا، ولا يخلو ذكر هذه النقطة هنا من فائدة وهي، أنه على الرغم من أن نبد الكواكبي للاستبداد يحمل جملة من المشتركات مع موضوع هذا البحث (توزيع السلطة)، فإنه لا يوجد بينهما تطابق كامل؛ إذ يمكن أن يتحقق توزيع السلطة بصورة متسلطة ولكن مع ذلك لا يُنظر إليه على أنه استبدادي. مثال على ذلك حكومة النبي سليمان (ع) إذ كانت مثال الحكومة المتسلطة، إلا أنها لم تكن استبدادية بأي شكل. ومن جهة أخرى، يمكن أن تكون حكومة الأغلبية أيضًا حكومة استبدادية؛ إذ يسمي جون ستوارت مل هذه الظاهرة ظاهرة «استبداد الأغلبية». على أي حال، ما يعيننا هنا هو التحقق الأعلى للاستبداد والتوزيع الاستبدادي للسلطة. يقول الشيخ الكواكبي، إن جُمّاح السلطة لا يُكبح إلا بالسلطة؛ إذ ينبغي للناس أنفسهم أن يحيلوا السلطة إلى الحكّام، ليمارسوا عليهم الإشراف والمراقبة بحيث تمنع هذه الأواله من السقوط في الاستبداد.

في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي ظهر داعية مصلح هو الشيخ محمد رشيد رضا وكان، على غرار أستاذه محمد عبده، يولي المفاهيم الحديثة الوافدة من الغرب أهمية خاصة، ولكن مع الحرص في الوقت نفسه على ديمومة آراء السلف، ولهذا السبب نجده يوجب طاعة الخليفة حتى وإن ولي أمر المسلمين غضبًا، وذلك درءًا للفتنة والهرج والمرج. فإذا أردنا أن نبرز المزايا الإيجابية في فكر الشيخين محمد عبده ورشيد رضا، فلا بدّ من القول إنّ أهمّ مزية هي طرحهما لآليات جديدة ومعاصرة في تحديد السلطة والتوزيع غير الاستبدادي لها.

(1) جون دايه، الإمام الكواكبي: فصل الدين عن الدولة، ص 60-89.

في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»⁽¹⁾، لم يتناول علي عبد الرزاق مسألة تحديد السّلطة وتوزيعها بشكل واضح؛ لكنّه بطرحه موضوع العلمانيّة اختار الهروب إلى الإمام، ونحا بالموضوع منحى آخر. ذلك أنّنا إذا وضعنا جهود النبي (ص) المتعلّقة بالحكم منظورًا إليها في حدود الرسالة فحسب؛ إذ كان شعار عبد الرزاق: «رسالة لا حكم ودين لا دولة»، فقد أقرنا بأنّ جميع الحكومات التي تشكّلت بعده كانت علمانيّة، وأصبح موضوع تحديد السّلطة وتوزيعها عبارة عن بحث بشري (غير قدسي). ومن المؤكّد أنّ علي عبد الرزاق كان ينظر إلى جميع التدابير التي اتّخذها الرسول الأكرم (ص) ضمن مسؤوليّته في الدعوة الدينيّة وإبلاغ الرسالة، لا من أجل تأسيس أركان الحكم.

ثمّ جاء أبو الأعلى المودوديّ ليدفع بالفكر السياسيّ خطوة إلى الإمام عبر طرحه آراءً في مجال توزيع السّلطة، حيث اعتقد أنّ المجتمع السياسيّ يتشكّل برضى الأُمّة وقبولها؛ فينتخب أحد أفراد المجتمع كقائد، وقد ذهب إلى أبعد من ذلك عندما قال إنّ كلّ فرد مسلم في المجتمع هو، في الحقيقة، خليفة الله؛ وأن لا فضل للزعيم على الآخرين. ومن البديهي أن تفتح نظريّات كهذه الباب أمام الناس لممارسة الرقابة على السّلطة الحاكمة. كما أنّه ليس للسّلطة القائمة شكل محدّد وثابت؛ وعليه، فلو طُبِّقت هذه النظريّة، لأضحت طاعة السّلطة واجبة أيضًا، ولتمتّع أفراد المجتمع في ظلّ هذه السّلطة بسلسلة من الحقوق نذكر من جملتها: مراقبة أداء الزعماء والحكّام، النصيحة لهم، حق الاعتراض على السّلطة الحاكمة ومخالفتها، وحق الملكية، والتساوي في الحقوق مع الحكّام، وحق حرية التجمّع⁽²⁾. ولئن كانت السّلطة القضائيّة مستقلّة، من وجهة نظر المودوديّ، ولا تخضع لسُلطة الخلافة، فإنّه يمكن العودة إلى هذه القوة لتنظر في الخلافات التي

(1) علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم.

(2) انظر: أبو الأعلى المودودي، خلافت وملوكيت؛ سيستم سياسي اسلام.

تقع بين الحكّام وبين الشعب. ومن الضروريّ الإشارة هنا إلى مسألة على قدر من الأهميّة وهي، أنّنا ربّما نلاحظ تعاطي المودوديّ مع أفكار من قبيل العقد الاجتماعيّ، والشورى، وحقّ مراقبة الحكّام ومساءلتهم، ونبذ احتكار السّلطة، ورفض مبدأ الطاعة المطلقة، والإيمان بحريّة الرأي والحقوق الأساسيّة للأفراد، والفصل بين السلطات ضمن إطار تحديد السّلطة وتوزيعها بشكل عادل. أقول إنّ تعاطي المودوديّ مع هذه الأفكار يقع ضمن منظومة كبيرة اسمها «الخلافة».

أمّا من مفكّري أهل السنّة المعاصرين الذين بحثوا في موضوع الاستبداد وتوزيع السّلطة بشكل عامّ، فيمكن الإشارة إلى الشيخ محمد الغزاليّ حيث تناول في كتابه «الإسلام والاستبداد السياسيّ»⁽¹⁾ موضوع الحريّة والشورى في الإسلام بأسلوب حماسيّ مشحون بالعاطفة؛ ليستنتج في نهاية بحثه استحالة الجمع بين الإسلام والاستبداد، ثم يتصدّى للردّ على الشبهات المثارة حول الإسلام مثل الفتوحات والحروب، والرقّ، والارتداد؛ ويشرح أسبابها الواحدة تلو الأخرى بشكل ينسجم مع مبدأ الحريّة.

وفي السياق نفسه، ظهر كتاب تحت عنوان «الدكتاتوريّة محنة الإسلام»⁽²⁾ لكتابه محمد عبد الواحد حجازي. ثمّ كتاب «الطاغية» لإمام

(1) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسيّ.

(2) محمد عبد الواحد حجازي، الدكتاتوريّة محنة الإسلام، ومضافاً إلى الكتابين المذكورين، يمكن مراجعة المقالات الآتية:

أ- محمد حسام الدين، «من فقه الشافعي: المسؤوليّة التقصيرية وجنّية السلطان»، ص 29-33.

ب- بن سالم حميش، «في سيميائية الاستبداد أو ابن خلدون أمام الدولة المغاربيّة»، ص 41-57.

ج- حيان السّمان، «منعكسات شخصيّة الطاغية في التراث العربيّ»، ص 238-255.

د- محمد عطية خميس، «الإسلام لا يعرف السلطان المطلق»، ص 6-10.

هـ- جعفر عبدالرزاق، «الحاكم الإسلاميّ والضمانات ضدّ الاستبداد»، ص 10-52.

ز- عبد العزيز عودة، «موقف الإسلام من الاستبداد السياسيّ»، ص 16-17.

عبد الفتاح إمام الذي يستعرض فيه ضمن دراسة تحليلية تاريخية مقارنة، مسار الاستبداد في اليونان والعالم المسيحي وأوروبا والعالم الإسلامي؛ ثم يصل إلى نتيجة مؤداها أنّ الحلّ الوحيد للنجاة من الاستبداد هو تطبيق الديمقراطية، ثم ينكر على ملّ وراسل ما ذهبوا إليه من عدم إمكان تطبيق الديمقراطية في الأمم المتخلفة والجاهلة، قائلاً إنّ أيّ أمة تُحرم من ممارسة الديمقراطية ستبتلى لا محالة بالاستبداد.

وبشكل عام، يمكن القول إنّ الفكر السياسيّ الكلاسيكيّ عند أهل السّنة وتأكيداً على نهجه في الواقعية وحفظ النظام والسّنة، يتعارض مع مسألة تحديد السّلطة والتوزيع غير الاستبداديّ لها؛ على أنّ هذا الفكر سعى في نسخته المعاصرة إلى الجمع بين الآليات الحديثة في تحديد السّلطة وبين نهج القدماء. إلّا أنّ موضوع السّلطة، وكما أشرنا سابقاً، يحتلّ حيزاً في الفكر السياسيّ عند أهل السّنة، على الرغم من الاختلاف القائم بين رموزهم. وفي هذا المجال، يمكن عرض توزيع السّلطة في فكرهم السياسيّ ضمن المقولات الآتية:

- 1- تقسيم السّلطة بين الملك والخليفة (السّلطة الدنيوية والأخروية).
- 2- توزيع السّلطة بين أفراد المجتمع وطبقاته (مثل القضاة ورجال الدّين والناس).
- 3- عناصر توزيع السّلطة من قبيل الشورى والبيعة التي لا تعتبر، عادةً، آليات ضامنة لتوزيع غير مستبدّ للسّلطة في الفكر التقليديّ.
- 4- والذي نراه هو أنّ الفلسفة السياسيّة الشيعيّة مدينة، إلى حدّ

= ح- إبراهيم الوزير، «الفساد في الحكم»، ص 74-77.

ط- محمد حافظ يعقوب، «الخديعة والكلمات: دراسة في مفهوم الاستبداد العادل»، ص 63-98.

بعيد، لأفكار أبي نصر محمد الفارابي، حيث حافظ معظم فلاسفة الشيعة على الإطار النظريّ لمدرسته؛ ثمّ علّقوا عليها. ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى انحسار الفكر الفلسفي عبر التاريخ، في مقابل شيوع تدوين كتب النصائح⁽¹⁾. ومن المعلوم أنّ الصفة المشتركة التي تجمع الفلاسفة السياسيّين، هي التوجّه العقلانيّ في فهم الأمور السياسيّة. ولكن يجب أن لا ننسى أنّ فلاسفة السياسة المسلمين لم يكونوا منقطعين عن الشرع، مضافاً إلى التأثير الكبير الذي تركه أفلاطون وأفلوطين على الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة، كما إنهم تلقّوا بالقبول نظريّة الفيض لأفلوطين (قاعدة لا يصدر عن الواحد إلّا واحد)، وربطوا، على هذا الأساس، بين آخر رتبة للعقل الإنساني، أي العقل المستفاد، وأدنى العقول الكونيّة، العقل الفعّال والقدسيّ، فأتاح ذلك للإنسان معرفة الحقيقة والسعادة، لتصبح السعادة من أهمّ الموضوعات عند هؤلاء الفلاسفة. وسوف نقدّم في الفصل الثالث بحثاً مفصّلاً عن مسألة توزيع السّلطة في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة.

بناءً على ذلك، لا بدّ لنا أن نوضّح مفهومنا للفقه السياسيّ. فحينما نتكلّم عن «الفقه السياسيّ الشيعيّ»، فإنّما أن نعمل على الاستنباط من الكتاب والسنة، أو أن نستعرض آراء الفقهاء في هذا الموضوع. بالنسبة إلى الحالة الثانية سوف نقع على آراء مختلفة في باب توزيع السّلطة⁽²⁾ بعدد نظريّات الحاكميّة في الفقه السياسيّ. بعبارة أخرى: من لا يستعين في مجال الاستنباط والاجتهاد بالمصادر الأربعة للشرعية، لا يمكنه أن يتحدّث عن «الفكر الفقهيّ-السياسيّ الشيعيّ» كوحدة واحدة. وإذا أردنا أن نقارن حجم دور الناس من منظار الفقه السياسيّ الشيعيّ مع الحالة الثانية المذكورة آنفاً، فلن نصل طبقاً لنظريّة التنصيب (المطلقة أو المقيدة) ونظريّة الاختيار

(1) انظر: جواد الطباطبائي، درآمدی تاریخی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران؛ المؤلف نفسه،

زوال اندیشه سیاسی در ایران.

(2) للاستزادة في هذا الباب انظر: محسن كديور، نظريّة های دولت در فقه شیعه.

ونظريّة الرقابة والوكالة، إلى نتائج متشابهة. من ينظر إلى نظريّات الحاكميّة في الفقه السياسيّ الشيعيّ نظرة متفرّج (لا متفحّص)، لا يمكنه، حقيقةً، أن يحكّم إحداها، ويعتبرها مساوية لمفهوم «الفقه السياسيّ الشيعيّ». في ضوء التوضيح أعلاه يتبيّن أنّ كلّ نظريّة من نظريّات الحاكميّة في الفقه السياسيّ الشيعيّ تنطوي على نتيجة مختلفة عن أختها في ما يتعلّق بموضوع توزيع السّلطة. أمّا في الفصل الرابع، ففي البداية ستبّع منهجًا وصفيًا-تحليليًا، لنقرب، إلى حدّ ما، من دوائر الاستنباط. وما سيتمّ بحثه في هذه الدراسة، هو مدى تقبّل النصوص الكلاسيكيّة لمبحث «توزيع السّلطة» المعاصر.

مضافًا إلى المصادر الأصليّة للفصل الرابع، لا بدّ من الإشارة هنا إلى بحثين حول موضوع «السّلطة في الفكر الإسلاميّ»؛ وتمايز الآراء الواردة فيها مقارنة بهذه الرسالة. لقد خطا الباحث الإيراني محمد جواد ارسطا خطوات واسعة وموفقة في هذا المجال بطرحه عددًا من المباحث الدقيقة ضمن دراسة له تحت عنوان «السّلطة السياسيّة في القوانين الأساسيّة للجمهورية الإسلاميّة في إيران»⁽¹⁾. لكن، كما هو واضح في العنوان، فإنّ مجال بحثه يقتصر على دائرة القوانين الأساسيّة، في حين أنّنا في دراستنا الحاليّة نتطرّق إلى موضوع توزيع السّلطة في الفكر السياسيّ الشيعيّ (الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ) مع التأكيد على مختلف النظريّات والقراءات في الفقه السياسيّ. وفي المضممار نفسه، توجد رسالة جامعيّة لنيل درجة الماجستير لباحث إيراني آخر هو محمد كاظم جعفري عنوانها «تحديد السّلطة السياسيّة من منظور الشيعة»⁽²⁾، ومثلما يقرّر الباحث نفسه، فهو يناقش مسألة «تحديد السّلطة» طبقًا لنظريّات الحاكميّة التسع في الفقه

(1) أنجزت هذه الدراسة في عام 1994 في مركز الدراسات الاستراتيجية، قسم الفكر الإسلاميّ.

(2) تمّت مناقشة هذه الرسالة في عام 1996 في جامعة الإمام الصادق (ع) تحت إشراف محسن

كديور.

الشيعة⁽¹⁾ من منظور برّاني، وآنه لم يستنبط من النصوص الدينيّة، ومن ذلك يمكن أن نحدس غلبة الجانب التوصيفي على بحثه، مع انحصاره في إطار الفقه السياسي. ولكن هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن تغفل حق المؤلف الذي بذل جهداً طيّباً كيما يغطّي برسالته الفكر السياسي القديم في الشرق والغرب، إلى جانب الفقه السياسي الشيعي.

وأياً كان الأمر، فقد اعتمدنا في هذه الدراسة منهجاً وصفيّاً-تحليليّاً، وجعلنا هدفنا، في المقام الأول، البحث في كيفة توزيع السّطة في الفكر السياسي الشيعي، وفي المقام الثاني تقديم تحليل لذلك. من هنا، فإنّ المقصود بالفكر السياسي الشيعي في دراستنا هو الفلسفة السياسيّة الشيعيّة أو الفقه السياسي الشيعي معاً؛ لذا، فحينما نناقش موضوع توزيع السّطة في الفكر السياسي الشيعي، يتعيّن علينا أن نناقشه في نطاق الفلسفة السياسيّة الشيعيّة ثم الفقه السياسي الشيعي، وبعد ذلك نسعى إلى مقارنته وتحليله في كلا المجالين الفكريّين. ويعتقد كاتب هذه الرسالة، أنّ «التواكب» بين هذين المجالين، يفتح طريقاً وسطاً بين القراءتين القصوى والدنيا لدور الدين؛ كما أنّه يطرح منجزات جديدة بالنسبة إلى توزيع السّطة. فإذا كان أنصار القراءة الأولى يحمّلون الدين والفقه ما لا يحتملان، ويقلّل أنصار القراءة الثانية، في المقابل، من قيمة دور الفقه السياسي في القضايا الاجتماعيّة، فإنّ بإمكان القراءة الثالثة، من خلال التوفيق بين هاتين القراءتين العلميّتين، أن تقارن بين معطياتهما المعيارية. يركّز البحث الحالي على فرضيّة مفادها أنّ بإمكان الفلسفة السياسيّة الشيعيّة والفقه السياسي الشيعي تقديم أجوبة معيارية قابلة للمقارنة حول موضوع مثل توزيع السّطة. أمّا الفصل الثالث فيطرح «توزيع السّطة» في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة (مع التأكيد على نظريّات أبي نصر محمد الفارابي وصدر الدين الشيرازي). فيما يتكفّل

(1) اعتمد محمد كاظم جعفري في تحليله النظريّات التسع حول الحكومة في الفقه الشيعي ونقلًا عن المصدر أعلاه لمحسن كديور.

الفصل الرابع ببحث الموضوع ضمن مجال الفقه السياسيّ الشيعيّ (في إطار نظريّات الحاكميّة في الفقه السياسيّ الشيعيّ).

وبالنسبة إلى منهج البحث المتّبع في دراسة علاقة توزيع السلطة مع كلا الحقلين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ، فهو منهج تقليديّ كلاسيكيّ، حيث نتحقّق أولاً من صحّة انتساب سند النصّ لمؤلّفه، ثم نشير إلى ميزان دلالة هذا النصّ في حال صحّة نسبة النصّ إلى صاحبه. يقول موريس دو فيرجيه في ما يخصّ المنهج الكلاسيكيّ:

«ينبثق هذا المنهج، في الأصل، من التحليل التاريخي. والمسألة الأولى المطروحة هي أصالة السند، وثانيها، صدق السند. ويعمل هذا النمط من المناهج، أساساً، على تمييز التحليل الجوّاني عن التحليل البرّاني للسند»⁽¹⁾.

إنّ مقصود دو فيرجيه من التحليل الجوّاني هو دراسة السند وتحليله باتّباع المنطق الداخليّ للمعرفة التراثيّة ذاتها؛ أمّا التحليل البرّاني فهو تتبّع أثر الظروف الخارجيّة على تكوين التراث وتطوره عند تحليل النصّ؛ سواء أكانت هذه الظروف جغرافيّة أم اجتماعيّة أم سياسيّة أم غيرها، فالمهم أن تكون حاسمة في تشكيل الظاهرة المعرفيّة للتراث في كافّة تفاصيلها ومختلف مجالاتها. ويعتقد أنّ التحليل الجوّانيّ تتنازعه خصوصيتان: عقلانيّة وذهنيّة. والتحليل وفق المنهج الكلاسيكيّ هو نشاط فكريّ يسعى إلى تحديد الخطوط الرئيسيّة للسند، ثم ربط الجوانب الفرعيّة بها. وأساساً، إنّ تحليل الأسانيد بأسلوب كلاسيكي هو تحليل ذهنيّ؛ إذ يصار إلى تحليل محتوى النصّ من قبل الشخص الذي يقرؤه، على أن يكون هذا التحليل محايداً قدر الإمكان. ويعدّ تحليل المحتوى والتحليل المعنائي (Semantic) من المناهج الكلاسيكيّة⁽²⁾. يعتمد عامة الناس -بما في ذلك

(1) موريس دو فيرجيه، روشهای علوم اجتماعی، ص 104-108.

(2) المصدر نفسه، ص 104-137.

الأفراد العاديون- على المنهج الكلاسيكي في تحليل النصّ. وحسب تعبير
دوفورجيه:

«لا وجود لأيّ منهج تحليلي مطلق للأسانيد خاص بالعلوم
الاجتماعيّة، فالمناهج المستخدمة في هذه العلوم بصورة عامة هي مناهج
مشابهة للتحليل التاريخي مع بعض التعديلات والإضافات»⁽¹⁾.

نحاول في بحثنا تناول موضوع «توزيع السّلطة» ضمن حقلي
«الفلسفة السياسيّة الشيعيّة» و«الفقه السياسيّ الشيعيّ»، ارتكازاً على آراء
أهمّ المفكرين في هذين الحقلين. إنّ نصوص البحث الحاليّ هي نفسها
نظريّات الفلاسفة وفقهاء السياسة الشيعة، لا ما اختاروا هم من نصوص أو
مصادر (من قبيل الكتاب والسنة في الفقه السياسيّ). إذن، يتعيّن علينا، طبقاً
للأصول العامة في التحليل الكلاسيكيّ، التأكّد بداية من نسبة النصوص
المحالة بالفعل إلى الفلاسفة والفقهاء السياسيّين الشيعة، ثم العمل على
تحليل هذه النصوص، تبعاً لهدف المؤلّف وظروفه الخاصّة. لقد انصبّ
سعي الباحث على الأخذ بالاعتبار معرفة دوافع المؤلّف، وتفسير النصّ
في عمق الظرف الذي يحيط به في الوقت نفسه. وعليه، لا يمكن أن نستبعد
مقاصد المؤلّف في التفسير الهرمنوطيقيّ كليّاً، مثلما أنّ جوهر النصّ
سيحتجب ما لم نعتن بالظرف المحيط بمعناه الحقيقيّ.

إنّ اللغة هي وسيلة التخاطب، على حدّ قول دوفورجيه، والكلام
يفترض مسبقاً إدراك السامع للألفاظ التي تلقى على مسامعه. والظاهر حجة
في علم أصول الفقه، مع توفر «مقدّمات الحكمة» في الكلام (كون المتكلم
في مقام التعبير عن ما يريد)، على فرض إمكان الرجوع إلى آراء الفقهاء
والفلاسفة في ما يخصّ موضوع توزيع السّلطة، لنفي محاولة للوقوف
على مقاصدهم الحقيقيّة. ولا شك أنّ تركيز الفلاسفة والفقهاء السياسيّين

(1) المصدر نفسه، ص 107.

على مفاهيم أو ألفاظ خاصّة، يكشف عن مدى اقتراب فكرهم السياسي أو ابتعاده عن موضوع «توزيع السّلطة»، وأحياناً، نواجه بعض المشاكل عند تحليل محتوى آراء الفلاسفة والفقهاء، ومردّ ذلك إلى افتقارهم لآراء صريحة وواضحة في الموضوع. من هنا، يتطلّب الأمر تحليل حيثيات كلامهم بشأن توزيع السّلطة وتقييمها، ولكن تبقى المسألة الأهم هي تكّلس تراثنا وجموده لدرجة أنّه لم يعد بإمكانه احتواء المفاهيم الحديثة بالشكل المطلوب. ومعلوم أنّه كلما كان التراث أكثر تكّلساً، تأكّلت فرص تقييم قابليته الاستيعابية. والحقيقة، إنّ السياسة في الماضي قد أجابت عن السؤال: «من يجب أن يحكم؟»؛ فيما تتصدّى السياسية الحديثة للسؤال عن كيفة تنفيذ السّلطة، مضافاً إلى أنّ المعايير الثمانية لتوزيع السّلطة كلّها حديثة. وأساساً، لا يمكن للسياسة القديمة أن تجيب عن هذه الأسئلة بصورة مباشرة، لكنّ هذا لا يمنع من تقييم مدى استيعابية التراث والدين لتلك المعايير الحديثة.

تنضفر مسألة فهم النصوص بالمنهج التأويلي الهرمنوطيقي، والمقصود من هذا المنهج هو أسلوب قراءة الموضوع وكيفة التواصل معه، لا أسلوب ترتيب الملاحظات. فالفرضية في المنهج الهرمنوطيقي تقوم على وجود معنى مستتر ومن ثمّ السعي إلى اكتشافه؛ إذ لا وجود في بحثنا هذا لنسبية ما بعد الحداثة. مع افتراض تعدّد القراءات الهرمنوطيكية (نظرية تفسير الكتاب المقدّس، الميثودولوجيا اللغوية العامة، وعلم أيّ فهم لغوي، والأساس الميثودولوجي في العلوم الإنسانية، وظاهراتية الوجود وأنساق التأويل)، فحين نناقش الاتجاه التراثي التقليدي والمعاصر في الفلسفة السياسية ومختلف نظريات الحاكميّة في الفقه الشيعي، تجدنا نواجه المنهج الهرمنوطيقي ضمن مستويين اثنين: يطرح المستوى الأوّل السؤال: كيف توصّل أصحاب تلك النظريات إلى أنواع متعدّدة من الفهم إزاء نصّ واحد؟ لن نتناول، في رسالتنا هذه، هذا المستوى من البحث،

على الرغم من أهميته الكبيرة، ولكن سوف نسبر أعماق هذه النظريات ضمن مستوى آخر. ولما كنا ننظر إلى هذه النظريات، للوهلة الأولى، على أنها في مستوى واحد، فإننا لن نخوض في محتوياتها، وسنعتبرها أساس التحليل. وفي الواقع، إننا نعكس قراءة معيّنة لهذه النظرية؛ فيما هي تعكس قراءة لنص آخر. ما يهمنا في الفصل الرابع هو مسألة ارتباط نظريات الحاكمية في الفقه الشيعي مع بحث توزيع السلطة، وليس تحليل محتويات تلك النظريات. فالخوض في صحة نظرية التنصيب (المطلقة والمقيّدة) والاختيار والإشراف ينبغي أن يتم في مجال آخر. ولبّ الكلام هو أننا سنبحث من زاوية برّانية مختلف نظريات الحاكمية في الفقه الشيعي، ونسبر حيّياتها المرتبطة ببحث توزيع السلطة. لقد تمّ طرح قراءات متعدّدة لنصّ واحد، وكلّ قراءة تنظر إلى موضوع توزيع السلطة من زاوية نظر معيّنة، ولكن في ضوء كبرى البحث (العلاقة بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ) ربّما أتيح لنا إصدار حكم في هذا الخصوص. على سبيل المثال، إثبات أنّ العقل المستقلّ يحكم بقبح تمرّكز السلطة في يد غير المعصوم، فلو كانت ثمة قراءة للنظريات المذكورة لا تستوعب توزيعاً غير استبداديّ للسلطة، حينئذ يجب التشكيك في هذه القراءة للنصّ الخاصّ (الكتاب والسنة). بعبارة أخرى: إنّ هذه القراءة بُنيت على فرضيات بحيث يمكن الكشف عن عيوبها وفق هذا المنهج.

في كتابه «المعرفة والسلطة» يتبع ميشيل فوكو (Michel Foucault) منهجاً خاصّاً، حيث ينظر إلى السلطة كتفريعات شعيريّة. والحقيقة أنّ منهجه الأركيولوجيّ (Archaeology) يقف في مقابل المنهج الشائع المتمثّل في تاريخ الفكر⁽¹⁾. ويهتمّ فوكو -من ضمن ما يهتمّ به- بإبراز كيفيّة تدوين الخطاب وترسيم حدوده. ويتلخّص هذا المنهج الأركيولوجيّ في تبين ظهور معرفة جديدة من عدمه عبر تفسير الروابط التي تصل بين أبحاث

(1) See: Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*.

ومبادئ النظام الفكري من جهة، وبين معارف فترة تاريخية معينة من جهة أخرى. وانطلاقاً من كون فوكو بنيويًا، أو قل ما بعد بنيوي، إن شئت، فقد كان يؤكد على البنية في مقابل الموضوع، وعلى الخطاب في مقابل الفكر، وكان يعتقد بأنّ النظام المعرفي (Epistémè) هو، في الأساس، مستقل عن أنساق الموضوع أو الذات/ الفاعل. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ فوكو أراد من خلال منهجه الخاص الإجابة عن سؤال: كيف ينشأ شكل خاص من المعرفة في لحظة تاريخية معينة؟ وفي معرض إجابته استعان بمنهجه الحفريّ (الأركيولوجي). كما يقدّم تحليلًا نسائيًا (Genealogy) حول طبيعة العلاقة بين السلطة والمعرفة. وبحسب اعتقاده، فإنّ الخطاب والمعرفة قد علقا في شبك البنية الاجتماعية المتولدة من رحم السلطة، معتبرًا أنّ السلطة والعلم متلازمان ومتفاعلان⁽¹⁾. لدى فوكو شعور بوجود علاقة وطيدة بين ثلاثة مفاهيم هي مفهوم السلطة والمعرفة والمشروعية. ربّما كان لمنهجه دور في تبديد الظلمة عن بحثنا الحالي إلى حدّ ما، إلّا أنّه يجب أن نعي بأنّ تطبيق هذا النمط من المناهج يفني بالغرض، بشكل خاص، في مجال تاريخ الفكر⁽²⁾. وقد أشار دو فيرجيه أيضًا إلى هذه الملاحظة، مبينًا أنّ المناهج السوسيولوجية تكون مناسبة للحالات التي تقدّم عرضًا توصيفيًا للوقائع⁽³⁾. ويبدو أنّ منهج فوكو هو الأنسب للإجابة عن السؤال حول أسباب ظهور معرفة إسلامية خاصة في فترة معينة، أو (طبقًا لمفروض البحث) لماذا لا يستوعب الفكر السياسيّ الكلاسيكيّ الشيعيّ مسألة توزيع السلطة؟ بيد أنّ البحث هنا له وجهة أخرى؛ إذ إنّ هدفه الأولي هو عقد مقارنة بين الفلسفة السياسيّة الشيعيّة والفقه السياسيّ الشيعي؛ لتبيين مدى انسجامهما مع فكرة توزيع السلطة، لا تبين علاقة

(1) Michel Foucault, *Discipline and Punish*, P27.

(2) لمعرفة المزيد عن تطبيقية منهج فوكو في تاريخ الفكر السياسيّ الإسلاميّ انظر: داود فيرحي، قدرت، دانش ومشروعيت در اسلام.

(3) موريس دو فيرجيه، اصول علم سياست، ص 116.

المعرفة بالسلطة في هذا المجال. وهذا هو السبب الذي حدا بنا إلى الاستعانة بالمنهج الكلاسيكي، فالمنهج الحفريّ أو المنهج النسائيّ، ومن دون التقليل من أهميتهما، تحفّ بهما محاذير ينبغي تحاشيها؛ ذلك أنّ المناهج الما بعد حداثيّة تتسم بأنّها مناهج نسبيّة مطلقة؛ فإما القبول بفرضيّة النسبيّة المطلقة، وإما أن نشتغل على تعديل المنهج، وفي هذه الحالة، سيصبح لدينا منهج جديد، علماً أنّه من المتعذّر استخدام المنهج دون الالتزام بالأصول والمبادئ المعرفيّة.

بعد توضيحنا للمنهج المتّبع، نختم هذه المقدّمة بإلقاء نظرة على تسلسل البحث. عنوان الفصل الأوّل هو «علاقة الفلسفة السياسيّة بالفقه السياسيّ»؛ وأحسب أنّ العنوان يفسّر سبب تقدّمه على الفصلين الثالث والرابع، باعتبار أنّ كلّ كبرى كئيّة تسبق مصداقها الخاصّ. ويتموضع هذا البحث ضمن حقل منهج العلوم السياسيّة، أو بشكل أشمل ضمن حقل الفلسفة السياسيّة، وهو، بلا شك، معرفة من الدرجة الثانية. يحمل عنوان الفصل الأوّل طابعاً تحليليّاً؛ وستتمّ الاستفادة من نتائجه في الفصول اللاحقة. كما تحظى مصادر التشريع الأربعة (القرآن والسنة والعقل والإجماع)، وطبقاً للتفصيل الذي ينبغي طرحه في محلّه، بالقبول في الفقه السياسيّ. هذا وقد يكون الالتزام في هذا الحقل الفقهيّ قائماً على الاجتهاد أو التقليد. من جهة أخرى، فإنّ دائرة الفلسفة السياسيّة تشمل المقولات المعيارية ذات الصلة بقضايا السلطة والمجتمع. كما إنّ طبيعة المداخل إلى الأبحاث والمبادئ والاستدلالات متباينة في المجالين المذكورين، فالفقه السياسيّ يبتني على الكلام السياسيّ ومهمّته البرهنة على القضايا ذات الصلة بالوحي؛ وربّما جعله ذلك يبدو للوهلة الأولى، متقاطّعاً، على نحو ما، مع اعتبارات الفلسفة السياسيّة (المستقلّة عن الوحي)؛ مثلما هو الحال مع القوانين السياسيّة التي يتمّ استنتاجها من الفلسفة السياسيّة لكنّها قد تتعارض مع الفقه السياسيّ. وعلى فرض التواكب بين الفقه السياسيّ

والفلسفة السياسيّة، فإذا لاح، للوهلة الأولى، أيّ نوع من عدم التشاكل والانسجام بينهما، فلا بدّ من العمل على رفعه. لقد تشكّل هذا البحث في إطار تحليليّ واجتهاديّ، احتلّ الرتبة الثانية في البحث؛ وهو بمثابة «كبرى» الفصلين الثالث والرّابع.

تناولنا في الفصل الثاني المعنون بـ «بحوث نظريّة في السّلطة وتوزيعها»، وبلحاظ تراتبي، مجموعة من المفاهيم، توضيحها يسبق أي بحث تحليليّ، لأنّ تبين الموضوع وتوضيح حيثياته ومختلف جوانبه مقدّم على سائر الموضوعات التصديقيّة؛ لذا، فالمطلوب في الفصل الثاني أن نناقش ما هي «السّلطة»؟ وما هي حيثياتها؟ وعليه، سيكون منهج البحث في هذا الفصل تحليل المفاهيم، أمّا الهدف، فهو معرفة ماهيّة السّلطة (إن كانت مُفسدة أم لا)، إلى جانب مناقشة كيفيّة توزيع السّلطة لينتقل البحث إلى المستوى المفهوميّ. على أنّ الفصلين الثالث والرّابع يشكّلان الإطار الرئيس لبحثنا هذا، حيث سنناقش فيهما توزيع السّلطة في حقلي الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ على التوالي، وذلك طبقاً للقراءات المتعدّدة في هذا المجال. فالفصل الثالث يتناول «موقع توزيع السّلطة» في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة بشقيّها الكلاسيكيّ والمعاصر. فيما اختصّ الفصل الرّابع ببحث «كيفيّة توزيع السّلطة» من وجهة نظر الفقه السياسيّ الشيعيّ. وبتيجة اختلاف الآراء وتعدّدها بالنسبة إلى مقولة الحكومة، خاصّة أنّنا لسنا بصدد إثبات نظريّة وتفنيده أخرى؛ لن نقوم بتحليل أسس الحاكميّة في الفقه الشيعيّ؛ في هذا الفصل؛ بل سنأخذها كفرضيّات، ونجعل محور بحثنا استنباط توزيع السّلطة من حقلي الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ والنتائج المتمخّضة عنهما. وخلافاً لموضوع تقييم العلاقة بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ بوصفه كبرى البحث، الذي تمّت مناقشته بشكل تفصيليّ في الفصل الأوّل، سوف نؤسّس بحثنا على النظريّات المطروحة في الفقه السياسيّ ونجعل منها قاعدة. ولما كان علينا أن نقدّم تعاريف عمليّة لتوزيع السّلطة مقرونة بالمؤشّرات، فسيتشكّل لدينا جدول بعمودين: يبحث العمود

الأول نظريات الحاكمية (أو المشروعية)، فيما يبحث العمود الثاني علاقة كل نظرية بمعايير توزيع السلطة، لنختم البحث بفصل نقارن فيه حقلي الفلسفة السياسية والفقهاء السياسيين الشيعة من حيث تأييدهما لموضوع توزيع السلطة.

وأخيراً، أودّ أن أتقدّم بالشكر الجزيل لجميع الأساتذة والأعضاء الذين حبّوني بنصائحهم، وأشكر زوجتي الفاضلة جزيل الشكر. وأقول، إنّ راقم هذه السطور يتحمّل، بالتأكيد، أيّ قصور يشوب هذا البحث، وربّما كان مرّة ذلك، بالدرجة الأساس، إلى جدّته. وما توفّقي إلا بالله.

الفصل الأول

العلاقة بين الفلسفة السياسية والفقه السياسي

يتناول هذا الفصل طبيعة العلاقة بين الفلسفة السياسية بوصفها نتاجاً بشرياً، والفقه السياسي بوصفه معطى وحيائياً، أو بتعبير أدق، قراءة للمعطيات الوحيانية. ونظراً إلى أنّ الفصلين الثالث والرابع يناقشان توزيع السلطة في الفلسفة السياسية الشيعية والفقه السياسي الشيعي؛ لذا، سنركز في هذا الفصل على المقارنة بين ذينك الحقلين. ولئن عُني الباحث في ميدان الفكر السياسي الإسلامي بمناقشة هذا الموضوع، فإننا نفترض مسبقاً أنه قد انتهى من حل إشكالية هذا البحث الكبروي، سواء عبر بسط الكلام فيه أم الاكتفاء بطرح المسائل العامة في ما يخص علاقة العقل بالقل، هذا مع الالتفات إلى أنّ هذه العلاقة ليست هي العلاقة نفسها بين الفلسفة السياسية والفقه السياسي؛ بل شبيهة بها، وتشكل تمهيداً لها.

الفلسفة السياسية والفقه السياسي حقلان علميان مستقلّان يطرح كلّ منهما، بمعزل عن الآخر، أحكاماً معيارية حول القضايا السياسية. فالفيلسوف السياسي، الفارابي مثلاً، ينظر إلى المقولات والمفاهيم السياسية من زاوية مختلفة عن تلك التي ينظر منها الفقيه السياسي، ونقطة الانطلاق لبحثنا الحالي تتمثل في الإجابة عن السؤال الآتي: كيف لنا أن نقارن بين نتائج هذين الحقلين العلميين؟ وهل يقدمان نتائج أكيدة ويقينية؟ وما هو ترتيبهما من حيث الاعتبار؟

حين نخوض في مسألة خاصّة، ونحاول العثور على إجابة مناسبة لها، تتنازع الإجابة قراءتان: فقهية وفلسفية. فحوى القراءة الأولى هو التعبد بنصوص الوحي، فيما تقوم القراءة الثانية على التفكير الحرّ، وبالنسبة إلى هذا البحث، فقد سلكنا طريق المقارنة في تناولنا لموضوع توزيع السّلطة بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ. من الممكن قيادة المجتمع، كما يقول الفارابي - سيأتي ذكره في هذا الفصل - وفق نهج فلسفيّ أو فقهيّ، ويضيف في بحث الفلسفة المدنيّة والفقه المدنيّ (في إطار العلم المدنيّ) ما يأتي:

«فإذن، الشرائع الفاضلة كلّها تحت الكليات في الفلسفة العمليّة... إذن، الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه المِلّة الفاضلة. إذن، المهنة الملكيّة التي عنها تلتئم المِلّة الفاضلة هي تحت الفلسفة»⁽¹⁾.

وبعد أن يعرف الفقه، يضيف قائلاً:

«فالفقه في الأشياء العمليّة من المِلّة (إذن إنّما) يشتمل على أشياء هي جزئيّات الكليات التي يحتوي عليها المدنيّ، فهو (إذن) جزء من (أجزاء العلم المدنيّ) وتحت الفلسفة العمليّة»⁽²⁾.

يقرّر الفارابي، كما نستشفّ ممّا تقدّم، أنّ الفلسفة المدنيّة تبحث في كليّات إدارة البلاد، فيما يغوص الفقه المدنيّ في جزئيّاتها⁽³⁾. ولا يفوت الفارابي أن يصف الفقيه بأنّه يستنبط المسائل الفقهيّة عبر الرجوع إلى مصادر الشريعة وحفظ حدودها، معتبراً أنّ الفقيه كالمتعقل، مع فارق في أسس استنباطهما. ويرتّب العلماء كالاتي: الفلاسفة، المجادلون، السفسطائيّون، واضعو النواميس، المتكلمون، وأخيراً الفقهاء⁽⁴⁾.

(1) أبو نصر الفارابي، الملة ونصوص أخرى، ص 47.

(2) المصدر نفسه، ص 52.

(3) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ص 109.

(4) أبو نصر الفارابي، الحروف، ص 133-134.

لقد أشار بعض المفكرين مثل إيروين روزنثال إلى مسألة التعارض القائم بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ (كتب الشريعة) على مستوى المنهج والاعتبار، ولفتوا الانتباه، في الوقت نفسه، إلى نجاح ابن رشد والغزالي في التوفيق بينهما. فروزنثال يعتقد أنّ الوحي هو مصدر اعتبار الفقه السياسيّ، والعقل مصدر اعتبار الفلسفة السياسيّة⁽¹⁾.

في ظلّنا أنّنا إذا أردنا أن نتحرّى طبيعة العلاقة التي تربط بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ، لا بدّ أن نوضّح أولاً ماذا نقصد بالفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ؛ ثمّ نمهد للموضوع من خلال الإشارة إلى علاقة العقل بالنقل من منظور المفكرين الإسلاميين. ويظلّ فهم المعنى الدقيق لمصطلح «الفلسفة السياسيّة الشيعيّة» مرهوناً بفهم معنى «الفلسفة السياسيّة»، إلى جانب تحديد طبيعة القضايا والمقولات المرتبطة بها، والتباين بين الفلسفة السياسيّة والكلام السياسيّ ومعياري اعتبارهما. وسنختم الفصل بتركيز البحث في علاقة الفلسفة السياسيّة الشيعيّة بالفقه السياسيّ الشيعيّ، ذلك أنّ هدف البحث هو الكشف عن العلاقة بين القضايا المعيارية وتراتبها في ذينك الحقلين.

1-1- الفلسفة السياسيّة والفلسفة السياسيّة الشيعيّة

قبل الخوض في العلاقة بين هذين الاثنين، نجد من الضروري أولاً أن نوضّح المعاني التي ينطوي عليها مصطلح الفقه السياسيّ واستعراض اتجاهاته المتعدّدة، إلى جانب توضيح مفهومنا لمصطلح «الفلسفة السياسيّة الشيعيّة». يعود تأسيس الفلسفة السياسيّة إلى فترة شروع التفلسف في ميدان السياسة، بوصفه خطأً مستقلاً؛ إذ بخلاف الفكر السياسيّ الذي لا تُعرف له بداية أو مكان محدّدان، بدأت الفلسفة السياسيّة واتجاهاتها في زمان ومكان

(1) See: Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, p115-121.

محدّدان، وطرأت عليها تغيّرات وتحولات اجتماعيّة في بوتقة التاريخ⁽¹⁾. من هنا، يمكن تحقيب الفلسفة السياسيّة إلى حديثة وقديمة. ولا بأس هنا من أن نورد تعريفاً للفلسفة السياسيّة نقلاً عن ليو شتراوس، الفيلسوف السياسيّ الأفلاطوني، الذي يؤمن بوجود فلسفة سياسيّة قديمة وضرورة إحيائها:

«نحو جميع الأعمال السياسيّة، في جوهرها، نحو معرفة ماهيّة الخير. فإذا تمّ التصريح بهذا المنحى نحو معرفة الخير، ووضع الناس لأنفسهم هدفاً صريحاً يتمثّل في كسب المعرفة بحياة أفضل ومجتمع فاضل، حينذاك ستبلور الفلسفة السياسيّة. تشي كلمة الفلسفة في مصطلح «الفلسفة السياسيّة» بمنهج البحث عن مفهوم السياسة: منهج يكون شاملاً، وفي الوقت ذاته، يتعامل مع جوهر المسألة. أمّا كلمة «السياسيّ» فهي تدلّ على موضوعة البحث، وكذلك على وظيفته. تعدّ الفلسفة السياسيّة فرعاً من الفلسفة، وهي قريبة جداً إلى الحياة السياسيّة، أي الحياة غير الفلسفيّة والحياة البشريّة»⁽²⁾.

يقرّر ليفي شتراوس أنّ الفلسفة محاولة وضع المعرفة بالكلّ مكان الظنّ بالكلّ، لذا، فالفلسفة السياسيّة هي محاولة وضع المعرفة بماهية الأمور السياسيّة مكان الظنّ بها. وقد ظهرت الفلسفة السياسيّة، بخلاف الفكر السياسيّ، في مرحلة زمنيّة خاصّة من التاريخ المكتوب⁽³⁾. بعبارة أخرى: يمكن القول إنّ الفلسفة السياسيّة فرع من الفلسفة، وظيفتها دراسة الظواهر والموضوعات السياسيّة أنطولوجياً. فالفلسفة السياسيّة، على حدّ قول المفكر الإيراني مصطفى ملكيان، تبحث في المعقولات الفلسفيّة الثانية، فيما يبحث المنطق في المعقولات المنطقيّة الثانية، ذلك أنّ طروء الموضوعات المنطقيّة واتّصافها يقع في الذهن، أمّا الموضوعات الفلسفيّة

(1) انظر: ليو شتراوس، فلسفه سياسي چيست؟، مقدمة المترجم.

(2) المصدر نفسه، ص 2-4.

(3) المصدر نفسه، ص 3-5.

فتطراً في الذهن، لكنها تتصف في خارجه. على سبيل المثال، إنَّ طروء «الإمكان» للموجودات يقع في الذهن إلا أنَّ اتصاف الموجودات بهذا الوصف يقع في الخارج⁽¹⁾.

يكتب كلايمر رودى (C. Clymer Rodee) في كتابه «مدخل إلى العلوم السياسيّة» ما يأتي:

«كلّ عمل سياسيّ يستلزم قيمًا سياسيّة أساسيّة. وعليه، فمن البديهي أن يفكر الفلاسفة السياسيّون من أفلاطون حتى عصرنا الراهن في القيم التي تمثّل أساس المجتمع الفاضل والعاقل. تدور مباحث الفلسفة السياسيّة حول المجتمع الفاضل والعدالة وقضايا في هذا المجال. كما تتفرّع عن العلوم السياسيّة فروع عدّة (Subdiscipline)؛ وتعتبر الفلسفة السياسيّة أحد أقلّ هذه الفروع علميّة، وتتعاطى مع جملة من الإلزامات المعيارية والسلوكيّة للنظام السياسيّ -وهي بمثابة خارطة الطريق التي «ينبغي» للدولة والمجتمع السير على هداها، وعلى المواطن أن يتمثلها- مضافاً إلى القيم الإنسانيّة الأساسيّة. ويحاول المفكّرون السياسيّون الجدد، قدر الإمكان، إضفاء صبغة علميّة على العلوم السياسيّة، ولكن دون أن يعني ذلك الخطّ من شأن الفلسفة السياسيّة والتقليل من قيمتها»⁽²⁾.

من الواضح أنّ مصطلح «العلوم السياسيّة» عند رودى يتضمّن مفهوم «المعرفة» (Knowledge) السياسيّة أو «الإدراك السياسيّ» وليس المفهوم التجريبيّ المحض فحسب (Science). كما نقرأ أيضًا في كتاب «تاريخ الفكر السياسيّ في القرن العشرين»:

«تعنى الفلسفة السياسيّة، على الأغلب وعبر نهج تجريديّ، بمقاصد

(1) مصطفى ملكيان، رويكردهاي متفاوت در تاريخ فلسفه نگاری.

(2) C. Clymer Rodee & others, *Introduction to Political Science*, p5-6 & 11.

الدولة والأدوات المناسبة لتحقيقها، وبالمآل، تقديم الشكل الأمثل للحكومة، أمّا أهمّ المحاور التي تدور حولها الفلسفة السياسيّة فهي، سبل الوصول إلى الحقيقة، وتحقيق العدل ومبادئ الخير والصالح العام، وتوفير مستلزمات الحرية والمساواة، وتطويع الحياة السياسيّة على الأصول الأخلاقيّة، وتبيين دلائل الحاجة إلى الدولة وضرورتها، والعلة التي تساق لتبرير طاعة الرعايا للسلطة وأمثال ذلك»⁽¹⁾.

ويجد التعريف المستلهم من «الفلسفة السياسيّة» والأقوال المذكورة هنا هوّى عند مؤلف كتاب «تاريخ النظريّات السياسيّة» كما نلاحظ ذلك في الفقرة الآتية:

«يقع تعريف الفلسفة السياسيّة في مقابل علم السياسة، والاختلاف بين الفلسفة السياسيّة وعلم السياسة كالاختلاف بين الفلسفة والعلم. وقد كانت العلوم الطبيعيّة توضع في خانة الفلسفة قديمًا، حتى جاءت ثورة التنوير في القرن السابع عشر لتطيح هذا التصرّو التقليديّ. كان الاعتقاد السائد في الماضي هو أنّ الفلسفة السياسيّة هي نفسها علم السياسة، غير أنّ هذا الاعتقاد قد تبدّل الآن، فالفلسفة السياسيّة شيء مختلف عن الفكر السياسيّ؛ إذ إنّ ظهور هذا الأخير قد تعاصر مع ظهور الحياة السياسيّة؛ في حين أنّ الفلسفة السياسيّة ظهرت في حياة سياسيّة خاصّة. وينسب إلى سقراط الفضل في وضع اللبّات الأولى في صرح الفلسفة السياسيّة؛ لكنّ الفلسفة كانت موجودة قبله أيضًا»⁽²⁾.

وفي السياق نفسه، يرى جورج سابين (George Holland Sabine) أنّه على الرغم من اشتمال الفكر السياسيّ بشكل مطلق على كلّ تفكير يتعلّق بالسياسة، فإنّ المقصود هنا بالتحديد هو جملة البحوث المتّظمة

(1) حسين بشيريه، تاريخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، ص 17.

(2) Leo. Strauss & Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, p1.

في إطار القضايا السياسيّة⁽¹⁾. لذا، فإنّنا إذا ما قدّمنا تعريفاً للفكر السياسيّ يشمل الفكر غير المهني أيضاً⁽²⁾، فإنّنا، لا ريب، سوف نبعد كثيراً عن التعريف المذكور أعلاه، لنجد أنفسنا أمام مفهوم أكثر عموميّة مما قصدنا أصلاً. وعلى أيّ حال، فإنّ النسبة بين الفكر السياسيّ والفلسفة السياسيّة هي نسبة العموم والخصوص المطلق، لا العموم والخصوص من وجه⁽³⁾. قد يتبلور الفكر السياسيّ في صورة نظريّة سياسيّة ذات اتجاه علميّ مثلاً، حينئذٍ، لا مناص من ذكر نقطتين على درجة كبيرة من الأهميّة، هما، أولاً: التعاريف المذكورة أعلاه هي نماذج مثاليّة (Ideal type)، وما موجود منها على أرض الواقع يكون، دومًا، مزيجًا منها جميعًا. فلا وجود لفلسفة سياسيّة خالصة أو نظريّة سياسيّة خالصة. ثانيًا: للمصطلحات المذكورة استعمالات أخرى أيضًا، فالفلسفة السياسيّة هي جزء من الفلسفة العمليّة بحسب اعتقاد يورغان هابرماس (Jürgen Habermas)، الذي يشير إلى أنّ الفلسفة السياسيّة الكلاسيكيّة (الأرسطيّة) ترى إمكان تحقّق الأخلاق والسياسيّة ضمن إطار اجتماعيّ-سياسيّ (Polis)، وأنّ مسيرة فصل الفلسفة الأخلاقيّة عن القضايا الاجتماعيّة بدأت مع الموضوعيّة الحدائيّة لديكارت (René Descartes) والذريّة الطبيعيّة (Atomism) لهوبز؛ ولم يفلح هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) في إيقاف هذه المسيرة، حتى تحقّق الفصل التامّ للعقل العمليّ عن ميدان الاجتماعيّات عبر عرض النظريّات الوظيفيّة (Functionalism) والنظاميّة، ثمّ جاء عصر ما بعد نيته

(1) See: George H. Sabine & Thomas H. Thorson, **A History of Political Theory**.

(2) في مقدّمته على كتاب «تاريخ الفلسفة السياسيّة»، يأخذ فرهنك رجائي بهذا التعريف الأشمل.

(3) يرى بشيريه أنّ طبيعة العلاقة بين الفكر السياسيّ والفلسفة السياسيّة هي علاقة العموم والخصوص. (حسين بشيريه، تاريخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، ص 20).

(Friedrich Nietzsche) لينعى كلّ المقولات التي تؤمن بحجّية العقل في حياة الإنسان⁽¹⁾.

فلسفة الحكمة هي أعمّ وأشمل من فلسفات العلوم التي تُعنى بالقيم التي يطلق عليها علم القيم axiology، وكذلك من فلسفات العلوم التوصيفية وتضمّ العلوم العقلية والتجريبية والشهودية والتاريخية والنقلية. والعلوم التي ترتبط بالقيم هي: علم الأخلاق وعلم السياسة وعلم الجمال وفقه الأديان. وما موجود منها فعلاً على أرض الواقع هو، من جهة، حقيقة واقعة مثل التاريخ والأخلاق والسياسة، ومن جهة ثانية، هو علم يرتبط بتلك الموضوعات مثل علم التاريخ، وعلم الأخلاق، وعلم السياسة، التي تصنّف من الدرجة الأولى. علاوة على ذلك، يمكن أن تضاف «الفلسفة» إلى مجموعة من العلوم مثل فلسفة التاريخ، وفلسفة الأخلاق، والفلسفة السياسية «Political philosophy»، فتصبح هذه علومًا من الدرجة الأولى. أمّا فلسفة علم التاريخ، وفلسفة علم الأخلاق، وفلسفة علم السياسة (Philosophy of Politics)، التي يطلق عليها أحيانًا فلسفة السياسة، فهي علوم من الدرجة الثانية، فكلّ علم تشكل الحقيقة (Fact) موضوعه الرئيس، هو علم من الدرجة الأولى، وإذا كان موضوعه فرعًا علميًا (Discipline)، فهو من الدرجة الثانية. والفلسفة السياسيّة، بحسب هذا التصنيف، علم من الدرجة الأولى، ذلك أنّها تصدر أحكامًا عقلية تتعلّق بالظواهر السياسيّة. وثمة ثلاث قضايا رئيسة تدخل في نطاق فلسفة أيّ علم بما في ذلك، فلسفة علم السياسة، هي:

أ - الفرضيات: المبادئ التصوريّة والتصديقيّة التي كان القدماء يضعونها في مقدمة العلم.

(1) عباس منوچهري، «فلسفه سیاسی در روایتی پارادایمی»، نقلًا عن:

J. Habermas, **Between Facts and Norms**, P2-10.

ج - مسيرة تطوّر ذلك العلم: في السابق، كان مجال بحث مسيرة أي علم، هو العلم نفسه، لكن في العصر الحاضر، وبالنظر إلى تطوّر العلوم وتشعبها، فقد أنيط ذلك بفلسفة ذلك العلم⁽¹⁾.

بدوره، يميّز أتكينسون بين التاريخ وبين فلسفة علم التاريخ؛ معتبراً الثاني دراسة من الدرجة الثانية، أمّا التاريخ، فهو علم من الدرجة الأولى؛ لأنّه يبحث في الأحداث والوقائع والمواقف، إلّا أنّ فلسفة علم التاريخ تبحث هذه العناوين، لذلك فهي علم من الدرجة الثانية. لقد ميّز أتكينسون بدقّة بين فلسفة التاريخ بوصفه علماً من الدرجة الأولى وبين فلسفة علم التاريخ بما هي علم من الدرجة الثانية؛ فأطلق على الأولى الفلسفة الجوهرية للتاريخ (Substantive philosophy of history) فيما سُمّي الثانية الفلسفة التحليلية للتاريخ (Analytical philosophy of history)⁽²⁾.

وهكذا، فإنّ ما يهّمنا هنا هو تحديد المعنى الدقيق للفلسفة السياسية وتمييزها عن نظائرها من المصطلحات، طبقاً المفهوم الذي نقصده بـ«الفلسفة السياسية» صورتها غير التحليلية، حيث إنّ بعض الفلاسفة التحليليين يؤمنون بالمنهج اللغوي؛ ويسعون عبر تحليلهم اللغوي، أو ما يسمونه «الألعاب اللغوية» (Language Games) إلى تحليل المفاهيم وتبيين مدى انسجامها مع بعضها. وهؤلاء، على أيّ حال، لا يسعون إلى تأسيس نظام فلسفيّ، ذلك أنّ استيلاد بحث أنطولوجيّ من رحم البحث اللغويّ لهو المفارقة بعينها. وهكذا، فإنّ الفلسفة التحليلية قادرة دوماً على العثور على شكل التحليل وأسلوبه وأدواته. وإنّ القاسم المشترك بين الوضعيين المنطقيين والفلاسفة التحليليين هو اجتماعهم حول فكرة

(1) مصطفى ملكيان، «فلسفه علوم سیاسي».

(2) See: R. F. Atkinson, **Explanation in History**, P8-9.

إنكار البعد الإدراكيّ (Cognitive) للقضايا الفلسفيّة والدينيّة. وهكذا، فإنّ الفلسفة السياسيّة التحليليّة لا تشكّل غاية هذا البحث؛ لأنّ قضايا الفلسفة السياسيّة لن تكون تحليليّة إذا ارتكزت على القيم التي يؤمن بها الفيلسوف؛ على اعتبار أنّ الفلسفة السياسيّة التحليليّة ليس لها إطار قيمي. في الفصل الثالث، سوف نوضّح أنّ مقصودنا من مصطلح «الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة» هو الفلسفة السياسيّة للمسلمين، وكذلك الفلسفة السياسيّة المنبثقة عن فرضيات (أنثروبولوجيّة وغائيّة) إسلاميّة.

1-1-1- موقع الفلسفة السياسيّة بين العلوم البشريّة

درج القدماء على تصنيف الحكمة أو العلم بشكل مطلق إلى قسمين؛ الحكمة النظرية (Reason) والحكمة العمليّة (أو الفضيلة) (Phronesis). وإن كان ثمة قسم ثالث يدعى التقانة (Techne) ويشمل حرفاً مثل الزراعة والفن، وقد ورثت الحضارة الإسلاميّة هذا التصنيف عن اليونانيّين. هذا، وتضمّ الحكمة: الإلهيّات والرياضيّات والطبيعيّات؛ وتدور مدار الوجود غير المقدور. أمّا الوجود المقدور فهو يدخل في دائرة العقل العمليّ الذي ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام: تهذيب الأخلاق، وسياسة المدن، وتدبير المنزل. وفي ضوء هذا التقسيم المطروح منذ القدم، لا مكان لعلوم مثل الفقه والاقتصاد والفلسفات المضافة (مثل فلسفة التاريخ) وفلسفة العلوم (مثل فلسفة علم التاريخ) في هذا التقسيم. يشير المفكر مهدي حائري يزدي إلى جملة من النقاط المهمّة في هذا المجال هي:

1- ليس الهدف من التقسيم المذكور أعلاه هو تقسيم العقل بل المعقول؛ لذا فإن إشكال بعض بأنّ تقسيم العقل إلى عقل نظريّ وآخر عمليّ هو تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، هو إشكال مردود وفي غير محله، فالفعل الذي يقع بأمر العقل يتخذ طابعاً عقليّاً.

2- ثمة مائر يفصل فلسفة السياسة عن السياسة (Politics) نفسها؛

حيث يُنظر إلى الأولى، على نحو ما، بوصفها ما بعد السياسة (Meta politics). فالسياسة أو العمل السياسي، يمكن أن يُنظر إليه كمعقول عمليّ وتابع للعقل العمليّ، وذلك باعتبار أنّه موجود وهو من أقسام الوجود المطلق، ولكونه مرتبطاً بإرادة الإنسان وخياره وقدرته.

3- تنقسم المعقولات إلى قسمين: المعقول بالذات والمعقول بالعرض. وحيثما كان الحديث في الفلسفة الإسلامية عن اتحاد العاقل والمعقول والبرهنة عليهما، فالمقصود هو المعقول بالذات. أمّا المعقول النظريّ والعملّي الذي نقصده في بحثنا هذا، فهو المعقول بالعرض. إذن، في ضوء هذه النقطة، يرتفع الإشكال في أنّه إذا كان التمايز بين العقل النظريّ والعقل العمليّ تمايزاً بين المعقولات، فسوف تؤدي هذه الثنائية بالمآل، طبقاً لمبدأ اتحاد العاقل والمعقول، إلى تمايز العقل النظريّ عن العقل العمليّ.

4- لقد ميّز الفيلسوف كانط (Immanuel Kant) بين العقل النظريّ والعقل العمليّ، وكان يرى أنّ مدركات العقل العمليّ هي أوامر عقلانية قاطعة، وكان يعتقد أنّ السياسة الميكانيكيّة خارج دائرة السياسة تماماً؛ نظراً لأنّ السياسة هي الشيء الذي يقع ضمن دائرة الأخلاق.

إذن، يمكن القول بصورة عامة، إنّ الفلسفة السياسيّة هي علم من الدرجة الأولى وتتفرّع على الحكمة العمليّة.

1-1-2 القضايا الوصفية والقيمية في الفلسفة السياسيّة

قلنا إنّ هذا البحث ينظر إلى الفلسفة السياسيّة في إطار معناها الكلاسيكيّ. فالفلسفة السياسيّة - إسلاميّة كانت أم غير إسلاميّة - وطبق بيانين مختلفين، تتضمن جملة من القضايا الوصفية والمعياريّة. وفي ضوء حديث جون بلامينازر عن «فلسفات الحياة»، فإنّ النظرية السياسيّة، بحسب

اعتقاده، هي ليست مجرد وصف المجتمع والدولة، وليست مجرد أداة لتبرير الوضع الراهن أو إدانته. وبالنسبة إلى فهم الفلسفة السياسيّة في إطار التراث يرى بلاميناتز أنّه عبارة عن مزيج من خصوصيّتها الذاتيّة، من جهة، ومن رؤيتها لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع على صعيد العمل والبنية، من جهة ثانية⁽¹⁾. وفي الاتجاه نفسه، يعتقد داود رافائيل، أنّ قضايا النظرية السياسيّة ذات طابع وصفيّ، فيما تحمل قضايا الفلسفة السياسيّة طابعاً معيارياً⁽²⁾. أمّا سبريغنز فيفسر النظرية السياسيّة (الفلسفة السياسيّة) بأنّها محاولة لفهم العناصر المؤلّفة للمجتمع الفاضل، والبحث عن المعايير والحلول.

وبالمثل، يعتقد بلوم أنّ مطمع النظرية السياسيّة (الفلسفة السياسيّة) هو فهم السياسة بشكل كامل قدر الإمكان، ثمّ يشير إلى مستويين في مناقشة النظام: المستوى الأول توضيح ووصف طبيعة النماذج المتنوعة في العالم التجريبيّ وأسلوب خلقها، والمستوى الثاني دراسة ماهيّة النظام، والنظام الأحسن أو النظام الصحيح والعقلانيّ. ويقول بلوم بوجود تمايز بين النظام التجريبيّ وبين النظام العقلانيّ⁽³⁾.

بيد أنّ السؤال المطروح هنا هو أنّه: إذا كانت جميع أو بعض أبحاث الفلسفة السياسيّة ذات طابع معياريّ، فمن أين لنا أن نقول إنّ الفلسفة السياسيّة هي فرع من الفلسفة، وأنّها تستوحي نتائجها من أنطولوجيا الظواهر والموضوعات السياسيّة؟ وإذا اشتملت الفلسفة السياسيّة على كلا الصنفين من القضايا، أعني «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»، فما هو شكل العلاقة التي ستربط بينهما؟ بطبيعة الحال، لن ندخل في بحث مسهب لشرح دينك الصنفين (عنيث ما هو كائن وما ينبغي أن يكون أو ما

(1) انظر: عباس منوچهری، فلسفه سیاسی در روایتی پارادایمی، نقلًا عن:

J. Plamenatz, *Man and Society*, pXIV-XV.

(2) D. D. Raphael, *Problems of political Philosophy*, p5-7.

(3) ف. تی. بلوم، نظریه های نظام سیاسی، ص 36-42.

يعبر عنها بالوقائع والمعايير)، ولكن نشير فقط إلى ملاحظة مهمة وهي أنّ الفيلسوف السياسي، في العادة، وفي معرض تحليله للظواهر السياسية في المجتمع إنّما يقدّم صورة عن الوقائع والمجتمع الفاضل تلتقي فيها وقائعه ومعاييره في نقطة واحدة. ذلك أنّه حين يتحدّث عن «الواقع» أو «ما هو كائن»، ففي المجتمع الفاضل مثلاً، يناقش في الحقيقة، «المعيار» أو «ما ينبغي أن يكون». بمعنى، حين يكشف أنّ العدالة وتوزيع السلطة والمجتمع الفاضل هكذا يجب أن «تكون»، فكأنّما يقدّم إرشادات ووصايا إلى الناس عبر قضايا معيارية بوجوب فعل كذا وكذا. إذن، بناءً على ذلك، لا غشاضة أن تكون الفلسفة السياسية ذات طابع أنطولوجي، وتحتوي، في الوقت عينه، على أحكام معيارية. إنّ الفلسفة المدنية في المنظومة المعرفية للفارابي صنفان «أحدهما ما تحصل به الأفعال الجميلة... والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، وهذه تسمّى الفلسفة السياسية»⁽¹⁾؛ لذا، فمن باب كونها «فلسفة»، فهي تبحث في قضايا المعرفة والأنطولوجيا؛ وبسبب ارتباطها بالقضايا المعيارية، فهي تختصّ بمعرفة «الأشياء الجميلة». إنّ الأنطولوجيا في الفلسفة السياسية ليست من نمط أنطولوجيا المسائل الواقعية. فالإدراكات الواقعية تمثّل انكشافات وانعكاسات ذهنية للواقع ونفس الأمر؛ وفي مقابل هذه الإدراكات الواقعية تقف الإدراكات الاعتبارية. إنّ اعتباريات ما قبل الاجتماع عبارة عن: الوجود، الحسن والقبح، اختيار الأيسر والأسهل، مبدأ الاستخدام، مبدأ الاجتماع، ومبدأ متابعة العلم. أمّا اعتباريات ما بعد الاجتماع فهي المفاهيم التي ابتدعها الإنسان الاجتماعي المعاصر من وحي ذهنه، ومن أمثلتها: مبدأ الملكية، والكلام والحديث، والرئاسة والمرؤوسية ولوازمهما، الأمر والنهي، الجزاء والأجر، والاعتباريات المتعلقة بالمساواة بين الطرفين (مثل أنواع المبادلات). يقول العلامة محمد حسين طباطبائي في هذا المجال:

(1) أبو نصر الفارابي، الرسائل وكتاب التنبيه، ص 20.

«وإذ كان اعتبار الرئاسة منبثقاً من اعتبار المجتمع والعدالة الاجتماعية، فقد تولدت جملة من الاعتبارات المناسبة للمرؤوس وضد الرئيس، وهي في الحقيقة، تأتي كردود على اعتبارات وضعت لصالح الرئيس وضد المرؤوس»⁽¹⁾.

لا تأتي الاعتبارات في الفلسفة السياسيّة بطريق الوضع فقط؛ بل لها منشأ تجرّديّ أيضاً. وفي الواقع، عندما يحاول الفيلسوف السياسيّ طرح أهمّ مباحثه، يصار إلى مفاهيم من قبيل العدالة والسعادة والسّلطة، ويتناولها بالبحث والتمحيص. ومن خلال هذا التمهّص نجد أنّ بعض موضوعات الفلسفة السياسيّة اعتباريّة ذات منشأ تجرّديّ؛ في حين أنّ بعضها الآخر موجود على أرض الواقع. فالديموقراطيّة والانتخابات من النوع الأوّل، فيما العنف والتحرّر من النوع الثاني، والعنف عبارة عن ظاهرة فيزيقيّة مفاجئة تضرب المجتمع. إنّ القضيتين «السيد × هو رئيس الجمهوريّة» و«السيد × حرّ» مختلفتان من حيث إنّ اعتبار الأولى رهنٌ بمناحي الاعتبار، بينما الثانية تحكي عن واقع ماثل. يعتقد الوضعيّون الاجتماعيّون أنّ جميع موضوعات الفلسفة الأخلاقيّة والفلسفة السياسيّة اعتباريّة، بمعنى، أنّه لا بدّ من أن تستمدّ اعتبارها من الناس لا من مصادر ما وراء الطبيعيّة⁽²⁾. ومن البديهيّ أن تتباين اعتباريّة الفلسفة السياسيّة عند هؤلاء عنها عند العلّامة محمد حسين طباطبائي الذي يعتقد أنّه يمكن للفلسفة السياسيّة أن تكون ذات منشأ ميتافيزيقيّ (ما وراء الطبيعيّة).

1-1-3_ الفلسفة السياسيّة والكلام السياسيّ (Political theology)

يعتقد الفارابي أنّ علم الكلام هو العلم الذي يتيح للإنسان استكناه الآراء والأفعال المحدودة المبيّنة من قبل واضع الشريعة؛ ويمكن من خلاله

(1) محمد حسين طباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم، ص 218.

(2) مصطفى ملكيان، فلسفه علوم سياسی.

الانتصار على الخصوم⁽¹⁾، وقد أطلق عليه أبو حنيفة لقب «الفقه الأكبر» فيما أسماه بعض آخر «علم أصول الدين»⁽²⁾، يقول ليو شتراوس في ذلك:

«نحن مضطرون إلى التفريق بين الفلسفة السياسيّة وبين اللاهوت السياسيّ. ما نفهمه نحن من اللاهوت السياسيّ هو أنّه تعاليم سياسيّة صادرة عن الوحي. لكنّ الفلسفة السياسيّة تقتصر على ما هو في متناول العقل الإنسانيّ المحروم من المدد الوحيانيّ»⁽³⁾.

يتكفّل الكلام السياسيّ بوظيفة البرهنة على المقولات الدينيّة، مستعينًا بالأدلة العقليّة والنقليّة والأدلة الشهوديّة والتجربيّة في هذا الإطار. إنّ العقل في الكلام السياسيّ، شأنه شأن النقل والتجربة، هو أداة توظّف لتفسير المقولات الدينيّة. ولئن كانت مهمّة العقل إثبات الوحي، فهذا يتطلب تنظيم الأدلة والبراهين، ولذلك فهو يربأ بالفلسفة السياسيّة أن تشطح نحو العقلانيّة المنفلتة. إنّ الفرضيّة القائلة بأنّ «كلّ ما هو ديني، هو عقلاني أيضًا» تحظى بقبول علم الكلام. بيد أنّ إثبات عكس هذه المقولة يتطلب معرفة المقصود بالعقل. بطبيعة الحال، متى كان هدف المتكلّم التفسير العقلانيّ للدين، فلا مناص، من الاستعانة بالأدلة البرهانيّة والعقليّة.

يبحث كارل شميت في الكلام السياسيّ (اللاهوت السياسيّ) من منظور تاريخيّ؛ ويتتبع مسيرة ظهوره وأفوله، لا سيّما في مرحلة التنوير⁽⁴⁾. وعن الموضوع نفسه يقول باخمان في هذا المجال:

«لقد شكّل مفهوم اللاهوت السياسيّ مادة المناظرات في أوروبا، بالأخصّ في مجال القانون والعلوم الاجتماعيّة والفلسفة الألمانيّة. فبعد

(1) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ص 71.

(2) المصدر نفسه.

(3) ليو شتراوس، فلسفه سياسي چيست؟، ص 6.

(4) See: Carl Schmitt, *Political Theology*, p36-52.

انتهاء الحرب العالمية الأولى، جرت مناظرة بين كارل شميت -الناقد المؤثر في اليمين الديمقراطي لبرلمان جمهورية فايمار- وبين إيريك بيترسون. كما جرت مناظرة ثانية تعود إلى فترة الستينيات من القرن الماضي عندما طُرح تفسير لنصوص الإنجيل انتزعت عناصره التجديدية من التيار السياسي اليساري. وكان الكلام السياسي لهذا التفسير آنذاك متأثراً بالمقولات الفلسفية المستوحاة من اتجاهات الفلاسفة الماركسيين، مثل النظرية النقدية لحلقة فرانكفورت. ولم تكن تأثيرات مناظرة بيترسون وشميت الأولى بعيدة عن هذه المسألة. وربما كان يوهان ب. متمر أهم متكلم سياسي ظهر بعد تلك المرحلة، حيث إنّ لاهوته السياسي كان يبتني على فهمه لقراءة كانط للحرية وقراءة ماركس للتاريخ⁽¹⁾.

وفي السياق نفسه، يعرّف إتين جيلسون اللاهوت أو الكلام الإلهي بأنه أصول عقائد الإيمان وتصديق كلمة الله. وبحسب اعتقاده، إذا بُني اللاهوت على العقل، فسيترك اللاهوت الوحياني (Revealed theology) أو لاهوت الوحي (Theology of revelation) مكانه للاهوت العقليّ (Rational theology) - ما بعد الطبيعة-. وكان القديس توما الأكويني (Thomas Aquinas)، الذي لم يكن يؤمن بالتفكيك بين الإيمان والعقل، يتعد شيئاً فشيئاً عن اللاهوت الذي راج في القرون الوسطى المتقدمة⁽²⁾. وبالمقارنة، فإنّ الفلسفة السياسية هي علم مستقلّ، ظهرت أول الأمر في أثينا، وشهدت عبر مراحل التاريخ المختلفة -المرحلة الكلاسيكية، القرون الوسطى، العصر الجديد، والعصر الحاضر- أشكالا وأنماطاً متعدّدة. وكان المتديّتون متأثرين بهذا العلم ومنتقدين له في آنٍ معاً. ويمكن الإشارة هنا، على سبيل المثال، إلى الانتقادات التي وجهها والتر ستروف في عام 1977 إلى راولز⁽³⁾.

(1) Edward Craig, *Encyclopedia of Philosophy*, V.9, P36-52.

(2) إتين جيلسون، عقل ووحى در قرون وسطى، ص 66-67.

(3) Edward Craig, *Encyclopedia of Philosophy*, p224-229.

إنّ التمايز الموجود بين الفلسفة السياسيّة والكلام السياسيّ ليس مرده إلى اختلاف قضائيهما؛ إذ إنّ ثمة قضايا مشتركة عدّة تجمع بينهما، كما لا يرجع هذا التمايز إلى تباين منهجهما، فكلاهما، مثلاً، يأخذ بالمنهج العقليّ. مع فارق أساس ألا وهو أنّ الكلام السياسيّ، بخلاف الفلسفة السياسيّة، يستخدم، المنهجين النقليّ والتجريبيّ، مضافاً إلى المنهج العقلائيّ.

وبالنسبة إلى موضوعيهما، فعلى الرغم من ملاحظة نوع من التشابه بينهما، لكنّنا لا نستبعد احتمال اختلاف موضوع الكلام السياسيّ (كما في موضوع علم الكلام العام).

لقد كان الفارابي على رأس الفلاسفة الشيعة الذين قطعوا جذور فلسفتهم السياسيّة عن الوحي، هذا في الوقت الذي ظلّ أولئك الفلاسفة لفترة طويلة أوفياء لمبادئ الوحي، الأمر الذي يفسّر إزالتهم لأيّ حدود أو حواجز فاصلة بين الفلسفة السياسيّة والكلام السياسيّ.

في الفصل الثالث، سنجد أنّه في الوقت الذي كانت فيه فلسفة الفارابي السياسيّة مستقلّة عن الوحي، فإنّ صدر الدين الشيرازي اختزل الفلسفة السياسيّة في الكلام السياسيّ. فالفارابي، بخلاف الشيرازي، لم يصدر في مبادئ فلسفته السياسيّة عن الكتاب والسنة. ولئن استلهمت الفلسفة السياسيّة من فرضيات إنسانيّة وغائيّة؛ لكنّها لا تستطيع الدفاع عن المقولات الدينيّة عبر تبني فرضيات وحيانيّة. وفي ضوء ما تقدّم يمكن تلخيص الفوارق بين الفلسفة السياسيّة والكلام السياسيّ في النقاط الآتية:

1- الفلسفة السياسيّة عبارة عن عقلانيّة محضة، ولا تستلهم من الوحي؛ فيما الكلام السياسيّ مدين للنصوص الدينيّة ولأدلة القضايا الوحيانيّة.

2- أدلة الفلسفة السياسيّة ذات طابع عقلائيّ محض؛ لكنّ الكلام السياسيّ يسعى إلى إثبات الوحي بالاستعانة بالأدلة العقليّة والنقلية

والشهودية والتجريبية. في الكلام السياسي، تقع الأدلة العقلية والنقلية في طول بعضها؛ مثلما هو الشأن في الكلام الديني، حيث يستفاد من الدليل العقلي والنقلي لإثبات مسائل من قبيل المعاد.

3- يؤمن الكلام (السياسي)، على عكس الفلسفة (السياسية)، بفرضية مفادها أن كل ما هو ديني، فهو عقلي، ولهذا السبب، يكون ملتزماً بتفسير القضايا الوحيانية.

إنّ الكلام عن «فلسفة سياسية يونانية» وعن «فلسفة سياسية إسلامية» وأمثال ذلك يعود إلى اتخاذ الفلسفة لقلب خاصّ وتبنيها لفرضيات معينة. في الفصل الثالث، سوف نرى إمكان أن تستوحي الفلسفة السياسية أسسها وأصولها من الإسلام، وبالتالي إمكان الحديث عن «فلسفة سياسية إسلامية». تظلّ الفلسفة السياسية - سواء أكانت ضمن قلب إسلامي أم يوناني أو ليبرالي - متأثرة بالاعتبارات (القيمية والتربوية والنفسية وغير ذلك). صنف الفارابي في كتابه «التنبيه على سبيل السعادة» الحكمة إلى قسمين: نظري ومدني، ويتفرّع عن القسم الثاني كذلك فرعين: الأخلاق والفلسفة السياسية⁽¹⁾. ربّما أمكن القول إنّ هذا هو المصدر الوحيد من بين جميع المصادر الإسلامية القديمة الذي يذكر صراحة مصطلح «الفلسفة السياسية الإسلامية».

1-1-4- اعتبار الفلسفة السياسية

إذا عرّفنا الفلسفة السياسية على أنّها فرع من فروع الفلسفة يعنى بتفسير الظواهر والموضوعات السياسية، أو، على حدّ قول كوينتين، الموضوع المشترك الذي استقطب جهود كل من أفلاطون وهيغل ومِل

(1) أبو نصر الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة.

وأمثالهم⁽¹⁾، فيجب الإذعان أيضًا بأنّها لم تكن جهودًا منسجمة وبالمستوى نفسه. فبعض مباحث الفلسفة السياسيّة تعدّ إفرارًا للمبادئ التي يؤمن بها الفلاسفة، ولمزيد من التوضيح نقول، إنّ زوايا النظر إلى الرؤية الكونية والأنثروبولوجيّة والفلسفة الأخلاقيّة مختلفة عند كلّ من الفلاسفة الإلهيّين والفلاسفة الإنسانويّين، ومن البديهيّ أن ينعكس هذا الاختلاف على المبادئ والأصول التي تقوم عليها مباحثهما في مجال الفلسفة السياسيّة. إذن، فمباحثهما في الفلسفة السياسيّة هي، بالضرورة، نتيجة طبيعيّة لاختلاف مشاربهما، وتبنّي كلّ منهما مبادئ خاصّة به. من هنا، فإذا أردنا الوقوف على أسباب الخلاف من جذوره بين الفريقين، فلا بدّ لنا من الرجوع إلى مبادئ كل فريق. وعلى الرغم من محاولات الفلسفات المضافة في أن تبدو خالصة، فإنّها تستند، عمليًّا، إلى المبادئ والفرضيات.

وبالعودة إلى الفارابي الذي يقسم قضايا الفلسفة السياسيّة إلى أقسام من قبيل اليقينيّات والمظنونات والموهومات، ويعتقد بضرورة تبعيّة الملة أو الشريعة للفلسفة، رافضًا أن تكون القضايا المطروحة في الفلسفة من نمط المراء أو السفسطة⁽²⁾، معتبرًا أن الفلسفة اليقينيّة والقضايا البرهانيّة هي المعيار الوحيد. لكن لا بأس من الاستعانة بوسائل من قبيل الخيال أيضًا من أجل إقناع عامّة الناس⁽³⁾. وعلى هذا الأساس، يتسّى تقييم الفلسفة السياسيّة (بما فيها الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة وغير الإسلاميّة) من خلال الخطوات الآتية:

1- ثمة قضايا في الفلسفة السياسيّة تكون قابلة للبرهان على نحو ما. كأن يأتي أحدهم بالأدلة والبراهين العقلية التي تثبت أنّ الحاكميّة هي لله أو للناس مثلاً⁽⁴⁾. ولا بدّ من أن تفضي الأدلة العقلية إلى الدّور

(1) أنطوني كوينتين، فلسفه سياسي.

(2) أبو نصر الفارابي، الحروف، ص 152-153.

(3) المصدر نفسه، ص 133؛ تحصيل السعادة، ص 94.

(4) على سبيل المثال، وكما سنرى لاحقًا، فقد سعى حائري يزدي بالدليل العقليّ إلى إثبات =

والتسلسل وبرهان الخلف وأمثال ذلك، وبالتالي، إلى عدم إمكان الجمع بين النقيضين. كما إنّ الفطريّات هي من جملة القضايا اليقينيّة التي تكون قياساتها معها⁽¹⁾. إنّ مشكلة القضايا العقليّة والفطريّة في الفلسفة السياسيّة هي انخفاض حظوظ تحقّقها؛ أضف إلى ذلك، الافتقار إلى معيار محدّد لقياس فطريّة القضايا.

2- فئة أخرى من أبحاث الفلسفة السياسيّة تدعى المشهورات، وهي، أساساً، مكتسبات وفتوحات العقل الجمعيّ والتجارب الإنسانيّة المتراكمة على مرّ التاريخ، فلقد أثبتت هذه التجارب أنّ عدم تمرکز السّلطة في كثير من الحالات كان في صالح المجتمع، وحال دون فساد السّلطة. إنّ المظاهر الحديثة (من قبيل البرلمان والانتخابات والاستفتاء) هي إنجازات حقّقها العقل البشريّ على مدى تاريخه، ولهذا السبب، فهي تنفذ إلى تركيبة البلدان الإسلاميّة بسهولة وبالتدرّج، علماً أنّ معظم أبحاث الفلسفة السياسيّة تندرج ضمن هذه الفئة. ولا يفوتنا أن نذكر بأنّ الدليل هنا ليس العقل؛ بل العقل الجمعيّ والاستقرايات والآراء المحمودّة⁽²⁾. إذن، فالمقصود بالمشهورات، القضايا التي يحكم بها العرف، لا الاعتبارات، مثل تقاليد وعادات الشعوب أو الأمم.

3- المظنونات والوهميّات فئة أخرى محسوبة على أبحاث الفلسفة السياسيّة.

4- الفئة الأخيرة التي تندرج ضمن أبحاث الفلسفة السياسيّة، هي المشبّهات (القضايا التي يستفاد منها في صنع المغالطة). في الواقع، لا

= أن الله لا يمكن أن يجعل الولاية للمعصوم (ع) أو لغير المعصوم: مهدي الحائري اليزدي، حكمت وحكومت، ص 165-170.

(1) محمد رضا المظفر، المنطق، ص 288-289.

(2) المصدر نفسه، ص 293-299.

ينبغي إدراج هذه الفئة بشكل مستقلّ ضمن أبحاث الفلسفة السياسيّة؛ باعتبار أنّ المغالطة ليست قضيّة في الفلسفة السياسيّة؛ إذ لربّما استعان الفيلسوف السياسيّ أحياناً بالقضايا المشبّهة، فهو يحاول، على نحوٍ ما، أن يربط فلسفته العامة بالفلسفة السياسيّة والآراء السياسيّة ذات الصلة. وقد لا تستقطب فلسفته العامة أو السياسيّة، اهتماماً يذكر، وقد لا تحلّ نظريّته السياسيّة محلّ فلسفته السياسيّة؛ ولكن في كلّ الأحوال، لا بدّ من أن نرى كيف ترتبط هذه الحقول الثلاثة بعضها ببعض، حيث يتيّسر ذلك في عالم الثبوت ضمن ثلاثة أوجه: ارتباط العلّة والمعلول أو التلازم، والتناسب والانسجام، أو عدم وجود أي نوع من التناسب والتلازم بين هذه الحقول الثلاثة. ويربط المفكّرون السياسيّون بين الحقول المذكورة (الفلسفة العامة والفلسفة السياسيّة والآراء السياسيّة) وبين آرائهم، وذلك عبر اقتراحهم لمنظومة مناسبة، وسنحاول الكشف عن وجود تلازم وتناسب بينهما وفق تحليل موضوعي وعلمي.

1-1-5- إلحاق صفة «الإسلاميّة» بالفلسفة السياسيّة

يقول الأستاذ مصطفى ملكيان، إنّ وصف الفلسفة السياسيّة بـ«الإسلاميّة» يمكن أن يتّخذ معاني عدّة هي:

1- اقتباس موضوع أو قضيّة من الإسلام: إن كان الأمر كذلك، فلن تكون ثمة قدسيّة للفلسفة الإسلاميّة؛ إذ قد تقتبس سائر العلوم أيضاً قضاياها من الإسلام.

2- بلحاظ الشخص المنتج: في هذه الحالة، سيصنّف كلّ علم (الكيمياء مثلاً) إلى إسلاميّ وغير إسلاميّ.

3- إعلاء شأن الدين: وفي هذه الحالة، لن تكون هذه «فلسفة» وإنّما «لاهوتاً»، الأمر الذي يفسّر إطلاق لقب المتألّه على ابن سينا

لعجزه عن الاستدلال للمعاد الجسماني بالأدلة العقلية، ومع ذلك حافظ على التزامه بالشرع⁽¹⁾.

إلا أن ثمة حلًّا آخر يبدو معقولاً، ويمكن الزجّ به هنا، وهو تأسيس علم على أساس بعض الفرضيات والنظريات، فالفلسفة الإسلامية، في عين كونها مستقلة عن الوحي، يمكن أن توصف بالإسلامية باعتبارها تبني على فرضيات إسلامية، وانطلاقاً من كون كلّ فيلسوف يستقي فرضياته من مصدر معيّن، فما المانع من أن يكون هذا المصدر هو الدين (الإسلام)؟ إذن، بناءً على هذا الرأي، ومثلما سنرى في الفصل الثالث تحت عنوان «ماهية الفلسفة الإسلامية»، يمكن الحديث عن فلسفة سياسية «إسلامية» أو «دينية». وينطبق هذا الوصف أيضاً على مصطلح حقوق الإنسان⁽²⁾. وكما قد يتبدّى للوهلة الأولى، أنّه بسبب الطبيعة العقلانية للفلسفة، فلا مجال لوصفها بالإسلامية أو غير الإسلامية، وكذا الحال بالنسبة إلى حقوق الإنسان حيث إنّ حقوق «الإنسان بما هو كذلك» لا تتّصف بوصف خاصّ؛ ولكن بناءً على فرضيات الفلسفة السياسية وحقوق الإنسان، يمكن أن يوصف ذاك الموضوعان بالدينيين أو اللادينيين، أو الإسلاميين وغير الإسلاميين. ولا يتعارض ذلك مع كون الفلسفة السياسية بوصفها تستند إلى العقل وحقوق الإنسان لجهة ارتباطها بالجنس البشري، وفي ضوء حيثية خاصة، أمراً مشتركاً بين جميع البشر.

1-2- الفقه السياسي

يحتوي الدين الإسلامي على ثلاث مجموعات من القضايا هي:

أ - القضايا العقدية: وهي التي تخوض في الرؤية الكونية، وحقيقة الخلق، والمبدأ والمعاد وارتباط هذه القضايا بالله تعالى وبالإنسان.

(1) مصطفى ملكيان، «رويكردهای متفاوت در تاریخ فلسفه نگاری».

(2) صادق حقيقت، «حقوق بشر اسلامي: شرايط امکان و امتناع».

ب - الوصايا الأخلاقية: وتبحث في الخصال الإنسانية الحميدة والقيحة.

ج - الأحكام العملية: وهي تحدّد القوانين التي تحكم أقوال الإنسان وسلوكه إزاء الله تعالى ونفسه والآخرين.

يتناول علم الفقه بالبحث عمل المكلفين بالنسبة إلى الأحكام الخمسة (الوجوب والحرمة والإباحة والاستحباب والكراهة). هذا، وقد عرّفوا «الفقه» بقولهم:

«الفقه في اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه؛ وفي الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»⁽¹⁾.

ويعرّف أبو نصر محمد الفارابي الفقه بأنّه العلم الذي يمكن بواسطته استنباط المجهولات من المعلومات الشرعية، حيث يقول:

«وصناعة الفقه هي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديدده على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد؛ والتقدير أن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة بالعلّة التي شرّعها في الأمة التي لها شرع»⁽²⁾.

ويرى الفارابي أنّه لا مناص من صناعة الفقه عند فقدان الرئيس الأوّل والأئمّة الأبرار الذين هم الملوك في الحقيقة، ويقسّمه إلى أفعال وآراء⁽³⁾.

(1) علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، ص72.

(2) أبو نصر محمد الفارابي، إحصاء العلوم، ص69.

(3) أبو نصر الفارابي، الملة ونصوص أخرى، ص5 و46-47، والنص هو: «وأما إذا مضى واحد من هؤلاء الأئمّة الأبرار، (الذين هم الملوك في الحقيقة) ولم يخلفه (من هو) مثله في جميع الأحوال احتيج في كلّ ما يعمل في المدن التي تحت رئاسة (من تقدّم إلى) أن يحتدي في التقدير حذو (من تقدّم) ولا يخالف ولا يغيّر بل يُبقي كل مقدّره المتقدّم على حاله، وينظر =

إنّ وظيفة الفقيه هي أن يحدّد حكم كلّ حدث في حياة الإنسان؛ كما إنّ موضوعه هو الأحكام الشرعيّة أو الواجبات العمليّة لجهة استنباطها من الأدلّة. يستوي الفقه، بمعناه العام، مع الدّين؛ ويقسّم إلى قسمين: الفقه الأكبر والفقه الأصغر. يشمل الفقه الإسلاميّ الأقسام الآتية: الفقه العباديّ، وفقه الأحوال الشخصيّة، وفقه المعاملات والعقود والإيقاعات، وفقه الأخلاق، وفقه العرفان، وفقه السياسة، وفقه الصناعة، وفقه العلاقات الدوليّة، وفقه الثقافة، وفقه الإدارة، وفقه الجهاد والدفاع، وفقه العلوم، وفقه الاكتشافات، وفقه الحقوق، وفقه القضاء، وفقه محاربة الظلم والفساد. ويقرّر الفارابي بأنّ الشرع هو قرين العقل، والدين شبيه الفلسفة، ويطرح العلم المدنيّ العامّ الذي يتشكّل من خطابين: الفقه المدنيّ والفلسفة المدنيّة. ويُنظر إلى هذا التقسيم الثنائي على أنّه جوهر التقسيم الثلاثيّ لإروين روزنثال: الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ، وتدوين كتب الشريعة، وكتب الوعظ أو مرآة الملوك⁽¹⁾. أحياناً، تجد أنّ ثمة صلة لبعض القضايا الفقهية بالسياسة، سواء أكانت هذه الصلة مباشرة أم غير مباشرة. فيما تجد في أحيان أخرى، أنّ تلك القضايا هي سياسيّة في جوهرها، أو مرتبطة بشكل غير مباشر بالقضايا السياسيّة. ولئن وجدنا أنّ التراث الفقهيّ لأهل السنّة غنيّ بتجربته السياسيّة، فذاك يعود لتصدّره المشهد السياسيّ طيلة قرون مديدة من التاريخ الإسلاميّ، بينما لم تتح هذه الفرصة للفقه الشيعيّ إلّا في القرن الأخير، وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران

= إلى كلّ ما يحتاج إلى تقدير ممّا لم يصرّح به من تقدّم (فيستنبط و) يستخرج عن الأشياء التي صرّح الأوّل بتقديرها، فيضطرّ حينئذ إلى صناعة الفقه، وهي التي يقتدر الإنسان بها على أن يستخرج ويستنبط صحّة تقدير شيءٍ ممّا لم يصرّح واضح الشريعة بتحديدته عن الأشياء التي صرّح (فيها) بالتقدير، وتصحيح ذلك بحسب غرض واضح الشريعة بالملّة (بأسرها) التي شرّعها في الأُمّة التي لهم شرّعت... وإذا كان التقدير في شيئين في الآراء وفي الأفعال لزم أن تكون صناعة الفقه جزئين: جزءاً في الآراء وجزءاً في الأفعال».

(1) Erwin I. J. Rosenthal, **Political Thought in Medieval Islam**, p62-84.

بالتحديد، حيث تجلّى ذلك في التركيز على الدراسات المتعلقة بالفقه السياسي، بعد أن كان فقهاء الشيعة في الماضي يمرّون مرور الكرام على قضايا الفقه السياسي في مختلف أبواب الفقه مثل الجهاد، المكاسب، الولايات، القضاء، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحسبة، الحدود، والديات والقصاص. ولم يستقلّ الفقه السياسي في بعض مباحثه إلا في القرن الماضي، عندما صدرت لعدد من الفقهاء تصانيف في هذا المجال مثل «قاطعة اللجاج» و«تنبيه الأمة وتنزيه الملة» و«ولاية الفقيه». وأما كتاب «الأحكام السلطانية» فيعدّ أحد أشهر المصنّفات الفقهيّة لأهل السّنة في مجال السياسة والحكم، حيث يتضمّن أبواباً في السياسة والحقوق والاقتصاد. أمّا أهمّ مصادر الفقه السياسيّ الشيعيّ فهي: كتاب «الخراج» للكاتب البغداديّ، وكتاب «الخراجيّة» للمحقّق الأردبيليّ، و«قاطعة اللجاج في حلّ الخراج» للمحقّق الكركيّ، وكتب «الجهاديّة» كالكتاب الذي صدر بالاسم نفسه لمؤلّفه أبي القاسم قائم مقام فراهاني، وكتاب «السير» للنيشابوري الخزاعيّ، و«عوائد الأيام» للنراقّي و«العناوين» لمير مفتاح المراغيّ، و«جواهر الكلام» لمحمد حسن النجفيّ، هذا مضافاً إلى العديد من الكتب حول ولاية الفقيه.

في ظلّنا، أنّ السلف من الفقهاء الأعلام لم يبحثوا في القضايا السياسيّة إلاّ لماماً، ولذلك، لم يُعتمد مصطلح «الفقه السياسيّ» بشكل خاص ومحدّد، وبالتالي لم يجدوا حاجة إلى تعريفه. يقول الشيخ عميد زنجاني في تعريف الفقه السياسيّ:

«الفقه السياسيّ في الإسلام، عنوان نطلقه في عصرنا الحالي على كلّ الأبحاث التي تتعلّق بالحقول الآتية (الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحسبة، الخراج والفيء، الأموال، الأحكام السلطانيّة، الولايات وبالأخصّ ولاية الفقيه) المطروحة في الفقه الإسلاميّ»⁽¹⁾.

(1) عباس علي عميد زنجاني، فقه سياسي، ج 1، ص 19.

«يتعاطى الفقه، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، مع بحوث تحت مسميات الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحسبة، الإمامة والخلافة، ونصب الأمراء والعَمال والقضاة وجباة الأموال الشرعية، المؤلفة قلوبهم، الدعوة إلى الإسلام، الجمعة والجماعة، آداب الخطب وإقامة مراسم العيد، أمور السلم وعقد المعاهدات مع الدول الأخرى، التولي والتبري، معاونة الحكام وغيرها ممّا تندرج تحت عنوان «الأحكام السلطانية» أو «الفقه السياسي». وعلى هذا النحو، فالفقه السياسي يتناول جملة من البحوث الحقوقية التي تطرح تحت عناوين من قبيل القوانين الأساسية والقوانين الدولية وأمثال ذلك»⁽¹⁾.

ويتحصّل ممّا تقدم، أولاً: بعض هذه البحوث تلامس القضايا السياسية، وإن كان ذلك بصورة غير مباشرة، أو على الأقل، تباين رؤى الفقهاء حيالها؛ ثانياً: كما بين الكاتب المذكور⁽²⁾، أنّ مساحة الأحكام السلطانية في فقه أهل السنة تتسع كثيراً على حساب الفقه السياسي. يقول أبو الفضل شكوري في الفقه السياسي ما يأتي:

«الفقه السياسي الإسلامي: مجموعة القواعد والأصول الفقهية والحقوقية التي تنظم في إطارها علاقات المسلمين ببعضهم أو غيرهم من الأمم غير المسلمة على أساس من مبادئ القسط والعدل، وتحقيق الفلاح والحرية والعدالة التي توجد في إطار التوحيد العملي حصراً. وعليه، ينقسم الفقه السياسي، عملياً، إلى قسمين رئيسيين هما:

1- الأصول والقواعد المرتبطة بالسياسة الداخلية وتنظيم العلاقات ضمن المجتمع الإسلامي.

(1) المصدر نفسه، ج2، ص41.

(2) المصدر نفسه، ص42.

2- الأصول والقواعد المرتبطة بالسياسة الخارجية وتنظيم العلاقات الدولية للعالم الإسلامي⁽¹⁾.

إذا أردنا أن نقدّم تعريفاً «بعدياً» للفقّه السياسيّ، فلا بدّ من الإشارة إلى الأبحاث المذكورة في الأبواب السابقة (مثل الجهاد والأمر بالمعروف وغيرها)؛ أمّا إذا أخذنا في اعتبارنا المسائل المستحدثة والجديدة، عندئذ سيدخل ذلك في إطار العلم الذي يحدّد مسؤوليّات المكلف تجاه أيّ مسألة سياسية تعرض له. وعلى هذا الأساس، قد لا نعثر على جواب لمسألة بعينها في الفقّه التقليديّ، ليأتي هنا دور الفقّه فيحاول الاستفادة من الأدوات العلميّة المطلوبة لاستنباط جواب المسألة المطروحة؛ أو ربّما فتح باباً جديداً في ذلك العلم، حيث يقول عميد زنجاني في هذا الصدد:

«إننا اليوم بحاجة إلى صياغة تعريف جديد للفقّه السياسيّ يتيح لنا تلبية المتطلبات السياسيّة المستحدثة، أي، باستقلال عن القضايا المطروحة في الماضي. يجب أن يمتلك فقّهنا السياسيّ في كلّ عصر إجابات وافية عن أسئلة ذلك العصر، هذا الفقّه شيء آخر غير آراء الفقهاء ونظريّاتهم»⁽²⁾.

بطبيعة الحال، في تحليلنا لآراء الفقهاء السياسيّين والحديث عن العلاقة بين الفقّه السياسيّ والفلسفة السياسيّة، فإنّ مقصودنا هو الفقّه السياسيّ الموجود في إطار التحليل «البعديّ» لا ما ينبغي أن يكون. لم يقتحم الفقّه السياسيّ التقليديّ الشيعيّ مباحث الفلسفة السياسيّة عمليّاً؛ لذا، فمن المنطقيّ أن نسعى إلى مناقشة ارتباط هذين الحقلين المختلفين ظاهريّاً، ونكشف عن أوجه تراتب اعتبار كلّ منهما. لقد ارتأينا عند تدوين هذا البحث أن نجعل من «طبيعة العلاقة بين الفقّه السياسيّ والفلسفة السياسيّة» كبرى البحث، مع الأخذ بالاعتبار الفقّه السياسيّ الموجود. عرفنا

(1) أبو الفضل شكوري، فقّه سياسيّ اسلام، ج 1، ص 71-72.

(2) عباس علي عميد زنجاني، «تأملي در فقّه سياسيّ شيعة»، ص 7-8.

من تعريف الفلسفة السياسيّة أنّها مستقلة عن الوحي، ما يعني أنّها لا تستمدّ اعتبارها من الشريعة والفقه السياسيّ، ما يتيح إمكان المقارنة بين اعتبار كلّ منهما بلحاظ التقدّم والتأخّر.

ثمة صلة بين الفقه السياسيّ وبين الحقوق التي تضاهيه (الحقوق مثلاً)، لكننا، نظوي كشحاً عن بحث تلك الصلة؛ لدواعي الإيجاز والاختصار، وحسبنا أن نذكر نقطة واحدة وهي أنّ الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ مختلفان على صعيد المنهج والقصد. فمنهج الفلسفة السياسيّة عقلانيّ وتجريديّ؛ في حين أنّ مصادر الفقه هي الكتاب والسنة والعقل والإجماع. وطبقاً لمشهور القول، العقل هو أحد مصادر الفقه؛ وعلى أساس «قاعدة الملازمة» فإنّ «ما حكم به العقل، حكم به الشرع أيضاً». مثلاً، قضية «العدل حسن» هي موضع تأييد العقل المستقلّ؛ وبالتالي يمكن الاستنتاج من القاعدة المذكورة، أنّ العدل واجب شرعيّ «العدل واجب». نعم، هذا حكم فقهيّ، لكنّه يؤكّد، في الواقع، على صحّة ما توصّل إليه العقل بشكل مستقلّ. وعليه، لا يمكن أن نعتبر الفلسفة السياسيّة جزءاً متفرّعاً على الفقه السياسيّ؛ ناهيك عن أنّ ليس جميع مسائل الفلسفة السياسيّة مبرهنة، كما إنّ مطمع هذا العلم لا يتمثّل حصراً في تبين واجبات المكلف.

1-2-1- اعتبار الفقه السياسيّ

إنّ الفقه السياسيّ هو من نمط القضايا المعيارية؛ وتسم أحكامها بأنّها وضعيّة أو تكليفيّة (وتشمل الوجوب والحرمة والجواز والاستحباب والكراهة)⁽¹⁾. يتعلّق الحكم التكليفيّ بصورة مباشرة بأفعال الإنسان (وجوب إقامة الصلوة مثلاً)؛ فيما الحكم الوضعي له علاقة غير مباشرة بتلك الأفعال (وهي من قبيل الزوجيّة والولاية) أو هو حكم منتزع من حكم

(1) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ص 65.

آخر (مثل الشرطيّة أو الصّحّة والبطلان). والفقه السياسيّ خالٍ من أيّ قضيّة تحليليّة؛ بما يجعله مرتبطاً بعلوم أخرى.

إنّ مكمن الخلاف بين أنصار القراءتين القصوى والدنيا للدين هو أنّ الفريق الأوّل يؤمن بأنّ للدين رأياً في كلّ شؤون الحياة، لا سيّما في شقيّها الاجتماعيّ والسياسيّ، بينما يقلّص الفريق الثاني دور الدين في دائرة ضيقة لا تتجاوز تفسير المبدأ والمعاد. والحقيقة أنّ قراءة الفريق الأوّل هي التي ألحّت على ظهور حقّ علميّ تحت مسمّى «الفقه السياسيّ». وسواء أكانت القراءة قصوى أم دنيا، فذاك أمر نسبيّ ذو مراتب. وبدوره، ينبري الباحث علي مير موسوي إلى عقد مقارنة بين الرؤيتين في خمسة مواضع هي:

1- العقل الإنساني: ينظر أنصار القراءة الدنيا إلى العقل الإنسانيّ بأنّه مكتفٍ، بينما يعتبره أنصار القراءة القصوى ناقصاً وغير مكتفٍ. فالإنسان من منظور الفئة الثانية كائن غائيّ، يتشكّل من جسم وروح، ويحمل نوعين من الحاجات، ماديّة وروحيّة؛ وتأمين هذه الحاجات طريقه نحو الكمال. فالعقل الإنساني عاجز وحده عن تحديد حاجاته الروحيّة المتعلّية فضلاً عن تحقيقها؛ من هنا، فهو بحاجة إلى دليل مرشد⁽¹⁾ يتمتع بإحاطة تامّة بحاجات الإنسان وبكلّ المقوّمات التي تضمن له السعادة، وهذا ما لا ينطبق على غير الله تعالى، حيث يمنّ بلطفه على عباده عبر إرسال الأنبياء والرسل بالشرائع الهادية. من هذا المنطلق، يحتاج العقل الإنساني إلى الأدلة النقلية والسمعيّة لتحصيل السعادة⁽²⁾. وتأتي ضرورة هذه الهداية من كونها تنبّه المرء إلى شرور النفس الإنسانيّة التي تقع في مرمى إغواء الشيطان ومصائده⁽³⁾.

(1) عبد الله جواد آملّي، ولايت فقيه: ولايت فقاها و عدالت، ص 60.

(2) محمد تقى مصباح، راهنما شناسى، ص 39-64 و 427.

(3) عبد الله جواد آملّي، ولايت فقيه: ولايت فقاها و عدالت، ص 26.

أما أنصار القراءة القصوى للدين فيعتقدون بكفاية العقل البشري في ما يتعلق بالقضايا الاجتماعية باعتبارها لا تنطوي على أسرار ورموز، بخلاف الأحكام العبادية. وعلى هذا الأساس، فإنّ نقض اعتبار استقلالية العقل، والاعتقاد بعدم كفايته، لا يفضي إلى تقوية أركان الدين فقط؛ بل يعمل على إضعافه أيضًا. هذا فضلًا عن أنّ عملية فهم الدين والنصوص الدينية لا تيسر إلا بواسطة توظيف هذه القوة. فالمعطيات اليقينية للعقل لها الأولوية على أي نمط من أنماط الفهم الديني.

2- كمال الدين وشموليته: لقد وضع أنصار القراءة القصوى الكمال وشمولية الدين إحداهما بموازاة الأخرى؛ فيستتجون شمولية الدين عن طريق دعوى كماله، بمعنى، أنّ دين الله يحوز على الكمال والشمولية في آن معًا، أي أنّ الدين يأخذ بالاعتبار جميع حاجات الإنسان الدنيوية والأخروية والمادية والمعنوية، وقد وضع لها برنامجًا متكاملًا من التشريعات لتنظيم حياة البشر⁽¹⁾. وفي المقابل، يفصل أصحاب القراءة الدنيا بين كمال الدين وبين شموليته، ويستدلّون على دعواهم بأنّ دين الله وإن كان كاملاً، لكنّه كمال في حدود الرسالة ودائرة ما يُرتجى منها⁽²⁾، ولا يخرج هذا الرجاء، عند هؤلاء، عن تفسير المبدأ والمعاد.

3- ارتباط المعرفة الدينية بسائر المعارف الأخرى: تتعاطى القراءة الدنيا، على النقيض من القراءة القصوى، مع المعرفة الدينية بوصفها أمرًا بشريًا يستمدّ عناصره من سائر المعارف البشرية⁽³⁾، ونظرتها إلى النصوص الدينية، كما إلى سائر النصوص الأخرى، نظرة تأويلية تقول بقابليتها على

(1) المصدر نفسه، ص 63 و 333-334.

(2) مهدي بازرگان، آخرت وخدا، هدف بعثت انبيا.

(3) عبد الكريم سروش، قبض وبسط ثوروك شريعت.

التفسير؛ ويخضع هذا التفسير لتوقعات المفسر ورغباته وفهمه وأسئلته وموقعه وظروفه التاريخية.

4- تفسير الدين: يعتقد أتباع القراءة القصوى، وتمشيًا مع إيمانهم بانحصار المرجعية في الدين، أنه حتى مع قابلية الدين ونصوصه للتفسير، إلا أن تفسيرًا واحدًا من بين جميع التفاسير والقراءات يحظى بالاعتبار والاستناد⁽¹⁾، في حين يرفض مناهضوهم حصر المرجعية في الدين كسبيل لفهمه؛ بل يعتقدون بعدم إمكان ذلك في ظل تعدد التفاسير والقراءات للنصوص الدينية، بوصفها حقيقة ماثلة على الدوام في تاريخ الفكر الديني⁽²⁾. وبحسب المؤمنين بالتعددية، فإن إرجاع الكثرة إلى الوحدة ليس ممكنًا ولا محبذًا.

5- تطبيق أحكام الشريعة: يعتقد أتباع القراءة القصوى للدين أن الرسالة لا تكتمل وأن أهداف الدين لا تتحقق بمجرد بيان تعاليمه وأحكامه اللازمة لسعادة الناس فحسب؛ بل بالتطبيق الكامل لهذه الأحكام. من هذا المنطلق، فإن تأسيس الدولة يشكل أحد أبعاد رسالة النبي الكريم (ص)، باعتبارها أداة تطبيق الشريعة، وقد استمر الأمر إلى عصر الغيبة، حيث كان للفقهاء الجامعين للشروط - بتفويض من الأئمة (ع) - حق الحكم وإصدار الأوامر⁽³⁾. هذا، في حين يرى الفريق الآخر أن الرسالة الأصلية للدين لا تتضمن تقديم برنامج متكامل للحياة الدنيوية، لأن الشارع، بحسب هؤلاء، أناط بالعقل البشري مسؤولية هذه القضايا، لذا، فدور الدين لا يتجاوز الحدود الدنيا المرسومة له في تبين هذه القضايا. ويعتقد هؤلاء أنه في ضوء تاريخانية أحكام الشريعة، لا يمكن إصدار أحكام أبدية للوقائع الاجتماعية

(1) انظر: محمد تقي مصباح، سخراني پیش از خطبه نماز جمعه طهران. فهو يعتقد أن أهم مانع

لظهور صاحب الزمان (ع) هو تعدد القراءات واختلاف الرؤى.

(2) عبد الكريم سروش، قبض وبسط ثورريك شريعت، ص 6.

(3) روح الله الخميني، ولايت فقيه وحکومت اسلامی، ص 29-31.

نظراً لطبيعتها المتغيرة باستمرار⁽¹⁾. ومن هذا الباب، كانت النواة الأولى في التصدي للريعة وأحكامها، طرح مسألة تاريخانية هذه الأحكام وأنها وليدة زمانها ومكانها. وعدا هذه المسألة، يعتقد هذا الفريق أنّ الروح العامة التي تسود هذه الأحكام قدر تعلّق الأمر بالحقلين الاجتماعي والسياسي هي الإمضاء والقبول، أو على أبعد تقدير تعديل الأعراف والتقاليد التي كانت قائمة في عصر الدعوة، وكذلك بناء العقلاء؛ لذا، لم يكن من أهداف الشارع التأسيس لأحكام جديدة⁽²⁾.

6- حجّة الفقه السياسي: ليس يخفى أنّ نظرة سريعة إلى تاريخ الحضارة الإسلامية ستبيّن لنا أنّ الفقه، وبسبب دورانه في فلك النصّ، احتلّ على الدوام موقعاً متقدّماً بين العلوم الإسلامية. ولعلّ تفسير ذلك هو أنّ العلوم العقلية، والفلسفة السياسية على وجه الخصوص، لم تلق ترحيباً يُذكر. وقد أصاب الباحث داود فيرحي كبد الحقيقة بقوله إنّ الفلسفة في العصور الوسطى كانت عبارة عن ترفٍ فكريّ ذي جوهرٍ سلطويّ، الأمر الذي يفسّر القدرة المتزايدة للفقه السياسي في طريقة تنظيم المجتمع⁽³⁾.

في البدء، كانت مهمّة الفقه محدودة تتمثّل في جمع الأحاديث ونقلها وضبطها، ولكن، مع ظهور موضوعات جديدة ومسائل مستحدثة، تحوّل بالتدريج إلى علم ذي منهجية خاصّة به. لقد ظهرت هذه التحوّلات بداية عند أهل السنّة، لتنتقل عدواها بعد ذلك إلى الشيعة. إذ إنّ مسيرة التحوّل والتوسّع في الفقه الشيعي بعد الشيخ الطوسي مرّت بحقبة من التجاذبات حتى اشتدّ النزاع بين أهل الرأي وأهل الحديث في أروقة مدرستي بغداد وقم، ثم ما لبث أن تجلّد هذا النزاع في القرنين الحادي عشر والثاني عشر

(1) محمد مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي از دين.

(2) چسلاف ميلوش وعلي مير موسوي وآخرون، «راه ناهموار: اعتبار و قلمرو فقه در سياست ورزي»، ص 122-124.

(3) داود فيرحي، قدرت، دانش و مشروعيت در اسلام، ص 325-330.

في إطار الصراع بين الأخباريين والأصوليين، لينتهي بانتصار المدرسة الأصولية، ويرث المذهب الشيعي ما بات يعرف اليوم بالفقه السياسي. على صعيد آخر، فقد ساعد الانسجام بين الفقه والنظام السلطاني على فتح أبواب السياسة والحكم في الفقه. إنَّ حلَّ مشكلة العقل والوحي والتوفيق بينهما يعود بالدرجة الأساس إلى المصالحة التي تمت بين تباري التدين والعقلانية. فأهل الحديث كانوا يؤكّدون على مركزية النصّ ومداريته، حيث تعبّد الحنابلة والحشوية والسلفية بالنصّ في مقابل المعتزلة الذين رفعوا من شأن العقل. وقد اصطدم الفريقان عند مسألتين كلاميتين كانتا على الدوام مثار اختلاف ومماحكة بينهما، هما «التشبيه والتنزيه» و«الجبر والاختيار». حتى ظهر الغزاليّ بمسلكه الصوفيّ ليوّجه ضربة قاضية إلى التيار العقلانيّ. وقد انتقل الصراع بين التيار العقلانيّ والنصّيّ إلى داخل البيت الشيعيّ نفسه. فحمل لواء التيار النصّيّ شخصيات معروفة مثل الشيخ الحرّ العاملي (ت 1104هـ) ومحمد باقر المجلسي (ت 1110هـ)؛ هذا على الرغم من أنّ مذهب علماء الشيعة كان يتّسم بالوسطية والتوفيق بين العقل والنقل.

على أيّ حال، فإنّ للفقه السياسيّ حجّة لدى الفرد المتعبّد الملتزم لا يكتنفها خلاف يذكر، خاصّة في قسم العبادات من هذا الباب الفقهيّ؛ بينما دائرة الخلاف تتّسع وتكبر في قسم المعاملات (والسياسة) إذ يشكّل المتدينون المتشدّدون - وهم القائلون بأنّ الدين يضمّ أسساً عامة وخاصة لجميع الميادين والمناهج التطبيقية المتعلقة بها - والعلمانيون - وتقوم فكرتهم على أن لا رأي للدين في القضايا السياسية والاجتماعية - قطبي الخلاف. في هذه الدراسة، سنكتفي بشرح الفرضية المطروحة في هذا المجال على ضوء نظريتنا في «التواكب» بين الأدلة النصّية والفوق - نصّية:

«المبدأ الأوّل هو المسؤولية المشتركة لجميع البشر في مختلف الأعصار والأمصار إزاء الأحكام الشرعية (بما في ذلك باب المعاملات)؛ ولئن ظهرت حالات مختلفة لتأثير الزمان والمكان، إن ثبتت، فلا تعدو

كونها استثناءات خارجة عن هذا المبدأ. إن معيار تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد هو خلق حالة من الاطمئنان بالنسبة إلى إنشاء حكم بزمان ومكان خاصين عبر جمع الأدلة والقرائن والشواهد التاريخية والروائية والعقلية... إلخ»⁽¹⁾.

تأسيساً على ما سبق، نقول: أولاً: لا وجود لأي دليل عقلي أو كلامي يمنع الرجوع إلى الكتاب والسنة في القضايا الاجتماعية؛ ثانياً: المبدأ العام هو اشتراك جميع الأفراد في المسؤولية تجاه الأحكام؛ ثالثاً: ثمة طرق مختلفة للخروج من مسؤولية هذا المبدأ، وقد أشرنا ضمن مقالة منفصلة إلى أربع عشرة حالة استثنائية (وهي حالات تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد)⁽²⁾.

1-3_ العلاقة بين العقل والنقل من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين

يشكل مبحث «العلاقة بين العقل والنقل» مدخلاً لمناقشة «العلاقة بين الفلسفة السياسية والفقه السياسي»، دون أن ننسى، في الوقت عينه، الفوارق التي تميز كلا منهما وهي، أولاً: ينطوي الفقه السياسي على الأدلة العقلية والنقلية معاً؛ ثانياً: لا تعتبر الفلسفة السياسية بحثاً عقلياً بحثاً. والحقيقة، إن معيار التمايز بين حقلي الفقه السياسي والفلسفة السياسية لا يقتصر على المنهج العقلي أو النقلي.

لقد شغلت العلاقة بين العقل والشرعية أو بين العقل والنقل صفحات الكثير من الكتب؛ إذ إن من يشغل على استنباط الأحكام الشرعية، عليه تحديد موقع العقل في الشرعية، وعلاقته بالنقل⁽³⁾. إن «العقل» في الكتاب

(1) صادق حقيقت، استنباط وزمان ومكان، ص 37-88.

(2) المصدر نفسه.

(3) للمثال، انظر: مهدي فضل الله، العقل والشرعية.

والسنة، طبقاً لمعناه الراقي، ليس قوة بشرية يحتمل أن يعثورها الخطأ؛ بل هو عبارة عن إلهام ونور إلهي تتهل منه الروح أو النفس. ولهذا النور صبغة معرفية يستعان بها لتمييز الحق عن الباطل والصواب عن اللاصواب على المستوى العقدي والعلمي، وعلى هذا الأساس يغدو العقل حجة ظاهرة ومعيار التكليف. يطلق على هذا العقل، العقل الفطري أو العقل السليم أو العقل الإلهي. يقول الإمام الصادق (ع): «العقل ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان»⁽¹⁾. وفي كلام الإمام الكاظم (ع) لهشام، يذكر عددًا من خصائص العقل من قبيل اقترانه بالعلم - كما جاء في آيات القرآن الكريم -، وأنه علة لتحقيق الصبر والطاعة، إلى جانب أنه نور يُهتدى به في أمور الدنيا والآخرة⁽²⁾.

أما في حقل الفلسفة والكلام فيحمل معنيين رئيسيين:

أ - موجود مستقل ومجرد، ذاتاً وفعلاً، - بقطع النظر عن النفس والروح - (سلسلة العقول وهي واسطة الفيض الإلهي).

ب - المعنى الثاني للعقل، أنه أحد قوى النفس الإنسانية ومتحد بها ويعتبر إحدى مراتبها. يقع العقل البشري في مقابل قوى الخيال والوهم والحس؛ وهو قادر على إدراك العموميات، واستنباط القضايا النظرية من مقدمات بديهية ومعلومة. ويقسم هذا النوع من العقل لجهة مدركاته، إلى قسمين: عقل نظري وعقل عملي. وللعقل النظري، بدوره، أربع مراتب: العقل الهولاني، العقل بالملكة، العقل بالفعل، والعقل المستفاد⁽³⁾.

حين نتناول مسألة تعارض أو ارتباط العقل بالنقل، أو العقل والوحي، فلا بدّ من أن نأخذ بالاعتبار النقاط الآتية:

(1) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، 1، ص 11.

(2) المصدر نفسه.

(3) أبو نصر الفارابي، فصول متزعة، ص 50-58.

أولاً: الدليل العقليّ والنقليّ إمّا قطعيّ وإمّا ظنيّ. من جهة أخرى، المراد بالعقل إمّا العقل الفطريّ وإمّا العقل الاصطلاحيّ.

ثانيًا: الحالة الأهمّ هي تعارض العقل الاصطلاحيّ القطعيّ مع النقل القطعيّ. من هنا، فإنّ مقصودنا من العقل في هذا البحث هو القوة المدركة.

ثالثًا: المراد بالقطع والظنّ هنا هو القطع والظنّ العام لا الشخصيّ.

رابعًا: أنّ مبحث تعارض العقل مع النقل يرتبط بمسألة تحديد مجال كل من العقل والدين. ويبرز تعارض العقل الاصطلاحيّ مع النقل القطعيّ إمّا على مستوى الأحكام العمليّة وإمّا في إطار المعارف النظرية. بالنسبة إلى الحالة الأولى، فإنّ المسلمين، والشيعّة منهم على وجه الخصوص، يقدّمون النقل على العقل؛ إذ إنّ العقل يستنبط لوازم مقولات الشرع بصورة غير مستقلة. وعلى أيّ حال، فهذه الإشكاليّة مطروحة في الفلسفة الغربيّة أيضًا.

في مجال المعارف العقائديّة، تتباين أنساق الفلاسفة المتدينين في التعاطي مع الوحي. فمنهم من يؤمن، كالفارابي وابن رشد، بأنّ الفلسفة والفيلسوف أعلى مرتبة من النصّ ومن عالم الدين؛ بما يغنيه عن الوحي والدين⁽¹⁾. بيد أنّ الفارابي، ومثله القديس أوغسطين، سعى إلى الدمج بين العقل والشرعية؛ إذ أعطى منزلة الفيلسوف الملك إلى النبي (ص) والإمام (ع). لقد تراجعت أصالة الفلسفة والعقل القهقري، واتّخذت مسارًا نزوليًا منذ عصر الفارابي، تقريبًا، حتى وقتنا الحاضر؛ حيث يفسّر بعض المتفلسفة، مثل جواد طباطبائي، تلك الظاهرة بنظريّة «أقول الفكر السياسيّ في إيران»⁽²⁾ ومفادها أنّ الفلسفة السياسيّة الخالصة قد اندمجت في قالب

(1) المصدر نفسه، ص 98. مسألة تقديم الفيلسوف على النبي مثل تقديم العالم الطبيعي على الكاهن؛ (ابن رشد، فصل المقال، ص 2-31).

(2) انظر: جواد الطباطبائي، زوال اندیشه سیاسی در ایران؛ درآمدی تاریخی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران.

ما كان يُعرف بكتب الشريعة (شريعته) وكتب النصيحة (اندرزنامه)، وبذلك تماهت ملامحها المستقلة واندرست هويّتها الأصلية. إذن، ينبغي الوقوف عند هذه النظرية طويلاً، إذا ما أردنا أن نتحرى أسباب غروب الفكر السياسي في إيران، على الرغم من تشكيك بعض في صحتها من زوايا عدة⁽¹⁾، غير أنّ تاريخ الفكر السياسي في إيران وحتى في العالم الإسلامي يؤيد مضمونها بشكل عام. ومهما يكن من أمر، فإنّ الفلاسفة المتأخرين، عدا الفارابي وابن رشد، قلّما أعطوا الأصالة للفلسفة السياسية، حيث إنّ تصوّر العام لدى المتكلمين والفقهاء الشيعة هو، إذا ما ساق العقل صاحبه نحو الوحي، فيكون قادراً على المسير في ضوء هداية الوحي، لا بمعزل عنه. وعلى هذا الأساس، لا يسعى هؤلاء إلى بناء نظام فلسفي ما لم تكن جميع لبناته قد أعدت في مصنع الوحي. ويقودنا هذا إلى أنّ حلّ الإشكالية القائمة بين الدليل العقلي والدليل النقلي القطعي يتمثل في أنّ إيمان العقل بالوحي، يمنعه من الوقوع في أيّ تعارض أو مواجهة معه، وما ذاك إلاّ لأنّ تعاطيه مع القضايا يتم في إطار مفاهيم الوحي ومبادئه، الأمر الذي يفسّر خلوّ التراث الديني من أيّ إشارة إلى وجود تعارض، من أيّ نوع، بين العقل والوحي؛ بل الكلام يدور حول إمكان إدراك العقل للوحي من عدمه.

في ضوء ما تقدّم ذكره يتّضح لنا تباين اتجاهات الفلاسفة الغربيين والمسلمين؛ بل وبين الفلاسفة المسلمين أنفسهم في موضوع «علاقة الفلسفة السياسية بالفقه السياسي». سوف نتعرّف في الفصل الثالث إلى رأي الفارابي في عدم وجود تعارض بين العقل والشرع؛ وكيف أنّه كان يجتهد للوصول إلى نوع من التوفيق بين الفلسفة المدنية والفقه المدني، وسيصبح هذا التوفيق أكثر إمكاناً عند صدر الدين الشيرازي، كيف لا وهو الذي كثيراً ما يحيل على الكتاب والسنة.

(1) حميد عنايت، بِنِیاد فلسفه سیاسی در غرب، ص 141.

1-4- الفلسفة السياسيّة والوحي

لا يقتصر بحث ارتباط العقل بالنقل (الفلسفة السياسيّة بالوحي) على الفكر السياسيّ الإسلاميّ؛ فقد عرف الفكر السياسيّ في سائر الأديان هذا الموضوع من قبل، ومن بينها الديانة المسيحيّة، حين بدأ توما الأكويني أحد فلاسفة القرون الوسطى، أوّل محاولة للتوفيق بين العقل والتراث الدينيّ، وكان يسعى إلى البرهنة على القانون الأبديّ عبر الردّ على إشكاليّات خصومه في هذا المجال⁽¹⁾. أمّا على الضفة الإسلاميّة، فيعدّ الفارابي الشخصية الأبرز في ميدان الفلسفة السياسيّة، التي شهدت في عهده تألّقاً عظيماً، إلّا أنّ دوام الحال من المحال، كما يُقال، فقد تعرّثت مسيرتها ومّرت بفترة نكوص أفقدها استقلالها الذي تمتعت به في ظلّ المعلّم الثاني. غير أنّ الباحث حميد عنايت يعتقد بأنّ الفارابي كان يقدّم الفلسفة حيناً، والدين حيناً آخر؛ وآنه كان مسلماً في المقام الأول، وأفلاطونيّاً وأرسطيّاً في المقام الثاني⁽²⁾. كان، باختصار، فيلسوفاً سياسيّاً ومؤمناً بالوحي في آنٍ معاً. إنّ تحرّر الفلسفة من الوحي لا يعني، بالضرورة، عدم إيمانها بالوحي؛ إذ بإمكان الفيلسوف السياسيّ المسلم أن يطرح ضرباً من الخيال أو الوحي؛ وإن كانت فلسفته السياسيّة لا تقوم على الوحي، فضلاً عن القبول بفرضيّة وجوب إثبات المقولات الدينيّة. حتى لو كان الفيلسوف السياسيّ مؤمناً بالوحي، فإنّه مطالب في النهاية بالإجابة عن السؤال الآتي: ما هي علاقة الفلسفة السياسيّة بالوحي؟ بالنسبة إلى المذاهب الإنسانيّة، فإنّ هذا السؤال غير مطروح، لأنّه لا طريق أمامها، طبقاً للمبادئ الإنسانيّة، سوى الرجوع إلى القوانين الوضعيّة اليقينيّة وغير اليقينيّة. بيد أنّ الأمر مختلف بالنسبة إلى من عقله في السماء، ورجلاه على الأرض، ويحمل قلباً ينبض على إيقاع الأحكام الإلهيّة والعقليّة، على نحو يستدعي أن يوضّح

(1) المصدر نفسه، ص 141.

(2) المصدر نفسه، ص 166.

كيف سيجمع بين هاتين المنظومتين من الأحكام. والإشكالية الرئيسة تبرز عندما يظهر تزامهما بما يوحي باستعصاء الجمع بينهما.

ربّما أمكن الجمع بين قضايا الفلسفة السياسيّة وبين الوحي، مثلما تبدو لنا الأمور عند الفارابي وصدر الدين الشيرازي، أمّا حين تتعارض، فيجب النظر حينئذ إلى الشريحة التي تنتمي إليها تلك القضايا (اليقينيّات أو المشهورات أو المظنونيات أو المشبهات)، والأمر الذي يحوز على الاهتمام هو أنّ الفلسفة السياسيّة ارتبطت دومًا بالاهتمامات التي تؤرّق الفيلسوف، وتُطرح بموازاتها. قد يكون تصوّر المطروح هو عدم وجود اختلاف على أرض الواقع بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ، ولكن، على أيّ حال، ربّما يكتنف أحكامهما المعيارية اختلاف ظاهريّ، بما يستدعي تحديد مجال اعتبار كلّ منهما، وصولًا إلى حلّ نقاط الاختلاف التي قد تبرز في هذا المجال.

1-5- أوجه اعتبار الفلسفة السياسيّة

لئن عُنيَ بحثنا بالفلسفة السياسيّة الشيعيّة، لكنّا مع ذلك، سنحاول تبين حكم الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ غير الشيعيّين أيضًا من خلال تقديم معايير عامة. والفيلسوف (السياسيّ) بسبب كونه متفلسفًا، فإنّه لا يُلزم نفسه بقبول الفرضيات الدينيّة ومقولات الوحي؛ وبالتالي لا يستعين بها في مقدّمات براهينه. على العكس من ذلك، فإنّ دليل العقل الذي يقبل به الشرع، إمّا أن يكون أداةً للكشف عن قضايا الوحي، وإمّا أنّه يندر أن يجد له تطبيقًا في باب المستقلّات العقلية، ذلك أنّ الفقه التقليديّ الكلاسيكيّ لم يُبقَ إلّا على مساحة قليلة للمستقلّات العقلية؛ وعلى أيّ حال، فإنّ أيّ جهد يبذله الفقيه لاستنباط رأي الشرع ستكون نتيجته ملزمة له.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّنا حين نتحدّث عن «ما ينبغي» و«ما لا ينبغي» في الفلسفة السياسيّة (على غرار الفقه السياسيّ)، فليس ذلك من باب

المحاكاة للأحكام المعيارية في الفقه السياسي، حيث إن آراء أفلاطون والفارابي في الفلسفة السياسية حول الفيلسوف الملك («ينبغي» أن يحكم الفلاسفة أو أن يتعلم الملوك الفلسفة) وإن كانت في ظاهرها ذات ظاهر معياري، لكنها، في حقيقة الأمر، تعبير آخر عن رؤيتهما لـ «وقائع» عالم المثل، وعن سيرتهما العقلانية التجريدية. من المعلوم أنّ الخبرات الإنسانية والمعطيات الوحيانية لا تقع دائماً على مسار واحد، لأنّ احتمال التعارض بينهما قائم باستمرار. وفي هذا السياق يقول الأستاذ مصطفى ملكيان:

«يتوقّر الإنسان على نحوين من العلوم والمعارف: أولاهما الخبرات الإنسانية، وثانيتهما المعطيات الوحيانية. فالأولى هي حرث أعمالنا وأفعلنا، بينما الثانية غير اكتسابية؛ بل عطايا وهبات نزلت علينا في قالب النصوص الدينية المقدسة. بيد أنّ الإشكالية التي تواجهنا هي مسألة التعارض بين تلك المعارف، أيّها تتولّى وأيّها نترك في حال بروز مثل هذا التعارض؟ وإذا أراد أحدهم أن يكون متديّناً وعقلانياً، ومؤمناً واستدلالياً في آن، فما هو موقفه من هاتين المجموعتين من العلوم والمعارف اللتين تتعارضان في العديد من المواقف؟»⁽¹⁾.

لقد طرحت قضية الجمع بين الفقه السياسي والفلسفة السياسية على طاولة العديد من الباحثين والمفكرين، من بينهم المفكر الإيراني مجتهد شبستري الذي يقول في هذا الصدد:

«السؤال الأول الذي يواجهنا في هذا المجال هو: هل نحن المسلمون مستعدّون لتناول هذه الموضوعات (الحريات السياسية والاجتماعية) من زاوية فلسفية علمية؟ ربّما يقول أحدهم إنّ المسلمين معنيون بقضايا الكلام والفقه، أمّا الأسئلة الفلسفية والعلمية، فلا شأن لنا بها؟ إذ نستطيع تحديد مسؤولياتنا وتكاليفنا إزاء العقيدة بواسطة الفقه والكلام. فهل نريد أن

(1) مصطفى ملكيان، «داده های وحيانی و يافته های انسانی»، ص 21.

نتحدّث بلغة الفقه أم بلغة العلوم السياسيّة؟ أم باللّغتين معاً؟ وهل نريد أن نبني منظومتنا الاجتماعيّة على أساس النظريّات الفقهيّة المستنبطة، أم على أساس الأبحاث العقلائيّة الفلسفيّة السياسيّة؟ أم على توليفة من الاثنتين؟ وهل سيكون لهذه التوليفة، حينئذ، معنىً عقلائيٌّ؟⁽¹⁾

انطلاقاً من رؤيتنا في تناول موضوع العلاقة بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ، وأولويّة اعتبار كل منهما بالتفصيل، لا بدّ من القول هنا، إنّ الأولويّة للفلسفة السياسيّة من بعض الجهات، وللفقه السياسيّ من جهات أخرى. أمّا ما المقصود بأولويّة الاعتبار فنقول، هي مستوى الاعتبار لكلّ منهما حين تنشأ علاقة تراحم بين أحكامهما المعياريّة. والفارابي أيضاً، يبحث في طبيعة العلاقة بين الفلسفة المدنيّة وبين الفقه المدنيّ؛ ميّناً إمكان المقارنة بين معطياتهما كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

ومن المهمّ أن نشير هنا إلى نقطة مهمّة وهي، أنّنا عندما نبحث العلاقة بين الفلسفة السياسيّة وبين الفقه السياسيّ، نأخذ في الحسبان وجود تيارات وقراءات مختلفة في هذا المضمار، مثلاً، تيار قراءة الحدّ الأدنى للدين، الذي يسعى أنصاره، ولعوامل مختلفة، إلى تأريخ الفقه السياسيّ وزمكته⁽²⁾، ومن ثمّ جعل الأولويّة للقضايا المعياريّة للفلسفة السياسيّة، لتكتسب، حينئذ، الكثير من الأحكام الشرعيّة، من قبيل قطع يد السارق، صفة تاريخيّة محصورة في زمانها ومكانها، وتفقد بذلك موضوعيّتها. والقاعدة التي تركز عليها هذه القراءة هي ضرورة أن ينسجم النهج المتّبع مع طبيعة ظروف (Context) المجتمع والعصر الذي يطبّق فيه. لقد استنفذ الفقه منابعه، شأنه شأن العلوم الطبيعيّة القديمة⁽³⁾، فضلاً عن أنّه يتّسم

(1) محمد مجتهد شبستري، «دين وآزادي»، ص 35-38.

(2) أي ربطه بإطار زمني ومكاني خاص به.

(3) انظر: عبد الكريم سروش، «ديانت، مدارا ومدنيت».

بكونه: بشريًا وناقصًا، مقلدًا وتابعًا بعيدًا عن الابتكار وبناء المجتمعات، يعلم التحايل (مثل علم الحقوق)، يهتم بالمظاهر، ينسجم مع الأخلاق والمعيشة الواطئة، مُستهلِّكًا على صعيد الرؤية الكويتية والأنثروبولوجية والسوسيولوجية، ولا دور له إلا في الحدود الدنيا -رفع الخصومات فقط، يتأثر ببنية المجتمع، يدور مدار التكليف، يعمل بالمصالح الخفية (حتى على مستوى الأحكام الاجتماعية)⁽¹⁾؛ لذا تراجع، على ضوء هذه النظرة، أولوية الفقه السياسي عن الكثير من العلوم في حال بروز التراجع:

«في باب السياسة، أصبح المجال العقلائيّ مثلثًا. فما من دليل اجتهدّي في حالات كهذه، حيث تقع كلّها ضمن منطقة الفراغ. ولا بدّ لنا من تأسيس منظومة أركانها العدل والرحمة بطبيعة الحال»⁽²⁾.

بناء على ذلك، ربّما قلّل أحدهم من أهميّة الفقه السياسيّ كردّ فعل على العلاقة بين الفقه السياسيّ والفلسفة السياسيّة، وقد يعتبر آخر أنّ الفلسفة السياسيّة بمثابة أمر زائد على الفقه السياسيّ. فينسب الأوّل الأصالة إلى الفلسفة السياسيّة، فيما يرى الثاني أنّ الأصالة للوحي وللتراث النقليّ. وبين هذا وذاك، يوجد رأي ثالث يقول بالتفصيل، وهو مدّعى صاحب هذه الرسالة. لقد تناول الفارابي الفلسفة السياسيّة بأسلوب مستقلّ؛ وإن كان يرى أنّ الفلسفة المدنيّة مرتبطة بالشؤون العامّة للسياسة، بينما يرتبط الفقه السياسيّ بتفاصيلها. كما اعتبر في كتابه «الحروف» أنّ رؤساء السّنة (الخليفة أو العالم) نزعوا إلى العلوم النقليّة، بعيدًا عن الفلسفة؛ لكنّهم، وبخلاف الفلاسفة، لا يحتلّون الموقع الأوّل. أمّا ابن سينا، فيعتقد أنّ الفلسفة السياسيّة لا تتوقّف على الفاعليّة حتى ضمن هذه الحدود العامّة. وهو

(1) انظر: عبد الكريم سروش، «فقه در ترازو».

(2) محمد مجتهد شبستري، «بستر معنوی وعقلائی علم فقه».

رأيي يجد صدق له، حتى عند الفقهاء المؤمنين بضرورة تشكيل الحكومة، ما دام هؤلاء يجدون أنفسهم في غنى عن الفلسفة السياسية.

وكذلك نجد مهدي حائري يزدي يتناول المباحث السياسية بأسلوب فلسفي فحسب في كتابه «الحكمة والحكومة». لذلك، يمكن طرح مناهج عدة في ضوء الأهمية التي تحظى بها الفلسفة السياسية أو الفقه السياسي. وهنا، تلج الضرورة على مناقشة المبدأ الذي يتقوّم به بحثنا الحالي.

إنّ لمن شأن سعة دائرة الأحكام للفقه السياسي، وقبول عامة الناس لها، أن يحظى باعتبار أكبر مقارنة بالفلسفة السياسية. ربّما هذا ما جعل المفكر المغربي محمد عابد الجابري يعتقد بأنّ تاريخ الفكر الإسلامي هو تاريخ الفقه. لئن كانت الفلسفة السياسية مرتبطة دوماً بجملة من الفرضيات الخاصة، غير أنّ تعاطيها مع جملة من القضايا المشهورة، أتاح لها أن توفّر أحكاماً مقبولة للآخرين. هذا، في حين أنّ حجّة الفقه السياسي لا تتجاوز نطاق الملتزمين بدين أو مذهب خاص. وبعبارة أدقّ، فإننا إذا تأملنا اعتبار الفقه السياسي والفلسفة السياسية عند من التزم بالشرعية والعقل معاً، أي ارتبط قلبه بالشرعية، وسلّم بمقتضيات العقل في الوقت نفسه، سنجد عندئذ، أنّ للفلسفة السياسية اعتباراً من ثلاث جهات، بإزاء جهة واحدة للفقه السياسي.

فالفلسفة السياسية، وبديل الاستقراء⁽¹⁾، تحظى بالاعتبار، على الأقل، من ثلاث جهات مقارنة بالفقه السياسي، وهذه الجهات هي:

1-5-1- تهئية الظروف: تهئية الفلسفة السياسية، كما علم الكلام

(1) ليس ثمة برهان خاص يفسّر وجوه اعتبار الفلسفة السياسية؛ الحالات الثلاث المذكورة أعلاه قد اجتمعت بواسطة دليل الاستقراء والاستقصاء فقط. وبناء على ذلك، فمن الممكن، على وفق تقسيم جديد، اعتماد وجه أو وجوه أخرى لاعتبار الفلسفة السياسية مقارنة بالفقه السياسي.

والفلسفة الأولى، مجالاً لفهم النصوص الدينية، حيث إنّ من سبر مباحث الفلسفة السياسيّة المهمّة من قبيل الحرّيّة والسّلطة والحكومة المثاليّة والعدالة والمشروعيّة، وتوصّل إلى نتائج خاصّة، يكون قد فهم - في وعيه أو لا وعيه - النصوص الوحيانيّة (الكتاب والسنة) ضمن إطار محدّد وخاص. فالاجتهاد والفهم لا يتحقّق بذهنيّة خالية محايدة؛ بل، لا بدّ من أن تتدخل في هذه العمليّة، بعض الفرضيّات المسبقة، بشكل كليّ، شئنا أم أبينا، وهو ما تؤكّد عليه الهرمنيوطيقا من تأثير عمليّة التفسير وفهم النصوص بفرضيّات المفسّر واعتباراته واهتماماته. فالفقيه الذي يتعاطى مع الفلسفة السياسيّة تعاطياً متحرّراً، فلن يحمل، بطبيعة الحال، تصوّراً استبدادياً أو توتاليتارياً عن الدين. والعكس صحيح أيضاً، بمعنى، أنّ من ينادي في فلسفته السياسيّة بمركزة السلطات، وينظر بعين الريبة إلى مقولات الحرّيّة وتوزيع السلطات، فلا جرم أنّه لن يحمل الدين على محمل ديمقراطيّ؛ سوف يعبّر بالمآل عن سخطه على الحرّيّة وسوف يحكمّ بخبث هذا المفهوم وما شاكله. لو لم يكن لهذه الفرضيّات دور في فهم النصوص، لما اختلفت زوايا نظر الشيخ محمد حسين النائيّ والشيخ فضل الله النوري إزاء نصّ واحد؟ إنّ الفلسفة السياسيّة، أو بعبارة أعمّ، الدلائل العقليّة، يمكن أن تلعب دوراً في فهم النصوص الدينيّة؛ فلا يسع الفقيه الذي ينزع نحو عقائد الجبر والاختيار، مثلاً، أو العصمة وعلم الغيب وما شابه، أن يفسّر النصوص الدينيّة بمعزل عن تأثير تلك العقائد عليه، وللفارابي، أيضاً، إشارة إلى أهميّة توظيف الكلام لخدمة الفقه، حيث اعتبر أنّ الفارق بين الكلام والفقه يكمن في أنّ الأوّل يتعاطى مع آراء وأفعال واضع الملة (الشريعة)، فيما يستنبط الفقه أحكاماً جديدة من ثنايا الآراء المطروحة. من هنا، فإنّ المتكلّم يثير موضوعات ومباحث هي بمثابة أدوات تعين الفقيه في عمليّة الاستنباط⁽¹⁾.

(1) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ص 71.

ثمة مسائل هي من وجهة نظر الفقه السياسي، بحسب محمد عابد الجابري، لا مفكر فيها، وأخرى لا تقبل التفكير. فالمسائل المستحدثة، مثلاً، هي من نمط اللامفكر فيها؛ إذ لم يعرف فقهاء التقليدي موضوع التأمين؛ ولذا، يمكن اللجوء إلى الاجتهاد. إذن، المسألة المطروحة هنا هي جديدة ومستحدثة، لكن التعاطي معها يمكن أن يظل في إطار أسلوب الاجتهاد التقليدي. في حين توجد مسائل أخرى ليس بمقدور الفقه التفكير فيها، أو إبداء رأي بشأنها أساساً، على سبيل المثال، لا يمكن التفكير في الحدود التي تفصل بين المجال الخاص والمجال العام في الفقه السياسي، فذاك يتطلب نظرية الدولة، ومجال هذه النظرية هو حقل الفلسفة السياسية، لا الفقه الذي يتكفل بالأحكام التكميلية الخمسة. ومثل هذه الحالات تجعل الفلسفة السياسية بمثابة تمهيد للفقه السياسي.

1-5-2- اليقينية: للمنهج العقلاني في الفلسفة السياسية أوجه متعددة. الوجه الأول هو اعتماد مبدأ قياس النظريات على البديهيات. الوجه الثاني، وبحسب تعبير بيرس، هو الاستدلال عبر أفضل توضيح (Abduction)، وهو ما تجاهله الماضون. أمّا الحلان الثالث والرابع اللذان يُستعان بهما في الفلسفة السياسية، فهما يهتمان بدراسة التطور المفهومي للغة وتحليلها⁽¹⁾؛ لذا، ليس المراد بالمنهج العقلاني في الفلسفة السياسية الأدلة اليقينية المحضة؛ بل إنّ البراهين اليقينية في الفلسفة السياسية نادرة، فمثلاً، إنّ الفلسفة السياسية الليبرالية والاشتراكية تفتقر إلى مثل هذه البراهين اليقينية، انطلاقاً من كون الفلسفة هنا تقوم بدور التحليل المفهومي.

وثمة نقطة مهمة تستدعي الذكر وهي أنّ العقل يكون كاشفاً عن الحكم الشرعي (من باب الملازمة) في حال استطاع الحكم على المسألة بصورة يقينية. وعليه، يجب التمييز بين نمطين من الأحكام العقلانية في

(1) مصطفى ملكيان، «فلسفة إسلامي: هويي وپايي»، ص 64.

الفلسفة، فتارة يصل العقل إلى البديهيّات عن طريق القياس، فيصدر حكمًا قطعيًّا؛ وتارة أخرى يسلك منهجًا عقلائيًّا في منطقة الفراغ، من دون أن يؤدّي به ذلك إلى حكم يقينيّ. ففي الحالات التي تقوم الفلسفة بالتحليل اللغويّ أو المفهوميّ، فهي إنّما تكون قد أدّت دورها العقلانيّ المناط بها، لكنّها لن تكون كاشفة، في هذه الحالة، عن الحكم الشرعيّ. أمّا إذا استطاع العقل إثبات فطريّة اجتماع النقيضين أو امتناعه بشكل قاطع، فلا ريب في أنّ له الأولويّة على الأدلة النقلية والفقه السياسيّ، وحينئذ، حتى لو وجدت أدلة تتعارض مع الحكم القطعيّ للعقل، فلا مناص من تأويلها أو نبذها. يمكن للدليل العقليّ أن يبرهن على مسألة ما بشكل قطعيّ، في حال توصّل، في نهاية المطاف، إلى بدهية امتناع الدّور والتسلسل واجتماع النقيضين⁽¹⁾. ويسري هذا الحكم على علاقة العقل والنقل في المسائل غير السياسيّة أيضًا. وإذا استطاع الدليل العقليّ إثبات استحالة جسميّة الله سبحانه وتعالى، فهذا الدليل سيكون موضع قبول. وعليه، لو ظهرت آية أو رواية تتعارض مع ذلك الدليل -بعد التسليم بسند الرواية والدلالة-⁽²⁾، فلا مفرّ حينئذ من تأويل معناها؛ وإلاّ، فالترك أولى. وإلى ذلك أيضًا يذهب العقلانيّون من قبيل ابن رشد الذي يطرح صورًا عدّة منها: إذا تعارض ظاهر الشرع مع حكم يقينيّ وجب تأويل الأوّل؛ أو، إذا لم تتأدّ من المشهورات والمظنونات اليقينيّة النتائج المتوقّعة، لزم، في هذه الحالة، تأويل النتائج؛ أمّا المشهورات والمظنونات العقيمة التي تنتهي إلى نتيجة مطلوبة، فلا مجال سوى تأويل مقدّماتها⁽³⁾.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفقهاء الذين لا يستطيعون الاستغناء عن

(1) وفي الحقيقة، إنّ سبب امتناع الدور والتسلسل هو امتناع النقيضين.

(2) مثل: سورة طه: الآية 20: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، أو الروايات التي يستدلّ بها

الوهابيون لإثبات رؤية الله في الآخرة.

(3) ابن رشد، فصل المقال، ص 111-112.

الاستدلال العقلي والكلامي في بعض بحوثهم في الفقه ومقدماته. مثلاً، يستطيع الفقيه أن يراجع الوجوه العقلية للمسألة المطروحة، قبل الرجوع إلى الآيات والروايات، وفي حال ثبوت امتناع وجه معين، تُحمل الآيات والروايات على الوجوه الأخرى. فمن يسعى إلى إثبات نظرية انتخاب الفقيه، يطرح خمسة احتمالات في دائرة إثبات نظرية التنصيب؛ وبعد إثبات بطلان جميع الاحتمالات، يستنتج أنّ أدلة الإثبات لا تؤيد التنصيب⁽¹⁾. مثل هذا الفقيه يحمل أدلة التنصيب الموهمة على الانتخاب؛ لأنّ الاحتمالات الخمسة لنظرية التنصيب لم تصمد أمام الإثبات.

وربما يُطرح هنا سؤال مهمّ وهو: هل بإمكان العقل البشريّ العاديّ (في الفلسفة السياسيّة) أن يتوصّل، بنحو ما، إلى حكم قطعيّ يتقدّم على الروايات والآيات؟ أم لنا أن نقول إنّ هذا النمط من الاستدلالات العقلية إنّما هو حكم للعقل الناقص ومن قبيل الظنون والأوهام؟

الجواب عن هذا السؤال، بشكل عام، هو الإيجاب، طبقاً لنظرية التواكب. نعم بإمكان العقل، في بعض الحالات التوصل إلى أحكام قطعية، ومن ذلك ما نرى في علم الكلام حيث يحكم بلزوم تعيين النبي والإمام -مثلاً هو مقررّ في علم الكلام الشيعي-. غير أنّه ما انفكّ كل من ابن خلدون وكانط يشكّكان في إمكانية الإفادة من حكم العقل، الأوّل في أدلة النبوة، والثاني في عموم براهين العقل النظريّ. وفي الحقيقة، ظلّ دور العقل في الفقه الشيعيّ محدوداً أيّما تحديد؛ في الوقت الذي بقي هذا الاحتمال قائماً وهو أن يكون مراد الشارع من حجّة العقل هو العقل السليم والإدراك العرفي المتداول للبشر. من هنا، إذا سلّمنا بهذا التعريف للعقل، فلن تنحصر المستقلات العقلية في حالات من قبيل الحكم بحسن العدل وقبح الظلم. إنّ إمكان وجود الأحكام القطعية للعقل في مجال

(1) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج 1، ص 409-415.

الفقه والسياسة يظل قائماً على الدوام، وإن تباينت الأمثلة والمصاديق عند العقلانيين. وهو ما نلاحظه في مجال الفلسفة أيضاً، حيث يوظف فريق من الفلاسفة الاستدلال العقلي لإثبات قضية معينة، فيما يأتي آخرون ليدحضوا تلك البراهين باستخدام الأداة نفسها، أعني، الاستدلال العقلي. والحال أن العقل لا يحكم باجتماع النقيضين؛ بيد أن من يزعمون العقلانية قد يظلون على خلاف دائم وذلك بسبب عدم إحاطتهم التامة بالواقع.

وما دمنا في سياق الحديث عن الاستدلال العقلي، فلا بأس من الإشارة إلى جملة أمور يرى المنادون بها أرجحية الاستدلال العقلي على الأدلة النقلية؛ وإن كنت أعتقد بوجود عدد من الإشكالات التي تشوب بعض مقدماتهم. يطرح مؤلف كتاب «الحكمة والحكومة» في فصل (عدم إمكان التشريع في الأمور التنفيذية) استدلالاً عقلياً يرى فيه استحالة القول بالولاية (السياسية) - حتى بالنسبة إلى المعصومين (ع) - بحسب قاعدة اللطف، حيث إننا إذا لم نصل في تفاصيل الأمور إلى الواقع، فسيكون هذا بخلاف مقصود الشارع، إذن، لا بدّ من أنّه قد نصّب أحداً ما. يرى مهدي حائري، أن هذا الاستدلال ليس مخدوشاً فحسب؛ بل يرى أنّه يستحيل تنصيب الولي في الأمور التنفيذية، ويقول إنّ امتثال التكليف أو عصيانه بعد وجوده الوضعي هو أمرٌ متصوّر، وأنّ الوجود الوضعي للتكليف يأتي بعد إرادة تشريع الحكم، أي متأخراً عنها؛ لذا، فإنّ ضمان تنفيذ أيّ قانون يكون بمعزل عن وضعه وتشريعه، فإذا أراد الله تعالى تحديد ضمان تنفيذ القانون (الولاية السياسية)، فذلك يستلزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتين، وسيكون دوراً مضمراً. يقول السيد مهدي حائري:

«من نتائج هذا التحليل أنّه لا يجوز لأيّ حكم، مهما عظمت أهميته واعتباره، أن ينطوي على ضمانة لتنفيذه وامتناله أو مانع لتركه وعصيانه؛ ذلك أنّ إمكان تصوّر امتثال أو عصيان أيّ تكليف أو حكم يكون بعد وضعهما، وأنّ صدور أيّ حكم أو تكليف يتبع ظهور الإرادة التشريعية

لذلك الحكم. من هنا يتضح أنّ مرحلة تنفيذ أو عصيان المكلفين للتكاليف تتأخر عن إرادة الشارع التشريعيّة للحكم بمرتبتين عقلائيّتين؛ وبالتالي، فإنّ امثال الأحكام أو عصيانها لا يمكن أن يكون من سمات وشروط موضوع الحكم؛ الذي يكون، مقدّمًا على الحكم نفسه وإرادة تشريعه بطبيعة الحال، وفي النتيجة، فإنّ العوامل الضامنة لتنفيذ أيّ حكم أو قانون هي تلك التي لا صلة لها بالحكم ولا بالسلطات التشريعيّة؛ وتكون خارج دائرة تشريع القوانين والأحكام الوضعيّة أساسًا⁽¹⁾.

نستنتج ممّا تقدّم أنّ امثال التكليف أو عصيانه (في ما يتعلّق بالتنفيذ) متأخر بمرتبتين عن الإرادة التشريعيّة، فإنّ الضامن لتنفيذ أيّ قانون يجب أن يكون خارج الوضع أو التشريع؛ ولا يمكن لأيّ قانون وضعيّ أن يؤدي في الوقت نفسه دور السّلطة التنفيذيّة. وتأسيسًا على ذلك، ربّما أمكن القول إنّ الزعامة السياسيّة للمعصومين (ع) أيضًا هي ممّا جاد به خيال الناس. فتنفيذ القوانين هو مسؤوليّة المكلفين؛ أمّا النبوة أو الإمامة فليس لها أيّ دور تشريعيّ في الأمور التنفيذيّة للتكاليف. ولم يتطرّق، بحسب اعتقاد حائري، أي فقيه شيعيّ أو سنيّ إلى موضوع حقّ الحاكميّة أو الولاية بالنسبة إلى الفقيه.

إنّ الهدف من نقل الاستدلال العقليّ المذكور أعلاه هو أن نبيّن إمكان الاستدلال العقليّ في حقل الفلسفة السياسيّة، وبالتالي، تقدّمه على حقل الفقه السياسيّ (أدلة التنصيب والاختيار)؛ وثمة من خطأ خطوات في هذا السبيل. غير أنّ بحثهم هذا تشوبه، على ما يبدو، ثلاث نقاط ضعف هي:

أ - صحيح أنّ التنفيذ يتأخّر عن الإرادة التشريعيّة بمرتبتين، بيد أنّ هذا التأخّر غير موجود في تشريع الشارع للأمور التنفيذيّة قياسًا بإرادته التشريعيّة. إذ إنّ هذا الاستدلال قد خلط بين «التنفيذ في حدّ ذاته» وبين

(1) مهدي الحائري الزدي، حكمت وحكومت، ص 165-166.

«تشریع الشارع في مجال الأمور التنفيذية». لو سلّمنا بتأخر الامتثال عن الإرادة التشريعية بمرتبتين، فلا يترتب على ذلك، بالضرورة، تأخر التشريع الإلهي في الأمور التنفيذية. فإذا ظهر أنّ الشارع وضع حدًّا أو حدودًا للأمور التنفيذية (بأن يقول مثلاً بأنّ الأمر الفلاني هو بيد الفقيه أو بيد غيره)، فلا يلزم من ذلك تقدّم الشيء على نفسه بمرتبتين ولا يلزم من ذلك أي محال آخر⁽¹⁾. هذا وقد طرح هذا على نحو آخر هو:

«لقد تمّ الخلط بين «النظام الحكومي» وبين امثال المكلفين وتنفيذهم للأفعال. إنّ النظام الحكومي موضوع البحث عبارة عن ظاهرة اجتماعية تنطوي على آثار وأحكام خاصة به، قد تكون الرقابة على امثال المكلفين جزءاً منها أحياناً. يجوز لـ «النظام الحكومي»، شأنه شأن سائر الأحكام الأولية، أن يخضع للتقنين لتوافره على المصالح والمفاسد؛ تماماً كما هو الحال مع الدستور حيث يحدّد العقلاء فيه شكل الحكومة وإطارها بغية التطبيق الأمثل للقوانين. من هنا ينبغي عدم الخلط بين موضوع الحكومة وبنيتها وبين «لزوم الامتثال» الذي هو حكم عقليّ. فلزوم الامتثال هو أمر عقليّ، ولا يعني الأمر بنظام حكوميّ خاص بالإلزام بالامتثال حتى نقول إنّ وجود الإلزام العقليّ بالامتثال يغني عن الأمر بنظام حكوميّ خاص»⁽²⁾.

ب- لو أنّنا صرفنا النظر عن هذا الجواب، فثمّة جواب آخر يمكن أن نستخرجه من المسائل المشابهة في أصول الفقه. فحتى لو لزم تقدّم الشيء على نفسه، سيكون ذلك حين يقصد الشارع تحديد الأمور التنفيذية والتشريعية بأمر واحد. وعليه، لو حدّد الشارع الأمور التنفيذية بأمر آخر، فلن يلزم عند ذاك تقدّم الشيء على نفسه أو أيّ

(1) صادق حقيقت، «نگاهی به فلسفه سیاسی در اسلام»، ص 79.

(2) صادق لاریجانی، «دین و دنیا» (2)، ص 74-75.

محال آخر. وبالنتيجة فإنّ إمكان الوضع والتشريع في الأمور التنفيذية يقتضي لزوم الرجوع إلى الأدلّة العقلية والنقلية لولاية الفقيه⁽¹⁾.

ج - الجواب الثالث هو أنّه حتى في حالات التنفيذ يمكن القول بوجود حالات من قبيل «منع الآخرين من الظلم» أو «إجبار الآخرين على امتثال الأوامر» تحكمها معايير محدّدة خاصّة بها، لجهة أنّ مفسدة الظلم تستلزم تكليفين: الأوّل تجاه فاعل الظلم (طبعاً قبل الشروع بالفعل) والثاني تجاه الآخرين. وعليه، فإنّ خطاب: «اجتنب الظلم» موجّه إلى شخص الظالم، وخطاب «وامنعوا عن ظلم الظالم» موجّهًا إلى الآخرين. بعبارة أخرى: إنّ حالة التنفيذ في هذا البحث تختلف عن «الأمر بالامتثال» أو «الإلزام بالامتثال» في حالات أخرى⁽²⁾.

إذا ما تجاوزنا الاستدلالات والإجابات المرتبطة بكتاب «الحكمة والحكومة»، فنشير إلى مثال آخر يبيّن العلاقة بين الفقه السياسي والفلسفة السياسية، في هذا المثال، نثبت حاكميّة الشعب في الفلسفة السياسيّة؛ وعلى فرض تماميّة الاستدلال، فلن يصل الأمر إلى الرجوع للروايات والأدلّة النقلية (في الفقه السياسي). ويتنظم هذا الاستدلال على النحو الآتي:

المقدمة الأولى: السّلطة غير المحدودة مصدر للخطر حتى لو كانت في يد شخص عادل (فالسّلطة هي مفسدة بالقوة).

المقدمة الثانية: العوامل الداخلية لكبح السّلطة (من قبيل العدالة والتقوى) غير كافية.

النتيجة: توجد ضرورة لعوامل كبح خارجيّة (الرقابة الشعبيّة مثلاً).

(1) صادق حقيقت، «نگاهی به فلسفه سیاسی در اسلام»، ص 79.

(2) صادق لاریجانی، «دین و دنیا» (2)، ص 74-75.

المقدمة الثالثة: من يملك حق الإشراف (والعزل)، فهو، من باب أولى، يملك حق الحاكمية (لأن من لا يملك حقاً، لا يملك استرداده).

النتيجة النهائية: حق الحاكمية (السياسية) للشعب⁽¹⁾.

لا جرم أننا إذا افترضنا قبول هذا الاستدلال، فإن نظرية التنصيب والاختيار في باب ولاية الفقيه سوف تكون موضع شك. فإذا كان الشعب يملك حق الحاكمية، فلن يمكن إثبات الولاية، لا على نحو النصب ولا الاختيار. وعلى أساس الأبحاث الماضية، إذا كان هذا الاستدلال تاماً، اقتضى تفسير الروايات الموحية بنظرية النصب أو الاختيار بتفسير آخر.

ويمكن كذلك، ضمن هذا المثال، أن نلاحظ بوضوح أرجحية الفلسفة السياسية على الفقه السياسي، ولكن يمكن، بطبيعة الحال، طرح بعض الإشكالات على المقدمة الثالثة. على سبيل المثال لا الحصر، يمكن أن نتصور بأن إرادة الله تعالى قد شملت النصب (الولاية) والرقابة (الشعبية) معاً. وفي هذه الحالة، لا يوجد ما يثبت بأن كل من له حق الرقابة، سيكون له، من باب أولى، حق الحاكمية، فلربما منح الله تعالى الولاية لأشخاص خواص، وفي الوقت نفسه، هيأ آليات الرقابة الخارجية (بواسطة الشعب). إن هذا الافتراض مُتَضَمِّن ليس فقط في نظرية الاختيار؛ بل وفي نظرية التنصيب للإمام الخميني أيضاً التي سنأتي على ذكرها في الفصل الرابع. و«الاحتمال» الآخر هو أن يكون مبدأ الولاية رهناً بالإرادة الشعبية. وعليه، فإن الولاية تتحقق متى توافر لها شرط الإقبال الشعبي، فيكون لرأي الشعب، في هذه الحالة، تأثير على بلورة مفهوم الولاية؛ بل وفي استمرارها وتحديد دائرة السلطة. وبذلك، طبقاً لهذه الفرضية، تكون الولاية قد تحققت، وفي الوقت ذاته، احتفظ الشعب بحقه في العزل والإشراف

(1) عبد الكريم سروش، «تحليل مفهوم حكومت دینی».

والرقابة الخارجية على السلطة. وبناءً على هذا الفرض، يمكن إثبات ولاية الفقيه حتى على نحو التنصيب (المشروط برأي الشعب).

وفي سياق دفاعه عن العلمانية، يطرح مصطفى ملكيان استدلالاً عقلياً له مكانته في حقل الفلسفة السياسيّة؛ يمكن تلخيصه في المقدمات الآتية:

1- للإنسان ثلاثة ضروب من المعتقدات: معتقدات مرتبطة بالوقائع (Facts)، ومعتقدات مرتبطة بالقيم (Values)، ومعتقدات مرتبطة بالتكاليف (Obligations).

2- المعتقدات الجارية على اللسان إما أنفسية (تفسير لسايكولوجية الأفراد) (Subjective)، وإما آفاقية (مقولات حول عالم الواقع) (Objective).

3- والمعتقدات الآفاقية على قسمين: غير قابلة للتحقق بالفعل وقابلة للتحقق بالفعل.

4- في مجال الحياة العامة، وحدها المعتقدات الآفاقية والمعتقدات غير القابلة للتحقق بالفعل يمكنها أن تشكل مرجعاً لاتخاذ القرارات في الحياة الجماعية عندما يصوّت الكلّ أو الغالبية لها بالإيجاب، لكونها تمثل مقتضى العدل والمانع من حصول الترجيع بلا مرجع.

5- في الحكومة الدينية (التي تُتخذ القرارات فيها بصورة جماعية وعلى أساس المعتقدات التي يؤمن بها ذلك الدين)، تدرج القضايا الدينية ضمن القسمين المذكورين آنفاً.

والنتيجة: هي انتفاض الحكومة الدينية وإثبات العلمانية، ولكن، إذا كانت الحكومة الدينية تشكّل خيار جميع الناس أو غالبيتهم، فلن يتعارض ذلك مع العلمانية؛ شريطة أن تتمخض لها فرصة اختيار أيّ شكل آخر للحكومة طبقاً لإرادة الشعب⁽¹⁾.

(1) مصطفى ملكيان، «سكولاريسم وحكومت ديني؟!»، ص 245-258.

يلوح لنا أنّ استدلال ملكيان شبيه إلى حدّ كبير بدفاع عادل ظاهر عن العلمانيّة. فهذا الأخير يعتقد أنّ كل معرفة تشمل الوجود والصفات والأفعال والمقاصد أو ما يتفرّع عن هذه المقدمات، تمثّل معرفة دينيّة، وأنّ جميع القضايا الدينيّة ضروريّة، وأنّ القضايا العمليّة شرطية متصلة، وبالتالي، هي قضايا تذاويّة (Intersubjectivity) متغيّرة، وعليه، لا يمكن أن نستخلص نتائج أخلاقيّة وعمليّة من القضايا الدينيّة. وبنقض المعيار فوق-بشري، يحلّ العقل البشري محلّه، وهذه بالضبط هي العلمانيّة⁽¹⁾. أولئك الذين يعتقدون بأنّ معيار الأخلاق هو أمر فوق-بشري، يصدرون في رأيهم هذا عن أنانيّة الإنسان، وعجزه عن السيطرة على أهوائه وغرائزه، وعدم القدرة على التنبؤ والإرهاص، وأخيراً على خطيئة الإنسان. كما إنّ علاقة الدين بالسياسة ليست علاقة مفهوميّة ومنطقيّة بل هي تاريخيّة وتعاقدية. في استدلاله للعلمانيّة، درس ظاهر ميكيافيلي في فصله بين السياسيّة والأخلاق، حيث يعتقد بأنّ للأخلاق أصولاً ثابتة، على عكس السياسة التي تتوافر على أصول متغيرة، لذا، لا يمكن لهذا الولد أن يولد من تلك الأم. فالعلمانيّة، بحسب ظاهر، وجهان: علمانيّة صلبة (Hard)، وهي ذات أساس تحليليّ ومعرفيّ، وعلمانيّة ناعمة (Soft)، تحتاج إلى الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة. المعنى الأوّل، وهو الأساس الذي يعتمد عليه ظاهر، له شكلان: سلبيّ وإيجابي. وفي معرض نقده لآراء جماعة «الإخوان المسلمين» وغيرهم، يرى ظاهر بأنّ الأحكام، الحدود مثلاً، متغيّرة، والأصول الثابتة لا تخصّ الإسلام وحده؛ وهي لا تحمل أيّ مداليل سياسيّة، ولا يمكن لثبات النصوص الدينيّة أن يشكّل ذريعة لثبات الأحكام، ولما كانت الأحكام الدينيّة تقع تحت طائلة الأحكام الأخلاقيّة، فلا يمكن أن تكون غير شرطية. يعتقد ظاهر أنّ فرضيّة الحاجة إلى الوحي في السياسة تقوم على مقدّمتين باطلتين هما: لقد أوصى الله تعالى

(1) عادل ظاهر، الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة، ص78؛ أوليّة العقل، ص102.

المسلمين وحدهم بإقامة الدولة، وأنّ العقل الإنسانيّ عاجز عن إدراك هذه الأصول والمبادئ. لقد شكّلت النازيّة والفاشيّة أمثلة للدول العلمانيّة غير المستقلّة، والاستقلال يتقوّم بشرطين هما: لا يحقّ لأيّ فريق احتكار دعوى حقّ المعرفة حصريّاً، وأنّ المعيار الوحيد للمعرفة هو العقل. كما إنّ ثمة شرطين أخلاقيّين للاستقلال هما مبدأ الاختيار (وعدم جواز الإكراه) والفصل بين حقلي الخاص والعام⁽¹⁾. إنّ استدلالات ظاهر تتضمّن إشارة إلى الإسلاميين الذين يستعوضون عن العقل بالوحي في السياسة؛ بيد أنّنا في «نظرية التواكب» نحتاج إلى كليهما، أعني، العقل والوحي. أن يكون العقل هو الحجّة الرئيسة في السياسة، فلا يتنافى هذا مع اشتغال الوحي على الأصول العامّة والكلّيّة، وبالأخصّ في الحالات التي يصبح فيها حكم العقل غير حاسم، أو منشأ خلاف بين الطرفين. ومن المهمّ أن نلاحظ هنا، أنّ القضايا العمليّة (في مجال السياسيّة) لا تخضع لحكم واحد حتى يقال إنّها متغيرة ومتداوّة إجمالاً؛ بل يمكن أن تكون متغيرة على صعيد معيّن، وما وراء تاريخيّة على صعيد الأصول الكلّيّة والغايات.

وعلى أيّ حال، يثير استدلال مصطفى ملكيان للعلمانيّة جملة من الملاحظات نذكرها في ما يأتي:

أولاً: لقد وقع التباين بين الديمقراطية والعلمانيّة، إرادة الأغلبية هي من مقتضيات الديمقراطية لا العلمانيّة، فليست كلّ علمانيّة مبتنية على إرادة الأغلبية، ولا كلّ صيغة ديمقراطيّة مبتنية بالضرورة على العلمانيّة، فربّ علمانيّة قامت على التسلّط وعلى الحكم الفرديّ والتوتاليّتاريّ؛ مثلاً هو الشأن بالنسبة - على الأقلّ في بعض القراءات - لنمط من الديمقراطية التي تكون في قالب دينيّ غير علمانيّ. وبالمثل، تقع العلمانيّة في النقطة المقابلة للحكومة الدينيّة؛ ذلك أنّ القضايا الحكوميّة في الدولة الدينيّة تنظم على

(1) المصدر نفسه، ص 62 و 370.

أساس الشريعة؛ بينما الدولة العلمانيّة تكون في حلٍّ منها. إذن، وحدها الديمقراطيّة ورغبة الأغليّة يمكن أن تجتمعا مع الحكومة الدينيّة.

ثانيًا: أنّ دليله في إثبات رأي الأغليّة المستند إلى العدالة وعدم الوقوع في الترجيح بلا مرجح، هو أعمّ من المدعى. فضلًا عن إمكان القول بوجود حلول أخرى ناجعة بالنسبة إلى القضايا الآفاقيّة والمعتقدات غير القابلة للتحقق بالفعل من قبيل الرجوع إلى أفراد خواصّ (النخبة والمختصّين والأشراف أو فقهاء الدين). إنّ الذين ينافحون، بنحو ما، عن النخبويّة، ينطلقون من استدلالات خاصّة بهم، فهم يقولون إنه على الرغم من صحّة هذين النوعين من القضايا لا يتضمّنان إمكان التحقق على وجه اليقين، ولكن يبدو، على أيّ حال، أنّ آراء الفريق الخاص أقرب إلى الصواب⁽¹⁾.

ومهما يكن من أمر، فإنّ الغرض من ذكر هذه الأمثلة والإشكاليّات، هو إبراز اعتبار الفلسفة السياسيّة إزاء الفقه السياسيّ فحسب، وليس نقض أو تأكيد محتوى هذه المباحث والأدلة.

1-5-3- الكشف عن حسن الأفعال وقبحها: وردت الإشارة في بحث المشهورات إلى حسن العدل وقبح الظلم. هذا النمط من القضايا معتبر لذاته في الفلسفة السياسيّة؛ أمّا إذا حكم العقل (بما هو عقل) بحسن أو قبح فعل ما، فإنّ الشرع يحكم بذلك أيضًا من باب الملازمة. مثلاً، يحكم العقل بحسن العدل وبقبح الظلم؛ فيشايع الشرع هذا الحكم كذلك. تدور الحكمة النظريّة مدار البراهين، وتتمركز الحكمة العمليّة حول الحسن والقبح؛ مثلما هو الشأن بالنسبة إلى مادّة القضايا الكلاميّة التي يمكن أن تكون جدليّة. كما بإمكان العقل أن يحكم بحسن بعض المشقّات مثل جهاد

(1) لا يهدف كاتب السطور تأييد النخبويّة على حساب آراء الأغليّة؛ بل كل ما يريد قوله هو أنّ الأدلة المعروضة غير كافية.

النفس ضد الشهوات، والدفاع عن الأسرة وعن الوطن، وبقيح بعض اللذائذ التي تنطوي على عواقب وخيمة مثل شرب الخمر⁽¹⁾. هذا، وفي إطار البحث في الملازمات العقلية، تُبحث مسألة تلازم حكمي العقل والشرع (بوصفها كبرى كلية) في علم الأصول، وبوصفها صغرى في سائر العلوم.

كتب محمد رضا المظفر يقول:

«يستعمل الحسن والقبح في ثلاثة معان: الكمال والنقص، الملاءمة والمنافرة للنفس، والمدح والذم. بالنسبة إلى المعنى الأخير، فهو يتعلّق بأفعال الإنسان الاختيارية. وعليه، فإنّ الفعل الحسن هو ما يستحقّ فاعله المدح من لدن العقلاء؛ والقبيح ما يستحقّ فاعله الذمّ من لدن العقلاء. وعليه، فإنّ إدراك العقل هو بمعنى الحكم بالحسن أو القبح؛ وكان موضوع نزاع وخلاف بين الأشاعرة والعدلية. فحين يقال إنّ العقل يحكم بحسن أو قبح أمر ما، فإنّ مرادهم من العقل هو العقل العمليّ (في إزاء العقل النظريّ). وعلى أيّ حال، فالحسن والقبح بالمعنى الثالث ينقسم ثلاثة أقسام:

1- ما هو علّة للحسن والقبح (ذاتي).

2- ما هو مقتضى الحسن والقبح (عرضي).

3- ما ليس بعلّة ولا اقتضاء؛ لكنّه يتّصف بالحسن تارة، وبالقبح أخرى. إنّ مسألة الحسن والقبح هي من القضايا المشهورة، لا من القضايا الأولية. وإنّ ثبوت الحسن والقبح الشرعيين يتوقّف على ثبوتهاما العقليّ⁽²⁾.

وبالمثل، يوضّح الشيخ محمد كاظم الخراساني رأي الإمامية والمعتزلة في مقابل رأي الأشاعرة فيقول:

(1) انظر: محمد عبده، رسالة التوحيد، ص 45-91.

(2) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 217 و 228-230.

«الحقّ أنّ الأفعال ليست متساوية من زاوية العقل؛ أي لا يمكن القول إنّ أيّ فعل من الأفعال له خصوصيّة ذاتيّة أو صفة حقيقيّة أو جهة اعتباريّة تقتضي المدح أو الذمّ. فالأفعال متباينة من وجهة نظر العقل؛ فبعضها تقتضي ذواتها المدح أو الذمّ لفاعلها، بغضّ النظر عن الشرع. ووجود الأفعال، كما بقية الأشياء، يحتمل السعة والضيق؛ ومن هنا يبرز التباين بينها، ويكون منشأ للخير أو الشرّ. فيعود ملاك الملاءمة أو المنافرة لدى القوة العاقلة إلى السعة أو الضيق الوجوديّين، الذي هو منشأ آثار الخير أو الشرّ. وفي هذا السياق، ينكر الأشاعرة الحسن والقبح العقليّين؛ سواء تعلّق ذلك بأفعال الله أم بأفعال العباد»⁽¹⁾.

حينما يثبت الحسن والقبح الفعليّ، يمكن الوصول إلى مراد الشارع المقدّس عن طريق الملازمة بين حكم العقل والشرع. توجد مسألتان في موضوع الملازمة بين العقل والشرع هما: إذا حكم العقل بشيء، فهل للشرع أن يحكم بخلافه؟ وإذا حكم الشرع بشيء، فهل يحكم العقل بما حكم به الشرع؟

في معرض إجابته عن السؤالين المذكورين، يقول محمد حسين الأصفهانيّ:

«في المبحث الأوّل: لمّا رأينا أنّ التحسين والتّقيح العقليّين من الأمور التي اتّفقت بشأنه آراء العقلاء لتحديد المصالح والمفاسد، فلا يعقل، إذاً، أن يحكم الشارع بما يخالف حكم العقل. والشارع هو من العقلاء؛ بل هو رأس العقلاء. أمّا المبحث الثاني فهو: يكشف الحكم الشرعي، على نحو الإجمال، عن المصالح والمفاسد الموجودة في متعلّقات الأحكام فقط. بناء على ذلك، ليس للعقل سبيل إلى الحكم التفصيليّ بحسن أو قبح متعلّقات الأحكام»⁽²⁾.

(1) محمد كاظم الخراساني، «حسن وقبح عقلي»، ص 105-107.

(2) محمد حسين الأصفهاني، «حسن وقبح عقلي وقاعده ملازمه»، ص 50-86.

وبحسب اعتقاد الأصفهاني، فإنّ الحسن والقبح هما ذاتيّان وعقلايّان، لا عقليّان؛ والكاشف عن ذلك هو سيرة العقلاء، ونظرًا إلى أنّ العقل ليس له حكم عمليّ، فإنّ السيرة العقلانيّة لها الحكومة في مسألة الكشف عن الحسن والقبح. فيما يعتقد بعض المفكرين أنّ الحسن والقبح يرتبطان بالأوليّات وبالعقل.

وربّما يبرز هنا إشكال مفاده أنّ حكم العقل محدود في مسألة الكشف عن حسن العدل وقبح الظلم⁽¹⁾. ضمن إشارته إلى الأصول التي طرحها الشهيد محمد باقر الصدر، يؤكّد مدرسي طباطبائي على مسألة وهي، أنّه وإن كانت ضوابط علم الفقه تدلّ على إمكان تحقق الحكم المستقلّ للعقل، لكنّه لم يتحقّق عمليًّا⁽²⁾. والشهيد الصدر أيضًا يقول إنّّه لم يعثر على حكم واحد توقف على دليل عقليّ مستقلّ بهذا المعنى⁽³⁾. والحقيقة، إنّّه على الرغم من حكم العقل بحسن العدل، فإنّ للعدل دائرة واسعة؛ وليس ثمة أحكام واضحة للعقل تحدّد أمثله ومصاديقه، فالعقل يفقد فاعليّته لدى علماء الشيعة على صعيد الأمثلة والمصاديق، على الرغم من علوّ شأنه، فعلى الرغم من أوجه الشبه التي تجمع الشيعة بالمعتزلة، فإنّهم أشعريّون في السلوك والتطبيق إذ إنّهم يحصرّون أحكام العقل في الحكم الكلّيّ القائل بحسن العدل وقبح الظلم، فإذا حكم الشارع بحكم، قالوا إنّ عقلنا لم يكتشف جميع ملاكات الأحكام حتى يتمكّن من تأييدها بشكل كامل ودقيق، ولهذا السبب، ونظرًا لهذه القيود، فإنّ العقل غير قادر على اقتحام الميادين العمليّة بشجاعة وإقدام؛ لا سيّما، إصدار الأحكام في مجال السياسة والمجتمع.

(1) المصدر نفسه، ص 157.

(2) حسين مدرسي الطباطبائي، مقدمه اي برفقه شيعة، ص 12.

(3) محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة وفقًا لمذهب أهل البيت، ص 15.

هذا الإشكال يصدق على الوضع الراهن الذي يسود الفكر الأصولي الشيعي، وهو صحيح إلى حد كبير، ولكن، في ضوء نظرية التواكب (الأدلة النصية والفوق-نصية) التي يطرحها راقم السطور، لا يوجد مسوّغ لحصر الحكم الكلي للعقل في حسن العدل وقبح الظلم. مثلاً، إنّ العقل، بما هو عقل، يستقبح، من بين جميع نماذج الحكم، الحكم الدكتاتوري؛ ويحكم بقبحه. وأبعد من ذلك، مثلما سنرى في الفصل الرابع، فإنّ العقل يحكم بقبح مركزة السلطة في شخص واحد غير معصوم من دون أن توجد آليات خارجية مناسبة للرقابة.

ربّما لا يكون الشارع قد وضع أحكاماً لجميع المسائل، ولهذا السبب، ارتبط بحث «المباحات الأصلية» بما ذكر آنفاً. وبما أنّ الفقه والنصوص الدينية لم تتطرّق إلى جميع التفاصيل المرتبطة بحياة الإنسان؛ بل تركت للعقل البشري حرية التصرف إزاء بعض الأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي قد لا نجد أحكاماً ملزمة بشأنها، حتى بعد إثبات إمكان الرجوع إلى أدلة «داخل دينية» وبعد الرجوع إلى الأدلة الروائية والوحيانية. في الحقيقة، إنّ ديننا، في حدّ ذاته، يحيلنا على المباحات الأصلية، وهي التي يطلق عليها الشهيد محمد باقر الصدر تسمية «منطقة الفراغ»⁽¹⁾. ويعتمد اتّساع دائرة هذه المنطقة أو ضيقها على الأسس الكلامية المطروحة في مبحث توقّعاتنا من الدين (الدين بحسب القراءة الأقلّية والأكثرية). وبإمكان الناس، ضمن دائرة المباحات الأصلية، أن يتّجهوا إلى الخيار الأنسب وفق ما تملّيه عليهم عقولهم. ومن البديهيّ، أن لا يشكّل «العقل» هنا أحد مصادر استنباط الأحكام؛ وبالتالي، فهو غير مشمول بقاعدة الملازمة (ما حكم به العقل حكم به الشرع). وبالنسبة إلى أهل السنة، فإنّ هذه الدائرة تتّسع بالاستناد إلى الحديث النبوي الشريف «أنتم أعلم بأمور دنياكم». بموازاة ذلك، فإنّ أهمية

(1) انظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص 400-429.

المشهورات في الفلسفة السياسيّة ناجمة عن كون أغلب قضايا هذه الفلسفة، تقع ضمن هذه الدائرة، بلحاظ مادّة القياس.

نستنتج في ضوء ما تقدّم أنّ العقل يُصدر حكماً يقينيّاً عن طريق كشف حسن الأفعال وقبحها، أو الكشف عن مرتكزات الذهن أحياناً، وقد يلجأ إلى إصدار أحكام استحسانيّة أحياناً أخرى، مدفوعاً بعدم الإحاطة بجميع الملاكات. وما من دليل على تأييد الشرع لحكم العقل، وتمايز هذين النوعين من الأحكام له أهميّة خاصّة في أبحاث الفلسفة السياسيّة. وفي الحقيقة، ثمة أبحاث عقلية كثيرة في الفلسفة السياسيّة ركيزتها الوحيدة هي الاستحسان، ومردّ هذه الكثرة هو محاولة الفلاسفة السياسيّين إضفاء صبغة عقلانيّة على معتقداتهم، وذلك عبر طرح كلّ ما هو مقبول لديهم في قالب عقلانيّ، مع العلم أنّ دائرة البحث عادةً، حول الحسن والقبح الذاتيّن، والملازمة بين حكم العقل والشرع هي أوسع من أن نحيط بذكرها طرّاً ضمن هذا البحث الموجز؛ إذ إنّ الغرض من هذا البحث هو بيان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ومدى اعتبار العقل أو سيرة العقلاء في كشف الحسن والقبح في الفلسفة السياسيّة. سوف نتابع إتمام هذا البحث عبر تحليل لرؤية محمد حسين الأصفهاني في ذيل الفصل الرابع.

1-6- وجه اعتبار الفقه السياسيّ

في مقابل أوجه اعتبار الفلسفة السياسيّة، يلزم أن نشير كذلك إلى وجه اعتبار الفقه السياسيّ؛ إذ على الرغم من توافر الفلسفة السياسيّة على الاعتبار من جهات ثلاث، فإنّها لا تغنيّا عن الرجوع إلى ما جاء به الوحي من نصوص. وإذا أردنا معرفة التكاليف الاجتماعيّة والشخصيّة، ينبغي أن نعود إلى القرآن والسنة بوصفهما مجموعة واسعة وقيّمة، مضافاً إلى المسائل المرتبطة بالمبدإ والمعاد. إنّ المقصود بالفقه السياسيّ هنا هو الاصطلاح العام للفظ الذي تضمن جميع الأجوبة والمسائل التي يعرضها الإسلام في حقول الحقوق الأساسيّة والمفاهيم والموضوعات السياسيّة

والقانون الدوليّ مع الأخذ بالاعتبار قيود الفقه السياسيّ الموجود. يمكن تلخيص أسباب الحاجة إلى النصوص المقدّسة، أو بعبارة أخرى: عامل الاعتبار بالنسبة إلى الفقه السياسيّ في النقاط الآتية، أولاً: عدم وجود دليل معتبر وعامّ وموثوق يغني عن الرجوع إلى الأدلّة «الجوّانيّة الدينيّة» لا في الموضوعات الشخصيّة ولا في الموضوعات الاجتماعيّة. ومما يلوح هنا أنّ مقولة أتباع قراءة الحد الأدنى للدين في هذا الشأن غير صائبة. صحيح أنّ مسألة التوقّعات من الدين هي مسألة ينبغي أن تعالج خارج الدين (برانية)، وهي تعمل على تغيير نظرتنا إزاء فهمنا واستنباطنا من الدين، إلّا أنّ ما يجب الالتفات إليه هو أنّه لا يوجد في الضفة الأخرى دليل عقليّ أو برهان خاصّ يمكن أن يغنيّا عن الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة المطهّرة. ناهيك عن أنّ مقالة التوقّعات المعقودة على الدين بالرجوع إلى الدين نفسه أيضاً عبارة عن علاقة تواصليّة متقابلة. وعلى سبيل المثال فإننا إذا راجعنا النصوص المقدّسة فستواجهنا مجموعة كبيرة من القضايا السياسيّة والاجتماعيّة غير المحقّبة (Periodisé)، بما يحتمّ علينا توسيع دائرة توقّعاتنا من الدين، وبالتالي، فإنّ «توقّعات الدين منّا» ترتبط بعلاقة مباشرة بـ«توقّعاتنا من الدّين». وبالدرجة الثانية، حيثما قدّمت الفلسفة السياسيّة نتائج طيبة ومعتبرة، فإنّها سوف تتقلّص، على المستوى العام بشكل طبيعيّ، ولن تخوض في مدارات «ما ينبغي» و«ما لا ينبغي» بالتفصيل، اللهمّ إلا أن تستعين، وفي مواقف خاصّة، بالأحكام اليقيّة، كما ذكرنا ذلك سابقاً، حيث سنناقش هذه الموضوعات في سياق دراسة مبحث «اليقيّات». وفي الوقت نفسه، لا تعبّر معظم الموضوعات التي يطرحها الفلاسفة السياسيّون إلّا عن حدود وميول شخصيّة ليس إلّا. إنّ انتساب قضايا الفلسفة السياسيّة إلى القيم والميول الخاصّة بمذهب فكريّ أو فيلسوف معيّن، إنّما يستدعي، في حقيقة الأمر، ضرورة المقارنة بين فرضيات ومقولات المذاهب نفسها؛ ذلك أنّ الفلسفة السياسيّة لكلّ فيلسوف تعكس القيم الإنسانيّة والغائيّة الخاصّة به.

إذا درسنا هذه المسألة وسبر أغوارها، فسوف نجد أنّ دائرة الوصف

لبعض المفاهيم مثل الحقّ والعدل واسعة وفضفاضة، ولكن إذا أردنا تحديد هذه المفاهيم وضبط مقاييسها عبر طرح الأمثلة والمصاديق، فلن يسعنا العقل في تحقيق ما نصبو إليه بشكل تامّ؛ لأنّ «الحقّ أوسع الأشياء في التواصف وأضيقها في التناصف»⁽¹⁾، فلا يتيّسر للعقل أن يحدّد مديات كل من العدل أو الحرية أو الحقّ بشكل كامل. وفي هذا السياق، إذا ثبت صدور أحكام خاصّة للشارع في إطار الأدلة البرائيّة الدينيّة، فسوف تنبري الأدلة النقليّة في هذه الحالة إلى نجدة العقل لتزيح عنه سدف الغموض والالتباس. لذا، فإنّ الاستعانة بالأدلة النقليّة تعني التواكب بين الفقه السياسيّ والفلسفة السياسيّة؛ كما يعني أنّ الفلسفة السياسيّة نفسها قد تتحوّل إلى مؤيّد للنصوص الوحيانيّة. بعبارة أوضح، ومثلما تمّ بيانه سابقاً، يمكن الحديث عن «فلسفة سياسيّة إسلاميّة» مبتنية على فرضيات إنسانيّة وغائيّة إسلاميّة.

لقد سعينا في إطار الاستعانة بالأدلة المذكورة للتوّ، لأنّ نُبقي على باب الرجوع إلى الأدلة النقليّة والجوّانيّة الدينيّة مفتوحاً، بيد أنّ هذا الاستنتاج - في الوقت نفسه - لا يعني أنّ الدين قد ألزم نفسه بالتدخل في جميع تفاصيل الحياة الاجتماعيّة. وبعد أن فتحنا الباب أمام إمكان الرجوع إلى الأدلة الجوّانيّة الدينيّة، نكون ملزمين بالاستعانة بالآيات والروايات. وعليه، من الممكن، بعد الرجوع إلى الآيات والروايات، أن لا نعثر على مزيد من الأحكام والمسائل في المجالات ذات الصلة. وهناك احتمال أن لا تكون أحكام جميع المسائل متشابهة؛ بمعنى أن لا تكون أحكام الفقه والنصوص الدينيّة في سياق واحد في الأبواب المتعدّدة وحقول العلوم الإنسانيّة المختلفة. وفي ظنّنا أن نشهد مزيداً من التأثير للأحكام الشرعيّة في مختلف فروع العلوم الإنسانيّة والعلوم التجريبيّة بحسب الترتيب الآتي: العلوم التجريبيّة، علم الاجتماع، علم الإدارة، السياسة، الاقتصاد، الحقوق.

(1) نهج البلاغة، الخطبة 214.

لذا نتوقع، في ضوء هذا الترتيب، انتشارًا أقلّ للأحكام الفقهيّة في العلوم السياسيّة مقارنة بحقلي القانون والاقتصاد.

وبصورة عامّة نقول إنّهُ حتى مع تباين المنهج في كل من الفقه والفلسفة السياسيّة، يمكن مقارنة الأحكام المعياريّة واعتبارها في كلا الحقلين. والحقيقة إنّ البحث في مقدار اعتبار كلّ من هذين الحقلين، يحتاج إلى إسهاب وتفصيل، على غرار موضوع تقدّم أو تأخّر حكم العقل والنقل.

سوف نناقش في هذا الفصل، أوجه اعتبار الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ. ولمطابقة ذلك البحث الكبروي على أحد المصاديق، نركّز البحث على حقّ الحاكميّة، الذي هو الله تعالى وحده، طبقًا لمبدأ التوحيد. في عصر الغيبة الكبرى، فإنّ هذا القدر من النقاش لا يحلّ المشكلة؛ إذ ما يزال هذا السؤال قائمًا: هل أُعطيَ هذا الحقّ (الولاية) لشخص أو أشخاص معيّنين أم لا؟ ولما كان العقل عاجزًا عن إثبات استحالة الرجوع إلى النصوص الدينيّة في هذا المجال، فإنّه يمكن، حتى مع قيام هذا الاحتمال، الرجوع إلى مصادر الوحي والحديث في طول الأدلّة العقليّة، والتركيز على أبعاد تقدّم وتأخّر الفلسفة السياسيّة. وإذا توصلنا، بعد الرجوع إلى الأدلّة الجوّانيّة، إلى أنّ الله تعالى قد أوكل حقّ الحاكميّة إلى جهة أخرى، فينبغي لنا، بلا شكّ، أن نأخذ بهذه النتيجة. وبالعكس، إذا عجزت الأدلّة الجوّانيّة عن إثبات هذه المسألة، مع ذلك، نحيل المسألة على التقييم لمعرفة مقدار اعتبار الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ. إذن، فالرجوع إلى الأدلّة الجوّانيّة الدينيّة لا يعني بالضرورة القبول بتدخّل الدين في جميع القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة (واعتماد مبدأ الحدود القصوى للدين). يوجد موضوع آخر مهم ذو صلة ببحثنا الحاضر (السلطة) وهو: ماذا لو حكم العقل الجمعي والتجارب البشريّة بمسائل لا تنسجم مع إحدى نظريّات الفقه السياسيّ؟ كيف سنتصرّف في هذه الحالة؟ على سبيل المثال، إذا كانت مسألة توزيع السلطة وفق القراءة التي تطرحها نظريّة ولاية الفقيه المطلقة لا تنسجم مع

العقل الجمعيّ وسيرة العقلاء، فأَيّ القضيتين يجب رفع اليد عنها؟ في الإجابة عن هذا السؤال نقول: لو أنّ العقل الجمعي أصدر حكمًا قطعيًا في قضية ما، فالأحرى بهذا العقل أن يشكّك في فهمه للشرعية وفي قراءته للقضية المطروحة. فلو استطاعت الفلسفة السياسية إصدار حكم مستقلّ في قضية عدم جواز تخويل غير المعصوم سلطات مطلقة، فإنّه ليس بمقدور أيّ نظرية خاصة في الفقه السياسيّ - كما سنرى - التوصل إلى نتيجة مخالفة لهذه القضية. لذا، فمن الأهمية بمكان تحقّق مثل هذا الشرط. وسوف نعود إلى هذا البحث في ذيل الفصل الرابع.

خلاصة الفصل الأوّل

لقد خصّصنا الفصل الأوّل لبحث علاقة الفلسفة السياسيّة بالفقه السياسيّ، وتقييم مدى اعتبار كل منهما. وقد توصلنا إلى النتائج الآتية:

- 1- ليس المقصود هنا بالفلسفة السياسيّة، الفلسفة التحليليّة؛ ذلك أنّها تنطوي على إطار قيميّ.
- 2- لقد فقدت الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة أصالتها على مرّ التاريخ؛ وأصبحت أقرب إلى الكلام السياسيّ.
- 3- تتباين درجة اعتبار قضايا الفلسفة السياسيّة، حيث تتراوح بين اليقينيّات والمشهورات والمظنونات والموهومات والمشبّهات.
- 4- المراد من الفقه السياسيّ هنا هو الفقه السياسيّ الراهن المقرون بتحليل لاحق.
- 5- حين لا يكون للعقل برهان يقينيّ حول عدم إمكان الرجوع إلى الشرع، فلا سبيل أمام الشخص المتدينّ إلّا مراجعة النصوص الدينيّة. وبذا يتجلّى اعتبار الفقه السياسيّ.
- 6- إنّ مبحث «علاقة العقل بالنقل» وإن كان يختلف عن «العلاقة بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ»، إلّا أنّه يمثّل مقدمة مناسبة

للولوج في هذا البحث. هذان البحثان يهدفان إلى تبيين العلاقة بين المعطيات الوحيانية والاستنتاجات البشرية.

7- من هذه الزاوية، يمكن عقد مقارنة بين الفلسفة السياسية والفقه السياسي؛ لأنّ كليهما يهدفان إلى تنظيم المجتمع عبر عرض جملة من الأحكام المعيارية. ومن المنطلق نفسه، عقد الفارابي مقارنة بين الفلسفة المدنية والفقه المدني.

8- بالإمكان تقييم العلاقة بين الفلسفة السياسية والفقه السياسي على صعيد التعريف بالموضوع، والعناصر، والمقومات، والمنهج أو درجة الاعتبار.

9- إنّ أوجه اعتبار الفلسفة السياسية هي: تهئية الظروف، وصدور الأحكام اليقينية، وكشف الحسن والقبح (في مجال المشهورات).

10- الوجه الأهمّ في اعتبار الفقه السياسي هو وجود نصوص كثيرة في الكتاب والسنة -بعد إثبات الإمكان العقلي للرجوع إليها في الأبحاث الاجتماعية-.

11- كلما كان ثمة انسجام بين النتائج الحاصلة من علم الفلسفة السياسية وبين نتائج الفقه السياسي، فلن تبرز إشكالية في هذا المجال. أمّا إذا توافر دليل فلسفي قاطع على تعارضهما، فينبغي، حيثئذ، إعادة النظر في قراءتنا للفقه السياسي واستنباطنا منه.

الفصل الثاني

بحوث نظرية في السلطة وتوزيعها

سنتناول في هذا الفصل جميع المباحث النظرية ذات الصلة بهذا الموضوع، مثلاً: تحليل مفهوم السلطة، الموقع المركزي للسلطة في علم السياسة، علاقة هذا المفهوم بالمفاهيم ذات الصلة، شرح مفهوم «توزيع السلطة» وأخيراً، أنماط توزيع السلطة. ومن أهم الموضوعات في هذا الفصل، دراسة ماهية السلطة واحتمالات فسادها. ولئن كانت السلطة مُفسدة حقاً، عند ذاك تصبح مسألة السيطرة عليها وكبح جماحها أمراً ضرورياً وطبيعياً؛ ويلزم في هذه الحالة، بحكم الشرع والعقل، اعتماد نموذج في توزيع السلطة يضمن بقاءها تحت السيطرة.

ترتكز المباحث التصديقية للفصلين الثالث والرابع إلى حد بعيد على مباحث هذا الفصل التي تشرح مفهوم توزيع السلطة. ولكي نحصل على تصوّر صحيح عن مفهوم توزيع السلطة وأبعاده في مجالي الفلسفة السياسية والفقه السياسي، فلا خيار أمامنا سوى الولوج في مفهوم السلطة من زوايا عدة، وتحليل أبعاد توزيعها. قد لا نبالغ إذا قلنا إن السلطة تمثل مفهومًا محوريًا في حقل الفلسفة السياسية وعلم السياسة، أو على الأقل، إنها تلعب دورًا رئيسيًا في فهم هذا العلم، علاوة على كونها من أهم الموضوعات المطروحة في هذا المجال. فالخوض في مفاهيم العدل والحرية والمشروعية والحاكمية... إلخ كلها ترتبط ارتباطاً وثيقاً ومباشراً

بآليات توزيع السلطة. ومن المعلوم أنّ للسلطة حضوراً في كلّ مكان، وكلّ بحث أو نقاش في السياسة، يحيل تلقائياً، بنحو ما، على موضوع السلطة وآليات توزيعها، فما من موضوع سياسي إلّا ويُمسّ، بشكل مباشر أو غير مباشر، هذا الموضوع المحوري، السلطة.

ما نصبو إليه في هذا الفصل هو:

- أ - توضيح مفهوم السلطة (بالمعنى العام) وكذلك السلطة السياسية.
- ب - تحليل مفهوم السلطة المفسدة واستعراض أمثلتها ضمن ثرميدور⁽¹⁾ الثورات وأقول الحضارات.
- ج - علاقة مفهوم السلطة بالمصطلحات ذات الصلة من قبيل الحاكمية والعدالة والمشروعية (نظراً للحاجة إلى بحثها في الفصول اللاحقة).

(1) ثرميدور (Thermidor): هو الشهر الحادي عشر من أشهر تقويم الثورة الفرنسية، والذي يصادف 20 تموز 18 - آب، والمصطلح مشتق من كلمة «Thermal» وتعني حاراً أو حرارة. تعود شهرة هذا المصطلح إلى حادثة إعدام روبسبير بالمقصلة في فرنسا في 27 تموز من عام 1794، فكانت إيذاناً بانتهاء مرحلة الرعب التي عاشتها فرنسا بعد الثورة الفرنسية. وبالنسبة إلى ثورات العالم، فإنّ المصطلح «ثرميدور» يرمز إلى انكماش العنف والانتقال من حمى الحماس الثوري إلى مرحلة الهدوء والاستقرار وتراجع الأفكار الثورية، بمعنى، أنّها عملية الانتقال من مرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة. وعود على الثورة الفرنسية، حيث كان النواب اليعاقبة المتطرفون في الجمعية الوطنية الفرنسية قد حقّقوا امتيازات اقتصادية وسياسية كبيرة، ولم يكن ذلك ليتماشى مع نزعة روبسبير المناوئة للفساد، فقرّر أولئك النواب تدبير مؤامرة للتخلّص منه، وقد تمّ لهم ما أرادوا بالتخلّص نهائياً من روبسبير. بيد أنّ تلك الحادثة كانت بداية الانفراج وانتهاء عهد الرعب والديكتاتورية الذي عصّف بالثورة الفرنسية لسنوات. ويمكن الإشارة إلى علائم عدّة تميّز فترة الثرميدور، منها: تعطيل محاكم الثورة، العفو عن رموز النظام السابق، عودة المنفيين، انخفاض حمى الشعارات الثورية بالتزامن مع صدور قوانين العفو، عودة المعتدلين والثوار السابقين الذين تعرّضوا للاتهام والتهديد إلى الحياة الطبيعية، مضافاً إلى عودة المعارضين السابقين إلى وظائفهم بعد تغيير ظواهرهم. ويمكن ملاحظة مثل هذه العلامات بوضوح في الثورات التي وقعت في إنجلترا والولايات المتحدة وفرنسا. (المترجم)

د - توضيح مفهوم توزيع السّلطة وعرض بعض خصوصيّاتها ومواصفاتها (حتى نتمكّن على هذا الأساس من أن نختبر نظريّات الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ في مسألة توزيع السّلطة).

2-1- مقاربات الأبحاث السياسيّة

هنالك مقاربات (Approaches) مختلفة للخوض في علم السياسة⁽¹⁾، ولكلّ مقارنة نموذج للسّلطة أكثر إيفاءً بخصائصها من غيره. ربّما تشكّل المقاربة الفلسفيّة ذات المنهج العقليّ أقدم المقاربات المعروفة في ميدان المطالعات السياسيّة. ولعلّ السؤال الأهمّ الذي يواجهه الفيلسوف السياسيّ هو طريقة توزيع السّلطة وتطبيق العدالة. وضمن المقاربة الفلسفيّة في السياسة يتمّ تناول أهمّ المباحث المهمّة في الفلسفة السياسيّة بأسلوب عقليّ. فالفيلسوف يقدّم للمجتمع أوّلّيات فلسفيّة لتحقيق جملة من الأهداف التي يشدها المجتمع مثل السعادة والعدالة. لقد أفاد فلاسفة اليونان والفلاسفة المسلمون الذين تأثّروا بالفلسفة اليونانيّة في مجال الفلسفة والفلسفة السياسيّة من هذه المقاربة المذكورة إلى حدّ بعيد؛ فهم وإن كانوا يركّزون على السعادة والعدالة، إلّا أنّهم أولوا عناية، كذلك، بموضوع السّلطة من نافذة فلسفيّة.

في المقاربة العلميّة، يسعى علماء السياسيّة إلى دراسة المنظومة السياسيّة في إطار البلد بأسلوب علميّ؛ دون أن يعيروا اهتمامًا لمناقشة ماهيّة الظواهر السياسيّة ومحاولة فهمها من زاوية فلسفيّة. فهتمّ الأوّل ينصبّ على تفسير أسباب تكوّن المجتمعات وكيفيّة ذلك، وتعاصر الأحداث وتلازمها، وكيفيّة حدوث الأزمات وطرق السيطرة عليها وأمثال ذلك؛ وقلّما تناولوا الأهداف الغائيّة مثل السعادة. وتنيط هذه المقاربة

(1) انظر: علي أصغر كاظمي، هفت ستون سياست.

بالسلطة دورًا مركزيًا ومحوريًا، وإن كان ذلك من منظور غير فلسفي؛ إذ ينظر عالم السياسة إلى السلطة وتوزيعها وأنواعها وسيرورتها من زاوية غير فلسفية، وقد بلغت هذه المقاربة ذروتها في عصر الفلسفة الوضعية (Positivism) والفلسفة السلوكية (Behavioralism).

هذا، ويمكن دراسة السياسة عبر مقاربة حقوقية، وهي سياسة علمية تقف على دراسة الحقوق وحدود سلطات الملوك، والإدارة الحاكمة، ورجال الدين، وسائر المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ومجموعات الضغط، ومراكز القوى، والأحزاب، ومن أنصار هذا المسار نذكر غروسيوس ومونتسكيو.

كما إن ثمة مقاربات أخرى كالمقاربة الأخلاقية التي تبحث في موضوع طلب السلطة والسعي نحوها من باب الحسن والقبح ومقدار ذلك بوصفه خصيصة أخلاقية. أما المقاربة الدولية، فهي تأخذ علم السياسة نحو فرع جديد يسمّى العلاقات الدولية، ولا يُنظر إلى السلطة ضمن هذه المقاربة من داخل الحكومة؛ بل على صعيد علاقات الدول في ما بينها. لقد ظهرت هذه المقاربة مع ظهور الدول القومية، وترسخ مفهومها في خضمّ الحروب، وعمادها الذي تقوم عليه هو أصول وقواعد العلاقات الدولية والقانون الدولي.

مضافاً إلى المقاربات التي ذكرنا، توجد مقاربات أخرى غيرها تلعب السلطة خلالها أدوارًا تختلف باختلاف كلّ منها. فمثلاً، يعمل علم السياسة في مقاربة «سياسة السلطة» (Power politics) على تقوية أركان الحكومة القائمة وشؤون الإدارة الحاكمة؛ ويوظف علماء السياسة هذا العلم لخدمة السلطة ومقاصدها. السلطة في هذه المقاربة، ليست في قلب الموضوعات والمؤسسات السياسية فحسب؛ بل «ينبغي» المحافظة عليها وتقويتها بكل الطرق المتاحة. أول من طرح هذه المقاربة هو ميكافيللي

إبان عصر النهضة، وطوّرها مورگنتا واستكملها في قالب النظرية الواقعية (البراغماتية) على صعيد السياسة الدولية.

أضف إلى ما تقدّم، توجد أيضًا المقاربة المقارنة والتوفيقية التي تقارن بين المقاربات المذكورة آنفاً أو توفّق بينها. ونظرًا إلى كون كلّ مقاربة من هذه المقاربات تشكّل نافذة تفتح على الحقيقة، فإنّ الجهد في المقاربة التوفيقية ينصبّ على التوظيف الأمثل للنقاط الإيجابية، لتنتهي بنا في نهاية المطاف إلى نظرية مركّبة. من البديهي أن يكون لمحورية السياسة ضمن المقاربة التوفيقية دور متعدّد الأبعاد. سنعمد في الفصلين القادمين مقاربتين فقهية وفلسفية، بحيث يمثّل البعد المعياري لكلّ منهما القاسم المشترك بينهما.

2-2- مفهوم السّلطة

مفهوم السّلطة هو ما يُفهم من هذا اللفظ، وكلّ من يستمع إلى لفظ «السّلطة»، يستشفّ معنًى محدّدًا؛ لذا، فإنّ السّلطة ليست لفظًا خاويًا من المعنى، فضلًا عن أنّ كون اللفظ مفهومًا من قبل الجميع، لا يعني، بطبيعة الحال، وضوح معناه ووحدة مفهومه، خصوصًا أنّ بعض المفكرين يتعاطى معه عبر مقاربة سوسولوجية، وبعضٌ آخر عبر مقاربة فلسفية. من هنا، ينبغي التمييز بين «مفهوم» (concept) السّلطة و«تصوّرها» (conception).

تأخذ الفلسفة السياسية الكلاسيكية في بحثها لماهية السّلطة بنظر الاعتبار حقيقة هذا المفهوم من خلال الإشارة إلى «الذوات» (الجنس والفصل) أو «الأعراض»، بينما لا ترى السياسة الحداثية وما بعد الحداثية، أساسًا، ذواتًا لهذا النمط من المفاهيم، بحيث يمكن القول إنّ الفلسفة السياسية المعاصرة، بصورة عامة، «فلسفة لاذاتانية». فالجنس والفصل لمفهوم القدرة في الفلسفة الكلاسيكية يقفان في مقابل المدرسة اللسانية لفردينان دي سوسير (Ferdinand de Saussure) -أبي اللسانيات الحديثة- حيث يقول هذا العالم اللساني بأنّ دالّ «السّلطة» لا يحيلنا على

مدلول خاصّ وثابت. بعبارة أخرى: لا وجود لعلاقة ذاتيّة وماهويّة بين دالّ السّلطة ومدلولها؛ بل إنّ أيّ علاقة متصوّرة بينهما إنّما هي علاقة تعاقدية، وإنّ مفهوم السّلطة يجد مصداقه (أو بالأحرى مصاديقه) في / مع الخطابات المختلفة، وهذه الأخيرة بدورها منبثقة من رحم الهويات اللسانية المختلفة والسيّالة أو ما يطلق عليها لودفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) بـ «الألعاب اللغويّة»⁽¹⁾. على الرغم من أنّنا اعتمدنا في بحثنا الحالي المفهوم الكلاسيكيّ التقليديّ للفلسفة السياسيّة والفقّه السياسيّ، ولكن هذا لا يعني، لزومًا، أنّنا نحاول إثبات الذات للسّلطة، ويحدّر ستوارت آر. كلغ من خطر الانزلاق إلى فتح النسبيّة، لا سيّما القراءة ما بعد الحداثيّة، حيث يقول:

«بالنظر إلى نزوع ما بعد البنيويّة إلى محو جميع العناصر الثابتة والمرجعيّة، فإنّ خطر الوقوع في «النسبيّة المعرفيّة» قائم بلا شك. ففي الوقت الذي يرى بعض المنظرين البنيويّين من أمثال دي سوسير ثبوت الدلالة وذلك بسبب عقود المجتمعات الكلاميّة الخاصّة، يستبدل ما بعد البنيويّين مثل دريدا التركيز على علامات ذات معنى ثابت بعلامات دون دالّ أو مدلول قطعيّ»⁽²⁾.

إنّ ترجمة كلمة السّلطة في اللغة الإنجليزيّة هي (Power) وهي مشتقة من الكلمة اللاتينيّة (Potere) بمعنى القادر. تستعمل هذه الكلمة دومًا لتحديد المالكية أو السعة أو تأثير شيء على أشياء أخرى. ولهذا اللفظ المذكور صلة قرابة تربطه بلفظ «هيمنة» (Domination). وهذا اللفظ الثاني مشتقّ من الكلمة اللاتينيّة (Dominium) والتي تعني نوعًا من التسلّط والسيطرة⁽³⁾. كما إنّ مفهومي السّلطة والزعامة (Authority) هما لفظان

(1) آر. كلغ ستوارت، چهارچوب های قدرت، ص 264.

(2) محمدرضا تاجيك، در مقدمه بر: استوارت آر. كلغ. چهارچوب های قدرت، ص 9.

(3) See: Jeffrey Issac, «Conception of Power», P7-56.

متجاوران، وإن كان لفظ الزعامة يشير إلى معنى معياريّ، ويدلّ على نوع من الرضى والاختيار، فيما تحفّ بمفهوم السّلطة هالة من اللّبس⁽¹⁾.

كتب عبد الرحمن عالم يقول:

«يذهب ليف من المفكرين السياسيين إلى أنّ الزعامة هي سلطة ممأسسة، وفي هذه الحالة، لا وجود لسلطة، ولكن لتلك المؤسسة الحقّ في فرض السّلطة. يرتبط القانون بعلاقة بالزعامة لا بالسّلطة. والزعامة هي مظهر السّلطة ووجهها في حالات الفريق المنظم. بعبارة أخرى: الزعامة هي حقّ مشروع لفرض الهيبة والنفوذ على الآخرين أو توجيه سلوكهم... والزعامة، كالسّلطة، وسيلة لقيادة الآخرين، لكنّها بخلاف السّلطة، لا تقوم على العنف أو العقاب؛ بل على المشروعية والقانون. فالسّلطة، على ما يقول فير ولاسول، حين تصبح قانونيّة تتحوّل إلى سيادة. تتحقّق السّلطة في مرحلة صناعة القرار، في حين تتجلّى الزعامة بعد اتّخاذ القرارات وإصدار الأوامر»⁽²⁾.

مما يلوح أنّ «السّلطة الممأسسة» شيء و«الحقّ المشروع لفرض النفوذ أو توجيه سلوك الآخرين» شيء آخر مختلف. وعلى أيّ حال، فقد أورد المصدر المذكور أنّ ثلاثة فوارق تميّز بين السّلطة والزعامة هي الآتية:

1- الزعامة هي دائماً حالة مشروعة وقانونيّة، بينما تتأرجح السّلطة بين المشروعيّة واللامشروعيّة.

2- تبني الزعامة على الرضا، بينما تركز السّلطة، في الغالب، على القوّة.

(1) Ibid.

(2) عبد الرحمن عالم، بنيادهاى علم سياست، ص 96 و 102.

3- في ضوء خصوصية كل من الزعامة والسلطة، فإن الأولى أكثر ديمقراطية من الثانية؛ لأنها قائمة دومًا على القانون والدعم الشعبي⁽¹⁾.

يقول بيزرز في شرح مفهوم «الزعامة»:

«قد يبدو الولوج في هذا البحث عبر آراء هوبز في موضوع الزعامة مبررًا ومعللًا بالقدر الكافي، فهو أول من اكتشف هذا المفهوم بهدف حلّ المعضلات المرتبطة بتحليل المؤسسات الإنسانية. ويُستشف من لفظ الزعامة دومًا مفهوم «حق القيام بأي عمل»؛ كما إن عبارة «العمل الفلاني وقع بسائق الزعامة» يفيد دومًا معنى أنّ هذا العمل قد أنجز بناءً على حقّ التمثيل أو النيابة الممنوحة عن الجهة صاحبة الحق في إنجاز هذا العمل. يستعمل هوبز ودي جوفنيل (De Jouvénel) مفهوم الزعامة في تعريفهما للمجتمع الذي يسمو على مجرد تجمع فيزيائي وعددي للأشخاص. والزعامة، من وجهة نظر هوبز، بمثابة المفهوم الحقوقي أو الرسمي (De jure) للمصطلح؛ فيما ينحو المصطلح عند دو جوفنيل منحى عمليًا أو فعليًا (De facto)»⁽²⁾.

ونعود إلى هوبز الذي يرى وجود علاقة مباشرة بين الزعامة ومفهوم «الحق»؛ في حين يعتقد دو جوفنيل أنّ الزعامة عبارة عن القدرة على فرض المطالبات. ويشار إلى أنّ معجم أوكسفورد السياسي أجاز هذين الاستعماليين: «الزعامة هي سلطة أو حقّ إرغام الآخرين على الطاعة»⁽³⁾. وبحسب بيزرز، فإنّ فهم كلمة (auctoritas) اللاتينية هو مفتاح فهم كلمة الزعامة (authority)، حيث إنّ كلمة (auctor) اللاتينية تعادل كلمة (author) الإنجليزية التي تعني المؤسس، وكلمة (auctoritas) تعادل

(1) المصدر نفسه، ص 103.

(2) ر. س. بيزرز، «اقتدار»، في: أنطوني كويتين، فلسفه سياسی، ص 165-167.

(3) المصدر نفسه، ص 168.

كلمة (authorization). إذن، مفهوم «الزعامة» يتضمّن جملة من القواعد والمقررات التي تحدّد من هو المؤسّس؟ وفي أيّ المجالات؟ ضمن طرحه لمفهوم «الزعامة الملهمّة» (Charismatic domination)، يعتبر ماكس فيبر (Max Weber) بأنّ القسم الأعظم للزعامة ينشأ عملياً من الخصوصيات الشخصية لمن يمارس الزعامة. ومن البديهيّ أنّ إعمال الزعامة يحتاج إلى شروط خاصّة. يعتقد ويلدون (Weldon) أنّ الزعامة تعني السّلطة التي يتم إعمالها بناء على رضى وقبول جميع الأفراد ذوي العلاقة. إنّ القدرة على إعمال السّلطة القهرية، عندما يتطلّب الأمر، هي واحدة من الشروط العامة لإعمال الزعامة. كما يمكن تداول كلمة الزعامة ضمن مفاهيم رسمية وعملية، أو حقوقية، وأما في ما يتعلّق بحالات إطلاق هذا المفهوم بالمعنى الرسمي أو الحقوقيّ، فتحتلّ مسألة الفصل بين نمط الحقوق التي تستبطنها عبارة «أن تكون في الزعامة» (Being in authority) وبين نوع آخر من الحقوق المتضمّن في عبارة «الوثاقة أو الحجة» أهمية أساسية. لفظ الزعامة ضمن مفهوم «بالفعل»، هو طفيليّ على مفهومه الحقوقيّ؛ وتكون أسس مشروعيتّه أكثر إبهاماً وأقلّ تحديداً عادة⁽¹⁾. يعتقد بيتر فينج الذي يتبنّى آراء بيترز، بأنّ الزعامة لا تعبّر عن نمط من النفوذ أو التأثير أو الرابطة العلّية بين الإرادات الشخصية؛ بل هي علاقة داخلية، ويضيف بأنّ مفهوم إرادة الإنسان الذي له القدرة على التقييم واتّخاذ القرارات، مسبوّق بمفهوم الزعامة. فالذي يتبوأ مرتبة الزعامة، يكون، حائزاً على الحجّة والاعتبار، كما إنّ للزعامة حدوداً وتخوماً. فمثلاً، لا يملك البابا أن يصدر أيّ أمر شاء (بما في ذلك ما يتضادّ مع الدين المسيحيّ). وينبغي هنا التمييز بين الزعامة بمفهومها العام وبين مفهومها السياسيّ. فمفهوم الدّولة موجود في كلّ مجتمع تمارس فيه مظاهر لإعمال القوة والزعامة السياسيّة⁽²⁾. ويبدو

(1) ر. س. بيترز، «اقتدار»، في: أنطوني كوينتين، فلسفه سياسى، ص 169-192.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 193-218.

أنَّ بارتو قد قصد معنى آخر للسلطة والزعامة، فهو يقسم النخب فريقين: فريق داخليّ وهم أهل السلطة، وفريق خارجيّ وهم أصحاب الزعامة. للمثال نقول، يمتلك أصحاب النفوذ السياسي والاقتصادي داخل الأحزاب المعاصرة سلطة؛ فيما الزعامة هي للمؤسسات الخارجيّة مثل البرلمانات.

بشكل عام، يمكن القول إنّ «السلطة» تعني «القدرة» أو «الاستطاعة» (Ability)، والزعامة تعني «حقّ القيام بالعمل»؛ وإن كان هذان اللفظان يتشاركان معنىً واحدًا أحيانًا، وقد يستعملان في معانٍ تحمل وجوهًا مشتركة في ما بينها⁽¹⁾. ويعتقد روبرت دال، أنه لا وجود لنظام تصنيفيّ موحدٍ لضروب السلطة؛ وتظلّ المسمّيات والمصطلحات المستخدمة في مختلف التصنيفات غير مستوفية للشروط لدرجة أنّ ما يصطلح عليه بـ«السلطة» في مشروع معيّن، ربّما يُطلق عليه في مشروع آخر مصطلح «التأثير» أو «القسر»⁽²⁾. وفي الوقت ذاته، ينبغي التمييز بين هذه المصطلحات ما أمكن ذلك. يقول دال:

«التأثير» عبارة عن العلاقة التي تربط جملة من الممثّلين بحيث يعتمد أحدهم إلى إلجاء الباقي إلى طريق لا يرغبونه»⁽³⁾.

كما كتب عبد الرحمن عالم أيضًا في الفرق بين السلطة والتأثير قائلاً:

«ليست السلطة صنو التأثير. فعندما نقول مثلاً إنّ للطفل تأثيرًا على سلوك والديه، فهذا النمط من التأثير لا يتساوى مع السلطة في إطار الممارسة السياسيّة. إنّ العنصر المهمّ في مفهوم السلطة هو القدرة على تحديد نمط سلوك الآخرين وفق إرادة معيّنة على الرغم من معارضة لهذه الإرادة.

(1) See: D.D. Raphael, *Problems of political philosophy*, p165-7; John Scott, *Power: Critical Concept*, vol1, p3-31.

(2) روبرت دال، قدرت به عنوان كترل رفتار، قدرت: فرانسائي يا شر شيطاني؟، ص 79.

(3) روبرت دال، تجزيه وتحليل جديد سياست، ص 1.

يعرّف لاسويل (Harold Dwight Lasswell) وكابلان السّلطة السياسيّة بأنّها عبارة عن: نمط خاصّ من ممارسة التأثير، إجراءات تهدف إلى التأثير في البرامج السياسيّة للآخرين، عن طريق اتخاذ عقوبات قاسية حقيقية أو افتراضية تجاه البرامج السياسيّة المختلفة عن تلك التي تعتمد عليها... كما قيل، أن يفرض بعض تأثيره ونفوذه من دون أن يمتلك الزعامة، فهذه هي السّلطة... يمكن أن نعتبر القيادة والتأثير بمثابة عناصر بارزة للسّلطة⁽¹⁾.

ولا بدّ من الإشارة إلى أننا إذا أردنا أن نقارن بين مصطلحي «السّلطة» و«التأثير»، فعلينا الانتباه إلى أنّه ربّما استعمل كل منهما في معنى عامّ أو خاصّ، الأمر الذي يفسّر ضرورة أن نأخذ بالحسبان معانيهما العامّة واللغووية معاً عند المقارنة بينهما، وكذلك معانيهما الخاصة والاصطلاحية. لو تأملنا الفقرة المذكورة للتوّ، وقارنّا بين كلمة «التأثير» بمعناها العام وبين السّلطة السياسيّة، فلن نميّز الفارق بين المعنيين الأصليين لهذين الاصطلاحين بوضوح.

وبدوره، ينظر رتشارد دفت من زاوية علم الاجتماع إلى مصطلح التأثير بوصفه إحدى الخصائص الشخصية. ومن الممكن أن يبرز التأثير على الآخرين في صور أربع هي: التأثير عن طريق السّلطة وبصورة إرادية، التأثير بالتهديد والقسر، التأثير بواسطة التوظيف الصحيح أو السيئ للظروف، التأثير بواسطة التعاون والجهود المشتركة⁽²⁾. ويوضّح بيتر موريس الفرق بين السّلطة والتأثير، فيقول:

«لا يمكن الوقوف على الفرق بين هذه الكلمات بالرجوع إلى معاجم

(1) عبد الرحمن عالم، بنيادهاى علم سياست، ص 95-96، نقلاً عن:

H.D. Lasswell and Kaplan, *Power and Society: A Framework for Political Analysis*, p76; C. Rosemam and others, *Dimensions of Political Analysis: an Introduction to the Contemporary study of Politics*, p175.

(2) محمد مهدي نادري قمي، قدرت در مديريت اسلامي، ص 36-37.

اللغة فحسب. فالفرق الأظهر بينها هو كلمة تأثير (influence) تأتي في صيغة الاسم أو بصيغة الفعل؛ في حين أنّ كلمة السّلطة (Power) هي، في المحلّ الأوّل، اسم (ومعناها الفعلّي هو إعداد السّلطة). تدلّ الأفعال على الحوادث والوقائع؛ في حين أنّ المعنى الاسميّ لكلمة (power) ليس كذلك. «السّلطة» تعني «القادر» (من له السّلطة)؛ في حين أنّ التأثير يعني النفوذ الذي يمارس على الآخرين بطريقة خفيّة. ويقرّ معجم أوكسفورد الإنجليزيّ بتداخل هذين المصطلحين، على الرغم من تمايزهما⁽¹⁾.

ثم بعد ذلك يناقش الاختلاف في استعمال لفظتي السّلطة والتأثير ضمن ستّ نقاط، حيث يقول في معرض اعتراضه على لو كس:

«ليست «السّلطة» نوعاً من التظاهر affect (تغيير الاتجاه الذي يطلبه أ من ب)؛ بل نوع من effect (التطبيق والتنفيذ). يستخدم الفعل الأول حين يراد تغيير شيء ما بطريقة معينة؛ في حين أنّ الفعل الثاني يعبر عن تطبيق ذلك الشيء. فمثلاً، يمكن أن توجّه «فرداً»، بنحو ما، وجهة معيّنة؛ ولكن لا يمكنك أن تطبّقه (effect)»⁽²⁾.

وكذلك، ينبغي التمييز بين السّلطة وبين مفاهيم مشابهة مثل التسلّط والسيطرة (Dominance) والاعتبار أو المكانة (Prestige) والتأثير (Influence) والعنف (Violence). فالسّلطة مفهوم اجتماعي، بينما السيطرة مفهوم تحليل- نفسي. تتركّز السّلطة في الجماعات، وتعبّر عن نفسها من خلال العلاقات الجماعيّة، فيما تتركّز السيطرة والتسلّط في الأفراد، وتتجسّد في العلاقة بين الأفراد. تتجلّى السّلطة في المواضيع التي يكون الناس فيها منضوين تحت منظومة رسميّة؛ بخلاف السيطرة التي تظهر عندما لا يجتمع الناس في إطار منظومة رسميّة. فالسّلطة هي إفراز

(1) Peter Morriss, *Power: A Philosophical Analysis*, p8-13.

(2) Ibid, p29-30.

مؤسساتي، أما السيطرة فهي نتاج الفرد. والسيطرة هي قضية في علم نفس الاجتماع، بينما تنتمي السلطة إلى حقل علم الاجتماع⁽¹⁾.

يقول ماكس فيبر:

«السيطرة بوصفها المفهوم الأعم للسلطة، تعني إمكان فرض الإرادة على سلوك الآخرين، ويمكن أن تبرز في صور وأشكال متعددة. بتعبير أدق نقول: السيطرة عبارة عن ظرف تؤثر فيه الإرادة المتجلية (الأمر) للحاكم أو الحكام على سلوك شخص أو أشخاص آخرين (المأمورون أو الرعية)؛ وهذا التأثير، في الحقيقة، يكون على نحو بحيث إنّ سلوكهم، وإلى الحدّ الذي يظلّ معه مناسباً اجتماعياً، يتمظهر على نحو يخيّل إلينا أنّ المأمورين قد تمثّلوا مضمون الأمر من أجل تلك القاعدة العامة نفسها لسلوكهم. ولو نظرنا إلى هذه القضية من منظار آخر، فإنّه يطلق على هذا الظرف اسم «الطاعة»⁽²⁾.

يعتقد إي. ر. روس أنّ الاعتبار (المكانة) هو السبب المباشر (Immediate cause) للسلطة. وعليه، فإنّ الشريحة التي تحظى بمكانة أفضل، تتبوأ مرتبة أعلى في السلطة. والحقّ، أنّ الاعتبار يعدّ أحد مصادر السلطة⁽³⁾، وإذا غضضنا الطرف عن أوجه الاشتراك بين مفهومي السلطة والتأثير ووقفنا على أوجه الاختلاف بينهما، سنقول إنّ السلطة تنطوي على بُعد القسر والإكراه، بينما يحمل التأثير بُعداً إرادياً ترغيبياً. فتأثيرنا على الآخرين هو إراديّ واختياريّ، لكنّ السلطة تكون مقترنة بالطاعة والانقياد. فمثلاً المعلم الذي يُعمل سلطته على طلابه، فهو لا يستمدّ هذه السلطة من

(1) John Scott, **Power: Critical Concepts**, vol. 1, p7.

(2) ماكس فيبر، «سلطه با كمك قدرت اقتصادي واز طريق آمریت»، في: ستيفن لوكس، قدرت، فرا انسانی یا شر شیطانی؟، ص 47-53.

(3) John Scott, **Power: Critical Concepts**, vol. 1, p6.

رقيّ علمه، مع التأكيد على كفاءته لا سلطته، ولا من ملاحظاته السديدة أي التأكيد على التأثير لا السلطة؛ بل من قدرته أمام طلابه، قدرة استمدّها من درجته الأكاديمية ضمن سلسلة التراتب التعليمية⁽¹⁾.

في هذا السياق، تعتقد حتّة أرندت بأنّ السلطة والسيادة جزآن لا ينفكّان عن طبيعة أيّ دولة؛ فيما العنف ليس كذلك. فالعنف ذو طبيعة أداتيّة، وهو كأيّ وسيلة أخرى، بحاجة إلى توجيه دائماً، وإلى هدف يبرّره. وما يحتاج إلى تبرير بواسطة شيء آخر، لا يمكن أن يكون ماهيّة شيء آخر. بينما تعني السلطة أو السيادة بالقدرة البشريّة، ليس بالعمل فقط بل بوقوعه أيضاً.

وكما مرّ علينا، فإنّ السلطة ذات بعدين اجتماعيّ وسياسيّ؛ وهو ما أخذناه بالاعتبار في هذه الدراسة، دون أن يعني ذلك التنكّر للسلطة الفرديّة أو عدم إمكان دراسة السلطة على صعيد سايكولوجيّ أو اقتصاديّ⁽²⁾. فعلى الرغم من أنّ السلطة موجودة في كلّ مكان، وأنّ كلّ جزء فيها مرتبط بباقي أجزائها، فإنّنا سنركّز البحث هنا على السلطة في بعديها الاجتماعيّ والسياسيّ. يمكن القول إنّ مفهوم السلطة هو من المفاهيم السهلة الممتنعة، حيث يبدو أحد جوانب هذا المفهوم أمراً بديهياً، يمكن لأيّ كان أن يكوّن تصوّراً بشأنه؛ بينما تتسع جوانبه الأخرى لتعقيدات خاصّة. يقول سكات في هذا المجال:

«للهولة الأولى، قد تبدو دراسة السلطة من قبيل المفارقة أو التناقض (Paradoxical). فلكلّ شخص تصوّر خاص عن السلطة، فهي تمثّل جانباً أساسيّاً في التجربة الشخصيّة، وبالتالي، سمة بارزة في الثقافة العامة لأفراد

(1) See: Ibid, p13.

(2) See: Ibid.

المجتمع. ولكن في المقابل، فإنّ التعقيدات والاستفهامات التي تكتنف السّلطة كثيرة ومتعدّدة، نذكر منها:

أ - هل يمكن استخدام السّلطة على نحو غير قصديّ؟

ب - هل يتأثر الناس بالسّلطة حتى مع عدم تأثر مصالحهم ورغباتهم بها؟

ج - هل تملك المؤسسات الاجتماعيّة السّلطة على غرار الأشخاص والجماعات؟

د - هل السّلطة مستحوذة حقًا أكثر ممّا هي مستخدمة⁽¹⁾؟

كما يعتقد تالكوت بارسونز أنّ مفهوم السّلطة ينطوي على تعقيد خاص، لكّته، على أيّ حال، يقدّم ما يعتبره مفهومًا أساسيًا لها بقوله: إنّها الإنجاز المؤثّر للأمر في ضوء الإمكانيات الفرديّة والجماعيّة⁽²⁾. ويرى رودريغ مارتين أنّ السّلطة شبيهة بالحب، فكما يرسم الناس في مخيالهم مفهومًا عن الحب، كذلك يفعلون مع «لعبة السّلطة»، بيد أنّ التعقيدات تزداد في المراحل اللاحقة⁽³⁾. وهذه التعقيدات التي تحيط بمفهوم السّلطة هي التي تثير السؤال الأهمّ في علم السياسة، وهو: «من يكسب؟ وماذا يكسب؟ وكيف؟ ومتى؟ ولماذا؟»⁽⁴⁾ بعبارة أخرى نقول:

أولًا: في المجتمعات الصغيرة والكبيرة، لا تُوزّع الامتيازات -وبالأخصّ المداخل والثروات والسّلطة والمكانة الاجتماعيّة- بشكل متوازن على الأفراد والجماعات.

ثانيًا: يستمرّ هذا التباين في الامتيازات على مرّ الزمان؛ بل وتوسّع

(1) Ibid.

(2) Talcot Parsons, «On the Concept of Political Power», p16.

(3) Roderikh Martin. «The Concept of Power: A Critical Defence», p88.

(4) وبدوره، عرّف هارولد لاسكي السياسة بالشكل نفسه المذكور أعلاه: انظر: عبد الرحمن عالم، بنيادهاى علم سياست، ص30.

رقعته وترسخ، مؤطراً بفرضيات شتى من قبيل أنّ استخدام السلطة هو من أجل الحصول على «سهم عادل» منها و«توزيع عادل» لها⁽¹⁾. إنّ الإجابة عن الأسئلة المطروحة حول السلطة معقدة، ذلك أنّ اختلاف النظريات الحديثة حول أهمية السياسة، وبالأخصّ نظريات النخبوية (Elitism) والتعددية (Pluralism) رهناً بطريقة الإجابة عن هذه الأسئلة⁽²⁾.

على أنّ كوبر يعزو بروز الاختلاف حول السلطة إلى ثلاثة مصادر مختلفة هي:

- أ - اختلاف منابع السلطة (الثروة المادية، المكانة، والعلم، والكاريزما).
- ب - تعدّد أنواع السلطة (التأثير، والقسر، والضغط).
- ج - تعدّد استخدامات السلطة (مثلاً، تحقيق أهداف شخصية واجتماعية، وأهداف اقتصادية وسياسية وغيرها)⁽³⁾.

وفي ما يخصّ أهمية موضوع السلطة وكيفية توزيعها، حسبنا أن نقول إنّنا إذا أردنا أن نلخص مسار الفكر السياسي والفلسفة السياسية (الكلاسيكية) في محورين، فلن يكونا أمانا سوى مفهومين رئيسيين «السلطة» و«السعادة»⁽⁴⁾. توجد نماذج متعدّدة في الفكر السياسي، مثلما سنبيّن لاحقاً، تتناول كلّ منها موضوع السلطة من زاوية نظر مختلفة. وسوف نتابع البحث عبر الإشارة إلى مختلف الآراء المطروحة في هذا الشأن، ثمّ نشرح مفهوم السلطة، حتى نقرب أكثر من ماهية السلطة وتوزيعها. في هذا الفصل، سنتابع ما بدأناه من توضيح لمفهوم السلطة، على أن نخوض في

(1) See: Peter Bachrach & Morton S. Baratz, «Power and its Two Faces Revisited: A Reply to Geoffrey Debnam», vol2, P196.

(2) David Robertson, A Dictionary of Modern Politics, p393-394.

(3) Adam Kuper & Jessica Kuper, The Social Science Encyclopedia, p657.

(4) انظر: عباس منوچيري، «قدرت، مدرنيسم وپست مدرنيسم».

ماهيتها وكيفية توزيعها، لنتقل في الفصلين الثالث والرابع إلى موضوع كيفية توزيع السلطة من منظور الفلسفة السياسية والفقه السياسي.

2-3- تحليل مفهوم السلطة

من المهم أن نعلم، أننا وإن كنا قد استخدمنا لفظ السلطة بالمفهوم التقليدي، إلا أن السلطة (كما هو الحال مع سائر الظواهر الحديثة) مفهومًا حديثًا يتميز عن مفهومه التقليدي الكلاسيكي. إذ من الممكن أن يعيش المرء في عصر الحداثة، دون أن يعير أهمية للمظاهر والمفاهيم الحديثة⁽¹⁾. من مجموع التعاريف والآراء المطروحة حول السلطة نستنتج غياب الإجماع في هذه المسألة؛ بل إن عدم الإجماع يسري إلى التعاريف الخاصة بمصطلحات السلطة والمصطلحات المشابهة لها، وبمل مضمون المفهوم نفسه أيضًا. وأما في ما يتعلق بالمضمون، فقد فرض الفكر السياسي لكل مفكر وكذا نظرياته الخاصة تقديم تعريف معين عن السلطة. والحقيقة، أن العديد من التعاريف المطروحة للسلطة ليست تعاريف بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا تتوافر على الشروط الخاصة بها، لذلك فحينما يؤكد كل من يورغان هابرماس وحنة أرندت على الفعل التواصلي والسلطة، إنما يستعرضان فرضياتهما وأفكارهما الخاصة بهما. وفي هذا الموضوع تقول أرندت بصراحة إن السلطة يصعب تحديدها أنطولوجيًا؛ لأنها ليست كامنة في ذات الإنسان، كما ظن أرسطو؛ بل تتجلى في الجماعات (العلاقات بين الناس)، وتوجد في فضاء خارج الإنسان-الفرد؛ والسلطة موجودة ما دام أفراد المجموعة موحدين. بما أن السياسة عبارة عن نظام من العلاقات، فإنها ترتقي باختلاف البشر وتمايزهم، وبالاعتراف بتساوي البشر على

(1) يقول محمد رضا تاجيك ضمن مقالة له تحت عنوان «الإمام والسلطة والخطاب»: «على حد قول زبيد، كان الإمام الخميني يكتب بشكل وكأنه لا وجود، أساسًا، للفكر الغربي. فلم يكن يرى أي ضرورة في طرح رؤيته وفقًا للمنظور الديمقراطي أو الليبرالي أو الاجتماعي».

الرغم من اختلافهم، وكل تغيب للاختلاف والتمايز يقود حتمًا إلى تفكير السياسة وانحدارها.

ومن الأهمية بمكان أن نتساءل، إذا كان نقاشها يصبّ في مفهوم السّلطة وتعريفها، فلماذا لا يمكن إطلاق لفظ السّلطة على السّلطة الفردية؟ في الحقيقة يجب القول إنّ حنة آرندت تطرح نظرية خاصة في موضوع السّلطة، لا أنّها تحاول طرح تعريف شامل عن السّلطة، وما يؤيد ذلك هو أنّ هابرماس يأخذ على آرندت أنّ القيادة في الديمقراطيات الحديثة مضطرة إلى تحصيل مشروعيّتها بشكل متعاقب، بيد أنّ التاريخ مليء بالأدلة والشواهد التي تؤكّد أنّ الحاكميّة السياسيّة مارست، دورها بشكل غير ديمقراطيّ عادة، وعلى نحو يغيّر ما تدّعيه آرندت⁽¹⁾. حين يعرف ماكس فيبر السّلطة بأنّها «إمكان فرض إرادة فرد على سلوك الآخرين»، فمن المؤكّد، أنّ «الإمكان» في حالة كهذه لا يرادف بشكل دقيق مفهوم السّلطة؛ بل هو أقرب إلى مفهوم «القدرة». يعرف راسل (Bertrand Russell) السّلطة بأنّها أمر كمّيّ و«تفرز نتائج مطلوبة». وقد جرّ هذا التعريف عليه انتقاد لوكس الذي اعتبر أنّ السّلطة ليست «إفراز» هذه الآثار؛ بل هي «القدرة» على خلقها⁽²⁾. أمّا بولانزاس، فيتبنّى مفهوم «الطبقات» في تعريفه للسّلطة: السّلطة من وجهة نظرنا هي قدرة طبقة اجتماعيّة على تحقيق مصالحها الواقعيّة الخارجيّة الخاصّة⁽³⁾. ولا شكّ في أن هذا التعريف لا يصلح للسّلطة، ذلك أنّ السّلطة موجودة خارج إطار الطبقات الاجتماعيّة أيضًا.

من الملفت هنا أن تكون معظم التعريفات المقترحة للسّلطة هي

(1) يورغن هابرماس، «المفهوم التواصلي للسّلطة من منظور حتّا آرندت»، في: ستيفن لوكس، قدرت، فرانساني يا شر شيطاني؟، ص 129.

(2) ستيفن لوكس، قدرت، فرانساني يا شر شيطاني؟، ص 1.

(3) نيكولاس بولانزاس، «قدرت طبقاتي»، في: ستيفن لوكس، قدرت، فرانساني يا شر شيطاني؟، ص 207.

تعاريف لمصادر السّطة وأدواتها ولوازمها. إنّ راسل الذي عرّف السّطة على أنّها «إفراز للتّائج المطلوبة»، قد أشار إلى «الفعل» الموجد لهذه التّائج، في حين كان عليه أن يشير إلى «القدرة» على الخلق. تستحضر كلمة «السّطة» للوهلة الأولى مفهوماً في الذهن؛ لكنّ كنهه ليس أمراً اجماعياً:

«كثيرة هي الألفاظ والمصطلحات الصماء ذات المعاني المركبة التي تقبل التأويل والتفسير، في حقل العلوم السياسيّة، ولكن يندر أن يوجد لفظ أكثر غموضاً من لفظ «السّطة»⁽¹⁾.

ويزداد هذا الإبهام إذا ما أضفنا صفة «السياسيّة» إلى لفظة السّطة. وبالإمكان التوقّف على التعريف الذي طرحه لاك عن السّطة السياسيّة، وإن كان يركّز فيه على مسألة المِلْكِيّة:

«السّطة السياسيّة عبارة عن: حقّ وضع القوانين وتنفيذ عقوبة الإعدام وسائر العقوبات بغية تنظيم الأموال والمحافظة عليها، والاستعانة بقوة المجتمع لتنفيذ ذلك، ومن أجل صدّ أيّ اعتداء أجنبيّ»⁽²⁾.

أمّا وليام لاير، فيطرح تعريفاً مقنعاً هو:

«السّطة السياسيّة نمط من السّطة الاجتماعيّة اختصّت بها الجماعات التي يطلق عليها المجتمع المدنيّ»⁽³⁾.

حسبنا ما ذكرنا حتى الآن من تعريفات لـ «السّطة» و«السّطة السياسيّة». يمكن أن يقتصر التعريف الإجمالي للسّطة والسّطة السياسيّة عند حدود شرح التسمية، أي التعريف الظاهري لا التعريف بماهيوّيات السّطة. على سبيل المثال، يمكن الاكتفاء بتعريف بسيط مثل: «القدرة

(1) علي أصغر كاظمي، نقش قدرت در جامعه وروابط بين الملل، ص 31.

(2) بهاء الدين يازادگاد، تاريخ فلسفه سياسي، ج 2 ص 667.

(3) وليام جان لاير، قدرت سياسي، ص 59.

على فرض إرادة فرد واحد على سائر الأفراد». يجد هذا التعريف المقترح مكاناً مناسباً في ظلّ شيوع المدرسة اللاماهيويّة (Non-essenstialism) (أو الوجوديّة) في الفكر الحديث، خلافاً للمبادئ الأرسطية. لذا، لا مجال للبحث عن الذات والجنس والفصل بين المفاهيم والأشياء.

كان أرسطو يقول بضرورة أن تنتهي التعريفات إلى البديهيّات، وكان يعتقد بأنّ المعرّف لا بدّ أن يصل في نهاية المطاف إلى نوع من الشهود. وقد أخذ بوبر على أرسطو من أنّ التعريف إذا كان بالماهيويّات، فسوف يفضي إلى التسلسل، لذا، لا بدّ من الوصول إلى تعريف توافقي، وعلى الرغم من كون التعريف أمراً غير تعاقدية؛ بل يُعنى بالماهيويّات، ولما كانت شهود أرسطو أيضاً غير قابل للبرهنة، فلا مناص، إذًا، في الحالات العادية من الاكتفاء بتعريف في نطاق توضيح التسمية. والحقيقة، إنّ تبسيط تعريف السّلطة إنّما يعني تجاوز المباحث اللفظيّة والتركيز على لبّ البحث وجوهره. بناء على ذلك، فإنّنا لا نسعى، قطعاً، إلى تجاهل الصعوبة والتعقيد الذي يكتنف موضوع السّلطة الذي نحن بصدد.

قد نفّس تحاشي أفلاطون تقديم تعريف دقيق للسّلطة بأنّه عني، بدلاً من ذلك، بالفضيلة والسعادة والعدل، فهذه المفاهيم قد شغلت الحيز الأكبر من فلسفته؛ لذا، لم يكن موضوع السّلطة محطته الفلسفيّة الأولى.

من البحوث التي تلامس جوهر الموضوع الذي نحن بصدد هو البحث فيما إذا كانت السّلطة مفهومًا قائمًا بذاته، أي إنّها موجودة لنفسها، مثلما يعتقد راسل، أم أنّها مفهوم تواصلية شبيه بتفسير فير لعلاقة الأمر بالمأمور أو علاقة الدولة بالشعب، أم أنّها مفهوم تجريديّ كما يقرّر فوكو حين يقول بإمكان تطبيق المفهوم على الطبقة المتسلّطة والطبقة الخاضعة للسّلطة معاً. قد نعتقد أنّ السّلطة لها وجود بالقوة وبذاتها؛ سواء أكان ثمة تواصل أم لم يكن، لكنّ ممارسة السّلطة يحتاج، بلا شكّ، إلى وجود طرفٍ

ثانٍ، بما يفسر طرح مسألة التواصل معه. وعلى حدّ قول آرنست فإنّ السّلطة يصعب تحديدها أنطولوجيًا، فهي تتجلّى في الجماعات (العلاقات بين الناس)، وتوجد في فضاء خارج الإنسان-الفرد؛ والسّلطة موجودة ما دام أفراد المجموعة يواصلون حياتهم الجماعيّة. عندما نتحدّث عن أنّ فلانًا جاء إلى سدّة الحكم، فإنّنا نعني أنّه استلم الحكم بتفويض من شريحة من الشعب ليحكم باسمهم⁽¹⁾. في الفلسفة السياسيّة، يتمّ وضع بعض المفاهيم وانتزاعها، مثل السّلطة، لدواعي التواصل أو التفهيم والتفاهم. فحين يرى الناس ضرورة الحياة الاجتماعيّة وأهميّتها، فإنّهم يلجأون إلى تفويض الحكم إلى شخص أو أشخاص عبر إبرام العقود والمواثيق معهم، لتصدر عنها لاحقًا مفاهيم الطاعة والإلزام. مضافًا إلى ذلك، ينبغي أن لا ننسى أنّ الانتقادات اللاذعة التي تعرّضت لها الماهيويّة الأرسطيّة في العصر الحديث أدّت إلى الإطاحة بها، ولذلك ما عاد البحث يصبّ بالضرورة، في ماهيويّات القدرة وأمثال ذلك، فنستنتج بالتالي أنّ السّلطة وإن كانت موجودة بذاتها بالقوة خصوصًا في صورتها الفيزيائيّة، إلّا أنّها بحاجة إلى طرف ثانٍ على صعيد التطبيق والممارسة، فالسّلطة السياسيّة مفهوم تجريديّ، لا حقيقيّ؛ إذ يتوافق الشعب والسّلطة الحاكمة على طاعة أوامر الحاكم ضمن حدود خاصّة، وذلك عن طريق عقدٍ أو ما شابه ذلك. من هنا، فممارسة السّلطة السياسيّة إنّما هي هذا التوافق والعقد ولا شيء سواه، أي، لا يمكن النظر إلى السّلطة بوصفها شيئًا قائمًا في ذاته. فالمفهوم التواصليّ للسّلطة بالمعنى المذكور آنفًا، يشكّل عند حثّة آرنست أمرًا معقولًا، إلّا أنّها سعت جاهدة إلى تضمين تعريفها للسّلطة فلسفتها السياسيّة وأمنياتها من قبيل مبادئ الفكر الديمقراطيّ ونبذ العنف؛ في حين أنّ الواقع، كما يقول هابرماس، كان على عكس مثاليّتها.

(1) يورغن هابرماس، «المفهوم التواصليّ للسّلطة من منظور حثّا آرنست»، في: ستيفن لوكس، قدرت، فرانساني يا شر شيطاني؟، ص 110.

سوف نركّز في بحثنا الحالي على: أولاً، موضوع السّطة في مجال الفلسفة السياسيّة (لا علم الاجتماع السياسيّ)، وثانياً، على السّطة السياسيّة، وإن تناولنا قبل ذلك شكلها العام؛ وثالثاً، يشمل البحث أيّ مظهر للسّطة السياسيّة يقع اختيارنا عليه، لا محض الإرادة السياسيّة للحاكم. علاوة على ذلك، فقد أشرنا إلى هذه النقطة في الفصل الثاني وهي أنّ الأهداف النظرية (وحتى الإيديولوجيّة منها) وفرضيّات الفلسفة تتجلّى عادةً في قالب التعريفات أو النظريّات الخاصّة. فليس من قبيل المصادفة أن ينطلق هيغل وهوبز في فلسفتهم السياسيّة من نقطتي بداية مختلفتين، ويسلكا نسقين متغايرين، ليصلا إلى فكرة الدولة المطلقة. لعلّ أحد الأسباب المشتركة التي دفعتهم إلى ذلك حاجة عصرهما إلى ترسيخ مفهوم الدولة القويّة في إنجلترا وألمانيا؛ لذلك بلور الفلسفة تعريفاتهم عن السّطة تأسيساً على هذه الفرضيّات.

من بين مختلف الآراء المطروحة حول السّطة، نشير إلى ثلاثة وجوه لها، يقوم الوجه الأوّل على نظرة تعدّدية تعني بممارسة السّطة، وتدور حول سلوك خارجي محسوس (Concrete). والمقصود من ذلك هو جملة القرارات التي تتضمّن نزاعاً مباشراً وملموساً حول قضايا جوهريّة، أو حول الأولويّات المتجلّية في الأفعال. وفي هذا المجال، يعتقد روبرت دال بعدم إمكان تحليل السّطة إلّا بعد دراسة عميقة ودقيقة لمجموعة من القرارات الخارجية المحسوسة، وهو يعرف السّطة وفق منهج سلوكيّ يتضمّن «ضبط السلوك».

أمّا الوجه الثاني للسّطة فيقول منظّروها من أمثال بكرّاخ (Bachrach) وباراتز (Baratz) إنّ أيّ تحليل للسّطة لا يكون مُرضياً ما لم يتضمّن بعدين: تحليل اتّخاذ القرارات وعدم اتّخاذ القرارات. عدم اتّخاذ القرارات عبارة عن آلية تؤدّي إلى وأد الرغبة في إيجاد التغيرات على

مستوى تخصيص الامتيازات الموجودة والمكافآت الاجتماعية وحقها قبل أن تظهر للوجود.

أما لو كس الذي يعدّ أحد منظري الوجه الثالث للسلطة، فيقول إنّ الوجه الأول يتبنّى المفهوم الليبراليّ للمصالح؛ وينزع الوجه الثاني نحو مفهوم إصلاحيّ؛ بينما يركز الوجه الثالث للسلطة على مفهوم راديكاليّ للمصالح، والمراد بالمصالح هنا جملة من المطالبات والمزايا وغير ذلك من الأمور التي تقع تحت ظروف مميزة من الخيارات، أعني، الاستقلال لصاحب الخيار⁽¹⁾. ربّما يمكن القول إنّ اختلافات الأوجه الثلاثة للسلطة هي، على الأرجح، اختلافات أيديولوجيّة على المستويات الثلاثة: الليبراليّة والإصلاحيّة والراديكاليّة، وليست اختلافات تسمّ مفهوم السلطة وماهيّتها. بمعنى أدقّ، إنّ تبني موقف من هذه الأيديولوجيّات المذكورة هو الذي أدّى إلى الاختلاف بشأن مفهوم السلطة وماهيّتها، أي ليس الاختلاف في مجال تبين وتحليل مفهوم السلطة هو الذي أدّى إلى بروز الاختلاف في المذاهب الثلاثة المذكورة أعلاه.

الفوضويّة وحدها - من بين الاتجاهات الحديثة - تستهجن وجود السلطة، ولا تقبل توجّهات العقلانيّة الحديثة، حيث يعتبر أنصار النظرية الفوضوية أنّ السلطة أمرٌ مذمومٌ؛ ولذلك يعتقد برودون أنّ حكم الإنسان للإنسان هو نوع من العبوديّة. لاحظ أنّ الفوضويّين يتحدّثون عن حقبة من السلطة غدت فيها الدول الحديثة في خدمة الرأسماليّة الأوروبيّة، وسيقت الحاكميّة السياسيّة في الاتجاه الذي يؤمّن مصالحها. وهذا ما يجعلنا نقول إنّ آراءهم لا تأخذ إطاراً فكريّاً محضاً، فقد استغرقوا في الحوادث التي تدور حولهم، ولم ينظروا إلى أبعد من موطئ قدمهم.

(1) محمد رضا تاجيك، «قدرت وامنيت در عصر پسامدرنيسم»، ص 125.

لقد أحسن الباحث محمد رضا تاجيك قراءة خطاب ما بعد الحداثيين حين قال:

«يبدو أنّ خطاب ما بعد الحداثيين في جعل مكشفاتهم النظرية والمعرفية «دليل عمل» بحاجة إلى وقت أطول. فما يزال عصرنا، كما كان، عصر هيمنة القوى العالمية، والمصالح العابرة للحدود، والرؤى والاستراتيجيات التسلطية الكبرى، والتحديات الهويّة والأيديولوجيّة، والإقصاء الراديكاليّ للغيريّة... إلخ. هذه الوقائع والظروف تستدعي من الباحثين التفكير في موضوع الأمن بصيغة ملموسة وأكثر عينية»⁽¹⁾.

يمكن تلخيص أسباب إخفاق معظم الأفكار ما بعد الحداثيّة وعدم فاعليّتها في النقاط الآتية: النقطة الأولى، تتسم هذه الأفكار بطابع سلبّيّ عامّة، فهي لا تطرح مفاهيم أو مكتسبات إيجابيّة وجديدة للإنسانيّة المعذّبة والحائرة. فدور مدرسة الآثار والأركيولوجيا والتفكيكية فاعل وناشط في تحطيم بُنى الحداثة فقط. النقطة الثانية هي أنّ الحداثيين يسرفون بشكل فجّ في التشكيك بجميع مناحي الحداثة، ولا يعيرون أدنى اهتمام للمفاهيم الحاليّة والواقعيّة من قبيل العلاقات الدوليّة ومركزيّة المصالح القوميّة. ولذلك، تجد أنّ أفكارهم تفتقد إلى البعد الواقعيّ، حيث يقتصر نشاطهم على طرح الأبحاث التنويريّة في المحافل الأكاديميّة.

2-4- خصائص السّلطة

نتطرّق هنا إلى بعض الخصائص التي تسم السّلطة، حيث إنّ سبر تلك الخصائص مثل أنماط السّلطة ونسبيّتها ومقاصدها واقترانها بالفساد أو عدمه، سوف يساعدنا في الكشف عن أهميّة السّلطة. وسوف نتخذ من قضيّة اقتران السّلطة بالفساد أو عدمه متكأً في بحثنا هذا، ليستبين لنا في

(1) المصدر نفسه.

الفصول اللاحقة الدور المهم الذي يضطلع به هذا البحث؛ وذلك لأن بعض القضايا مثل ضرورة كبح جماح السلطة وضرورة توزيعها بصورة غير متعسفة، تُستنبط من ثنايا هذا البحث.

2-4-1- نسبية السلطة وقياسها

لو فرضنا أنّ «أ» يمتلك سلطة على «ب»، فلا يعني هذا أنّه يمتلك سلطة على «ج» أيضًا، فمن يمتلك سلطة في حدود محيطه، قد لا يمتلكها خارج تلك الحدود. فسلطة الملك القوي والمستبدّ داخل حدود بلاده تبقى محصورة في إطار تلك الحدود ولا تتعدّاها. لو اعتمدنا مفهوم فوكو للسلطة، بمعنى، أن لا نقصر اتجاهها عموديًا من الأعلى إلى الأسفل، لتجلّت لنا نسبتها حينذاك. يقول جيفري فيفر (Jeffrey Pfeffer) في هذا المجال:

« قد توافقوني الرأي في أنّ السلطة هي علاقة واضحة بين اللاعبين الاجتماعيين. «اللاعب الاجتماعي» هنا قد يكون شخصًا ما، أو مركزًا فرعيًا أو منظّمة... بطبيعة الحال، إنّ السلطة عبارة عن أمرٍ نسبيّ، يتمّ تعريفها ضمن مجال معيّن أو علاقة محدّدة. بناءً على ذلك، فاللاعب الاجتماعي لا يكون ذا سلطة تامّة دائمًا، ولا بلا سلطة دائمًا»⁽¹⁾.

بعد أن تطرّقنا إلى موضوع نسبية السلطة، يواجهنا السؤال: كيف نقيس السلطة؟ يعتقد دال أنّ مقاييس السلطة هي عظمتها وتوزيعها ودائرتها وشموليّتها، بعد ذلك يعدّد أربعة طرق لقياس السلطة هي الآتية:

أ - قياس السلطة على أساس المكانة الرسميّة لللاعب.

ب - تقييم سلطة اللاعب بواسطة مؤسسة مستقلة يديرها باحثون بارزون ومحيدون.

(1) محمد مهدي نادري قمي، قدرت در مدیریت اسلامی، ص 36.

ج - على أساس حق المشاركة في اتخاذ القرارات.

د - عقد دراسة مقارنة لنشاطات اللاعبين⁽¹⁾.

كما يقترح روبرت دال ثلاثة أنساق لقياس السلطة هي: نسق يبتني على نظرية الألعاب، نسق نيوتن، والنسق الاقتصادي⁽²⁾. والحق أقول، إن السلطة لهي أصعب بكثير من أن نتمكن من قياسها بهذه الأنساق الثلاثة المذكورة، وبالأخص، في غياب توافق على تعريف واضح للسلطة. هذا، على الرغم من أن تكميم⁽³⁾ خصائص السلطة وأساليب مقارنتها وما شابه قد يقربنا إلى الحقيقة، فإنه لا يمكن، بوجه من الوجوه، أن نقيس السلطة بشكل تام ومحدد.

2-4-2_ السلطة مقارنة غير صفرية

من جملة الأبحاث التي تناولها أكثر المفكرين والمتخصصين في حقل السلطة وعلم السياسة التجريبية، هو البحث الآتي: هل السلطة من اللعب ذات المجموع الصفري⁽⁴⁾ أم لا؟ مع العلم أن هذا البحث ذو صبغة علمية لا فلسفية. يقول تالكوت بارسونز في ذلك:

«المسألة الثالثة هي نفسها التي كان يطلق عليها في كل مكان منذ فترة ظهور «نظرية الألعاب» (Game theory) اسم «لعبة ذات المجموع

(1) عبد الرحمن عالم، بنبادهای علم سیاست، ص 98.

(2) روبرت دال، قدرت به عنوان کنترل رفتار، قدرت: فرا انسانی یا شر شیطانی؟؛ ستيفن

لوکس، قدرت، فرانسائی یا شر شیطانی؟، ص 83-86.

(3) التعاطي معها من منظار كمّي.

(4) Zero-sum game: وتسمى أيضًا مقارنة صفرية النتيجة - لا ربح ولا خسارة: في نظرية

المباريات الخاصة بالقرارات في حالة الاختلاف، وتسمى كذلك لأن مجموع ناتج اللعبة هو

عادة صفر. فإذا ربح (أ) أحد طرفي اللعبة 5 دنائير، كانت خسارة الطرف (ب) للعبة 5 دنائير،

إذن، مجموع الربح والخسارة = صفرًا.

الصفري». إنّ الرغبة الجامحة في الكتابات الراهنة، على سبيل المثال عند لاسول ورايت ميلز، تستبطن اعترافاً صريحاً أو ضمنيّاً بأنّ السّلطة عبارة عن ظاهرة «مقارعة صفريّة»؛ بمعنى أنّ لكلّ نظام من العلاقات والروابط كمية ثابتة من السّلطة، أي، كلّ زيادة في السّلطة عند «أ» يقابلها نقص في السّلطة لدى العناصر الأخرى⁽¹⁾.

طبعاً، لا يفوت بارسونز أن يضيف أنّ هذا الكلام يصدق على مجالات محدودة فقط، مستثنياً الأنظمة التي هي معقّدة بما فيه الكفاية؛ بل ومستثنياً حتى حقل الاقتصاد والمجالات المصرفيّة. فالودائع الموجودة في البنوك لها وظيفة مزدوجة: فهي عبارة عن أموال المودعين الذين يحتفظون بملكيتهم لها من جهة، ومن جهة ثانية هي ثروة أصحاب المصارف الذين لهم الحقّ في توزيعها كقروض.

وفي ما يخصّ السّلطة السياسيّة، يستنتج بارسونز ما يأتي:

«مما تقدّم نستخلص أنّ ثمة عنصراً متغيّراً وحرّاً في المجتمعات السياسيّة المتقدّمة، إلى حدّ ما، في نظام السّلطة يمكن مقارنته مع النظام الاعتباري (في المجال الاقتصادي)... إنّ رفع القيود بصيغة الجمع الجبريّ المساوي للصفر في أنظمة السّلطة الأكثر بدائيّة، يفتح الطريق أمام جميع المستويات الجديدة للفاعليّة الجماعيّة»⁽²⁾.

بدوره، يضيف سكات بأنّ مفهوم اللعبة ذات المجموع غير الصفريّ للسّلطة يُتّابع عبر مسارات المشروعيّة، ويُنظر إليه على أنّه إمكانيات جماعيّة؛ ليتجلّى من خلال البنى التنظيميّة المنسجمة. والحقيقة، إنّ هذا الرأي ينتهل من فلسفة أفلاطون وأرسطو، كما نجد له آثاراً في آراء كل من

(1) تالكوت بارسونز، «قدرت ونظام اجتماعي»، عن: ستيفن لوكس، قدرت، فرا انساني يا شر شيطاني؟، ص 135.

(2) المصدر نفسه، ص 197-201.

تالكوت وبارسونز وحتة آرندت. هذا، وفي كتاب أعدّه سكات وجمعه، تتطرق مقالات عدّة فيه إلى هذين القسمين⁽¹⁾. فوكو أيضًا يؤمن بالمجموع غير الصفري⁽²⁾. كما إنّ «موسوعة كوبر» تتساءل بصراحة عمّا إذا كان هذا البحث يتعلّق بالأصول الماليّة أم بالنظام (System)، أم بالعلاقات بين الأنظمة والعملاء، يتعلّق برأس المال أم بالإمكانات، إراديّ أم لا إراديّ (Reflexive)، غير مباشر (Transitive) أم مباشر، وأخيرًا، ليس واضحًا كذلك ما إذا كان المقصود هو العلاقات الشخصيّة أم العلاقات بين الأنظمة والبنى والمؤسسات⁽³⁾.

وعلى أيّ حال، فإنّ المجموع الصفري للسلطة أو عدمه يعتمد بشكل أساسي على طبيعة تلك السلطة وطريقة تداولها. في الأمثلة البسيطة من قبيل «أ» و«ب»، فإنّ نقص حصّة «أ» من السلطة، عادةً، يعني زيادة حصّة «ب». أمّا في ما يخصّ الأمثلة المستغلقة مثل السلطة السياسيّة في المجتمعات المعاصرة، فليس الأمر بهذه البساطة، ذلك أنّ تداخلات منظومة السلطة وتعقيدها قد زادت من المشكلة، بحيث يمكن أن تبرز لنا في حالة خاصّة، أنواع عدّة من السلطة في كلا القسمين المذكورين أعلاه. لا شكّ في أنّ السلطة في منظور حتة آرندت وهابرماس التي تتخذ شكلًا تواصليًا واجتماعيًا هي خارج نمط المجموع الصفريّ. وقد ثبت في عصرنا الراهن أيضًا في حقل الاقتصاد العالميّ، وعلى حسب الجداول البيانيّة والاستنتاجات الرياضيّة، أنّه إذا كان البلد «أ» ينتج الأقمشة، والبلد «ب» ينتج القمح، فإنّ التجارة المتبادلة بين البلدين سوف تكون رابحة لكليهما معًا.

(1) John Scott, *Power: Critical Concepts*, vol.1.

(2) آر كلگ ستوارت، چهارجوبهای قدرت، ص 68-69.

(3) Adam Kuper & Jessica Kuper, *The Social Science Encyclopedia*.

لا توجد غاية أو هدف أسمى من السّطة بحسب سياسات السّطة (Power politics) والمذهب الميكيا فيللي، إنّما السّطة هي هدف لذاتها. أمّا على أساس بعض الأديان الأخرى -الإلهيّة وغير الإلهيّة- فقد تصبح السّطة وسيلة مبرّرة لصيانة أو خلق أمر آخر. ولهذا السبب نجد أفلاطون في محاورات سقراط يتعد عن موضوع السّطة التي تتمحور حول الفضيلة، ليدور، في المقابل، حول مدار العدل، حيث يتحدّث بالتفصيل عن هذا الموضوع.

وفي ما يخصّ غائيّة السّطة في العلاقات الدوليّة، يقول مورغنتا:

«السياسيّة الدوليّة، مثلها مثل جميع السياسات، عبارة عن صراع من أجل السّطة، وبغضّ النظر عن الأهداف النهائيّة للسياسة الدوليّة، تعتبر السّطة -دائمًا- هدفًا مباشرًا. قد يكون هدف رجال الدولة والشعب في نهاية الأمر هو الحرّيّة والأمن والثروة أو حتى السّطة نفسها، وبإمكانهم أيضًا أن يصوغوا أهدافهم في ضوء معتقداتهم الدينيّة أو الفلسفيّة أو الاقتصاديّة أو الاجتماعيّة، لكنّهم حيثما جدّوا واجتهدوا من أجل تحقيق أهدافهم عن طريق السياسة الدوليّة، فلا بدّ لهم من أن يتجشّموا عناء الصراع من أجل السّطة»⁽¹⁾.

ويشار إلى أنّ هانس مورغنتا هو من أنصار «سياسة السّطة» في العلاقات الدوليّة، وبحسب اعتقاده، فإنّ الأهداف الأيديولوجيّة، وما شابه، ذات بعد شكليّ وإعلاميّ؛ لأنّ كلمة الفصل، في نهاية المطاف، هي للسّطة التي يحتاج إليها الجميع. في الأنظمة الليبراليّة، عادةً يتمّ الحديث عن أهميّة النّظام والأمن كغايّتين للسّطة، فالدولة الليبراليّة التي تمارس سلطتها إنّما تستمد مشروعيتها من هذين العنصرين. وعلى هذا الأساس،

(1) ريمون آرون، «قدرت، سكّون وملال دموكراتيك يا شر وشور اهريمنى»، في: ستيفن لوكس، قدرت، فرا انساني يا شر شيطاني؟، ص 377-378.

يُنظر إلى الدولة الليبرالية على أنّها دولة الحد الأدنى للتوقعات. أمّا الأنظمة الشوقراطية والإسلامية فتجعل من القيم الدينية غايات للسلطة؛ إذ لا يمكن أن تكون السلطة غاية لذاتها في هذا النمط من الأنظمة؛ بل إنّها تطرح مسألة تطبيق القيم الدينية وبسط العدل والنظام والأمن، علاوة على تهيئة الأرضية لتهذيب النفس وسعادة الناس. أمّا إمكانية أن تصبح مصلحة النظام هدفًا أسمى من جميع الأهداف السياسية، فذلك هو موضوع الفصل الرابع.

2-4-4- الملازمة بين السلطة والفساد

إنّ لموضوع التلازم بين السلطة والفساد أو عدمه في دراستنا هذه أهمية خاصة، فهو يرتبط بمباحث الفصل الثالث ارتباطًا وثيقًا، وفي هذا المجال، تتبادر إلى الذهن العبارة الشهيرة التي أطلقها اللورد اكن: «السلطة مدعاة للفساد، فيما السلطة المطلقة فساد مطلق»⁽¹⁾. في العادة، حين يقارن المرء ضمن تجربته الشخصية حال الكثير من الأشخاص قبل وصولهم إلى السلطة وبعده، سيجد أنّهم قبل السلطة كانوا يتحلّون بسلوك طبيعيٍّ ومعقول ومقبول، لكنّهم بعد تسلّمهم لمقاليد السلطة، انحرف سلوكهم على جميع المستويات ليصبح بهم في وحل الفساد الأخلاقيّ والماليّ... إلخ. لذلك، ومن خلال نظرة سريعة وسطحية في هذه الحالات تتولّد لدى المرء قناعة راسخة بأنّ «السلطة مدعاة للفساد»، وبحسب تعبير راسل، تتملّك القادة شهوة معلنة إلى السلطة، ولدى العامة شهوة مستترة إليها⁽²⁾. كتب مونتسكيو يقول: «أثبتت التجربة في كل العصور بأنّ صاحب السلطة يسعى إلى استغلالها بشكل سيّئ، وما يزال على هذا الحال حتى يصطدم بعراقيل رادعة»⁽³⁾.

(1) Power corrupts and absolute power corrupts absolutely.

(2) برتراند رسل، السلطة، ص32.

(3) المصدر نفسه، ص365.

ولكن، هل صحيح أنّ ثمة تلازمًا بين السلطة والفساد؟ وماهو الدليل العقليّ أو غير العقليّ الذي يمكن إقامته في هذا المجال؟ وهنا نشير إلى أربع فرضيات هي كالآتي:

أ - السلطة خير محض: يستدلّ بعضهم على خير السلطة السياسيّة وصلاحتها بسوء طويّة الإنسان وتأصل الشرّ فيه، وبالتالي، فهو بحاجة إلى أفراد أو نظام صالح لكبحه. وفي الفلسفة أيضًا، كلّ ما له حظّ من الوجود فهو خير، حيث إنّ الخير يساوق الوجود.

ب - السلطة شرّ محض: لقد حمل الاعتقاد بالطبيعة الخيرة للإنسان الفوضييين على السعي إلى إقامة نظامهم الاجتماعيّ المناسب عبر الإبقاء على الإرادة الحرّة للإنسان، والدعوة إلى محو السلطة بشكل تامّ عن المجتمعات الإنسانيّة.

ج - السلطة محايدة، لا خير ولا شرّ: ينظر هذا الرأي إلى السلطة كونها أداة ووسيلة لا أكثر، وبالنتيجة، فإنّ الهدف الذي تسعى إليه هو الذي يحدّد طبيعتها، خيرًا كانت أم شرًّا.

د - السلطة شر لا بدّ منه: يعتقد الليبراليون بأنّ الإنسان ينزع نحو الخير؛ ولما كان قيام السلطة السياسيّة يصير، اضطرارًا، إلى تقييد حرية الإنسان، فإنّهم يعتقدون بأنّ السلطة شرّ لا بدّ منه، وأنّ مبرّر وجودها هو تفادي وقوع شرّ أكبر.

هـ - لقد ترجم الأستاذ فرهنگ رجائي كتاب «Power» لستيفن لوكس بـ «السلطة: نبلٌ إنساني أم شرّ شيطاني؟» ليصل إلى نتيجة مؤدّاها:

«ليست السلطة شرًّا شيطانيًّا ولا هي سائقة الإنسان، تلقائيًّا، إلى النبل والسمو؛ بل إنّها من مقولات الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة التي تسجّل

حضورًا حيثما برزت الحاجة إلى الإنتاج والتوزيع وتخصيص الإمكانيات
الدنيوية المحدودة»⁽¹⁾.

من نافلة القول أنّ السّلطة لذاتها لا تقترب بالفساد، فهي تعني، ببساطة،
أنّ قدرة تأثير «أ» على «ب» يمكن أن تكون فاسدة وسلبية، أو، صالحة
ذات جوانب إيجابية. فالسّلطة تهتّى الأجواء الملائمة للفساد، وتكشف
عن الخصال القبيحة التي يخفيها الإنسان في أعماقه. لو كانت السّلطة من
منظار العقل صنو الفساد، لما كانت ثمة استثناءات، لكننا نعلم بأنّ سلطة الله
المطلقة وسلطة المعصومين والأنبياء - بالنسبة إلى من يؤمن بها - تشكّل
استثناءات على هذه القاعدة. في الحقيقة، ما تفعله السّلطة هو تسليط
الضوء على معدن الإنسان للكشف عن جوهره كما هو، فإن كان إنسانًا
مثاليًا ومصلحًا في بداية أمره، ثمّ انقلب بعد وصوله إلى السّلطة رأسًا على
عقب، فما ذلك إلاّ لأنّه انكشف على حقيقته، وبانت خصاله الأصلية التي
كان يضمّرها، وأنّ دور السّلطة إنّما هو إزاحة الستار عن معدنه الرديء
الفاقد ذلك أنّه مدخول الطوية، هذا، فضلًا عن أنّه ما من دليل عقلي يثبت
أنّ السّلطة مفسدة، كما إنّها ليست، دائمًا، وسيلة لإطفاء الغرائز والشهوات
الفردية؛ بل لعلّها ناجمة عن طُهر النفس وسلامتها، ودوافع العمل
بالمسؤوليات الأخلاقية أو الإلهية. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّنا حين نقول
إنّ السّلطة تكشف عن جوهر الإنسان ومكنون صفاته، يجب أن نتحرّى
أولًا عن خبايا النفس الإنسانية وما تنطوي عليه من خصال وخصائص.
بطبيعة الحال، وعلى حسب تحليل نفسانيّ وأنثروبولوجيّ (دينيّ أو غير
دينيّ)، يمكن أن نميّز قسمين من الخصال الإيجابية والسلبية، خصال
إلهية أو خصال شيطانية عند الإنسان، قد تبقى هذه الخصال دومًا مستترة
لدى الإنسان العادي (غير المعصوم)، ثمّ تتطور وتتفاعل عندما يتهيأ لها
مناخ مناسب. إذن، فالسّلطة عبارة عن أداة قويّة تساعد على تحوّل الصفات

(1) في آخر غلاف كتاب: ستيفن لوكس، قدرت، فرا انساني يا شر شيطاني؟.

الإنسانية الخافية. صحيح أن السيف لذاته، ليس أداة سيئة ولا حسنة، لكن موسى الحادة في يد شخص سكير هي مخاطرة كبيرة تتهدد الآخرين، وليس لأحد أن يتنبأ بالعواقب الخطيرة التي قد تنجم عن ذلك. كذلك الأمر بالنسبة إلى السلطة، فهي ليست نبلاً إنسانياً ولا شراً شيطانياً؛ بل عامل مهم في الكشف عن الخصال الإنسانية بالقوة. فالروح الإنسانية تحوي في ثناياها خصالاً شريرة وشيطانية، تطفو على السطح كلما سنحت الفرصة، للإمساك بالسلطة مثلاً، فتبدو وكأنها تبرز للعيان وتشتد.

وبعد، فإن الاستنتاج الذي ربّما نخرج به من مقالة «السلطة مفسدة» هو ضرورة إيجاد وسائل أو آليات مضمونة (Mechanism) لكبح جماح السلطة، ولكن دون أن ننفي تماماً احتمال أن يمسك بالسلطة شخص لا تفسده مغرياتها ولا يتأثر بها سلباً. وكقاعدة عامّة، ينبغي صوغ آلية مقترنة بضمانات تنفيذية تستلهم من العقل والشرع للسيطرة على السلطة داخلياً وخارجياً. وفي ضوء ذلك، يكون المقصود بـ«السلطة مفسدة» هو احتمال حدوث هذا الأمر، لجهة أن المحتمل أمر مهم.

وبالجملة، يتخذ كبح غلواء السلطة طريقين: خارجي وداخلي، ونقصد بالكبح الداخلي زرع الخصال الحميدة في نفس الإنسان، بالمقدار الذي تحميه، ما أمكن ذلك، من أي خطر محتمل، خصال من قبيل التقوى والصدق والتواضع والإيمان بالله، والتي تشكل آليات داخلية مناسبة لكبح غلواء السلطة لدى الفرد. ربّما يُنظر إلى خصال الصدق والاستقامة وغيرها على أنها أمور دينية أو فوق-دينية⁽¹⁾، ولكن من غير المنطقي الركون إلى آلية الكبح الداخلي وحدها، لعوامل عدّة منها ما جُبلت عليه النفس الإنسانية من طبيعة متقلّبة، لذلك، لا يمكن ضبط السلطة إلّا بسلطة أخرى، ما يستلزم توزيعها ضمن هيكل الدولة على نحو يضبط أحد جوانبها الجوانب

(1) فوق ديني.

الأخرى فيها. في كتابه «الفكر السياسي» الذي أودعه إطارًا منطقيًا في مجال الفلسفة السياسية بصيغة الأسئلة والأجوبة، يستنتج غلن تيندر في معرض مناقشته لموضوع «قيود السلطة» أنه لا ينبغي للمجتمع الاكتفاء بقطب وحيد للسلطة، مبيّنًا أنّ لجمها إنّما يتحقّق عبر التوزيع العادل لها، ولهذا السبب ارتأى أفلاطون توزيع السلطة على أساس الست أو القرعة بين الناس بشكل دوري⁽¹⁾.

2-5- فساد السلطة وزوال الدول والقوى

لقد ركز عدد كبير من المفكرين على بحث علل وأسباب انقراض الدول والقوى، حتى توصّلوا، على ما يبدو، إلى أنّ الدول والحضارات تمرّ بعد نشوئها بمرحلة من التآلق والازدهار، ثمّ تهرم وتشيخ ليتتهي بها الحال، في آخر المطاف إلى الاضمحلال والزوال، حتى أنّ بعضهم ذهب إلى وجود دورة زمنية لذلك، بتحديد فترة معينة لكلّ مرحلة من المراحل المذكورة؛ ومن القائلين بهذا الرأي ابن خلدون الذي يرى أنّ للدول، كما الناس، عمرًا طبيعيًا محدّدًا، يصل متوسّطه إلى مئة وعشرين سنة (معدّل العمر لثلاثة أجيال)، ويستدلّ لقوله هذا بأنّ عوامل زوال الدول تبدأ بالظهور رويدًا رويدًا في هذه الأجيال الثلاثة على المسؤولين والنظام السياسي، ثمّ تتجذّر فيهم حتى تفعل فعلها في الجيل الثالث، لتؤدّي بالنهاية إلى زوال هذه الدول. بطبيعة الحال، لا تظهر أعراض النزوع إلى الرفاهية والاستبداد في الجيل الأوّل بسبب ما تعود عليه من خشونة العيش، ولكن مع الجيل الثاني، يدبّ التحوّل في النفوس فتجنح إلى النعيم ولذة العيش والتعسّف والاستبداد، لتكتمل الدورة في الجيل الثالث، فتتمحى العصبية والتآزر تمامًا، لتؤول الدولة إلى السقوط. يعتقد ابن خلدون بأنّ الدولة تمرّ بخمس حقب هي:

(1) غلن تيندر، تفكر سياسي، ص 97-118.

أ - حقبة الظفر.

ب - حقبة الاستبداد أو الحكم المطلق.

ج - حقبة الطمأنينة والاستقرار.

د - حقبة السلم والرضى بالأوضاع السائدة.

هـ - حقبة البذخ والترف⁽¹⁾.

وفي مقدمة عوامل سقوط الدول على مرّ التاريخ: الظلم والاستبداد وطلب العافية والراحة، والبذخ والرفاهية المفرطة، الفُرقة، الانقطاع عن الناس، إقبال كاهل الناس بالضرائب، ودخول الساسة معترك التجارة والتكسّب⁽²⁾. كما يستعرض ابن خلدون أمثلة للظلم من جملتها: الشدّة في أخذ الخراج، والسخرة والظلم في التجارة⁽³⁾، ويعتقد بأنّ الأمة المغلوبة على أمرها تتبع الأمة الغالبة في اللباس والدين والعادات والتقاليد.

2-6- فساد السّلطة وثرמידور الثورات

توجد مسألة تتعلّق بالثورات العالميّة هي، أنّ الثوار بعد استلامهم للسلطة يتلوّثون بموبقاتها، فيسود الخوف والرعب بفعل سلوك الحكّام المتطرّفين، ما قد يسمح بعودة النظام السابق أو قيمه. وتسمّى الحركة الدورية للثورة بـ«ثرמידور»⁽⁴⁾. ومن هنا أطلقت هذه الكلمة، بوصفها مصطلحاً عامّاً يعني «الحركة الدورية» على سائر الثورات العالميّة. يعتقد

(1) انظر: رحيم أبو الحسني، بقا وزوال دولت از ديدگاه اندیشمندان مسلمان، ص 500 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص 180 وما بعدها.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص 551-559.

(4) سبق الحديث عن المصطلح في صفحة سابقة.

كل من كرين برينتون⁽¹⁾ في كتابه «تشریح الثورة»⁽²⁾ وإدواردز في كتابه «التاريخ الطبيعي للثورة» بأن الثورات تمرّ بثلاث مراحل هي: الحكومة المعتدلة والحكومة المتطرّفة (مرحلة الرعب) وفترة الثرميدور. تمتاز حكومة الرعب بالخصائص الآتية:

أ - انفراط عقد التضامن الاجتماعي.

ب - شيوع روح الاستسلام، على الرغم من الشعور بالظلم وغياب العدالة.

ج - شيوع الرياء والنفاق والانتهازية للمحافظة على المصالح الشخصية.

د - عدم السماح بنقل المعلومات بحرية.

هـ - الشلل الواسع والشامل وتقييد حرية الفكر.

وتمتاز فترة الثرميدور بما يأتي:

أ - انفراج الضغوط التي كانت سائدة في فترة الاغتيالات (الرعب والخوف).

ب - اعتناق الحياة الخاصة للناس والاقتصاد من ربة الرقابة الصارمة للحكومة.

(1) كرين برينتون Crane Brinton (1898-1968م): مفكر أمريكي ومؤرخ للثورة الفرنسية ولتاريخ الفكر، ولد في وينستيد (Winsted) في ولاية كونيتكت (Connecticut) درس في المدارس الحكومية، والتحق بـ «جامعة هارفارد» عام 1915، مكّنه تفوقه الأكاديمي من الحصول على زمالة رودس للدراسة في «جامعة أوكسفورد» حيث نال شهادة الدكتوراه عام 1923. شرع بالتدريس في جامعة هارفارد في السنة نفسها، ونال الأستاذية عام 1942، واصل العمل فيها حتى وفاته. كان مؤرخاً للثورة الفرنسية علاوة على كونه مؤرخ أفكار. علاوة على كتابه «تشریح الثورة» له العديد من الأعمال مثل «اليعاقبة: مقالة في التاريخ الجديد»، «عقد من الثورة: دراسة في الثورة الفرنسية»، «أفكار ورجال: تاريخ الفكر الغربي»، «تاريخ المبادئ الأخلاقية الغربية: دراسة في المسائل الأخلاقية».

(2) كرين برينتون، كالب د شكافي جهاز انقلاب.

ج - التركيز على معالجة هموم الناس اليومية بدلاً من التشبث بالطوباوية الثورية.

د - عدم تحمس الناس للتعبة السياسية، وبالنتيجة، عزوفهم عن السياسة.

إذا أردنا أن نشير إلى ظهور فترة الترميدور في الثورات، فلا بدّ من أن نذكر الطموح الزائد للثوريين المثاليين، والإحساس بعدم تحقيق الأهداف طويلة المدى، وضياح قيم الثورة في مرحلة الرعب، وأهمّ من كلّ ذلك، مفسدة السّلطة، بما يؤدّي في نهاية المطاف إلى انكفاء القيم وانخفاض حرارة الحماس عند الثوريين، واصطدام أمواج الثورة بساحل الواقع ليشتت الطاقات المجتمعة. لقد جسّد جورج أيرول هذه المسألة في ما يتعلّق بالثورات اليسارية في روايته المشهورة «قلعة الحيوانات». إذ يقول، بعد أن ثارت الحيوانات على السيد جونز، سيطرت الخزائير على الرئاسة وعلى مقاليد السّلطة، ثمّ انخرطت بالتدريج في النهج الاستعماري التسلّطي نفسه الذي اعتمده السيد جونز. وعندما جوبهوا بسؤال سائر الحيوانات: «ألم نثر من أجل تحقيق هذه الأهداف والقيم؟ كانوا يجيبون بأنّ «جميع الحيوانات متساوون، غير أنّ بعضهم أكثر مساواة»⁽¹⁾. يقول وليم لاير:

«من المؤكّد أنّ هدفنا هنا ليس تبرير الجرائم التي ارتكبتها الدكتاتورون باسم التقدّم أو الحرية (ما تزال الكلمة الشهيرة للسيدة رولان وهي على منصّة المشنقة عالقة في الأذهان: «أيتها الحرية! كم من جريمة ترتكب باسمك؟). غير أنّ سرد هذه الملاحظات ينبغي أن لا ينسينا الجرائم الأقلّ علانية الناجمة عن النظام الاجتماعيّ السابق، كما لا يجوز أن تضحي عائفاً أمام فهم المعنى الاجتماعيّ والتاريخيّ لهذه الظاهرة الثورية. إنّ ردّ فعل «الترميدور» وفساد «الحكومة الثورية»⁽²⁾ يُظهر بوضوح بأنّ دكتاتورية جمعية

(1) جورج أورول، قلعة حيوانات، ص 151.

(2) هي حكومة الثورة الفرنسية التي استمرت من 26 أكتوبر 1795 إلى 9 نوفمبر 1799.

الإنقاذ العامة في فترة الرعب هي، في الواقع، بمثابة الخطوة الأخيرة للدفاع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان ضدّ انتهازيّي الثورة والوصوليين⁽¹⁾.

باستطاعتنا أن نبرهن عبر تحليلٍ منهجيٍّ أنّ ثرميدور الثورات ليس أمرًا مفروغًا عنه⁽²⁾؛ بل ثمة استثناءات كثيرة في هذا المجال كالثورة الأمريكية مثلاً، ولكن ما يجب أن ننتبه إليه هو أنّ حكومة النبي (ص)، والثورة الفرنسيّة، والروسيّة، والإنجليزيّة، وكثيراً من الحضارات، وحتى حركات التحرر قد مرّت بحركات دوريّة، بما يحتمّ أن نحمل مسألة خطر «فساد السّلطة» على محمل الجدّ.

2-7- الدكتاتورية الإصلاحية

يعتقد بعضٌ أنّه على الرغم من القاعدة العامة بعدم إمكان إعطاء سلطة بدون قيود لفرد خاص، فإنّ هذه القاعدة العامة تستثني حالة الدكتاتورية الإصلاحية. فعندما يواجه المجتمع أوضاعاً صعبة وحرّة بحيث تكون الديمقراطية بالنسبة إليه أخطر من السمّ الزعاف، بما يؤدي، لا محالة، إلى فوضى عارمة، فلا مفرّ حينئذٍ من إناطة السّلطة بشخص مستبدّ مصلح وذو قيم. ومن البديهيّ، بعد انقضاء هذه الفترة الانتقاليّة واستتباب الأوضاع واستقرارها، سنعود إلى القانون السابق، ونلغي مركزه السلطات والدكتاتورية. وفي العادة، حين لا يجني المجتمع أيّ فائدة من الديمقراطية سوى الفوضى، يصبح المجال مفتوحاً أمام ظهور الدكتاتورية الإصلاحية. ويعتقد المفكر محمد عابد الجابري بأنّ مصطلح «المستبدّ العادل» الذي وصف به الخليفة الثاني لم تكن له آنذاك الدلالة السلبية التي يحملها في زماننا، وفي الثقافة الفارسيّة فإنّ ذلك اللقب كان يطلق على شخصيّة مثل الملك أردشير الذي كان يعتقد بأنّ الملّك والدين توأمان، ثم يوضّح بأنّ

(1) وليم جان لاير، قدرت سياسي، ص 127-128.

(2) انظر: صادق حقيقت، آسيب شناسی انقلاب اسلامی ایران، ص 541-562.

الفارابي كان يعتقد أنّه في حال تعدّد رئاسة المدينة الفاضلة، فعلى الشخص الثاني أن يستلم السّلطة، ويقول إنّ الاستبداد يعني الحزم، وإذا اقترن ذلك بالظلم، فسيحمل صفة «الطغيان»⁽¹⁾.

يقول جون ستيوارت مل:

«لطالما تناقلت الألسن هذا الكلام ولفترة طويلة -ربما طيلة حقبة الحرية في بريطانيا- وهو، لو تسنّى ظهور ديكتاتور صالح، فستكون الدكتاتورية الملكية حينذاك أفضل أشكال الحكم. يبدو أنّ الافتراض الأوّلي هو أنّه لو اجتمعت السّلطة المطلقة في شخص بارز، فسوف يحدّد سياسة الحكومة في القيام بواجباتها على نحو مهذب وعقلاني، وستوضع قوانين عادلة، ويتمّ إصلاح القوانين السيئة، كما سيختار أنسب الأفراد للمناصب التي تستلزم الثقة»⁽²⁾.

ثمّ يوضّح في ما بعد، بأنّ مصطلح «الدكتاتورية الصالحة» لا يعدو كونه فكرة باطلة؛ وأنّه لا يمكن تجاهل الرغبات الطبيعية الموجودة في جوهر وطبيعة أيّ حكومة دكتاتورية. فالمستبدّ الذي ينفذّ إرادة الأغلبية وطموحاتها، لا يعد مستبدّاً! ثمّ يضيف قائلاً:

«الدكتاتورية الصالحة هي فكرة مزيفة تماماً، وعدا عن كونها، عملياً، وسيلة موقوتة لتحقيق الغايات، فهي تتجلّى في أتفه معاني غليان نيران النفس وأخطرها؛ فالدكتاتور الصالح الذي يظهر في بلد أكثر رقيّاً وحضارة، يكون أكثر ضرراً حتى من الدكتاتور السيئ؛ نظراً إلى أنّ هذا النمط من الدكتاتورية الصالحة يساهم في إضعاف وتخدير عواطف الأمة المتحضّرة وقواها وأفكارها»⁽³⁾.

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية والإسلام من منظور مختلف.

(2) جون ستيوارت مل وآخرون، زيانهاى استبداد، ص 140-141.

(3) المصدر نفسه، ص 151.

ويشار إلى أنّ الشيخ محمد عبده أيضًا كان من المفكرين المسلمين الذين سعوا إلى تبرير نمط الحكومة الديكتاتورية بنحو من الأنحاء، حيث يرى أنّ الملكية الدستورية القائمة على أساس الشورى العامة وإن كانت أنسب أنماط الحكم، لكنّها إذا شكّلت عائقًا في طريق تقدّم الأمة، فينبغي في هذه الحالة تخطّئها أو القول، إنّها سابقة لأوانها على الأقل. وعلى هذا الأساس، إذا كانت الحكومة الاستبدادية أو حتى الحكومة التي يشكلها الأجانب مؤهلة لتحقيق الغرض المنشود منها، فلا مناص من تحمّلها وإن على مضض. ويرى حميد عنایت أنّ رأي محمد عبده يكتنفه نوعٌ من التناقض⁽¹⁾.

ولنا أن نستنتج بأنّ الدكتاتورية الإصلاحية، إن صحّ وجودها، فإنّها تقتضي منّا الدخول في مخاطرة شديدة. حيث إنه ثمة احتمال كبير بأن تؤدي السلطة إلى الفساد، خاصة أن المحتمل قد يكون قويًا أيضًا؛ في حين يكفينا إثبات أحدهما لنطوي كشحًا عن هذا النمط من الحكومة. فعندما يذوق «المصلح» طعم السلطة والدكتاتورية، ويغرق حتى أذنيه في الفساد الإداري والمالي وفي الملذّات، فكيف لنا عند ذاك أن نأمل في عودته إلى حالته الإصلاحية الأولى، وينزل عند رأي الأغلبية وروح القانون بعد تجاوز هذه الفترة الانتقالية. ربّما أبطأت عنّا، في حالات خاصّة، الثمار التي نجنّوها جرّاء العمل بمقتضى رأي الأغلبية والتوزيع العادل وغير المستبدّ للسلطة، إلّا أنّ نسبة نجاحه ستكون أكبر مقارنة بالحالة المذكورة.

2-8- علاقة السلطة بسائر المفاهيم السياسية المحورية

ترتبط السلطة بعلاقة مع سائر المفاهيم في حقل الفلسفة السياسية، مع احتفاظها بموقع محوريّ في هذه المنظومة لا يمكن إنكاره، فالسلطة

(1) انظر: حميد عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص 154.

كالشمس والمفاهيم الأخرى كواكب سيّارة تدور حولها. وبتعبير خطابي نقول إنّ السّلطة تعدّ دالّاً محوريّاً في الخطاب السياسيّ. لذا، سوف نسعى هنا إلى إضاءة جوانب هذه العلاقة لتننظم جميع المفاهيم المفتاحيّة في الفلسفة السياسيّة في إطار منظومة محدّدة، ذلك أنّ توضيح مصطلح السّلطة ضمن دائرة المفاهيم، وفي حقل الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ يساعد على زيادة التوضيح لهذه المنظومة.

في مجال الفكر السياسيّ، يسعى تيندر إلى تنظيم البحوث الخاصة بالفلسفة السياسيّة والفكر السياسيّ تنظيمًا منطقيّاً، فيبدأ هذه البحوث بموضوع «الوحدانيّة والاعتراّب» و«المساواة واللامساواة»، لتكون مدخلاً لتناول الموضوع الرئيسيّ، أعني، السّلطة. وكنتيجة لهذه البحوث، يطرح جملة من الأسئلة المهمّة هي كالآتي:

أ - هل من نظام يتنظم فيه الناس؟

ب - هل إنّ ممارسة السّلطة أمر حسن؟

ج - لمّ تجب علينا الطاعة؟

د - لمن ينبغي تفويض السّلطة؟

هـ - في حال عدم وجود شخص مؤهل لتسلّم السّلطة، من أين للناس أن يعيشوا بعزّة وكرامة؟

بعد ذلك، وفي تناوله لموضوع قيود السّلطة يطرح الأسئلة الآتية:

أ - هل يمكن تبرير توسّل الدول بالشرّ لتحقيق الخير؟

ب - ما الذي يرسم حدود السّلطة السياسيّة؟ الملاحظات العمليّة الآتية أم القيود المسبقة؟

ج - هل ينبغي وجود قطب واحد للسّلطة في المجتمع، (مسألة ضبط السّلطة)؟

د - أولئك الذين يعيشون في كنف الحكومة التي تحكمها سلطة القانون، هل هم أحرار بالضرورة؟

هـ - هل على الحكومات سلوك طريق خدمة الشعب للوصول إلى مرحلة المعرفة التامة؟

بعد ذلك ينتقل تيندر إلى تناول مقاصد السّطة:

أ - هل تعمل جميع الحكومات على خدمة مصالح الأقوياء فقط؟

ب - هل ينبغي وضع الإمكانيات الرئيسية للإنتاج والتوزيع تحت تصرّف الدولة؟

ج - هل إنّ تنظيم معتقدات الناس هو مسؤوليّة الدولة؟

د - هل ينبغي للدولة بلورة الخصال الأخلاقية للأفراد؟

هـ - هل يجب على الدول أن تبني مجتمعات تتحقّق فيها جميع الأهداف المنشودة⁽¹⁾؟

بادئ ذي بدء، لا بدّ من دراسة طبيعة العلاقة بين السّطة والمعرفة، وقد جرت العادة عند طرح هذا الموضوع، أن يقفز إلى مخيلتنا اسم مفكر الحداثويّة الفرنسيّ ميشيل فوكو. فعلى الرغم من أنّ حيازة المعرفة والعلم هي في حدّ ذاتها سلطة، فإنّ فوكو يركّز في حفريّاته على ظروف نشوء علم خاص في لحظة تاريخيّة معيّنة، وفي النسائيّة (الجينولوجيا) يسعى إلى تحليل أواليّة السّطة. وكنا قد ذكرنا سابقاً أنّ فوكو اعتبر السّطة تفرّعات شعيريّة، محدّداً إياها في ثلاثة نماذج هي السّطة الخطائيّة، والسّطة العقائيّة والسّطة الحيويّة. يقول في العقاب:

«علينا الإذعان بأنّ السّطة تخلق المعرفة (وليست ناشرة لها فحسب،

(1) گلن تيندر، تفكر سياسي، ص 97-118.

لجهة أنّ نشر المعرفة أمرٌ يخدم السّلطة، أو أنّها محض ممارسة لها لأنّ في المعرفة فائدة للسّلطة؛ كما ينبغي أن نعترف بوجود علاقة تلازم مباشرة بين السّلطة والمعرفة، وأنّه لا وجود لأيّ نمط من علاقات السّلطة دون مجال معرفي يرتبط بها. وبالمثل، كلّ معرفة سابقة على علاقات السّلطة، وفي الوقت ذاته، موجدة لها⁽¹⁾.

كما يعتقد أنّ تبلور الذات أو الذهن العقلانيّ، الذي يرادف في المدرسة العقلانيّة الحديثة مفاهيم مثل عقلانيّة الفرد واستقلاله وحرّيته، غير منفصل عن تعاطيه مع علاقات السّلطة وعملية الطاعة. وفي عملية إنتاج السّلطة وتوزيعها، نواجه شبكة من الأفعال وردود الأفعال، حتى تتبلور علاقة أحاديّة بين الموضوع والذات أو بين الأرباب والعبد. يرى فوكو وجود علاقة بين العلم والسّلطة من جهة، وأنّ ثمة تناسباً بين السّلطة وبين التركيبة الاجتماعيّة من جهة أخرى، وعلى هذا النحو، فإنّ كلّ تركيبة سياسيّة معيّنة لها تركيبة اجتماعيّة مناسبة، وتركيبية علميّة معيّنة. ففي المجتمع السوفيّاتي في عصر ستالين، أنتجت الستالينيّة علماً، منسجماً مع النظام السلطوي الخاص بها، سواء أكان ذلك عن وعي أم عن غير وعي. لذلك، في كلّ الأحوال، وتحت أيّ سلطة، يتبلور نمط خاص من العلم. وطبعاً، من العسير الإحاطة الدقيقة بطبيعة هذه العلوم، لأنّها أمرٌ مشكّل⁽²⁾.

أمّا المبحث الثاني فهو شرح مفهوم الأمن وعلاقته بالسّلطة:

«ما انفكّ أفلاطون وأرسطو يؤكّدان على أنّ توفير الأمن هو أحد أهداف الحكومة ويقع في صلب مسؤولياتها. بعد قرون، وبالتحديد في عصر الأنوار، رفع جملة من المنظرين من قبيل هوبز ولوك وروسو ومونتسكيو في خطابهم الفلسفي السياسيّ مفهوم الأمن إلى مرتبة عالية ومكانة سامية.

(1) محمد رضا تاجيك، «قدرت وامنيت در عصر پسامدرنيسم»، ص 125.

(2) عبد الكريم سروش، درس های در فلسفه علم اجتماع، ص 263-264.

فهو بزر كان يعتقد بأنّ الشعب يسعى إلى تأسيس الدولة (State) من أجل أن تحميه من هجوم الأعداء والأجانب والتصديّ لحملاتهم الواحدة تلو الأخرى. والسؤال الأصليّ الذي يواجه منظريّ الموجة الأولى هو، كيف ستوظف الدول أسلحة الدمار الشامل كأداة سياسية في ضوء المخاطر المتأنيّة من التطوّرات النوويّة؟ منذ أواسط عقد الستينات من القرن الماضي فما بعد، ظهرت اتجاهات متعدّدة ذات نزعات اقتصادية وعسكرية وعلميّة وتجريبيّة أو تنظيميّة وتاريخيّة. إذا نظرنا من زاوية لسانيّة، بالاستناد إلى نظريّات سوسير، أو اللسانيات الحديثة، لأمكن القول إنّ دالّ «الأمن» لا يحيل على مدلول خاصّ وثابت. بعبارة أوضح، لا توجد أيّ علاقة ذاتيّة ماهويّة وسديدة بين دالّ الأمن ومدلوله. طبقاً للخطاب ما بعد الحداثويّ، لا يمكن دراسة أيّ حقيقة خارج حدود خطابها⁽¹⁾.

إذا أضفنا المشروعيّة إلى السّلطة والمعرفة، فسوف يتشكل لدينا مثلث ترتبط أضلاعه برابط وثيق. فالسّلطة تنتج علمًا خاصًا، ثمّ تتولّد بوساطة هذه المنظومات المعرفيّة مشروعيّة خاصّة⁽²⁾. وفي الحقيقة، إنّ السّلطة والمشروعيّة تستولدان بعضهما، فالسّلطة تنتج المشروعيّة، والعكس بالعكس أيضًا. وفي موضع آخر، يقول بارسونز إنّ ممارسة السّلطة بدون مشروعيّة تنتج «إكراهًا»⁽³⁾.

وهنا، يواجهنا سؤال هو، هل تحمل «المشروعيّة» المعنى والاستعمال نفسه دومًا؟ يبدو أنّ علينا أن نميز بين المشروعيّة المعياريّة (في حقل الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ) وبين المشروعيّة اللامعاريّة (في حقل علم الاجتماع). المشروعيّة بالمعنى الأول عبارة عن حقّ ممارسة السّلطة،

(1) محمد رضا تاجيك، «قدرت وامنيت در عصر پسامدرنيسم»، ص 117-124.

(2) قد تناولنا العلاقة بين السّلطة والعلم والمشروعيّة في العصر الوسيط في المصدر الآتي: داود

فيرحي، قدرت، دانش ومشروعيت در اسلام.

(3) Talcot Parsons, «On the Concept of Political Power», vol 1 p24.

فيما المشروعية بالمعنى الثاني تعني رضى عامة الشعب⁽¹⁾، ولعلّ القول إنه «كلّما انخفض رصيد المشروعية الحكومية، زادت نسبة الإكراه» يشير إلى المعنى الثاني للمشروعية. والملاحظة الأخرى التي تستدعي الطرح هي ضرورة التأكيد على تمايز موضوع شرعنة (Legitimation) السّطة عن شرعيّتها (Legitimacy)⁽²⁾.

هذا، وتعدّ الحاكميّة أحد الأركان الأربعة التي تقوم عليها الدولة. ويصف جون بيدن الحاكميّة بأنّها السّطة العليا بعيداً عن القيود القانونيّة التي تفرضها الدولة على مواطنيها ورعاياها. وتسمّ الحاكميّة بأنّها مطلقة ذات شموليّة وديمومة ولا انفكاك لها، وحصريّة لا تقبل الانقسام. وإذا أردنا أن نفق على طبيعة العلاقة بين الحاكميّة وبين المشروعية (في مجال علم الاجتماع السياسي) نقول، بأنّه يُنظر إلى الحاكميّة من منظار أعلى، وإلى المشروعية من منظار أدنى، مع العلم، أنّ الحالة الأولى تصدق حتى في حالة الحكومات الديمقراطيّة. يقول فريرو:

«الحاكميّة تأتي من القمّة، سواء أكان ذلك في الديمقراطيات أم في الأنظمة الملكيّة. بينما تأتي المشروعية من القاعدة، في الأنظمة الملكيّة أو الديمقراطيّة. والحاكميّة تحصل على مشروعيّتها عن طريق القبول الفاعل أو المنفعل، ولكن الحقيقيّ، لمن تجب عليهم الطاعة»⁽³⁾.

إذن، بهذا الشرح تتّضح طبيعة علاقة الحاكميّة بالسّطة. وما دامت الحاكميّة بالمرتبة الأعلى، فإنّ ممارستها تحتاج إلى سلطة، وبدونها لا تعدو الحاكميّة كونها لفظاً أجوف.

(1) انظر: صادق حقيقت، مشروعيّت وجمهوريت در اندیشه سياسي شيعه، ص 624-625؛

كذلك البحث الثامن «مشروعيّت در علوم سياسي وفلسفه سياسي» من كتاب:

David Beetham, *The Legitimation of power*, p243-250.

(2) David Beetham, *The Legitimation of power*, p42-63.

(3) غوليلمو فريرو، حاكميت، فرشتگان حافظ مدنيت، ص 364-375.

أما في ما يتعلق بعلاقة السلطة بالحق، فيعتقد لايبير أن علم الحقوق هو الفن الذي يتكفل مهمة تنظيم السلطات الاجتماعية؛ وأن السلطة السياسية هي بمثابة المهندس والمؤسس والموجد لها. فمن لا يمثل لأوامر الدولة بدافع الإيمان الديني، سوف يدخل في نزاع معها. ويتضح جلياً في هذا المثال ضرورة أن يتوافر كل نظام اجتماعي على قيود متقابلة أو المحافظة على درجات الالتزام والتبعية للسلطات الاجتماعية بعضها تجاه بعضها الآخر، أو، بعبارة أدق، تنظيم ميول ورغبات مختلف الفئات الموجودة، وإن شئت فقل ضرورة وجود نظام حقوقي وسلطة قادرة على تأمين كل ذلك. في هذا النمط من الأمثلة، قد يبرز تعارض بين الأخلاق والسياسة والحقوق⁽¹⁾.

رأينا في ما سبق، أن أول سؤال طرحه تيندر حول موضوع السلطة هو: هل ثمة نظام آخر، غير النظام التكويني، يربط بين الأفراد أم لا؟ يعتقد لوك أن الإنسان ذو جوهر صالح، وأن النظام أمر تلقائي، لذلك، فإن وجود السلطة إنما هو لسد بعض الاحتياجات فحسب. وكان علماء الاقتصاد الكلاسيكيون يرون أن النظام لا يعتمد كلياً على السلطة، وذلك انطلاقاً من إيمانهم بما اصطُلح عليه «اليد الخفية». في حين شكك المحافظون في مقولة الجوهر الصالح للبشر، معتبرين أن ما من شيء يثبت ذلك، وأن الإنسان كان، على مر التاريخ، مشدوداً نحو العادات والسنن. من جهة ثانية، يؤمن أنصار النظام الليبراليّ بقدرة قوانين العرض والطلب على تنظيم بعض العلاقات الاجتماعية والاقتصادية لا كلها. وعليه، فإن الدولة تصبح أمراً ضرورياً، ولكن، ليست المصدر الوحيد في خلق النظام؛ بل أحد المصادر، ما يحتم ضرورة تحديد دائرة سلطتها. ومع وضوح الرؤية بشأن الاتجاهات الفكرية أعلاه، تتضح معها أبعاد العلاقة بين النظام والسلطة.

وهكذا، نصل إلى دراسة مسألة تعيين أبعاد العلاقة بين السلطة وبين

(1) ولیم جان لایبر، قدرت سیاسی، ص 14-15.

مفهوم العدالة الحيوي. في الحقيقة، تشكل العدالة جوابًا على سؤال كيفية توزيع السلطة. والسؤال الأول الذي يطرح في هذا الإطار هو مسألة التوزيع العادل للسلطة. لا جرم، أنّ لكل رؤية الخاصة عن العدالة، وربما كان تنوع الآراء بشأنها هو بعدد تنوع الأفراد. فبالنسبة إلى أفلاطون، تمثل العدالة مفهومًا مفتاحيًا، ويربط بينها وبين السلطة برابط وثيق. وبدلاً من إثارة التساؤلات حول مسألة توزيع السلطة والثروة، نجده يركّز في أبحاثه بصورة أخصّ على موضوع العدالة. يتناول المفكر اللبناني ناصيف نصّار العلاقة الحميمة بين السلطة السياسيّة والعدالة، وذلك بعد أن يوضّح علاقة السلطة السياسيّة بالسلطة الدينيّة والأيدولوجيا، فهو يقول:

«قبول الإنسان الخضوع لسلطة ما، يعني إذعانه بضرورة أن تتكيف السلطة التي تمارس عليه مع شروط العدل ومتطلباته، فإذا اقترنت السلطة بالحقّ والعدل، سوف يلقي ذلك في روع الأمر والمأمور شعورًا بأهليّة الأمر، وأنّ على المأمور أن يعلم بالمسؤوليّة الملقاة على عاتقه لإطاعة السلطة. إذن، ثمة علاقة ماهويّة بين السلطة والعدالة، ومتى تجاوزت السلطة دائرة العدالة، فلن تكون حينذاك سلطة حقّ. يتّضح لنا من تحليل مفهوم السلطة بأنّ العدالة تعلق على السلطة وتقرن بها. تعلق عليها لأنّها أصل قيمتها وعلتها؛ ومقرّنة بها لحاجة السلطة إليها. ومن ذلك يبدو لنا أنّ الفصل بين السلطة والعدالة أمرٌ غير صحيح»⁽¹⁾.

ومن المهمّ أن نذكر أنّه ما من سلطة مطلقة، فكلّ مذهب فكريّ يعمل، بنحو ما، على تحديدها، فترسم بذلك حدود الحرّيّة وتخومها، فمفهوم الحرّيّة السياسيّة يعني تحديد سلطة الحكومة⁽²⁾، يقول بيتر موريس:

«كثيرًا ما يُشار إلى علاقة السلطة بالحرّيّة، ولكن نادرًا ما يحصل إجماع على طبيعة هذه العلاقة. أودّ أن أشير هنا إلى أهميّة مبحث الحرّيّة

(1) ناصيف نصّار، منطق السلطة، ص 231-234.

(2) انظر: موسى غني نجاد، جامعه مدني، ص 85.

من خلال علاقتها بالسلطة، لذا أشرع بالبحث انطلاقاً من المفهوم الإيجابي والسلبى الذي يطرحه إيزايا/ أشعيا برلين⁽¹⁾.

ثم يشرع بتحليل مفهوم السلطة عبر شرح مفهومي الحرية الإيجابية والحرية السلبية. ولكن لا يفوتنا أن نذكر أن السلطة، من ناحية أخرى، ترتبط بصلة وثيقة بالحرية. وطبقاً لنظرية العقد الاجتماعي، فإن السلطة تعبير عن التوافق بين إرادات أطراف متكافئة وحرّة. فالسلطة تتجسّد حين يجتمع الناس ويعملون بشكل منسجم، والقوة التي تعمل على جمع هؤلاء الناس هي قوة العقد المتبادل. ومن هنا فإننا نقول إنّ السلطة تقوم على العقد المبرم بين أطراف متكافئة وحرّة. وعلى أيّ حال، فإنّ حنة آرندت تولي ثقة متزايدة إزاء دور العقد⁽²⁾.

لا يبدو أنّ الانتقال من بحث الحرية إلى الديمقراطية وعلاقتها بالسلطة السياسيّة بالأمر العسير. يعتقد جان جاك روسو (Jean-Jaques Rousseau) ومعه معظم الليبراليين والاشتراكيين بأنّ الحرية إنّما تتحقّق في إطار ديمقراطيّة حقيقية. وبحسب رأي هايك، فإنّ مساواة الجميع أمام القانون تمثّل نقطة التقاء الحرية والديمقراطية في النظام الحرّ. وربّما تؤدي هذه المساواة إلى إرادة ديمقراطية تتمثّل في أن يطالب الجميع بفرص متكافئة للمشاركة في وضع القوانين؛ أمّا القضية الرئيسة لأنصار الحرية فهي كبح جماح السلطة الفهرية للحكومة، ديمقراطية كانت أم غير ذلك. في حين يطرح الديمقراطيون الدوغمائيون حدّاً واحداً للحكومة وهو معتقد الأغلبية. يتكشف الفرق بين الحرية والديمقراطية بوضوح، على حدّ قول هايك، عندما نحدّد المفهوم المضادّ لكلّ منهما. فالمفهوم المضادّ للديمقراطية هو الحكومة المستبدّة؛ في حين أنّ المفهوم المضادّ للحرية هو الحكومة الشمولية (التوتاليتارية). وليس بمستغرب أن تتوقّر الديمقراطية

(1) Peter Morriss, *Power, A Philosophical Analysis*, p116-118.

(2) انظر: روبرت دال، قدرت به عنوان كنترول رفتار، قدرت: فرا انسانى يا شر شيطانى؟، ص 131.

على قوى توتاليتارية، كما يمكن تصوّر حكومة مستبدّة تعمل وفق مبادئ الحرية⁽¹⁾. يقول الباحث الإيراني موسى غني نجاد في مبحث العلاقة بين الديمقراطية والحرية والسلطة:

«تُطرح الديمقراطية في الثقافة الغربيّة على مستويين، بما يفسّر توافرها على مفهومين متميّزين. الأول هو مفهوم الحرية السياسيّة أو، بشكل أدقّ، تحديد السلطة الحكوميّة، والثاني مفهوم الحاكميّة ومنشؤها الإنساني، أعني، الحاكميّة الشعبيّة (الديمقراطيّة). فالديمقراطيّة، في أحد معانيها، هي الوسيلة المناسبة لتحقيق هدف سام (الحريات الشخصيّة)، وبعبارة أخرى: اجتماع الوسيلة والغاية في مكان واحد، والديمقراطيّة (حاكميّة الشعب) هي نفسها الهدف السامي، أي السلطة»⁽²⁾.

ثم يضيف: «إنّ الديمقراطية بلا حرية (أي بدون تحديد السلطة السياسيّة) عبارة عن مغالطة. وعلى أيّ حال، فإنّ فصل الديمقراطية كأسلوب عن الديمقراطية كمضمون، ينطوي على أهميّة قصوى.

سيكون موضوع بحثنا التالي علاقة السلطة بالقيم. والسلطة إمّا أن تكون أداة لبلوغ القيم، وإمّا هي نفسها هدف وقيمة⁽³⁾. هذا، وتختلف القيم باختلاف المذاهب الفكرية. كما إنّ السلطة، على الأقل في بعض الحالات، ترتبط بالأيديولوجيا. يقول عبد الكريم سروش:

«يعتقد بعض أن العلوم الإنسانية ينبغي أن لا تكون علمًا فحسب (مثل مدرسة فرانكفورت)؛ بل لا بدّ من أن تُقوّم كذلك بدوافع تحضّر على العمل، أي إنّ على الباحث في حقل العلوم الإنسانية أن يكون رجل

(1) انظر: موسى غني نجاد، جامعه مدني، ص 74.

(2) المصدر نفسه، ص 85.

(3) See: David Knights & Hugh Willmott, «Power, Values and Relations», p325-333.

سياسة أيضًا (Policy-maker)، وهذا التصوّر هو من قبيل موضوع العمل والعملائية المطروح في مجال الأيديولوجيا ويمسّ السلطة السياسيّة في الوقت ذاته، إذن، فالأيديولوجيا هنا تمتزج بالسلطة، وكذلك عندما يتمّ الكلام عن موضوع العلم والقيم (Fact and value)»⁽¹⁾.

يبدو أنّ تصوّر سروش للأيديولوجيا يعكس المفهوم الماركسيّ للمصطلح (الوعي الخاطئ):

«الأيديولوجيا هي تقديم التبريرات التي ترسم، عن غير وعي، صورًا معكوسة ومزيفة. وتعدّ السلطة أهمّ عامل للأدلجة في المجتمع. ولما كانت السلطة بحاجة إلى مشروعية، فليس بمقدور الحاكم في جميع الأحوال استخدام لغة القوة والقسر؛ بل لا بدّ من أن يتوافر على المشروعية، فتكون الأيديولوجيا هي الوسيلة لتحقيق هذه الشرعنة. فالسلطة، إذن، بحاجة إلى الأيديولوجيا، ولذلك، فهي تفصل الأيديولوجيا التي تناسبها»⁽²⁾.

وحتى لو نظرنا إلى الأيديولوجيا بمعناها العام غير السلبي، فسنجد أنّ ثمة تلاحمًا قويًا بينها وبين مفهوم السلطة. وبالمثل، فإنّ علاقة الدولة (بوصفها وسيلة ممارسة السلطة الرسميّة) بالمؤسسة الدينيّة هي مسألة متشعبة يمكن تناولها من بعدين اثنتين: فكريّ وتاريخيّ. البعد الأول هو، أنّ الدين داعية الحكومة العالميّة، وبذلك، فهو ينظر إلى السلطة والدولة كأدوات على طريق تحقيق هذا الهدف، فيما البعد الثاني يقول بالفصل التام بين هذين المجالين، بما يشكّل تعريفًا دقيقًا لمفهوم العلمانيّة، وبين هذا وذاك، توجد تصوّرات وسطيّة أيضًا. على سبيل المثال، بإمكان الدين أن يلعب دورًا في إضفاء المشروعية على مؤسسة السلطة، وينأى بنفسه عن ممارسة أيّ دور تنفيذيّ. وكلّ هذه التصوّرات تعتمد على طبيعة نظرتنا

(1) عبد الكريم سروش، درس هايمي در فلسفه علم اجتماع، ص 294.

(2) المصدر نفسه.

إلى الدين إن كنا من أنصار النظرة الدنيا لدور الدين أو النظرة القصوى، أو من أنصار العلمانية، أو الأصولية، أو النظرة التقليدية الكلاسيكية... وغير ذلك. ومهما يكن من أمر، فإنّ هاتين المؤسّستين ارتبطتا دائماً بعلاقة تعايش وتفاهم متبادل. ولربّما سعى الدين إلى النأي بنفسه عن دائرة السّلطة، إلّا أنّ الممسكين بمقاليدها ما انفكوا يوظّفون الدين لخدمة أغراضهم.

2-9- توزيع السّلطة: المفهوم والأهميّة

بعد الذي طرحناه من بحوث متعدّدة حول السّلطة، نتناول هنا بالبحث والتمحيص مفهوم «توزيع السّلطة» (Distribution of power) وأهميّته، حيث إنّ السّلطة أشبه بالثروة، تُنتج وتوزّع. ويتّخذ «توزيع السّلطة» كمصطلح عام شكلاً معيّناً وذلك وفق النظام أو النسق الذي يحتضنه؛ إذ من الممكن أن يتمّ «توزيع السّلطة» بشكل استبداديّ أو غير استبداديّ، ديمقراطيّ أو غير ديمقراطيّ. إنّ مفهوم «توزيع السّلطة»، لا سيّما في هذا البحث، يعني التوزيع غير المستبدّ للسّلطة، وإن كان، بصورة عامّة، هو المسألة الوحيدة في الفلسفة السياسيّة. ويشيع استعمال هذا المصطلح في ميادين الاقتصاد والعلاقات الدوليّة والسياسيّة الداخليّة والمحليّة⁽¹⁾. ومثلما تمّت الإشارة إلى ذلك في المقدّمة، يتوضّح معنى هذا المصطلح في إزاء مصطلح «مركزة السّلطة» (Concentration of power). وتظلّ مركزة

(1) See: D.D. Raphael, **Problems of political philosophy**, p7-165; John Scott, **Power; critical concepts**. Vol 1, p3-31; R.E. Wolfinger, «**Reputation and reality in the study of community power**», Scott, Ibid. vol 2. p3-72; Peter Bachrach & Morton S. Baratz, «**Power and its Two Faces Revisited: A Reply to Geoffrey Debnman**», Scott. Ibid. vol 2, p196; David Knights & Hugh willmott, «**Power, Values and Relations**», Scott, Ibid. Vol 2. p325-333; Aleander Hicks, «**Two Perspectives on the Welfare state**», p688-749; Edward Mansfield, «**Mesasuring the International Distribution of Power**», p263-268; Edward Mansfield, «**Concentration, Polarity and the Distribution of Power**», p277-287.

السلطة وتوزيعها عبارة عن أمور نسبية، لأنك لا تجد أي نظام سياسي يعتمد آلية مطلقة سواء في تركيز السلطة أم في توزيعها.

إنّ الولوج إلى موضوع توزيع السلطة السياسية يتم عبر ثلاث مقاربات: علمية وفلسفية وفقهية. يتمركز البحث في المقاربة الأولى على كيفية توزيع السلطة؛ إذ ليس للأحكام العلمية شكل معياري، فهي تقدّم سرّداً ووصفاً مجرداً لما يحدث لا أكثر. ويتطرّق علم الاجتماع السياسي إلى مسألة كيفية توزيع السلطات بين أعضاء الهيئة الحاكمة، ومجموعات الضغط، والأحزاب، والشعب. والسؤال المطروح على صعيد الفلسفة (الفلسفة السياسية) والفقه (الفقه السياسي) هو: كيف يتعيّن توزيع السلطة؟ بإمكان المقاربات المذكورة، عبر الإجابة عن هذا السؤال، أن تضع أمامنا أحكاماً معيارية. بيد أننا نسعى في دراستنا هذه إلى تقديم بحث مقارن لموضوع توزيع السلطة من زاويتي الفلسفة السياسية والفقه السياسي، ولذلك لن نعتني بالرأي العلمي (علم الاجتماع السياسي) في هذه الدراسة.

حين نتحدّث عن مصطلح التوزيع غير الاستبدادي للسلطة، يتعيّن طرح مواصفات محدّدة له، مبالغة منّا في الحيلة والحذر من أن نقع في معضلة العموميّات والكلّيات في معرض إثباتنا لفرضيّة الدراسة. فللديمقراطية مواصفات ومعايير محدّدة تنطبق إلى حدّ كبير على موضوع توزيع السلطة، وإنّا لنحصي عند ديفيد بيتهام أربعة معايير نقيس بها الديمقراطية هي: حكومة تتمتع بالشفافية والمسؤولية، مجتمع مدني، حقوق مدنيّة وسياسيّة، وانتخابات حرّة نزيهة⁽¹⁾. سوف نقترح في هذه الدراسة تعريفاً عملياً لمفهوم توزيع السلطة بالاستعانة بالمبادئ المذكورة. ولكن في البداية، نشير إلى ثمانية ملامح لـ «النموذج المثالي»

(1) ديفيد بيتهام وبويل كوين، دموكراسي چیست؟، ص 53.

(Ideal type)، بحيث إنَّها لو اجتمعت كلُّها في نظام ما، لتوافر على توزيع «غير استبدادي» للسلطة. وبمقدار ما يكون النظام السياسي ديمقراطيًا، فإنَّه يكون مستوعبًا لفكرة توزيع السلطة طبقًا لمعيار محدد، وبطبيعة الحال، ثمة أنظمة تتنكر لمواصفات توزيع السلطة لدرجة يصدق عليها وصف الأنظمة الاستبدادية. والملاحظ أنَّ استعراض هذه المواصفات للنموذج المثالي لا يتعارض مع «إسلامية» النظام المطروح للنقاش. وتمتاز معايير توزيع السلطة بأنَّها، كمعايير للديمقراطية، قابلة للجمع في مختلف الأنظمة. بيد أنَّه يلزم التنويه هنا إلى أنَّنا قد سلَّمنا بداية بهذا الفرض المسبق وهو، أنَّ الأحكام الشرعية الملزمة (التي تثبت بأيِّ مقياس طبقًا لقراءة خاصَّة) لها الأولوية على جميع المعايير الأخرى. مثلاً، إنَّ مبدأ الحرية في العقلانية الليبرالية (طبقًا للأصول الإنسانية والعلمانية) لا ينسجم مع أيِّ قراءة دينية لمبدأ الحرية في الإسلام. فالذي يستعين، انطلاقًا من رؤية إسلامية، بالمفردات والمعايير الثمانية التي سنأتي على ذكرها لاحقًا (والتي تشارك مع معايير الديمقراطية التمثيلية (Representative democracy)⁽¹⁾ فإنَّه يصير إلى ضرب من المواءمة (Synthesize). والحقيقة، إنَّ التوليف بين عنصرين مختلفين، في الظاهر، لأمرٌ صعب أيما صعوبة، (وينبغي التأكيد فعلاً من «المواءمة»). أوضحنا سابقًا أنَّ هذه المعايير الثمانية الخاصَّة بتوزيع السلطة هي معايير حديثة؛ لكنَّا نريد الوقوف على مدى استيعاب النصوص الدينية لهذه المعايير حين تعرض على القراءات المتعلقة بتلك النصوص. نطلق على هذه العملية اسم «قياس الاستيعابية»، ودونك المعايير الثمانية:

2-9-1- حاكمية القانون: من أهمِّ الأدوات في كبح جماح السلطة توفّر النظام على الوسائل القانونية. في ضوء هذا المبدأ تحدّد مسؤولية كلِّ نشاط، ويعرف الناشط كيف وعبر أيِّ القنوات يسمح له بممارسة نشاطاته، كما يطلع على الخطوط الحمراء المرسومة له (تهديد الأمن القومي مثلاً)،

(1) محمد جواد لاريجاني، تدين، حكومت وتوسعه، ص 266-268.

وتحديد عقوبة كلّ جريمة بشكل دقيق. في الأنظمة التسلّطية المستبدّة يُستعاض عن القانون بمراسيم (Decree) من الحاكم أو السّلطة الحاكمة، كما تجيز هذه الأنظمة اللجوء إلى استخدام وسائل العنف في حال دعت الضرورة إلى ذلك. تتجلّى مركزية القانون من خلال احترام نصّ مدوّن يسمّى «الدستور»، ويضمّ جميع القوانين والمقرّرات الوضعية أو العرفية، المدوّنة أو الشفهية المتناثرة التي تلمس موضوعة السّلطة وانتقالها أو ممارستها. وفي إطار القواعد التي يضعها، ينظّم الدستور الأصول والنواظم السائدة في العلاقات السياسيّة بين الأشخاص في ما يتعلّق بالدولة والمؤسسات السياسيّة في البلاد، وتبين أساليب توزيع السلطات بين الحكّام والشعب، لتعيين حدود الحرية الشخصية في مقابل وظائف السّلطة (المؤسسات الحاكمة)، هذا، فضلاً عن رسم حدود ممارسة السلطات العامة في التعاطي مع الحقوق الشخصية. كما يوفّر هذا القانون مرجعاً محدّداً لا تطاله يد التغيّر أو التفسيرات الشخصية، وتقتضي حكومة القانون وضع التشريعات اللازمة في إطار من القواعد المحدّدة والثابتة، والحوؤل دون ممارسة التمييز بين الأشخاص والجماعات على أساس صلة الرحم أو المناصب والوجاهة الاجتماعيّة وسائر المزايا الأخرى. يجب أن تكون هذه القواعد شاملة وعامة، وأن تطبّق على الجميع بالتساوي دونما تمييز أو استثناءات⁽¹⁾، ما يتطلّب مأسسة لقضايا المجتمع. وبالنسبة إلى موضوع مركزية القانون، تحظى ضرورة التركيز على روح القوانين بأهميّة قصوى، وترتبط عدالة التشريع بروح القانون، فيما ترتبط عدالة التوزيع بنصّه. ربّما كان النظام التوتاليّتاريّ ملتزماً بالقوانين، لكنّ هذه القوانين لن تنتج إلّا برلماناً تابعاً للحاكم، لا ينظر لأبعد من تحقيق مصالحه. وعلى أيّ حال، فإنّ الجميع سواسية أمام القانون بموجب مبدأ حاكميّة القانون، ولا مجال لأيّة استثناءات.

(1) انظر: أبو الفضل قاضي، بايسته هاى حقوق اساسى، ص 21؛ أندرو فينستنت، نظريه هاى دولت، ص 151-155، و 175-180.

2-9-2- مبدأ اختيار الحكّام: المعيار الثاني في موضوع توزيع السلطة هو مبدأ إجراء الانتخابات، على الأقل، في السلطتين التنفيذية والتشريعية. أمّا السلطة القضائية، فعلى الرغم من مبدأ التخصص الذي تقوم عليه، فإنّه من الممكن كذلك تصوّر نظام يقوم على الانتخابات، من الأسفل إلى الأعلى. من شروط القبول بهذا المبدأ، حصول تداول دوري في قمة هرم السلطة القضائية، والتسليم بمبدأ الحكومة الخادمة.

2-9-3- مبدأ الاقتراع: احترام رأي الأغلبية والعمل بمبدأ الاقتراع هو المعيار الثالث ضمن المعايير الثمانية. وبطبيعة الحال، من لا يقيم وزنًا لرأي الأغلبية، لن يعترف، أساسًا، بمبدأ الاقتراع. وإذا قبلنا بهذا المبدأ، فذلك يعني الإدراج القانوني لجملة من الشروط في هذا المسار من قبيل البلوغ، والرشد، وحسن السيرة، ونبد التهريب. ولا يمكن للاقتراع أن يكتسب معناه الحقيقي إلا إذا استوفى شرط القبول والرضى. ومفاد مبدأ الرضى هو، ما من أحد مكره على دعم السلطة السياسية أو طاعتها، ما لم يكن راضيًا شخصيًا بأمريتها⁽¹⁾. بالنسبة إلى حكومة الأكثرية، فإن احتمال وصول الأقلية إلى سدة الحكم عبر الطرق القانونية يظل قائمًا، وتوزيع السلطة هذا يتيح دائمًا تغييرًا منتظمًا، ويضمن استمرارية القيم. يتحقّق التوزيع العادل للسلطة عندما يتمّ مراعاة «حكم الأغلبية وحقوق الأقلية» (Majority rule and minority rights). يقوم الاقتراع، أساسًا، على فرضية المساواة بين المواطنين، فالشعب يملك حقّ الاقتراع، حتى وإن كان على خطأ، فوحده الشعب له الحقّ في أن يكون على خطأ.

2-9-4- مبدأ السلطات الثلاث واستقلالها: يعدّ مبدأ الفصل بين السلطات الذي جاء به مونتسكيو، أحد أهمّ ملامح الديمقراطية النيابية، وهو الطريق الأمثل للتوزيع العادل للسلطات، ما يعني إشراف السلطات بعضها

(1) أندرو فينستنت، نظريته هاى دولت، ص 168.

على بعضها الآخر، وبالتالي، التقليل من احتمالات الاستئثار بالسلطة والفساد. والحقيقة، أنّ هذا المبدأ يجعل من المتعذر أن تبغي إحدى السلطات الثلاث على الأخرى؛ إذ ما لم تُحل السلطات من غلواء إحداها على الأخرى، فإنّ فرضية إساءة استخدام السلطة تبقى قائمة. وقد ورد في إعلان حقوق الإنسان والمواطنة في فرنسا لعام 1789: «لا دستور لمجتمع لا يضمن حقوق أفراده، ولا يتم فيه الفصل بين السلطات».

2-9-5- مبدأ الحرية: مضمون هذا المبدأ هو أنّ أفراد المجتمع يملكون الحريات الخاصة بهم، ما داموا لا يتجاوزون حريات الآخرين، (أو ما لم تتعارض تلك الحريات مع أحد المبادئ الدينية المسلّمة). لذا، فأحد مقتضيات الحرية هو الفصل بين المجالين الشخصي والعام، حتى لا ينتهك الحُكّام مجال الحريات الشخصية.

2-9-6- قوى المجتمع المدني: إنّ ممارسة الأحزاب وجماعات الضغط والفئات الحكومية وغير الحكومية لدور ناشط وفاعل في المجتمع، لهو مؤشّر على وجود مشاركة وتعددية سياسية (Political pluralism) في ذلك المجتمع، فيؤدي ذلك إلى تقليص نفوذ الحكومة في أضيق دائرة. لقد انصبّ الاهتمام في الدول الحديثة على فاعلية مؤسسات الدولة، وليس على اتّصاف الحاكم بمواصفات خاصّة، بخلاف ما كان عليه الحال في الفكر الكلاسيكيّ، حيث كانت المواصفات الخاصّة للزعيم هي التي تؤهله دومًا لأن يتربّع على سدّة الحكم. إنّنا نلاحظ في المجتمع المدنيّ ظاهرة تعدّد القوى السياسيّة والاجتماعيّة، وانخراطها في قواعد المنافسة الشريفة والسليمة، لتساهم جميعها في صنع مستقبل المجتمع. يشرح فنسنت أهمية الدور الذي يلعبه المجتمع المدنيّ بقوله:

«مفهوم المجتمع المدنيّ يعني الفصل بين المجالين العام والخاص، أو الدولة والمجتمع؛ وقد برز هذا المفهوم كآلية لتحديد السلطة السياسيّة

في الحكومة الدستورية، وهو يؤكد على استقلال حقوق الأشخاص - مثل حق الملكية، واحترام خصوصية حياة الفرد، والأمن والحرية -؛ ويكون الهدف من القانون والنظام الحقوقي هو تأمين المساواة في هذه الحقوق⁽¹⁾.

ومن نافل القول أنه كلما ابتعدت الدولة عن المجتمع، اتسع دور مؤسسات المجتمع المدني، وانحسر دور الدولة في المقابل، ليهيمن الشعب على مفاتيح الاقتصاد والسياسة والثقافة.

2-9-7- مبدأ المحاسبة: إذا خضع سلوك الحكام للمحاسبة، فإن ذلك يعني تحقق شرط من شروط كبح السلطة، ذلك أن آلية المحاسبة والتدقيق الصارم تحد من تجاوزات الحكام غير القانونيين. إما إذا تنصلت السلطة الحاكمة من مسؤوليتها أمام الشعب، فإن ذلك سيفتح الباب على مصراعيه أمام فساد السلطة وسوء استغلالها، وقد سبقت ديمقراطية اليونان إلى التنبه لهذا المبدأ. والحقيقة، إن مبدأ المحاسبة يتحقق عندما يتم تقييد صلاحيات الحاكم وتحديدها، وإقرار السلطة الحاكمة بمسؤوليتها عما يناف بها من واجبات. أما في النظام الديني، فمضافاً إلى ما أشير إليه أعلاه، فإنه يُنظر إلى المسؤولية السياسية على أنها واجب لا امتياز (مال أو وجهة).

2-9-8- السلطة الحاكمة: تعداد أعضائها وقدرتها: يمثل عدد أعضاء السلطة الحاكمة أحد المعايير التي اعتمدها أفلاطون وأرسطو في تقسيم الحكومة. فبحسب هذين الفيلسوفين، يجب التقليل، ما أمكن ذلك، من سلطة الهيئة الحاكمة، عبر آلية زيادة عدد الحكام، شريطة أن لا يؤثر ذلك على سرعة إنجاز الأمور. يقسم أرسطو الحكومات على أساس عدد أفراد الهيئة الحاكمة (فرد واحد، مجموعة أفراد، أو عامة الشعب) وصلاحياتها وفسادها إلى ستة أقسام، لكن هوبز يردّ عليه تقسيمه الحكومات إلى صالحة وفاسدة، معتبراً أن تقسيم الحكومات ممكن بلحاظ الشكل وبحسب عدد

(1) أندرو فينست، نظريته هي دولة، ص 174.

الحكّام، وبهذا فإنّ الحكومة لا تخرج عن واحدة من ثلاثة أنواع: الحكومة الملكية (Monarchy) والحكومة الأرستقراطية «النبلاء» (Aristocracy)، والحكومة الديمقراطية (Democracy)؛ ويفتد، في المقابل، وجود الأنواع الثلاثة الأخرى، أعني، الحكومة الاستبدادية (Tyranny) وحكومة الأقلية «المتنفذين» (Oligarchy) والحكومة الفوضوية (Anarchism)، ويرى أنّها تنشأ نتيجة نزاع الشعب مع حكومته⁽¹⁾.

ما نريد قوله هنا، هو أنّ بحثنا هذا يضيق بدراسة موضوع الكاريزما (Charisma)، وحسبنا الإشارة، من وجهة نظر إسلامية، إلى أنّ مجرد تمتّع الحاكم بالكاريزما، أو إحاطته بهالة قدسيّة، لا تقلّل من درجة عقلانيّته، فقد كان الأنبياء والمعصومون (ع) يتمتعون بهذه القدسيّة. غير أنّ كاريزما المعصومين لم تكن ذريعة لرفع المسؤوليّة عنهم، فالتاريخ يخبر عن علاقات عادية وطبيعيّة كانت تربط الناس بالمعصومين في القضايا السياسيّة والاجتماعيّة. أمّا بالنسبة إلى غير المعصومين فقد لا يكون السبب الحقيقي وراء الكاريزما هو الصفات الحميدة والسمو الأخلاقيّ، ولذلك يتمّ توسيع دائرتها لتشمل غير المعصومين أيضًا، بما قد يؤثّر، في هذه الحالة، على مبادئ: مسؤوليّة الحاكم تجاه شعبه، والمحاسبة، وحاكميّة القانون، وحرية الأفراد والجماعات.

أحيانًا تجد القيادة الحاكمة منساقّة وراء أهوائها النفسانيّة أو علمها القاصر ومبادئها الملتبسة، أو تعتمد إلى ارتهان مصير الأمة لأموور خرافية. بينما، على العكس من ذلك، تتسم مبادئ الحكّام في المجتمعات العقلانيّة بالشفافيّة، ويتمّ اتخاذ القرارات الاجتماعيّة بالاستناد إلى المبادئ والأهداف الواضحة، لذلك، في هذه الحالة فقط تخضع قرارات الحكّام للنقد والمساءلة.

(1) حميد عنايت، بنياد فلسفه سياسی در غرب، ص 220.

ومن المهم أن نذكر بأنّ الأنبياء والأئمة (ع) كانوا يتمتعون بالكاريزما، دون أن يحول ذلك دون مساءلتهم ونقدهم من قبل الأمة. لذا يلزم التأكيد في هذا البحث على ضرورة منع أيّ سوء استغلال للكاريزما، فهذه الصفة لذاتها لا تنطوي على أيّ قيمة سلبية.

مفهوم آخر يقع استعماله في إطار تحديد السلطة، إنّه، القانون الطبيعي، فتمّة مبادئ غير تاريخيّة وثابتة (لا تتغيّر) وعقلانيّة في الحياة الاجتماعيّة ليست ببعيدة عن إحاطة العاقل وإدراكه، ولهذه المبادئ الغلبة على سلوك البشر وعلى أمر الحكومة⁽¹⁾. وبالنظر إلى الغموض الذي يكتنف هذا المفهوم، فسوف نصرف النظر عن ذكره مستقلاً كمعيار دقيق لتحديد السلطة وتوزيعها غير الاستبداديّ.

خلاصة الفصل الثاني

شرحنا في الفصل الثاني مفهوم السلطة وماهيتها، ثم ناقشنا معايير توزيع السلطة وأهمّ نماذجها. وفي الحقيقة، يشكل مفهوم السلطة محور أبحاث الفلسفة السياسيّة والفكر السياسيّ، بينما تطرح سائر المفاهيم في ضوء ارتباطها بهذا المفهوم. أولئك الذين بادروا إلى تقديم تعريف عن السلطة، كانوا يعنون مستلزمات السلطة عادةً، أو إنهم، وهذا هو المهمّ، قد ضمّنوا هذا التعريف رؤاهم النظريّة والأيدولوجيّة. لا يوجد إجماع خاص على تعريف السلطة؛ غير أنّه يمكن أن نقنع بالتعريف القائل بأنّها «القدرة على فرض إرادة شخص على الآخرين». ويرى لابيير أنّ السلطة السياسيّة هي «نمط من السلطة الاجتماعيّة يتعلّق بالجماعات التي أصبحت تُعرف بالمجتمع المدنيّ». تتشكل السلطة السياسيّة بصورة اعتباريّة في ضوء العلاقة التي تنشأ بين الحكام والمحكومين. كما أوضحنا في هذا الفصل التمايز بين السلطة وبين مصطلحات مقارنة من قبيل النفوذ والتأثير والقدرة والهيمنة،

(1) أندرو فينست، نظريّة هاى دولت، ص 160 و163.

ثم عرّجنا على خصائص السّلطة بغية التعرّف عن كُتب على ماهيّة السّلطة. إنّ ارتباط السّلطة بجملة من الألفاظ المترادفة (مثل الحاكميّة والمشروعيّة) يتّسم بأهميّة لجهة الحاجة إليها في الفصول الآتية. مثلاً، سوف نتناول في الفصل الأخير نظريّات الحاكميّة في الفقه السياسيّ الشيعيّ.

ذكرنا سابقاً ونعيد القولة هنا، إنّ السّلطة وإن كانت في ذاتها بلا هويّة محدّدة (لا نبل إنساني ولا شرّ شيطاني) إلّا أنّها تنطوي على قوة محايدة تهتّى الظروف المناسبة للفساد وتشتغل على الجانب الشرّير في الإنسان كيما يعتبر عن نفسه، وليس أدلّ على ذلك من ظهور أنواع الفساد في الدول والثورات والحضارات؛ بل وحتى الأشخاص على مرّ التاريخ. وأهمّ ما يخرج به الإنسان من هذا البحث هو ضرورة السيطرة على السّلطة وكبح جماحها من الداخل والخارج، ومن البديهي أنّه لا يفلّ الحديد إلّا الحديد كما يقال، لذلك، فالسّلطة لا تُكبح إلّا بسّلطة أخرى. وفي متابعتنا لموضوع توزيع السّلطة، أشرنا، إلى ثمانية معايير للسّلطة، لنحوز على معيار ملموس وعينيّ وهذه المعايير هي: حاكميّة القانون، حقّ انتخاب المسؤولين، حقّ الاقتراع، الفصل بين السلطات، الحرّيّة، قوة المجتمع المدنيّ، مبدأ محاسبة الحاكم، نفي القدسيّة عن السّلطة الحاكمة.

الفصل الثالث

توزيع السّطة في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة

نسعى في هذا الفصل إلى مناقشة أهميّة توزيع السّطة بعد أن نتعرّف إلى الفلسفة السياسيّة الشيعيّة. إنّ السؤال عن كيفيّة توزيع السّطة في الفكر السياسيّ الشيعيّ ينقسم إلى شقّين هما: كيف يتمّ توزيع السّطة في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة (موضوع هذا الفصل)، وكيف يتمّ توزيع السّطة في الفقه السياسيّ الشيعيّ؟ وهو موضوع الفصل القادم. ويعود السبب في تقسيم الموضوع الذي نحن بصددّه (توزيع السّطة) إلى مجالين مستقلّين هما الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ، إلى أنّ هذا القبيل من الموضوعات السياسيّة يمكن الردّ عليه بأجوبة فلسفيّة أو فقهيّة بصورة مستقلة، كأنّ يجيب أحدهم عن سؤال إجابة فلسفيّة، ويجيب آخر عن السؤال نفسه إجابة فقهيّة. سوف نسعى في الفصل الثالث إلى الإجابة عن مسألة توزيع السّطة من منظور الفلسفة السياسيّة الشيعيّة. ثمّ نتابع بحث الفلسفة السياسيّة الشيعيّة عبر خطابين أولهما كلاسيكيّ، بالتركيز على آراء الفارابيّ وصدر الدين الشيرازيّ، وثانيهما معاصر، عنيت آراء مهدي حائري. ونجد لزماً في البداية ذكر جملة من المقدمات بهدف الاقتراب من الإجابة عن سؤال كيفيّة توزيع السّطة في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة. وتوجد مسألة في غاية الأهميّة ذات صلة بالموضوع المذكور، وهي تحليل معنى «الفلسفة السياسيّة الشيعيّة». سنحاول هنا أن نفسّر ما تعنيه صفة «الإسلاميّة» أو «الشيعيّة»

التي تلي مصطلح «الفلسفة السياسيّة». كما سنرى أنّ «الفلسفة السياسيّة» تتّصف بصفة «الإسلاميّة» و«الشيعيّة» عبر أربع صور. وبعد أن نفّسر معنى «الفلسفة السياسيّة الشيعة»، نشرح المفاهيم الرئيسة المطروحة في هذا المجال، لنرسم صورة أوضح عن مكانة مسألة السّلطة (وكيفيّة توزيعها). إذا لم تكن مقولة السّلطة قطب الرّحى في الفلسفة السياسيّة الشيعة، فهي من أهمّ المفاهيم في هذا المجال على الأقل. بعد ذكر الأبحاث التمهيدية أعلاه، سوف نلج مبحث «توزيع السّلطة» عبر مستويين اثنين:

المستوى الأوّل: مكانة توزيع السّلطة في الفلسفة السياسيّة لدى الفارابي بوصفه مؤسّس الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة والشيعة، وواضع حجر الأساس لهذا العلم، ثمّ سار الآخرون على نهجه، ثمّ مكانة توزيع السّلطة في الفلسفة السياسيّة لصدر الدين الشيرازي كونه أحد الفلاسفة الشيعة الكلاسيكيين، وأخيرًا تقييم مكانة توزيع السّلطة في الفلسفة السياسيّة عند مهدي حائري أحد الفلاسفة الشيعة المعاصرين.

المستوى الثاني: تحليل المعايير الثمانية لتوزيع السّلطة من وجهة نظر الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة⁽¹⁾. لقد أشرنا في الفصل السابق إلى معايير توزيع السّلطة الثمانية الحديثة. في هذا الفصل سنسعى ضمن رؤية تحليليّة إلى عرض تلك المعايير على الفلسفة السياسيّة؛ لنكشف مدى استيعابية هذه المعايير أو عدمها للمبادئ المسلّم بها في الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة. وأشرنا سابقًا إلى أنّنا إذا أردنا عرض المفاهيم والمعايير الحديثة على المبادئ التقليديّة الكلاسيكيّة، لزمنا اللجوء إلى أسلوب تقييم الاستيعابية لأنّه لا إمكانيّة لمراجعة اللغة التقليديّة في ما يتعلّق بالمفاهيم الحديثة إلّا وفق هذا الأسلوب. في الحقيقة، وكما يحدث في الفقه حيث تعرض

(1) استعمال لفظ «الإسلاميّة» عوضًا عن «الشيعة» في بعض المواضع هو لأنّنا لا نبغي من وراء ذلك التأكيد على اختلاف اللفظين (في هذه الدراسة الخاصة).

المسائل المستحدثة على المبادئ الدينية، فإن الشيء نفسه يحصل هنا؛ إذ تُعرض المفاهيم والمعايير الحديثة على مبادئ الفلسفة السياسيّة الشيعيّة من أجل تحديد حجم استيعابها لها أو عدمه.

3-1- ماهيّة «الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة»

يمكن تعريف الفلسفة السياسيّة ضمن الفلسفة القارّيّة أو التحليليّة بطريقتين. بالنظر إلى تأكيد الفلسفة التحليليّة على اللغة والمنطق، فهي تتخذ اتجاهًا مختلفًا عن الفلسفة القارّيّة. لا يمكن في بحثنا هذا الركون إلى أيّ تعريف عن الفلسفة السياسيّة، لأنّ لكلّ نحلة مبادئها وأصولها الخاصّة بها، لذلك، سنعتمد تعريف ليو شتراوس لما يحمل من ملامح تجعله يتّفق مع إطار دراستنا، وذلك لكونه ناقدًا للفلسفة السياسيّة الحديثة، ويستند إلى الفلسفة الكلاسيكيّة. يقول شتراوس في تعريفه للفلسفة السياسيّة:

«الفلسفة السياسيّة فرع من الفلسفة لها أكبر الشبه بالحياة السياسيّة، أعني، الحياة الفلسفيّة والحياة البشريّة. فالفلسفة السياسيّة نشأت لوضع المعرفة بالكلّ مكان الظنّ بالكلّ. كما إنّها محاولة لوضع المعرفة بماهيّة الأمور السياسيّة مكان الظنّ بها»⁽¹⁾.

لقد سعى شتراوس إلى الكشف عن قوانين ما فوق- زمانيّة وما فوق- مكانيّة في الفلسفة السياسيّة؛ في حين ما انفك المفكّرون الحداثيون يتحدّثون عن فلسفة سياسيّة نسبيّة أو يطرحون مفاهيم «ها هنا» و«الآن». من هنا نجد أنّ هذا المبدأ «الستراوسي»، إن صحّ التعبير، يضاهي إلى حدّ بعيد ملامح الفلسفة السياسيّة للفلاسفة المسلمين.

يبدّ أنّه لا بدّ من الإفصاح عن قصدنا بشكل دقيق حين ننتع الفلسفة

(1) أندرو فينست، نظريّة هاي دولت، ص 2-5.

السياسية بنعت «الإسلامية» و«الشيعة». في الحقيقة، إننا ننطلق من تصوّر أنّ مصطلحات «الفلسفة السياسية الإسلامية» و«الفلسفة السياسية الشيعية» هي ما تمّ تداوله من قبل المنظرين في حقل الفكر السياسي. إذن، سيكون هدفنا هو الكشف عن ماهية الفلسفة السياسية الإسلامية (أو كيفية اتّصاف الفلسفة السياسية بوصف «الإسلامية»). وتنبع أهمية هذه المسألة، بحسب رأي ليو شتراوس، من كونها «تقتصر على ما في متناول يد الإنسان، بعيدًا عن فيض الوحي»⁽¹⁾، وهذه بالضبط نقطة افتراق الفلسفة السياسية (Political philosophy) عن الكلام (اللاهوت) السياسي (Political theology):

«ما نفهمه من الكلام السياسي هو جملة التعاليم السياسية المنبثقة عن الوحي»⁽²⁾.

إنّ منهج علم الكلام إمّا أن يكون عقليًا أو نقليًا، غير أنّه غالبًا يستعين في استدلالاته العقلية بالوحي والبرهنة على قضاياها كمسلّمات مفروغ منها. ليس على الفيلسوف السياسي أن يدافع عن الدين، في حين يجد المتكلّم (أو اللاهوتي) السياسي نفسه مطالبًا بالدفاع العقليّ (أو النقليّ) عن القضايا الدينية. والملاحظة المهمة التي ساقنا إلى هذا البحث هي، إذا لم تكن الفلسفة السياسية تستلهم من فيض الوحي، فكيف لها أن توصف بـ«الإسلامية» أو «الشيعة»؟ للإجابة عن هذا السؤال ننقل تطبيقات مصطلح «الفلسفة السياسية الإسلامية» عند منظرٍ هذا الحقل، ومن ثمّ نقوم بتحليلها.

لقد خصّص إيروين روزنثال الفصل الرابع من كتابه «التفكير السياسي في الإسلام في العصر الوسيط» لمناقشة موضوع «الفلسفة السياسية

(1) المصدر نفسه، ص 6.

(2) المصدر نفسه.

في الإسلام»، حيث يشير إلى أنه قد تناول قبل ذلك مصطلحي الخلافة والشريعة (بوصفهما معطين فقهيين) والواقعية السياسية (كمعطى من معطيات كتب الوعظ أو مرايا الملوك). وفي هذا الفصل يريد البحث في موضوع الفلسفة السياسية الإسلامية (أو الفلاسفة السياسيين والدينيين المسلمين). يقول روزنثال:

«تعدّ فلسفته السياسيّة، بنحو ما، فرعاً على الفلسفة العامة لكبار الفلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو. ولأجل فهم الفكر السياسيّ الفلسفيّ، كما ورد في الآراء السياسيّة لأفلاطون وشرح من قبل أرسطو والأفلاطونيين المحدثين من بعده، علينا أن نغيّر وجهتنا من الأصول الرئيسة للفلسفة في الإسلام -القوانين الوحيانيّة التي جاء بها النبي بإزاء حقوق الإنسان- صوب تعريف لأهداف العلوم السياسيّة ونطاقها. يصف أرسطو السياسيّة بأنّها أشرف العلوم التي ترى في سعادة البشر غاية الخير، وتعلّم سُبُل الوصول إليها»⁽¹⁾.

يعتقد روزنثال بأنّ أفلاطون وأرسطو هما من أهم رموز الفلسفة السياسيّة في اليونان القديمة، وأنّ الفارابي مؤسس الفلسفة السياسيّة في الإسلام، ويبيّن أوجه الشبه بين فلسفة الفارابي والفلاسفة السياسيين اليونانيين⁽²⁾. لقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الوجه الأساس الذي يميّز الفلسفة السياسيّة -قياساً إلى الكتب ذات المنحى الفقهي- هو عدم اعتمادها على القضايا الوحيانيّة. هذا، ويذهب الباحث حميد عنایت إلى ما ذهب إليه روزنثال من أنّ الفارابي هو «مؤسس الفلسفة السياسيّة في الإسلام»:

«إنّ دور علم السياسة، أو «العلم اللدنيّ» -كما يقرّر الفارابي- هو سبر أنواع الأفعال والسلوكيات الإراديّة والخصال الحميدة والأخلاق وكذلك

(1) Erwin. J.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, p113,120.

(2) حميد عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، ص 164.

السجاي والطباع التي تنبثق عنها تلك الأفعال والسلوكيات. كما إنه ضمن تحليله لطبيعة كينونة مقاصد هذه الأفعال والسلوكيات، يحدّد ما ينبغي أن تكون عليه هذه الكينونة. ونستنتج من هذا التعريف بأنّ لعلم السياسة جانباً وصفيّاً وآخر حقوقيّاً⁽¹⁾.

بدوره، يعتقد جواد طباطبائي بأنّ أفلاطون هو أبو الفلسفة السياسيّة القديمة، والفارابي مؤسس الفلسفة (السياسيّة) الإسلاميّة:

«لقد أدرك حكماء الفرس وفلاسفة اليونان بأنّ الخروج من مأزق الأزمة السياسيّة التي تمخّضت عن تجربة الديمقراطيّة الأثينيّة والخلافة الإسلاميّة لا يكون إلّا عبر انتهاج فهم فلسفيّ للحلّ. وبالاستناد إلى هذا الفهم سعى الفارابي إلى تفويض رئاسة المدينة الفاضلة إلى شخص يجمع بين الحكمة والرئاسة معاً، وما ذلك إلّا إمام الشيعة، حيث تّنت الاستعانة بالإلزامات العقليّة في الفلسفة اليونانيّة لتفسير هذا المنصب»⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ الفارابي هو فيلسوف سياسيّ، شأنه شأن أفلاطون، مع فارق أنّه ينطلق من مسلّمات إسلاميّة، وبالنتيجة، فهو يعرض معطياته العقليّة على الشريعة الإسلاميّة والعقيدة الشيعيّة. ويؤكد طباطبائي أنّه يمكن الحديث عن «فلسفة سياسيّة» للفارابي بالمعنى الدقيق للكلمة؛ إذ إنّ جميع الأسس الفكرية للفارابي المتعلقة بالقضايا السياسيّة متضمّنة في فلسفته، فهو يستخلص النتائج السياسيّة من المقدمات الفلسفيّة⁽³⁾. كما يعتقد طباطبائي بأنّ ماهيّة الفلسفة السياسيّة عند الفارابي هي نفسها في الفلسفة السياسيّة الغربيّة القديمة، لكنّها متعارضة مع الفلسفة السياسيّة الغربيّة الجديدة (وكذلك مع كتب الأحكام السلطانيّة)⁽⁴⁾.

(1) Erwin. J.J. Rosenthal, **Political Thought in Medieval Islam**, p142.

(2) جواد الطباطبائي، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص 121.

(3) جواد الطباطبائي، درآمدی تاریخی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص 6.

(4) المصدر نفسه، ص 10.

وإذا أردنا أن نستكمل الكلام المذكور آنفاً، فلا بدّ لنا من الإشارة إلى الاختلاف الموجود بين الفلسفة السياسيّة للفارابي وبين الفلسفة السياسيّة اليونانيّة القديمة. فبرأينا أنّ الفلسفة السياسيّة عند الفارابي تتقدّم على الوحي تارةً، وتتأخّر عنه أخرى، فيما نلاحظ انقطاعاً تامّاً للفلسفة السياسيّة اليونانيّة عن الوحي. يقول حميد عنایت:

«لقد سعى الفارابي إلى إيجاد نوع من التوازن بين الفلسفة أو العقل من جهة وبين الدين أو الوحي من جهة ثانية، ولكن لم يكن النجاح حليفه على الدوام، فقد كان أحياناً يغلب الجانب الفلسفيّ على الجانب الدينيّ في مؤلفاته، وأحياناً أخرى كان يوشّح الفلسفة بوشاح الدين، ولكن، في الجملة، يمكن القول إنّ الفارابي هو، في المحلّ الأوّل، مسلم، وفي المحلّ الثاني متأثر بأفلاطون وأرسطو ومفسّر لآثارهما»⁽¹⁾.

مضافاً إلى تطبيقات «الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة» في الأقوال المنقولة للتوّ، بحث حنا فاخوري و خليل الجر في مصطلح «الفلسفة السياسيّة للمعتزلة» القائم على مبدأ السّلطة⁽²⁾. لو سلّمنا جدلاً باتّصاف الفلسفة السياسيّة بأوصاف «الإسلاميّة» و«الشيعيّة» و«الاعتزاليّة» وما شابه عند مفكّري هذا العلم، كان لزاماً علينا أن نحلّل كيفيّة هذا الوصف. وتوجد خمسة احتمالات مطروحة في هذا المجال على الأقل، هي:

أ - يأتي مصطلح «الفلسفة السياسيّة» أحياناً في النصوص غير المتخصّصة بمعنى «الفكر السياسي»⁽³⁾. في هذه الحالة، فإنه كما يوصف الفكر السياسيّ بوصف «الإسلاميّ»، فلا مانع من وصف «الفلسفة السياسيّة» بهذا الوصف أيضاً.

(1) حميد عنایت، نهادهای اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، ص 166.

(2) حنا فاخوري و خليل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامي، ص 124-126.

(3) على سبيل المثال، يمكن الرجوع إلى: أبو الفضل عزّی، فلسفه سیاسی اسلام.

ب - الاحتمال الثاني هو أن يكون المقصود بـ «الفلسفة السياسيّة» الفلسفة السياسيّة للمفكرين الإسلاميين (أو المسلمين). فيكون معنى الفلسفة السياسيّة في هذه الحالة: الفلسفة السياسيّة لأشخاص من قبيل الفارابي وابن رشد والشيخ نصير الدين الطوسي وغيرهم. وعليه، لا يبدو ثمة مانع يحول دون اتصاف «الفلسفة السياسيّة» بصفة «الإسلاميّة». وطبقاً لما نقلنا هنا، يكون تعريف «الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة» حسب التعريف الأخير هو: الفكر السياسيّ للكندي والفارابي وآخرين حول السياسة والمقولات السياسيّة.

ج - الاحتمال الثالث هو أن ترمز صفة «الإسلاميّة» إلى مكان خاص (البلدان الإسلاميّة مثلاً) أو إلى عصر خاص (العصر الإسلاميّ الوسيط مثلاً). في هذه الحالة أيضاً، لا يوجد ما يمنع من اتّصاف «الفلسفة السياسيّة» بصفة «الإسلاميّة»؛ يقول مهدي حائري حول استعمال «الفلسفة الإسلاميّة» ما يأتي:

«هذه ليست إضافة؛ بل هي صفة وموصوف، غير أنّه ليس في هذا التخصيص أو التوصيف دلالة على اقتباس الفلسفة الإسلاميّة من القرآن والسنة، أو من مصادر ومناهج إسلاميّة بحثية؛ بل إنّها تحمل دلالة تاريخيّة فقط، حيث تعني تلك الفلسفة التي طُرحت للبحث والنقاش في فترة الحكم الإسلاميّ، أي، الفلسفة التي جاءت من اليونان، وتألّقت وازدهرت على هذا النحو الباهر في البلاد الإسلاميّة»⁽¹⁾.

د - الاحتمال الرابع أن يكون المقصود من «الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة» هو التفكير الفلسفيّ في السياسة في إطار من المسلّمات والفرضيات المقبولة في الإسلام. ومثلما يتفق أن يلج الفيلسوف ميدان السياسة ونظريّاتها من باب الفلسفة بعيداً عن مقولات الوحي، فإنّ هذا

(1) مهدي الحائري اليزدي، آفاق فلسفه: از عقل ناب تا حكمت احكام، ص 46.

الاحتمال أيضًا قائم بالنسبة إلى فيلسوف مثل الفارابي الذي يؤمن بالمبادئ الأوليّة (مثل الأنثروبولوجيا الإسلاميّة)، ثم يشيّد صرح «الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة»، وعلى هذا النحو يتسنى الحديث عن الفلسفة السياسيّة لشخص ما (الفلسفة السياسيّة للفارابي مثلاً) أو مذهب فكريّ خاص (الفلسفة السياسيّة للمعتزلة). في هذه الحالة أيضًا، لا مانع من إطلاق هذا المصطلح، ولكن شرط أن نبقى على التمايز الموجود بين «الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة» وبين «الكلام السياسيّ الإسلاميّ»، وذلك لأنّه يوجد التزام بالوحي والقضايا الدينيّة في الكلام السياسيّ الإسلاميّ.

هـ - الاحتمال الأخير هو أنّ الفلسفة السياسيّة يمكن، لجهة الذات والماهيّة، أن تتّصف بصفتي «الإسلاميّة» أو «الشيعيّة». في هذه الصورة، يمكن القول إنّ «العقل بما هو عقل» لا يوصف بأنّه إسلامي أو غير إسلامي؛ مثلما أنّ العدل حسن دومًا، والظلم قبيح عند الجميع. لو استطاع العقل أن يستدلّ بالبرهان على إمكان قضيّة ما أو استحالتها، فسيكون حجة للجميع. لذا، بناءً على هذا الاحتمال نقول إنّّه لا يمكن لماهيّة الفلسفة السياسيّة أن تتّصف بوصف «الإسلاميّة». يقول جواد طباطبائي عن وصف «الإسلاميّة» في حقل الفلسفة العامّة:

«إنّ الفلسفة الإسلاميّة هي شيء آخر: إنّها توسيع دائرة الفلسفة اليونانيّة في الحقبة الإسلاميّة. أصل الفلسفة هو ضرب من العقلانيّة دون الالتزام بدين معيّن؛ وما يرشح من حاقّ الأديان الإلهيّة إنّما هو كلام وثنولوجيا لا فلسفة»⁽¹⁾.

لا يجد ما بعد الحداثويّين ولا الاشتراكيّون غضاضة في وصف «الفلسفة السياسيّة» بأوصاف خاصّة، ويعود ذلك إلى عدم إيمانهم

(1) جواد الطباطبائي، «غرب وتجربه تجدد».

بالعقل الكلي، واعتقادهم بمناطقية الفكر⁽¹⁾. إنّه لنهج تقليديّ خالص، ذاك الذي بدأناه في دراسة الفلسفة السياسيّة، لذلك، فإنّنا سنغضّ الطرف عن الخوض في هذين التيارين. وبشكل عام يمكن القول إنّ الغرض من مصطلح «الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة» في هذه الدراسة، هو الفكر التجريدي والعقلانيّ في السياسة في حقل الحضارة الإسلاميّة والمفكرين المسلمين، أو المسلّمات والفرضيات الإسلاميّة. ثمّ نتابع فقرات الفصل مع بحث حول إمكان اتّصاف «العقل» بوصف «الإسلاميّ» و«العربيّ» (كما درج المفكرون العرب المعاصرون على طرح مسمّيات من قبيل «العقل الإسلاميّ» أو «العقل العربيّ») بما له علاقة بدراستنا هذه، وإذا ظهر أنّ موضوعات الفلسفة السياسيّة تتعجّ بمفاهيم «العقل» و«العقلانيّة»، لزم أن نرى أيّاً من هذين المفهومين يمكن أن يتّخذ لنفسه صفة «الإسلاميّ».

3-2- موقع الفلسفة السياسيّة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ

يبدو لنا أنّ المرّة الأولى التي أشار فيها إيروين روزنثال إلى التقسيم الثلاثي الشهير الكتب ذات اللون الفقهي (Sharia)، وكتب الوعظ (مرايا الملوك)، (Mirrors for princes) والفلسفة السياسيّة (Political philosophy)، في ميدان الفكر السياسيّ الإسلاميّ كانت في عام 1958. وقد حدّد المعيار المميّز للمعطى الأول وهو تبنيّ نصوص الشريعة ونظرية الخلافة، ومعيّار المعطى الثاني هو النصيحة للحكام استناداً إلى النظرية السياسيّة، أمّا معيار المعطى الثالث فهو التفكير العقلانيّ. فلنقرأ كلام روزنثال في هذا الشأن:

(1) يقول فوكو: «لا وجود لأي دليل لأن نعتبر العقل «لا عقل». أتصور أنّ «العقلنة» لفظ خطير، فحين يسعى الناس إلى عقلنة شيء أو إضفاء صورة عقلانيّة عليه، فإنّ المشكلة الكبرى هي من أيّ قسم من العقلانيّة أفادوا، وليس التنبّث في ما إذا كانوا قد اتّبّعوا مبادئ العقلانيّة أم لا؟». (ميشيل فوكو، «السياسة والعقل» في: عزة الله فولادوند، خرد در سياست، ص 75-76).

«ظهرت أولى بوادر نشأة الفكر السياسي مع نظرية الخلافة ومنطلقاتها وأهدافها، فقد تعهّد الفقهاء هذه النظرية بالرعاية والتطوير بطبيعة الحال، ولذلك، ستكون هذه المسألة منطلق بحثنا. إنّ «فنّ إدارة الحكم» لا يرتبط مباشرة بموضوع دراستنا، ولكن بالنظر لبحثنا في موضوع مرآة الملوك وإسداء النصّح للحكام، فإنّنا سنأتي على ذكره كمبدإ تقوم عليه النظرية السياسية»⁽¹⁾.

يعتبر روزنثال أنّ ثقافة تدوين كتب الوعظ والنصائح موروثية عن الفكر الفارسي القديم، ويضعها في مقابل الفلسفة السياسية المنبثقة عن الفكر اليوناني القديم. ويرى أيضًا بأنّ الفلاسفة المسلمين كان شغلهم الشاغل هو التوليف بين مفاهيم الفكر الأفلاطوني وبين التعاليم الإسلامية. مشيرًا بدقّة إلى هذه النقطة وهي، أنّ الفلسفة السياسية ليست علمًا تامًا ومستقلًا في الفكر السياسي الإسلامي، فهي تستند، على نحو ما، إلى الشريعة. لقد سعى الفلاسفة السياسيّون المسلمون إلى التوفيق بين الوحي في صيغة السنن النبويّة، وبين العقل (في صيغة الناموس والدولة - المدينة اليونانيّة).

في الوقت نفسه، لا بدّ من الاعتراف بأنّ الوحي له سلطان أكبر على العقل، وفي هذا السياق، يرى روزنثال أنّ الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة ليست كلامًا سياسيًا بالمعنى الدقيق للكلمة، وليست علمًا كذلك حتى يمكنها أن تعتمد على العقل بصورة مستقلة⁽²⁾. يقول روزنثال في هذا السياق:

«وقعت الفلسفة، ما خلا فلسفة ابن طفيل، تحت شدّة تأثير الشريعة، وإن لم تخلُ من تأثر بفلسفة أفلاطون وأرسطو. وقد تركّز تأثر المؤلّفات السياسيّة بالتراث الأفلاطونيّ على كتابي «الجمهورية» و«القوانين». ولا

(1) Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, p3.

(2) Ibid, p3-5.

یعنی هذا، بأيّ حال، التقليل من تأثير أخلاق نيقوماخوس لأرسطو أو التقليل من حجمه البتّة»⁽¹⁾.

ويعزو روزنثال السبب في ذلك إلى ارتباط المجالين الدينيّ والأخرويّ أو الماديّ أو الروحيّ. فكلّا المجالين يخضعان لنفوذ الشريعة الواسع، وهذا ما يفسّر كون «الخليفة» أو «الإمام» وريث النبي وخليفته والحافظ لكلّا العالمين الماديّ والروحيّ للناس. لقد حظي التصنيف الثلاثيّ لروزنثال (الفلسفة السياسيّة، كتب الشريعة، وكتب الوعظ والنصائح) باهتمام المفكرين من بعده⁽²⁾.

في هذا السياق، يعتقد جواد طباطبائي أنّه بالإمكان الحديث عن «فلسفة سياسيّة للغرابي» بكلّ ما تحمل هذه الكلمة من معنى، ذلك أنّ بنیان آرائه وأفكاره - بوصفه أبرز سفير للفلسفة السياسيّة الإسلاميّة - هي عين فلسفته، وأنّه كان يستنبط الاستنتاجات السياسيّة من فلسفته. يقول طباطبائي:

«يعود الفكر السياسيّ الفارسيّ برّمته إلى العهد القديم، الأمر الذي يفسّر عجزه عن أن يتمثّل طبيعة العصر الحديث وماهيّته... فالآراء السياسيّة في العهود القديمة هي، في الغالب، أقرب إلى الفلسفة السياسيّة، بينما في العصر الحديث - ولا سيّما في أوروبا - هي عبارة عن آراء سياسيّة بحتة، ولهذا السبب، عندما نتحدّث، بحسب العادة، عن فلسفة سياسيّة قديمة، وفكر سياسيّ حديث، فإنّنا نعني بدقّة ما نقول»⁽³⁾.

نلاحظ، أنّه على الرغم من الصيغة المطلقة لمصطلح «الفكر

(1) Ibid, p5.

(2) على سبيل المثال، انظر: جواد الطباطبائي، درآمدی تاریخی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص 6-29؛ زوال اندیشه سیاسی در ایران؛ فرهنگ رجائی، معرکه جهان بینی ها: در خردورزی سیاسی وهویت ما ایرانیان، ص 17-96.

(3) جواد الطباطبائي، درآمدی تاریخی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص 5-6.

السياسي» (Political thought)، فقد جاء في الكلام أعلاه في مقابل الفلسفة السياسية. وعلى أي حال، فإن جواد طباطبائي، بعد أن يخوض في الفلسفة السياسية باعتبارها أهم ملامح الفكر السياسي المبني على العقل، ينتقل إلى تحليل أسباب انكفاء الفكر السياسي في إيران وتقهقره، ومن أهم هذه الأسباب بحسب رأيه، انحسار مساحة العقلاني والفلسفي في الفكر السياسي، كما لا يفوتنا أيضاً أن نذكر ظهور كتب الشريعة والوعظ كبديل للفلسفة السياسية. ويعتبر طباطبائي أنّ الفلسفة السياسية شهدت ذروة صعودها وتألقها مع الفارابي وابن سينا، فيما أسدل الستار عليها مع ظهور الفكر السياسي للشيخ نصير الدين الطوسي وجلال الدين دواني وصدر الدين الشيرازي والملاهادي السبزواري. ويقول في ذلك:

«من زاوية تاريخ الفكر، فإن انحدار الفلسفة والتفكير العقلاني إلى مرتبة التصوّف من جهة، وغلبة القراءة الفقهية على المشهد العام كقراءة وحيدة للدين من جهة أخرى، هما العاملان الرئيسان لامتناع استيلاء الحداثة في إيران وبالنتيجة انتكاسها...، وكما ذكرنا فإن السياسة والبحوث الخاصة بها قد فقدت استقلاليتها بعد عصر الفارابي وحتى عصر صدر الدين الشيرازي والملاهادي السبزواري، حيث حل محلّها، في بداية الأمر، تهذيب الأخلاق الشخصية، ثم توليفة من الطريقة (الصوفية) والشريعة لاحقاً، واللذان لا تربطهما بالحياة الاجتماعية والمصير التاريخي للإنسان أدنى صلة. ومن البديهي أن لا يجد المرء في منظومة فكرية كهذه أسئلة حول ماهية المدينة الإنسانية، وجوهر العلاقات المدنية والسياسية، أو مفاهيم مثل المصلحة العامة، والنظام الحكومي المناسب، وتحليل الأنظمة الفاسدة، والسلطة السياسية»⁽¹⁾.

وهكذا، فإن مصطلح الفلسفة السياسية في عرف الفلاسفة المسلمين

(1) جواد الطباطبائي، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص 287-288.

يندرج تحت عنوان الفلسفة العمليّة. وعلى خطى الفارابي، اعتبر مسكويه أنّ الفلسفة النظريّة وقفٌ على الفلاسفة، وبذلك كفّ يد الساسة عنها، بيد أنّه، بطبيعة الحال، كان يؤمن بأنّ ثمرة أفكار الفلاسفة، أعني العرض الصحيح للمعتقدات الفاضلة، توضع في متناول الساسة المقتردين. وعنده أنّ الفلسفة والكمال النظريّ صورة، بينما الفلسفة والكمال العمليّ مادة، ولا يكتمل أيّ منهما بمعزل عن الآخر⁽¹⁾، «الأمر الذي يفسّر حاجة الفلسفة إلى مهنة السياسيّة»⁽²⁾.

وحرّيّ بنا أن نقول، إنّ انكفاء مسيرة الفكر السياسيّ لم يبدأ مع ابن سينا بل مع الفارابي، وذلك، أولاً: لأنّ الفارابي نفسه لم يكن يرى المدينة الفاضلة ممكنة التطبيق، لأنّه سيتبنّى، كما سنرى لاحقاً، نموذج رؤساء السّنة والرؤساء الأفاضل حيث يناط بالفقيه دور سياسيّ واجتماعيّ. وثانياً، إنّ مفهوم المصلحة العامة، بحسب جواد طباطبائيّ نفسه، لم يكن بالإمكان طرحه في العصر الإسلاميّ (حتى في عصر الفارابي)⁽³⁾، ولولا هذا المفهوم المحوريّ، لانتهى رقيّ الفلسفة السياسيّة وازدهارها إلى الضمور والانحدار، بطبيعة الحال. إنّ الآليّة التي طرحها الفارابي للفصل بين المجتمعات والمدن كبديل لمفهوم المصلحة العامة هي تعاضد المواطنين على الأمور التي توجب نيل السعادة.

وبكلمة، يمكن أن نصف موقع الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ بالقول:

أولاً: إنّ الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة تعدّ جزءاً من الفكر السياسيّ الإسلاميّ وتعتمد منهج الاستدلال العقليّ.

(1) مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 58.

(2) المصدر نفسه، ص 85.

(3) جواد الطباطبائي، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص 183.

ثانيًا: إنّ الفلسفة السياسيّة الشيعيّة تستلهم مقوماتها من واقع مطابقتها للفرضيات الرئيسيّة في الفكر السياسيّ الشيعيّ (مثل مفهوم الإمامة والولاية). وإنّ مطابقة الفلسفة السياسيّة الشيعيّة لهذه الفرضيات لا تعني انسلاخها عن الماهيّة الفلسفيّة والعقلانيّة. فعلى الرغم من تحرّر الفلسفة السياسيّة للفارابي -بحسب التعريف- من قيود الوحي، فإنّها قد تتطابق مع تعاليم الوحي. المهمّ هو أنّه لا يبنّي بحوثه في الفلسفة السياسيّة على الآيات والروايات ولا يستند إليها. فهو وإن لم يُشر إلى مفهوم «الولاية» بوضوح، إلّا أنّ مضمون فلسفته السياسيّة يدلّ على هذا الأمر.

ثالثًا: زمنيًا، تتقدّم هذه المقاربة على مقاربتيّ الكتب الفقهيّة والوعظ، ويعدّ الفارابي ملهمهما في العالم الإسلاميّ.

رابعًا: هذه المقاربة بوصفها جزءًا من الحكمة العمليّة تعرّضت للأفول والضعف، وقد تركت موقعها لمنافسيّها، إلى حدّ ما.

3-3- المفاهيم الرئيسيّة للفلسفة السياسيّة الشيعيّة

بعدما انتهينا من بحث موقع الفلسفة السياسيّة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ، لا بدّ لنا من إطلالة على المفاهيم الرئيسيّة في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة التي تجمعها مشتركات مع عناصر الفلسفة السياسيّة لأهل السنّة، إلى حدّ ما، لننتقل في البحث التالي إلى دراسة وتقييم مكانة السّلطة في هذا المجال. وسوف نشير هنا إلى أهمّ مفاهيم الفلسفة السياسيّة الشيعيّة -مضافًا إلى السّلطة-. ويُشار إلى أنّ المفاهيم التسعة التي ستأتي، قد جُمعت بأسلوب استقرائيّ. وإليك هذه المفاهيم المهمّة الموجودة في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة، التي ترتبط، بشكل أو بآخر، بموضوع السّلطة وطرائق توزيعها:

3-3-1- الإمام، الرئيس: يعتقد الفارابي بأنّ مصطلح الإمام يكتنه في

أعماقه معنى الطاعة وتمثل الكلام. من هنا، فإن أعلى مراتب الإمامة تتمثل في الفضائل الفكرية⁽¹⁾. وعنده، أن ألفاظ «الإمام» و«الفيلسوف» و«واضع النواميس» كلها ذات دلالة واحدة⁽²⁾. والحقيقة، إن الفلاسفة السياسيين المسلمين حين بدؤوا فلسفتهم بموضوعات مثل العلة الأولى والعقول العشرة والعقل الفعّال، كان هدفهم هو شدّ العلاقة بين الله والبشر عبر تقديم نموذج لزعيم أو إمام يكون رأسه في السماء ورجلاه على الأرض. فتلورت، في البداية، فكرة المدينة الفاضلة عند الفارابي التي تمحورت حول الفيلسوف والرئيس الأول باعتباره يرتبط بالعقل الفعّال ويحيط بعالم المجردات العقلية بشكل أفضل من أي شخص آخر. ومن البديهي، أن تبرز هنا مسألة صفات الإمام ووظائفه، بعد الانتهاء من إثبات موقعه ومكانته. ويعتقد الفارابي بأن نموذج رئيس المدينة الفاضلة (الفيلسوف الملك عند أفلاطون) ينطبق على أئمة الشيعة، ويقول في ذلك:

«فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه انسان آخر أصلاً. وهو الإمام، وهو الرئيس الأول، للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأئمة الفاضلة، وهو رئيس المعمورة من الأرض كلها. ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها»⁽³⁾.

وستبين في المنابحث الآتية كيف يقارن الفارابي بين رئاسة السّنة وزعامة الرؤساء السّنة وزعامة الرؤساء الأفاضل على التوالي وبين زعامة الفقيه الجامع للشروط، وزعامة جماعة الفقهاء (في قالب فقيهين اثنين) وزعامة جماعة الفقهاء من سّنة فقهاء⁽⁴⁾؛ وإن كان مصطلح «الفقيه» عنده لا يتطابق تمامًا مع المفهوم المعاصر للكلمة.

(1) أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة، ص 93.

(2) المصدر نفسه، ص 92.

(3) أبو نصر الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص 271.

(4) يقول الفارابي: «و أما إذا مضى واحد من هؤلاء الأئمة الأبرار الذين هم الملوك في الحقيقة =

يندرج موضوع الزعامة السياسيّة والدينيّة عند أهل السنّة تحت مسمّى «الخلافة»، التي تستوحي معناها من القرآن الكريم وهو «خليفة الله على الأرض». وقد اختلطت مسمّيات «خليفة الله» لأبي بكر، و«خليفة رسول الله» في عهد الخليفة الثاني عمر، بمفهوم السلطنة في العقود التالية في عصر الأمويين تحديداً⁽¹⁾. أمّا صدر الدين الشيرازي فقد استخدم لفظة «الخلافة» بمعناها القرآني؛ إذ يقول إنّ محمداً (ص) هو خليفة الله في العالم⁽²⁾. وقبله الفارابي، بوصفه فيلسوفاً شيعياً، استخدم مصطلح «خليفة» للتعبير عن خليفة رئيس المدينة الفاضلة، وكان يصطلح على تسمية رئيس المدينة الفاضلة بمصطلحات مثل «الفيلسوف الملك»، «الإمام»، «واضع الناموس»، «النبى»، «الملك» و«الرئيس الأول». من جهته، اصطلاح الشيخ نصير الدين الطوسي أن يطلق على السياسة الفاضلة تسمية «الإمامة»⁽³⁾.

3-3-2 الجماعة، الجمهور: في اللغة، «جمهور» الناس يعني عليّة القوم وأشرفهم، و«جمهور» الشعب هم غاليّتهم. وكذلك «الرعيّة» تطلق على جماهير الشعب. وغالبًا ما كان الفارابي يأتي بكلمتي «الجماعة» و«الجمهور»، ونادرًا ما كان يستخدم كلمات «العوام» و«الناس»

= ولم يخلفه من هو مثله في جميع الأحوال احتج إلى أن يحتذى في التقدير حذو من تقدم... فيضطر حينئذ إلى صناعة الفقه وهي التي يقتدر الإنسان بها على أن يستخرج ويستنبط صحة تقدير شيء مما لم يصرح واطع الشريعة بتحديدته عن الأشياء التي صرح... فمن كان هكذا فهو فقيه». ويمكن هاهنا الإشارة إلى ملاحظات عدّة، أولاً: أنّ الفقيه باصطلاح الفارابي ليس هو نفسه في اصطلاحنا الحالي؛ بل الإحاطة بمجموعة من العلوم من بينها الفقه المصطلح والحكمة. ثانياً، بالنسبة إلى الإمام المعصوم (ع) استعمل هنا لفظ «مضى» لا «فات». إذن، لربّما قصد من وراء ذلك غيبة الإمام المهدي (ع) من حيث إنّ الفقيه بالمواصفات أعلاه هو نائبه. (أبو نصر الفارابي، الملة ونصوص أخرى، ص 50).

(1) انظر: حاتم قادري، تحول مباني مشروعيت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان، ص 53.

73؛ اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، ص 36-38.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، تفسير قرآن، ج 2، ص 313.

(3) نصير الدين الطوسي، اخلاق ناصري، ص 40-41.

و«الأمة»⁽¹⁾. ومعلوم أنّ «الأمة» كلمة إسلاميّة وقرآنيّة، تطلق على جماهير المسلمين دون الأخذ بالاعتبار الاختلافات الجغرافيّة والعرقية. وفي النظام التراتبي للسلطة لدى الفلاسفة المسلمين، تحظى كلمتا الأمة والناس بأهميّة ثانويّة، لأنّهما لا تملكان السلطنة أصلاً.

3-3-3- الطاعة، التكليف: تتجلى العلاقة بين الإمام والأمة بوضوح في إطار إصدار الأوامر (انطلاقاً من مبدأ الولاية) ومبدأ الطاعة. وتشكّل حدود طاعة الأمة أو الشعب للحكّام إحدى أهمّ القضايا في مباحث الفلسفة السياسيّة. إنّ الفيلسوف السياسيّ إذ يوسّع من دائرة صلاحيات الحاكم أو رئيس المدينة، يتوقّع، في الوقت نفسه، الطاعة من الأمة، لأنّ مسؤوليّة الناس إزاء الحكومة المشروعة إنّما هي الطاعة والامتثال، ولكن دون أن يعني ذلك منع الناس من التمرد والثورة على الحكومة اللامشروعة. لقد خصّ برنارد لويس الفصل الأخير من كتابه «اللغة السياسيّة للإسلام» لمناقشة موضوع «حدود الطاعة»، فهو يقول:

«تعتبر الآية الكريمة 59 من سورة النساء والتي أشبعت تفسيراً في كتب التفسير والسنة، فاتحة معظم التعاليم السياسيّة الإسلاميّة. وتحمل الآية الكريمة رسالة على مستويين: الأمر للحاكم، وعلى الرعيّة التسليم والطاعة....، غير أنّ واجب الطاعة للأمريّة المشروعة لم ينشأ من دواعي المصلحة السياسيّة فحسب؛ بل هو مسؤوليّة دينيّة فرضتها الشريعة المقدّسة، بمعنى، أنّ هذا الواجب يستلهم من مبادئ السماء، ومن هنا، فإنّ الخروج عليه يعدّ جرماً، فضلاً عن كونه معصية. بيد أنّ أيّاً من هذين المبدئين، عنيث، الأمريّة للحاكم وطاعة الرعيّة ليس أمراً مطلقاً دون ضوابط تحدّه. إذ لربّما كان الحاكم الإسلاميّ متعنّثاً، وغالباً ما كان كذلك، لكنّه ليس مستبدّاً»⁽²⁾.

(1) أبو نصر الفارابي، الحروف، ص 13 و 87 و 97 و 134 و 137 و 145.

(2) برنارد لويس، زبان سياسي اسلام، ص 171-172.

إنّ ضوابط طاعة الحاكم ليست موحدة عند الفلاسفة السياسيّين (الفقهاء السياسيّين) من كلا الفريقين، فالفارابي، من حيث كونه مؤسس الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة، يعتقد أنّ الطاعة مسؤوليّة الرعيّة وتكليفها الشرعيّ، ولَمّا كان فيلسوفنا قد احتمل خروج الرعيّة على أوامر رئيس المدينة الفاضلة، فلا غرو من أن يطرح مسألة معارضة المنحرفين (النوابت)، أو تبدّل الوضع العام للمدينة (المدينة المتبدّلة)⁽¹⁾. ولا شك في أنّ حقوق وواجبات كل من الرعيّة والسّلطة الحاكمة متعلّقة ومتضافرة. والفارابي يذكر أسباب «الطاعة» لكل مدينة، كلّ على حدة وذلك بحسب ظروفها. فهو يرى، على سبيل المثال، أنّ من يحقّق الأهواء النفسانيّة للناس في المدينة الجماعيّة هو الذي يحوز على احترامهم وتبجيلهم: «فهذا هو المكرّم والمفضّل والمطاع فيهم»⁽²⁾، كما يقرّر أنّ على المرؤوسين امتداح رئيسهم دومًا: «وأن يكون مازجًا له، مقررًا لجميع ما يأتيه الرئيس من دق أو جل»⁽³⁾، ويؤكد في الوقت ذاته على وجوب أن يربأ المرء بنفسه عن الشكوى وإضرار العداوة للرئيس، وأن يوجّه اللوم والنقد لنفسه⁽⁴⁾.

3-3-4- السعادة، الخير، الفضيلة: الخير عكس الشر. يقول ابن سينا إنّ الخير ما تشاؤه كلّ الأشياء وتتمناه، وتستكمل وجودها بمساعدته. كما

(1) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنيّة، ص 219-223.

(2) المصدر نفسه، ص 100، وقد جاء في النص: «فأما المدينة الجماعيّة فهي المدينة التي كلّ واحد من أهلها مطلق مخلى لنفسه يعمل ما يشاء، وأهلها متساوون، وتكون ستهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلًا. ويكون أهلها أحرارًا يعملون ما شاؤوا، ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حرّيتهم... إلا أنّ الذين هم المحمودون عندهم والمكرّمون هم الذين يوصلون أهل المدينة إلى الحرّية وإلى كلّ ما فيه هواهم وشهواتهم، والذين يحفظون الحرّية وشهواتهم المختلفة المتفاوتة عليهم بعضهم من بعض ومن أعدائهم الخارجين عنهم، ويقتصرون من/ الشهوات على الضروري فقط. فهذا هو المكرّم والأفضل والمطاع فيهم...».

(3) المصدر نفسه، ص 15.

(4) المصدر نفسه، ص 18-19.

قد يطلق لفظ الخير، أحياناً، على كل ما هو مفيد في كمال الأشياء. والخير المطلق هو مطلوب كل نفس إنسانية، فيما الخير النسبي هو الذي يكون خيراً لشخص، وشرّاً لآخر. وعليه، فالخير والشرّ نوعان: خير بالذات وخير بالعرض، وشرّ بالذات وشرّ بالعرض. أمّا الفارابي فيوضح معنى الخير والشرّ الطبيعيين، لينتقل إلى تعريف الخير والشرّ الإراديين، ويربط هذين الأخيرين بإرادة البشر⁽¹⁾. من جهته، يرى صدر الدين الشيرازي أيضاً وجود علاقة قويّة بين الوجود والخير والسعادة⁽²⁾. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ المصطلحات الثلاثة السعادة والخير والفضيلة لها تطبيقات في مجال السلوك الفردي والسلوك الاجتماعي (المدينة) معاً. يشرح الباحث الإيراني جعفر سجادي العلاقة بين الخير والسعادة من وجهة نظر الفارابي بقوله:

«السعادة هي الخير على الإطلاق، وكلّ ما ينفع في أن تُبلغ به السعادة وتُنال به فهو أيضاً خير، لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة».

إذن فهو يرى السعادة خيراً، والخير سعادة؛ وفي المقابل، فإنّ «كلّ ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشرّ على الإطلاق». فما الخير إذًا؟ هل هو كلّ ما يساعد على الوصول إلى السعادة؟ في الحقيقة، إنّ «الخير النافع في بلوغ السعادة قد يكون شيئاً ممّا هو موجود بالطبع، وقد يكون ذلك إرادياً. والشرّ الذي يعوق عن السعادة قد يكون شيئاً ممّا يوجد بالطبع وقد يكون بإرادة». فالموجودات بالطبع بعضها مضرّ، وبعضها الآخر مفيد. وعلى هذا، يكون الخير والشرّ إمّا طبيعيين وإمّا إراديين⁽³⁾.

وبالنظر إلى أنّ الخير والوجود شيئان متساوقان ومتصاحبان، فقد

(1) المصدر نفسه، ص 36.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1،

ص 341.

(3) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، ص 38-39.

اعتبر الفلاسفة المسلمون الخير المطلق، نفسه، الوجود اللامتناهي. وكان أفلاطون يقول إنّ «الفضيلة» العلم بالخير والعمل به. وفي رأي القدماء، فإنّ الفضائل الأساسيّة هي: الحكمة، العقّة، الشجاعة، العدل. ومن وجهة نظر فلسفيّة، فإنّ حلقة الوصل بين السعادة والخير والفضيلة هي أنطولوجيّة هذه المفاهيم، وهو ما جعلها غاية الفرد والمجتمع في الفلسفة الإسلاميّة.

يعتقد الفارابي أنّ المدينة الأسمى هي «المدينة الفاضلة»، التي تتمحور حول الفيلسوف الملك، وتصبو نحو السعادة. يقول الفارابي في هذا الصدد:

«وبلوغ السعادة إنّما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الأمم، ليس الإراديّة منها فقط؛ بل والطبيعيّة، وأن تحصل لها الخيرات كلّها الطبيعيّة والإراديّة. ومدبر المدينة، وهو الملك، إنّما فعله أن يدبّر المدن تدبيرًا ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض، وتأتلف وترتّب ترتيبًا يتعاونون به على إزالة الشرور وتحصيل الخيرات، وأن ينظر في كل ما أعطته الأجسام السماويّة، فما كان منها معيّنًا ملائمًا بوجه ما نافعا بوجه ما في بلوغ السعادة استبقاه وزيد فيه، وما كان ضارًا اجتهد في أن يصيّرهُ نافعًا، وما لم يمكن ذلك فيه أبطله أو قلّله، وبالجملّة يلتمس إبطال الشرّين جميعًا وإيجاب الخيرين جميعًا. ويحتاج في كلّ واحد من أهل المدينة الفاضلة إلى أن يعرف مبادئ الموجودات القصوى، ومراتبها والسعادة والرئاسة الأولى التي للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها. ثمّ من بعد ذلك الأفعال المحدودة التي إذا فعلت نيلت بها السعادة، وأن لا يقتصر على أن تُعلم هذه الأفعال دون أن تُعمل ويؤخذ أهل المدينة بفعلها»⁽¹⁾.

وبالمثل، يرى الفارابي تفاضل مراتب أهل المدينة في الرئاسة والخدمة بحسب فطرة أهلها وبحسب الآداب التي تأدّبوا بها، وأنّ الرئيس

(1) المصدر نفسه، ص 197.

الأول هو الذي يرتّب الطوائف وكلّ إنسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استحقاقه، وذلك إمّا مرتبة خدمة وإمّا مرتبة رئاسة⁽¹⁾. فالعدالة في الفلسفة السياسيّة القديمة هي اللامساواة وليس المساواة. ويرى بأنّ أكثر الناس الذين يؤمّن السعادة إنّما يؤمّونها متخيّلة لا متصوّرة، وبذلك يميّز بين السعادة المتصوّرة والسعادة المتخيّلة⁽²⁾، وبين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة⁽³⁾. تربط ميريام جلستون دور مفهوم السعادة في الفكر السياسيّ للفارابي بمفهوم «الإرادة» و«الاختيار» على النحو الآتي:

«الإرادة والاختيار أيضًا مبدآن من مبادئ الفلسفة العمليّة، ولكأنّهما مفهومان مشتقان، ذلك أنّ المقصود بـ«الاختيار» هو اختيار السعادة وسبل الوصول إليها. بحسب (الفلسفة السياسيّة) للفارابي، فإنّ المطمع النهائي للفلسفة العمليّة ليس فعل الخير، أو أن يكون المرء خيّرًا، أو حتى فعل ما يفضي إلى السعادة. إنّ الهدف النهائي هو أن يكون المرء سعيدًا كنتيجة لعمله بهذه الطريقة»⁽⁴⁾.

ثمّ تعرض بعد ذلك، في ضوء الفلسفة السياسيّة للفارابي، ثلاثة مفاهيم للسعادة هي:

أ - السعادة كنشاط نظريّ فريد.

ب - السعادة كنشاط سياسيّ فريد.

ج - السعادة كنشاط مركب نظريّ وعمليّ⁽⁵⁾.

ويبدو أنّ الملاحظة المهمّة، من وجهة نظر الفارابي، هي أنّ السعادة

(1) المصدر نفسه، ص 198-199.

(2) المصدر نفسه، ص 84-86.

(3) أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة، ص 49.

(4) Miriam Galston, «The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treaties of Al-Farabi», p96-97.

(5) Ibid, p97.

تتحصّل في المدينة لا في غياهب الخلوات. وقد ذهب بيرمن إلى أبعد من ذلك بقوله إنّ الإلزام الإلهي، برأي الفارابي، يحمل الإنسان مسؤولية خلق مجتمع سياسيّ مثاليّ؛ ليس فقط إلى الفكر أو العبادة أو توليفة منهما مقترنة بالنشاطات السياسيّة والأخلاقيّة⁽¹⁾. وتنقل جلستون عن ابن باجة مفهوم السعادة عند الفارابي بالقول:

«يقول ابن باجة إنّ الفارابي زعم في شروحه أن ليس للأخرة وجود ماوراء الوجود المحسوس؛ وأنّ السّعادة إنّما هي السعادة السياسيّة»⁽²⁾.

لكنّ جلستون ترفع هذه التهمة عن الفارابي من خلال نقلها أقوال ابن طفيل، وكذلك الإشارة إلى بقيّة رسائل الفارابي، وتقول إنّ السعادة بحسب فيلسوفنا هي مزيج من الحكومة والكمال النظريّ⁽³⁾. وإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية علم اللغة وعلم الأصول، فإنّه ينبغي لنا حمل المطلق على المقيد، وأن نفترض أن هكذا قيوداً هي قيود إضافية. وعلى حدّ قول جواد طباطبائي، إنّ على الرغم من استبعاد الفارابي لإمكان تحصيل السعادة عن طريق الاتصال بالعقل الفعّال فقط، فإنّه لا يفصل، في النهاية، بين العمل والنظريّة، ومن أجل توضيح هذه النقطة، يتناول طباطبائي موضوع العلاقة بين الأخلاق والسياسة⁽⁴⁾.

إنّ ارتباط السعادة بالعقل، من منظور الفارابي، هو لجهة أنّ الوصول إلى مرتبة العقل الفعّال هو سبب سعادة الإنسان:

«فهذا يصير في مرتبة العقل الفعّال. وهذه الرتبة إذا بلغها الإنسان كانت سعادته»⁽⁵⁾.

(1) Ibid, p98.

(2) Ibid, p100.

(3) Ibid, p100-103 & 149.

(4) جواد الطباطبائي، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص 130-131.

(5) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنيّة، ص 41.

والقضية الأخرى هي وجود اختلاف معنائي في مفهوم السعادة يمايز خطاب الفلسفة السياسية عن كتب النصائح والوعظ. فكما إنَّ العدالة والفضيلة لبستا ثوباً أرضياً في الفلسفة السياسية الحديثة، فإنَّهما لبستا الثوب نفسه في الفلسفة السياسية الحديثة، فيما ارتبطت الفضيلة والسعادة في رسائل مرآة الملوك مع موضوعات السُّلطة والهيمنة. يقول جواد طباطبائي:

«لئن كان يلوح لنا، للوهلة الأولى، أنَّ مدلول العدالة في «كتاب السياسة» (سياستنامه) للخواجه نظام الملك و«آراء أهل المدينة الفاضلة» لأبي نصر الفارابي يختصّ بمرحلة تاريخية معينة، وأنَّه يلعب الدور نفسه في متن الكلام السياسي لكلا المصنِّفين؛ غير أنَّ القصد وراء جميع هذه الأقوال، مضافاً إلى التأكيد على العدالة (في كتاب السياسة) إنَّما كان لأجل بقاء الملك والمُلك، لا، إرساء أسس العدل... إنَّ كتب السياسة وسير الملوك تتناول مفهوم العدالة في إطار مقولات تركز على مفهوم «التسلُّط» والهيمنة السياسية» (Domination)، وليس على نشر الفضيلة والسعادة في المجتمع»⁽¹⁾.

إنَّ مفهوم السعادة في الكتب الفقهية عند أشخاص مثل روزبهان خنجي شبيه بما هو موجود في كتب السياسة والحكم، وذلك لجهة تأكيد الأولى أيضاً على عنصر «الهيمنة»⁽²⁾، كبخلاف الفلسفة السياسية التي كانت التيار الوحيد الذي رفض «الهيمنة»، ووفق بين «المدينة الفاضلة» من جهة وبين مفهوم السعادة والمصلحة من جهة ثانية⁽³⁾.

3-3-5- المدينة: يقول الفارابي في موضوع أقسام المدن ما يأتي:

«والناس الذين يُدبِّرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون

(1) جواد الطباطبائي، در آمدی تاریخی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص 18-19.

(2) المصدر نفسه، ص 134-135.

(3) المصدر نفسه، ص 138-139.

والأخيار والسعداء. فإن كانوا أمة فتلك هي الأمة الفاضلة. وإن كانوا أناساً مجتمعين في مسكن واحد كان ذلك المسكن الذي يجمع جميع من تحت هذه الرئاسة هو المدينة الفاضلة... والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة. ثم النواب في المدينة الفاضلة فإنّ النواب في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة أو الشوك النابت في ما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس. وأمّا أهل الجاهلية فإنّهم مدنيون، ومدنهم واجتماعاتهم المدنية على أنحاء كثيرة: منها اجتماعات ضرورية، ومنها اجتماع أهل النذلة في المدن النذلة. ومنها الاجتماع الخسيس في المدن الخسيسة. ومنها اجتماع الكرامة في المدن الكرامية. ومنها الاجتماع التغلبي في المدينة التغلبيّة. ومنها اجتماع الحرية في المدينة الجماعيّة ومدينة الأحرار»⁽¹⁾.

لقد ذكرنا سابقاً أنّ المدينة هي الحاضنة لتنشئة السعادة والفضيلة والمصلحة، ولا تتحقّق هذه المفاهيم، بحسب الفارابي، إلّا في ربوع المدينة. يشرح حميد عنايت هذه المقولة كما يأتي:

«إنّ معرفة الخالق، بحسب اعتقاده، هي مرمى الفلسفة. وهذه المحاكاة لله هي منتهى كمال السعادة الغائيّة. المدينة الفاضلة، كما رسمها الفارابي في ذهنه، هي، أولاً: المجتمع الذي يجعل من السعادة الحقيقيّة هدفه الغائي، وثانياً: يتعاضد أعضاؤه لبلوغ ذلك الهدف المنشود، وثالثاً: يتصرّف هؤلاء الأعضاء بحسب أهداف الرئيس (زعيم المجتمع) ورغباته»⁽²⁾.

إذن، هويّة المدينة بلا ملامح، فهي إمّا أن تكون حاضنة الكمال والسعادة، وإمّا مصدر الفناء والزوال. يعتقد جواد طباطبائي بأنّ معيار «المصلحة العامة» الذي يعدّ مفهوماً أساسياً في الفلسفة السياسيّة اليونانيّة،

(1) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنيّة، ص 193 و 200-201.

(2) حميد عنايت، نهادهما وانديشه هاي سياسي در ايران واسلام، ص 166.

قد لبس في فلسفة الفارابي ثوب التعاضد لبلوغ السعادة، حيث تضافر ذلك المعيار مع عوامل عدّة مثل، الاختيار، الفطرة (المتأثرة بالأجرام السماوية) ورئيس المدينة⁽¹⁾. وبدوره، يحيل الفارابي هذا البحث على موضوع المدينة الفاضلة بقوله:

«فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنّما يُنال أوّلاً بالمدينة، لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يُنال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنّما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور، فلذلك كل مدينة يمكن أن يُنال بها السعادة. فالمدينة التي يُقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تُنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة»⁽²⁾.

ثمة رؤية عضويّة لدى الفارابي يقارن فيها بين المنزل والمدينة من جهة وبين أعضاء جسم الإنسان من جهة ثانية⁽³⁾، فهو يعتقد، كما سنلاحظ، أنّ رئيس المدينة يفضل على المدينة وله الأسبقية عليها⁽⁴⁾.

تحتاج بعض المفاهيم في الفلسفة السياسيّة مثل العدالة والسعادة والمصلحة وغيرها إلى ظرف اجتماعي كي تتحقّق في كنفه. فإذا كنّا في الفلسفة نتحدّث عن «Polis»، فالحديث في الفلسفة السياسيّة للفارابي هو

(1) جواد الطباطبائي، درآمدی تاریخی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص 138.

(2) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 254-256.

(3) Fauzi M. Najjar (Editor), *Al-Farabi's: The Political Regime*, p40.

(4) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 277. حيث يقول: «والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تنميط حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما إنّ... العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمّها في نفسه وفي ما يخصّه، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله، ودونه أيضًا أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورياستها دون رياسة الأول، وهي تحت رياسة الأول ترأس وترأس، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة في ما يخصّه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله، ودونه قوم مرؤوسون منه، ويرأسون آخرين...».

عن «المدينة». يطرح حاتم قادري تعاريف عدّة للفارابي عن الاجتماعات الإنسانية: عظمى ووسطى وصغرى، ويقول:

«المدينة، كما يراها الفارابي، أصغر وحدة اجتماعية لها القدرة على تأمين الاحتياجات البشرية؛ إذ إنّ الوحدات الأصغر مثل القرية والمحلة والسكّة والمنزل لا تستطيع فعل ذلك؛ لذا، فهذه الوحدات الأصغر لا تستطيع الارتقاء بالإنسان إلى الكمال الوجودي. والحقيقة، أنّه سوى هذه العلاقات، فإنّ اختيار المدينة الفاضلة جاء بوحى من المدينة اليونانية أو الدولة اليونانية. فمدينة الفارابي تعني كلمة «پولس» في اليونان القديمة، وقد وردت في فلسفة أفلاطون وأرسطو؛ ولكن لا بدّ من الانتباه إلى أنّ المدينة في اليونان القديمة تعبّر عن حقيقة واقعة، فيما مدينة الفارابي لا تعدو كونها فرضية أو نظرية. على هذا الأساس، وبعيداً عن الدلائل النظرية، يجب أن لا نغفل دور الاقتباس عند تحديد وضع المدينة في السلسلة التراتبية للاجتماعات الكاملة»⁽¹⁾.

3-3-6- العقل: سبق الكلام في الفصل الأول عن المعاني المتعدّدة للعقل، وفي الوقت عينه، عن علاقته بالوحي. وهنا نحاول في ضوء معاني العقل أن نبين أهميّة هذا المفهوم في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة، ثمّ نطرح للمناقشة - عوداً على بدء - مسألة إمكان نعته بـ «الإسلامي» و«العربي».

ما انفكّ الفلاسفة المسلمون يردّدون أنّ العقل الفعّال، ضمن ترتيب العقول العشرة، هو العقل العاشر وهو سيّد العقول الجزئية، وكذلك، العنصر الرئيس في تصريف شؤون العالمين. يقول الفارابي:

«والعقل الفعّال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه وهو السعادة القصوى؛ وذلك أن

(1) حاتم قادري، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، ص 147.

يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعّال. وإنّما يكون ذلك بأن يحصل مفارقاً للأجسام. غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر ممّا هو دونه من جسم أو مادة أو عرض، وأن يبقى على ذلك الكمال دائماً⁽¹⁾.

ويرى الفارابي أنّ «العقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال عنه «الروح الأمين» أو «الروح القدس» ويسمّى بأشباه هذين من الأسماء، ورتبته تسمّى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء»، وفي هذا السياق، يحاكي بالترتيب بين السبب الأوّل والعقل الفعّال وبين الله تعالى وملائكة الوحي. أضف إلى ما يتضمّنه استلهامه لهذه المصطلحات من القرآن الكريم من مزوجة بين العقل الفلسفي والوحي⁽²⁾. ف«منزلة العقل الفعّال من الإنسان منزلة الشمس من البصر، فكما إنّ الشمس تعطي البصر الضوء، فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوّة، وبذلك الضوء يبصر الشمس نفسها التي هي السبب في أن أبصر بالفعل»⁽³⁾.

وكذلك الشأن مع المفكّر سعيد مراد الذي يقسم العقل، بحسب مجال عقلانيّته، إلى عقل عاديّ (Common sense)، وعقل رياضيّ تجريبيّ (ذي أسلوب استدلاليّ-استقرائيّ)، وعقل فنيّ، وعقل فلسفيّ⁽⁴⁾. أمّا حميد عنايت فيورد مقالة الفارابي في العقل من حيث كونه على نوعين: عقل فعّال وعقل منفعل. فالعقل الفعّال مفارق تماماً للمادة والجسم ويدور في فلك القمر، أو بعبارة أوضح، عقل يعجز البشر عن الوصول إليه عادةً. أمّا العقل المنفعل، فهو يرتبط بالإنسان، ومركزه المخ. ووسيلة عمل العقل الفعّال في الإنسان هي القوّة الناطقة أو قوّة التفكير، والناطقة ذات مستويين: نظريّ وعملّي. ف«القوّة الناطقة العملية هي التي بها يُعرف ما من شأنه أن يعلمه

(1) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنيّة، ص 136.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 35.

(4) سعيد مراد، العقل الفلسفي في الإسلام، ص 33-35.

الإنسان بإرادته، والقوة الناطقة النظرية «هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمل» الإنسان أصلاً⁽¹⁾. إن هذا التقسيم، عنيث، تقسيم العقل إلى عملي ونظري، كان سائداً عند جميع الفلاسفة المسلمين تقريباً. فعلى سبيل المثال، يقول الفارابي:

«العقل العملي قوة يسعى الإنسان من خلاله، مضافاً إلى التجارب العدة وملاحظة الحسيات، إلى الحصول على مقدّمات يعرف بواسطتها ما ينبغي فعله وما لا ينبغي، طبعاً في دائرة الأشياء التي نملك التصرف بها. هذه المقدّمات منها ما هو كلي ومنها ما هو جزئي»⁽²⁾.

وقد فسر ابن سينا العقل النظري والعقل العملي بمصطلحي القوة العاملة والقوة العاملة⁽³⁾. للعقل النظري أربع مراتب هي: العقل الهولي، العقل بالملكة، العقل بالفعل والعقل المستفاد⁽⁴⁾، وقد وجدت هذه المصطلحات رواجاً لدى صدر الدين الشيرازي أيضاً، أعني، العقل الهولي، العقل بالملكة، والعقل الفعال⁽⁵⁾. وعلى أي حال، فإن الفارابي يشرح استعمال كلمة «العقل» في أقوال علماء مختلف العلوم بالقول: مراد العامة من «العقل» هو «التعقل» أو «الدهاء»، كأن يقال أحياناً «إن معاوية كان داهية (أو لم يكن)». وحديث المتكلمين (علماء علم الكلام) عن «العقل» يراد به، عادةً، «المشهور عند الجميع لأوّل وهلة». أمّا أرسطو، فيقصد بكلمة «العقل» في كتابه «البرهان» «قوة النفس التي من خلالها يحصل للإنسان اليقين بالمقدّمات الكلية والصادقة والضرورية بصورة غريزية وطبيعية (لا عن طريق القياس والتفكير)». في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق»، أطلق أرسطو كلمة العقل على «العقل التجريبي الذي

(1) حميد عنايت، نهادهما وانديشه های سیاسی در ایران واسلام، ص 168.

(2) أبو نصر الفارابي، فصول متترعة، ص 54-55.

(3) ابن سينا، رسالة النفس، ص 24.

(4) سعيد مراد، العقل الفلسفي في الإسلام، ص 147.

(5) محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، رساله سه اصل، ص 349.

يعدّ جزءاً من النفس، والذي يتبلور عبر سيرورة تراكميّة من الخبرة والتجربة المستمرة»، وهو معنى العقل العمليّ نفسه. وفي كتابه «النفس» يقسّم العقل إلى عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد... إلخ، كما إنّه في كتابه «ما بعد الطبيعة» يفسّر العقل بـ«العقل المفارق»⁽¹⁾.

يقول الفارابي إنّ جوهر المعقولات بالذات يكمن في أنّها، وبخلاف سائر المعقولات، عاقلة ومعقولة في آنٍ معاً.

ولا يساورنا شكّ في أنّ الفلسفة السياسيّة عند الفارابي نابعة من نظام معرفي خاصّ به، فالسلطة المطلقة التي يمنحها للفيلسوف الملك هي لجهة ارتباط الأخير بالعقل الفعّال، فرئيس المدينة الفاضلة له اتّصال بالعقل الفعّال، وبمقدار تراخي قوّة هذا الاتّصال، تراجع المدينة الفاضلة بالمقدار نفسه عن كونها فاضلة إلى مرتبة أدنى، عنيت، المدينة الجاهلة بمراتبها التي تتراوح بين الضروريّة، والنذلة، والخسيسة، والكراميّة، والتغلبيّة، والجماعة أو الأحرار، والمدينة الفاسقة، والمدينة الضالّة⁽²⁾. عودة أخرى إلى حميد عنايت الذي يقول في هذا السياق:

«حين تؤمن القوّة الناطقة بالوحي، تكتمل، بدورها، القوّة المتخيّلة ببركة هذا الإيمان، ووحده رئيس المدينة الفاضلة الذي يتّهل من هذا الفيض؛ إذ يتّصل بالعقل الفعّال عبر الوحي. ورئيس المدينة الفاضلة فيلسوف وحكيم؛ لأنّ عقله المنفعل يستمدّ من فيض العقل الفعّال، هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى، فهو نبي منذر عالم بالحاضر والمستقبل؛ لأنّ قوّة المتخيّلة أيضاً تتهل من ذلك الفيض؛ لذا، فمثل هذا الإنسان يتربّع في أعلى مراتب الإنسانيّة، وأسمى درجات السعادة، لأنّ أنفاسه في اتحاد تام مع العقل الفعّال»⁽³⁾.

(1) سعيد مراد، العقل الفلسفي في الإسلام، ص 150-152.

(2) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنيّة، ص 200-210.

(3) حميد عنايت، نهادهاء وانديشه هاي سياسي در ايران واسلام، ص 169.

إذن، فالمفاهيم الأساسية التي تتوافر عليها الفلسفة السياسية الفارابية من قبيل الإمام والمدينة والسعادة والخير والعقل مرتبطة ومتشابكة في ما بينها في علاقة لصيقة. فـ«الإمام» أو رئيس المدينة الفاضلة متحدٌ بـ«العقل الفعّال»، وتحقق «السعادة» و«الخير» للناس في هذه «المدينة» طالما ظلّوا في كنف طاعته، وبالتالي، تتحقّق فكرة «المدينة الفاضلة».

في السياق نفسه، يستنبط ابن سينا ثمانية معانٍ للعقل هي كالآتي: التصورات والتصديقات المتحصّلة للنفس بصورة طبيعية وغريزية، العقل النظري، العقل العملي، العقل الهولي، العقل بالملكة، العقل بالفعل، العقل المستفاد، وأخيرًا العقل الفعّال⁽¹⁾. ومن البديهي أن يكون مقسم هذا التقسيم هو مختلف الحثيات الخاصة بالعقل. ثمة تقسيم آخر للعقل يطرحه المفكر العربي المعروف خليل أحمد خليل يعتمد وظائف العقل وحقول فعاليّاته، ويستغرق هذا التقسيم: عقل النقل، عقل العقل، عقل النصّ، عقل التاريخ، عقل الاعتقاد واللامقول، العقل الديني، العقل العلمي، عقل النبوة، عقل الدولة، عقل الفلسفة، وأخيرًا عقل الحضارة⁽²⁾. ويريد خليل بـ«عقل النقل» ووظائف العقل في قضايا الوحي والنقل⁽³⁾. هذه الوظائف المختلفة للعقل تدفعنا إلى طرح السؤال الآتي: هل للعقل هوية واحدة، أم إنّهُ متعدّد ومتكثّر بحسب تكثّر حثياته؟ يتحدّث بعض المفكرين عن «عقل إسلامي» و«عقل عربي». إنّ إمكان نعت العقل بنعوت مثل «الإسلامي» أو غيره له علاقة وثيقة بدراستنا هذه من الجهة التي يتّصل بها ببحث إمكان نعت «الفلسفة السياسية» بـ«الإسلامية». لقد بيّنا في بداية هذا الفصل أنّه بالإمكان وصف

(1) سعيد مراد، العقل الفلسفي في الإسلام، ص 152-153.

(2) خليل أحمد خليل، العقل في الإسلام، صفحات متعددة.

(3) يقول خليل أحمد خليل عن عقل النقل: «يُقصد بـ«عقل النقل»: نقل الوحي إلى الحيّ في مستوى، ونقل المعرفة المستوحاة من حيّ إلى حيّ. وفي مستوى تاريخي/ اعتقادي، يُقصد به: نقل نصّ عن نصّ، أي اعتماد الذاكرة، دون الفكرة والخائلة (آلة التخيل والتخيّل أو المخيال).

الفلسفة السياسيّة بوصف «الإسلاميّة» لأربعة اعتبارات. وأولى لنا هنا أن نبدأ باستعراض الآراء المتعلّقة بـ «العقل الإسلاميّ» و«العقل العربيّ» ومن ثمّ ننقل إلى موضوع «الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة».

في عام 1984، كتب المفكّر الجزائريّ الشهير محمد أركون كتابًا باللغة الفرنسيّة تحت عنوان «من أجل نقد العقل الإسلاميّ»⁽¹⁾، تُرجم في عام 1986 إلى العربيّة تحت عنوان آخر هو «تاريخيّة الفكر العربي الإسلاميّ». يقول الكاتب والناقد علي حرب إنّ أركون أسّس مشروعه الفكريّ على الارتقاء بنقده من مستوى معرفيّ (إبستمولوجيّ) إلى مستوى تحليليّ أركيولوجيّ في المستوى الأوّل، تخضع النصوص للدراسة، ومن ثمّ تُستنتج النتائج المعرفيّة عبر الفصل بين الحقيقة والمجاز والأسطورة، وبين المعقول واللامعقول؛ في حين يتّم في المستوى الثاني إخضاع العقل، ذاته، للنقد والتمحيص. في الحقيقة، لقد انتقل أركون من موضوع تحليل النصوص إلى مسألة نقد أسلوب البحث التاريخي لعمليّة تأسيس المفاهيم في العصر النبوي. فإذا انتحلت المفاهيم طابعًا تاريخيًا، فقدت تعاليها وسموها، وبالتالي دخلت دائرة النسيّة والزمكانيّة المحدودة⁽²⁾، وهنا يطرح أركون ثلاثة مفاهيم هي:

أ - المُفكّر فيه (pensable أو thinkable)؛

ب - المستحيل التفكير فيه⁽³⁾ (الممتنع على التفكير) (impensable أو unthinkable)؛

ج - اللاّمفكّر فيه⁽⁴⁾ (unthought أو impensé).

(1) M. Pour Arkoun, *Une Critique de la Raison Islamique*.

(2) علي حرب، نقد النص، ص 61-63.

(3) أي ما هو مستحيل التفكير فيه في فترة معيّنة.

(4) أي كلّ ما لم يفكّر فيه بعد.

وقد استلهم وليم مونتغمري واط من ملاحظات أركون هذه، فكتب يقول في مؤلفه «الأصولية الإسلامية والحداثة» ما يأتي:

«حين نتحدث عن تأثيرات الإسلام في مختلف أنحاء العالم، فإننا، في الواقع، نضع أيدينا على حقيقة مهمة للغاية؛ إذ قد تختلف نظرة المسلمين عمّا يدور في أذهان المراقبين أو الساسة العرب. وقد شرح المفكر المسلم والليبرالي البارز محمد أركون هذه المسألة عبر ثلاثيته الشهيرة: المفكر، والمستحيل التفكير فيه، واللا مفكر فيه»⁽¹⁾.

ويشرح أركون المقولات المذكورة أعلاه بالقول، إنّ الهيمنة الأيديولوجية لكل ما له صلة بالإسلام تؤكد اليوم على مقولة «المستحيل التفكير فيه»، ولطالما ظلت موضوعات مثل تاريخية القرآن، الحديث، الشريعة، أمورًا لا مجال للتفكير فيها. لقد دأب المصلحون المسلمون عبر التاريخ على توسيع دائرة القضايا «اللا مفكر فيها»، وحرصوا على إثارة حساسية المجتمعات تجاهها، لذا، يبدو أنّ فتح باب التفكير التحليلي إزاء هذه القضايا بات ضرورة ملحة⁽²⁾. يقول المفكر المغربي محمد عابد الجابري في هذا السياق:

«لكلّ فعل محدّدات وتجليات، قد تكون المحدّدات داخلية (بايولوجية أو اجتماعية، إرادية أو لا إرادية) أو خارجية. والتجليات هي مظاهر وأوضاع يتحقّق الفعل فيها أو من خلالها أو بواسطتها. والسياسة أيضًا فعلٌ له محدّداته وتجلياته. والسياسة فعل اجتماعي يبحث في العلاقة بين طرفيها أعني السلطة والهيمنة. والمحدّدات فعل سياسي تشكل مجتمعةً

(1) William Montgomery Watt, **Islamic Fundamentalism and Modernity**, p1.

(2) Ibid.

السلطة في المجتمع؛ كما تعمل التجليات النظرية والاجتماعية مجتمعة على تشكيل العقل السياسي⁽¹⁾.

ثم يوضح بعد ذلك أن «العقل السياسي» يتألف من عنصرين: «العقل» و«السياسة». لماذا «العقل»؟ لأنّ محدّدات الفعل السياسي وتجلياته يتمّ تنظيمها وتوصيفها وتحليلها بشكل تامّ من قبل قوة العقل. ولماذا «السياسي»؟ لأنّه لا يكسب المعرفة بل بالبحث عن الهيمنة السياسية⁽²⁾. يتّهل مفهوم «العقل السياسي العربي» من فئتين من المفاهيم: الأولى، الفكر العلمي والاجتماعي والسياسي المعاصر، والثانية فكر الثقافة العربية والإسلامية⁽³⁾. وفي كتابه «العقل السياسي العربي» يرى الجابري أنّ الفرق بين الحكم في عصر النبي الكريم (ص) والحكم في العصر الجاهلي، هو أنّ القبيلة في عصر النبي قامت على أساس عقديّ، ونتج عن ذلك جمع الغنائم أي (العقيدة-القبيلة-الغنائم) بينما كانت القبيلة في العصر الجاهلي تقوم على الغنائم والغنائم على العقيدة أي (القبيلة-الغنائم-العقيدة)⁽⁴⁾.

ونلاحظ أنّ التحليل أعلاه هو تحليل بنياني، وما يريد الجابري قوله هو أنّ بنية العقل السياسي العربي لم تتغيّر كثيرًا عمّا كانت عليه في العصر الجاهلي، اللهمّ إلّا لجهة تبدّل مواقع العناصر الثلاثة (القبيلة، الغنائم، العقيدة). وفي الحقيقة، إنّ هذا التحليل يقف بإزاء التحليل التاريخي والتأويلي (الهرمنيوطيقي) لمحمد أركون⁽⁵⁾، غير أنّه لا يمكن إنكار ما

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلياته، ص7؛ تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص8.

(4) المصدر نفسه، ص57-228.

(5) على حرب أيضًا يشرح هذا الاختلاف مضافًا إلى الاختلافات الثلاثة الأخرى بين أركون والجابري: علي حرب، نقد النص، ص115-116.

يجمع الرأيين من تشابه في موضوع النسبية. فالتفسيران الأنجلوساكسوني والتاريخي ينتهيان إلى النسبية. وفي هذا السياق يقول المفكر العراقي يحيى محمد في كتابه «نقد العقل العربي في الميزان» إنَّ الجابري قد استخدم مصطلح «العقل العربي» عوضاً عن «العقل الإسلامي»، وهذا الاستخدام صحيح طبقاً لبعض الاعتبارات⁽¹⁾.

وأخيراً، نجد من المهم أن نختم هذا البحث بتحديد وجه العلاقة بين اتّصاف «العقل» بصفة «الإسلامي» واتّصاف «الفلسفة السياسية» بالصفة نفسها، ودراسة المعيار الذي يمكننا من وصف العقل بهذه الصفة.

للإجابة عن السؤال الأوّل نقول، إذا اتّفق ووصف العقل بصفة «الإسلامي» أو «غير الإسلامي»، فالاتّفاق نفسه ينبغي أن يحصل لـ «الفلسفة السياسية»، ذلك أنّ معيار اتّصافهما أو عدم ذلك يبدو أمراً مشتركاً، لذا، من الأجدى أن نحيل البحث على الإجابة عن السؤال الثاني، والذي يتقدّم على السؤال الأوّل من حيث الترتاب. العقل (Reason) عبارة عن قوة بشرية لإدراك الأطر ونقد الواقع، بينما العقلانية (Rationality) هي ميزة يتمثلها الأشخاص والمجموعات في الفكر والسلوك والمحافل الاجتماعية⁽²⁾. وليس ثمة اختلاف بين هذه التعاريف وما ذكرنا من تعاريف في بداية هذا المبحث عن عقل النقل، فهي، في مجموعها، تعاريف مقبولة. والعقل، بوصفه قوة بشرية، هو القاسم المشترك بين الجميع، ما يجعل نعتة بـ «الإسلامي» أو غيره أمراً متعلّزاً. إذن، فالفلسفة السياسية حينما تقوم على العقل، لا يمكن استخدامها بذلك الوصف، ولهذا السبب نجد أنّ الفارابي وابن سينا اللذين يدينان للفلسفة السياسية اليونانية بمفهوم «العقل» الموجود في مباحثهما، لم يتحدثّا قطّ عن «الفلسفة السياسية الإسلامية».

(1) يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، ص 44-45.

(2) Adam Kuper & Jessica Kuper, *The Social Science Encyclopedia*, p720-723.

غير أنّ ما ورد في كتابات المفكرين العرب عن «العقل الإسلامي» أو «العقل العربي» لا يُقصد به العقل بالمعنى المتعالي، وذلك لأسباب عدّة منها: أولاً: إنّ الأفكار المتأثرة بـ«التاريخية» تنفتح على نحو من النسبية في هذا المجال، ثانياً، إنّ ما يلبس ثوب التاريخيّة ويتحدّد بظرف المكان والزمان هو العقلانيّة، وهو ما حدا بنا في الجزء الثاني من مباحث الفصل الحالي إلى استنتاج إمكان أن تتّصف الفلسفة السياسيّة ولاعتبار خاص في ضوء الظروف أو الاتجاهات المختلفة بصفات خاصّة. وفي تقسيم خليل أحمد خليل⁽¹⁾ العقل إلى عقل اعتقاديّ وعقل دينيّ وعقل علميّ وعقل نبوّة وعقل دولة... إلخ إشارة إلى وظائف العقل. وبالنسبة إلى أركان المنتمي -بتأثير من الفلسفة الألمانيّة- إلى النسق التأويليّ (الهرمنيوطيقي) والتاريخيّ، إذ إنه يؤمن بتاريخية «العقل العربي»، حيث وضعه تحت مجهر النقد. إذ إنه يرى أنّ «العقل» كقوة بشريّة ليس من أجل إدراك الواقع ونقده؛ بل إنّ وظائف العقل تتموضع ضمن إطار «العقلانيّة». وبالمستوى نفسه، نجد الجابري يوجّه سهام نقده إلى «العقل العربي» من منظور بنياني (Structurale).

وبدوره، يتناول الباحث الإيراني داود فيرحي موضوع «العقل السياسيّ الشيعيّ» الذي يقوم على عنصرَي الإمامة والعقلانيّة⁽²⁾.

3-7- العدل: العدل في اصطلاح الفلاسفة هو المبدأ المثالي أو الطبيعيّ أو التعاقدي الذي يحدّد مفهوم الحقّ، وبالتالي، فهم يعتبرون تطبيق الإنسان لهذا المبدأ واحترامه وتقديسه أمراً واجباً، ويستتبع ذلك، أنّ العدل إذا ارتبط بأمر يتطابق مع الحقّ، حمل دلالة على المساواة والاعتدال في طريق الحقّ، أمّا إذا ارتبط بالفاعل، دلّ على إحدى الفضائل الرئيسيّة، عنيتُ،

(1) خليل أحمد خليل، العقل في الإسلام.

(2) داود فيرحي، قدرت، دانش ومشروعيت در اسلام، ص 278-282.

الحكمة، الشجاعة، العفة، العدالة. ربّما أمكن الفصل والتمييز بين أنواع العدالة مثل العدالة التبادلية، العدالة التوزيعية، العدالة الاجتماعية، العدالة الشخصية. فالعدالة الاجتماعية هي احترام حقوق أفراد المجتمع والالتزام بالمصالح العامة. على أنّه ينبغي أن نذكر أنّ لمصطلح «العدل» مكانة خاصّة في الثقافة العربيّة والإسلاميّة، الذي سيصبح، إلى جانب التوحيد، أهمّ ركنين في الفكر المعتزلي. وإذا نظرنا إلى مصطلح العدل بمعناه السياسيّ فسنلاحظ علاقة واضحة، إلى حدّ ما، تربطه بمفهوم الديمقراطية وتوزيع السّلطة. بيد أنّ المعايير الثمانية لتوزيع السّلطة التي تشكّل محور الدراسة الحاليّة، تعدّ مثالا بارزا لموضوع العدالة السياسيّة. ولكن يجب ملاحظة أنّ مفهوم العدل هو مفهوم عام، بطبيعة الحال؛ لذا فهو قابل للتماهي مع المعايير الحديثة لتوزيع السّلطة من منطلق مطابقة المفهوم على الأمثلة.

إنّ اكتساب الفكر السياسيّ الأفلاطوني هذه الأهميّة مرده إلى أنّ الفلسفة السياسيّة للفارابي - بوصفه مؤسس الفكر السياسيّ الإسلاميّ ومن أهمّ رموزه - تتقوّم بهذا الفكر. يعتقد أفلاطون أنّ تحقيق العدل في المدينة الفاضلة رهناً بوجود فيلسوف على رأس الهرم السياسيّ لهذه المدينة، يعدّ الحرس والجند وأبناء العامة إعداداً خاصّاً، ويحاول الحفاظ على علاقات خاصّة بين هذه الطبقات. إذن، يشكّل مفهوم «العدل» في جمهوريّة أفلاطون غاية محوريّة.

فالفارابي يعرف العدل بأنّه استيفاء الحقّ وما هو حرّيّ به⁽¹⁾. فالكائن إذا حصل على قسم من الوجود الذي يستحقّ، فقد عومل بعدل. ومن ثمّ، يستعرض خمسة تعاريف للعدل هي كالآتي:

أ - العدل، هو خصيصة ماهويّة للنظام الذي يحكم الكائنات.

(1) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنيّة، ص 60.

ب - العدل هو إيفاء الأهلية والاستحقاق.

ج - العدل فضيلة تسم الأخلاق الشخصية.

د - العدل في المدينة، التوزيع المتساوي للخيرات.

هـ - العدل، هو غاية قوانين المدينة⁽¹⁾.

يتضمن المعنى الرابع للعدل عند الفارابي توزيع الخيرات والفضائل المشتركة بين أهل المدينة، والخيرات المشتركة في المجتمع المدني هي الأمن، والسلامة، والكرامة، والمراتب (الحرمة والشرف) وسائر الخيرات التي يمكنهم الاشتراك بها. ثم يبين الفارابي أنّ المسؤولية التالية للحكومة هي المحافظة على الأمور الموزعة. فالعدل، في تصوّره، يحمل، في الوقت ذاته، مفهوم الأمن، الذي يصار إلى تأمينه عن طريق القانون طبقاً⁽²⁾.

بيد أنّ مسكويه ذهب إلى أبعد من ذلك عندما اعتبر أنّ العدل ليس جزءاً من الفضيلة بل هو الفضيلة كلّها، مبيّناً أنّ عوامل العدل هي العامل الصامت (المال)، والعامل الناطق (الحاكم) والعامل الأكبر (ناموس الله). ويرى أيضاً ضرورة تطبيق العدل في شؤون الأموال والمعاملات والأشياء، وأنّ عامل «المحبة» أعلى مرتبة من العدل؛ لأنّه إذا سادت المحبة بين الناس انتفت الحاجة إلى وجود العدل⁽³⁾.

أوضحنا سابقاً مفهوم «السعادة»، وذكرنا أنّ معنى العدالة في الفلسفة السياسية يختلف عن معناه في كتب الوعظ والنصائح وكتب الأحكام السلطانية المتمحورة حول مفهوم التغلب. والمائز الرئيس هو في تمحور الفلسفة السياسية حول الفضيلة والسعادة، فيما تدور كتب السياسة ونصائح

(1) فرناز ناظرزاده كرماني، فلسفه سیاسی فارابی، ص 314-317.

(2) أبو نصر الفارابي، الفصول المدنية، ص 141.

(3) انظر: مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 117 و 133.

الملوك وبعض كتب الأحكام السلطانية حول مدار التغلب⁽¹⁾. إذا أردنا أن نقارن طبيعة العلاقة بين التغلب وبين التيارات الثلاثة الرئيسة في الفكر السياسي الإسلامي (الفلسفة السياسية وكتب الأحكام السلطانية وكتب الوعظ والنصائح)، فلا بدّ من القول إنّ الفلسفة السياسية، وذلك نظرًا إلى اعتمادها على العقل، لا تربطها أيّ علاقة بالتغلب؛ فيما ينعكس الأمر في معظم كتب الوعظ والنصائح والأحكام التي تعتمد التغلب كأساس لها⁽²⁾. يعتقد الفارابي أنّ مدينة التغلب هي إحدى أنواع المدينة الجاهلة:

«النوع الخامس للمدن، مدينة التغلب (المشتقة من كلمة الغلبة)، أو الحكومة الظالمة أو كما يصطلح عليه اليوم الحكومة الديكتاتورية. إنّ أنواع الحكم الديكتاتوري، بناءً على اعتقاد الفارابي، تزيد كثيرًا على أنواع الحكم الديمقراطي، غير أنّه لا يخصّ بالذكر إلّا نوعين منها هما: النوع الأوّل، ديكتاتورية شخص واحد وزمرته على الشعب والبلاد، أمّا النوع الثاني فهو ديكتاتورية الحكومة المستبدّة لبلد ما على بلد آخر»⁽³⁾.

على هذا الأساس نقول، إنّهُ إذا تحوّلت المدينة الفاضلة إلى الديكتاتورية (بوصفها أحد أنماط المدينة الجاهلة)، فإنّ التغلب سيكون العامل الحاسم في هذا التحوّل، على غرار ما نلاحظه في كتاب مرآة الملوك حيث يحافظ هذا المفهوم على أهميّته دائمًا.

3-3-8- القانون: وردت فكرة وجود قانون لاهوتي وعام يدير نظام الكون ويدبّر شؤونهُ لأوّل مرّة في المصنّفات الفلسفية اليونانية مع ظهور نظرية اللوجوس (Logos) لهرقليطس. يعتبر أفلاطون أنّ اكتساب الفلسفة للمعرفة الحقيقيّة عن الكون، يمنحهم الأهليّة ووضع قوانين المدينة

(1) انظر: جواد الطباطبائي، درآمدی تاریخی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص 18-19.

(2) المصدر نفسه، ص 134-139.

(3) حمید عنایت، نهادهای و اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، ص 172.

الفاضلة من أجل تحقيق السعادة في نهاية المطاف، لمبتغى. بينما يعتقد الفارابي بأنّ العقل الفعّال هو مصدر نزول القانون العام للكائنات على نظام المدينة الفاضلة عن طريق الرئيس الأوّل. ويعتقد كلّ من الفارابي وأفلاطون بأنّ القانون المدوّن مهمّ قدر أهميّة عقل الفيلسوف، وأنّ العدل (كهدف وغاية الفضائل الأربع) يجد ضمانته في القانون⁽¹⁾.

3-3-9- الحرية: تنحصر وظائف الحرية في ثلاثة مستويات هي: المعنى العام (الخلاص)، الحرية السياسيّة والاجتماعيّة، والحرية النفسيّة والأخلاقيّة. يحمل الفارابي، بشكل عام، مصطلح «الحرية» على محمل سلبيّ في حديثه عن مدينة الكرامة⁽²⁾. يتناول فرانز روزنثال آراء الفلاسفة المسلمين في الحرية، ثمّ يتتبع الأبعاد السوسولوجيّة والقانونيّة للمصطلح في موضوع الاسترقاق، ومن ثمّ يستعرض حالات الحرمان من الحرية، مثل السجن والسخرة. ويذكر روزنثال نقلًا عن الفارابي بعض العبارات عن كتاب «القوانين» لأفلاطون:

«أنفع خصلة للمشرّع، التزامه بالحرية، وللرئيس، النجاة من الحسد، ذلك أنّ الحسد من خصال العبيد، ولا يمكن للعبد أن يرتقي إلى منزلة الرئيس. متى ما سلكت الحكومة نهج الحرية، فإنّ رعاياها سينقادون لها ويطيعون أوامرها برحابة صدر، وستكون هذه الحكومة، على الأرجح، حكومة مستقرّة»⁽³⁾.

ومما يلفت الانتباه أنّ الفلاسفة المسلمين، وعوضًا عن الخوض في «الحرية السياسيّة» مباشرة، ارتأوا الكلام عن البحوث المتّصلة بها، مثل الحكومة الظالمة، وقيود السّلطة وحدودها، ولهذا السبب نرى روزنثال،

(1) انظر: فرناز ناظرزاده كرمانى، فلسفه سياسى فارابى، ص 317-321.

(2) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنيّة، ص 92-93 و 99.

(3) فرانس روزنثال، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ص 169.

في موضوع الحرية، يستعرض آراء الغزالي في قضية مفسدة السلطة، وكما يأتي:

«يحذر الغزالي (وعلى خطى المدرسة التقليدية في بيان آرائه) من مخاطر سوء استغلال السلطة السياسية لحرية الأفراد. فهو يعتبر السلطة تهديدًا بالقوة يفوق الاسترقاق مقارنة بالحرية»⁽¹⁾.

3-4- مركزية مقولة السلطة في الفلسفة السياسية الشيعية

قلنا في الفصل الأول إن النسبة بين الفكر السياسي والفلسفة السياسية هي نسبة العموم والخصوص المطلق، أي بتعبير آخر، يمكن لجانب معين من الفكر السياسي أن يصطبغ بصبغة فلسفية. وقد ذكرنا سابقًا أن الفلسفة السياسية توصف بوصف «الإسلامية» و«الشيعية» طبقًا لأربع فرضيات، وتبعًا لهذا الاستدلال، نتوصل إلى أن النسبة بين الفكر السياسي الشيعي والفلسفة السياسية الشيعية هي نسبة العموم والخصوص المطلق.

وبالنسبة إلى السؤال حول طبيعة الفكر السياسي المدون الذي جادت به الحضارة الفارسية في العصر الإسلامي، يقدم جواد طباطبائي ردًا فلسفيًا، مبيّنًا أن ذلك الفكر كان يدور حول محور إنتاج السلطة وتوزيعها:

«الإجابة عن سؤال كهذا، هي، بالضرورة، إجابة فلسفية، بمعنى، أننا سوف نقوم بتحليل المنطق الذي يسود الخطاب (discourse) المتمحور حول الأمر السياسي (le politique) أو النشأة أو الهيئة السياسية للمدينة (polis = Cité) دون الخوض في الاعتبارات التاريخية والأخذ بالسياسة العملية؛ لذا، فإننا سننظر إلى الخطاب السياسي (discourse politique) كحقل أو مستوى من الخطاب (discourse) بالمعنى العام، تتجسّد في

(1) المصدر نفسه، ص 176. (على الرغم من أن الغزالي لم يكن فيلسوفًا شيعيًا، فإننا أشرنا إلى كلامه هنا لأهميته).

داخله إحدى حيثيات المدينة، وهذه الحيثية هي «إنتاج السلطة وتوزيعها»، السلطة التي تمثل مستلزمات الوجود للمدينة والعلاقات والروابط في الحياة المدنية، التي يُصطلح عليها في الفلسفة السياسية بالسلطة السياسية⁽¹⁾.

والحق أقول إنّ الفارابي يعدّ الملهم الأوّل للفلاسفة السياسيين المسلمين، وأنّ فلسفته السياسية تمثل الإطار الإسلاميّ للفلسفة السياسيّة الأفلاطونية، حيث رسم الأخير مخططاً هرمياً للسلطة في المجتمع، يقف الفيلسوف الملك على رأسه. والفيلسوف الملك هو الصفوة في مراتب الوجود (عالم الظواهر الذي يشمل عالم الظلال والعالم المادي، وعالم الحقيقة ويشمل العالم الرياضي وعالم المثل) ومراتب المعرفة (الحدس، العالم الاعتباري، الاستدلال المنطقي والعقل الأعلى)؛ ومن هنا تنبع أهمية قيام الدولة، ويكون لفئة خاصّة لها حقّ الحكم. بدوره، يقسم أفلاطون الطبقات الاجتماعيّة بحسب قوى العقل والشجاعة والشهوة إلى ثلاث طبقات هي: الحكّام، الحراس، والطبقة المنتجة أو عامّة الشعب⁽²⁾.

سنناقش في بحثنا القادم، موضوع توزيع السلطة من وجهة نظر الفارابي، ولكن قبل ذلك يجدر بنا أن نشير إلى أنّه استلهم نموذجاً في الفلسفة السياسيّة من أفلاطون، ما يعني، أنّه، كأفلاطون، يؤمن بنظرية سلطة أو رئاسة الفيلسوف الملك.

لقد أراد الفارابي عبر طرحه لهذه النظرية تقديم إجابة مناسبة عن سؤال مشروعية السلطة، وبالتالي، حلّ أزمة الخلافة وفرض المنازعات التي كانت مشتتة بين الشيعة والحنابلة في العصر البويهي. ولم يكن يؤمن

(1) جواد الطباطبائي، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص 2.

(2) أفلاطون، الجمهورية، ص 370-373.

بطبيعة واحدة للبشر؛ إذ اعتبر بعض البشر عبيداً أو دواباً بالطبع⁽¹⁾. كما إنّ مدينته الفاضلة وتركيبية السلطة في المجتمع تركز على الفيلسوف أو الرئيس الأول، وأنّ مشروعية هذا الرئيس مستمدة من اتصاله بالعقل الفعال، فضلاً عن أنّ موقعه في المجتمع يشبه موقع الموجود الأول في الوجود⁽²⁾. لقد مرّ علينا في المباحث السابقة أنّ الفارابي في تقسيمه الخاصّ للرئاسة شاكل بين رئاسة السّنة وبين نمط من حكومة الفقيه⁽³⁾، مع اشتراطه له شرطي الحكمة والفقاهاة. والفارابي إذ يوزّع السلطة بدءاً من قمة هرم المجتمع، ينيط بالرئيس الأول وظائف من قبيل التربية والتعليم، وصيانة مصالح النظام، وإرساء أسس الأمن والعدل، وإسعاد المجتمع، والحرب والصلح مع الأعداء. ويعتقد الفارابي أنّ الرئيس الأول لا يستمدّ سلطته من الشعب، وما من سلطة في المجتمع تعلو على سلطته⁽⁴⁾.

كما عمد الفلاسفة اليونانيون والمسلمون، في إطار سعيهم إلى فهم كنه الوجود، إلى لفت انتباه النفس الإنسانية إلى تلك الكمالات، حيث كانت السياسة والمفاهيم الرئيسة المتّصلة بها تتقوّم عندهم بمبدأ الفضيلة، وأرادوا أن يوصلوا الإنسان إلى السعادة. إنّ العلم الذي تكفّل بتقنين وتدوين الأصول والقواعد العامة من أجل إتاحة فرص تدقّق القيم إلى المجتمعات الإنسانية، يطلق عليه اسم الفلسفة السياسيّة. لذا، كان بإمكان السلطة أن تدخل في قلب موضوعات مثل المشروعية، والحكومة، والحاكميّة، والحرية، والعدالة، والثورة، والتمرد، والطاعة، والحرب والسلام، انطلاقاً من ماهيّتها، ولكن ينبغي أن نلاحظ أنّ كلّ ذلك ينزل منزلة المقدّمة لتحقيق الفضيلة والسعادة، وكلما كانت طروحات الفيلسوف الأخروية في حقل

(1) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنيّة، ص 40-41 و124.

(2) المصدر نفسه، ص 196-197.

(3) أبو نصر الفارابي، الملة ونصوص أخرى، ص 50.

(4) See: Haroon Khan Sherwani, **Studies in Muslim Political Thought and Administration**, p72-81.

الفلسفة السياسيّة أكثر إتقاناً وإحكاماً، انصبّ التركيز بشكل أكبر على أهميّة فلسفته السياسيّة وعمقها. تقرّر إذن، أنّ مركزيّة موضوع السّلطة في بحوث الفلسفة السياسيّة على مستوى المجتمع، والحكومة والفرد، ومركزيّة موضوع الفضيلة والسعادة في البحوث ذات الطابع الأخروي، جليّة لا لبس فيها. كما إنّ مفهوم العدالة وإن كان يحتلّ موقعاً مركزيّاً في الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة، إلّا أنّه في مزدوج السياسة يحيل على التوزيع العادل للسّلطة. أشرنا في المبحث السابق إلى مفاهيم مثل الولاية، الإمامة، الأمة، الرعيّة، الجمهور، الطاعة، التكليف، السعادة، الخير والفضيلة، المدينة، التغلب، العقل، العدالة، القانون والحرية مضافاً إلى السّلطة.

ونظرًا إلى أنّ مظاهر السّلطة متجلّية في جميع زوايا المجتمع وأركانها، وأنّها أصبحت محور علم السياسة طبقاً لبعض التعاريف، فإنّ ثمة صلة وثيقة تربطها بالمفاهيم الثمانية المذكورة أعلاه. فالولاية ضربٌ من القيمومة على المجتمع، تتناول مسألة توزيع السّلطة وتعاطياها بين الحُكّام (الإمام) وبين الرعيّة (الأمة)، فتأسّس علاقة ثنائيّة متبادلة بين الإمام والأمة تنبني على قاعدة الحقوق والواجبات بالنسبة إلى الطرفين. ومعلوم أنّ طاعة الرعيّة ليست سوى القبول بإعمال الحُكّام لسלטتهم وممارستهم لها، وأنّ تحقيق السعادة والفضيلة هي العلة الغائيّة للسّلطة؛ إذ ممّا لا شكّ فيه، أنّ السّلطة السياسيّة في المجتمع إذا خلت من معايير الخير والفضيلة والسعادة، فقد أفرغت من ماهيّتها الغائيّة. ويرى معظم الفلاسفة المسلمين أنّ الرئيس الأوّل (قائد المجتمع) إنّما يقوم بالتوزيع العادل للسّلطة فقط في حال كان متّصلاً بالعقل الفعّال، فهذا الاتّصال هو الذي يحدّد معيار المشروعيّة للسّلطة. والحديث عن عدالة التوزيع يصدق في مسألة توزيع السّلطة، كما يصدق في خصوص توزيع الثروة. والسّلطة، بطبيعة الحال، سلعة، كباقي السلع، تُنتج وتُوزّع. والفلاسفة المسلمون يتعاطون مع موضوع التوزيع العادل للسّلطة من منظور معياري، فهم يعملون على تقنينه، بما يُظهر جليّاً أهميّة القانون عند

أولئك الفلاسفة السياسيين المسلمين، ولقد بينّا في ما سبق، أنّ مسألة الحرية عندهم تتعلّق بموضوع توزيع السّلطة وحدودها وقيدوها. كما إنّ المخاطر المرتبطة بسوء استغلال السّلطة وظهور بؤادر الاستبداد في الإدارة الحاكمة (الحكومة الاستبدادية) تُبرز تشابك موضوعيّ توزيع السّلطة والحرية.

3-5- توزيع السّلطة في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة التقليديّة

تشمل الفلسفة السياسيّة الشيعيّة التقليديّة فلاسفة هذا الحقل المعرفيّ إلى ما قبل العصر الحالي، ومن أهم أصحاب هذه الفلسفة: الفارابي، ابن مسكويه، ابن سينا، الشيخ نصير الدين الطوسي، المحقّق الدواني، الملا هادي السبزواري. ونزولاً عند مقتضى الاختصار في مبحث توزيع السّلطة، سنجعل من النموذجين: الفيلسوف الفارابيّ (القرنين الثالث والرابع الهجريين) وصدر الدين الشيرازي (القرن الحادي عشر الهجري) نقطة ارتكاز دراستنا للمرحلة التقليديّة، فالأوّل يمثل ذروة اعتلاء الفلسفة السياسيّة وازدهارها، في حين ظهر الثاني في مرحلة انحطاط تلك المرحلة وزوالها. أمّا العصر الحالي، فيعاني من قلة في الفلاسفة السياسيين المعاصرين، باستثناء مهدي حائري يزدي. وتحتل مسألة مقارنة توزيع السّلطة في الفكر السياسيّ لكلّ من الفارابي وصدر الدين الشيرازي وحائري يزدي أهميّة كبيرة، كما سنرى، وذلك لأسباب مختلفة.

3-5-1- توزيع السّلطة في الفلسفة السياسيّة للفارابي

كان الحديث حتى الآن عن موضوع السّلطة وموقعها في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة. بيد أنّه، من الآن فصاعدًا، سنغيّر وجهة الدراسة صوب توزيع السّلطة. إذ سنتحرّى عن الموضوع، عبر منهج تقريري-تحليلي، في الفلسفة السياسيّة للفارابي، ومن ثمّ سنتقل إلى دراسة الفلسفة السياسيّة عند كل من صدر الدين الشيرازي ومهدي حائري يزدي. وسنعتبر الفارابي

والشيرازي نموذجين للفلسفة السياسيّة الشيعيّة التقليديّة في دراستنا هذه، في حين سيمثّل حائري يزدي نموذجًا للفلسفة السياسيّة الشيعيّة المعاصرة. ولا شك في أنّ ضرورة الفصل بين الفلسفة السياسيّة بشقيّها التقليديّ والمعاصر في هذه الدراسة تفرضه سيادة الخطاب الاستبداديّ على عموم الفكر السياسيّ الإسلاميّ التقليديّ، ما يتطلّب علمًا ينسجم وهذه السيادة. بينما نحا بعض الفلاسفة السياسيّين المعاصرين (حائري يزدي مثلاً) منحىً غير مستبدّ في نظيره لفكرة توزيع السّلطة. لسنا هاهنا بصدد بسط الشرح في الفكر السياسيّ للفارابي؛ إذ يكفي أن نركّز جهدنا على موضوع «توزيع السّلطة» في الفلسفة السياسيّة للمهمّ الأول للفلاسفة السياسيّين المسلمين.

عاش أبو نصر محمد الفارابي (257-339هـ) في فترة نشوب النزاع على الخلافة بين الشيعة والحنابلة في العصر البويهيّ، حيث توجّه في ذلك الوقت إلى بلاط سيف الدولة الحمدانيّ أمير حلب آنذاك. والحقيقة، أنّ ثمة قرائن عدّة يمكن أن تكشف تشييع الفارابي منها: العبارات التي تحتويها فلسفته السياسيّة وفقهه السياسيّ (مثل «إمام الأبرار»)، إطلاق كتب التراجم والرجال تسمية الفيلسوف الشيعيّ عليه، تفاصيل حياته السياسيّة من قبيل تحالفه مع سيف الدولة الحمدانيّ حاكم مدينة حلب المعروف بتشيعه. ويبقى العامل الأهمّ في كلّ ذلك هو انسجام مفاهيم الفلسفة السياسيّة للفارابي مع تعاليم الفكر السياسيّ الشيعيّ (الإمامة والولاية). بيد أنّ أهميّة الفارابي تعود إلى كونه وارث فلسفة أفلاطون والباب الذي دخلت منه الفلسفة اليونانيّة إلى الفكر الإسلاميّ من جهة، وأنّه ترك أعظم تأثير على من جاء بعده من الفلاسفة السياسيّين المسلمين من جهة ثانية. دون أن ننسى أوجه الشبه بين فلسفة الفارابي وأرسطو كفصل العقل النظريّ عن العقل العمليّ والنظام العقليّ لمدرسة الإسكندريّة.

لم يتطرّق الفارابي صراحةً لموضوع توزيع السّلطة وتحديدها، لكنّا إذا اعتبرنا هذا الموضوع من شروط كلامه، لجهة أهميّة فلسفته، فستوضّح

نقاط كثيرة ملتبسة في ميدان الفكر السياسي الإسلامي. إذا كان يقرأ مصطلح «توزيع السُلطة» كمصطلح حديث، فلا بدّ إذن من سبر أغواره عبر عرضه على الفلسفة السياسيّة للفارابي، للكشف عن مدى استيعابيّته.

ومن نافلة القول أنّ الفلسفة السياسيّة للفارابي قد ارتبطت بفلسفته النظرية، بنحوٍ كبير، حيث يذكّر في مقدمة بحثه «الفيلسوف الملك» بخلق العقول والعقل الفعّال من السبب الأوّل، ومن ثمّ استفادة الإنسان الكامل عن العقل الفعّال. والفيلسوف يتّصل بالعقل الفعّال عن طريق القوّة العقلانيّة، والنبّي يتّصل بالعقل الفعّال عبر القوّة المتخيّلة⁽¹⁾. وينزل الفارابي علم الفقه منزلة متأخرة عن الفلسفة، فيكون الفقه والكلام، بحسب هذا الترتيب، متأخّرين عن الشريعة والملة، وهذان، بدورهما، متأخّران عن الفلسفة. ومقصودنا من «الملة» هو الفضائل النظرية والعملية التي يُلقّنها جمهور الناس عبر فلسفة الاستنباط وبطرق الإقناع والتخييل⁽²⁾. وعلى هذا، فإذا كان الناس أتباع الفلسفة الكاملة، فيكونون، ساعتئذٍ، في تمام الصّحة⁽³⁾.

لم يستغن الفارابي في فلسفته السياسيّة عن الاستمداد بالوحي بشكل

(1) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنيّة، ص 182-184، وقد ورد في النصّ: «وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوّة الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثمّ في قوّة المتخيّلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله، عزّ وجلّ، يوحى إليه بتوسط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثمّ إلى قوّة المتخيّلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا وفيلسوفًا ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوّة المتخيّلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبّراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانيّة وفي أعلى درجات السعادة...».

(2) أبو نصر الفارابي، الحروف، ص 129-131؛ الملة ونصوص أخرى، ص 43. «الملة هي آراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الأوّل يلتبس أن ينال باستعمالهم لها غرضاً له فيهم أو بهم محدوداً».

(3) أبو نصر الفارابي، الحروف، ص 153.

كامل؛ إذ إنه يؤمن بالوحي والإشراق كسبيل لتحقيق الحقيقة. والحق أقول، إن نسقه المعرفي قد ترك تأثيراً مباشراً على فلسفته السياسية، ومع ذلك، لا يعدّ الفارابي متكلاً سياسياً، ذلك أنه، وبحسب التمييز المطروح بين الفلسفة السياسية والكلام، يُدرج في زمرة الفلاسفة السياسيين. وللمثال نقول، إن العلامة الحليّ متكلم سياسيّ، لجأ إلى الأساليب العقلية والنقلية لإثبات نظرية الإمامة. والفارابي فيلسوف سياسيّ يؤمن بالنهجين العقليّ والإشراقيّ معاً، وينزل الوحي، من منظور عقليّ، منزلة خاصّة. وما يجدر ذكره هنا أنّ الفارابيّ يطرح استدلالاته بصورة مستقلة عن الوحي. فمدنيته الفاضلة تتمحور حول الفيلسوف والرئيس الأوّل وسلسلة المراتب الاجتماعية؛ لأنّ السعادة، كما أوضحنا سابقاً، هي المعيار الأهمّ عنده، والفيلسوف الملك يستمدّ مشروعيتّه باتّصاله بالعقل الفعّال؛ وإن لم يطرح الفارابي آلية محدّدة لتوضيح ذلك. وموقع الرئيس الأوّل في المجتمع، يماثل موقع الموجود الأوّل في الطبيعة، فهو من الناحية النظرية (الحكمة النظرية) والفكرية (العلم بالقوانين) والخلقية والعملية صفوة الناس. بيد أنّ إشكالية الفارابي، بطبيعة الحال، هي في كيفية العثور على شخص كهذا في المدن الناقصة (المدن الحالية). وللفارابي أربعة تصوّرات لرئيس المجتمع هي: الرئيس الأوّل الذي يتوافر على الصفات المعيّنة، رئاسة الأفاضل، وهم مجموعة يحملون مواصفات مرتبطة، ملك السنّة، وهو رئيس لا يحمل تلك الصفات لكنّه عارف بها، ورؤساء السنّة وهم مجموعة تحمل هذه الصفة⁽¹⁾. والملاحظة الجديرة هنا هي أنّ الفارابي يعتبر رئيس السنّة فقيهاً، وهو بذلك، يفتح باب الحكومة أمام الفقه؛ وإن كان مراده بالفقه، هو الفقه الأكبر، لا المعنى المقصود اليوم من الفقه. طبعاً، لا ننس، وبحسب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، أنّه لا بدّ أن يكون كلّ واحد من رؤساء السنّة، بالدرجة الأولى، حكيماً، وبالدرجة الثانية، فقيهاً. ولكن بحسب «الفصول

(1) أبو نصر الفارابي، الفصول المتزعة، ص 65-92.

المدينة والملة» فإنه لا يشترط في رئيس السنة الحكمة⁽¹⁾. وعلى أي حال، فإن مصطلح الفقيه عند الفارابي يختلف عن معناه اليوم؛ إذ كان يعني في ذلك الوقت «الخبير بالدين»، بحيث إن دائرة علومه أوسع من الفقه المصطلحي، كما إن له سلطة على الجهاد.

يحدّد الفارابي لرئيس المدينة جملة من الواجبات منها: تربية وتعليم أهل المدينة، إرشاد الناس وهدايتهم، ضبط الأخلاق ونشر القيم الحميدة في المجتمع، صيانة مصالح النظام، تدوين القوانين واستنباطها وتعديلها، المحافظة على السلسلة التراتبية في المجتمع، إصلاح شؤون المواطنين، توزيع السلطة، تقسيم العمل الاجتماعي، دفع الشرور والكوارث، المحافظة على التنوع والتعددية في المجتمع، سوق المجتمع والأفراد إلى السعادة، إرساء أسس العدل، الحرب والسلام مع الأعداء، وأخيرًا الاهتمام بالشؤون المالية والإنتاجية للمجتمع⁽²⁾.

كما يقسم الفارابي المدن إلى فاضلة وغير فاضلة، ويقسم الأخيرة إلى الجاهلة والفسقة والضالة، ويقسم الجاهلة إلى الضرورية والنذلة والخسيسة والكرامية والحرية (الجماعية)، ومعيار هذه التقسيمات هو تحصيل السعادة.

قد يتفق أن تشهد المدينة الفاضلة حالتين من التحول: الحالة الأولى، أن ينبري عدد من الناس يسميهم «النواب» إلى معارضة رئيس المدينة. في الحالة الثانية، أن يتحول الوضع العام، كأن تبدل المدينة الفاضلة، بنحو

(1) انظر: محسن مهاجر، «فقه ورهبري در اندیشه سیاسی فارابی»، ص 118-134؛ أبو نصر الفارابي، الملة ونصوص أخرى: أما التابعة لها التي رئاستها سنّية فليس تحتاج إلى الفلسفة بالطبع.

(2) محسن مهاجر، «فقه ورهبري در اندیشه سیاسی فارابی»، ص 135-136. طبعًا ما يطلق عليه هنا مصطلح «توزيع السلطة» شبيه إلى حد ما بما يصطلح عليه الفارابي بـ: «توزيع الصناعات المدنية» (توزيع المسؤوليات الاجتماعية).

ماء، إلى مدينة جاهلة. للنوبات طبيعة حيوانية، لذا فالتعامل يجب أن يكون حيوانيًا حتى مع أبنائهم، وأنّ الخلود لأهل المعرفة، والجهلة محكومٌ عليهم بالفناء دائماً. ويردّد أفلاطون العبارة نفسها في رسالة ثيماوس حينما يقول إنّ شريحة من الناس فقط تستحقّ الخلود. والنوبات محكوم عليهم بالقتل، أو النفي، إن اقتضت المصلحة بذلك⁽¹⁾. ويقسم الفارابي النوبات إلى أصناف عدّة هي:

1- المتقنّون: وهم «صنف متمسّكون بالأفعال التي تُنال بها السعادة، غير أنّهم لا يقصدون بما يفعلونه من ذلك السعادة؛ بل شيئاً آخر ممّا يجوز أن يناله الإنسان بالفضيلة من كرامة أو رئاسة أو يسار أو غير ذلك».

2- المحرّفة: وهم صنف «له هوى في شيء من غايات أهل الجاهلية، فتمنعه شرائع المدينة وملتها من ذلك، فيعمد إلى ألفاظ واضع السنّة وأقاوله في وصاياه، فيتأولّها على ما يوافق هواه ويحسنّ ذلك الشيء بذلك التأويل».

3- المارقة: وهذا الصنف «ليس يقصد تحريفاً، ولكن لسوء فهمه عن قصد واضع السنّة ونقصان تصوّره لأقاوله يفهم أمور شرائع المدينة على غير مقصد واضع السنّة، فتصير أفعاله خارجة عن مقصد الرئيس الأول، فيضلّ ولا يشعر».

4- المغالطون: وهم «صنف آخر يكونون قد تخيلوا الأشياء التي ذكرناها إلّا أنّهم يكونون غير قانعين بما تخيلوا منها فيزيقونها عند أنفسهم وعند غيرهم بأقاول، ويكونون بما يفعلونه من ذلك غير معاندين للمدينة الفاضلة ولكن مسترشدين وطالبيين للحقّ».

5- الباغون: وهم الذين يتحينون الفرص لإخراج الناس عن الطاعة⁽²⁾.

(1) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، ص 193-223.

(2) المصدر نفسه، ص 219-223؛ الفصول المتزعة، ص 44-50.

ما يعيننا في هذا البحث هو أَنَّ السُّلطة في المنظومة الفلسفيّة السياسيّة للفارابي موزّعة بشكل هرمي، يقف على رأسه الرئيس الأوّل والرؤساء الأفاضل وملك السنّة ورؤساء السنّة، عدا عن أَنَّ أوضاع الناس في المجتمع، في ضوء نوع المدينة (فاضلة أو غير فاضلة)، تتحدّد على نحو جليّ. ففي المدينة الفاضلة، فإنّ السعادة هي غاية ما يسعى إليها الناس، مسترشدين بعقولهم في هذا السبيل. فيما الناس في المدن الجاهلة والفاسقة والضالّة، بين تائه عن الحقيقة والسعادة، أو لا يعمل بهما، أو قل، إن شئت، ضلّ سواء السبيل. والناس متفاوتون في اكتساب الحقّ كلّ حسب فطرته، لذلك، لكلّ شأنه واستحقاقه⁽¹⁾. أمّا الطبقات الاجتماعيّة في المدينة الفاضلة وأقسامها فهي:

- أ - الأفاضل: وهم الحكماء والعقلاء وأرباب النظر.
- ب - الناطقة: وهم الخطباء والشعراء والحكماء وغيرهم.
- ج - المحاسبون، المهندسون، الأطباء، المنجمون وما شابههم.
- د - المحاربون والحراس.
- هـ - الجبّاة.

وبكلمة نقول، ربّما تراءى لنا بأنّ الفارابي لم يتناول في فلسفته موضوع توزيع السُّلطة بشكل واضح وشفاف، ولكن، لا بدّ من الإشارة إلى مجموعة من النقاط؛ أوّلاً: أنّ نظام الفيلسوف الملك نظام استبداديّ يتنافر مع قضيّة صيانة المصالح وتحقيق السعادة وعدم مركزة السُّلطة. ونظام الفارابي الاستبداديّ هذا يتمحور حول مفهوم السعادة، ويبتني على القيم الأخلاقيّة. ثانياً: لما كان رئيس المدينة الفاضلة متّصلاً بالعقل الفعّال، ومطلّعا على أسرار الأمور، فهو أعلم بصالح المجتمع والناس منهما. ثالثاً: إنّ المحافظة على مدينة كهذه تتطلّب استبعاد النوابت أو قتلهم. رابعاً: في

(1) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنيّة، ص 39-40.

النظام الاستبدادي، كالذي نحن بصدد، تكون الحكومة أولى من الشعب والمجتمع. وكما قال جواد طباطبائي:

«إنّ زرع الفضيلة في جوهر الإنسان وهدايته صوب السعادة الحقيقية إنّما تتحقّق في المدينة الفاضلة تحت قيادة حكومة أو رئاسة فاضلة فحسب، حيث يوجد تجوهر بين الطبيعة والكائنات والإنسان. وفي الحقيقة، إنّ الرئيس الأوّل في مدينة الفارابي الفاضلة يتبوّأ، من جهة، الموقع نفسه الذي يتبوّؤه الموجود الأوّل في عالم الوجود، الموجود الذي يعدّ «السبب الأوّل لوجود سائر الموجودات كلّها، وهو بريء من جميع أنحاء النقص. وكلّ ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، إمّا واحدًا وإمّا أكثر من واحد». وعلى ذلك، فإنّ الرئيس الأوّل للمدينة لا يعمل على الاستيلاء على المدينة وتغييرها؛ بل هو المؤسّس لها، فهو أولى منها، وليس العكس، وكماله وشرفه هو كمال وشرف المدينة الفاضلة»⁽¹⁾.

وننقل هنا وصفًا لمدينة الفارابي الفاضلة نقلًا عن لسانه هو، ليكون شاهدًا على الدعوى أعلاه:

«والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلّها على تميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه. وكما إنّ أعضاء البدن مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة - فهذه في الرتبة الثانية -، وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، وهكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلًا. وكذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات.

(1) جواد الطباطبائي، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص 8-9.

وفيها إنسان هو رئيس، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس. وفي كلّ واحد منها هيئة ومملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولو المراتب الأول. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، وهؤلاء هم في الرتبة الثانية. ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثمّ هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يُخدمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين»⁽¹⁾.

وبرسم الحديث عن أولوية رئيس المدينة على المدينة يقول الفارابي: «فمتى اتفق في وقت ما أن لا تكون الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تُعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدّة أن تهلك»⁽²⁾. كما يعتقد الفارابي بأنّ على المرء أن يكون منقاداً لرئيسه مادحاً له، وأن يوجّه اللوم والتقريع لنفسه هو، وألا يناصب رئيسه العدا، أو يتبرّم منه»⁽³⁾.

كما نرى، فإنّ رئيس المدينة غير مسؤول أمام الشعب. إذن، بعد أن يطرح الفارابي رؤيته حول الرئاسة والمدينة الفاضلة، يقول: «إنّ الرئيس الأول هو الذي يرتّب الطوائف وكلّ إنسان من كلّ طائفة في المرتبة التي يستحقها، وذلك إمّا مرتبة خدمة وإمّا مرتبة رئاسة. فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع بعض... وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعيّة ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات... ثمّ بعد ذلك الأفعال المحدودة التي إذا فعلت نيلت بها السعادة»⁽⁴⁾. ومن البديهيّ،

(1) أبو نصر الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص 118.

(2) المصدر نفسه، ص 277.

(3) أبو نصر الفارابي، السياسة، ص 15-19.

(4) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنيّة، ص 42.

أن يُحرّم الناس الذين يحتلون أدنى المراتب من حقّ الحكومة، وحقّ مراقبة الحكام وتأسيس مجتمع على أساس التوزيع غير الاستبداديّ للسلطة. بناءً على ذلك، فالفارابي يقدّم رؤية استبدادية في فلسفته السياسيّة، والدلائل على ذلك عدّة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: مركزيّة الفيلسوف في هرم السلّطة السياسيّة، أولويّة الحكومة على المجتمع، طريقة التعامل مع الخصوم، ارتهان مصير المجتمع بمواصفات الفيلسوف الملك، عدم مسؤوليّة القائد أمام الشعب، عدم اشتراط مشروعيّة النظام بآراء الشعب، حاكميّة أوامر القائد على القوانين، كاريزما القائد.

3-5-2- توزيع السلّطة في الفلسفة السياسيّة لصدر الدين الشيرازي

كما أشرنا سابقاً، سوف نركّز دراستنا هذه على الفلسفة السياسيّة الشيعيّة التقليديّة للفارابي وصدر الدين الشيرازي؛ لذا، سيكون محور حديثنا في هذه الفقرة الإشارة إلى الفلسفة السياسيّة للشيرازي وارتباطها بمسألة توزيع السلّطة. يعتبر صدر الدين الشيرازي (المتوفى 1050هـ) مجدّد الفلسفة في القرن الحادي عشر الهجري، ومبدع نظريّة الحكمة المتعالّيّة التي مزج فيها بين أربع مدارس فلسفيّة كبرى هي الحكمة المشائيّة، والحكمة الإشراقية، والمدرسة العرفانيّة ومدرسة المعارف الدينيّة (القرآن الكريم والسنة المطهّرة)، وبذلك استطاع حلّ معضلة التوفيق بين العقل والشرع. يضع صدر الدين الشيرازي الحكمة المدنيّة تحت وصاية الحكمة العمليّة، ويقسمها إلى شقّين: علم السياسة أي ما يتعلّق بالملك وإدارة شؤون الحكم، وعلم النواميس (ومتعلّقه النبوة والشرعيّة)⁽¹⁾. وحلقة الاتّصال بين علم السياسة ونظريّة المعرفة عند الشيرازي هي أنّ السالك بعد أن يطوي في أسفاره الأربعة، السفر الأول، السفر من الخلق إلى الحقّ، والسفر الثاني، السفر في الحقّ بالحقّ، والسفر الثالث، السفر من الحقّ إلى الخلق بالحقّ، عليه أن يطوي السفر الرابع وهو

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، رساله سه اصل، ص 28-33، وص 13 و 18.

السفر بالحقّ في الخلق⁽¹⁾. ويُلاحظ بأنّ الشيرازي يفسّر السياسة في علاقتها بالشرعية على أساس المراتب والمنازل. وبالنظر إلى الطبيعة الاجتماعية والمدنيّة للإنسان⁽²⁾، فهو يعتقد بضرورة وجود الدولة لتمنع من وقوع الحرب والجدال والغفلة عن ذكر الله تعالى⁽³⁾. كما يؤمن الشيرازي بأنّ الغاية من وضع القوانين هي:

تنظيم معيشة البشر في الدنيا.

أ - بيان سبيل الوصول إلى الحق.

ب - التذكير بالآخرة والمعاد.

ج - هداية الناس إلى الصراط المستقيم.

ولعلّ من المهمّ الإشارة إلى أنّ صدر الدين الشيرازي يعتقد بأنّ منظومة الدين والدنيا لا تستقيم دون وجود إمام يقتدي به الناس وينقادون له، ويتعلّمون منه طريق الطاعة والهداية والتقوى⁽⁴⁾. ومن ثمّ، يستعرض وظائف الحكومة الإسلاميّة كما يأتي:

أ - تنظيم الأمور المعيشيّة للناس.

ب - تنظيم الأمور المعنويّة لهم.

ج - التذكير بشؤون الآخرة ويوم القيامة.

د - هداية الناس إلى الصراط المستقيم.

هـ - معاقبة المجرمين والخارجين عن القانون وتوفير الأمن⁽⁵⁾.

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، الحكمه المتعاليه في الأسفار العقلية الأربعة، ص13-18.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، المبدأ والمعاد، ص488.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، الشواهد الربوبية، ص494-495.

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، شرح اصول کافی، ص477.

(5) محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، المبدأ والمعاد، ص557-558.

ويقسّم الشيرازي، مستوحياً من الفارابي، الاجتماعات إلى قسمين هما:

أ - الاجتماعات غير الكاملة (الناقصة): وتشمل أربعة أنواع (الأسرة، السكّة، المحلّة، القرية).

ب - الاجتماعات الكاملة: وهي التي تنتظم في حكومة، وتكون على ثلاثة أنواع: عظمى ووسطى وصغرى، فالعظمى هي حكومة أو اجتماعات الجماعة كلّها في المعمورة، اجتماع ثلاث على الأقل، وآلاف الأمم على الأكثر.

ومن المعلوم أنّ صدر الدين الشيرازي اقتبس عن الفيلسوف الفارابي موضوع تقسيم المدن إلى فاضلة وغير فاضلة؛ إذ وصف المدينة الفاضلة بأنّها التي تقوم على الفضيلة والسعادة، وقدّم رؤية عضويّة (Organic conception) عن منظومة السياسيّة والحكومة والمجتمع مشبّهاً إيّاها بجسم الإنسان، معتقداً بأنّ أجزاء المدينة، كما أعضاء جسم الإنسان، تتفاوت بحسب الفطر والطباع، وتتفاضل في الهيئة. إذن، ثمة فرد واحد في المدينة هو، بمثابة، الرئيس المطاع، ويتفاوت الآخرون في قربهم منه. لذا، فلكلّ هيئة ملكة يستعين بها لإنجاز فعل معيّن هو مقصود الرئيس وغايته، وتعتبر هذه الجماعة المرتبة الأولى بعد الرئيس، تتلوها جماعة أخرى تعمل على حسب مقصود هذه الجماعة. ويسود هذا التراتب أجزاء المدينة حتى تنتهي إلى أجزاء هي خادمة غير مخدومة، وتقع هذه الجماعة في أدنى مرتبة. فريس المدينة هو أكمل الأجزاء وأتمّها، لأنّه مخدوم من قبل جميع أعضاء المدينة. والجماعة الثانية هي خادمة ومخدومة في آن، أمّا الجماعة الأخيرة فهي خادمة فقط⁽¹⁾. يشترط الشيرازي في الرئيس الأوّل توافر شروط مثل الكمال في القوّة الناطقة والمتخيّلة، والتمكّن من البيان

(1) المصدر نفسه، ص 480-491.

وحسن الخطاب، والقدرة على الإرشاد، والهداية صوب السعادة، وجودة ثبات الجسم على المباشرة بالحرب والجهاد⁽¹⁾؛ وبالجملة، فهو يطرح اثني عشر شرطاً يجب توافرها في الرئيس الأول⁽²⁾. والحقيقة، إنّ تقليد صدر الدين الشيرازي للفارابي في إطلاق وصف «فرد واحد بمثابة رئيس مطاع»، «مخدوم غير خادم»، و«أولئك الذين يقعون في أدنى مرتبة، وخدام غير مخدومين»، أقول، إنّ تقليد الشيرازي للفارابي يستحضر في أذهاننا الصورة الهرميّة المستبدّة للسلطة السياسيّة. وفي ضوء ذلك، من البديهي أن يوزّع الشيرازي، على غرار ما فعل الفارابي، المفهوم العام للسلطة على مختلف الأصناف، بيد أن توزيع السلطة بين الحكّام والمحكومين بالمفهوم العام، شيء يختلف عن توافر معايير محدّدة لتوزيع السلطة وفق المفهوم الحديث. إنّ الرأي الذي يبلوره جواد طباطبائي عن صدر الدين الشيرازي مذكور في كتابه «نظريّة أقول الفكر السياسيّ»، حيث يقول:

«على الرغم من ملامح الشبه التي تجمع رأي صدر الدين الشيرازي وابن سينا، والموقع المتماثل الذي يحتله كلا الرأيين في المنظومة الفلسفيّة لكلّ منهما، فإنّ الشيرازي في بحثه المتعلّق بماهيّة المدينة وأقسامها وكذلك بحث الرئاسة، قد استوحى إجمالاً من مباحث الفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» سيّما «الفصول المدنيّة»، دون أن يأتي بأيّ جديد من عنده. أضف إلى ما يتضمّنه هذا الرأي من تأكيد على أنّ ما أورده الشيرازي بإيجاز حول موضوع السياسيّة لا يحمل أدنى أهميّة»⁽³⁾.

وفي السياق ذاته، كتب صدر الدين الشيرازي بعض الملاحظات السياسيّة في المقالة الرابعة من كتاب «المبدأ والمعاد» والمشهد الخامس

(1) المصدر نفسه، ص 493.

(2) المصدر نفسه، ص 493-494.

(3) جواد الطباطبائي، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص 271.

من كتاب «الشواهد الربوبية»، ورسالة «المبادئ الثلاثة»، «كسر الأصنام الجاهلية»⁽¹⁾، «الحكمة المتعالية»، «المظاهر الإلهية»، «شرح الهداية الأثرية»⁽²⁾ وكذلك في كتبه التفسيرية. وفي الحقيقة، إنَّ المرء لا يجد في الفكر السياسيّ لصدر الدين الشيرازي منظومة متكاملة، عدا عن أنّه يمكن القول إنّ مباحثه السياسيّة في ما يتعلّق بموضوع توزيع السّلطة مقتضبة ومجملة لدرجة أنّها لم تستوعب موضوع توزيع السّلطة، بما يوحي بالتصوّر الهرمي الاستبداديّ والعضوي للسّلطة على خطى الفكر السياسيّ للفارابي. ربّما الفارق الوحيد الذي يميّز الفلسفة السياسيّة للفارابي عن الفلسفة السياسيّة لصدر الدين الشيرازي هو عدم تقيّد الأوّل بفكرة الوحي، وتمسّك الثاني بالبحوث القرآنيّة والروائيّة في فلسفته السياسيّة، وهو ما دعانا إلى القول إنّ الفلسفة السياسيّة للشيرازي أقرب إلى الكلام السياسيّ منها إلى الفلسفة. ويرى جواد طباطبائي أيضًا أنّ موقف الشيرازي يعتبره الكثير من التناقض والازدواجيّة، وذلك بسبب سعيه الحثيث إلى الوصل، على نحو ما، بين العقل والشرعية⁽³⁾. ومن هذا المنطلق يمكن القول إنّ الفلسفة السياسيّة اقتربت بمرور الزمان من الكلام السياسيّ.

3-6- توزيع السّلطة في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة المعاصرة

سوف نبحت ضمن هذا العنوان الفلسفة السياسيّة للمفكر الإيراني مهدي حائري يزدي، وسنركّز على مسألة مهمّة ألا وهي غياب الخطاب الاستبداديّ، بشكل عام، في الفلسفة السياسيّة المعاصرة، وهو الخطاب الذي ساد الفلسفة السياسيّة التقليديّة لقرون مديدة، أو، على الأقل، عند بعض الفلاسفة السياسيّين المعاصرين. لا شكّ في وجود نظريّات عدّة

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، كسر أصنام الجاهلية.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، شرح الهداية الأثرية.

(3) جواد الطباطبائي، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص 269-270.

في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة المعاصرة، لكنّنا سنختار هنا نظريّة التفويض (الوكالة) للمفكّر حائري يزدي لنطرحها في مقابل الفلسفة السياسيّة الشيعيّة التقليديّة.

تقيم نظريّة التفويض المشروعيّة السياسيّة على قاعدة الملكيّة الفقهيّة، ومسألة الاختيار على قاعدة الوكالة الفقهيّة. والأهمّ من ذلك أنّها تحدّد موقع الدين والفقه في السياسة وإدارة شؤون المجتمع. والحقيقة، إنّ الركن الأوّل لهذه النظريّة الذي يقول إنّ الحقوق الأساسيّة للناس تقوم على قاعدة الملكيّة الخاصّة المشاعة، يمثّل أهمّ ما أبدعه هذا المفكّر في نظريّته تلك. وتأسيسًا على هذا، فإنّ الحكومة تصبح من مظاهر العقل العملي، ولن تكون من معانيها القيمومة أو الولاية. ومن منطلق ضرورة تشكيل الحكومة، ينبري الناس إلى انتخاب شخص من بينهم ليكون ممثلاً عنهم وحاكماً إسلاميّاً، وبذلك تتمّ المحافظة على محوريّة الفرد في هذا النظام؛ لأنّ العلاقة بين الفرد والمجتمع أو العلاقة بين المواطن والدولة هي علاقة جزء وكلّ، لا علاقة جزئيّة وكليّة.

الركن الثاني في النظريّة هو التفويض الذي يمنحه المواطنون للدولة، وفي حال تعدّد حصول إجماع بشأنه، يصار، اضطراراً، إلى رأي الأغليّة. وهنا بإمكان المفوّضين، إن شاءوا، عزل مفوّضهم، وتعيين آخر مكانه.

في الركن الثالث للنظريّة، يتناول حائري يزدي بالبحث موقع الدين والفقه في الخريطة العامة للسياسة وإدارة الحكم، وبذلك تخرج الحكومة من دائرة التكاليف والأحكام الإلهيّة الكليّة، لتدخل في زمرة الأحكام المتغيّرة والموضوعات الجزئيّة؛ إذ ليس من شأن الفقيه الخوض في التفاصيل والبتّ فيها. وفي حال تصدّى المعصومون (ع) لشؤون الحكم، فليس هذا من باب الوحي الإلهي؛ بل يدخل في صميم التفويض الممنوح لهم من قبل الشعب. وفي السياق نفسه، يعتقد الحائري اليزدي بأنّ سياسة

المدن وإدارة الحكم هي من الموضوعات والوقائع الثانوية، ولا تندرج في صميم شؤون الأنبياء والمبعوثين الإلهيين والأئمة (ع)، فضلاً عن نواهم الخواص والعوام، ليكون باستطاعتهم التدخل في هذه الأمور وتحديد⁽¹⁾ها، من هنا، فإذا طرح السؤال: لماذا، إذاً، قام النبي محمد (ص) والإمام علي (ع) بهذا الأمر؟ يأتي الجواب:

«لقد اتفق لهذين المعصومين تبوّأ المناصب السياسيّة، بعرض من الناس، كما اتفق لهما، قبل ذلك، تبوّأ المناصب الإلهيّة، بحسب اقتضاءات الزمان والمكان ودون أن يجتهدا في طلبها، وللعوامل والأسباب نفسها أيضًا، لا يمكن أن تكون هذه جزءاً من الوحي الإلهي»⁽²⁾.

مما يلوح من مضمون هذه النظرية هو ضربٌ من «العلمانيّة» المبنيّة على الدين، والمتولّدة من رحمه. وتلتقي هذه النظرية في خطوطها العريضة مع نظرية شبيهة لها في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للمفكر المصري علي عبد الرازق. يعتقد الحائري اليزدي بأنّ إناطة الشؤون التنفيذيّة والحكوميّة بفرد خاصّ (معصوماً كان أم غير معصوم) بتفويض إلهي يتطلّب دوراً مضمراً وهو أمر محال. وقد طرح الحائري اليزدي هذه القضية تحت عنوان «امتناع التشريع في القضايا التنفيذيّة»⁽³⁾. وبطبيعة الحال، حين تصبح الحكومة علمانيّة، وتناط آليات تنفيذها بالناس وسيرة العقلاء، فلن تكون النتيجة سوى حكومة ديمقراطية. إنّ نظرية التفويض، في حدودها القصوى، تنطوي على قدرة وقابليّة في استيعاب المعايير الخاصّة بتوزيع السّلطة. فالحكومة الديمقراطيّة التي تنبثق عن هذا النسق، هي حكومة القانون، ومنتخبة من قبل الشعب، تشكّلت على أساس مبدأ الاقتراع والمساواة بين المواطنين. ولعلّ في هذا الأمر تفسيراً لكلام حائري يزدّي عن مسألة

(1) مهدي الحائري اليزدي، حكمت وحكومت، ص 142.

(2) المصدر نفسه، ص 143-144.

(3) المصدر نفسه، ص 165-170 (رأينا في الفصل الأول أنّ هذا الاستدلال ضعيف).

«الملكيّة الخاصّة المشاعة»⁽¹⁾. في هذا النمط الحكومي، يتمّ الالتزام بمبدأ الفصل بين السلطات، والمجتمع المدنيّ، ومبدأ المسؤوليّة والمحاسبة، ولن يكون الحكّام على مستوى من الكاريزما يتيح حجب مبدأ العقل والحكمة. يقول مهدي حائري يزدي في هذا الصدد:

«ليست الحكومة سوى مفوض وممثّل لمالكيها الحقيقيين أي المواطنين، ومن البديهيّ أن يكون عقد التفويض والتمثيل بيد المفوضين دائماً وفي كلّ الأحوال»⁽²⁾.

كما يذهب هذا المفكر إلى أنّ التعدّية الدينيّة هي أعمّ وأشمل من التعدّية السياسيّة وغير السياسيّة، وهي تغطّي جميع الأفراد المكلفين في كلّ زمان ومكان⁽³⁾.

3-7- الفلسفة السياسيّة الشيعيّة ومعايير توزيع السّلطة: نظرة تحليليّة:

طرحنا في ما سبق ثمانية معايير لتوزيع السّلطة هي: حاكميّة القانون، مبدأ اختيار الحكّام، مبدأ الاقتراع، الفصل بين السلطات، مبدأ الحرّيّة، قوى المجتمع المدنيّ، مبدأ المسؤوليّة والمحاسبة وتعداد أعضاء السّلطة الحاكمة وعدم قدسيّتها؛ لذا فمن من الضروري أن نحلّل هذه المعايير من زاوية الفلسفة السياسيّة الشيعيّة، لنبيّن مدى انسجام عناصر هذه الفلسفة مع معايير توزيع السّلطة. إنّ هدفنا من هذا التحليل هو الإشارة إلى الإمكانيات الكامنة التي تتوافر عليها عناصر الفلسفة السياسيّة لاستيعاب قضية توزيع السّلطة ومعاييرها. وعلى حدّ قول محمد أركون يوجد جزء «لامفكر فيه» في فكرنا منسيّ تماماً، وإنّ إحياء الفكر الإسلاميّ يتطلّب استشارة المجتمع

(1) المصدر نفسه، ص 108-112.

(2) المصدر نفسه، ص 120.

(3) المصدر نفسه، ص 164.

الإسلامي حيال هذا الجزء⁽¹⁾. إذن، يلزم، للوهلة الأولى، دراسة العناصر المتوفرة في الفلسفة السياسية الشيعية (بشقيها التقليدي والمعاصر)، ليتاح لنا، في المرحلة التالية، إمكانية تقييم علاقتها بمعايير توزيع السلطة، وكذلك لنشير إلى دائرة «اللامفكر فيه». تتضمن هذه الدراسة بحثاً معرفياً تمت الإشارة إليه في صفحة سابقة. بيد أن البحث الرئيسي هنا هو حدثاوية معايير توزيع السلطة، في حين أن المصادر والنصوص الدينية تندرج في دائرة النهج التقليدي الكلاسيكي. ولعلّ جواد طباطبائي أوفى هذه النقطة حقّها من البحث حيث قال:

«ينتمي الفكر السياسي الإيراني برمّته إلى العصر القديم؛ لذا فهو غير قادر على التعاطي فكرياً مع طبيعة العصر الحديث وماهيته، بمعنى، غياب عنصر التجديد في تفكيرنا الذي يعنى بالتفكير في طبيعة العصر الحديث وماهيته، وإدراك كنه مفاهيمه»⁽²⁾.

وقد تحضّل ممّا سبق أنّ جواد طباطبائي يرى أنّ الفكر التقليديّ ما يزال عاجزاً عن الاستجابة لما استجدّ من قضايا حديثة على الساحة الفلسفية، بما يشير إلى فقدانه القدرة على التعاطي مع هذه القضايا. وعلى العكس، فإنّنا في الدراسة الحالية بصدد إثبات أنّ التيار التقليديّ (في بعض قراءاته على الأقل) يستوعب معايير توزيع السلطة.

تحدّثنا في ما مضى عن إمكان استجابة النصوص التقليدية للمعايير الخاصّة بالمفاهيم الحديثة تحت مسمّى «الاستيعابية». وغايتنا هاهنا عرض المعايير الثمانية والحديثة لتوزيع السلطة على الفلسفة السياسية الشيعية، لنستشرف، إجمالاً، مدى استيعابها لها. وعبر الاستيعابية المشار إليها، نمهّد للفصل بين دائرة «اللامفكر فيه» ودائرة «المستحيل التفكير فيه» (الممتنع على التفكير).

(1) William Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*.

(2) جواد الطباطبائي، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران، ص 6.

يعدّ مبدأ حاكميّة القانون أوّل معايير توزيع السّلطة، ويرتبط هذا المبدأ بطبيعة النظرة إلى جوهر الإنسان. وبعد مناقشة إمكانيّة توافر جوهر الإنسان على النزوع نحو الشرور، وعلى افتراض السّلطة مفسدة، (بمعنى، أنّ السّلطة لذاتها بلا هويّة، ولكن ربّما تعمل على تقوية الصفات الرذيلة في الإنسان)، فإنّنا سنحتاج، في هذه الحالة، إلى آليات لكبح السّلطة. لقد كانت العلاقة بين هذين الموضوعين موضع اهتمام أكبر في الفكر السياسيّ الإسلاميّ المعاصر منه في الفكر الإسلاميّ التقليديّ، وهو ما يتيح إمكان طرح معايير توزيع السّلطة على بساط البحث. تبرز أهميّة مبدأ حاكميّة القانون وتدوين الدستور في رسم الحدود الفاصلة بين سلطة الشعب والحكام. فليس من حقّ الحكام التدخّل في الحياة الخاصّة للأفراد وتضييع حقوقهم، ولا يتيسّر ذلك، بطبيعة الحال، إلّا من خلال مأسسة القوانين. تسلّط حاكميّة القانون الضوء على مواقف الأفراد والجماعات وتشجيع الغموض عنها. ومعلوم أنّ السّلطة مفسدة في حال لم تقتنر بالكوابح الداخليّة والخارجيّة. وقد رأينا كيف أبدت معظم النظريّات حساسيّة تجاه مسألة كبح جماح السّلطة. فالطاغية الذي يسيء استغلال السّلطة، ربّما يكون مدفوعًا بعوامل شخصيّة. وللإمام الصادق (ع) قول معبّر في هذا المجال حيث يقول: «ما من رجل تكبّر أو تجبّر إلّا لذّة وجدها في نفسه»⁽¹⁾. وقد يسلك الحاكم الطاغية هذا السلوك من وحي شعوره بواجبه الدينيّ، كما كان الأمر مع الخوارج الذين تركوا لبّاب الشرع وتمسّكوا بقشوره، ما دفعهم إلى حدّ استخدام العنف وسيلة لتحقيق غاياتهم. مضافًا إلى وجوب التطبيق العادل للقانون، لا بدّ أيضًا من التأكيد على ضرورة أن تُشرّع القوانين، على صعيد المضمون، بصورة عادلة ومتوازنة، وهو ما يطلق عليه عدالة التشريع (Legislative justice). لذا، لا ينبغي للمشرّع أن يفخر

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج73، الرواية 17، الباب 130، ص225؛ محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج2، الرواية 17، ص312.

بوجود القوانين فقط؛ إذ لربما شرع الطغاة قوانين تقتن للاستبداد وتنتقض مبدأ توزيع السّطة.

وبكلمة نقول، إنّ مبدأ حاكميّة القانون في الفلسفة الإسلاميّة والشيعة التقليدية لم يكن ناجعاً بما فيه الكفاية في كبح السّطة وتوزيعها.

عرفنا في هذا الفصل أنّ الفلسفة السياسيّة للفارابي وصدر الدين الشيرازي تتوافران على إشارات عامة إلى توزيع السّطة، دون أن يبلغ ذلك حدّ استيعابهما لمعايير توزيع السّطة.

وعلى النقيض من ذلك نجد الفلسفة السياسيّة عند حائري يزدي تستوعب هذه المعايير في أقصى الحدود، من هنا نعتقد بأنّ الإسلام والتشيع يضمّان خزيناً واسعاً في دائرة «اللامفكر فيه»، وهي مسألة أصبحت مثار انتباه بعض المفكرين المسلمين المعاصرين. بيد أنّ هذا القبيل من العناصر قد زحزح عن دائرة الضوء في الفلسفة السياسيّة الشيعة التقليدية بسبب الاستبداد.

المبدأ الثاني (أعني انتخاب المسؤولين وتحديد ولايتهم بفترات زمنيّة محدّدة) يمكن تفسيره في إطار موضوع التوزيع العادل للسّطة. طبقاً لهذا المبدأ، لا بدّ أن يُنتخب المسؤولون من قبل الشعب، وأن تكون فترة تصديهم للمسؤوليّة محدودة بفترات زمنيّة معيّنة، للتقليل، ما أمكن ذلك، من احتمالات فسادهم بسبب السّطة.

في ديمقراطيّة أثينا، كان كلّ مواطن رئيس جمهوريّة ليوم واحد! إذ كان بمقدور الشعب، بحسب المادة الثالثة، أن ينتخب حكّامه بالاقتراع المباشر أو غير المباشر. وعلى هذا الأساس، تتم المحافظة دائماً على مبدأ حكومة الأغليّة وحقوق الأقلّيّة، ما يعني أنّ شرط حكومة الأغليّة ليس سحق حقوق الأقلّيّة؛ بل وجود إمكانيّة دائمة لأن تتحوّل الأقلّيّة عبر الوسائل السلميّة (وليس اللجوء إلى الحرب أو العنف) إلى أغليّة.

الحكومة هي خادمة الشعب، وإرادته تنتهي فترة خدمتها.

ومن البديهي أن يكون القصد من وراء حكومة الأغلبية إتاحة فرص التنافس الحرّ على الصعيد الاجتماعي، وليس أخذ الإذن من السلطة الحاكمة بالمشاركة السياسية.

وليس يخفى أنّ الفكر الكلاسيكيّ يفتقد إلى مبادئ من قبيل مبدأ انتخاب السلطة الحاكمة، مبدأ الاقتراع، ومبدأ حكومة الأغلبية. فإذا اعتبرنا هذا شيئاً متأصلاً في جوهر الفكر الإسلاميّ، فمن الصعب أن ينفكّ عنه في الفكر الإسلاميّ المعاصر أيضاً، هذا، في الوقت الذي نجد فيه نظرية التفويض تستوعب مثل هذه المبادئ استيعاباً تامّاً. إنّ مبدأ وجود السلطات وتوزيعها يبدو قابلاً للتفسير في نظام التوزيع غير الاستبداديّ للسلطة؛ إذ إنّ مركزية السلطات في يد شخص واحد أو جماعة يجعل من استقلالهما وإشرافهما على بعضهما غير ممكن. وطبقاً للمادة الخامسة، فإنّ كلّ شخص حرّ ما دام لم يضرّ بالآخرين، وهو مجاز أن يعمل برضى وقبول تامّ.

وإذا صحّ أنّ الفكر الإسلاميّ التقليديّ يدعو إلى مركزية السلطة، فسيُتبيّن لنا سبب غياب مبدأ الفصل بين السلطات في مضمون الفكر السياسيّ للفارابي، الذي يرى، كما أفلاطون، وجوب مركزية السلطة في الحاكم الصالح. في نظرية التفويض، يفوض الشعب ممثليه السلطة، من هنا، يندرج مبدأ الفصل بين السلطات في دائرة تحديد السلطة أيضاً. في الفصل الثاني، ناقشنا علاقة الحرية بالسلطة، فالحرية ورضى الشعب يحتلان موقعاً رئيساً ومحورياً في نظرية التفويض، بينما تمّ تهميشهما في الفلسفة السياسيّة لكلّ من الفارابي وصدر الدين الشيرازي.

إنّ توزيع السلطة بشكل غير استبداديّ سيجعل من المجتمع متعدّد الأطياف والأحزاب ومراكز القوى والجماعات الرسميّة وغير الرسميّة، ولن يحول دون ظهورها وتعدّدها أيّ مانع أو عائق، وتقلّل قوّة المجتمع المدنيّ من فرص اتخاذ السلطة منحىً توتاليتاريّاً، بما يوطّد من استقرار النظام وثباته. وليس يخفى كثرة الأحزاب والشخصيات في المجتمع المدنيّ، وهي تتنافس في ما بينها للوصول إلى السلطة بطرق سلميّة، وتعدّ

مشاركتها في الشؤون السياسيّة والاجتماعيّة الضمانة الكبرى للمحافظة على سلامة النظام وديمومته. هذا في حين أنّ مصطلح المجتمع المدنيّ ليس له مكان من الإعراب في الفلسفة السياسيّة التقليديّة الشيعيّة -على العكس من نظريّة التفويض-. لم تعد الطبقة الحاكمة اليوم كلّ الشعب، وذلك لامتناع فكرة الديمقراطية المباشرة في جميع الشؤون. ومن المتيقّن أنّ سلوك الحاكم إذا خضع للمحاسبة والمساءلة، واعتبر نفسه مسؤولاً أمام شعبه، فإنّ ذلك سيصدّ منافذ فساد السّلطة شيئاً فشيئاً. ليس بالأمر الغريب أن يتمتّع الحاكم أو الحكّام بالكاريزما، ولكن إذا طغت هذه الكاريزما على عامل العقل والحكمة، فستجزّ، لا محالة، إلى نوع من الديماغوجيّة (Demagogy). ولعلّنا في غير ما حاجة إلى التأكيد هنا بأنّ الكاريزما التي كان يتمتّع بها المعصومون (ع) لم تكن، بأيّ حال، حائلاً دون القيام بمسؤوليتهم تجاه الناس. فهذا هو النبي الأكرم (ص) يشاور المسلمين بشأن آبار بدر في معركة بدر، وفي معركة أحد حول مكوث المسلمين في المدينة أو الخروج لمحاربة المشركين، وفي كلتا الحالتين نزل عند رأيهم. وكذلك الأمر مع الإمام علي (ع)، حيث كان يراقب أداء عمّاله وولاته بدقّة، معتبراً إيّاهم مسؤولين أمام الناس، وكان صارماً في تطبيق مبادئ العدالة والحقّ لدرجة أنّه عندما كان يتناهى إلى مسامعه خروج أحد عمّاله عن نهج الولاية العلويّة، كان (ع) يبادر إلى عزله فوراً دون الرجوع إلى مبدأ الاستصحاب (استصحاب عدالته)؛ بل لم يكن يلجأ أحياناً إلى أيّ تحقيقات ثانويّة، كما حصل مع المنذر بن الجارود وسوده الهمداني حين عزلهما.

وبعد، هل نحتاج إلى القول إنّ كاريزما الحكّام لذاتها، ليست غير مذمومة فحسب، بل، ربّما كانت لازمة في الكثير من الحالات. المهمّ في هذه الكاريزما أن لا تلغي أصول توزيع السّلطة. فإذا دفع الحاكم شعبه إلى طريق الطاعة العمياء بسائق الكاريزما التي يتمتّع بها، فإنّه بذلك سيحجب معايير العقلانيّة، بما يجعل تقنين القضايا السياسيّة أمراً مستحيلاً. وبالمثل، إذا تمّ تقنين الأشياء في المجتمع على معايير العقل وحده، فإنّه سيجري

إلغاء عنصري السّلطة والكاريزما عن الأشخاص. وحتى مع القيادة الكاريزماتية لإدارة المجتمع أيضًا تظهر أزمات سوسيولوجيّة، لا سيّما بعد موت الزعيم الأوّل، وقد أسهب ماكس فيبر في مناقشة هذه الأزمات (أزمة خلافة الزعيم الثاني للزعيم الأوّل)؛ حيث يبيّن بأنّ نظام الكاريزما قميص لا يليق إلّا بالزعيم الأوّل عادةً. إنّ إضفاء القدسيّة على القضايا البشريّة بمثابة حجاب يعيق المحلّلين عن الوقوف على الحقائق، ويمنعهم من التعبير بحريّة عن آرائهم، فيفسح المجال أمام المنافقين والمتملّقين للتصدّي (عالمها ملجم وجاهلها مكرم)⁽¹⁾. القيادة الكاريزماتية موضوع يجد له موقعًا في الفلسفة السياسيّة التقليديّة الشيعيّة، فالرئيس الأوّل، برأي الفارابي، هو القائد المُلهَم. وترتبط هذه المسألة -عنيّتُ أن يكون الحاكم بعيدًا عن الانتقاد- بالمسألة السابقة، فهي تقع في دائرة اللامفكرّ فيه. بدوره، يعتقد الشيخ مرتضى مطهري أنّ إضفاء القدسيّة على المرجعيّات الدينيّة يشكّل خطرًا على الإسلام:

«إنّ المرجعيّات الدينيّة ليست فوق النقد بمفهومه الصحيح، كنت أعتقد ولا أزال، بأنّ وضع أيّ شخص غير معصوم فوق النقد سوف يشكّل خطرًا عليه وعلى الإسلام،... لست أقول كالعوام في أنّ من ارتقى مرتبة المرجعيّة الدينيّة، أصبح موضع اهتمام خاصّ من قبل الإمام المهدي (ع)، وصار مصونًا من الخطأ أو المعصية أو الفسق، لو كان الأمر كذلك لما بقي من معنى لشرط العدالة»⁽²⁾.

وفي موضع آخر، يتناول الشيخ مطهري الاتحاد الموجود بين الدين والسياسة، فيرى أنّ هذا الاتحاد عند أهل السّنة عبارة عن خدمة الدين للسياسة، وعند الشيعة عبارة عن السياسة في خدمة الدين:

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج18، الرواية 49، الباب 1، ص217.

(2) مرتضى مطهري، پاسخهای استاد به نقدهای بر کتاب مسئله حجاب، ص71.

«فكرة اتحاد الدين والسياسة التي كان يطرحها المصلحون من أمثال الشيخ جمال الدين الأفغاني، ليس معناها كما يقول الكواكبي أن يلبس الاستبداد السياسيّ حلّة من القداسة الدينيّة، بل، بالعكس، أن يعتبر الشعب أنّ المشاركة في تقرير مصيره السياسيّ هي واجب ديني مهم... كما نعلم، فإنّ علاقة الدين بالسياسة بحسب المفهوم المطروح أعلاه، أعني، إضفاء القدسيّة على مقام الحكّام، هو مفهوم شائع لدى أهل السنّة، ولم يعرف الشيعة قطّ مثل هذا المفهوم، فتفسيرهم لأولي الأمر لم يكن يماثل هذا المفهوم مطلقاً»⁽¹⁾.

الهدف من نقل هذه الفقرة هو لبيان أنّ إضفاء القدسيّة على الشخصيات، وإن كان موجوداً في الفكر السياسيّ الشيعي، إلّا أنّه ليس من الدين في شيء، وليس أدلّ على ذلك من محاربة النبي الكريم (ص) لمظاهر القدسيّة والموروثات الكسروية علناً وعلى رؤوس الأشهاد، وكان يؤكّد على أنّه ليس كالمملوك: فعن ابن مسعود أنّه قال:

«أتى النبي (ص) رجلاً يكلّمه فأرعد فقال (ص): «هوّ عليك فلست بملك، إنّما أنا ابن امرأة تأكل القديد»⁽²⁾.

ويلزم من هذا، أنّنا حين نتحدّث عن نهّي الإسلام عن إضفاء القدسيّة، نقصد بذلك عدم وجود مثل هذا المفهوم في الإسلام الأصيل منذ بزوغ فجره، بخلاف العالم المسيحي حيث عرف القاموس السياسيّ المسيحي هذا المفهوم في أوّل الأمر، ثمّ ما لبث أن ألغى في عصر النهضة.

والملاحظة المهمة التي تلخّ هنا هي أنّنا لم ندفع البحث صوب المبادئ الأنطولوجيّة والأبستمولوجيّة، والمباحث ذات الصلة بالمشروعيّة في الفلسفة السياسيّة. لذا، ما تمّ إثباته في هذا الفصل، هو فاعليّة المعايير

(1) مرتضى مطهري، نهضتهای اسلامی در صد ساله اخیر، ص 25-26.

(2) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 76، ص 63.

الثمانية لتوزيع السلطة؛ لذا فقد يخطر ببال بعض أن الركون إلى منهج فاعل قائم ما دامت هذه الفاعلية قائمة، بمعنى أنه في حال طرح مناهج جديدة أكثر فاعلية، فإنّ هذا البحث (معايير توزيع السلطة) سينتقض، أو، بعبارة أوضح، حيث إنّ لم يتم إثبات موضوع توزيع السلطة من خلال المبادئ الفلسفية، فإذا كان ثمة منهج أكثر فاعلية، فإنّ هذا الموضوع سيفقد اعتباره. في ردنا على هذه الملاحظة نقول، أولاً، إنّ المعايير الثمانية لتوزيع السلطة لا تنسجم مع أيّ مبادئ فلسفية أو دينية؛ ثانياً، إنّ فاعلية المنهج وحدها لا تكفي للقبول بهذا المنهج، فلربما توصلنا الديكتاتورية إلى طريق التنمية الاقتصادية بأسرع ممّا تفعل غيرها من الطرق، كما يفعل بعض في تجويز نظرية الديكتاتورية الإصلاحية في لحظات معينة من التاريخ، بيد أنّه كما أسلفنا في مبحث سابق، لا يمكن تبرير أيّ نوع من الديكتاتوريات وذلك للآثار المدمرة التي تفرزها على المدنيين القريب والبعيد.

بقي أن نشير في ختام هذا المبحث إلى أنّ معظم معايير توزيع السلطة هي معايير مطروحة من قبل الأنظمة الديمقراطية. فالديمقراطية الليبرالية تقوم على العقلانية الليبرالية ومبدأ الفردانية، وهي تطرح المعايير المذكورة في ضوء المبادئ الإنسانية والأنطولوجية والأبستمولوجية؛ ولكن ليس بالضرورة أن تكون الديمقراطية من النمط الليبرالي. وعلى أيّ حال، فإنّنا عندما نتحدّث عن هذه المبادئ في الفلسفة السياسية بشكل عام، ثمّ في الفلسفة السياسية الإسلامية الإسلامية بشكل خاصّ، فمن الطبيعي أن نأخذ بالاعتبار سلفاً المبادئ والفرضيات الدينية ذات الصلة. فبالنسبة إلى الفلسفة السياسية الإسلامية الإسلامية ثمة مبادئ تتعارض مع المبادئ الليبرالية. على سبيل المثال، مبدأ أصالة الفرد المنقطع عن السماء وعقلانيته تتصادم مع مبدأ أصالة الوحي (مع مراعاة الحقوق الفردية). لا شك أنّ هذا البحث يحوز على أهمية كبيرة، ولكن ليس هاهنا محلّ بحثه. وعلى ذلك، فعندما نطرح مبادئ مثل حاكمية القانون والقبول والحرية، فنحن نفترض بدهةً إطاراً لها في حدود الأحكام الملزمة للشريعة. وفي الحقيقة، إنّ المبادئ المذكورة

تفصح عن نفسها بشكل أكثر وضوحاً في دائرة «ما لانصّ فيه». إنّ المعايير الثمانية، وعلى الرغم من حداوتيتها، فإننا سوف نستبين من خلال اختبار استيعابيتها بإزاء الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة، وجود إمكانيّة طرحها مع المبادئ العقلية والعقلانية في منطقة الفراغ.

وهكذا يضعنا هذا الموضوع أمام حقيقة أنّ الفلسفة السياسيّة والفكر السياسيّ الإسلاميّ قد امتزجا على مرّ التاريخ بمبحث السّلطة؛ ولهذا السبب نجد، أحياناً، قراءات متباينة، أو إن شئت فقل متناقضة للنصّ الواحد⁽¹⁾. وبناء على ذلك، فإنّ البحث في مسألة تلاشي الفكر السياسيّ والفلسفة السياسيّة في العالم الإسلاميّ وإيران متماه مع الموضوع أعلاه، ومع إلغاء العقل وسلطة التغلب⁽²⁾. ما تمّت مناقشته هنا عبارة عن بحوث نظريّة، بعيداً عن الملاحظات التاريخيّة، ومفهوم الخطاب الاستبداديّ للسلطة في العصر الوسيط. وإذا قمنا بفك الارتباط بين الخطاب الاستبداديّ وبين الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة، فبإمكان العناصر الموجودة -مستقلّة- أن تستوعب معايير توزيع السّلطة، وهذه الإمكانيّة متاحة أيضاً في نظريّة التفويض.

خلاصة الفصل الثالث

لقد كان هدفنا في هذا الفصل الخوض في المباحث التمهيدية المتعلقة بـ«الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة» وموضوع السّلطة أن نبين مدى استيعابية «توزيع السّلطة» في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة. وفي ضوء عزمنا على عقد مقارنة بين توزيع السّلطة في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة وبين الفقه السياسيّ الشيعيّ، فقد تكفّل هذا الفصل بأحد أركان هذا التوليف. وفي إطار سعينا إلى تحقيق هذا الهدف، طرحنا، في البداية، خمسة مفاهيم مُتَّصِرة لـ«الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة»، أربعة منها صحيحة، والأخير

(1) انظر: داود فيرحي، قدرت، دانش ومشروعيت در اسلام.

(2) انظر: جواد الطباطبائي، زوال اندیشه سیاسی در ایران.

سقيم. تمثل الفلسفة السياسيّة الشيعيّة أحد جوانب الفكر السياسيّ الشيعيّ، فضلاً عن كونها خطاباً يقف بإزاء كتب الشريعة والنصائح. إنّ قوام «شيعيّة» الفلسفة السياسيّة هي في مطابقتها لنظريّات الفكر السياسيّ الشيعيّ المتعلقة بذات الإنسان وغايات الفرد والمجتمع، ومواءمتها لتعاليم من قبيل الولاية والإمامة؛ هذا على الرغم من أنّها، من زاوية فلسفيّة ومنذ البداية، لم تقيد نفسها بأيّ قيد. إنّ لم تكن السّلطة تشكّل محور مفاهيم الفلسفة السياسيّة الشيعيّة، فهي لا أقلّ واحدة من أهمّ مفاهيمها. وقد تابعنا في هذا الفصل مسألة اختبار استيعابيّة «توزيع السّلطة» في ضوء الفلسفة السياسيّة الشيعيّة التقليديّة والمعاصرة، حيث فعلنا ذلك على مستويين، في المستوى الأول، اخترنا نموذجين بارزين من الفلسفة السياسيّة الشيعيّة التقليديّة، أعني، الفارابي وصدر الدين الشيرازي، وتوصّلنا إلى أنّ فلسفتهم السياسيّة تتنافر مع مفهوم توزيع السّلطة، وإن كانا يقولان بتوزيع السّلطة بالمفهوم العام للكلمة. أمّا الفلسفة السياسيّة بعد الفارابي، فلم تكن لتستوعب هذا المفهوم بعد أن ضيّعت استقلاليتها. وحدها نظريّة التفويض لمهدي حائري من بين جميع النظريّات الشيعيّة المعاصرة التي تضمّنت جميع معايير توزيع السّلطة. ثمّ سعينا في المرحلة التالية إلى عرض مفهوم توزيع السّلطة ومعايره على الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة، وكانت نتيجة هذه المناقشة إيجابيّة؛ بمعنى، أنّ الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة -لذاتها ودون الأخذ بالحسبان غلبة الخطاب الاستبداديّ والعوامل التاريخيّة- قادرة على استيعاب مفهوم توزيع السّلطة.

الفصل الرابع

توزيع السّطة في الفقه السياسيّ الشيعيّ

بالإمكان أن نناقش مبحث توزيع السّطة من زاويتين نصّية (Textual) وفوق-نصّية (Meta-textual, post-textual) والذي نعنيه بالأدلة الفونصّية الأدلة العقلية بمعناها الأشمل، أقصد، أن نلجأ إلى أدلة على مستوى «برّاني»، قبل أن نستعين بالدين وتبصّراته. يوضع العقل، بمفهومه الأعمّ، في مقابل الوحي، وهو (العقل) وإن كان يشمل جميع الحلول المتاحة للبشرية، فإنّنا هاهنا سندرس الأدلة العقلية بالمعنى الأخصّ، على أنّ ذلك يشمل أيضاً الخوض في الأدلة العقلية المحض وفلسفة الدين وفلسفة الفقه وغير ذلك، ولكن مع هذا، سنوقف على الفلسفة السياسيّة، وفلسفة الدين تناول توقّعات البشرية من الدين، أمّا في فلسفة الفقه، فالحديث ينصبّ على نظريّات الفقه ومنهجية. تقدّم فلسفة الفقه بمرتبة واحدة على الفقه، فيما تتقدّم فلسفة الدين عليها بمرتبتين. في هذا الفصل، سوف نتناول موضوع توزيع السّطة في الفقه الشيعيّ من منظور النصّ الديني.

وبعد، فإنّه يمكن، طبقاً لتقسيم معقول للإسلام، أن نقسّم الفكر السياسيّ الإسلاميّ أو الشيعيّ ثلاثة أقسام: المقصود بـ«الإسلام رقم 1» مجموعة النصوص المقدّسة والمدوّنة، و«الإسلام رقم 2» هو مجموعة الشروح والتصورات والاستدلالات، أمّا «الإسلام رقم 3» فهو تصرّفات

المسلمين وسلوكياتهم كافة من منظار سوسيولوجي وتاريخي. ويقف الإسلام رقم 3 في الجهة المعاكسة للإسلام رقم 1 التاريخي. ويطلق على الإسلاميين (2 و3) تعبير «التدين»⁽¹⁾. فالشخص المسلم، ومن واقع تدينه ومعتقداته الشخصية، يؤمن بجميع مقولات الإسلام رقم 1؛ بيد أن الكلام عن الإسلاميين (2 و3) لا يبدو بهذه الصرامة؛ إذ يلزم هنا بعض التفسير، فمن النادر أن تجد من يدافع عن جميع سلوكيات المسلمين وعن الدول «الإسلامية» كافة على مر التاريخ. والشيء نفسه يصدق على الإسلام رقم 2، فطبقاً لأي مسار تعتمل سيرورة فهم الإسلام رقم 1 وشرحه ومقارنته والدفاع عنه والاستدلال له؟ فلو كان هذا المسار واضحاً لا لبس فيه ولا تعقيد، فلم، إذًا، كل هذه النزاعات بين أتباع الأديان (أو النص) عبر التاريخ؟ يأخذ علم التأويل (الهرمينيوطيقا) على عاتقه مهمة إيضاح آليات فهم النص. إن نزوع الفقيه إلى الأساليب الديمقراطية المبتنة على توزيع السلطة في الفلسفة السياسية والكلام السياسي، أو إلى الأساليب الشمولية التوتاليتارية القائمة على مركزة السلطة، تترتب عليها آثارٌ ستعكس، شعوريًا أو لاشعوريًا، على فهمه للشرعية واستنباطه منها، ولئن كانت الأسس الفلسفية والكلامية صريحة ومنقّحة، إلّا أنه، مع ذلك، سترك آثارًا على فهمه للنص.

في هذا الفصل سوف نشرع، بصورة أساس، بالبحث في مختلف نظريات الحاكمية في الفقه الشيعي، وعلاقتها بتوزيع السلطة. ولسنا بصدد الدفاع عن نظرية أحد الفقهاء؛ بل المهمّ عندنا هو استعراض حيثيات وشروط هذه النظريات في مبحث توزيع السلطة. وإذ كنا في الفصل الأول قد بحثنا في تحليل مفهوم السلطة، فالحديث هنا سيكون عن أسس الحاكمية والمشروعية، لنقترب، خطوة فخطوة، من مبحث توزيع السلطة.

(1) انظر: مصطفى ملكيان، صحيفة خرداد 20 و 21 / 10 / 1999.

عادة ما يطرح احتمال أن لا يكون منظرو الحاكمية في الفقه الشيعي قد وقفوا موضوع توزيع السلطة حقاً من البحث والتمحيص، في هذه الحالة سنضع حثيات كلامهم تحت مجهر التحليل. إذن، منهج البحث في هذا الفصل سيبدأ توصيفياً، لينتهي تحليلياً.

وأجد من الضروري هنا ذكر ملاحظتين: الملاحظة الأولى، إن نظريات الحاكمية في الفقه الشيعي تتعلق بعصر الغيبة الكبرى للإمام المعصوم (ع)، الأمر الذي يفسر تركيزنا على هذا العصر في هذا الفصل، والملاحظة الثانية هي، أننا اعتبرنا مفهوم «توزيع السلطة» مفهوماً حديثاً، كيما نختبر مدى «استيعابيته» في الآراء التقليدية؛ أو بمعنى أصح، لنستبين مدى استيعابية المبادئ التقليدية لهذا المفهوم الحديث.

في البدء، سنحاول في هذا الفصل مناقشة موقع الفقه السياسي في الفكر السياسي الشيعي، وكذا موقع السلطة، وما ذاك إلا لتحديد المفاهيم الدينية التي تدور في فلك مفهوم توزيع السلطة، وعلاقتها ببعضها، لنمهد بذلك لعرض مختلف النظريات المتعلقة بالحاكمة في الفقه الشيعي، والوقوف على علاقتها بالمعايير الثمانية لـ «توزيع السلطة» (في حقل الإسلام رقم 2).

4-1- الفقه السياسي والسلطة في الفكر والفقه السياسي الإمامي

قبل كل شيء، لا بدّ من توضيح موقع الفقه السياسي في الفكر السياسي الشيعي، ومن ثمّ موقع عنصر السلطة بالمقارنة مع سائر عناصر الفقه السياسي.

ذكرنا في الفصل الأول، أنّ النسبة بين «الفكر السياسي» و«الفقه السياسي» هي نسبة العموم والخصوص المطلق، فكلّ ما يُطرح في الفقه السياسي، هو فكر سياسي، بنحو ما، ولكن قد يتوافر هذا الفكر السياسي على

صيغة غير فقهية. ويعدّ الفكر السياسيّ عامًّا مطلقًا مقارنة بالفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ، وترتبط المصطلحات الثلاثة «الفقه السياسيّ»، و«فقه الخلافة»، و«فقه الدولة» صلة قرابة من حيث المعنى والدلالة، ذلك أنّها تطلق على أحد الأبواب الفقهية الذي يُعنى بقضايا الحكومة؛ والذي يقف بإزاء سائر أبواب الفقه الأخرى (مثل الفقه العبادي، والفقه الجنائي، والفقه المدني). قد يبدو مصطلح «الفقه السياسيّ» للوهلة الأولى حديثًا، إلّا أنّ مباحثه مطروحة منذ زمن بعيد في مصادر الفريقين. ومصادر الفقه السياسيّ هي نفسها مصادر الفقه الأربعة (الكتاب، السنّة، العقل، الإجماع).

إذا أردنا المقارنة بين الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة والفقه السياسيّ الإسلاميّ من حيث العلاقة والحجم، فسنجد أنّ الفلسفة السياسيّة بعد عصر الفارابي شهدت انتكاسًا عند الفلاسفة المسلمين أدّى بها إلى الحضيض؛⁽¹⁾ فيما ازدهر الفقه السياسيّ لا سيّما عند أهل السنّة الذين انفتحوا على قضايا الحكومة في مراحل مبكرة. غير أنّ الفلسفة السياسيّة في العالم الإسلاميّ سرعان ما فقدت استقلاليتها، لتصبح أمرًا هامشيًّا في جسم الفقه السياسيّ، فكانت فرصة سانحة لهذا الأخير ليشغل جُلّ مساحة الفكر السياسيّ الإسلاميّ. من ناحية أخرى، تعاظم شأن الفقه مقارنة بمسائل العقيدة والأخلاق، وكذا الفقه السياسيّ، الذي كان ينمو باضطراب على حساب الفلسفة السياسيّة، لتأخذ قشور الشريعة، بالتدريج، مكان لبّ الدين؛ وتحلّ المسائل العباديّة محلّ العقلانيّة والفكر الحرّ. وقد ساعد على ذلك، مزاعم بعض الفقهاء من أنّ الشريعة تتوافر على حكم لكلّ موضوع، وأنّ بمقدور الفقه الاستجابة لجميع المتطلبات الإنسانيّة، بما يجعله مستغنيًا عن جميع العلوم الأخرى. وقد أصاب المفكّر محمد عابد الجابري إلى حدّ بعيد، عندما وصف الحضارة الإسلاميّة بـ«حضارة الفقه» حين

(1) انظر: جواد الطباطبائي، زوال اندیشه سیاسی در ایران؛ درآمدی تاریخی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران.

قال: لو أُتيح لنا أن نسمّي الحضارة الإسلامية باسم أحد علومها، لكانت التسمية «حضارة الفقه»⁽¹⁾. ويذهب لمبتون أيضًا إلى أنّ الفقه السياسي «أكثر إسلاميّة» بالمقارنة مع الفلسفة السياسيّة وكتب النصائح⁽²⁾. وقد طرح الفيلسوف الأندلسي ابن رشد نظريّته في أنّ العالم بالفقه المدنيّ قد لا يكون على رأس السّلطة، وهو ما دفعه إلى إطلاق نظريّة الملكين:

«يتفق أحيانًا أن يصل رئيس هذه المدينة إلى مرتبة الملك، لكنّه محيط بسنن الشارع، ويملك قوّة الاستنباط حول الأحكام التي لم ينزل الشارع نصًّا في القضايا الجزئيّة، وهذا ما نسمّيه عندنا علم الفقه. إذا لم تجتمع هاتان الخصلتان في شخص واحد، بحيث يتمّ الفصل بين قوة الجهاد والاجتهاد، فمن الممكن أن تناط الرئاسة بحاكمين، كما هو الحال مع كثير من الخلفاء المسلمين»⁽³⁾.

لقد ترتّب على ذلك مزيد من النكوص والتراجع للفلسفة السياسيّة إلى درجة تقلصت معها دائرة المستقلات العقليّة لتقتصر على القضايا الكلية مثل «العدل حسن» و«الظلم قبيح»، وأنّ تجمد على مفاهيم العدل والظلم ولا تتعدّاها. والحقّ، إنّ نموّ الفقه السياسيّ الشيعيّ كان بطيئًا جدًّا قياسًا بالفقه السياسيّ عند أهل السنّة، ساعد على ذلك عدم انخراطه في أمور الدولة. وقد اعتبر الشيخ «محمد مهدي شمس الدين» أنّه ربّما كان السبب وراء عزوف الفقهاء عن دائرة السياسيّة هو تزامن مرحلة تدوين الفقه مع الانفصال التامّ للقيادة السياسيّة للمسلمين عن القيادة الدينيّة والفقهيّة⁽⁴⁾. وفي السياق نفسه، ذهب الشيخ مطهري إلى أنّ عزلة مباحث العدل ومبدأ

(1) محمد عابد الجابري، «دانش فقه؛ بنياد روشناختی عقل عربی اسلامی».

(2) Ann. K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, pXVI.

(3) ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 177-178.

(4) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والحياة، ص 12.

العدالة الاجتماعية أدى إلى تباطؤ الحركة الفكرية الاجتماعية عند الفقهاء، وانفصال الفقه عن الفلسفة الاجتماعية، ويقول في هذا الشأن:

«على الرغم من أهمية مبدأ العدالة الفقهية، فقد تجاهله فقهاؤنا وصرفوا اهتمامهم عنه، ففي حين توحى آيات مثل ﴿... وَإِلَّا لَوَلَّيْنَاكَ إِحْسَانًا...﴾⁽¹⁾ ﴿... أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...﴾⁽²⁾ بعموميات فقهية، ظلت مسألة العدالة الاجتماعية بعيدة عن دائرة ضوء الفقه؛ إذ لم يُستنبط منها مبدأ عام أو قاعدة فقهية، على الرغم من تأكيدات القرآن الكريم المتكررة في هذا المجال، وقد أدى هذا الأمر إلى ركود حركة الفكر الاجتماعي عند فقهاءنا»⁽³⁾.

وبعد، ومن أجل أن نتبين مكانة مبحث السلطة في الفقه السياسي، لا بأس من الخوض في بعض المباحث ضمن هذا السياق. يدور الفقه السياسي مدار التكليف، ما يجعله بعيداً عن بحث الحقوق. ومن جملة المحاور التي يغطيها الفقه السياسي: الحكم، الحاكم والحكومة، الإمام، الأمة والإمامة، الخلافة والخليفة، الراعي والرعية، الولاية، الوالي وولي الأمر، التغلب، الإمارة، الأمير، أمير المؤمنين، السلطان، الملك وولي العهد⁽⁴⁾. في المباحث اللاحقة ستكون لنا وقفة مع الأدبيات الدينية في مبحث توزيع السلطة؛ كما سنلقي نظرة سريعة على: الولاية، التفويض والإشراف، البيعة، الشورى، المصلحة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، النصيحة لأئمة المسلمين.

لقد اتخذ الفريقان من هرم السلطة كفرضية مسبقة للفقه السياسي،

(1) سورة البقرة، الآية: 83.

(2) سورة المائدة، الآية: 1.

(3) مرتضى مطهري، بررسى اجمالى مبانى اقتصاد اسلامى، ص 26-27.

(4) عباس علي عميد زنجاني، فقه سياسى، ص 144-153.

حيث يقف الحاكم والهيئة الحاكمة على رأس الهرم، بينما يشكل الناس قاعدة ذلك الهرم، وتشغل فئات المجتمع المختلفة المساحة الفاصلة بين الرأس والقاعدة. لقد بحث فقهاء الفريقين عبر التاريخ في موضوعات السلطة ومشروعية الدولة الإسلامية والصفات المعتبرة في الحاكم الإسلامي. ولنا في هذا المضممار بعض الأسئلة الحائرة التي ما فتئت تبحث عن أجوبة، أسئلة من قبيل:

أ - أي نمط للسلطة يحوز على المشروعية؟

ب - هل تُكتسب المشروعية بالغلبة والسيطرة؟

ج - ما هي طبيعة العلاقة بين العلماء والناس وبين الدول المتعسفة؟

د - ما هي شروط ولاية الحاكم وحدودها؟

تفاوتت، إلى حدّ ما، أجوبة علماء أهل السنّة والشيعة حول مواصفات الحاكم الإسلامي وطرق تولّيه السلطة، حيث يتحدّد في ضوء هذه الأجوبة طريق الوصول إلى السلطة إن كان عبر الاختيار الإلهي، أو البيعة، أو انتخاب أهل الحلّ والعقد، وانتخاب أهل السلطة الأصليين (أهل الشوكة بحسب تعبير ابن تيمية) أو التغلب (القهر والغلبة) أو الديمقراطية (رأي الأغلبية).

بعيداً عن اختلاف الآراء في هذه المسألة، يجب القول إنّ مبحث السلطة والمشروعية يعدّ أحد المحاور الرئيسة في الفقه السياسي الإسلامي، فيما تعتبر موضوعات مثل صفات الحاكم، سبل الوصول إلى السلطة، البيعة، المصلحة، الشورى، الولاية، التفويض، الإشراف، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة لأئمة المسلمين، عناصر ذات صلة بالبحث، ومن المناسب دراستها. المشروعية وصف للسلطة، والبيعة والشورى والأمر بالمعروف كلّها محدّدات أو كوابح لسلطة الإدارة الحاكمة. إنّ هاجس مشروعية السلطة هو الذي دفع بالفقهاء المسلمين إلى مناقشة سبل تحصيل السلطة وتحليلها؛ لكنّهم، في ضوء الإطار التقليديّ

والهرمي للسلطة، لم يتحرّوا الآليات الكفيلة بكبح جماحها وتحديدّها. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ مركزيّة موضوع السّلطة مقارنة بمباحث الفقه السياسيّ الإسلاميّ، لا تعود إلى توقّف الفقه السياسيّ على سمة خاصة؛ بل إلى ماهيّة السّلطة نفسها. فللسّلطة دور رئيس ومحوري في علم السياسيّة، وقد أسهنا في الفصل الثاني في بحث علاقتها بسائر المصطلحات ذات الصلة. كما أشرنا هناك إلى أنّ الحاكميّة والمشروعيّة والسّلطة ثلاثة مفاهيم متشابهة، والحاكميّة هي واحدة من أربعة أركان تقوم عليها الدولة؛ وهي تحتاج إلى السّلطة لإعمالها؛ لذلك ليس للحاكمية وجود حقيقي دون سلطة، الأمر الذي يفسّر متابعتنا لمبحث السّلطة في الفقه السياسيّ الشيعيّ في إطار «نظريّات الحاكميّة في الفقه السياسيّ الشيعيّ».

4-2- نظريّات الحاكميّة في الفقه السياسيّ الشيعيّ

ذكرنا سابقاً أنّ نظريّات الحاكميّة في الفقه الشيعيّ، أو النظريّات التسع لولاية الفقيه هي محور النقاش في الفقه السياسيّ الشيعيّ. وسنحاول في هذا المبحث أن نلقي نظرة على هذه النظريّات، على أن نقوم بعرضها على معايير توزيع السّلطة «اختبار الاستيعابيّة». تحمل بعض النظريّات دلالة مباشرة على المعايير الحديثة. والنظريّات التي ستعرّض لها هي قراءات متفاوتة للفلاسفة الشيعة في فهمهم للكتاب والسنة فيما يتّصل بالسياسة والحكومة في عصر الغيبة الكبرى للإمام المهدي (ع). وتغطّي هذه القراءات نطاقاً واسعاً، وربّما أمكن القول، إنّها في أحد طرفيها تضمّن ولاية التنصيب المطلقة للفقيه، وفي طرفها الآخر، نظريّة التفويض. تقول النظريّة الأولى إنّ الفقهاء منصّبون من الله تنصيباً عامّاً، وأنّ حدود سلطتهم لا تقتصر على حالات محدودة؛ بل إنّ القاعدة العامة هي أنّ الفقيه ينهض بجميع شؤون المعصوم (ع) ومسؤولياته. وعلى النقيض من ذلك تذهب نظريّة التفويض إلى أنّه لا أحد مُنصّب من الله تعالى، وأنّ الشعب يختار من يجده صالحاً ليقوم بشؤون المجتمع وفق عقد التفويض.

يقدم الكاتب الإيراني محسن كديور في كتابه «نظريات الدولة في الفقه الشيعي»⁽¹⁾ تقسيمًا مناسبًا في هذا المجال يأخذ بالاعتبار أولًا، مجموعة الآراء السياسية للشيعه، وهي آراء جامعة تقريبًا؛ ثم يبين هذا التقسيم أن لا وجود لقراءة موحدة عن الحاكمية. وعلى هذا الأساس، حين نتناول مبحثًا مقارنًا (مثلًا مقارنة مختلف النظريات في الفقه السياسي الشيعي وتوزيع السلطة أو الديمقراطية)، ينبغي لنا، في الوقت ذاته، أن نأخذ بالحسبان مختلف القراءات، وذلك لاحتمال تباين النتائج تبعًا لتباين الأسس المعتمدة. إذن، لا بدّ أولًا وقبل كلّ شيء من إلقاء نظرة على التقسيم المذكور أعلاه:

4-2-1- الملكية الشرعية: تقوم هذه النظرية على ركنين: ولاية نصب الفقهاء في الأمور الحسينية (الأمور التي لم يشأ الشارع المقدس تركها)، والسلطنة لسلطان المسلمين ذي الشوكة. قد يستولي السلطان على السلطة بأي وسيلة كانت، لكنّ المهم أن يكون على المذهب الشيعي، وأن يؤمن بولاية الفقهاء في النطاق المذكور. الفقيه والسلطان في هذه النظرية سلطتان مستقلتان عن بعضهما. يعتقد الشيخ محمد باقر المجلسي أنّ دلالة الروايات لا تتجاوز أمور القضاء والإفتاء والأمور الحسينية؛ وأنّ ولاية السلطان (الملك) على الرعية هي فرع من سلسلة تراتب الولاية الإلهية. ويضيف المجلسي أنّ مزاج الملوك وسلوكهم هو الذي يحدّد تطلّعات غالبية الناس؛ من هنا وجب الدعاء له وإيفاءه حقّه، خاصّة حين يحكم بالعدل. أمّا الشيخ فضل الله نوري فيؤمن بأنّ دينا الناس في عصر الغيبة الكبرى تساس من قبل «الفقهاء العدول» و«السلطين اللائذين بالإسلام»:

(1) محسن كديور، نظريته هاي دولت در فقه شيعه. بالنسبة إلى تقسيم نظريات الحكومة في الفقه الشيعي (النظريات التسع) فإنّ الإحالات تتعلّق بهذا الكتاب، لذا، ولجهة الاختصار، نتجنّب الإحالة مجدّدًا.

«التشريع الجزئي أو الكلّي للقوانين يتعارض مع أصول الإسلام، لأنّه من مسؤوليات الأنبياء. ليس لمسلم الحقّ في وضع القوانين. ولا اعتبار لرأي الأغلبية في مذهب الإماميّة. أيّ معنى لتشريع القوانين؟ إنّ الدستور واعتبار رأي الأغلبية وإن كانا يندرجان ضمن الأمور المباحة بالأصل، لكنهما ينطويان على حرمة تشريعيّة وهي، بعد، بدعة في الدين، وكلّ بدعة ضلالة؛ وذلك لأنّ في ذلك التزامًا بوجه القانون. إنّ الالتزام بالمباح حرام إذا عُدّ لازماً، وترتّب على مخالفته عقوبة. من جملة المواد المحرّمة، تقسيم سلطات البلاد إلى ثلاث، أوّلها السّلطة التشريعيّة، فهذه بدعة وضلال محض؛ لأنّ الإسلام لا يجيز لأحد التشريع ووضع الأحكام، فليس في الإسلام عوّار أو نقص لكي يتمّمه أحد. وفي الوقائع الحادثة ينبغي الرجوع إلى نواب الإمام (ع) فهم باب الأحكام، وهم الذين يستنبطون الأحكام من الكتاب والسنة لا تشريعها أو وضعها»⁽¹⁾.

وكان الشيخ فضل الله نوري يؤمن بأنّ أيّ ظاهرة مستحدثة هي لباس خيط على مقاس الفرنجة، وبالتالي، لا مجال لتلييس الدين به. ويُصنّف الشيخ عبد الكريم حائري يزدي والشيخ محمد علي أراكي وهما من القائلين بنظرية الحسبة، ضمن هذه الفئة أيضًا.

4-2-2- ولاية النصب العامة للفقهاء: طبقاً لهذه النظرية ونظرية الولاية المطلقة للفقهاء، فإنّ ولاية الله والمعصومين في عصر الغيبة تنتقل إلى الفقهاء العدول؛ وأنّ الشعب عاجز وغير مؤهل للتصدّي للشؤون السياسيّة الاستراتيجيّة والمسائل العامة والاجتماعيّة. ولكن، لا يتنافى ذلك مع تفويض وليّ الأمر بعض الأمور إلى الشعب وبإشراف منه؛ لأنّ البتّ في جميع هذه الأمور، في النهاية، هو في عهدة الفقيه، صحيح أنّ الكلمة

(1) المصدر نفسه، نقلاً عن: تذكرة الفاضل وإرشاد الجاهل، ج 1، ص 56-58؛ رساله حرمت مشروطه، ج 1، ص 104-106 و 113-114.

للشعب، ولكن في نطاق ما يراه وليّ الأمر صالحًا. وليس للشعب أيّ دور في نصب الوليّ الفقيه أو عزله، ذلك أنّ نصب الفقهاء العدول يتمّ من قبل الشارع، وهو يعدّ معزولاً تلقائيًا حين تنتفي الصفات التي تُصَبّ بموجبها. وهنا، ليس للشعب دور مباشر أو غير مباشر، في إعمال الولاية أو الإشراف على أعمال الوليّ. فولاية الفقهاء العدول على الناس ذات طابع قهريّ لا اختياريّ. إذ ليس للشعب ولا الفقهاء إلّا الرضوخ، شأوا أم أبوا؛ وذلك لأنّ للفقيه حقّ الولاية على الناس، بما يستتبع «وجوب» طاعة الشعب له. والملاحظة المهمة في هذا السياق هي أنّ ولاية الفقهاء دائمة غير محدودة بفترة معيّنة، وهذه الولاية لم تنشأ بعقد لتكون مقيدة بالشروط المتضمّنة في العقد (كما هو الحال مع الدستور)، لذا، فسعة هذه الولاية وضيقها تتبع تشريع الشارع، لا رغبات الشعب وقبوله.

كما سنوضح في متابعتنا لهذا الفصل، بأنّه، وطبقًا للنظريّتين المذكورتين، لا يوجد شخص محدّد في عصر الغيبة منصّب من قبل الشارع المقدّس؛ بل إنّ كل من يتوقّف على الشروط هو منصّب، وإذا تصدّى الفقيه العادل للولاية، فلا يجوز، حينئذ، لباقي الفقهاء العدول مزاحمته على ذلك. فالفقهاء هم الذين يختارون الوليّ الفقيه، ولا يمكن الركون إلى خيار الشعب في تعيين أو تشخيص الوليّ الفقيه، لأنّ الشعب، وطبقًا لأسس المشروعية الإلهيّة المباشرة، ليس له حقّ في انتخاب وليّ الأمر. ولكن في حال شكّلت مسألة عدم الرجوع إلى رأي الشعب وإلغاء مبدأ الانتخاب وسيلة بيد الأعداء للطعن في الإسلام والإساءة إليه، فإنّه، حينذاك وطبقًا للعناوين الثانويّة ومن باب الاضطرار، قد يُنَاط بالشعب دورٌ طقسي وتشريفي. وعلى أيّ حال، فإنّ مشروعية الفقيه مستمدة من الله تعالى، وأنّ نزوله، في أيّ مرحلة، عند رغبة الشعب يكون حين لا يشعر بوجود خطر يتهدّد النظام. وبناءً على هاتين النظريّتين، فإنّ مجلس الخبراء (الفقهاء المنتخبين من قبل الشعب) لا يملك نصب الوليّ الفقيه أو عزله، وإذا ما فقد

الوليّ شروط الولاية، فمهمة الخبراء حينئذ الكشف عن كونه قد عُزل من قبل الله تعالى أو تلقائيًا. بمعنى، أنّ الوليّ الفقيه هو مصدر مشروعية النظام، وأنّ جميع أركان الدولة، بما في ذلك السلطات الثلاث والدستور والقوانين العادية لا تكتسب مشروعيتها إلّا بإمضائه. إنّ إمضاء الدستور والتصديق عليه لا ينتج إلزامًا للوليّ الفقيه، وبناءً عليه، فإنّ بمقدوره، أن يلغيه من جانب واحد، إن هو شاء ذلك.

فالحاكم الإسلاميّ مسؤول أمام الله وحده، وليس لأيّ جهة بشرية حقّ الإشراف على عمله⁽¹⁾، أمّا مجلس الخبراء فبإمكانه الاستفسار أو الاستشراق أو التمهيد للكشف عن الوليّ. بالنسبة إلى نظرية ولاية النصب العامة للفقهاء وكذلك نظرية ولاية النصب المطلقة للفقهاء، فإنّ نطاق الولاية هي الأمور المتعلقة بالحكومة، والقضايا التي تضطرّ أيّ شعب إلى الرجوع إلى رئيسه. لذا، فحدود ولاية الفقيه أوسع من دائرة الأمور الحسبية. وعلى الرغم من أنّ الفعل الولائيّ رهن بمصلحة المجتمع الإسلاميّ وفقًا لنظرية الولاية المطلقة العامة للفقهاء، غير أنّ صلاحيّات الفقهاء العدول والحكومة الإسلامية لا تتعدّى دائرة الأحكام الشرعية الأولية والثانوية. وعلى هذا الأساس، فإنّ صلاحيّات الفقيه تنحصر في حدود الأحكام الإلهية الفرعية، ولا يقبل أيّ شرط أو قانون يتجاوز ذلك، فلا يمكن تجاوز الأحكام الشرعية بالأحكام السلطانية قطّ، وتغييرها أو تعطيلها، ذلك أنّ مسؤوليّة الوليّ الفقيه تحدّد في مسألتين: تنفيذ الأحكام الشرعية، وترجيح بعض الأحكام على بعض عند تزامنها.

4-2-3- الولاية العامة لهيئة الفقهاء (مراجع التقليد): هذه النظرية تضع شرط المرجعية كأساس بدلاً من الفقهية، أي أن يكون ولي الأمر

(1) بطبيعة الحال، لقد تضمّن دستور الجمهورية الإسلامية في إيران مسألة الإشراف على عمل الولي الفقيه.

مرجعاً دينياً لا مجرد فقيه، لكنّها، وبخلاف ما هو معروف، تعهد بالولاية إلى هيئة جماعية للفقهاء بدلاً من فقيه واحد. وحدود هذه الولاية، كما في النظرية السابقة، أبعد من الأمور الحسبية وأدنى من الصلاحيات المطلقة للمعصومين (ع). ولا بدّ من التوضيح هنا بأنّ إقبال الناس على بعض الفقهاء، ووصول هؤلاء إلى مرتبة المرجعية، هو شيء آخر يختلف عن حقّ الناس في الانتخاب. ترى هذه النظرية، بأنّه لما كانت العقول المتعدّدة أصوب من العقل الواحد، وكذلك، فإنّ الولاية الجماعية الشورائية أولى وأرجح من الولاية الفردية، وهذا ما تؤيّد الآيات والروايات المتعلقة بالشورى، وعلى المراجع توزيع المهام والمسؤوليات في ما بينهم، كأن يتولّى كلّ منهم مسؤوليّة إحدى السلطات، أو أن ينزلوا عند إرادة الأغلبية.

4-2-4- ولاية التنصيب المطلقة للفقهاء: استعرضنا سابقاً نقاط الاشتراك التي تجمع هذه النظرية بالنظرية الثانية. ونذكر هاهنا أنّ المقصود بـ«الولاية المطلقة» هو:

- أ - الالتزام بالقضايا العامة والحكم والسياسة.
- ب - الالتزام بمصلحة المجتمع المسلم.
- ج - عدم التقيّد بالأمور الحسبية.
- د - عدم التقيّد بإطار الأحكام الإلهية الفرعية، الأوليّة منها والثانوية.
- هـ - عدم التقيّد بالقوانين الوضعية بما في ذلك الدستور.

البنود أ، ب، ج هي بنود مشتركة مع نظرية الولاية العامة، أمّا البنود (د) و(هـ)، فيخصّان هذه النظرية. فالحكومة هي من الأحكام الأوليّة، وتتقدّم على الأحكام الفرعية مثل الصلاة والصوم والحجّ. فللحكومة الحقّ في فسخ أيّ عقد شرعيّ مبرم مع الناس، ومن جانب واحد، متى ما تعارض مع المصالح العليا للبلاد والإسلام. ولا يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ بل إنّ

للمحاكم الحقّ في التصديّ لكلّ ما يراه تدبيرياً وفي حفظ للمصلحة. كما إنّ للوليّ الفقيه الحقّ في إلغاء الدستور، إذا استصوب ذلك ورأى افتقاده لآليات تخدم مصلحة الإسلام والمسلمين؛ غير أنّ هذا الإلغاء هو، في الحقيقة، إلغاءً ظاهريّ، ذلك لأنّ أوامره لها حكم القانون. تتضمّن هذه النظرية عناصر عدّة في توضيح الفقهة مثل دور الزمان والمكان، مصلحة البلاد والمجتمع، القدرة على حلّ المشاكل الاجتماعية. إنّ الوليّ الفقيه هو بحقّ خليفة المعصوم (ع)، وهو ينهض بمسؤوليّة خطيرة في قيادة الأمة، بهداية وإرشاد من الإمام المهدي (ع). وهكذا فإنّ سلامة النظام الإسلاميّ تصان على أعلى مستوى. وفي الدفاع عن هذه النظرية، يقول أنصارها، إنّ مقولة «مركز السّلطة مفسدة» غير صحيحة، من منظار عقيدة التوحيد؛ وذلك لأنّ الفساد ينمو على تخوم السّلطة وأطرافها، ويلزم من هذا، أنّ الولاية الملازمة للعدل هي ولاية محصّنة؛ ذلك لأنّ الولي الفقيه إذا ارتكب ما يتنافى وعدالته، فإنّه يُعزل تلقائيّاً.

4-2-5- الحكومة الدستورية: يُستحسن أن نناقش هذه النظرية في الأجواء التاريخية للثورة الدستورية في إيران في بداية القرن الماضي. فقد أشرنا في الفصل الثاني إلى جانب من الآراء السياسيّة للشيخ النائيني الذي قسّم المسؤوليّات الخاصّة بالمحافظة على الدولة وقسمها إلى قسمين: المنصوص الدينيّ الذي لا يتأثر بعنصري الزمان والمكان، واللامنصوص الذي لا يندرج تحت ضوابط خاصّة، فيعتبر فيه رأي الوليّ أو معتمده. القسم الثاني يتبع مقتضيات الزمان والمكان ومسألة الشورى، ويضمّ معظم السياسات النوعية، وهو من صلاحيات الحكومة الحقّة. ومن نافلة القول ثبوت النيابة العامة للفقهاء، على الأقلّ في الأمور الحسبيّة، وتتقوم الدولة الدستورية بأمرين هما: تدوين الدستور الذي يشمل جميع الحقوق للشعب وحرّيته، واجبات الحكّام ونطاق صلاحيّاتهم وشروط عزلهم؛ والإشراف الذي يتضمّن مراقبة ومساءلة نواب المجلس الوطني عن أدائهم ومدى

التزامهم بواجباتهم. تنبثق قابلية نظام الحكم الإسلامي للمراقبة والمساءلة من كونه نظامًا محدودًا غير مطلق؛ إذ تتحصل المشاركة العامة في المسائل غير المنصوصة عبر التشاور مع عقلاء الأمة. ومن أصول الحكومة الدستورية الحرية والمساواة.

4-2-6- خلافة الشعب تحت إشراف المرجعية الدينية: يطرح السيد

محمد باقر الصدر ثلاث نظريات في باب الدولة الإسلامية هي: الدولة المنتخبة القائمة على مبدأ الشورى، ولاية النصب العامة للفقهاء، وخلافة الناس تحت إشراف المرجعية الدينية. تقول النظرية الأخيرة، إنّ الله تعالى اختار الإنسان ليكون خليفته في الأرض؛ وأناط به مسؤولية القيام بشؤون السياسة وإدارة المجتمع، ثم اصطفى شهودًا (الأنبياء، الأئمة، علماء الدين) لصيانة دور الخلافة الإلهية للإنسان. وعلى هذا الأساس، تمارس الأمة الخلافة عبر قاعدتين: الأولى، قاعدة الشورى وتتعلق بالحالات غير المنصوصة؛ والثانية، ولاية المؤمنين والمؤمنات بعضهم على بعض وبصورة متساوية. إذن، تمارس الأمة الحق الإلهي المتمثل في الخلافة عبر: انتخاب رئيس السلطة التنفيذية، وانتخاب أعضاء السلطة التشريعية. وعلى وفق هذه النظرية فإنّ تشريع القوانين الضرورية الداخلة في منطقة الفراغ يقع على عاتق السلطة التشريعية. والحقيقة، إنّ الجمهورية الإسلامية إنّما هي خلافة الشعب تحت إشراف المرجعية الدينية، وفي حدود القوانين المرعية، ذلك أنّ رئيس الدولة والشعب كليهما يخضعان للشريعة على نحو متساوٍ، وأنّ المرجعية الصالحة عبارة عن مؤسسة لا فرد، في حين تمارس السلطة القضائية واجباتها تحت إشراف مؤسسة المرجعية، وهي المؤسسة الوحيدة التي تقع خارج نطاق خلافة الشعب. وتضمن هذه الآلية مسألة الفصل بين السلطات وسلامة السلطة السياسية وإسلاميتها.

لو أردنا مقارنة هذه النظرية بالدولة الدستورية للزم القول أولاً، إنّ هذه النظرية، وبخلاف سابقتها، تعترف بالحقوق السياسية للشعب بمعزل

عن ولاية الفقهاء؛ ثانيًا، دور المرجعية الدينية أقرب إلى الدور الرقابي منه إلى التنفيذي؛ ثالثًا، ضعف الحضور الشعبي في أروقة السلطة التنفيذية، بسبب كون رئيسها هو منتخب المرجعية، ومن ثم يصوّت الشعب له؛ رابعًا، يمارس الشعب دورًا أكبر في السلطة التشريعية.

4-2-7- الولاية المنتخبة والمحددة للفقهاء: تؤكد هذه النظرية على أنّ الشارع المقدّس لم ينصّب أحدًا للولاية؛ لكنّه حدّد الصفات المطلوبة للحاكم الإسلاميّ، ما يعني أنّه أمضى مبدأ انتخاب الشخص الحائز على الشروط المطلوبة؛ لكنّه أناط بالعقلاء التفاصيل الأخرى مثل شكل الحكم، وطريقة الانتخاب، ومعايير المنتخبين، وآليات إجراء الانتخابات.

وطبقًا لهذه النظرية، فإنّ البيعة تتمّ بعد المقابلة، وأنّ الرضى هو وسيلة إنشاء التولية، وتستمدّ الحكومة مشروعيتها من الشعب في نطاق الشريعة، وأنّ الانتخاب هو أحد فروع التفويض بمعناه الأشمل، وبالإمكان تحديده في الدستور عبر آلية شروط العقد وصلاحيات الحاكم، كما يمكن تحديد فترة ولاية الحاكم (عشر سنوات مثلاً)، ويتوقّف عزله على أمرين: فقدانه للصفات المطلوبة، أو تنصّله من الالتزامات التي تعهّد بامثالها (شروط العقد المنصوص عليها في الدستور)، هذا، وتتولّى الدولة تدبير الأمور العامة للمجتمع، فيما يُخلّى الناس لحياتهم وشؤونهم الخاصة.

وبالجملة، فإنّ الولاية المنتخبة المحددة للفقهاء، وإن كانت لا توجب اتّباع الحاكم لرأي الأغلبية، غير أنّ باب المشورة لم يُرتج دونه.

ويراقب الولي الفقيه أداء السلطات الثلاث، وبإمكانه أن يُضمّن الدستور بندًا حول الفصل النسبي بين السلطات. وبموازاة ذلك يكون الحاكم الإسلاميّ مسؤولاً أمام مجلس الخبراء (حيث يُنتخب أعضاؤه من قبل الشعب). ولهؤلاء حقّ نصب الولي الفقيه واستيضاحه واستجوابه وعزله. ولئن تعدّرت تشكيل الحكومة الإسلامية الكبرى الموحّدة، جاز تعدّد

الدول الإسلامية. والولاية، بحسب هذه النظرية هي لـ «الفقيه» لا لجميع الفقهاء ولا لمجلسهم.

ومن المهم الالتفات إلى أنّ هذه النظرية تضع حقوق الشعب في صدارة اهتماماتها قياساً بالنظريتين السابقتين. ففي النظرية السابقة يُنظر إلى المرجعية، بما هي استمرار لنهج الشهادة، كحارس على عملية خلافة الشعب؛ لكنّها نفسها غير منتخبة من الشعب، والتزام الحكومة بشروط العقد يتيح لهذه النظرية قيادة المجتمع المدني في ضوء الاعتبارات والضوابط الإسلامية. ولعلّ محاور المقارنة بين نظرتي ولاية النصب المطلقة للفقيه والولاية المنتخبة المحددة للفقيه تبدّى في: مصدر المشروعية، شرطية الإسلام، دور الشعب، البيعة، جمهوريّة الحكم، نصب الحاكم وعزله، الدستور، القبول بمبدأ الإشراف وكبح جماح السلطة السياسية، صلاحيات الحكومة بين الإطلاق والتقييد، فترة الولاية، مصالح النظام، حكومة إسلامية واحدة أم حكومات إسلامية متعدّدة، المجتمع المدني وحدود الحريّات⁽¹⁾.

4-2-8- الحكومة الإسلامية المنتخبة: تُنسب هذه النظرية إلى السيد محمد باقر الصدر في «الأسس الإسلامية»، ومحمد جواد مغنّية «في الخميني والدولة الإسلامية» ومحمد مهدي شمس الدين «في نظام الحكم والإدارة في الإسلام» وفي «الاجتماع السياسي». يعتقد الشهيد الصدر بأنّ الدولة الإسلامية هي صاحبة الحقّ الشرعي على طول الكرة الأرضية وعرضها، ومن أهمّ أهداف الحكومة الإسلامية:

1- بيان الأحكام الشرعية (التشريعات الدينية الثابتة).

(1) محسن كديور، دغدغه های حکومت دینی، ص 64-74؛ صادق حقيقت، مسؤولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی، ص 238-239.

2- تشريع التعاليم (التفاصيل القانونية التي تقوم على الأحكام الشرعية التي تختلف باختلاف الظروف والمقتضيات الزمانية).

3- إقامة الأحكام الشرعية الثابتة والمتغيرة في الأمة.

4- القضاء بين أفراد الأمة وبين الحكومة على أساس الأحكام الشرعية.

وبالجملة، فإنّ الشورى تعدّ الصيغة الشرعية للحكومة في عصر الغيبة، ذلك أنّ الأمة تمارس سلطتها فيما يعرف بمنطقة الفراغ، طبعاً، مع مراعاة بعض الشروط مثل احترام حدود الشريعة، وإعطاء الأولوية لمصالح الإسلام والمسلمين. ومن الأهداف أو الوظائف الأربع للحكومة، فإنّ النقطتين الأولى والرابعة (الإفتاء والقضاء) تقع على عاتق المجتهدين الدينيين.

يعتقد الشيخ محمد جواد مغنّي أنّ ولاية الفقهاء العدول في عصر الغيبة تتلخّص في الإفتاء والقضاء والأمور الحسبيّة؛ مستدرّكاً أن ليس للفقهاء ولاية سياسيّة. كما يعتبر أنّ إسلاميّة القوانين والنظام معيار لإسلاميّة الدولة، فتتفني بذلك الحاجة لأن يكون رئيس الحكومة فقيهاً أو مجتهداً. فالحاكم الإسلاميّ يُنتخب من الشعب، فيما تظلّ مسؤوليات الفقهاء محصورة في دائرة الإفتاء والقضاء والدعوة إلى الخير. أمّا الشيخ محمد مهدي شمس الدين فيرى أنّ الأحكام الاجتماعية متغيرة ومرحليّة، وتنقضي الحاجة إليها بانقضاء المصلحة الاجتماعية التي اقتضتها، من هنا، فهي لا تُحسب على الأحكام الفقهيّة. ويضيف بأنّ ليس للفقهاء ولاية على الناس؛ إذ ينحصر دوره في تبين أحكام ثوابت الشريعة، فالأمة سيّدة نفسها. ومشروعية الدولة الإسلاميّة رهْنُ بثلاثة أمور: حفظ ثوابت الشريعة، دعم جميع أفراد المجتمع، وخلق ظروف التطوّر المتكافئ لجميع فئات المجتمع.

4-2-9- نظريّة التفويض: منظر هذه النظرية هو مهدي حائري يزدي،

وقد تمّت مناقشتها في الفصل السابق؛ وذلك نظرًا لقيامها على أسس فلسفيّة.

وبعد، قد يكون من المناسب تبويب النقاط التسع التي ذكرناها آنفًا وجعلها أساسًا للبحث والتحليل في هذا الفصل. وفي الوقت عينه، سنشير بإيجاز إلى بعض الملاحظات التي قد تخطر ببالنا وتساعد في استكمال أو تعديل النقاط المذكورة⁽¹⁾:

1- النظريّات المطروحة تلك هي نظريّات في الحاكميّة أو أسس المشروعيّة، وليست نظريّات الحكومة.

2- مضافًا إلى الفقه السياسيّ الشيعيّ، فإنّ هذه النظريّات مطروحة في مجال الفكر السياسيّ الشيعيّ أيضًا. على الرغم من استناد نظريّة خلافة الشعب للشهيد الصدر ونظريّة التفويض لمهدي حائري يزدي إلى الأصول الفقهيّة، لكنّ تينك النظريّتين ليستا فقهيتين، من حيث إنّهما لم تتبنيا منهجًا فقهيًا. فنظريّة التفويض تقوم على قاعدتين فقهيتين؛ لكنّها لا تسلك نهجًا فقهيًا؛ لذا، فهي تعدّ نظريّة في دائرة الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة. يناقش كتاب «الحكمة والحكومة» مبحث «عدم إمكان الوضع في الأمور التشريعيّة»⁽²⁾، لا على أساس منهج فقهي؛ بل طبقًا لاستدلال عقلي، وتشريع الولاية من قبل الله تبارك وتعالى أمرٌ محال. يشير مهدي حائري إلى أنّ نظريّته أقرب إلى الفلسفة السياسيّة وإلى نظريّة الإمام الخميني في الفقه السياسيّ⁽³⁾. وعلى أيّ حال، إذا بدّلنا العنوان إلى «الفكر السياسيّ الشيعيّ»،

(1) تابع تفاصيل نقد هذا الكتاب في المقالة الآتية: صادق حقيقت، «بررسی و نقد نظریه های دولت در فقه شیعه».

(2) لقد مرّ هذا المبحث ونقده في الفصل الأول.

(3) مهدي الحائري اليزدي، «تأملاتی گذرا در باره امام خمینی» ص 378.

فسيكون بمقدورنا حينئذ إضافة نظريات أخرى مثل «نظرية الحكومة الديمقراطية الدينية» لعبد الكريم سروش.

3- كما يمكن أن نضيف إلى النظريات أعلاه «نظرية الحسبة السلطانية» التي تقضي بوجوب إقامة الحكومة الإسلامية من منطلق مقتضيات أمور الحسبة. وعلى الرغم من عدم توافر دليل على شمولية ولاية الفقهاء، فإنّ تشكيل الحكومة، مع ذلك، واجب لداعي الحسبة⁽¹⁾. ويعدّ الشيخ جواد تبريزي⁽²⁾ أحد المدافعين عن هذه النظرية. وقد ذكر محسن كديور رأي كل من الشيخ عبد الكريم حائري والشيخ محمد علي أراكي، اللذين يؤمنان بنظرية الحسبة، في نظرية السلطنة المشروعة. وكما سنأتي على ذلك، فإنّه يمكن توصيف هذه النظرية بـ«وصف ديمقراطي». إذا لم تتأكد، بالقدر الكافي، قيادة الفقهاء للمجتمع، فينبغي في هذه الحالة إناطة مسؤولية الحكم والقيادة بالشعب ليدبر دفة أموره، وبذا تكون هذه القراءة أقرب إلى النظريات الإلهية-الديمقراطية.

4- النظرية الأولى (السلطنة المشروعة أو ولاية نصب الفقهاء في الأمور الحسبية وسلطنة المسلم ذي الشوكة): يؤمن أصحاب هذه النظرية بأنّ الله عزّ وجلّ قد فصل الدين عن الدولة، فولّى الفقهاء على الدين، بينما جعل الحكم من نصيب الملوك، وهو أمر لا بدّ منه، أعني، الفصل بين الفكر السياسي للفقهاء وبين مقتضيات العصر، وقد تنبّه محسن كديور لهذه المسألة، لكنّه يطلق عليها اسم «نظرية»:

«يمكن اعتبار هذا الفصل (بين الأمور الشرعية والأمور العرفية)

(1) انظر: عباس علي عميد زنجاني، «ديدگاه حكومتي در نظريه حسيه»، ص 14-20.

(2) أبو القاسم الخوئي (مع تعليقه جواد تبريزي)، صراط النجاة، ج 1، ص 10: «والذي نقول به هو أن الولاية على الأمور الحسبية بنطاقها الواسع؛ هي ما علم أن الشارع يطلبه ولم يعين له مكلفاً خاصاً؛ منها بل أهمها إدارة نظام البلاد وتهيئة المعدات والاستعدادات للدفاع عنها؛ فانها ثابتة للفقهاء الجامع الشرائط».

من مقتضيات العصر؛ وأنَّ عمل الفقهاء هو من باب «ما لا يُدرك كله لا يُترك جلّه» و«الميسور لا يسقط بالمعسور». وقد دلَّت الحوادث اللاحقة كيف استطاع الفقهاء أن يوظّفوا شوكة السلاطين في خدمة الدين، وكذا السلاطين، الذين حظوا بدعم الفقهاء وحميتهم في مقابل اعترافهم بالدور المتفرّد الذي يلعبه هؤلاء الفقهاء في المسائل الشرعيّة... الكلام الذي سيأتي في السطور القليلة القادمة هو، على نحوٍ ما، إشارة إلى تبرير فقهيٍّ لحقيقة واقعة⁽¹⁾.

وجملة القول، أنّه لا بدّ من فصل «التبرير الفقهي للحقيقة الواقعة» والبديل الاضطراري عن الفكر السياسيّ.

إذا اجتهد العالم (الفقيه) عمليّاً في تمكين سلطنة الملوك، أو أضفى عليها المشروعيّة على صعيد نظريٍّ ومن باب عدم الاستطاعة، أو من باب الأحكام الثانويّة، فهذا غير الإيمان المبدئيّ بالمسألة؛ إذ من الممكن أن تكون هذه الشريحة من الفقهاء غير معترفة، أساساً، بمشروعيّة سلطة الملوك.

نجد من المناسب ها هنا أن نلقي نظرة على الفكر السياسيّ عند جعفر كاشفي (1191- 1267هـ)، الذي يستهلّ بحثه بالمخلوق الأوّل وفلسفة التاريخ، ويقسّم التاريخ إلى مرحلتين، مرحلة النبوة (منذ هبوط آدم حتى ظهور الإمام المهدي (ع))، ومرحلة الولاية، وهي مرحلة ظهور الإمام. في عصر النبوة يتفقّ الأسلوب الظاهريّ للعقل، أمّا عصر الولاية فيتفقّ الأسلوب الباطنيّ له. وبالنسبة إلى رئاسة الحكمة (في عصر الغيبة) إمّا أن يصبح المجتهد ملكاً، وإمّا أن يتعلّم الملك الاجتهاد. لم يتفق أن تشكّلت رئاسة الحكمة، وهي نمط من الدولة المثاليّة، في عصر غيبة الإمام المعصوم (ع)؛ ذلك أنّ الفقهاء آثروا اعتزال السياسة والمجتمع

(1) محسن كديور، دغدغه های حکومت دینی، ص 60.

لعوامل متعدّدة. ويرى جعفر كسفي أنّ معيار مشروعية الحكومة الدينية في عصر الغيبة يتحدّد في شيئين: مدى الارتباط بالروح المحمدية (العقل الفعّال)، وإشاعة الخير واقتلاع الشرّ، فتكون الحكومة، في هذه الحالة، لدوافع الضرورة لا النبابة. وبناءً على ما قيل، وعلى قاعدة الفصل بين ولاية النصب للفقهاء في الأمور الشرعية وبين سلطنة الملك ذي الشوكة في الأمور العرفية، يمكن أن نستبين الركون إلى حكم القاجاريين على الرغم من الشكوك التي أحاطت بمشروعية هذا الحكم. وعلى هذا الأساس، يميّز جعفر كسفي بين الدولة الحقّة الأولى والثانية. لذا، يمكن أن نستنبط من بحثنا هذا وجوب الفصل بين البحث النظري والفكريّ حول الحكومة الإسلامية وبين موضوع التطبيق والاضطرار والنموذج الاضطراري.

5- وقد ذكر بعضهم إشكالاً على نظرية الحكومة الدستورية يشبه ما ذكر أعلاه إلى حدّ ما، فالشيخ محمد حسين نائيني يعتقد بأنّ مشروعية الدولة الدستورية تأتي من كون الدولة المستبدّة تتوافر على ثلاثة أنواع من الظلم (ظلم بحقّ الله والمعصوم والناس)، بينما في الدولة الدستورية يوجد نوع واحد من الظلم (الظلم بحقّ الإمام المعصوم). إذن، فمشروعية «الدستورية» هي من باب دفع الأفسد بالفساد؛ بما يعني أن ليس فيها مشروعية ذاتية. لقد صاغ الشيخ النائيني هذا المبحث صياغة نظرية بطبيعة الحال، ففي هذه النظرية، تكون «الدستورية» صفة الدولة وليس الولاية.

6- لا بدّ من أن نحمل الآراء المختلفة للعالم على محمل واحد، حتى لا يُتهم بالتناقض في طرح النظريات. وعلى سبيل المثال ربّما أمكن الجمع بين نظرية ولاية التنصيب العامة للفقهاء ونظرية خلافة الشعب تحت إشراف المرجعية الدينية. فالنظرية الفقهية التي طرحها الشهيد محمد باقر الصدر في كتابه «الفتاوى الواضحة» هي نفسها نظرية التنصيب. لكنّ اهتمامه كان منصباً على إعطاء دور للشعب في هذا المجال، فقدّم النظرية الثانية. والدليل على هذا الجمع هو أنّه يقول إنّ الأمة تمارس خلافتها على أساس

قاعدتي الشورى وولاية المؤمنين والمؤمنات بعضهم على بعض؛ وقد وجدت هذه الصيغة تجسيداً لها في نظام الجمهورية الإسلامية في إيران (بما هي تجلٌ لنظرية الإمام الخميني في التنصيب).

7- لا تقف نظرية ولاية التنصيب العامة لهيئة مراجع التقليد بموازاة نظريات النصب، ذلك أنّ تنصيب الفقيه في هذه النظرية شرط أيضاً، فبدلاً من الفقاهة، تذكر النظرية هيئة للمراجع.

8- على الرغم من أنّ نظرية الولاية المنتخبة المحددة للفقيه وُلدت من رحم المناقشة التي جرت بين الشيخ حسين علي منتظري وبين الشيخ مطهري حول محاضرة الإمام الخميني، وفي نطاق نقد نظرية التنصيب، بيد أنّ أقوال الشيخ مطهري هي أقرب إلى نظرية الإشراف منها إلى نظرية الولاية. أو، بتعبير آخر، إنّ مقصوده هو أن يمارس الفقيه، كما المؤدج أو المنظر، دوراً رقابياً محضاً:

«ولاية الفقيه لا تعني أن يباشر الفقيه مهام رئيس الدولة ويحكم بصورة عملية. إنّ دور الفقيه في البلد الإسلامي - أي البلد الذي يتبنّى شعبه الإسلام كأيدولوجية ويلتزم بتعاليمه - هو دور المؤدج، لا دور الحاكم. مهمة المؤدج هي الإشراف على حسن تطبيق استراتيجية الرقابة؛ إذ يراقب ويمتخص صلاحية رئيس الدولة والقائم على تطبيق القوانين في إطار أيديولوجية الإسلام»⁽¹⁾.

والملفت هنا أنّ الأستاذ الشيخ المطهري أحال إدراك هذه المسألة على مرتكز الشعب في عصرنا وعصر الحركة الدستورية «المشروطة» في إيران أوائل القرن الماضي:

«لم تكن فكرة الشعب في ذلك العصر - عصر الحركة الدستورية -

(1) مرتضى مطهري، پیرامون انقلاب اسلامی، ص 82-86.

وليست هي اليوم في عصرنا عن ولاية الفقيه أن يحكم الفقهاء ويمسكوا بزمام البلاد»⁽¹⁾.

وإلى هذا المعنى أيضاً تشير بعض الآراء المبكرة للإمام الخميني الذي كان يحيل على الحركة الدستورية؛ ولكن لما كان ثمة تصريح بالتنصيب بشأن نظريته، فإننا نغض الطرف عن الكلام المنقول أدناه:

«نحن لا نقول بوجوب أن تكون السلطة والحكم بيد الفقيه؛ بل أن تُدار الحكومة بشريعة الله تعالى، التي فيها صلاح البلاد والعباد؛ ولا يتم هذا إلا بإشراف رجال الدين، كما حصل ذلك في حكومة «المشروطة» عندما صادقت على هذا الأمر»⁽²⁾.

وأساساً، تعني نظريات الولاية بالفرد، بخلاف نظريات الإشراف والمراقبة التي هي نظريات مؤسسية، تدور حول محور المؤسسة. في نظريات النوع الأول، فإن الإجابة عن السؤال: من هو؟ تتمثل في شخص الفقيه، أما النظرية الثانية (الإشراف) فهي تفترض وضع القضايا التنفيذية في عهدة الشعب، وما على فقهاء الدين إلا التأييد والموافقة. وإذا ما أُخذت مسألة الإشراف كفرض مسبق لأسلمة الأمور، فما من داع للاكتفاء بإشراف شخص واحد فقط، حيث إنّ إشراف مجموعة من الفقهاء أقرب إلى الصواب والسداد. وهذا هو بالضبط السبب وراء تمحور النظريات الولائية حول الفرد أكثر من نظريات الإشراف.

9 - من الضرورة بمكان، الإشارة إلى آخر نظريات الشيخ حسين علي منتظري (نظرية الإشراف ونظرية مجلس القيادة).

10 - يستشف من كتاب «نظريات الدولة في الفقه الشيعي» أنّ هذه

(1) المصدر نفسه.

(2) روح الله الخميني، كشف الأسرار، ص 222.

النظريات مطروحة على مستوى واحد، في حين لا بدّ من التمييز بين النظريات المتمركزة على الفرد، وبين تلك التي تركّز على المؤسّسة؛ آخذين بنظر الاعتبار التطوّر الذي شهده الفقه السياسيّ الشيعيّ⁽¹⁾، بمعنى، أنّ قراءة الكتاب المذكور حيال نظريات الحاكميّة هي قراءة راكدة وجامدة عاجزة عن بيان ديناميّة الفقه السياسيّ الشيعيّ على مرّ التاريخ، فعلى سبيل المثال، إنّ تركيز نظريّة الدولة الدستوريّة ينصبّ على المنظومة المؤسّسيّة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنه يمكن أن ننسب النظرية إلى شخص معيّن، ويمكن أن نغضّ الطرف عن ذلك، فنناقش شروطها وحيثياتها. فما هو مطروح في كتاب «نظريات الدولة في الفقه الشيعيّ» عبارة عن نظريات منسوبة إلى أشخاص. مثلاً، لو أخذنا نظريّة الولاية المنتخبة في الاعتبار، سنجد أنّ ولاية الفقيه المحدّدة بالتفصيل المذكور في الكتاب أمرٌ متصوّر، كما إنّ الانتخاب هو الطريق الوحيد للوصول إلى السّلطة وتفعيل الولاية. وفي الحقيقة، إنّ الانتخاب هو السبيل إلى الولاية وتفعيلها، كما أنّه لا يرسم حدود دائرتها تلقائيّاً. إذن، فكما إنّ ثمة من يتصوّر أن الولاية إنما يتمّ تحديدها بشروط ضمن العقد، ثمة تصوّر آخر وهو أن يحظى الولي الفقيه بالولاية المطلقة عبر الانتخاب. وعلى سبيل المثال فإن من يلتزم بنظرية الانتخاب لا يؤمن بوجود المشورة على الوليّ الفقيه⁽²⁾؛ ولكن يبقى فرض آخر وهو، أنّنا بعد القبول بهذه النظرية، يجب علينا أن نؤمن بلزوم المشورة واتباع رأي أغليّة المستشارين. وبطبيعة الحال، توجد قراءات متباينة حول نظرية الولاية المطلقة للفقيه أيضاً، سنتطرّق إليها في الموضوع اللاحق. إحدى هذه القراءات عدم تقيّد ولاية النصب بالدستور.

(1) صادق حقيقت، «تحولى روش شناختى در فقه سياسى شيعه».

(2) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ص 37: «فالملاك بعد المشاورة واستماع الأنظار المختلفة هو تشخيص نفسه ولا يتعين عليه متابعة الأكثرية».

على أيّ حال، سنتابع في هذا البحث موضوع مقارنة معايير توزيع السّلطة مع فئتين من النظريّات: المشروعيّة الإلهيّة المباشرة، والمشروعيّة الإلهيّة- الديمقراطيّة. سيساعدنا هذا التقسيم على دراسة نقاط الالتقاء والافتراق في هذه النظريّات قياساً بمعايير توزيع السّلطة. ومن بين النظريّات التسع التي تدرج ضمن المشروعيّة الإلهيّة المباشرة هي نظريّة السلطنة المشروعة، ونظريّة ولاية النصب العامة للفقهاء، ونظريّة ولاية النصب العامة لمجلس مراجع التقليد، ونظريّة ولاية النصب المطلقة للفقهاء؛ فيما تأخذ النظريّات الخمس الباقية: نظريّة الحكومة الدستوريّة، ونظريّة خلافة الناس تحت إشراف المرجعيّة، ونظريّة الولاية المنتخبة المحدّدة للفقهاء، ونظريّة الحكومة الإسلاميّة المنتخبة ونظريّة التفويض وتأخذ موقعها في الفئة الثانية (المشروعيّة الإلهيّة- الديمقراطيّة). هذا، ومن المعلوم أنّ التصنيف أعلاه إنّما وُضع لتسهيل مهمّة البحث والتحليل؛ ولا يعني، بوجه من الوجوه، توافر نظريّات الفئة الواحدة على الشروط نفسها. فإطلاق السّلطة أو تحديدها، وكيفية تصوّر المصلحة، مبدأ المشروعيّة، تقييد السّلطة وكبح جماحها... وغيرها كلّها عوامل تتوفّر عليها النظريّات المذكورة آنفاً وترتبط بالمعايير الثمانية لتوزيع السّلطة.

4-3- لمحة عن نظريّات التنصيب

قبل أن نسلط الضوء على طبيعة العلاقة بين نظريّات التنصيب (نظريّات المشروعيّة الإلهيّة المباشرة) ومعايير توزيع السّلطة، نجد لزاماً أن نلقي نظرة سريعة على هذه النظريّات، ونبتغي من وراء ذلك تحقيق هدفين: توضيح صفة «المطلقة» في نظريّة الولاية المطلقة للفقهاء، وتبيين تصوّرين اثنين في موازاة بعضهما في نظريّات التنصيب. إن أردنا رسم مخطط نشرح من خلاله حدود صلاحيّات الولي الفقيه بالاستناد إلى مختلف النظريّات، سنجد أنّ نظريّة الحسبة تقع في أسفل هذا المخطط، بينما تحتلّ الولاية المطلقة للفقهاء أعلاه. أمّا نظريّتا ولاية التنصيب العامة للفقهاء وولاية

التنصيب لمجلس مراجع التقليد، وبسبب تحديدهما، فإنهما تعطيان الفقيه أو المرجع صلاحيات فوق نظرية الحسبة ودون نظرية الولاية المطلقة. في نظرية ولاية التنصيب العامة لمجلس مراجع التقليد تكون الولاية للمراجع بدلاً من الفقهاء؛ حيث يعمل هؤلاء المراجع طبقاً لمبدأ الشورى (وتقسيم العمل أو احترام رأي الأغلبية). وبحسب نظريات التنصيب، فإن الفقيه (أو المرجع) يملك البت النهائي في جميع الشؤون؛ ذلك لأنّ مشروعية أيّ عمل تُنسب إلى ولايته، حيث إنّها متفرّعة على ولاية الله عزّ وجلّ ورسول الله (ص) والأئمة (ع). لذا، فإنّه حتى لو أنيطت مسؤولية فرع من الولاية (رئيس الجمهورية أو المحافظ مثلاً) أو بعض الأمور بأشخاص مؤهلين، فإنّ مشروعيتها جميعاً تعود بشكل غير مباشر إلى ولاية التنصيب للفقيه؛ إذ لا دور، البتة، للشعب لا في تنصيب الفقيه ولا في عزله، لذا، عندما نقول إنّ الفقيه يكتسب الولاية، إذا قبل به الشعب، فلا علاقة لكلامنا هذا بالمشروعية، لأنّ الشعب لا يمنح الفقيه المشروعية؛ بل يكشف عن ولايته، أو يفعلها.

ويتبيّن ممّا تقدّم أنّ عزل الفقيه أيضاً ليس من صلاحية الشعب، فالوليّ الفقيه باقٍ على ولايته ما بقي على صفاته المعتمدة، وإلاّ فهو من عزل تلقائياً. أمّا عزل الوليّ الفقيه بواسطة مجلس الخبراء، الفقهاء المنتخبين من قبل الشعب، فهو الآخر يكشف عن انعزال الفقيه، لا أنّه يُعزل من قبلهم. طبقاً، وفق نظرية الحسبة (التي يقول بها الشيخ عبد الكريم الحائري ومحمد علي أراكي) فإنّ القدر المتيقّن هو أنّ إدارة الحكم ليست من اختصاص الفقهاء؛ بل بكلّ من له الأهلية والكفاءة، وعلى هذا الأساس، يمكن تفويض الناس لإدارة شؤونهم بأنفسهم.

ويعتقد الشيخ منتظري بأنّ نظرية التنصيب تواجه إشكالات نظرية لجهة أنّها لا تستطيع الإجابة بسهولة عن كثير من الشبهات المثارة حولها في هذا المجال. وفي توريخه لهذه النظرية يقول الشيخ منتظري:

«لقد قلنا أنا والشيخ مطهري للإمام (الخميني) الأمر تنصيب ما دام الإمام قائماً، وإلا فانتخاب، ولا بد للإمام المنتخب أن يكون مجتهداً جامعاً للشروط. في ذلك الوقت أجاب المرحوم الإمام بأن الأمر ليس كذلك، وقد بدا وكأنه يريد مناقشتنا. لقد قال إنَّ مذهب التشيع يقول بوجود عصمة الإمام وأن يكون منصّباً. ففي عصر الغيبة، يقع اللوم على الناس في غيبة الإمام. وهو نفسه ما يقول الخواجة أيضاً: «وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا». فقلنا: أفهل ينبغي أن تسود الفوضى في عصر الغيبة. فقال: الحق على الناس، فالله تعالى قد أتمّ النعمة، لا بد من أن تتمتع بالأهلية لكي نمهد لظهور الإمام المهدي (ع)»⁽¹⁾.

لعلّ الرأي الذي طرحه الإمام الخميني في ذلك الوقت لم يكن مجرد نقاش، ذلك أنّنا لو فرضنا أنّ الروايات المقبولة والمشهورة وغيرها تتعلق بشكل أساسي بمسألة القضاء (وليس الحكومة)، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو، لماذا لم تحدّد تكاليف المسلمين بصراحة ووضوح طوال عصر غيبة الإمام المعصوم (ع)، حتى لا يقع هذا الاختلاف كله بين الفقهاء والعلماء (وبالتبع بين الناس)؟ قد تكون الإجابة عن هذا السؤال (طبقاً للكلام الذي نقلناه آنفاً) أنّ الله تعالى أوجب على ذاته المقدّسة (بمقتضى لطفه) أن يدلّ عباده على إمام الأمة الإسلامية، وقد تحقّق ذلك بوجود الإمام المهدي (ع). ولكن ما قولك إذا حُرّم الناس (بصورة عامة) وجود الإمام بسبب كثرة ذنوبهم، فهل نحسب ذلك نقصاً في اللطف الإلهي -والعياذ بالله-؟ ويمكن القول إنّه في ضوء تركيبة الإنسان، من حيث إنّه مخلوق اجتماعي ينزع إلى تشكيل المجتمعات والدول لحاجته الماسّة إليهما، يمكن أن نستنبط بأنّ الله تعالى قد رضي في عصر الغيبة، بحكومة في حدود الحسبة. من مقتضيات هذه الفكرة هي تحديد دائرة الولاية (التصرّف) للحاكم، وإيلاء أهميّة أكبر لدور الناس. من المؤكّد أنّ فاعليّة

(1) حسين علي منتظري، (حوار)، مجلة آوا/ 10/ 1999.

هذا النمط من الحكومات لا ترقى إلى حكومة المعصوم (ع)، وهو أمر متوقّع بسبب الحرمان من الفيض الإلهي الذي يتجرّعه المسلم في عصر الغيبة. لكننا، بالطبع، عرفنا في نظرية الحسبة إمكان إناطة مسؤولية الأمور بالناس أنفسهم، وليس للفقهاء أن يديروا شؤون الحكم. إذا سلّمنا بهذا الاحتمال، فهذا يعني أنّ الإمام الخميني كان على رأي معظم علماء السلف، قبل أن ينزع إلى نظرية التنصيب. قد يكون كتاب «كشف الأسرار» منسجماً مع هذا الاحتمال.

بعد ذكر هذه المقدّمة، يقتضي الأمر توضيح المقصود من مصطلح «الولاية المطلقة». ما من أحد حمل هذا المصطلح على معنى الاستبداد وعدم الالتزام بأيّ قانون. طرحنا قبل هذا معاني عدّة لمصطلح الولاية المطلقة. وإليك ما يقوله السيد كاظم الحائري في شرح الولاية المطلقة للفقهاء من منظار الإمام الخميني:

«يوجد تفسيران مهمّان للولاية المطلقة للفقهاء... بالنسبة إلى التفسير الأول، يعتقد بعضهم أنّها تعني أنّ النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأموالهم، وبالتالي، فهم يُنزلون هذا المعنى على الوليّ الفقيه؛ لكنّه (الفقيه) لا يفعل ذلك كالنبي... أمّا التفسير الثاني للولاية المطلقة للفقهاء، فهي أنّها تعني أن يكون للفقهاء ولاية مطلقة، أي لا يكتبلها أيّ قيد، غير أنّ ولايته لا بدّ أن تكون في دائرة المصالح العامة، أي، مطلقة في دائرة المصالح العامة؛ ومعنى الإطلاق هو أن لا حكم قبل الولاية يقف حائلاً دونه. على سبيل المثال، إنّ وجوب الحجّ، لا يحول دون تحريره من قبل الولي الفقيه. ويبدو، من وجهة نظر الإمام، أنّ الولي الفقيه هو من يحدّد مصلحة كهذه»⁽¹⁾.

(1) كاظم الحائري، «إمام خميني ومفهوم ولاية فقيه»، ص 6. لقد أشار محمد جواد أرسطو بشكل واضح إلى رأي الإمام الخميني والشيخ الأنصاري وآخرين وهو أنّ الولاية على =

وفي السياق نفسه، يقول الشيخ محمد مؤمن:

«إنّ ولاية الفقيه لا تعني أنّ هؤلاء (الشعب) غير راشدين، وعاجزين عن إدارة شؤونهم بأنفسهم؛ بل تعني، فقط، أنّ هذا الحقّ لم يفوّض إليهم... في المادة 57 من الدستور الإيراني، ورد صراحةً مصطلح الولاية المطلقة، ويعني ذلك، أنّ وليّ الأمر ليس ملزماً شرعاً وقانوناً أن يتبع الطرق القانونية الواردة في الدستور بحذافيرها؛ ذلك أنّ لا قيود شرعية تحدّد من صلاحيات الولي الفقيه عدا أنّ عليه اختيار ما هو أصلح. إذا كان الولي الفقيه منصّباً من قبل الله تعالى، فلن يترتب على ذلك هذه القيود (واتّباع الناس)»⁽¹⁾.

من يعتقد أنّ الولاية المطلقة للفقيه تضمن له السيادة على الدستور، إنّما يأخذون بشأن الوليّ الحقوقيّ وليس الحقيقيّ؛ وهم يبررون ذلك بالقول إنّ هذه المادة وُضعت لحلّ الاستعصاء الذي يواجه إدارة البلاد، فحين تبرز مصلحة أعلى من المصالح القانونية الموجودة، فلا شك في وجوب التزام الفقيه بها⁽²⁾. ويبدو أنّ قائد الثورة أيضاً يحمل هذا التصوّر نفسه عن «الولاية المطلقة»؛ وإن كانت هذه المادة قد استرعت الانتباه عند تعديل الدستور. فهو يرى أنّ الولي الفقيه ملزم بقوانين البلاد في الظروف العادية؛ ولكن في حال تزاخم المصالح فإنّ له الحقّ في تقديم المصلحة الأهمّ:

«الوليّ الفقيه شأنه شأن جميع أفراد البلاد، يخضع لقوانين البلاد، بيد

= أموال الناس وأنفسهم لا تنتقل من المعصومين إلى الولي الفقيه. يقول الإمام الخميني في كتاب البيع، ج2، ص467 و488: «للفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمة (ع) مما يرجع إلى الحكومة والسياسة... فتحصل مما مرّ ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومين (ع) في جميع ما ثبت لهم الولاية فيه من جهة كونهم سلطاناً على الأمة». (محمد جواد أرسطا، «مفهوم اطلاق در ولايت مطلقه فقيه»، ص72-90).

(1) محمد مؤمن، «ولايت، وكالت، نظارت»، ص8.

(2) انظر: محمد جواد أرسطا، «مفهوم اطلاق در ولايت مطلقه فقيه»، ص18-22.

أنه في حال بروز فراغ قانوني أو في المواضيع التي يشخص فيها مسؤولو النظام وجود قانون يتعارض مع مصلحة عليا، حينذاك، بإمكان الولي الفقيه أو يجب عليه، ومن خلال مراعاته لجميع جوانب المسألة والأخذ بالاعتبار المصلحة الأهم، أن يجيز أولئك المسؤولين للعمل وفق مقتضيات المصلحة الأهم. إن اللجوء إلى هذا الاستثناء يعدّ، بحدّ ذاته، قانوناً، نصّ عليه الفقه وكذلك الدستور⁽¹⁾.

ومن الدلائل التي تؤيد هذه الرؤية أنّ الإمام الخميني، على الرغم من حرصه على تطبيق القوانين، فإنه سعى في حالات عدّة إلى القفز فوق الدستور، ولم يكن يعتقد أنّ ذلك يتعارض مع الشرع. طبعاً، في مرحلة تعديل الدستور، تمّ اللجوء إلى مجمع تشخيص مصلحة النظام من أجل رفع الإشكالات الطارئة وحل العقد المستعصية.

ولكن، مع ذلك، يصرّح الشيخ مصباح يزدي بأنّ صلاحيات الولي الفقيه تسمو على القوانين الموضوعة⁽²⁾. بينما يعتقد محمد هاشمي خلاف ذلك، حيث يرى أنّ الوضع القانوني لولاية الفقيه هو في إطار الدستور وليس أزيد من ذلك، مبيّناً أنّ لها اعتباراً حقوقياً وليس شخصياً:

«الصلاحيات المذكورة للقائد تضع الولاية المطلقة ضمن حدود الدستور وإحداثياته المرسومة. وعلى هذا الأساس، فإنّ لمقام القائد في إطار هذا الوضع والترتيبات الناشئة عنه، صلاحيات غاية في السعة... إنّ كلام الإمام الخميني في رسالته المؤرخة في 6/5/1987 هو على نحو لا يمكن أن يقال عنه أنّه يمنح سلطة مطلقة العنان للقائد تجعله يضرب عرض الحائط المواد المقرّرة في الدستور... علاوة على ذلك فإنّ التدابير

(1) الأجوبة التحريرية لقائد الثورة على أسئلة طلاب جامعة إعداد المدرسين. (صحيفة إيران

1999/11/29).

(2) محمد تقي مصباح اليزدي، صحيفة إيران، 23/7/2001.

السلطانية المذكورة لا يمكن، بنحو، أن يقال عنها في الوقت الحاضر إنها من بنات أفكار السيد القائد، ذلك أنَّ تنوع مسائلها وتخصّصية موضوعاتها تجعل من الواجب على الأجهزة الحكومية ذات الصلة أن تضطلع بمسؤولياتها وفقاً للضوابط القانونية. بإمكاننا أن نستنتج من هذه التحليلات القانونية البحتة أنَّ الولاية المطلقة مصطلح يحمل بعداً موضوعياً وليس شخصياً، أي بمعنى، أنَّ الحكومة الإسلامية بصورة مطلقة لها حقّ التدخل والتصرّف في جميع الموضوعات والشؤون الحكومية، ولكن هذه الصلاحية المطلقة لا تعتبر مانعاً من التوزيع المنطقيّ لمسؤوليات الحكم بين السلطات المتعدّدة»⁽¹⁾.

أمّا المفكّر الإيراني مصطفى محقق داماد فله رأي يتعارض مع رأي الشيخ مصباح يزدي، فهو يقول:

«أعتقد أنَّ كلمة (المطلقة) الواردة في الدستور لا تعدو كونها قيداً توضيحياً؛ فهي لا تعني، بحال، أنَّ الولي الفقيه فوق الدستور. عندما كان الإمام الخميني في النجف الأشرف لم يكن يرى أيّ محدودية لصلاحيّات الفقيه، لكنّه في إيران، وخاصّةً بعد المصادقة على الدستور، سلّم بأنّ رضى الشعب تأكيدٌ على حكومة الولي الفقيه، وبمثابة إضفاء لمشروعيتّه. وإذا كان الدستور قد استعرض صلاحيّات الولي الفقيه، فهو، إذن، مقيد بالدستور»⁽²⁾.

وإليك محاولة أخرى في إطار تقديم تفسير منطقي للولاية المطلقة للفقيه:

«الحكومة المبتنية على مبدأ ولاية الفقيه تملك الصلاحيّات اللازمة

(1) محمد هاشمي، حقوق اساسي جمهوري اسلامي ايران، ص 75-80.

(2) مصطفى الداماد، «قراءات هاء مختلف از ولايت فقيه»، ص 13.

لاتخاذ القرارات في نطاق المصالح العامة. من هنا، وفي إطار المصالح العامة، وتطبيقاً لمبدأ الشورى، والأخذ بنظر الاعتبار الأحكام الإسلامية، بمقدور الولي الفقيه الحد من الحريات الشخصية. إنَّ القبول بفكرة الولاية المطلقة للفقيه لا تعني الرضوخ لسلطة لا محدودة. بمعنى آخر، إنَّ وصف «المطلقة» لا يتعارض مع مبدأ الدستورية. الولي الفقيه ملزم بالتشاور مع الأشخاص ذوي الكفاءة. إنَّ نظرية ولاية الفقيه لا تتعارض أبداً مع مبدأ الجمهورية. إنَّ الشعب هو الذي يؤسس الحكومة الإسلامية؛ ولولا إرادة الشعب، لما قامت للحكومة الإسلامية قائمة. لذلك، يجب التمييز بين مشروعية الحكومة وبين قيامها على أرض الواقع. من البديهي، حيثما رصد القانون عملاً يتعارض مع المصلحة العامة، انبرى إلى تغييره عبر التوسل بالآليات القانونية المعمول بها؛ اللهم، إلا إذا انتفت القدرة على ذلك عملياً. وبالمثل، فإنَّ الولي الفقيه لا يسلب الشعب حريته المشروعة والقانونية⁽¹⁾.

إذن، فصلاحيات الولي الفقيه قد حُددت في إطار المواد المدونة في الدستور، إلا أنَّ هذا التحديد ناظر إلى العمل ومحدودية التصرف لا المشروعية ذلك أنَّ قوانين المجتمع الموقعة من قبل الحاكم الإسلامي هي أحكام سلطانية؛ وعلى الولي الفقيه الالتزام بها. في ما يتعلق بهذه النقطة نقول:

أولاً: نستنتج مما ذكر أعلاه أنه في الحالات التي يتعذر فيها الاستعانة عملياً بالآليات القانونية المدونة، للولي الفقيه الحق في تجاوز المقررات والضوابط القانونية، ويبدو أنَّ التقدير النهائي لذلك يعود إليه.

ثانياً: وفق أدلة النصب، إذا وجد الولي الفقيه، لأي سبب كان، مصلحة تعلق على القانون، فإنَّ من واجبه تطبيق تلك المصلحة، وإن اصطدمت بالقوانين. ولئن كانت التبعية للقوانين تنطوي على وجوب شرعي، فهي،

(1) ثلة من المؤلفين، مجلة معارف إسلامي، ص 320-323.

على أي حال، ليست أعلى من وجوب الصلاة والحج، وبالتالي فإنّ أرجحيّتها تأتي بعد الأحكام السلطانيّة للوليّ الفقيه. لذا، فإنّ المرجع النهائي في تشخيص المصالح هو الولي الفقيه نفسه، وهي النقطة التي أشار إليها السيد كاظم حائري.

ثالثاً: ثمة آليات قانونيّة متاحة للوليّ الفقيه يُلجأ إليها من أجل إنفاذ المصالح التي يرتئها، وبمقدوره أيضاً تحقيق مبتغاه بأن يُدخل مواد معيّنة على الدستور أثناء تعديله تدرج في هذا السياق، أو أنّه يشترط هذا الأمر بداية عند إمضاءه الدستور. إذا كانت هذه الفرضيّة الأخيرة لا تنطبق على القائد الثاني (باعتبار أنّ مشروعيّته، ابتداءً، هي وليدة الدستور)، فلا أقل أن تنطبق على القائد الأوّل.

والحاصل، كما نرى، تعدّد القراءات إزاء مصطلح «الولاية المطلقة» في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة. وينبغي، كذلك، أن نضيف احتمالاً آخر وهو أنّ الإمام كان يقصد من وراء مصطلح «الولاية المطلقة» إناطة مثل هذه الصلاحيات الواسعة بجهاز الحكومة وليس بالضرورة بشخص الفقيه تحديداً. فضلاً عن أنّ الولاية المطلقة للفقيه إذا لم تكن مؤطرة بالأحكام الإلهيّة الفرعيّة، فلا أقل أنّها مؤطرة بالأحكام السلطانيّة للنبي (ص)؛ وعليّنا، بالنتيجة، أن نبحث في تلك الأطر.

لقد كانت رؤية الإمام الخميني بشأن مصطلح «الولاية المطلقة» للفقيه موضع نقاش العديد من الآراء، بعضها مضطرب وغير متوازن، ولعلّ السبب وراء ذلك هو أنّه، عمليّاً، كان يولي آراء الشعب وتطلّعاته عناية فائقة، حتى أنّها أثارت شبهة لدى بعض بأنّ الإمام الخميني كان قد استقرّ رأيه في أواخر حياته على نظريّة الانتخاب «وقالوا، إمّا أن نقنعه بتغيير رأيه، وإمّا أن نكفّ عن حمل كلماته على محمل الانتخاب»⁽¹⁾. ومردّ هذا التشكيك الرسالة التي نُشرت للإمام قبل شهر من وفاته، وجاء فيها:

(1) كاظم قاضي زاده بالتعاون مع سعيد ضيائي فر، «انديشه های فقهی-سیاسی امام خمینی»، ص 218-219.

«لقد كنت أعتقد منذ البداية وأكدت على ذلك بأن شرط المرجعية (للولي الفقيه) غير ملزم. إذ يكفي أن يكون مجتهداً عادلاً يحظى بتأييد أعضاء مجلس الخبراء الذين يمثلون جميع أنحاء البلاد. فالشعب انتخب مجلس الخبراء ليفوضه اختيار مجتهد عادل لقيادة البلاد، وعندما يفعل المجلس ذلك ويختار شخصاً لهذه المهمة، يكون هذا الشخص، بالتأكيد، موضع تأييد الشعب أيضاً، والولي المنتخب للشعب، ويصبح حكمه نافذاً»⁽¹⁾.

لما كان هذا الكلام يُحمل على نظرية الانتخاب، وأن الإمام الخميني، من جهة أخرى، قال صراحةً بنظرية التنصيب، وأنه طُرحت آراء متباينة عن أفكار الإمام، لذلك كله، فإننا سوف نتابع مناقشة نظرية التنصيب في هذه الرسالة عبر تفسيرين صريحين. ممّا لا شك فيه أنّ رأي الإمام الخميني هو التنصيب؛ ولكن تفصله مسافة كبيرة عن رأي الشيخ مصباح يزدي، وهو أقرب إلى نظرية الانتخاب. وللتوضيح نقول: إنّه على الرغم من انتساب نظرية الولاية المطلقة للفقيه، في المقام الأوّل، إلى الإمام الخميني، فإنّه يوجد تفسيران متباينان لها. لذا، وقبل الشروع بتسليط الضوء على العلاقة بين نظريّات التنصيب ومعايير توزيع السّلطة، نشير إلى مسألة مهمّة هي، أنّه قد تمّ عرض التفسيرين المتباينين عن نظريّات التنصيب (وخاصّة الولاية المطلقة للفقيه). التفسير الأوّل، والذي قيل عنه إنّه يمثّل رؤية الإمام الخميني⁽²⁾ مفاده أنّه لما كان الولي الفقيه يستمدّ شرعيّته من الدين، ويتمتع بجميع صلاحيّات المعصومين بحسب أدلة الوحي، وفي ضوء توافره على خصال التقوى والعدالة، وإذا أخذنا بالحسبان مبدأ المصلحة، نظرًا لكلّ ذلك، فإنّ بمقدور الولي الفقيه، إذا ارتأى ذلك، إلغاء آراء الناس، وأن يحلّ البرلمان؛ بل وبمقدوره أيضًا استعمال وسائل القوّة. كما إنّ آراء الشعب، وفقًا لهذا القول، لا علاقة لها بمشروعيّة الفقيه، وإن كان باستطاعته توظيف

(1) روح الله الخميني، صحيفه نور، ج 21، ص 129.

(2) محمد تقي مصباح اليزدي، پرسشها وپاسخها، ج 2، ص 38-44.

هذه الآراء واستغلالها. وبالمحصلة، إذا تغيّر رأي الشعب إزاء الحكومة الإسلامية، فعلى الوليّ الفقيه أن يمضي قدماً بقوة وتصميم في الحفاظ على النظام ومصلحته:

«أحد دلائل غيبة الإمام المهدي (ع) هو أنّ البشريّة سوف تصل، في يوم ما، إلى طريق مسدود، وستعي، حينذاك، أن لا طائل من وراء حاكميّة البشّر، وأنّ عليهم العودة إلى الحكومة الإلهيّة. (لجيل ما بعد الثورة) لا حاجة إلى الاستفتاء. فما لم يتشكل المجتمع الإسلاميّ، لا تقع على القائد مسؤوليّة الحكم، ولكن بعد مبايعة الناس ونكثهم للبيعة، يستطيع القائد في هذه الحالة أن يتصدّى لهم»⁽¹⁾.

يرفض الشيخ مصباح يزدي استخدام القوّة عند تشكيل الحكومة⁽²⁾، ولكن بعد تشكيلها يرى أن:

«الكم ليس معياراً في الحفاظ على الحكومة؛ بل المعيار أن يقدّم عدد من أتباع الإمام (ع) أو ولاية الفقيه المشروعة دعمهم للمحافظة على الحكومة، أحياناً تكون نسبة هؤلاء 90٪، أو 50٪ أو 40٪. إنّهُ (الوليّ الفقيه) مأمور بالمحافظة على الحكومة الإسلاميّة... فما دام هناك من يمكن بواسطتهم المحافظة على الحكومة الإسلاميّة، فإنّه ملزم بالمحافظة عليها؛ لذا، فلا اعتبار بالكميّة»⁽³⁾.

مقتضى الكلام أعلاه هو أنّه يمكن (لا بل يجب) تشكيل الحكومة حتى مع 10 أو 20٪ من الشعب بأيّ صورة ووسيلة كانت. يعتقد بعض أن

(1) محمد تقي مصباح الزيدي، صحيفة صبح آزادگان، 18 / 11 / 1999.

(2) محمد تقي مصباح الزيدي، پرسشها وپاسخها، ص 24: «اللجوء إلى القوّة للوصول إلى الحكومة التي ننشدها غير جائز».

(3) محمد تقي مصباح الزيدي، «آنچه روشنفکران مذهبی ادعا میکنند، انکار دین است»؛ رضا صنعتی، گفتمان مصباح، ص 658-659.

من سيء إلى المقدسات الإسلامية، فدمه مهدور حتى دون الرجوع إلى القضاء، وأن الأهداف الإسلامية إذا لم يتيسر تحقيقها إلا عن طريق العنف، عندئذ يصبح هذا العنف ضرورة⁽¹⁾.

ولكن، ماذا لو خلع الشعب بيعته، واختار نظامًا آخر (غير النظام الإسلامي) أو قائدًا آخر مع نظام إسلامي مختلف، فمن المستبعد، في هذه الحالة، أن يكون من واجب القائد التصدي للشعب بأي ثمن كان. فقد قالها الإمام الخميني صراحةً أن من حق الشعب اختيار النظام الذي يريده، سواء أكان نظامًا ملكيًا أم ماركسيًا أم إسلاميًا⁽²⁾. هذا، في حين يقول الشيخ مصباح يزدي في ما يتعلق بالتفسير الأول لنظرية النصب:

«تقولون إن الشعب آمن في بداية الأمر بالإمام المعصوم أو بالفقيه... والآن، وبسبب تعاقب الأجيال وتغير نمط تفكيرها تدريجًا، والتحول الذي طرأ على الثقافة العامة السائدة، جعل هذه الأجيال لا ترضى بحكم رجال الدين، وتقول إن آباءنا قد ارتكبوا خطأ في الماضي بتسليم الحكم لرجال الدين والعلماء... المسألة هنا تتعلق بمسؤوليات الحاكم وليس حق الحاكمية. مسؤولية الحاكم تفرض عليه أن يكون يقظًا دائمًا لثلاث تغيرات هذه الثقافة العامة، وأن ينتبه ويذكر باستمرار، وأن يستخدم أقصى سلطاته للحفاظ على حقوقه. ومن هنا نجد الإمام أمير المؤمنين (ع) يبكي لانتزاع الخلخال من رجل المرأة، وكان يمشي على آلاف الجثث في معارك الجمل وصفين والنهر وان، وكانوا كلهم مسلمين... إذن، فالحاكم إذا وجد في الحرب وسيلة لاستمرار حاكميته، يجب عليه خوضها، ومن هنا، فمسؤولية الحاكم في الاستمرار أن يجتهد ويعمل كل ما في وسعه كي لا يجزّده أحد من سلطته... إن المقبولية لا تعد شرطًا لحق الحاكمية... إذا ارتأى القائد سحق المصلحة

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، صحيفة خرداد 9/3/1999؛ صحيفة آفتاب يزد 26/5/2001؛ صحيفة نشاط 6/7/1999.

(2) روح الله الخميني، صحيفة نور، ج 6، ص 277.

من أجل إرضاء فئة معيّنة، فقد سُلِب شرط العدالة، أمّا إذا وضع هذا الرضى جانباً، وغلب المصلحة، فهذا هو دليل عدالته. هل نحتاج بعد هذا إلى القول إنّ رضى الشعب ليس بذى أهمية بالنسبة إلى مجلس الخبراء⁽¹⁾.

هذا الكلام تعبير عن التفسير الأوّل لنظرية التنصيب. وبناءً على ذلك فإنّ دور رضى الشعب إنّما يقتصر على تأسيس الحكومة الإسلامية (وإرادة القائد) فحسب، ولا دور له في إرساء المشروعية البتّة. وحتى لو أراد الشعب تغيير قائد الدولة الإسلامية بقائد آخر، أو طالب بدولة غير إسلامية، فإنّه يوجد في الحالة الأولى احتمال بالتأمّر، أمّا الحالة الثانية فتستلزم من القائد التصدّي للشعب وقمعه بكلّ ما أوتي من قوّة. وعلى هذا، فإنّ المعيار هو المصلحة التي يراها قائد المجتمع الإسلامي، وليس رضى الشعب.

لا شك في أنّ هذا التفسير لنظرية التنصيب يقتضي التأمل والبحث، حيث إنّ تفسير يستوقفنا من جوانب عدّة: أولاً، إنّ رضى الشعب، مثلما سنوضح في هذا الفصل، جزء من علّة الحاكميّة. ثانياً، ليست المصلحة أمراً بدون معيار، وليس أمراً مساوفاً للمحافظة على سلطة الهيئة الحاكمة، فضلاً عن أنّ معيار تحديدها ليس بيد القائد وحده. إنّ المصلحة، في ذاتها، تنطوي على حقيقة، والكشف عنها يتمّ بواسطة الآراء الثاقبة. ثالثاً، حتى لو لم يكن لرضى الشعب أيّ دور في إرساء الحاكميّة، فمع ذلك لا يوجد أيّ دليل في المصادر الدينية تجيز للحاكم الإسلامي أن يقمع رغبة أغلبية الشعب بالحرب، وأن يستخدم «أقصى حدود القوّة للمحافظة على حقوقه». رابعاً، يقف هذا التفسير في مقابل نصّ كلام الإمام الخميني، ولا يمكن اعتباره، بأيّ حال، تفسيراً له. يقول الإمام علي (ع):

«وليكن أحبّ الأمور إليك أوسطها في الحق، وأعمّها في العدل،

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، «معيّار حكومت اسلامي، مصلحت عامه يا رضايت عامه؟» ص 5-6.

وأجمعها لرضى الرعية؛ فإنّ سخط العامة يجحف برضى الخاصة، وأنّ سخط الخاصة يُغتفر مع رضى العامة»⁽¹⁾.

بإزاء التفسير الأول لنظرية التنصيب، ثمة رأي أكثر مرونة وأخف وطأة لهذه النظرية، وهو الذي يرى لآراء الشعب دورًا في إرساء المشروعية. على وفق هذا الرأي، فإنّ مشروعية الفقيه تأتي من نصبه من قبل الله تعالى، لكنّ الله لا ينصب كلّ فقيه بشكل فعلي؛ بل إنّ شرط ذلك هو إقبال الشعب عليه وتأييده له. وبالنتيجة، فإنّ الإرادة الإلهية تقول إنّ رضى الشعب وتأييده للفقيه هو جزء من علّة مشروعيته (الفقيه). سنتبين في المادّة الثامنة من هذا الفصل أنّ الإمام الخميني قد ميّز بين الولاية والتوليّ، حيث كان يعتقد أنّ الولاية موجودة على الدوام، في حين أنّ إعمالها وتشكيل الحكومة رهْنُ بإرادة أغلبية الشعب. وعلى هذا الأساس (وعلى أساس احتمال اقتراب مبادئ الإمام من نظرية الانتخاب)⁽²⁾، فإنّ لآراء الشعب دورًا مهمًّا جدًّا في تشكيل سلطة ولاية الفقيه وكيفية ممارستها:

«توجد ثلاث نظريّات مطروحة في موضوع ولاية الفقيه: النظرية الأولى، لا يؤمن بها سوى عدد قليل من الفقهاء، ربّما لا يزيد عددهم، بحسب علمنا، عن اثنين على مرّ التاريخ، تقول هذه النظرية: الفقيه لا ولاية له أبدًا. النظرية الثانية، كلّ فقيه قام بالأمر وتسلّم مقاليد السّلطة فهو وليّ الأمر. أمّا النظرية الثالثة فهي نظرية محافظة في موضوع ولاية الفقيه، وليست علميّة، بحيث إذا طبّقناها، فكأنّا نطبق كلّ الآراء؛ ومفاد هذه النظرية أنّ الفقيه الذي يرتضيه الشعب يكون وليًّا للأمر، وإلا فلا»⁽³⁾.

(1) نهج البلاغة، الرسالة 53.

(2) كاظم قاضي زاده بالتعاون مع سعيد ضيائي فر، «انديشه هاى فقهى- سياسى امام خمينى»، ص 218-219.

(3) يوسف صانعي، ولايت فقيه، ص 30-31.

يسعى التفسير الأخير لنظرية التنصيب الذي يبتني على نظرة الإمام الخميني إلى الفرق بين الولاية والتولي إلى الأخذ بالاعتبار مقتضيات الدولة الحديثة بموجب مبدأ المصلحة وتقنينها، ومن جهة أخرى، ثمة روايات أيضاً تؤيد هذا الأمر، منها، ما قاله النبي الأكرم (ص) للإمام علي (ع):

«يا علي أنت بمنزلة الكعبة تؤتى ولا تأتي. فإن أذاك هؤلاء القوم فسلموها (يعني الخلافة) إليك فاقبل منهم، وإن لم يأتوك فلا تأتهم حتى يأتوك»⁽¹⁾.

ولا بدّ من القول إن النزاع ليس منحصرًا بولاية الفقيه والدولة الإسلامية فقط؛ بل إن الاختلاف والتباين يشمل نظرية التنصيب أيضًا التي تعددت وتنوّعت القراءات بشأنها. ولا شكّ في أنّ إلقاء نظرة على هذه القراءات يعدّ أمرًا ضروريًا في الكشف عن طبيعة العلاقة بين مسألة توزيع السلطة وبين نظريات التنصيب.

4-4- توزيع السلطة ونظريات المشروع الإلهية المباشرة

بالإمكان تحديد القوانين الإلهية (في إطار الكتاب والسنة) والقانون الطبيعي والأصول الأخلاقية الفوق-دينية، والحقوق الفردية الطبيعية والعقد الاجتماعي. بالنسبة إلى الكتاب والسنة، فلا جدال في كونهما محددين؛ لذا تتفق جميع النظريات على وجوب ضبط السلطة وتحديدتها بالشرائع السماوية. أمّا في ما يتعلق بالقانون الطبيعي، فلا يمكن التعويل عليه لما يعتوره من غموض وإبهام. ما يمكن طرحه هنا من معايير لتوزيع السلطة هو: حاكمية القانون، انتخاب الحكام، الاقتراع، الفصل بين السلطات، الحرية، ترسيخ أسس المجتمع المدني، مبدأ المساءلة والمحاسبة، وعدم قداسة الهيئة الحاكمة. وربما كان العقد الاجتماعيّ أو غيره هو مصدر هذه الحقوق والمعايير.

(1) ابن الأثير، أسد الغابة، ج4، ص112.

4-4-1- توزيع السّطة ونظريّة السّطنة المشروعة: حينما نتحدّث

عن مسألة الفصل بين المؤسسة الدينيّة وبين الدولة، يخطر في بالنا احتمال أن تستمدّ الدولة مشروعيتها من المؤسسة الدينيّة (الحوزة والفقهاء)، أو أن تستمدّ المؤسسة الدينيّة مشروعيتها من الدولة، وقد لا يكون ثمة وجود لأيّ نمط من العلاقة بينهما. بالنسبة إلى نظريّة السّطنة المشروعة ثمة رؤية مقبولة تقول أيّا كانت الطريقة التي استولى الملك بواسطتها على السّطة، يظلّ الشيء الأهمّ هو أن يعترف بالمؤسسة الدينيّة، وأن يعتبر ولايته فرعاً من الولاية الإلهيّة؛ لذا كان الفقهاء، في العادة، يكتفون بممارسة نوع من الإشراف على سلطة الملوك، بما يعني إضفاء المشروعيّة على حكمهم. ومما يجدر ذكره هنا هو، عدم وجود ضمانات بالالتزام بالقانون في نظريّة السّطنة المشروعة، أو بعبارة أوضح، قد يكون الملك، الذي وصل إلى السّطة عن طريق التغلب أو الوراثة، ملتزماً بالقوانين أو قد لا يكون ملتزماً بها، وبالتالي، في هذا النمط من الحكومات لا توجد ضمانات بتدوين الدستور والعمل به، وتقنين المؤسسات والمنظمات، وحماية حقوق الأقليات، واحترام رأي الأغليّة، وترسيخ مبدأ المساواة بين المواطنين، وإتاحة فرص متكافئة لعامة الشعب، ومبدأ الفصل بين السلطات، وإرساء أسس المجتمع المدنيّ، والمشاركة السياسيّة، ومبدأ المساءلة والمحاسبة. والأهمّ من كلّ ذلك، أنّه في هذا النوع من الحكومات لم يتمّ ضبط إيقاع السّطة على آليات واضحة وموثوقة (أعني آليات تقلّل قدر الإمكان من نسبة حصول الخطأ)، وفي المقابل يُمنح الملك سلطات لا حدود لها. يعتبر الشيخ محمد باقر المجلسي أنّ الإلزام السياسيّ للملك على الرعيّة من مراتب الولاية؛ فإذا كان الملك على دين الحقّ، كانت له حقوق عظيمة على الرعيّة، لأنّ الله يحفظ دينه بالملك وكذلك أموال المسلمين وأعراضهم:

«لذا، يجب أن ندعو له، ونعرف حقّه علينا، وخاصّة عندما يسلك

طريق العدل»⁽¹⁾.

(1) محمد باقر المجلسي، عين الحياة، ص 496.

إذن، للملك، أولاً، «حقوق» كثيرة على الناس، وثانياً، يجب أن نوفيّه حقّه، عادلاً كان أم لم يكن. ومن ذلك نستنتج أنّه حتى لو لم يسلك الملك طريق العدالة، فلا يحقّ للناس الخروج عليه:

«إذا لم يسلك الملوك طريق الصلاح والعدل، فعلينا الدعاء لهم بالصلاح، أو نصلح أنفسنا حتى يصلحهم الله، فهو الذي بيده قلوب الملوك والخلائق جميعاً»⁽¹⁾.

إنّ توزيع السّلطة بين الفقهاء والملك في نظريّة السلطنة المشروعة يتمّ وفق مبدأ الفصل بين الدين والدولة، حيث يمنح الفقهاء المشروعية للسّلطة، طبقاً لمبدأ الواقعيّة (البراغماتيّة)، ولكن دون ضوابط تحدّد من سلطات الملك، فالشعب والفقهاء غير قادرين على تحديد فترة ولاية الملك، ولا على تحديد سلطته، ليتمكّن من عزله، عند الضرورة، كما لا يملكان الدفاع عن حقوق الشعب، ولا الدولة تعتبر نفسها، أساساً، مسؤولة أمام الشعب. طبقاً كلّ ذلك لا ينفي أن يتفق وجود ملك ورع، يتجاوب مع بعض الآليات المذكورة أعلاه. يصحب الملوك، في العادة، مجد إلهي أو ما يطلق عليه «المجد الإلهي الملكي» (Divine Royal glory)، ويصطنعون الباقي بوسائل وطرق متعدّدة. ومن الأساليب التي قد يلجأ إليها الملوك لإثبات حقّهم الإلهي المزعوم، وإلغاء مبدأ العقلانيّة والمنطق: وجود الخدم والحشم والبلاط، انقطاع العلاقة المباشرة بين الشعب والملك، نسج القصص والأساطير حولهم، استغلال الدين والنصوص السماويّة لإثبات الحقّ الإلهي للملوك، وجود وعاظ السلاطين والانتهازيين، إبقاء الشعب على جهله حتى يصدّق بأسطورة شعاع السعادة الإلهيّة. كما قد تستغلّ الحكومات الملكيّة الجوانب العاطفيّة ومشاعر الجماهير إلى أقصى حدّ ممكن، مضافاً إلى استغلال العوامل التاريخيّة والقوميّة، ونقاط الضعف

(1) المصدر نفسه.

التي يعاني منها الشعب. ولا بأس من الإشارة إلى أنّ الفقهاء المؤمنين بنظرية السلطنة المشروعة كانوا يطلقون على ملوك عصرهم ألقاباً عدّة مثل «سلاطين العدل» و«ظلّ الله»⁽¹⁾.

4-4-2- توزيع السّلطة ونظرية ولاية النصب المطلقة للفقهاء: إنّ

مشروعية الفقهاء في نظرية النصب مسدّدة من السماء، وسواء أكانت نظرية التنصيب العام للفقهاء أم الولاية المقيدة أم ولاية التنصيب لمجلس مراجع التقليد أم ولاية التنصيب المطلقة للفقهاء، فإنّ الفقيه في كلّ هذه الحالات يتمتّع بمشروعية إلهية، ولا يوجد أدنى دور للشعب في هذه المشروعية. ولا يتعارض ذلك مع إجراء الانتخابات وتشكيل البرلمان وتفويض الشعب بعض الأمور على أن يكون ذلك تحت إشراف الفقهاء وولايتهم. وفي الفرق بين ولاية التنصيب العامة وبين ولاية التنصيب المطلقة للفقهاء نقول إنّ الولاية في النظرية الأولى مقتصرة على الأحكام الشرعية الأولى والثانوية، بينما في النظرية الثانية معيار المصلحة هو تشخيص الحكومة الإسلامية أو الولي الفقيه؛ وهذا التشخيص يتقدّم على الأحكام الأولى والثانوية. وفق النظرية الأولى لولاية الفقيه المطلقة، أي النظرية التي لا ترى لآراء الشعب دوراً في المشروعية، تتخذ بعض العناصر من قبيل: حاكمية القانون، الفصل بين السلطات، حرية الأفراد والأحزاب، مبدأ مساءلة الهيئة الحاكمة إطاراً طقسياً وتشريعياً؛ لأنّ كلّ هذه العناصر لا تحظى بالقبول إلّا بعد إمضاء الولي الفقيه. وطبقاً لهذه القراءة، لا يكون الولي الفقيه مقيداً بالدستور ولا بالانتخابات وتشكيل الأحزاب وغير ذلك؛ بل لا يكون لهذه العناصر وجود فعلي، فإنّ بمقدوره تعطيلها لمصلحة يريتها؛ ويستطيع أن يصدر حكماً سلطانياً خاصاً بكلّ منها، مع الأخذ بالاعتبار شرط العدالة والورع ومراعاة مبدأ المصلحة. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الكلام آنف الذكر لا يعني بالضرورة عدم وجود دستور أو برلمان أو انتخابات أو أحزاب في النظام الولائي، فهذا

(1) محسن كديور، دغدغه های حکومت دینی، ص 61-71.

النمط من الأنظمة يركّز على مقبوليته، خصوصًا في ضوء ما تقتضيه شروط الدولة الحديثة؛ وما دام يرى في وجود هذه العناصر مصلحة، فهو يسمح لها بالتمظهر والتطور. وخلاصة القول، إنّ هذه المؤسسات مشروطة بالمصلحة التي يرجع تشخيصها إلى الوليّ الفقيه وحده.

يعتقد الشيخ محمد تقي مصباح يزدي، بوصفه مفسّر القراءة الأولى لنظرية التنصيب، بإمكانية التوفيق بين المجتمع المدني والحكومة الدينية عبر الشروط السبعة الآتية: استيفاء حقوق الشعب، الحثّ على مشاركة الشعب في مختلف النشاطات، والارتقاء بالقدرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للأمة، الاستعانة بالأفكار لتعديل الأساليب وتطويرها، التخطيط وصنع القرارات، التصدّي للمفاسد الإدارية والاجتماعية، منع تجاوزات النظام على الشعب، القيام بالمسؤوليات الاجتماعية مثل «النصيحة لأئمة المسلمين» والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هداية الناس وإصلاحهم، وأخيرًا التخفيف من أعباء الدولة ومسؤولياتها⁽¹⁾.

في ما يتعلّق بهذا التفسير عن نظرية ولاية التنصيب المطلقة التي لا دور لآراء الشعب في إضفاء المشروعية عليها نقول:

1- استنادًا إلى هذا المبدأ، فإنّه يمكن لنظام كهذا ألاّ يقيد نفسه منذ البداية بالدستور ومبدأ حاكمية القانون، أو في حال وجود القوانين، يُغضّ الطرف عنها وتعطّل في الحالات التي تقتضي المصلحة ذلك. وهذا الأمر يعني أن نضع تشخيص الحاكم مكان مؤسسة القضايا والمنظمات. ويرشح أيضًا عن التفسير الأوّل لنظرية الولاية المطلقة للفقيه ما يأتي:

«إنّ القانون، لذاته، لا اعتبار له، حتى لو صوّت له جميع أفراد الشعب. طبعًا، يقع على الذين صوّتوا له التزام أخلاقي بوجوب تطبيقه، أمّا الذين

(1) محمد تقي مصباح الزيدي، برسمها وباسخها، ج3، ص26-28.

لم يصوّتوا له، فليسوا ملزمين به، وحتى الذين صوّتوا له، فهم ملزمون به أخلاقياً وليس شرعياً ولا قانونياً. الوليّ الفقيه لا يعلو على القوانين والأحكام الإلهيّة، لكنّه فوق الدستور - في إطار الإيضاح الذي ذكرنا -⁽¹⁾.

ويعلن الشيخ مصباح يزدي أنّ صلاحيّات الوليّ الفقيه أوسع من الدستور، حيث يقول:

«من وجهة نظر الدين الإسلاميّ، لا يوجد سوى معيار واحد للطاعة وهو، طاعة أوامر الدين. إنّنا مسؤولون أمام الله وحده، ولا أحد غيره. ما فعله الإمام الخميني طوال حياته وإمامته لم يكن التقيّد بالدستور»⁽²⁾.

وفي مقابل هذا الرأي، يرى محمد هاشميّ أنّ لا أحد مستثنى من الخضوع للدستور:

«لا يمكن، بوجه من الوجوه، أن نعتبر استثناء القائد من القوانين مفخرة لنا؛ فنظامنا هو نظام الجمهوريّة الإسلاميّة المبنيّ على حاكميّة القانون. وعلى الجميع أن يخضعوا للقانون. لا استثناء لأحد»⁽³⁾.

2- وعلى هذا الأساس نقول إنّ الانتخابات تأخذ شكلاً تشريفيّاً طقسيّاً وتكون مشروطة برأي وليّ الأمر، وينسحب ذلك على التشكيك بمبدأ خادميّة الدولة. بطبيعة الحال، لن يكون من حقّ الشعب تحديد الفترة الزمانيّة لولاية الوليّ الفقيه؛ لأنّه ما دام يحتفظ بصفاته المعبّرة، فهو باقٍ في منصبه، وعندما يفقد تلك الصفات، حينذاك سيكون منعزلاً تلقائيّاً. بعبارة أخرى: لا يحقّ للشعب وممثّليه عزل الهيئة الحاكمة. من هنا، لمّا كان الشعب أو مجلس الخبراء يعملان على كشف لا على تولية الشخص الذي

(1) محمد مهدي نادري قمي، «نگاهی گذرابه ولایت فقیه»، ص 116-118.

(2) محمد تقی مصباح الیزدی، صحیفه ایران وصحیفه خراسان 23/ 7/ 2001.

(3) محمد هاشمی، «قانون اساسی، مسئولیت اجرا وتفکیک قوا»، ص 50.

يتوافر على شروط القائد، فإنه بفقدانه لخصاله ينعزل تلقائيًا⁽¹⁾. يقول الشيخ جواد آملی في هذا الباب:

«القائد المجتهد العادل الكفو، قائد مدى الحياة؛ وبالتالي فإن فترة ولايته ليست محصورة في زمن محدّد، إلّا إذا بدرت منه مخالفة سياسية أو قضائية ذهبت بعدلته، أو شيخوخة منعت قيامه بواجباته على النحو الأحسن؛ أي فقد كفاءته»⁽²⁾.

كذلك يعتقد الشيخ محمد مؤمن بأنّ التوقيت يصلح فقط للمناصب الشعبية⁽³⁾. ولا يقدّم الشيخ طاهري خرم آبادي ولا الشيخ مشكيني استدلالاً خاصة في هذا الشأن غير القول إنّ شرط التوقيت لا يتفق مع الواجهة التي يمتلكها القائد عند الشعب، والنفوذ الذي يريد أن يكتسبه، وبالتالي يترتب عليها جرح في مقامه⁽⁴⁾. الاستنباط المذكور أعلاه لا يعدو كونه مجرد استحسان، فلا تنافي بين توقيت الولاية وبين نظرية التنصيب.

3- طبقاً لمبدأ الاقتراع، وعلى افتراض غياب الإجماع، فإنّ الأغلبية هي التي تحكم دومًا، مع المحافظة على حقوق الأقلية في الوقت ذاته. تعتبر المساواة بين المواطنين وحقّ تساوي الآراء من الفرضيات المطروحة بالنسبة إلى مبدأ الاقتراع. حيث إنّ الاقتراع في النظام الولائي (طبقاً للتفسير الأوّل) إنّما هو معتبر لجهة الفاعلية فقط، ويدلّك على ذلك أنّه يمكن تعطيله في حال انتفت المصلحة فيه، ذلك أنّ الوليّ الفقيه هو فوق القانون⁽⁵⁾. إنّ احتمال تقسيم المواطنين إلى درجة أولى ودرجة ثانية وارد في هذا النظام.

(1) محمد مهدي نادري قمي، «نگاهی گذرا به ولایت فقیه»، ص 159.

(2) عبد الله جواد آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص 168.

(3) محمد مؤمن، مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ج 3، ص 1215.

(4) المصدر نفسه، ص 1210 و 1214.

(5) المصدر نفسه، ص 116-118.

4- نشأت فكرة الفصل بين السلطات على مبدأ أنّ السّلطة مفسدة، والفصل بين السلطات يساهم في التقليل من احتمالات فسادها ما أمكن ذلك. لكن ما هي حاجة النظام الذي يستمدّ مشروعِيته من التنصيب لاستقلال السلطات الثلاث؟ إذ لربّما كانت المصلحة المؤقتة أو الدائمة تكمن في تركز السلطات.

5- في نظام كهذا، تتجّه الرغبة فيه نحو استبدال «الحقوق» بـ«الواجبات»؛ فلا يسعى الناس إلى المشاركة بحريّة في القضايا الاجتماعية والسياسيّة، على أساس الرضى وباعتبارها حقوقاً مشروعة؛ بل ينجزون هذه الأعمال بحكم المسؤوليّة والتكليف. النظام الولائي وفقاً لهذا التفسير هو نظام جماعيّ يتماهى فيه الفرد وينصهر في الجماعة، ويفقد استقلالِيته. في المقابل، وعلى مبدأ مصلحة النظام تسحق الدولة الفرد بكلّ اقتدار، وهو ما يعتبر عنه الشيخ مصباح يزدي بالقول:

«إذا أردت العيش في هذا البلد، عليك القبول بالدولة الإسلاميّة، حتى لو استخدمت معك أساليب القوّة، كلّ من يعارض الدولة الإسلاميّة فهو مدان، وينبغي محاربته، حتى لو بقي شخص واحد في هذه البلاد»⁽¹⁾.

6- إنّ وجود المجتمع المدنيّ (الجماعات التي تقف بين الإدارة الحاكمة والشعب) وازدياد المشاركة الشعبيّة في أيّ نظام يعملان على ترسيخ الاستقرار السياسيّ في ذلك البلد، فثمة علاقة مباشرة بين استقرار النظام وبين قوة المجتمع المدنيّ. في النظام الولائي بالمواصفات أعلاه، يعتبر تشكيل الأحزاب ومجموعات الضغط والمشاركة الشعبيّة أمراً لا ضرورة له في تحقيق المشروعيّة؛ ولعلّ ما يضطرّ هذا النظام إلى القبول بنوع من المشاركة السياسيّة والمجتمع المدنيّ هو أنّ بعض الهواجس تساوره في ما يتعلّق بمستوى مقبولِيته. ماهوياً، لا تستوعب القراءة الأولى لنظريّة

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، صحيفة آفتاب يزدي 26 / 5 / 2001.

التنصيب معايير توزيع السلطة؛ ولن يتبقى منها على صعيد المجتمع سوى ظاهر هزيل وبائس. ونجد هنا لزماً أن نلفت إلى أنّ المقصود بالمشاركة السياسية ليس مجرد طلب الإدارة الحاكمة الدعم من الشعب. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة لأئمة المسلمين وغيرها من الأمور تحمل ضمانات تنفيذية حين لا تكون متوقفة على تقييم الولي الفقيه وحده للمصلحة، ولهذا السبب نجد الشيخ مصباح يزدي يوافق على مبدأ الفصل بين السلطات بوصفها ظاهرة حديثة، فهو يروم من وراء ذلك إلى نوع من التعاطي بين السلطات والاختلاط بينها (في إطار دور القائد)؛ ويعتبر ذلك أمراً طبيعياً في نُظُم العالم⁽¹⁾؛ ويشرح الشيخ يزدي نظرة الإسلام وفقهاء القانون والسياسيين في هذا الموضوع على النحو الآتي:

«تستلزم ضرورة التواصل والتعالم بين أولياء الأمر، وكذلك صيانة وحدة المجتمع أن يعمل النظام الإسلامي بمبدأ تمرکز السلطات؛ ومن حاجة مشروع الحكومة الإسلامية إلى التعايش وأن تكون هذه الفكرة قابلة للتطبيق في المجتمع العالمي، بما يتوجب تضمين المشروع مبدأ تمرکز السلطة، نؤكد هنا أنه إذا لم تتمركز جميع السلطات السياسية والاجتماعية في منظومة واحدة وفي شخص واحد، فسوف تتعطل الكثير من مصالح الشعب، لا بل إنه كلما توسعت مساحة البلاد، كانت الحاجة إلى تمرکز السلطات أكبر، ويشهد بذلك جميع الساسة وفقهاء القانون»⁽²⁾.

هذا الكلام، وبالأخص الفقرة الأخيرة منه، تستدعي الوقوف عندها.

7- لا تتوفر منظومة المساءلة والمحاسبة في نظام كهذا على آلية واضحة ومضمونة؛ ذلك أنّ الولي الفقيه يستمد مشروعيته من الله تعالى والمعصومين (ع)، وهو مسؤول أمامهم فقط. والحقيقة، إنّ أيّ آلية يقترحها

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، نظريته سياسي اسلام، ص 116-117.

(2) محمد تقي مصباح اليزدي، حقوق وسياسة در قرآن، ج 1، ص 272-273.

الشعب لتحديد السلطة وكبح جماحها، وكذلك، من أجل توزيعها بصورة غير مستبدة، قد لا تحظى بموافقة الولي الفقيه، باعتبار سلطته فوق القوانين الموضوعة⁽¹⁾.

8- هذا النمط من الأنظمة يتوفر، في العادة، على قيادة كاريزماتية، إذ إنّ له، بحسب أدلة الوحي، جميع المناصب التي للمعصومين (ع)، وحكمه هو حكم وليّ الله تعالى. يقول الشيخ مصباح يزدي في ردّه على سؤال مفاده: «من أين هذا التأكيد على قدسيّة الولي الفقيه مع علمكم بأنّه غير معصوم؟»:

«القدسيّة التي نتحدّث عنها هي الحب المقترن بالاحترام الشديد. هذه القدسيّة تشكّل روح الدين. إنّ الولي الفقيه وإن لم يكن معصوماً إلّا أنّ نسبته إلى الإمام المعصوم (ع) ونيابته له تجعله يحظى بدرجات من القدسيّة التي يتمتّع بها المعصوم. بفضل هذه القدسيّة حافظ المذهب الشيعي على كيانه واستمراريّته في عصر الغيبة»⁽²⁾.

ولعلّ الدخول في هذا الموضوع خارج عن البحث، لأنّه لا يندرج في دائرة الفكر الإسلامي؛ بل في حقل علم اجتماع السياسيّة. لذلك، لا يمكن تمحيص الكلام آنف الذكر في هذه الرسالة. فقد تكون الكاريزما في حدود معتدلة، كما هو الحال مع العقلانيّة الإسلاميّة حيث توجد درجات من الكاريزما، وقد تتجاوز الحدود، فيكون التعقّل موضع شكّ. كما يمكن تحديد أفراد الإدارة الحاكمة في عدد محدود، أو يتمّ توزيع السلطة بشكل عادل. ربّما يؤدّي إضفاء القدسيّة على الحاكم إلى تضيق نطاق النقد لأعضاء الإدارة الحاكمة وخروجهم عن السيطرة وبالتالي فساد السلطة. وقد ذمّ القرآن الكريم اليهود والنصارى لهذا السبب حيث جعلوا من أحبارهم وقساوستهم أرباباً:

(1) محمد مهدي نادري قمي، «نگاهی گذرابه ولایت فقيه».

(2) محمد تقي مصباح اليزدي، پرسشها وپاسخها، ج 1، ص 78-81.

﴿ اتَّخَذُوا أَعْيَارَهُمْ وَرَضُّوا عَنْهُمْ أَزْكَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحِ ابْنِ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾⁽¹⁾.

في تفسير هذه الآية ينقل صاحب تفسير الميزان رواية عن الإمام جعفر الصادق (ع) يقول فيها: «والله ما صلّوا ولا صاموا لهم ولكنهم أحلّوا لهم حراماً وحرموا عليهم حلالاً فاتبعوهم»⁽²⁾.

متعلّق هذا التحليل هو التفسير الأوّل لولاية الفقيه المطلقة. أمّا التفسير الثاني لهذه النظرية فيقلب الكثير من المبادئ النظرية رأساً على عقب، ذلك أنّ آراء الشعب هي جزء من العلة الناقمة لمشروعية الولاية. فالله تعالى ينصبّ فقيهاً ليكتسب بعد ذلك مقبولة شعبية، فإذا لم يدعم الشعب فقيهاً، أو تخلّى عنه بعد مدّة، فقد انهار ركن من أركان المشروعية. إنّ بإمكان الشعب، وطبقاً لنظرية النصب، تضمين عقد البيعة الذي يبرمه مع الحاكم الشروط الخاصّة التي يرتبها. فإذا لم ينزل الوليّ الفقيه على هذه الشروط، فلن يكون وليّاً، وللشعب في هذه الحالة أن يختار فقيهاً آخر. وتتراوح الحقوق التي يحصل عليها الشعب طبقاً لهذه الفرضيّة، بين تصوّر ما قبل الولاية المطلقة للفقيه وبين نظريّات مثل نظرية التفويض، لتقترب، إلى حدّ بعيد، من نظرية الانتخاب. يعتقد محمد جواد أرسطو، الذي يتعدّ قليلاً عن التفسير الأوّل، أنّ بعض السبل الكفيلة بمنع الطغيان، حتى مع قبول الولاية المطلقة للفقيه، ومن ذلك: اعتبار السّلطة العامة أمانة، الرقابة على الأموال والثروات، فتح باب النقد، الابتعاد عن الاستبداد بالرأي، ذمّ الغرور والتكبر، الوصيّة بالتواضع، المساواة أمام القانون، وضرورة أن يتنزّل قادة المجتمع إلى مستوى الطبقات الفقيرة والمسحوقة في طريقة عيشها. من هنا يقدّم أرسطو بعض النصائح حول مسألة كبح السّلطة السياسيّة القائمة

(1) سورة التوبة: الآية 31.

(2) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج9، ص254-255.

على مبدأ الولاية المطلقة للفقهاء: ضرورة الرجوع إلى مجلس الخبراء، وجوب التشاور في القضايا الخطيرة والمهمة، تحديد فترة ولاية القائد، مراقبة علماء الدين لأداء القائد بصورة مستمرة، تشكيل قيادة جماعية، والارتقاء بمستوى الثقافة العامة⁽¹⁾.

تقرّر إذن في ضوء ما دار من كلام، أنّ الآليات المطروحة هاهنا في إطار التفسير الأول لولاية التنصيب ليست على درجة عالية من الموثوقية، لأنّ القائد إذا لم يجد ما يلزمه بالتقيّد بآراء الشعب، لن تكون ثمة ضرورة لتفعيل إشراف مجلس الخبراء، أو تحديد فترة ولاية القائد (عشر سنوات مثلاً)، أو الالتزام بالقيادة الجماعية. بيد أنّ هذه الآليات تجد مفهومًا لها، إلى حدّ ما، في التفسير الثاني للنظرية. إذن، يتبيّن من كلّ ما مرّ أنّ الموضوع ليس بالبساطة التي نتصوّرها بحيث نقسّم أصول أيّ نظام سياسيّ إلى قسمين: المشروعية والفاعلية؛ وأن نعتبر مشروعية نظام ولاية الفقيه إلهية، وأن نضع آليات الحكومة الديمقراطية في خانة الفاعلية. يرى محمد جواد لاريجاني أنّ خصوصيات المجتمع المدنيّ عبارة عن انبثاق اعتبار القانون عن الفاعلية (وليس المشروعية)، والحساسية تجاه مسألة الحقّ والباطل. إذن، معيارنا هو الفاعلية القائمة على أساس العقلانيّة الإسلاميّة، ثمّ لنرّ في المرحلة اللاحقة إن كانت الديمقراطية تمثّل وسيلة صالحة لهذه الفاعلية أم لا، والتنمية السياسيّة هي هذه الفاعلية في المجتمع المدنيّ. كما يعتقد لاريجاني بأنّه لا دليل يثبت بأنّ الديمقراطية هي دائماً الأسلوب الأنجع من أساليب الحكم، لكنّها في بعض الأوضاع تكون الأنجع⁽²⁾. في الحقيقة، إنّ فصل المشروعية عن الفاعلية ليس بالأمر الهين، بحيث نحسب المشروعية

(1) محمد جواد أرسطا (تحقيق)، قدرت سياسي در حقوق اساسي جمهوري اسلامي ايران، ص 55-74 و 313-420.

(2) محمد جواد لاريجاني، تدين، حكومت وتوسعه، ص 221 و 261 و 290 و 293؛ كذلك انظر: محمد جواد لاريجاني، نقد دينداري ومدرنيسم، ص 150-151.

على النصب، ونسب أحدث أساليب إدارة المجتمع إلى الفاعلية. إنَّ أيَّ إطار للمشروعية لا يتناغم مع أيِّ نوع من الفاعلية والإطار الحكومي. فمشروعية النصب (خاصة على أساس التفسير الأول) لا تتناغم مع الكثير من آليات المجتمعات الحديثة؛ ذلك لأنَّها لا تقدِّم معيارًا محدَّدًا للجَم السَّطوة ومسألة الإدارة الحاكمة وحقوق الشعب.

4-4-3- توزيع السَّطوة ونظرية ولاية التنصيب العامة للفقهاء: ممَّا ذُكر حول الولاية المطلقة للفقهاء لترسم، إلى حدِّ ما، ملامح النظريتين الآخرين - عنيت ولاية التنصيب العامة للفقهاء وولاية التنصيب العامة لمجلس مراجع التقليد - مقارنة مع معايير توزيع السَّطوة. نظرًا إلى أنَّ نطاق ولاية الحاكم الإسلامي في نظرية ولاية التنصيب العامة للفقهاء أضيق منه في نظرية ولاية التنصيب المطلقة للفقهاء، فإنَّه يتمُّ التضييق من حدود ولاية الفقيه، والتوسيع، في المقابل، من دائرة حقوق الشعب، لأنَّه لا يمكن التخلِّي عن الأحكام الشرعية بواسطة الأحكام السلطانية، وبناءً على هذه النظرية: يَنتِظ الفقيه بالشعب بعض المسؤوليات الجزئية السياسية والاجتماعية التي يشرف عليها مباشرة، إذا رأى ضرورة في ذلك؛ غير أنَّ الشعب باعتباره مولى عليه، لا دور له بتاتاً في نصب الوليِّ الفقيه أو عزله أو مراقبته. وولاية الفقهاء في هذه النظرية، كما في التي سبقتها، ولاية دائمية. ثمة في هذه النظرية، ضرب من التقييد بالنسبة إلى المسائل السلطانية؛ بسبب انحسار صلاحيات الولاية⁽¹⁾، ولهذا السبب يصحُّ القول إنَّ معايير توزيع السَّطوة في هذه النظرية تجد متنفِّسًا أكبر مقارنةً بنظرية الولاية المطلقة للفقهاء.

4-4-4- توزيع السَّطوة ونظرية ولاية شوري المراجع: يعتبر السيد محمد الحسيني الشيرازي، أحد الفقهاء المعاصرين الذين نادوا بهذه

(1) محسن كديور، دغدغه های حکومت دینی، ص 80-96.

النظرية، حيث اقترح بعض الآليات المناسبة لكبح جماح السلطة، مقسّماً الأخيرة إلى الهيمنة، والسلطة الشخصية، والاعتبار. والهيمنة هي سلطة تدفع الضعفاء إلى الركوع أمام الأقوياء، إنْ لخوفٍ أو طمع. أمّا السلطة الشخصية أو سلطة الشخص، فهي السلطة التي يمارسها الفرد بإزاء الآخرين، سواء باستخدام السلاح أم العلم أم القوة البدنية. في حين يقصد بالنوع الثالث الاعتبار الذي يكسبه الفرد حتى بعد الموت (مثلاً اعتبار أقوال العلماء)⁽¹⁾. وتشترط ديمومة السلطة شروطاً عدّة منها؛ أولاً، أن تكون مكتسبة من مجاريها الطبيعية (لا بالتزييف وما شابه)؛ وثانياً، أن يجري تأمينها عبر آليات موثوقة (انتخابات شرعية مثلاً). فالسياسة هي ممارسة السلطة، والسلطة حقيقة واحدة ذات مظاهر متعدّدة، والدولة هي المؤسسة السياسية الأكبر، ويحدّد علم القانون علاقات الأفراد بأنواع المؤسسات⁽²⁾. يقول الإمام علي (ع): «من ملك استأثر»؛ والفرد يصبح ديكتاتوراً حين يقبض على السلطتين التشريعية والتنفيذية. ويستطيع الديكتاتور تحقيق أهدافه عبر لجم المجلس. الإسلام، أيضاً، يقول بوجوب استقلال السلطة التشريعية. وتؤكد الديمقراطية، وهي أرقى أنواع الحكم، على مبدأ الفصل بين السلطات القضائية والتشريعية والتنفيذية؛ فإذا لم تكن السلطة التشريعية مستقلة، على سبيل المثال، فسيمهد ذلك لظهور الديكتاتورية، وللحكم الديكتاتوري خصوصيتان:

عدم وجود أحزاب حرة، ما يعني أنّ الأحزاب في الدولة الإسلامية يجب أن تكون حرة بشكل واقعي وحقيقي.

عدم تداول السلطة، وعدم تعيين فترة محدّدة للولاية، وهو ما يتعارض مع الإسلام الذي يطرح نظرية مجلس الفقهاء⁽³⁾.

(1) محمد الحسيني الشيرازي، الفقه، السياسة، ص 203-206.

(2) المصدر نفسه، ص 206-208 و 215 و 222.

(3) محمد الحسيني الشيرازي، الدولة الإسلامية، ج 1، ص 75-76.

بعد ذلك يشرح السيد محمد الشيرازي بعض السبل الكفيلة باستقلال السلطات بشكلٍ مفصّل، ويحصر ولاية الفقيه في ثلاثة أمور هي: النصوص الشرعية (الخمس والزكاة)؛ القواعد العامة (دفع المنكر) وقاعدة الأهمّ فالمهمّ (مثل قتل المسلم الذي تترسّ به الكفّار). طبعاً، أيّ تصرّف في شؤون المسلمين يجب أن يكون بإذنهم⁽¹⁾. وعلى أيّ حال، فإنّ الحرّية الصحيحة يجب أن تحكمها ضوابط محدّدة وواضحة لئلاّ ينجرّ الوضع إلى الديكتاتورية. وتعتبر وسائل الإعلام والأحزاب والجمعيات والمنظمات والجامعات وغيرها أهمّ الوسائل لصيانة الحرّية⁽²⁾. وينبغي للحاكم الإسلاميّ أن يتمتّع بصفتين: الصفة الأولى رضى الله تعالى، والصفة الثانية أن يكون منتخباً من الشعب⁽³⁾. وبالنسبة إلى كبح السّلطة وكذلك كوابحها الداخلية والخارجية، يقول السيد الشيرازي:

«الطغيان طبيعة السّلطة، والقرآن الكريم يقول: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ﴾»⁽⁴⁾ ويقول الإمام علي (ع): «من ملك استأثر». ويقول الشاعر العربي:

الظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم!

إذن، ثمة وسائل وأدوات لكبح جماح السّلطة أهمّها:

- 1- الكايح الديني: ويتفرّع، بدوره، إلى عاملين، أ- العامل الداخلي: عبر تهذيب النفس وتركيتها، وردعها بالعذاب الإلهي؛ ب- العامل الخارجي: بواسطة القوانين واللوائح التي يسعى الإنسان إلى الالتزام بها في حدود دائرته، مثل القوانين الجزائية، الأمر بالمعروف والنهي

(1) محمد الحسيني الشيرازي، الفقه، السياسة، ص 270-273 و 302-313.

(2) المصدر نفسه، ص 328-329.

(3) المصدر نفسه، ص 504.

(4) سورة العلق: الآيتان 6-7.

عن المنكر (الرقابة الاجتماعية)؛ وبسبب تساهل الشعب في تطبيق هذه القوانين، طغى الحكام واستبدوا بسلطاتهم. يهتم نظام الشورى، بخلاف النظام الديمقراطي، بروح الإنسان وجسمه.

2- الكابح الديمقراطي: يؤمن الديمقراطيون بمجاربة طغيان السلطة وذلك عبر تسليم السلطة للشعب، ومن الطبيعي أن لا يطغى الإنسان على نفسه. بيد أنهم أخطؤوا في حساباتهم في لجم السلطة، فالذين تسلّموا زمام السلطة أصبحوا عبيداً لها⁽¹⁾.

يعتقد السيد الشيرازي أنّه مضافاً إلى الآية الشريفة أعلاه، فإنّ لنا في التاريخ دروساً وعبراً. فإذا لم يتمّ تحديد السلطة (بالنسبة إلى غير المعصوم)، زادت احتمالات ظهور الديكتاتوريين من أمثال الحجاج وابن زياد والعباسيين وستالين وموسوليني. ثمّ يصل السيد الشيرازي إلى نتيجة مفادها:

«أنّ توزيع السلطة هو اللجام الذي يكبح جموح الدولة ولا شيء غيره قادر على ذلك؛ وعملية توزيع السلطة تبدأ من القاعدة وليس من القمة. وإذا كان الأمر كذلك، فينبغي أن تحلّ معادلة السلطة من البداية بالشكل الذي يضمن التوازن بحيث يقوم بعضها بعضها الآخر. على سبيل المثال، مثلاً، مع تعدّد الأحزاب في الجوانب الثقافية والإدارية والسياسية والاجتماعية والعسكرية... إلخ، تزداد إمكانية كبح السلطة... إنّ مركزة السلطة بيد الحاكم تجعل من الشعب لعبة بيده، كأن تضع المدفع تحت تصرف الطفل. فتركيز السلطة لا يراعي حرمة لدم الإنسان ولا لكرامته، سواء أكان ذلك باسم الدين أم الدنيا. بعد إثبات توزيع السلطة بصورة تاريخية، تظهر مسألة ضرورة كبحها (عبر التاريخ وبصورة مستمرة)؛ ذلك لأنّ السلطة غير المتمركزة قد تجرّ إلى الطغيان مع مرور الزمن.... وعلى أيّ حال، فإنّ

(1) محمد الحسيني الشيرازي، سياست از دیدگاه اسلام، ج 1، ص 190-193 (مع خلاصة).

نهضة العالم الإسلامي من جديد لا تيسر إلا مع توزيع السلطة وحاكمية القانون. إن الأحزاب والمنظمات والصحف والنشاطات الموجودة في العالم الإسلامي وإن كانت غير كافية لكنها قد تشكل (بالقوة) أدوات لكبح السلطة⁽¹⁾.

نلاحظ في هذا النص أن السيد محمد الشيرازي قد شخّص مسألة العوامل الداخلية والخارجية الفاعلة في كبح السلطة، وحلّ قضية الديمقراطية، بما لها وما عليها، وهو يعتقد بأن آليات ضبط السلطة المذكورة في نصوص الدين الإسلامي. كذلك فإن السيد الشيرازي لا يجد تعارضاً بين ولاية التنصيب المبنية على المشروعية الإلهية المباشرة وبين آليات توزيع السلطة من قبيل تشكيل الأحزاب، الفصل بين السلطات، والضبط الخارجي للسلطة. ولكن بقي أن نتبين رأيه في أيهما له الأولوية في حال عدم إيمان الولي الفقيه أو مجلس مراجع التقليد نظرياً أو عملياً بهذه الآليات، هل هو رأي الفقيه (أو مجلس مراجع التقليد) أم آليات توزيع السلطة؟ بمعنى أدق، لا بدّ من النظر فيما إذا كانت هذه الآليات التي تقترحها النظرية الحقيقية، أم إنها آليات تشريفية طقسية كما التفسير الأول لنظرية ولاية النصب المطلقة للفقهاء. لكن الذي يبدو هو أن صاحب هذه النظرية يجتهد من أجل تقديم آليات موثوقة تكفل توزيعاً غير استبدادي للسلطة؛ على الرغم من عدم اتخاذ مثل هذه الترتيبات التمهيدية، من الناحية النظرية على الأقل.

4-5- توزيع السلطة ونظريات المشروعية الإلهية - الديمقراطية

يُطلق مصطلح نظريات المشروعية الإلهية - الديمقراطية على نظريات الحكومة الدستورية، والإشراف، والولاية المنتخبة، والحكومة المنتخبة

(1) محمد الحسيني الشيرازي، الدولة الإسلامية، ص 147-150.

(ونظرية التفويض التي نوقشت في الفصل السابق)؛ على الرغم من تباين حرية الأفراد والجماعات وطريقة توزيع السلطة في كل منها، سعة وضيقاً.

4-5-1- توزيع السلطة ونظرية الحكومة الدستورية: يتبنى صاحب نظرية الحكومة الدستورية معيارين من المعايير الثمانية لتوزيع السلطة، بوصفهما العمود الفقري لهذه الحكومة، والمعياران هما: تدوين الدستور، وإشراف ممثلي الشعب. كما تؤكد هذه النظرية على مسألة الحرية والمساواة - كأصول للدستورية - وكذلك على المشاركة العامة والتشاور مع عقلاء الأمة - كحلّ أمثل مقترح في القضايا غير المنصوصة -. لو اعتبرنا الشيخ الكواكبي أول عالم ديني من أهل السنة نبّه، بصورة مستقلة، في كتاباته إلى مضار الاستبداد وضرورة ضبط السلطة وتحديداتها، فإنّ الشيخ النائيني كان أول مفكر شيعي دافع عن فكرة الحكومة الدستورية، وضرورة ضبط السلطة وتوزيعها بشكل غير استبداديّ، استناداً إلى المصادر الدينية. ولا غرو في أنّ الفضل في التأثير الذي تركته أفكاره على الحركة الدستورية يرجع في معظمه لمكانته العلمية ومرجعيته الدينية، وما تقرّظ الشيخ محمد كاظم الخراسانيّ (الآخوند الخراسانيّ)، وعبد الله مازندرانيّ على الكتاب إلّا شهادة ناطقة على ما نقول، فقد قال الآخوند بأنّ الكتاب أهلٌ للتدريس والمدارس، وأنّه يستلهم الشريعة الحقّة. ولم يكن الشيخ النائيني أول من أطلق صيحة التأييد والدعم للحركة الدستورية، فقد سبقه إلى ذلك ليف من العلماء منهم الشيخ إسماعيل محلاتي وأستاذه الشيخ الآخوند الخراساني⁽¹⁾. ليس خافياً تأثر النائيني بالشيخ الكواكبي وفكره المناهض للاستبداد؛ إذ تشهد بذلك إحالاته الكثيرة غير المباشرة في كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» على كتاب الكواكبي «طبائع الاستبداد»، ويرى الشيخ النائيني أنّ المحافظة على النظام ترتعن بالذّب عن الدستورية، واعتبر أيّ مناهضة لها، بمثابة محاربة للإمام المهدي (ع).

(1) انظر: أبو الفضل شكوري، سيره صالحان، ص 105-142.

ونجد من المناسب إلقاء نظرة على الكتاب المذكور مع التركيز على موضوع تحديد السلطة وطرق توزيعها. بيد أن النقطة الأهم في الفكر السياسي للشيخ النائيني التي تسترعي التذكير هي، أنه كان يؤمن، أولاً، بأن الحكومة المشروعة هي حكومة الإمام المعصوم (ع)، ومن ثم حكومة الفقهاء العدول، ولكن شرط أن يتم تحديد الحكومة الغاصبة عبر آليات وطرق مختلفة كالمرقبة والإشراف، كما هو الحال في المسائل الشخصية عندما يتم التصدي للغصب. ثم يستنتج من ذلك أن الحكومة الدستورية أفضل وأكمل طريقة عملية متاحة في هذا المجال⁽¹⁾. ترتكب الحكومة المستبدّة ثلاثة أنواع من الظلم في حقّ الله والإمام والناس، فيما ترتكب الحكومة الدستورية ظلمًا واحدًا في حقّ الإمام؛ لذا فنحن مأمورون بحكم العقل بالتقليل من الظلم (قاعدة دفع الأفسد بالفساد). بعد ذلك يستعين الشيخ النائيني ببعض البحوث التمهيدية حيث يقسم الأحكام السياسية في الإسلام إلى منصوص شرعي ولا منصوص، وعلى ضوء هذا التقسيم نقول، أولاً، إن القسم الأول يستلزم المطابقة مع الشريعة، ثانيًا، يتطلب القسم الثاني الشورى؛ ثالثًا، معظم السياسات النوعية تندرج ضمن القسم الثاني؛ رابعًا، وحدها الحكومة الحقّة التي تقرّر إلزام القسم الثاني من عدمه؛ خامسًا، النسخ وتغيير الأحكام وفق مقتضيات الزمان والمكان يتم في القسم الثاني فقط⁽²⁾.

تنقسم السلطنة (أي الحكومة) إلى قسمين: حقيقي، وتملكي استبدادي. أما القسم الثاني، فهو عبارة عن الاستيلاء على نحو التملك هو أن يتعامل السلطان مع مملكته كما يتعامل المالكون مع أموالهم الشخصية، فتعتبر البلاد وما فيها ملكًا شخصيًا له، ويجعل الشعب عبيدًا له، فلا يسعى الحاكم إلى مشاركة الشعب فضلًا عن مساواتهم، وهكذا فكل شيء في

(1) انظر: محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص 56.

(2) المصدر نفسه، ص 98-101.

البلاد مسخر لشهواته وسلطانته، مطبقاً على نفسه قوله تعالى ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾⁽¹⁾ وحيث يسود الهوى والتحكّم الشخصي في هذا النوع من السّلطة، ويبدو ضرباً من الملك الشخصي، لذا فإنّه يسمّى استبداداً وتحكّماً واعتسافاً وتسلطاً⁽²⁾. ومن هنا، فلا سبيل إلى تغيير الحكومة الاستبدادية إلى حكومة حقيقية إلاّ بتحديد السّلطة وكبحها، والقبول بالنظام الدستوري:

«إذن، حقيقة تحوّل السلطنة الجائرة هو قصر وتحديد الاستيلاء وردع الظلم والغصب الزائد»⁽³⁾.

وعليه، فتحديد السّلطة هو المعيار الرئيس للحكومة الحقّة، وبالعكس، فإنّ تماهي حدودها هو المؤشر الرئيس على الحكومة الاستبدادية؛ فتكون النتيجة، أنّ تحديد السّلطة يعتبر الشرط اللازم لتنزيه الحكومة من أيّ شبه ظاهري بينها وبين الحكومة الاستبدادية⁽⁴⁾. بهذا الوصف، تتّضح مسألة توزيع السّلطة بين الإدارة الحاكمة وبين الشعب وسائر تشكيلات المجتمع إلى حدّ بعيد. ويعتقد الشيخ النائي بأنّ ثبات الحكومة الدستورية يعتمد على أمرين: تدوين الدستور والمراقبة والمحاسبة من قبل ممثلي الشعب لأداء الحكومة ومساءلتها⁽⁵⁾. أو قل إن شئت، إنّ الأمر أوّله قانون مكتوب، وآخره ضمانات تنفيذية للقانون المكتوب، وكلّ يكمل الآخر؛ وغياب أحد هذين الأمرين يحوّل الحكومة الحقيقية (الولائية) إلى حكومة مستبدّة⁽⁶⁾.

(1) سورة الأنبياء: الآية 23.

(2) المصدر نفسه، ص 9 و 15-16.

(3) المصدر نفسه، ص 47.

(4) المصدر نفسه، ص 25.

(5) المصدر نفسه، ص 14-15 و 70.

(6) المصدر نفسه، ص 9. ويقول النائي في هذا الخصوص: «وغيابة ما يمكن إيجاده ونهاية ما =

ومن البديهي، ألا تتعارض مواد الدستور مع الأصول الحقّة للشرعية السمحاء، وعدم المعارضة هذه تكفي لإضفاء المشروعية على الدستور. ويُشار إلى أنّ الشيخ النائيني كان يؤمن بمبدأ الفصل بين السلطات، فهو يقول:

= يتصور اطراده كبديل بشري طبيعي عن تلك العصمة العاصمة - حتى مع مغصوبية المقام - هو حل بمثابة المجاز عن تلك الحقيقة وظل لتلك الصورة. ويتوقف هذا الحل على أمرين:

1- إيجاد دستور وافٍ بالتحديد المذكور، بحيث تتميز الوظائف التي يُلزم السلطان بإقامتها عن المجالات التي لا يحق له التدخّل فيها والتصرف بها. ويتضمن أيضًا كيفية إقامة تلك الوظائف وإيضاح درجة استيلاء السلطان وحرية الأمة وما لفتاتها وطبقاتها من حقوق، على وجه يكون موافقًا لمقررات المذهب ومقتضيات الشرع؛ بحيث يكون الخروج عن عهدة هذه الوظيفة والإفراط أو التفريط في هذه الأمانة إفراطًا خيانة - كسائر أنواع الخيانة بالأمانات - موجبة للانعزال عن السلطة بشكل رسمي وأبدي، وترتب عليها سائر العقوبات المترتبة على الخيانة. وهو - أي الدستور المقترح - في باب السياسة والنظام بمثابة الرسالة العملية للمقلدين في أبواب العبادات والمعاملات، وعلى أساسه تبنى السلطة المقيدة المحدودة، ولذا يلزم مراعاته وعدم تخطيه في الجزئيات والكليات، ويطلق عليه اسم النظام الدستوري والقانون الأساسي. وبعد اشتماله على المصالح المطلوبة والتقييد المقصود في مجال السلطة، يكفي لصحته ومشروعيته عدم مخالفة فصوله للقوانين الشرعية. ولا يعتبر أي شرط آخر في صحته ومشروعيته، وسيأتي توضيح الجهات التي يلزم مراعاتها إتمامًا لهذا الأمر المهم.

2- إحكام المراقبة والمحاسبة، وإيكال هذه الوظيفة إلى هيئة مسددة من عقلاء الأمة وعلمائها الخبراء بالحقوق الدولية المطلعين على مقتضيات العصر وخصائصه، ليقوموا بدور المحاسبة والمراقبة تجاه ولاية الأمور الماسكين بزمام الدولة، بغية الحيلولة دون حصول أي تجاوز أو تفريط، وهؤلاء هم مندوبو الأمة والمبعوثون عنها، ويمثلون قوتها العلمية، والمجلس النيابي عبارة عن المجمع الرسمي المكون منهم، ولا تتحقق وظيفتهم من المحاسبة والمراقبة وحفظ محدودية السلطة ومنع تحولها إلى ملكية، إلا إذا كان جميع موظفي الدولة وهم القوة التنفيذية في البلاد تحت نظارة ومراقبة هذه الهيئة، التي يجب أن تكون هي الأخرى مسؤولة أمام كل فرد من أفراد الأمة، ويؤدي الفتور والتهاون في أداء هاتين المسؤوليتين إلى زوال التحديد المقصود للسلطة، وانتفاء حقيقة الولاية وصفة الأمانة عنها نتيجة لتحكم الموظفين واستبدادهم، وذلك في صورة انتقاء مسؤولية الموظفين أمام هيئة المبعوثين عن الأمة، أو عندما يسلك مندوبو الأمة طريق التحكم والاستبداد ولا يتحلون بروح المسؤولية أمام أفراد الأمة.

«ومن الوظائف السياسيّة اللازمة لممثلي الشعب أيضًا تجزئة وتصنيف قوى الدولة (فصل السلطات)، ووظائفها بحيث تعود كل شعبة منها إلى ضابط صحيح وقانون عملي؛ والنظر في ذلك يعود إلى دراية وكفاءة العاملين في الدولة. وقد أمضى أمير المؤمنين علي (ع) هذه الظاهرة في عهده المعروف إلى مالك الاشر»⁽¹⁾.

وبالمثل، يبرهن على مبدأ المشاركة العامة القائمة على الشورى مستندًا إلى جاء في آيات القرآن الكريم. وتكشف أهميّة واعتبار رأي الأغليّة إذا ما علمنا أنّ النبي الكريم (ص) والإمام عليًا (ع) قد سلّمَا بمشروعيتّه حتى في الحالات التي تمخّضت عنه نتائج وخيمة. إنّ مبدأ المساواة هو من أشرف المبادئ والقوانين التي تنادي بها السياسة الإسلاميّة، وهو أس العدالة وروح القانون، وقد بيّنًا إجمالًا الأهميّة البالغة التي يوليها الشارع المقدس لمسألة تحكيم الأصل الثاني الذي يؤدي دورًا أساسيًا في سعادة الأمة؛ فالشريعة المطهرة تقضي بأن كل حكم، مهما كان موضوعه، إذا ما اتخذ صيغة قانونيّة، يلزم عنه في مرحلة التنفيذ أن يطبّق على تمام مصاديقه وأفراده بشكل واحد وبالسويّة. ولا يلحظ في أمر التنفيذ أيّ محسوبيّة أو مؤثرات شخصيّة، ولا يجوز لأحد أن يلغي حكمًا أو يغيّر الطرف عن إجراء حكم من الأحكام. ولا مجال للرشوة والتخلف عن التطبيق، وإصدار الأحكام على أساس الهوى والأغراض النفسيّة. وبالنسبة إلى الحقوق المدنيّة الأوليّة والعامة كأصل التأمين على النفس والعرض والمال والمسكن وعدم التعرض للآخرين بلا سبب والسماح بإقامة متديّات ولقاءات مشروعة وغيرها من الحقوق المدنيّة العامة، لا بد من إجرائها للجميع بنحو واحد. وأما في الحالات الخاصّة فيجب أن لا يوجد أي امتياز أو أولويّة لبعض دون بعض الآخر، فكل أفراد الشعب بعد أن تنطبق عليهم تلك الحالات الخاصّة يكونون فيها سواء⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 102.

(2) المصدر نفسه، ص 15 و 64-65 و 80-83.

وفي حديثه عن موضوع «الاستبداد الديني والاستبداد السياسي» ينسب هذا التقسيم إلى «علماء الاختصاص»⁽¹⁾، ويبدو أنّ الكواكبي هو المعنيّ بذلك. وبحسب رأيه، فإنّ هذين النوعين من الاستبداد مرتبطان ببعضهما، مع الفارق أنّ الأول أشدّ وطأة، وأنّ الاستبداد الدينيّ هو إرادة مستبدّة تلبّست بزّي سياسيّ وظاهر دينيّ؛ كما يعتقد بأنّه لما كانت هذه الطاعة لا تستند إلى حكم الله، فهي تعدّ نوعاً من الشرك بالذات الإلهيّة المقدسة⁽²⁾. ويصل نفوره من الاستبداد شأواً بعيداً بحيث يرى أنّ الاستبداد الدينيّ للمستضعفين من الشيعة أسوأ من جيش يزيد الذي حارب الإمام الحسين (ع)، وأنّ الطريقة الوحيدة للخلاص منه هو توعية الشعب وتنبيهه. يعتقد الشيخ النائيّني، أنّ تحديد الحاكميّة هو أوّل مبدأ من منظور الشريعة، وبالتالي لا يمكن القبول بأن تقف الأديان موقف اللامبالاة من شجرة الاستبداد الخبيثة. وبالنظر إلى أنّ قدرة الإنسان على التحمّل محدودة، لذلك فهو لا يستطيع أن ينوء بأثقال الحكومة والسياسيّة، فيكون الحلّ إمّا باللجوء إلى المعصوم، أو اللجوء إلى آليات ووسائل موثوقة وأمينّة، ذلك أنّ الكواكبي الداخليّة للإنسان من قبيل التقوى والعدالة لا تكفي وحدها. ومن نافلة القول أنّ الشارع المقدّس لا يرضى بوجود أيّ خلل في نظام الأُمّة الإسلاميّة وترك أمورها، فنوّاب الإمام (ع) هم من يتكفّل بأمور الحسبة. ولا يساور الشكّ أحدًا في وجوب تحديد سلطة الغاصب وكبح غلوائه إذا كان من سبيل لذلك. ويتحصّل من هذا أنّه متى أمكن تغيير

(1) يقول في ذلك: «ومن هنا تظهر جودة استنباط بعض علماء الفن عندما قسم الاستبداد إلى استبداد سياسي وآخر ديني وربط كلّ منهما بالآخر، واعتبرهما توأمين متأخيين يتوقف أحدهما على وجود الآخر. وقد اتضح أيضًا أن قلع هذه الشجرة الخبيثة والتخلص من هذه الرقبة الخبيسة لا يكلفنا أكثر من الوعي والانتباه. وهو في النوع الأول أسهل منه في النوع الثاني الذي يصعب علاجه. وربما يؤدي أيضًا إلى صعوبة العلاج في النوع الأول أيضًا».

(المصدر نفسه، ص 14).

(2) المصدر نفسه، ص 108.

الحكومة المستبدّة إلى حكومة ولائيّة وحقيقيّة، أو على الأقل، تحجيم نطاق الغضب لهذه الحكومة، فإنّ فعل ذلك سيضحي واجباً يتعيّن القيام به. الحكومة الدستوريّة، بما تنطوي عليه من عنصري الحرّيّة والمساواة، وسيلة مناسبة وأكيدة لكبح الحكومة المستبدّة والغاصبة. فالسلطة يجب تحجيمها مهما كانت غاصبة، ونيابة العلماء في أمور كهذه، لا أقل في أمور الحسبة، هي من المسلّمات⁽¹⁾. ويمضي محمد حسين النائيني في بحثه، فيتناول بعض الشبهات المطروحة مثل عدم اعتبار رأي الأغليّة، مبيناً أنّه متى جاز أن يستوي الطرفان في المشروعيّة، ويختلفا في الرأي، فلا مناص حينئذ من الاحتكام إلى الأغليّة لتكون الفيصل. ويرى أنّ من المغالطات التي يلجأ إليها عبدة الظلمة - ولأجل رفع هذا اللجام عن الأفواه الكبيرة لأسيادهم الظلمة - بالضرب على أوتار مختلفة أهمها أن ديننا نحن المسلمين هو الإسلام وقانوننا هو القرآن الكريم وسنة خاتم الرسل محمد (ص)، ومن هنا فإنّ تدوين قانون آخر في بلد الإسلام بدعة، والالتزام به بدعة أخرى لعدم مشروعيّته، كما إنّ معاقبة من تخلف عنه بدعة ثالثة. إذن هذه المغالطة تقضي بأنّ تدوين الدستور يعد بدعة من ثلاث زوايا.

إنّ تدوين الدستور بالصيغة التي تكفل لنا تحديد صلاحيات الحكومة الجائرة والحدّ من اختياراتها على أساس متبنيات مذهبنا نظراً لتوقف أمر حفظ النظام عليه وصيانة لأصل التحديد، ولا يدعي أحد أن ما جاء في الدستور هو من عند الله، كما لا يقصد من ورائه المجيء بشرعة مبيّنة لشرعة الإسلام، أو بدعة في الدين، أو التطاول على مقام النبوة. وبذا يظهر أن هذه المقولة ليست إلا مغالطة سخيفة ومغرضة، وأما التعاليم والقوانين التفصيليّة فهي إما من قبيل السياسة المتعارف عليها لحفظ النظام أو هي أحكام شرعيّة عامّة⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 46-50.

(2) المصدر نفسه، ص 73-74.

شبهة أخرى في هذا المجال، ويبدو أنّها ذات صبغة علميّة، تقول أنّ التصديّ للسياسة بعد التسليم بـ «مبدأ وجوب تحديد السّلطة الجائرة بالقدر المستطاع» والقيام بإدارة أمور الأمة وشؤونها هي من الوظائف الحسينيّة وتدخل في باب الولاية، إذن فالقيام بها من وظائف النّواب العامين والمجتهدين العدول، وليس من شأن العوام التدخل في مثل هذه الأمور، فتدخلهم وانتخاب الممثلين كلّ عبث وغير صحيح، وينتج عنه تصديّ من لا يحقّ له التصديّ، فيكون تصديّه اغتصاباً لهذا المقام. من الواضح أنّ إدارة أمور الأمة وشؤونها من الوظائف الحسينيّة، ولكن وبغضّ النظر عن مبدأ الشورى الذي يجب تكريسه في الحكومة الإسلاميّة، والذي بيّناه سابقاً، فإنّ الشعب بجميع أفراد له حقّ الإشراف والمراقبة باعتباره يدفع الضرائب والرسومات ويشارك في إعمار البلاد وبنائها، هذا أولاً، كما إنّ أصل العمل بمبدأ الشورى يقتضي ذلك ثانياً، وهو واجبٌ من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثالثاً. ولا يمكن ممارسة هذا الحقّ إلا بانتخاب الشعب لممثليه. وأمّا في باب الوظائف الحسينيّة فلا بدّ من الإشارة إلى أصلين مسلمين:

1- لا يلزم في التصديّ لهذا الأمر وجود المجتهد؛ بل يكفي أخذ الإذن منه ليتّصف بالشرعيّة، وهذا من المسائل الواضحة التي يعمل بها حتى عوام الشيعة في إنجاز أعمالهم.

2- إن عدم تمكّن النواب العامين ووكلاء الإمام الحجة (ع) من إقامة تلك الوظائف لا يسقطها؛ بل إنّ الولاية حينئذ تؤوّل إلى عدول المؤمنين، ومع عدم تمكّنهم تفوّض إلى عامة الناس؛ بل إنّها في النهاية تصل إلى فسّاق المسلمين؛ لأنّها من الأمور الحسينيّة، وطبقاً للتعريف، فإنّ الشارع لا يرضى بتركها، وذلك بإجماع فقهاء الإماميّة⁽¹⁾. بطبيعة الحال،

(1) المصدر نفسه، ص 79.

ثمة إشكال آخر في باب القدر المتيقّن يطيح بأصل هذا الإشكال، وهو أنّ تيقّن ولاية علماء الدين أو سلوكهم في هذه الأمور الحسينيّة - وهي أمور تخصّصيّة - هو موضع شك، لأنّه إذا كانت صفة مثل الفقاها تدعو إلى مفهوم القدر المتيقّن، فمن باب أولى أنّ صفات أخرى مثل التخصّص في السياسة والاقتصاد والإدارة تؤدي إلى الأمر نفسه أيضًا، وفي النهاية، سوف يحصل تراحم في الحالات لترشّح الحالة الأقوى، بمعنى، أنّ القدر المتيقّن للتصدّي للأمور التنفيذيّة لمن يحوز على مجموع هذه الصفات. والصفات الأهمّ في هذا المجال تلك التي تكون أكثر ارتباطًا بالتنفيذ والإدارة⁽¹⁾. وعلى أيّ حال، فإنّ الشيخ النائيّني يختم كتابه بمقصدتين «في استقصاء منابع الاستبداد وقواه الملعونة» و«إشارة إجماليّة إلى علاج تلك القوى المشوّمة»؛ ويرى أنّ علاج شعبة الاستبداد الديني أصعب وأشكّل من علاج باقي القوى؛ بل هو في حدود الامتناع، ثمّ يخلص إلى وجوب قلع شجرة عبادة الظالمين الخبيثة، وترويج العلم والمعرفة، وإسناد زمام الأمور في البلاد لمعايير اللياقة والكفاءة والخبرة، وقلع جذور النهب وبيع الوطن وعبادة الملك. وما دام أساس الاستعباد والاستبداد مترسّخًا في هذه البلاد، فإنّ القضاء عليه واستبداله بالعلم والمعرفة أمر مستحيل.

وبصورة عامة، يمكن أن نستخلص ممّا قيل أنّ الشيخ النائيّني قطع خطوات واسعة في موضوع تحديد السّلطة وتوزيعها بشكل غير استبداديّ، وذلك قياسًا بعلماء السلف الشيعة. وهو يعتقد أنّه لا يكفي الاعتماد على آليّة الكبح الداخليّ لفساد السّلطة (عنيّت التقوى والعدالة) وحدها، وهذا أشبه بترك الشاة للذئب⁽²⁾؛ ويقترح عددًا من الآليّات المحدّدة لتقييد السّلطة

(1) انظر: صادق حقيقت، مسؤوليت های فراملى در سياست خارجى دولت اسلامى، ص 246.

(2) إنّنا اليوم لا نفتقد للعصمة فحسب؛ بل لملكات التقوى والعدالة والعلم عند المتصدّين، وأكثر من ذلك توجد في المتصدّين سمات وخصائص تناقض تمامًا ما ينبغي أن يكون عليه =

-حتى مع مغصوبيّتها- من جملتها: الارتقاء بالوعي السياسي للشعب، تأمين الحريات، الدستور، الفصل بين السلطات، مراقبة الشعب للحكّام، والاحتراس من الاستبداد، لا سيّما الاستبداد الدينيّ، البرلمان ومبدأ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي الحقيقة، إنّ الشيخ النائيني في كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» يوضّح بجلاء أنّه لا يمكن إقامة سور يمنع مفاهيم الحداثة من النفوذ إلى جسم الثقافة الإسلاميّة، وفي المقابل، ليس من الصواب قلب ظهر المجنّ للدين والسنة والقبول التام بكلّ ما يأتينا من الحضارة الغربيّة، فثمة طريق يتوسّط الحلين، الأوّل، التناغم مع الدين والسنة من جهة، ومع المفاهيم الحديثة من جهة ثانية. ومعلوم، أنّ الشرط الأوّل لهذا التوافق وإدخال المفاهيم الأجنبية إلى الثقافة الإسلاميّة هو عدم تعارضها مع الشريعة المقدّسة السمحة. ومهما يكن من أمر، فيجب أن لا ننسى مقولة طالقاني من أنّ الحركة الدستوريّة «المشروطة» فكرة وفدت إلينا من الخارج، وتمّ تبنيها في الداخل. إنّ مفاهيم الحرية والمساواة التي شرحها الشيخ النائيني عبارة عن رؤية محلية متنافسة من الثقافة الغربيّة، وإلاّ فإنّ مقتضى الحرية والمساواة في الثقافة الغربيّة هو تحرّر الإنسان إلى درجة تفوق ما يتصوّره الشيخ، وأنّ المساواة بين البشر -بما فيهم المسلم والكافر-، هي مساواة في جميع الحقوق المدنيّة. وفي كلّ الأحوال، يجب أن لا ننسى المكانة العلميّة (المرجعيّة) للشيخ الميرزا النائيني ونطاق نفوذه، وحالة الاستبداد القاتمة التي كانت

= المتصدون والولاة، وهذا ما نشهده جيّداً في الوقت الحاضر، وكل ذلك يحتم علينا الإصرار والتأكيد على ضرورة تحديد وتقنين السلطة الإسلاميّة بتلك الدرجة المسلّم بها والتي عرفتها -عزيري القاري-، وهو ما تتفق عليه الأمة، ومن ضروريات الدين الإسلاميّ، مضافاً إلى أن الحفاظ على مبدأ الشورى الذي نص عليه الكتاب والسنة المقدسة لا يتأتّى إلّا بتنصيب مسدد وراعي خارجي يقوم قدر الإمكان مقام القوة العاصمة الإلهيّة، أو تحل على الأقل محل القوة العقليّة وملكة العدالة والتقوى، ولو ترك هذا الأمر وطبع المتصدّين لكان تطبيقه من المستحيلات وكان من قبيل توصية الذئب بالشاة خيراً، أو كمن استجار من الرمضاء بالنار!

مهيمنة على الساحة في العصر القاجاري البغيض⁽¹⁾. يعتقد توفيق السيف أنّ الشيخ النائيني خرج بتوليفة جديدة عبر استناده إلى الثقافة الدينيّة ونظّره إلى الحداثة، وقد انبرى إلى تدوين كتابه «كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملة» انتصاراً منه للحركة الدستوريّة ومبادئ الديمقراطية. وبراءى لنا أنّ المجال كان متاحاً للشيخ كيما يوظّف المصادر الدينيّة للبرهنة على مدعياته، لكنّ الزمان لم يسعفه، فحال دون سبر أغوار هذا الموضوع. ويرى السيف أنّ أسس الفكر السياسيّ عند الشيخ النائيني تنبني على أربعة أركان هي:

1- النظرة الفلسفيّة للإنسان والعالم: إذ نجد أنّه يعالج بعض أهداف المجتمع الإنسانيّ بأسلوب فلسفي، لا بأسلوب التوسّل بالمسلّمات الفقهيّة والنصوص الدينيّة.

2- طرح الفكر الفقهي-التعاقدّي في إزاء مسألة السّلطة والهيمنة.

3- إشاعة الفكر التوعويّ والتنوير الإسلاميّ متأثراً بالشيخ جمال الدين الأفغاني والكواكبي.

4- الفكر السياسيّ الحديث في موضوع الحكومة، متأثراً بالفلاسفة والمفكرين الأوروبيين، على رأسهم جان جاك روسو⁽²⁾.

ربّما يفسّر بعض موضوع تأييد الشيخ للحركة الدستوريّة من منظور «دفع الأفسد بالفساد»، بأنّه كان من المؤمنين بولاية الفقهاء العدول في عصر الغيبة. وللدّ على هذا الاستشكال نقول: صحيح أنّه قد صرّح بمسألة دفع الأفسد (الحكم القاجاري المستبد) بالفساد (الحركة الدستوريّة)، غير أنّ المباحث التي يتناولها في حقل تحديد السّلطة وكبح جماحها تقدّم معياراً عامّاً يشدّد على ضرورة أن لا نقف على الآليات الداخليّة في كبح

(1) انظر: مجيد محمدي، دين شناسی معاصر، ص 44-57.

(2) توفيق السيف، ضد الاستبداد: الفقه السياسيّ الشيعي في عصر الغيبة، ص 187-198.

السلطة (بالنسبة إلى غير المعصوم)، وأن يتم اللجوء إلى وسائل أخرى مثل الشورى، الفصل بين السلطات، الدستور... إلخ. إنّ آليات الكبح الداخلية والخارجية في تحديد السلطة لا تتعارض مع الشريعة السمحاء، بل، قد تكون واجبة، من منظور مقدّمة الواجب. لقد عرض الشيخ النائي لأسلوب التعاطي مع الحداثة وكيفية تأصيلها وأقلمتها؛ فاقبَس عن الغرب سبل تقنين السلطة ودسترتها⁽¹⁾، وتطويرها بما يتناسب مع الفكر الإسلامي.

4-5-2- توزيع السلطة ونظرية الإشراف: تكتسب المعايير الثمانية لتوزيع السلطة معناها في مجال الأحكام الإلزامية للشريعة المقدسة في نظرية خلافة الشعب تحت إشراف المرجعية الدينية، ونظرية الولاية المنتخبة المحددة للفقهاء، ونظرية الحكومة الإسلامية المنتخبة. بالنسبة إلى النظرية الأولى، فإنّ الأمة الإسلامية خليفة الله على الأرض؛ ويتحقّق وجودها بواسطة مبدأ الشورى والولاية المتكافئة للمؤمنين، وهي تحوز على السلطتين التنفيذية والتشريعية؛ وبإمكانها تشريع القوانين في منطقة الفراغ وضمن دائرة قوانين الشريعة. وتعترف هذه النظرية بالحقوق السياسية للشعب بمعزل عن ولاية الفقيه بخلاف النظرية السابقة، وينحصر دور الفقيه هنا في الإشراف والمراقبة، وإن كان ترشيح رئيس القوة التنفيذية من ضمن صلاحياته. وتضمن هذه النظرية للشعب مساحة واسعة من الحقوق في السلطتين التشريعية والتنفيذية⁽²⁾؛ لذا، يمكن القول إنّ هذه النظرية تستغرق، إلى حدّ بعيد، المعايير الثمانية لتوزيع السلطة، بشكل عام.

كما قلنا في موضع سابق، يمكن الاعتناء بهذه النظرية دون لحاظ انتسابها إلى السيد محمد باقر الصدر، وفي هذه الحالة، قد لا يكون ثمة سبب خاص لترشيح رئيس القوة التنفيذية من قبل مراجع الدين. ونلاحظ

(1) إضافة الصبغة الدستورية عليها.

(2) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص 20-21.

هنا أنّ تحديد السّلطة في هذه النظريّة يتمّ بواسطة القوانين والشعب، وهي تؤمّن آليات مهمّة من قبيل مبدأ انتخاب الحكّام، مبدأ الاقتراع، الفصل بين السلطات، الحريّات العامة، ترسيخ أسس المجتمع المدنيّ بصورة مستقلة عن الحكومة، وأخيراً مبدأ مسؤوليّة الإدارة الحاكمة ومحاسبتها. وليس للمراجع والفقهاء في هذه النظريّة سوى الإشراف والرقابة، وبالتالي، ما من سبب خاص يدعو إلى تقديس رؤساء السلطات الثلاث. وفي ردّه على علماء لبنان، يقول الشهيد الصدر:

«تستند السّلطة التشريعيّة والسّلطة التنفيذيّة إلى الشعب، وهو الذي ينتخب رئيس الحكومة والمجلس التأسيسي، أمّا المرجع فهو عمود الخيمة بالنسبة إلى الحكومة، ويشكّل هيئة أو شورى المراجع. والخلافة العامة تمنح الشعب حقّ إدارة شؤونهم وفق مبدأ الشورى، وتحت إشراف المراجع ورقابتهم، وبذلك تتمتع الحكومة الإسلاميّة بجميع مزايا الديمقراطية»⁽¹⁾.

4-5-3- توزيع السّلطة ونظريّة الولاية المنتخبّة والمحدّدة للفقهاء:

تتمايز هذه النظريّة عن نظريّة النصب في مفاصل أساسيّة، لا سيّما التفسير الأوّل لهذه النظريّة⁽²⁾؛ في حين أنّ نقاط اشتراكهما، وهي المنهل الفقهي لكلتا النظريّتين، مبدأ وجوب الحكومة في عصر الغيبة، ولاية الفقيه العادل، ولاية المعصوم ولاية تنصيبيّة، منصب الإفتاء والقضاء، اختيار الشعب له دور في مقبوليّة النظام، أقول إنّ هذه المشتركات ليس لها علاقة بموضوعنا وهو توزيع السّلطة، وهذا يعني أنّ التمايزات بين النظريّتين لها أثر كبير في دراستنا الحاليّة. وتنبع هذه التمايزات من كون الشعب يمثّل أحد أركان مشروعيّة الحكومة، أي أنّ بمقدوره تضمين عقد البيعة حقوقه وتحديد

(1) محمد باقر الصدر، حكومت اسلامي، في صفحات متعدّدة.

(2) يذكر المصدر الآتي عشرين اختلاف بين نظريّة النصب ونظريّة الانتخاب: صادق حقيقت، مسؤوليت های فراملى در سياست خارجى دولت اسلامى، ص 238-239.

سلطة الحاكم وإلزامه بالخضوع للقوانين كشروط مسبقة، وبالتالي، حين يفقد الحاكم صفاته المعتبرة أو يتنصل من الالتزام بشروط العقد، يصبح منعزلاً تلقائياً. وفي كلتا الحالتين، فإنّ للشعب الحقّ في استجواب الحاكم وعزله. والمهمّ في هذه النظرية أنّ من حقّ الشعب تضمين عقد البيعة للحاكم شروطاً مثل الالتزام بالدستور، مسؤولية الدولة، مبدأ الاقتراع والأولوية لرأي الأغلبية، الفصل بين السلطات، المحافظة على الحريات الشخصية، مبدأ المحاسبة والمساءلة، تحديد سلطة الحكام، وكذلك تحديد عدد أعضاء الإدارة الحاكمة. طبعاً، إنّ الانقياد لرأي الأغلبية في هذه النظرية ليس واجباً تلقائياً، لكنّه يتخذ حالة الوجوب حين يُضمّن في عقد البيعة. وثمة تمايز بين نظرية الانتخاب ونظرية الإشراف والمراقبة. فالانتخاب يعني التأكيد على «الولاية»، فيما الإشراف يعني «التحديد» أو «الضبط». تُنسب هذه النظرية إلى الشيخ حسين علي منتظري، حيث طرحها خلال خطبته المعروفة في الثالث عشر من شهر رجب عام 1419، ليضيف مقولة الإشراف والمراقبة إلى بقية آرائه في هذا المجال. فثمة فوارق كثيرة تميّز نظريته الجديدة عن سابقتها، مع ملاحظة أنّ التبدّل الحاصل في آرائه من نظرية الولاية إلى نظرية الإشراف تمّ في السنوات الأخيرة من عمره. في ردّه على أسئلة مراسل صحيفة الغارديان ومراسل وكالة أنباء رويترز، يقول الشيخ منتظري:

«البيعة في ذلك الوقت كانت من أجل تأسيس الحكومة والنظام، وهي بعد، علامة على العقد الاجتماعي بين الطرف الأوّل وهو الشعب، وطرفه الثاني، أي الحاكم، وكان هذا العقد يُبرم كسائر المعاملات والصفقات الاجتماعية. ينقل الشيخ المفيد في كتاب «الإرشاد» أنّ الإمام عليّاً (ع) قال: «أيّها الناس، إنكم بايعتموني على ما بوع عليه من كان قبلي، وإنّما الخيار للناس قبل أن يبايعوا، فإذا بايعوا فلا خيار لهم»⁽¹⁾.

(1) الشيخ المفيد، الإرشاد، ص 130.

إذن، فهو (القائد) ليس فوق القانون أبداً، وليس بمقدوره التدخل في أيّ شأن، بالأخصّ، في القضايا التي لا تدخل في دائرة اختصاصه، مثل القضايا الاقتصادية والسياسية الخارجية والعلاقات الدولية⁽¹⁾.

وبعد أن يحدّد صلاحيات ولاية الفقيه بمواد الدستور، يناقش موضوع مركز السلطة أو توزيعها فيقول:

«السبيل الأمثل لحلّ المعضلات - متى ما توقّرت الظروف لتعديل الدستور - الحيلولة دون تمرّك السلطة بيد شخص واحد، عبر الفصل بين السلطات بحيث يكون كلّ مسؤول مستقلاً في دائرة مسؤولياته، وأن تتاح له الكوادر العاملة التي تتناسب مع طبيعة تلك المسؤوليات، بما يضمن عدم التدخل في اختصاصات الآخرين. وربّ سائل يسأل: ماذا عن حكومة النبي الكريم (ص) وخلافة الإمام علي (ع) ألم يجمعا في شخصيهما مناصب الإفتاء والقضاء والتنفيذ؟ ونقول في الردّ على ذلك: أوّلاً، إنّهما معصومان من الخطأ والزلل، وثانياً، لا مجال للمقارنة بين التعقيد الذي يحفّ بالحكومات المتطوّرة في عصرنا وبين البساطة التي كانت تسم حكومة عصر النبي (ص) وخلافة الإمام علي (ع). وبناءً على ذلك، فالحكومة إنّما تكون تحت إشراف نظام المرجعية من أجل مراعاة موازين الإسلام والشرعية والتمسك بها، ذلك أنّ السلطة عادةً ما تورث الاستبداد، ما يستلزم بقاء رجال الحكم والمسؤولين في قمة هرم السلطة تحت مراقبة الشعب وإشرافه؛ وإذا لم يجد معهم النصّح والتذكير في الخلوات، فلا بدّ، حينئذ، من أن يجتمع أفراد المجتمع ليأخذوا على عاتقهم تحديد سلطتهم المتمركزة، ويتطلّب هذا، بالطبع، أن ينبري أشخاص عقلاء ومتديّنون إلى تشكيل الأحزاب السياسية الحرة، أشخاص لهم باع طويل في تحليل القضايا السياسية والاجتماعية، كما تلخّ الحاجة بشدّة في هذه

(1) أجوبة تحريرية للشيخ حسين علي منتظري لصحيفة الغارديان ووكالة رويترز 27/12/1999.

الظروف إلى صحافة حرّة تلعب دورًا إعلاميًا ورقابيًا فاعلاً يرصد تصرّفات المسؤولين»⁽¹⁾.

بعد ذلك، ينتقل الشيخ منتظري إلى عقد مقارنة واضحة بين نظرية ولاية الفقيه المنتخبة وبين الديمقراطية فيقول:

«إنّ بنية نظريّة ولاية الفقيه - كما طرحتها - لا تتعارض مع الديمقراطية بمعنى حكم الشعب؛ بل إنني أعتقد أنّ نظريّة الحكومة الإسلامية صيغت بشكل متطابق تمامًا مع نموذج الحكومة الديمقراطية الشعبية، وأنّ السّلمة في هذه النظرية تتقوم بنيتها وترسخ عمليًا بآراء الشعب وبيعته للحاكم»⁽²⁾.

وفي ردّه على سؤال آخر للمراسل نفسه مفاده: أنّ أهمّ قضية في النظام الديمقراطي هي التداول السلمي للسلطة عبر إجراء الانتخابات، فهل يمكن بهذه الطريقة تصيب أو عزل أعلى سلطة في النظام؟

«بالتأكيد، للشعب كلّ الحقّ في ذلك، بيده أن ينصبّ أعلى سلطة في الدولة، أو عزلها في حال الإخلال بالشروط اللازمة للمنصب. كما بإمكانه تعيين فترة ولايته، ومبايعته إلى أجل مسمّى، وكذلك يستطيع الشعب أن تكون بيعته للحاكم مشروطة، بأن يأخذ عليه شروطًا لا تتعارض مع الشريعة، أو تحديد سلطته وصلاحيّاته والتفكيك بينها أو توسيعها. بصورة عامة، لما كنّا نؤمن بأنّ المشروع القطعيّة للحكومة الإسلامية في عصرنا هذا رهنٌ بخيار الشعب وقبوله، فالشعب، يمتلك هذه الصلاحيّات، ولا بدّ من تشريع القوانين بالشكل الذي يحقّق للشعب مطالبه، وأن يكون رقيبًا على سلوك حكامه، وأن يعتبر هؤلاء أنفسهم مسؤولين أمامه، هذا هو بالضبط مفهوم «الجمهورية»⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه.

(2) نصّ الحوار مع صحيفة الشرق الأوسط بتاريخ 15 / 5 / 2000 (والذي نشر في الصحيفة

المذكورة بتاريخ 21 صفر 1421هـ).

(3) المصدر نفسه.

وبعد، وبما أنّ نظريّة ولاية الفقيه المنتخبة تستند إلى الولاية، فإنّها تتضمّن مفهوم «زعامة الفقيه» أيضاً، لكنّه، على أيّ حال، يسعى، عبر آليات معيّنة وواضحة، إلى التأكيد على حقوق الشعب ومحدوديّة صلاحيّات الوليّ الفقيه في الدستور. كان الهاجس الرئيس للشيخ منتظري هو الحيلولة دون تمرّكز السّلطة والخلاص من فساد الاستبداد:

«في ظلّ الأوضاع السياسيّة المعقّدة في عالم اليوم، ومع تنامي الوعي السياسيّ لدى الشعوب وتطوّر الاتصالات العالميّة، والحاجة الماسّة إلى مختلف الاختصاصات والعقول في جميع الميادين، فإنّ إناطة جميع مقاليد السّلطة بيد شخص واحد غير معصوم، شديد التأثير بالمنافقين المتزلفين من ذوي المظاهر الصالحة والبواطن الكالحة، ليس في صالح الإسلام والبلاد»⁽¹⁾.

ويشار إلى أنّ الشيخ منتظري وفي إطار توزيع السّلطة، ذهب في نظريّاته الأخيرة إلى حدّ تشكيل مجلس للقيادة:

«وعلى أيّ حال، فمن الأفضل عدم إناطة السّلطة السياسيّة بشخص واحد، لأنّ احتمالات ظهور خطر الاستبداد في شخص واحد أكبر...، إذن، ما المانع من إناطة السّلطة السياسيّة بجميع مراجع الدين ضمن مجلس أو هيئة للقيادة يعيّنون من قبل مجلس الخبراء، عملاً بالآية الكريمة «وَأْمُرْهُمْ شُرَكَائِيَّيْنَهُمْ...»⁽²⁾؟ إنّ هذا سيبعد، بالتأكيد، مخاطر الاستبداد»⁽³⁾.

تبين لنا هذه الآراء مسار تطوّر نظريّة الولاية المنتخبة والمحدّدة للفقيه في إطار التحديات والظروف المختلفة التي مرّت بها عبر التاريخ، ويتجلّى

(1) حسين علي منتظري، ديدگاهها، ص 44-45.

(2) سورة الشورى: الآية 38.

(3) المصدر نفسه، ص 53.

ذلك بوضوح أكبر إذا ما رجعنا إلى كتاب صدر للشيخ منتظري في عام 2008م تحت عنوان «الحكومة الدينيّة وحقوق الإنسان»، حيث نلاحظ طروء تغيير جذري على فكره السياسي. ويمكن حصر التغيير بين «نظرية الإشراف والمراقبة» في هذا الكتاب وبين «نظرية ولاية الفقيه المنتخب المحددة» في كتاب «دراسات في ولاية الفقيه» في ست نقاط هي:

1- جوهر الولاية والإشراف: يتباين جوهر الولاية عن جوهر الإشراف. ف«الولاية» نوع من السلطة والاقتدار اللازم للزعامة، تناط بشخص أو أشخاص معيّنين؛ بينما «الإشراف» هو دراسة مطابقة الأحكام وسلوك الحكومة للشريعة، وبطلب من الشعب عادةً. بالنسبة إلى النظرية الأولى يقول الشيخ منتظري إنّ التصوّر المطروح عن جوهر ولاية الفقيه هو أنّها استمرار للولاية الإلهية، ويضيف:

«الدرجة الكاملة للولاية التشريعية هي حكر على الذات الإلهية المقدسة، ثمّ الدرجة التي تليها مختصة ببعض الأنبياء مثل النبي الأعظم (ص) والأئمة المعصومين (ع)، ثمّ في عصر الغيبة للفقيه العادل المحيط بحوادث الزمان، المتبصّر بمشاكل العصر والقادر على إيجاد الحلول اللازمة لها»⁽¹⁾.

طبقاً لنظرية ولاية الفقيه الانتخابية، لم ينصب الشارع المقدس شخصاً بعينه؛ بل حدّد صفات معيّنة يجب توافرها في الحاكم الإسلامي. بمعنى، أنّه فرض على الناس انتخاب شخص يمتلك المواصفات المطلوبة، لكنّه فوّض عقلاءهم اختيار شكل الحكومة وطريقة الانتخاب وتحديد شروط المنتخبين وكيفية إجراء الانتخابات. وطبقاً لهذه النظرية، فإنّ البيعة هي وسيلة لإنشاء التولية. في عصر الغيبة تستند مشروعية الحكومة -ضمن حدود الشريعة- إلى الشعب، وتحدّد صلاحيات الحاكم في الدستور وفق

(1) حسين علي منتظري، مباني فقهى حكومت اسلامى، ج 1، ص 146-147.

آلية شروط العقد، كما يمكن تحديد فترة ولايته لمدة معيّنة (10 سنوات مثلاً). عزل وليّ الأمر ممكن بشرطين: أن يفقد الصفات المعتبرة التي وُلّي بسببها، أو يتنصّل من التزاماته (أي الشروط المنصوص عليها في الدستور). الحكومة هي التي تتولّى الأمور العامة للمجتمع، والناس أحرار في كلّ ما يتعلّق بحياتهم الشخصية وأمورهم الخاصة. بحسب نظرية ولاية الفقيه المنتخبة المحدّدة، الحاكم ليس ملزماً بالانصياع لرأي الأغلبية، لكنّه يستعين بآلية التشاور. يشرف الفقيه على السلطات الثلاث، وبالإمكان تضمين الدستور، نسبياً، موضوع الفصل بين السلطات. طبقاً لهذه النظرية، فالولاية لـ«الفقيه» لا لجميع الفقهاء أو مجلس الفقهاء. لو أردنا المقارنة بين نظريتي ولاية التنصيب المطلقة والولاية الانتخابية المحدّدة للفقيه، فسيكون ذلك في المحاور الآتية: مصدر المشروعية، شرط الإسلاميّة، دور الشعب، البيعة، جمهوريّة النظام، نصب الحاكم وعزله، الدستور، مبدأ الإشراف والرقابة، وتحديد السّلطة السياسيّة، إطلاق أو تقييد صلاحيّات الحكومة، فترة الولاية، مصلحة النظام، تعدّد الحكومات الإسلاميّة أو وحدتها، المجتمع المدنيّ، ونطاق الحريات⁽¹⁾. بيد أنّنا نجد تحوّلًا كبيرًا عن هذه الآراء في كتاب «الحكومة الدينيّة وحقوق الإنسان»، حيث إنّ الشيخ منتظري يعنى بالمكتسبات الإنسانيّة في مجال الفصل بين السلطات وتوزيع السّلطة، ويلغي صراحةً دور «ولاية» الفقيه في المجال التنفيذي⁽²⁾. وعلى هذا، فإنّ ما ينفرد بالأهميّة هنا هو تطبيق أحكام الشريعة ولا شيء سواها، بما يسدّ أيّ منفذ إلى شخصنة ولاية الفقيه⁽³⁾. في النظرية الجديدة للشيخ منتظري، لا حاجة لأن يتبوّأ الفقيه موقع الصدارة.

2- نطاق الولاية: يُجمع الفقهاء على المعنى العام لولاية الفقيه، وهم

(1) محسن كديور، دغدغه های حکومت دینی، ص 64-74.

(2) حسين علي منتظري، حکومت دینی وحقوق انسان، ص 13-14.

(3) المصدر نفسه، ص 23.

بالجملة يقرّون بالولاية في مجالي الإفتاء والقضاء على الأقل، ويدرجون هذه الولاية (أو جواز التصرف) في دائرة الحسبة، بيد أنّ شريحة محدودة تؤمن بولاية الفقيه بمعنى الولاية السياسيّة الواسعة التي تضمن له تشكيل الحكومة. تتحدّد الولاية لـ «الفقيه» في نظريّة «الولاية الانتخابية» بحدود الشريعة المقدّسة وفي إطار عقد البيعة والشروط التي يتضمّنها (مثل شرط تحديد الولاية بعشر سنوات أو الشروط المتعلقة بالدستور)؛ أي، بعبارة أوضح، أنّها ترسم دائرة أضيق للولاية مقارنةً بما هو موجود في نظريّة ولاية التنصيب المطلقة للفقيه:

«ينوء الحاكم الإسلاميّ بمسؤوليّة جميع الشؤون ذات الصلة بالمجتمع المسلم بوصفه مجتمعاً... وإن شئت فقل، إنّ مسؤوليّات الحاكم الإسلاميّ تتلخّص في العبارة الآتية: حراسة الدين وسياسة الدنيا»⁽¹⁾.

ويتابع الشيخ منتظري كلامه فيرى أنّ عمل الولاية ليس منحصرًا بالمراقبة والإشراف كما هو حاصل في الأنظمة الملكيّة مثل بريطانيا مثلاً⁽²⁾، فتخوم ولاية الفقيه تمتدّ لتشمل الجهاد الابتدائيّ في عصر الغيبة⁽³⁾، بينما نجد تحوّلًا عن هذه الوجهة في نظريّته الأخيرة مفاده أن الفقيه، أساسًا، ليس له ولاية على تشكيل الحكومة وإدارتها، وأنّ دوره يقتصر (في حال طلب الشعب منه ذلك) «الإشراف» على حسن تطبيق أحكام الشريعة، ويقول في هذا الشأن: «لا يعتقّد أحد بأنّ ولايته قد ثبتت في مجال التنفيذ»⁽⁴⁾. وقد أكد على هذا المعنى أيضًا خلال حديثه الشهير في عام 1997م⁽⁵⁾. وبالطبع،

(1) حسين علي منتظري، مباني فقهى حكومت اسلامى، ج3، ص61.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص105.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص38: «وجوب الجهاد الابتدائي، كما قالوا، مشروط بوجود الإمام. ولكن، الأحوط هو عدم انحصار الإمام بالإمام المعصوم؛ حيث الإمام العادل يجزئ والذي يشمل بالطبع الفقيه الجامع للشروط».

(4) حسين علي منتظري، حكومت دينى وحقوق انسان، ص13-14.

(5) «يتضمّن دستورنا بنّاءً حول الولي الفقيه، الولي الفقيه يحمل شروطاً وقد عيّّن له الدستور =

بإمكان «الشعب نفسه» طرح آليات معيّنة ليقترن هذا الإشراف والمراقبة بضمانات تنفيذية. وهو مطلب المرحوم محمد حسين النائيني نفسه، الذي كان يرى الولاية في حدود الحسبة⁽¹⁾، وكان يطالب بهيئة مكوّنة من خمسة فقهاء للإشراف على حسن تطبيق الأحكام (طبقاً للدستور الذي أقرّته الحركة الدستورية). وكان هذا هو السبب، ربّما، وراء طرحه موضوع الحسبة في كتابه «الحكومة الدينية وحقوق الإنسان»:

«حين يتخلّف الشعب عن تشكيل حكومة في أيّ زمان ومكان، ويتسبّب ذلك، بالطبع، في حدوث فوضى وعدم استقرار وتضييع للحقوق وشيوع القتل والسلب والنهب، أو ظهور حكومة مستبدّة وظالمة تغطط بحقوق الشعب، وتسحق قيمه الإنسانية والدينية، حينئذ، وفي كلتا الحالتين، يجب على الفقهاء العدول من باب الحسبة، في الرتبة الأولى، وعلى المؤمنين العدول، في الرتبة الثانية، أن يبادروا، كلّ حسب طاقته، إلى تشكيل الحكومة المطلوبة والضرورية؛ وأن يهبّ الشعب لنجدتهم»⁽²⁾.

3- شروط الحاكم الإسلامي: تتباين هذه الشروط في كلّ من نظرية الولاية المنتخبة أو نظرية إشراف الفقيه (أو الفقهاء). تضع النظرية الأولى شروطاً عدّة للحاكم الإسلامي هي: العقل الوافي، الإسلام والإيمان، العدالة، الفقاها والعلم الاجتهادي بالأحكام الإسلامية، بل، الأعلمية في الفقه (بوصفه أهم شرط)، حسن الإدارة والتدبير، عدم البخل، وأن يكون

= واجبات ومسؤوليات، وأهم مسؤولية له هي الإشراف. (حسين علي منتظري، في كلمة له بتاريخ 14/ 11/ 1997).

(1) الحسبة هي الامور التي لايرضى الشارع بتركها، وقد كان ثمة تصوّر بأن الحسبة تقتصر على تولّي أمور الأيتام (الحسبة المضيق). لكنّ الحسبة على وفق رأي المحقق النائيني فتشمل أموراً من قبيل تنظيم المدن وحفظ الثغور وجميع الامور التي يضطلع بها ملك أيّ بلد، (محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص 46 و 78).

(2) حسين علي منتظري، حكومت ديني وحقوق انسان، ص 25.

رجلاً طاهر المولد⁽¹⁾. في كتابه «دراسات في ولاية الفقيه» يشير الشيخ منتظري صراحة إلى شرط الفقاها وأن يكون الولي هو الأفقه⁽²⁾، لكنّه عاد في «الحكومة الدينيّة وحقوق الإنسان» عن شرط «ولاية الشخص الفقيه أو الفقهاء»⁽³⁾، ليحصر شرط الأعلميّة في حدود الإفتاء فقط⁽⁴⁾.

4- مسؤوليّة فرديّة أو جماعيّة: بحسب نظريّة الولاية الانتخابية المحدّدة للفقيه، تكون الولاية الفعلية من نصيب فقيه واحد فقط، أي على عكس نظريّات النصب. «فهذه النظرية تركز على ولاية الفقيه وليس ولاية الفقهاء، والفقهاء غير المنتخبين لا ولاية فعلية لهم»⁽⁵⁾. ففي حين تركز النظرية الأولى على «أنّ رئيس الحكومة الإسلامية شخص واحد وليس هيئة قيادة»⁽⁶⁾، تقول النظرية الثانية إنّ مهمّة الإشراف والمراقبة يمكن أن يقوم بها فقيه واحد أو مجموعة من الفقهاء: «نحن نفترض إمكانية أن ينهض فقيه واحد - أو فقهاء عدّة في إطار هيئة جماعيّة - بمسؤوليّة الإشراف على قوانين البلاد، وإلغاء ما يتعارض منها مع الشريعة، وتصبح فتواه واجبة الطاعة والاتباع، وبذلك يمتلك مثل هذه السّلطة»⁽⁷⁾. ويرى الشيخ منتظري في هيئة القيادة هذه ضماناً من خطر الاستبداد، يقول في هذا الصدد:

«على أيّ حال، فمن الأفضل عدم إناطة السّلطة السياسيّة بشخص واحد، ذلك أنّ خطر الاستبداد في شخص واحد يكون أعظم... إذاً، ما

(1) محسن كديور، نظريّة هاء دولت در فقه شيعه، ص 150.

(2) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج 1، ص 310: «الرابع من شروط الإمام: الفقاها والعلم بالإسلام وبمقرراته اجتهداً، فلا تصح إمامة الجاهل بالإسلام وبمقرراته، أو العالم بها تقليدًا».

(3) حسين علي منتظري، حكومت ديني وحقوق انسان، ص 23.

(4) المصدر نفسه، ص 32.

(5) محسن كديور، نظريّة هاء دولت در فقه شيعه، ص 157.

(6) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج 3، ص 37.

(7) حسين علي منتظري، حكومت ديني وحقوق انسان، ص 14.

المانع من أن يناط الأمر بمراجع دينيين في إطار «هيئة للمراجع» يعينون من قبل مجلس الخبراء وذلك عملاً بالآية الكريمة ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَتَّبِعُونَ﴾ وبالتأكيد، فإن احتمالات نشوء خطر الاستبداد في هذه الحالة سيكون أقل⁽¹⁾.

والحقيقة، إن السبب وراء ذلك يكمن في الفرق بين المعصوم (ع) وغير المعصوم حيث يبقى احتمال ارتكاب الأخطاء وارداً:

«في ظلّ الأوضاع السياسيّة المعقّدة في عالم اليوم، ومع تنامي الوعي السياسيّ لدى الشعوب وتطوّر الاتصالات العالميّة، والحاجة الماسّة إلى مختلف الاختصاصات والعقول في جميع الميادين، فإنّ إناطة جميع مقاليد السّلطة بيد شخص واحد غير معصوم خطأ، شديد التأثير بالمنافقين المتزلفين من ذوي المظاهر الصالحة والبواطن الكالحة، أقول إنّ هذا العمل ليس في صالح الإسلام والبلاد»⁽²⁾.

5- مصدر مشروعية الفقيه: علمنا في ما مضى، أنّ الشعب هو مصدر المشروعية في نظرية الولاية الانتخابية، ولكن، بما أنّ الله تعالى قد حدّد شروط الحاكم الإسلاميّ (بما في ذلك شرط الفقهية)، فيمكن القول، على هذا الأساس، إنّ المشروعية في هذه النظرية، في ما يتعلّق بتحديد شروط الوليّ، إلهية أيضاً. إذن، فالمشروعية في نظريات النصب، كنظرية الولاية المطلقة للفقيه) إلهية، أمّا آراء الشعب فتحظى بالاحترام من منظور المقبولية لا أكثر، في حين أنّ مشروعية ولاية الفقيه في نظرية النخب مستمدة من الشعب وهو الذي يختار أحد الفقهاء ويبيعه: «للأمة حقّ الاختيار في حدود الصفات المعبرة، وليس بشكل مطلق»⁽³⁾. كما ذكرنا

(1) حسين علي منتظري، ديدگاهها، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ص 44-45.

(3) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج 1، ص 404: «كان =

سابقاً، لقد قرّر الشيخ منتظري في آخر نظريّاته بأنّ الفقيه (أو الفقهاء) إنّما يؤدّي دوراً رقابياً فحسب، بما يعني أنّه لا يملك الولاية في الحكم حتى نبحت في نوع هذه الولاية، ناهيك عن أنّ مشروعيّة دوره الرقابي مستمدّة بشكل تامّ من الشعب؛ وهو يمارس هذا الدور متى طلب الشعب منه ذلك.

6- ملامح الحكومة الإسلاميّة: يعتمد رسم ملامح الحكومة الإسلاميّة على أساس نظريّة النخب على الإطار الذي وضعه دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران؛ إذ نجد أنّ النظريّة الأولى تذكر السلطات الثلاث التنفيذيّة والتشريعيّة والقضائيّة، لكنّ حقيقة الأمر هي أنّ هذه السلطات مجتمعة تكتسب معناها تحت ظلّ ولاية الفقيه. يقول الشيخ منتظري: «ما ذكرناه في كتاب دراسات كان منبثقاً من فرضيّة تمرکز السلطات في الحكومة الدينيّة»⁽¹⁾. أمّا هذه النظريّة فتذكر، دون لبس، الهيكل الهرميّ للسلطة:

«الحاكم الإسلاميّ هو الشخص المسؤول والمكلّف الرئيسي في الحكومة الإسلاميّة، والسلطات الثلاث أذرع له، وفي الحقيقة، إنّ الحاكم الإسلاميّ يتربّع على رأس هرم السّلطة والمسؤوليّة؛ ويُسرف من موقعه على جميع مفاصل الحكومة ومرافقها بشكل تامّ»⁽²⁾.

لكنّ الشيخ منتظري كان قد صرّح في آخر نظريّاته بأنّه لمّا كان الفقيه لا يملك الولاية في الأمور التنفيذيّة، فإنّ نموذج الفصل بين السلطات يبدو الأكثر واقعيّة هنا:

«في ضوء التجربة وحكم العقلاء، فإنّ تمرکز السّلطة في يد شخص

= للأمة حق الانتخاب، ولكن لا مطلقاً بل لمن وجد الشرائط والمواصفات المعتمدة. ولعلّ إمامة الفقهاء في عصر الغيبة من هذا القبيل.

(1) حسين علي منتظري، حكومت ديني وحقوق انسان، ص 31.

(2) حسين علي منتظري، مباني فقهی حكومت اسلامي، ج 3، ص 106.

واحد غير معصوم - لا سيّما في الظروف الحالية للمجتمعات - يفتح باب الاستبداد والفساد على مصراعيه. ومع تطبيق نموذج الفصل بين السلطات، تضيق صلاحيات ولاية الفقيه المستوفي للشروط وتكون محصورة في الإفتاء ومراقبة مشروعية قوانين البلاد، ما يعني أنّه إذا ظهر هذا التحديد في الصلاحيات لزم عدم ثبوت ولايته في المجال التنفيذي⁽¹⁾. «على وفق نظرية الفصل بين السلطات، ليس بالضرورة أن يكون على رأس السلطة التنفيذية فقيه»⁽²⁾. ويضيف الشيخ منتظري أنّ نموذج إشراف الفقيه مجرد «مقترح» مطروح، أي أنّه بحاجة إلى توضيح فنيّ، لذا، فبإمكان أهل الخبرة أن يستبدلوا هذا المقترح، إن شاؤوا، بنماذج أكثر فاعلية⁽³⁾.

وبالجملة، يمكن القول إنّ بعد مقارنة كتابي الشيخ حسين علي منتظري، «دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية» و«الحكومة الدينية وحقوق الإنسان» نلاحظ ستّة عوامل، على الأقل، وراء تبدّل رأي الشيخ منتظري من نظرية مركزيّة الفرد (ولاية الفقيه المنتخبة المقيدة) إلى نظرية مركزيّة المؤسسة (نظرية الإشراف والمراقبة)⁽⁴⁾.

4-5-4- توزيع السلطة ونظرية الحكومة المنتخبة:

طبقاً لنظرية الحكومة المنتخبة فإنّ:

«1- الحكومة الإسلامية تبتني على المشروعية الإلهية المباشرة، ولا يتحقّق النصب الخاصّ إلّا بحضور المعصومين (ع)؛

2- تنحصر واجبات الفقهاء في عصر غيبة المعصومين (ع) في

(1) حسين علي منتظري، حكومت ديني وحقوق انسان، ص 13-14.

(2) المصدر نفسه، ص 25.

(3) المصدر نفسه، ص 21-22.

(4) صادق حقيقت، «تحولى روششناختى در فقه سياسى شيعه».

الأمر الآتي: الإفتاء، القضاء، الإصلاح، دعوة الخير. ولا يترتب على فقه الفقهاء أيّ مزية سياسية لهم على الناس؛ ولا ولاية شرعية في إدارة الشؤون السياسية.

3- إدارة الشؤون السياسية للأمة الإسلامية في عصر غيبة المعصوم (ع) تقع على عاتق الأمة نفسها.

4- الشورى هي أساس نظام الحكومة الإسلامية.

5- إسلامية الحكومة تنبثق من إسلامية القوانين وانسجام منظومتها مع الدين، ومن السعي لتحقيق مقاصد الدين⁽¹⁾.

إنّ حظوظ تحقق معايير توزيع السلطة (في إطار الأحكام الشرعية الواجبة) في هذه النظرية هي الأوفر بين بقية النظريات؛ وذلك بسبب تفويض جميع الشؤون السياسية والاجتماعية إلى الشعب باعتباره صاحب الشأن، أمّا علماء الدين فهم يمارسون مسؤولياتهم في المجالات التي تخصّهم (مثل الإفتاء، القضاء، الدعوة إلى الخير). وبذلك لا وجود لمشكلة وجوب انقياد الولي الفقيه لرأي الأغلبية أو عدمه؛ لأنّ الشعب ينظّم شؤونه الدنيوية طبقاً لآلية معقولة ومتداولة. في هاتين النظريتين يفوض الشعب «حقّه» في إدارة شؤونه السياسية والاجتماعية إلى ممثليه، بما يعني احتفاظه بحقوقه في مراقبة أدائهم واستجوابهم وعزلهم، إن تطلّب الأمر ذلك.

من المناسب القول إنّ نظرية الحسبة السلطانية، والتي سبق الكلام عنها، مقارنة مع معايير توزيع السلطة تتخذ موقفاً وسطياً إزاء نظريات النصب، خاصة نظرية الولاية المطلقة للفقيه) ونظرية الحكومة الإسلامية ونظرية الانتخاب؛ ذلك لأنّها تفوض الفقيه الأمور السلطانية من باب القدر

(1) محسن كديور، نظريّة های دولت در فقه شیعه، ص 173-174.

المتيقن، ومن منظار التصرف أو الولاية، كما إنّ هذه النظرية لا تخرج عن دائرة الحسبة.

4-6- مفسدات السلطة الجامحة من منظور الفقه السياسيّ الشيعي

تحدّثنا سابقاً عن قابلية السلطة على الفساد وضرورة لجمها. بيد أنّنا نحاول هنا مناقشة هذه المسألة من زاوية إسلامية من خلال عرضها على القرآن ونهج البلاغة، لنستبين فيما إذا كان لاختلاف القراءات في نظريات الفقه السياسيّ الشيعي علاقة بهذا النقاش أم لا. والهدف الذي نسعى إليه هنا هو البحث في حجم الهواجس التي تحف بمفسدات السلطة الجامحة من منظار مختلف نظريات الحكومة. إنّ موضوع مفسدة السلطة ذو جوانب متعدّدة ومتشعبة تتيح مداخل عدّة للبحث، منها على سبيل المثال:

1- السلطة لذاتها ليست شرّاً؛ فحين نقارن بين شخصين، أحدهما يمتلك سلطة إزاء شيء معيّن، والآخر فاقدها، لا نستطيع هنا أن نقول إنّ وجود السلطة وعدمه سيّان. فالسلطة أمر وجوديّ مساوق للخير.

2- إنّ توظيف السلطة متاح لخدمة المقاصد السلبية والإيجابية (خيراً أو شرّاً) على السواء. فالسكين ذو «وجوه»، فبالإمكان استخدامه في قتل شخص بريء، أو كمشروط للقيام بعملية جراحية. كذلك هي السلطة، فهي تكشف عن خبايا الذات الإنسانية وخصالها، وليس لها من نفسها أيّ صفة إيجابية أو سلبية. فرق كبير بين أن نقول إنّ السلطة مساوقة للفساد، وبين القول إنّ السلطة تعمل على الكشف عن الصفات السلبية في أعماق الإنسان، ومن ثمّ سوقه إلى الفساد. فالسلطة بهذا المعنى تكون محايدة لا لون لها، فكما يمكن توظيفها لمقاصد الخير أو الشرّ، بإمكانها أن تكشف صفات الإنسان إيجابية كانت أم سلبية. تتحقّق السلطة السياسيةّ بموجب عقد يُبرم بين الحاكم والمحكوم. وإذا ظهر بأنّ السلطة قادرة على الكشف عن الصفات الذميمة الكامنة في أعماق الإنسان (مثل الفساد، الظلم،

اللهث وراء الدنيا، والاعتداء على حقوق الآخرين)، لزم القول بضرورة وجود كوابح ضامنة داخلية وخارجية.

3- إن مناقشة تمرکز السلطة السياسية في غير المعصوم، وهو جوهر بحثنا الحالي، الذي يبتني إلى حدّ ما على المباحث السابقة، ولكن بشكل أوضح. وتتلخّص ثمرة وضع كوابح ضامنة للسلطة في أنّها تحدّد من تمرکز السلطة قدر الإمكان.

يرشح ممّا قيل نقد على الكلام الذي نعرضه أدناه:

«لم تعرف البشرية طوال تاريخها نظامًا أحادي القطب أعظم من نظام مدينة النبي الكريم (ص) الفاضلة. فالنبي كان يمسك بجميع مفصلات النظام والحكومة الإسلامية، وكانت جميع مراكز القرار تنتهي إليه، ومع ذلك، لم يتأثّر بفساد السلطة، لا بل إنّ استطاع تطهير السلطة من كلّ فساد... وإذا اعتبرنا النبي الكريم (ص) أسوة لهؤلاء العظماء (الإلهيين)، فلا شك في أنّ تاريخ البشرية لن يخلو من نماذج لزعماء لا يختلفون عنه (صلّى الله عليه وآله كثيرًا)»⁽¹⁾.

الكلام أعلاه قياس مع الفارق، حيث إنّ محور البحث هو الإنسان العادي غير المعصوم. فلا ضمانة أكيدة ممّا سيحدث إذا ما أُنيطت بغير المعصوم سلطة مطلقة العنان.

وإنّه لأمرٌ ذو دلالة أن يستشهد أولئك الذين يستعينون بالمصادر الدينية للإبانة عن فساد السلطة بآيات من قبيل ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ﴾⁽²⁾، وأقوال الإمام علي (ع) مثل «من ملك استأثر»⁽³⁾، و«المرء

(1) مهدي مطهر نيا، قدرت، انسان، حكومت، ص 202.

(2) سورة العلق: الآيتان 6-7.

(3) نهج البلاغة، الكلمات القصار 160.

يتغيّر في ثلاث: القرب من الملوك، والولايات، والغنى من الفقر، فمن لم يتغيّر في هذه، فهو ذو عقل قديم وخلق مستقيم⁽¹⁾، و«السكر أربع: سكر الشراب، وسكر المال، وسكر النوم، وسكر الملك»⁽²⁾، و«القدرة تنسي الحفيظة»⁽³⁾، و«آفة الرياسة الفخر»⁽⁴⁾، و«آفة القدرة منع الإحسان»⁽⁵⁾، و«آفة الملوك سوء السيرة»⁽⁶⁾، و«آفة الاقتدار البغي والعنوّ»⁽⁷⁾.

من وجهة نظر الإسلام، تعدّ السّلطة العامة أمانة ويعد صاحبها مؤتمناً، وقد فسّرت الروايات الأمانة التي عُرضت على السموات والأرضين بالإمامة والأمر والنهي (أو السّلطة العامة)⁽⁸⁾. في كتابه إلى عامله على أذربيجان الأشعث بن قيس، يقول الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع):

«وإنّ عملك ليس لك بطعمة، ولكنّه في عنقك أمانة، وأنت مسترعى لمن فوقك، ليس لك أن تفتت في رعيّة، ولا تخاطر إلّا بوثيقة، وفي يديك مال من مال الله عزّ وجلّ، وأنت من خزّانه حتى تسلّمه إليّ»⁽⁹⁾.

وفي موضع آخر، يسمّي الإمام علي (ع) الحكومة والسّلطة بـ«الأمانة»⁽¹⁰⁾، والجدير بالذكر هنا أنّه في القرن الماضي كان يُطلق على المناصب الحكوميّة في إيران تسمية «الأمانات»؛ إذ كان الشيخ ميرزا

(1) الإمام علي، غرر الحكم ودرر الكلم، ج2، ص146.

(2) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج76، ص180، الحديث 7.

(3) الإمام علي، غرر الحكم ودرر الكلم، ج1، ص235.

(4) المصدر نفسه، ج3، ص108.

(5) المصدر نفسه، ص109.

(6) محمد ريشهري، ميزان الحكمة، ج1، ص111.

(7) المصدر نفسه، ص113.

(8) انظر: محمد جواد أرسطا (تحقيق)، قدرت سياسي در حقوق اساسي جمهوري اسلامي

ايران، ص41-42.

(9) نهج البلاغة، الرسالة 5.

(10) المصدر نفسه، الرسالة 41: فإنّي أشركتكم في أمانتي.

النائبي يستخدم لفظ «الأمانة النوعية» للدلالة على «السلطة العامة»، ناهيك عن رواج مصطلحات من قبيل «أمين الصلح» و«أمين المالية» و«أمين التنفيذ» في بدايات الحكومة الدستورية (المشروطة) أوائل القرن الماضي⁽¹⁾. ويروي لنا التاريخ أنّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) كان يتجول في الأسواق أثناء فترة خلافته، فكان يرشد التائهين، ويعين الضعفاء، ويمرّ على الباعة والكسبة فيتلو عليهم الآية الكريمة: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُنْقِذِينَ﴾⁽²⁾، ثمّ كان يقول:

«نزلت هذه الآية في أهل العدل والتواضع من الولاة وأهل القدرة من الناس»⁽³⁾.

لا يذمّ الإسلام النزوع صوب سلطة الفرد أو الجماعة أو الحكومة إذا حصل ذلك في إطار الشروط المذكورة أعلاه؛ بل إنّه يعدّ ذلك تكليفاً في بعض الحالات. لو ثبت أنّ للولي حقّاً في الولاية من قبله، أو تكليفاً من قبل الله تعالى، ومع ذلك حُرّم الولاية، فحينئذٍ بإمكانه -إن كان «حقّاً» له- أو يجب عليه -إن كان «تكليفاً» عليه- أن ينتفض ليسترجعه، يقول الإمام علي (ع): «لنا حقّ إن أعطيناه، وإلّا ركبنا أعجاز الإبل وإن طال السرى». وفي السياق نفسه، يقول عزّ من قائل في كتابه الكريم: ﴿وَأَعِذُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...﴾⁽⁴⁾. وكقاعدة عامة، حيثما كان هناك تكليف عقلي وشرعي يحتم الاستيلاء على السلطة، لا بدّ من العمل به؛ غير أنّ الأمر المهمّ هنا هو أن لا يقع الإنسان في مستنقع الانحراف وأهواء النفس وشروها خلال تشخيصه لهذه المسألة. ومعلومٌ، أنّه عندما يكون ثمة احتمال طغيان النفس وانحرافها

(1) محمد جعفر لنگرودي، «حقوق اسلام»، العددان 278-279.

(2) سورة القصص: الآية 83.

(3) فضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 7، ص 269.

(4) سورة الأنفال: الآية 60.

(وهو ما يحصل في العادة)، ينبغي في هذه الحالة توخي الحيلة والحذر في التوجّه نحو السلطة. يقول الإمام علي (ع):

«أفلح من نهض بجناح، أو استسلم فأراح»⁽¹⁾.

ولعلّ ما يُنقل عن امتلاء الأرض بالظلم والجور قبيل ظهور الإمام المهدي (ع) دليل على اقتضاء السلطة الإفساد، واستعداد النفس البشرية للتلوّث بهذا الفساد. فلو كانت طويّة الإنسان لا تتوافر إلّا على جانب الخير، ولم تكن السلطة مفسدة، لم يكن من سبب لكي يمتلئ العالم بالظلم والجور قبيل الظهور. والحقيقة، إنّ جميع الشرائع ستتأوب على السلطة قبل ظهور القائم، وما ذلك إلّا ليتبين أن لا أحد سواه بإمكانه رفع راية الحكومة العالمية.

وبشكل عام، فإنّنا عندما نتحدّث عن «مفاسد طغيان السلطة»، فليس المقصود أنّها تحمل في ذاتها بذرة الفساد والإفساد؛ بل إنّها تخلق العناصر والظروف المواتية لتستحثّ الرذائل الكامنة في أعماق النفس الإنسانية على الظهور. ومتى صحّ أنّ إناطة السلطة بغير المعصوم تنجم عنها احتمالات وقوعه في الأخطاء والمزالق وتمدّد مساحة الرذائل في نفسه كتتحقيق المصالح الشخصية والتفاخر مثلاً، صحّ معها أيضاً عدم وجود خيار سوى تحديد هذه السلطة وضبطها بمختلف الآليات المتاحة. وبالنسبة إلى موبقات ومفاسد السلطة الجامحة غير المنضبطة من منظور الإسلام، فإنّنا نذكر جملة منها⁽²⁾:

4-6-1- خضوع الأنظمة المستبدّة لسلطان الشيطان: يحذّر الإمام

علي (ع) الناس من حبائل الشيطان في كتاب نهج البلاغة، حيث يقرن بين

(1) نهج البلاغة، الخطبة 5.

(2) انظر: محمد جواد أرسطا (تحقيق)، قدرت سياسي در حقوق اساسي جمهوري اسلامي

ايران، ص 44-55. (عدا النقطة السابعة).

تكبر إبليس وتكبر البشر في ما بينهم، واعتبر المتكبرين أتباعاً لإبليس في هذا الخلق الذميم: «صدّقه به أبناء الحميّة، وإخوان العصيّة، وفرسان الكبر والجاهليّة، حتى إذا انقادت له الجامعة منكم، واستحكمت الطمّاعية منه فيكم، فجمت الحال من السرّ الخفيّ إلى الأمر الجليّ، استفحل سلطانه عليكم»⁽¹⁾.

يتبيّن إذن من هذا الكلام أنّ المستكبرين والمستبدّين يقعون في حائل الشيطان وشباكه تدريجيّاً لينتهوا إلى جاذّة الانحراف، ووسيلتهم في ذلك، في المقام الأوّل، قلب ظهر المجنّ لشرائع الله تعالى.

4-6-2- مصادرة الحريات العامّة: لطالما كان الإمام علي (ع) يثني الناس عن الارتعاب أمام الحكّام وسلطتهم، ومن ذلك قوله (ع):

«فلا تكلموني بما تُكلّم به الجبّارة، ولا تتحفّظوا مني بما يُتحفّظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة»⁽²⁾.

ويتابع (ع) كلامه فيقول:

«فإني لستُ في نفسي بفوق أن أُخطئ، ولا آمن ذلك من فعلي إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به منّي»⁽³⁾.

يستفاد من هذا الكلام أنّ العصمة من الخطأ إنّما تكون ممكنة بالكفاية الإلهيّة وبالنسبة إلى الشخص المعصوم؛ بمعنى، أنّ احتمالات السقوط في المعصيّة بالنسبة إلى غير المعصوم أكبر دائماً، ما يحتمّ وجود كوابح داخلية وخارجية. ويستفاد أيضاً أنّه لا يحقّ للحاكم الإسلاميّ ترويج سلوكيات النفاق والمصانعة، ولكن، أن يعتبر نفسه خطّاءً، ويسمح بممارسة النقد

(1) نهج البلاغة، الخطبة 192.

(2) المصدر نفسه، الخطبة 216.

(3) المصدر نفسه.

وطرح المقترحات وحرية التعبير عن الآراء. وللشعب أيضًا الحق في النقد وتحديد السلطة وضبطها، وأحيانًا النهوض بهذه المهمة بنفسه. ولنا في سيرة الإمام علي (ع) خير أسوة، حيث كان يسمح للناس بالتعبير عن آرائهم جهازًا وبكل وضوح، ومن ذلك أنه كان عازمًا على محاربة أعدائه في صفين، فخطب في الناس ورغبهم في الجهاد في سبيل الله، ثم قام من بعده الإمام الحسن (ع) وخطب فيهم، وكذلك فعل الإمام الحسين (ع)، فأجاب عليًا (ع) إلى السير جل الناس إلا أن أصحاب عبد الله بن مسعود أتوه فيهم عبيدة السلماني وأصحابه، فقالوا له إنا نخرج معكم ولا نترك عسكركم، ونعسكر على حدة حتى ننظر في أمركم وأمر أهل الشام، فمن رأيناه أراد ما لا يحل له أو بدا لنا منه بغْيٌ كُنَّا عليه، فقال لهم علي (ع): «مرحبًا وأهلًا هذا هو الفقه في الدين والعلم بالسنة. من لم يرض بهذا، فهو خائن جبار»⁽¹⁾.

نفهم من كلام الإمام (ع) أنه لا يقف على زمان أو مكان محدّد أو ظرف بعينه (حالة الحرب مثلاً)؛ إنّما هو معيار عام يسري على الحكومات الإسلامية من بعده على طول الزمان، والجدير بالإشارة هنا أنّ عبيدة السلماني، وهو من أصحاب ابن مسعود، يعدّ أحد أولياء الإمام علي (ع) ومن كبار التابعين، لدرجة أنّ شريحًا القاضي كان يرجع إليه كلّما استوقفته مسألة.

4-6-3- رواج التملّق والتزلف بين الناس ووصول طبقة متزلفة إلى الإدارة الحاكمة: مرّ علينا نهي الإمام علي (ع) لأصحابه عن التزلف واتباع السلوك المنافق⁽²⁾، لعلمه بأنّه لو ثبّتت الوسادة للمتزلفين والمنافقين وتمكّنوا من مقاليد السلطة، للزم الصادقون، حينئذ، الصمت، لأنّ الحكم لن يتقبّلوا قوله الحقّ، أو لقضي عليهم في غياهب السجون. من هنا نقول إنّ

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج3، ص186.

(2) نهج البلاغة، الخطبة 216.

التوزيع العادل وغير المستبدّ للسلطة بمثابة صَمَام أمان للحيلولة دون وقوع مثل هذه الحالات.

4-6-4- انعدام الاستقرار السياسي: إنّ مركزة السّلطة في شخص واحد، قد تجعل من صاحبها ريشة في مهبّ رياح الأهواء الشيطانية، فيضيق على خصومه ويمنعهم من إظهار النقد، ويرفع الأراذل إلى المواقع الحسّاسة والمناصب المهمّة في الدولة، فيلزم الأخيار منازلهم، وما من شكّ في أنّ الاستبداد والعنف يحيلان التآلف بين القلوب إلى عداوة وبغضاء، ويجعلان بيت مال المسلمين عرضة للهدر والنهب، ويأخذان بالنظام السياسيّ إلى حافة الانهيار، وهو بالضبط ما حدث للخليفة الثالث عثمان بن عفان، حيث يصف الإمام الأوزاع السياسيّة في عهده بالقول:

«لشدّ ما تشطّرا ضرعيها، فصيّرها في حوزة خشناء يغلظ كلامها ويخشن مسّها، ويكثر العثار فيها والاعتذار منها، فصاحبها كراكب الصّعبة إن أشنق لها خرم، وأن أسلس لها تقحّم، فمّني الناس لعمر الله بخبط وشماس، وتلوّن واعتراض»⁽¹⁾.

4-6-5- انتهاك سيادة القانون: إنّ الحكمة وراء وجود القوانين هي وضع الضوابط للسلوك الإنساني المتطلّع دائماً إلى التمدّد خارج كلّ الحدود والحواجز. يعتبر القرآن الكريم كلّ قانون يتعارض مع حكم الله حكماً جاهليّاً⁽²⁾؛ لذا فمن لا ينقاد لحكم الله فهو كافر وظالم وفاسق⁽³⁾. وطبقاً لهذا المعيار، فإنّ القوانين الوضعيّة البشريّة التي تُسنّ على أساس أحكام الشريعة تحت عنوان «دستور الحكومة الإسلاميّة» يجب أن تتضمّن مبدأ تحديد السّلطة وتوزيعها توزيعاً عادلاً.

4-6-6- سقوط القيم الإنسانيّة: إنّ السّلطة الحاكمة التي تعتبر نفسها

(1) المصدر نفسه، الخطبة 3.

(2) سورة المائدة: الآية 50: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾.

(3) سورة المائدة: الآيات 44-47.

فوق القانون وتتصرّف على هذا الأساس، وتقمع كلّ معارضة تقوم ضدها، هذه السّلطة مصابة بجنون العظمة، ولن يطول بها المقام حتى ترفع صوتها بشعار «أنا ربكم الأعلى». وقد أخبر رسول الله (ص) على انحراف بني أمية وطغيانهم في الحكم في قابل الأيام، حيث جاء في حديث شريف:

«إذا بلغ بنو العاص ثلاثين جعلوا مال الله دولاً وعباد الله خولاً ودين الله دَخلاً»⁽¹⁾.

4-6-7- الأخلاق الرأسمالية وهدر المال العام والمصادر المالية للشعب: أرسل الإمام علي (ع) كتاباً شديد اللهجة⁽²⁾ يعنّف فيه عامله عثمان ابن حنيف، ومن المهمّ أن نعلم أنّ عثمان هذا، أولاً: لم يفعل شيئاً سوى أنّه قبل دعوة أحد الأثرياء إلى مأدبة، وبالتالي لم يكن هنالك من سبب لتتلخّخ يدها بفساد مالي، ثانياً، يعود تاريخ تدوين هذه الرسالة إلى الشهور الأربعة الأولى من خلافة الإمام (ع)، وهي الفترة التي اتّسمت بعدم الاستقرار السياسي بسبب نشاط الناكثين؛ ثالثاً، أنّ عثمان بن حنيف يعدّ من صحابة رسول الله (ص) ومن القلائل الذين رجعوا إلى الإمام علي (ع) في مسألة الخلافة. وشريح أيضاً لم يسلم من معاتبة الإمام (ع) له (بسبب شرائه بيتاً بثمانين ديناراً)؛ وهذا عقيل -أخو الإمام- هو الآخر لجأ إلى معاوية بعد أن رأى تشدّده في المحافظة على بيت المال!

هنا قد يتبادر إلى الذهن سؤال: هل إنّ مفاصد السّلطة الجامحة موضع اتّفاق جميع نظريّات الحاكميّة في الفقه السياسيّ الشيعيّ، أم أنّ اختلاف القراءات قد ترك بصماته على هذه المسألة أيضاً؟ ربّما أمكن استشراف آراء أصحاب تلك النظريّات في ضوء ما تمّ نقله عنهم حتى الآن؛ إذ إنّهم جميعاً يحملون همّاً مشتركاً يتمثّل في السيطرة على مفاصد السّلطة الجامحة، بيد

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 18، ص 126.

(2) نهج البلاغة، الرسالة 45.

أنهم يقفون موقفين من هذا الموضوع، فمنهم من يكفي بعض الكوابح الداخلية: التقوى والعدالة؛ فيما يذهب بعض آخر إلى ضرورة وجود كوابح خارجية. يكفي أصحاب نظرية الولاية المطلقة للفقهاء - طبقاً لقراءتها المشهورة - بالكوابح الداخلية، في حين يذهب أصحاب نظرية الإشراف والمراقبة، والحكومة المنتخبة، والولاية المنتخبة، والحكومة الدستورية إلى القول بضرورة وجود كوابح خارجية. يؤمن الفريق الأول بأن قائد المجتمع الإسلامي لا بد وأن يكون تالياً للمعصوم؛ فلا يؤدي اجتماع السلطات بيده إلى أي مشكلة؛ وذلك لجهة عدالته وتقواه. يقول الشيخ محمد تقي مصباح يزدي، من يريد توجيه النقد إلى قائد المجتمع الإسلامي، يجب أن يتوفر على نوايا الإصلاح، وأن يكون نقده بدافع الحرص وتحقيق الخير للمجتمع، وأن يأخذ بالاعتبار قدسية القائد، وخلاصة الكلام، أن لا يجعل من نقده مطية للأعداء لتحقيق مآربهم، ويرى أن أنجع وسيلة للنقد هي مكتوبة مجلس خبراء القيادة⁽¹⁾. نظريات النصب لا تكتفي جميعها بالكوابح الداخلية. فآية الله السيد محمد الشيرازي يؤكد في نظريته «ولاية شوري مراجع التقليد» على الكوابح الخارجية⁽²⁾. نعم، قد يتفق، من باب المصادفة، أن يكون على رأس النظام المركزي قائد مثالي مؤمن بالمفاهيم الدينية والإنسانية، ولكن لا يمكن أن نضمن حدوث هذا الأمر في كل زمان ومكان؛ بل لا نضمن بقاء القائد نفسه على نقاء ذاته وسلامة فطرته خلال تغير الزمان وتوالي الأحداث. في النظام المركزي، فساد واحد أو أكثر في السلطة الحاكمة يعني فساد المجتمع وقيمه الإنسانية في فترة وجيزة، ومن هذا الباب يرى الإسلام في النظام السياسي سلطة قادرة على توفير مستلزمات ارتقاء الإنسان وتعالیه في المجتمع، ولكن هل تبقى السلطة المتمركزة على أي أمل أو ضمان بتحقيق ذلك؟!

(1) محمد تقي مصباح الزدي، پرسشها وپاسخها، ج 1، ص 69-71.

(2) محمد الحسيني الشيرازي، الدولة الإسلامية.

قد يعتقد بعض علماء الشيعة، من منطلق تفكيرهم التقليديّ، بأنّ سلطة الخير هي بالذات والشرّ بالعرض، وحسبنا الكواجح الداخليّة للفقهاء -الذين هم ورثة الأنبياء- فهي أفضل بكثير من المفاصد التي تترتّب على توزيع السّلطة وتفويض المسؤوليات الخطيرة والحساسة إلى أشخاص عوام لا يفقهون في الدين.

كما رأينا، لم يجد بعض منظري نظريّة المشروعيّة الإلهيّة المباشرة ضرورة في الضبط الخارجيّ للسّلطة، مكتفين بورع القائد وعدالته، أو بالشورى ونصح أئمة المسلمين على أقصى تقدير. هكذا يضعنا هذا النصّ أمام مجموعة من النقاط: أولاً، لما كانت السّلطة مفسدة بالمعنى المشار إليه سابقاً، فهذا يعني أنّ ثمة حاجة إلى كواجح داخليّة وخارجيّة لضبط السّلطة، ثانياً، ما من تعارض بين توزيع السّلطة وبين الاختصاص، لا بل إنّ مفهوم التوزيع يعني بالضبط إيكال قضايا المجتمع في مجالات السياسيّة والاقتصاد والثقافة والشؤون العسكريّة إلى أناس من ذوي الاختصاص، للتقليل من سطوة الحاكم المباشرة. هؤلاء المختصّون في شتى الميادين، هم ممثّلو الشعب، ويخضعون للرقابة الشعبيّة وفق آليات خاصّة ومحدّدة. نستنتج مما سبق، أنّ المسألة لا تتعلّق بعدالة الحاكم وكيفيّة ضبطه ومعايير كشف فسقه؛ بل إنّ المجتمع العامل المجدّد، يسعى إلى تأمين مصالحه على أساس مبدأ الجدارة والكفاءة، وحسن الإدارة والتدبير، ومراعاة مصالح الشعب، وإناطة الأمور بالخبراء والمختصّين. نعم، قد لا يفقد الحاكم عدالته، لكنّه قد يسوس المجتمع بطريقة خاصّة، وذلك لاعتبارات يريتها لا تقوم على حسن الإدارة والتدبير وترجيح مصالح أفراد الشعب وحقوقهم. في هذه الحالة أيضاً لا بدّ للشعب من أن يبحث عن آلية محدّدة لضبط سلوك الإدارة الحاكمة، واختيار حكام يخطون خطوات في هذا الاتجاه. لقد تحدّثنا في الفصل الثاني عن نسبة تركز السّلطة وتوزيعها، ما يتيح لنا أن نستنتج هنا في ضوء المباحث المطروحة والحساسيّة التي يديها

المنظرون تجاه نظريات الحاكمية، بأنه لا محيص من توزيع السلطة ما أمكن ذلك، ووضع كوابح مضمونة من أجل الفرار من مفاصل مركز السلطة، فضلاً عن كشف المواهب والقدرات المضمرة في أعماق البشر. وفي الحقيقة، وبالنظر إلى سيرة العقلاء والتجارب الإنسانية والظروف الزمانية والمكانية الخاصة، لا بد من اختيار أفضل نموذج لتوزيع السلطة، فلا تتركز مطلقاً للسلطة، ولا توزيع مطلقاً لها.

4-7- الفقه السياسي الشيعي والأدبيات الدينية في موضوع توزيع السلطة

سوف نجول بنظرنا هنا في الأدبيات الدينية للموضوع الذي نحن بصدده. فالمسألة المطروحة هنا، أننا لو أردنا أن نتحرى مبحث توزيع السلطة في النصوص الإسلامية المقدسة، فسرعان ما تتبادر إلى الذهن أسئلة عدة منها: كيف غاب هذا المبحث عن القرآن الكريم وكتاب نهج البلاغة؟ وما هي الموضوعات التي تتصل بهذه المسألة؟ هل تتفق قراءات نظريات الحاكمية في الفقه السياسي الشيعي مع بعضها إزاء هذه المفاهيم؟ وهل بإمكان هذه المفاهيم أن تستوعب موضوع توزيع السلطة أم لا؟ يجب المفكر الإيراني عبد الكريم سروش بالنفي عن السؤال الأخير في معرض كلامه عن الديمقراطية؛ إذ يقول:

«إن كاهل الشورى والإجماع لينوء بحمل ثقل الديمقراطية الدينية. ولا بد من ولوج موضوع الحكومة الدينية من باب حقوق الإنسان والعدالة. إن الاستبداد الديني لهو أفظع أنواع الاستبداد، ذلك أن الحاكم الديني المستبد لا يرى في القيام بالحكم حقاً له فحسب؛ بل يعتبره واجباً عليه أيضاً؛ لذا، لا أمن إلا في ظل الديمقراطية الدينية. إن التوفيق بين الدين والديمقراطية ممارسة يستمولوجية فوق-دينية، والجمود على أحكام الفقه

عمل بجانب الحكمة، فالحكومة الفقهيّة في المجتمع المقلّد تفرّق من الديمقراطية فَرَقَ العشق من الصبر والجَنّ من القرآن⁽¹⁾.

وتأسيسًا على هذا الكلام، لا يمكن مناقشة مبحث توزيع السّلطة أيضًا في إطار الأحكام «الجوّانيّة الدينيّة»؛ إذ لا طاقة للفقّه بحمل ثقل كهذا. وفي ظلّنا تطرح «نظريّة التواكب» البديل المقترح للكلام المَنوّه إليه آنفًا، ويتلخّص في التعاطي بين الأدلة البرّانيّة الدينيّة وبين الأدلة الجوّانيّة الدينيّة.

إنّا وإن كنّا طرحنا البحث على مستويين متوازنين، الفلسفة السياسيّة والفقّه السياسيّ، فما ذاك إلّا لوضع النظريّة على محك الاختبار والتمحيص. وعلى هذا، بمقدورنا أن نصل إلى نتائج إيجابيّة إذا ما تعاملنا بأسلوب التفكير المنطقي المنسجم مع قيم الديمقراطية أو توزيع السّلطة في حقل الفقّه السياسيّ. في الحقيقة، ما من سبب برّاني ديني في مبحث معيّن (مثل الديمقراطية أو توزيع السّلطة) يمنعنا من الرجوع إلى النصوص الدينيّة لاستنتاج الحلول المناسبة في ذلك الحقل. ويقتضي هذا الأمر دراسة المفهوم المطروح في ضوء القرآن الكريم والروايات، لا أن تحمل النصوص الدينيّة، بالضرورة، جوابًا جامعًا وشافيًا.

تضمّن الفصل الأوّل من الكتاب نقدًا للمطارحة الاستدلاليّة لعبد الكريم سروش حول إثبات الحاکميّة الشعبيّة (ونفي الحاکميّة الإلهيّة). ومفاد مقالة سروش هو أنّه نظرًا لقابليّة السّلطة على الفساد، فذلك يستلزم وضع كوابح خارجيّة، بما يترتّب عليه حقّ الشعب في الإشراف والمراقبة، وبديهي أن الإشراف يستوفي معناه التام حين يتضمّن حقّ عزل الحاكم؛ ومن يملك حقّ العزل فإنّه، من باب أولى، يملك حقّ النصب، وهذا يعني إثبات حقّ الحاکميّة للشعب⁽²⁾. أشرنا في ما مضى إلى أنّه لو كان هذا النمط

(1) انظر: عبد الكريم سروش، «مدارا ومديريت مؤمنان».

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 360-362.

من الاستدلالات خاليًا من أيّ إشكال، حينئذ، لن نستغني، فقط، عن التركيز على باطن الدين في موضوع الحاكميّة، بل، سنضطرّ إلى تأويل أيّ ملاحظة تدلّ على ذلك، إن وجدت. وعلى الرغم من أنّ الأساس النظريّ لهذا البحث قد وضع في نهاية الفصل الأوّل، لكنّ خلاصة الكلام تكمن في شرط هذه الجملة، بمعنى، لا هذا الاستدلال العقليّ ولا أيّ استدلال نظيره يمكن أن يكفّ يد الشرع عن التدخل في المسائل المذكورة. فلو صحّ أنّ السّلطة مفسدة، ولزم كبحتها خارجيًا، صحتّ دعوى توزيع السّلطة، ولكن هذا الإثبات لا يلغي الحاكميّة الإلهيّة بالضرورة؛ إذ ما يزال هذا الاحتمال قائمًا وهو أنّ الله هو الذي ينشئ حقّ الحاكميّة وحقّ الإشراف، كما يعين لليتيم قيمًا يرعى شؤونه حتى يبلغ أشدّه. وغاية ما يمكن أن يصل إليه الاستدلال أنّ الذكر هو إثبات أنّ الإشراف ينبغي أن لا يكون من داخل الإدارة الحاكمة فقط بمعنى أنه يجب أن يكون الإشراف من خارجها أيضًا، أي الشعب، ولكن شريطة أن لا يمسّ الحاكميّة الإلهيّة؛ إذ قد يكون الله تعالى هو من منح الشعب هذا الحقّ. وفي كلّ الأحوال، فإنّ قاعدة هذا البحث تقوم على إمكان متابعة مبحث توزيع السّلطة على مستويين: الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ.

إذن، على أساس هذه الفرضيّة، وفي ضوء أهميّة الدلائل النصيّة في نظريّة التواكب، نتابع موضوع الأدبيات الدينيّة لتوزيع السّلطة في القرآن الكريم ونهج البلاغة.

4-7-1- السّلطة في القرآن ونهج البلاغة: نشير في هذه المناسبة إلى بعض المصطلحات المذكورة في القرآن الكريم ذات الصلة بالسّلطة من قبيل «الحُكم» أي الأمر كما ورد في الآية الكريمة ﴿...إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ...﴾⁽¹⁾؛ ويعني ذلك أنّ أيّ حكم، بما فيه الحكم السياسيّ، إمّا أن يكون

(1) سورة الأنعام: الآية 57؛ سورة يوسف: الآيتان 40 و67.

صادراً عن الله عزّ وجلّ مباشرة وإمّا أن يحظى بقبوله وإمضائه، فيكتسب من بيده الحكم ضرباً من الولاية، تلقائياً. لا شك في أنّ الولاية لله تعالى في الأصل، حيث يقول عزّ من قائل ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...﴾⁽¹⁾ و﴿... فَأَلَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ...﴾⁽²⁾ و﴿... وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا﴾⁽³⁾. يستبطن مفهوم الولاية نمطاً من السّلطة، ويفسّر الراغب الأصفهاني الولاية (بكسر الواو) بالنّصرة، والولاية (بفتح الواو) بتولي الأمر:

«الْوَلَاءُ والتَّوَالِي: أن يحصل شيان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما، ويُستعار ذلك للقرب من حيث المكان، ومن حيث النّسبة، ومن حيث الدّين»، ومن حيث الصّداقة والنّصرة والاعتقاد. والولاية النّصرة، والولاية تولّي الأمر، وقيل: الولاية والولاية نحو: الدّلالة والدّلالة، وحقيقته: تولّي الأمر. والولي والمولى يُستعملان في ذلك، كلّ واحد منهما يُقال في معنى الفاعل»⁽⁴⁾.

حين ينشأ وضع جديد بين شخصين مبني على تولّي الأمر، فهذا يفسح المجال لظهور السّلطة. ويقول ابن الأثير في كتابه «النهاية»:

«وكأنّ الولاية تُشعر بالتدبير والقدرة والفعل، وما لم يجتمع ذلك فيها لم ينطلق عليه اسم الوالي»⁽⁵⁾. وعلى أيّ حال، ولئن كان مصطلح «الولاية» يستعمل بمعنى المحبّة في الكثير من الحالات، إلّا أنّ المعنى الأصلي والغالب له هو تولّي الأمر الذي يوحى بمفهوم السّلطة. وقد جاء

(1) سورة البقرة: الآية 257.

(2) سورة الشورى: الآية 9.

(3) سورة النساء: الآية 45.

(4) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 570.

(5) ابن الأثير، النهاية، ج 5، ص 227.

في الحديث النبوي الشريف برواية عمران بن الحصين، أنَّ الرسول الكريم (ص) حين شكّا بعض المسلمين إليه عليّاً (ع) قال: «ما تريدون من عليّ؟ ما تريدون من عليّ؟ وأنا من عليّ، وعليّ وليّ كلّ مؤمن بعدي».

نفهم من المقطع الأخير من الحديث الشريف «عليّ وليّ كلّ مؤمن من بعدي» بأنّ مقصود النبي الكريم (ص) لم يكن إظهار محبّته وودّه لعلّيّ فحسب، ذلك لأنّ الناس كانوا قد أمروا قبل هذا وفي حياة النبي الأعظم (ص) بحبّ عليّ⁽¹⁾.

لو اعتبرنا مصطلحي «الولاية» و«السلطة» متساوقين، وأنّهما خاصّان بالله عزّ وجلّ أوّلاً وبالذات، لأمكن القول، في المراحل التالية، بولاية النبي الكريم (ص) وأولي الأمر والمؤمنين ﴿الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ...﴾⁽²⁾، و﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...﴾⁽³⁾، و﴿وَالَّذِينَ ءَاوَأَ وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...﴾⁽⁴⁾. ينطوي مفهوم الولاية على نوع من الارتباط المقترن بالهيمنة عادةً، وهو قائم بين الكفار أيضاً ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...﴾⁽⁵⁾؛ حيث إنّ الشيطان هو الوليّ الأصليّ لهؤلاء ﴿...إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...﴾⁽⁶⁾، و﴿...إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾⁽⁷⁾. والحقّ، أنّ ولاية الكفار واهية كبيت العنكبوت؛ لأنّها خالية من الإرادة الإلهية ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ

(1) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج 1، ص 53-57.

(2) سورة الأحزاب: الآية 6.

(3) سورة التوبة: الآية 71.

(4) سورة الأنفال: الآية 72.

(5) سورة الأنفال: الآية 73.

(6) سورة الأعراف: الآية 30.

(7) سورة الأعراف: الآية 27.

لَيْتَ الْعَنَكُبُوتُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١﴾. أما المؤمنون فيتبوءون مواقعهم ضمن سلسلة الولاية الإلهية، وبالنتيجة، لا يجوز لهم تولي الكفار ﴿لَا يَتَخَذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ (٢).

لم نعثر على لفظ «القدرة» (٣) في القرآن الكريم، لكن اشتقاقاته موجودة بكثرة في الآيات الكريمة، نستعرض هاهنا بعضاً من هذه الآيات: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ...﴾ (٤)، ﴿...بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٥)، ﴿...وَمَا كَانَتْ أَلَلَةٌ لِمُعْجَزَةٍ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ (٦).

يستعمل القرآن الكريم وصف «القدرة»، عادةً، مع الله سبحانه وتعالى. فحينما طلب بنو إسرائيل من نبيهم أن يبعث لهم ملكاً ليقاتلوا في سبيل الله، فجعل نبيهم طالوت ملكاً عليهم، تعجب بنو إسرائيل من ذلك؛ لأن طالوت كان فقيراً وبالتالي لا يتوافر - بحسب زعمهم - على شروط القيادة. فردّ الله تعالى عليهم بالقول:

﴿...إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ...﴾ (٧).

ويستدلّ النبي يوسف أيضاً على عزيز مصر بشرط الجدارة والعلم حين عرض عليه أن يمسك بخزائن مصر:

﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (٨).

(١) سورة العنكبوت: الآية ٤١.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٢٨.

(٣) نشير إلى أن كلمة «قدرت» في الفارسية تعني السلطة. (المحرر)

(٤) سورة يس: الآية ٨١.

(٥) سورة الأحقاف: الآية ٣٣.

(٦) سورة فاطر: الآية ٤٤.

(٧) سورة البقرة: الآية ٢٤٧.

(٨) سورة يوسف: الآية ٥٥.

كما استشهدت ابنة شعيب بقوة موسى (ع) وأمانته كأدلة على جدارته وكفاءته:

﴿قَالَتْ إِحْدَهُمَا يَتَأَتَّىٰ اسْتَفْجِرُكِ إِنِّي خَيْرٌ مِّنْ اسْتَفْجَرَتِ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾⁽¹⁾.

وثمة اشتقاق آخر للسلطة ورد في القرآن الكريم يمكن الإشارة إليه وهو «سلط»: ﴿...وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَدْ تَلَوُكُمْ...﴾⁽²⁾، ﴿...وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَفِيرٌ﴾⁽³⁾، ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾⁽⁴⁾، ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾⁽⁵⁾.

من الأساليب القرآنية في مجال ممارسة السلطة وإعمالها، نذكر هنا عنصري الإنذار والتبشير كما في هذه الآيات على سبيل المثال ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾⁽⁶⁾، و﴿...وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾⁽⁷⁾، و﴿...تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾⁽⁸⁾، و﴿...وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁽⁹⁾⁽¹⁰⁾.

نلاحظ في الأمثلة آنفة الذكر أنّ القرآن الكريم يستعمل اشتقاقات

(1) سورة القصص: الآية 26.

(2) سورة النساء: الآية 90.

(3) سورة الحشر: الآية 6.

(4) سورة هود: الآية 96.

(5) سورة الحجر: الآية 42.

(6) سورة الفرقان: الآية 56.

(7) سورة الأنفال: الآية 13.

(8) سورة النساء: الآية 13.

(9) سورة هود: الآية 13.

(10) انظر: محمد مهدي نادري قمي، قدرت در مديريت اسلامي، ص 98-173.

ومرادفات لفظ «السُّلطة» عادةً بمعناها العام؛ وقلّما كان مراده مجال السُّلطة السياسية والاجتماعية؛ فيما ورد هذا اللفظ في الروايات، سيّما في كتاب «نهج البلاغة» بمعنى السُّلطة السياسيّة والاجتماعيّة⁽¹⁾.

والحقيقة أنّ الاستحواذ على السُّلطة السياسيّة من وجهة نظر الإمام علي (ع) لا ينطلق من دوافع التنافس على حطام الدنيا الفانية أو طمعاً في السُّلطة الزائلة⁽²⁾، فقد كان (ع) يؤمن بأنّ «الولايات مضامير الرجال»⁽³⁾؛ وعلى الرغم من الحاجة إلى التدبير والحكم⁽⁴⁾، فإنّه كان يقول «والله لهي (شسع نعله) أحبّ إليّ من إمركم إلّا أن أقيم حقّاً، أو أدفع باطلاً»⁽⁵⁾.

فالحكم أمانة⁽⁶⁾، ولا بدّ من إيداع هذه الأمانة عند أكثر الأشخاص قوّة وعلمًا⁽⁷⁾. فإذا اجتمع الناس (طبقاً لمبدأ الشورى) على بيعه أحدهم، وارتضوه إماماً لهم، كان لله في ذلك رضی⁽⁸⁾. ولا بدّ لمثل هذا الحاكم أن يقرن معيشته بأدنى أفراد المجتمع معيشة، حتى لا يضطرّهم فقرهم إلى الطغيان والعصيان⁽⁹⁾. فقد أخذ الله تعالى على العلماء أن لا يصبروا على

(1) في هذا البحث، تمّت الاستعانة بالتقسيمات المذكورة في المصدر الآتي: حيدر محمدي أحمد آبادي، برسي مفهوم قدرت از دیدگاه حضرت علي (ع).

(2) نهج البلاغة، الخطبة 131: «اللهم إنك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسة في سلطان ولا التماس شيء من فضول الحطام».

(3) المصدر نفسه، قصار الكلمات، 441.

(4) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 32، ص 372: «لا تقوم مملكة إلّا بتدبير ولا بدّ من إمارة».

(5) نهج البلاغة، الخطبة 33.

(6) المصدر نفسه، الرسالة 40: «وأخزيت أمانتك».

(7) المصدر نفسه، الخطبة 173: «أيّها الناس إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه».

(8) المصدر نفسه، الرسالة 6: «فإنّ اجتمعوا على رجل وسوّوه إماماً كان ذلك لله رضی». (ويشار إلى أنّ ظاهر هذه الفقرة من نهج البلاغة لا يستقيم مع مشهور عقيدة الشيعة في الإمامة).

(9) المصدر نفسه، الخطبة 209: «إنّ الله فرض على أئمة العدل أن يقدّروا أنفسهم بضعفة الناس كيلا يتبيّح بالفقير فقره».

ظلم الظالم، وأن ينبروا لنصرة المظلوم⁽¹⁾. فمثل هذا المجتمع جدير بمراعاة حقوق الولاة، وصيانة حقوق الناس على السواء⁽²⁾. إذن، على الولي أن يبدأ بتعليم نفسه أولاً⁽³⁾، وأن يستعين برأي الناس ومشورتهم، ثم يتخذ القرارات والتدابير اللازمة التي تقتضيها المرحلة والظروف في نهاية الأمر⁽⁴⁾، وأن يربأ بنفسه عن الكبر والفخر والأنانية⁽⁵⁾، ويشقّ عليه مخاطبة الناس له كجبار طاع⁽⁶⁾، وبالجملّة، أن يحترس من المصانعة والحيلة ونكث العهود⁽⁷⁾، ويحفظ موازين الحقّ والعدل⁽⁸⁾، ويرى نفسه كسائر الأفراد، وعبدًا من عباد الله⁽⁹⁾. وفي المقابل، على الناس أن يُعينوا الحاكم بالمشورة والنصرة، وأن يخلصوا له الطاعة - في حال حيازته على المواصفات المطلوبة - «فعلیکم بالتناصح في ذلك وحسن التعاون عليه⁽¹⁰⁾، داعٍ دعا وراعٍ رعا فاستجيبوا للداعي واتّبعوا الراعي⁽¹¹⁾».

(1) المصدر نفسه، الخطبة 3: «وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم».

(2) المصدر نفسه، الخطبة 216: «فقد جعل الله لي عليكم حقًّا بولاية أمرکم ولکم عليّ من الحقّ مثل الذي لي عليكم».

(3) المصدر نفسه، قصار الكلمات 73: «من نصّب نفسه للناس إمامًا فليبدأ بتعليم نفسه».

(4) المصدر نفسه، قصار الكلمات 313: «لك أن تشير عليّ وأرى».

(5) المصدر نفسه، الخطبة 216: «وإنّ من أسخف حالات الولاة عند صالح الناس أن يظنّ بهم حبّ الفخر ويوضع أمرهم على الكبر».

(6) المصدر نفسه، «فلا تكلموني بما تكلم به الجبابة ولا تتحقظوا مني بما يتحقظ به عند أهل البادرة ولا تخالطوني بالمصانعة».

(7) المصدر نفسه، الخطبة 200: «والله ما معاوية بأدهى مني ولكنّه يغدر ويفجر ولولا كراهية الغدر لكنّ من أدهى الناس».

(8) المصدر نفسه، الخطبة 216: «فالحق أوسع الأشياء في التواصف وأضيقها في التناصف».

(9) المصدر نفسه، «فإنّما أنا وأنتم عبيد مملوكون لربّ لا ربّ غيره».

(10) المصدر نفسه.

(11) المصدر نفسه، الخطبة 154.

ومن أخصّ واجبات السّلطة في الدولة الإسلاميّة من منظار الإمام علي (ع):

1- توفير الأمن: صيانة ثغور البلاد وحدودها (فالجناد بإذن الله حصون الرعيّة⁽¹⁾)، و... لا سادّ ثغرة⁽²⁾)، وتوفير الأمن الداخليّ، وتأمين الطرق الموصلة «فقد صرت جسراً لمن أراد الغارة من أعدائك على أوليائك غير شديد المنكب ولا مهيب الجانب ولا سادّ ثغرة ولا كاسر لعدوّ شوكة ولا مُغن عن أهل مصره⁽³⁾ وسبل الأمن⁽⁴⁾»، وإيّاك والدماء وسفكها بغير حلّها⁽⁵⁾، وعليك احترام الشؤون الاجتماعيّة للإنسان، لا سيّما الضعفاء «حتى يكلّمك متكلمهم غير متتبع فإنّي سمعت رسول الله (ص) يقول في غير موطن: «لن تُقدّس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقّه من القوي غير متتبع⁽⁶⁾»، وصيانة القيم الفكرية والإنسانيّة ونشرها والترويج لها «يثير لهم دفائن العقول⁽⁷⁾».

2- خدمة الدين: إنّ السّلطة والحكم إنّما هي وسائل وأدوات للعمل بكتاب الله وسنة النبي الكريم (ص)، «ولكم علينا العمل بكتاب الله تعالى وسيرة رسول الله (ص) والقيام بحقّه والنّعش لسنّته⁽⁸⁾».

3- تطبيق العدل: «والعدل في البلاد، أن تظهر الإصلاح في بلادك⁽⁹⁾».

(1) المصدر نفسه، الرسالة 53.

(2) المصدر نفسه، الرسالة 61.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، الرسالة 53.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه.

(7) المصدر نفسه، الخطبة 1.

(8) المصدر نفسه، الخطبة 169.

(9) المصدر نفسه، الرسالة 53.

4- المحافظة على الوحدة «من الاجتناب للفرقة واللزوم للألفة»⁽¹⁾.

5- المحافظة على بيت المال وتأمين الرفاهية للناس: «وما ينبغي لي أن أدع الجند والمصر وبيت المال»⁽²⁾، وأجعل لهم قسماً من بيت المال⁽³⁾، فإنكم خزان الرعية ووكلاء الأمة وسفراء الأئمة»⁽⁴⁾.

أما أدوات السلطة من منظور «نهج البلاغة» فهي:

1- الترغيب والترهيب «واخلط الشدة بضغث من اللين»⁽⁵⁾. ويجب أن يكون الترهب والشدة بمثابة الخيار الأخير «وإذا لم أجد بداً فأخر الدواء الكي»⁽⁶⁾، «الذي يصلحكم هو السيف وما كنت متحرّياً صلاحكم بفساد نفسي»⁽⁷⁾.

2- الإقناع الفكري «ما معاوية بأدهى مني»⁽⁸⁾، «لا تقاتلوهم حتى يبدؤوكم»⁽⁹⁾.

إن السلطة، من منظور الإمام علي (ع)، معرضة دائماً للانسحاق نحو الفساد، حيث يضع (ع) في الخطبة رقم 216 حقوق الوالي والناس في مقابل بعضهما، ويقول:

«وإذا غلبت الرعية واليهما، أو أجحف الوالي برعيته، اختلفت هنالك الكلمة، وظهرت معالم الجور، وكثر الإدغال في الدين، وتُركت محاج

(1) المصدر نفسه، الخطبة 192.

(2) المصدر نفسه، الخطبة 119.

(3) المصدر نفسه، الرسالة 53.

(4) المصدر نفسه، الرسالة 51.

(5) المصدر نفسه، الرسالة 46.

(6) المصدر نفسه، الخطبة 168.

(7) الشيخ المفيد، الإرشاد، ج 1، ص 77.

(8) نهج البلاغة، الخطبة 200.

(9) المصدر نفسه، الرسالة 14.

السنن، فَعَمِلَ بالهوى، وُعْطِلت الأحكام، وكَثُرَت علل النفوس، فلا يُسْتَوْحَش لعظيم حَقِّ عُطْلٍ، ولا لعظيم باطل فُعْلٍ، فهناك تُذَلُّ الأبرار، وتُعَزُّ الأشرار، وتعظَّم تبعات الله سبحانه عند العباد»⁽¹⁾.

فالإمام علي (ع) يرى للوالي حقوقًا كما يرى أنَّ للشعب حقوقًا، وعلى هذا الأساس، فهو يعتني بالكوابح الخارجيّة للسلطة كما يعتني بالكوابح الداخليّة. ففي عهده الشهير إلى مالك الأشتر يقول (ع):

«لا تقولن إني مؤمر أمر فُطَاع»⁽²⁾.

تنقذ شرارة سوء استخدام السّلطة عندما تطلّ الأهواء النفسانيّة برأسها، ويظهر الابتداع في الأحكام⁽³⁾. وحتى الإمام علي (ع) غير معصوم عن الوقوع في الخطأ بدليل قوله: «فلا تكفّوا عن مقالة بحقّ أو مشورة بعدلٍ، فإنّي لستُ في نفسي بفوق أن أُخطيء، ولا آمن ذلك من فعلي، إلّا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني»⁽⁴⁾. وليس للوالي أن يخفي سرًّا عن الناس إلّا ما تعلق منها بأسرار الحرب⁽⁵⁾، ولا أن يطوي كشحًا عن المشورة إلّا في الأحكام الشرعيّة⁽⁶⁾، كما إنّ حقّ الحاكم على الناس الوفاء بالبيعة، والنصيحة في السرّ والعلائيّة، والسمع والطاعة له⁽⁷⁾.

باب «النصيحة لأئمة المسلمين» كما سنعرض له باب واسع يقوم على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو من أساليب ضبط السّلطة

(1) المصدر نفسه، الخطبة 216.

(2) المصدر نفسه، الرسالة 53.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 50: «إنّما بدء وقوع الفتن أهواء تُتبع وأحكام تُبتدع».

(4) المصدر نفسه، الخطبة 216.

(5) المصدر نفسه، الرسالة 50: «ألا وأنّ لكم عندي أن لا أحتجز دونكم سرًّا إلّا في حرب».

(6) المصدر نفسه: «ولا أطوي دونكم أمرًا إلّا في حكم».

(7) المصدر نفسه، الخطبة 34: «وأنا حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيّب

والإجابة حين أدعوكم والطاعة حين أمركم».

في الإسلام. وبالعودة إلى عهد الإمام علي (ع) الذي يخاطب فيه عامله مالك الأشر حيث يوصيه قائلاً: «وإن ظننت الرعية بك حيفاً فاصحر لهم بعذرک، واعدل عنک ظنونهم بإصهارک، فإنّ في ذلك رياضة منك لنفسک، ورفقاً برعيّک»⁽¹⁾. إذن، لا بدّ من أن يحمل الحاكم موضوع الكوابح الداخلية لجماع السّلطة مثل التقوى والتسليم لإرادة الله تعالى على محمل الجدّ⁽²⁾، ومن جهة أخرى، فقد أناط الله تعالى بالناس الرقابة الشعبيّة وحقّ استجواب الحاكم لمنع السّلطة من الوقوع في مستنقع الفساد. إنّ الحاكم الإسلامي ملزم بمدّ جسور العلاقة المباشرة مع الشعب والمسؤولين⁽³⁾، وألاّ يحتجب عنهم⁽⁴⁾، فيخصّص شطراً من وقته للقائهم، خافضاً لهم جناح الذلّ والتواضع⁽⁵⁾. ومثل هذه اللقاءات إنّما تكون أداة لكبح جماح السّلطة حين تخلو من سلوكيّات المديح الفارغ والتملّق الزائف⁽⁶⁾. يقول الإمام علي (ع): «من مدحك فقد ذبحك»⁽⁷⁾. وجاء في حديث شريف للنبي الكريم (ص): «إذا مدحت أخاك في وجهه، فكأنما أمررت على حلقة موسى»⁽⁸⁾؛ وعنه (ص) أيضاً: «لو مشى رجل إلى رجل بسكين مرهف، كان خيراً له من أن يُثني عليه في وجهه»⁽⁹⁾.

هل نحتاج بعد هذا الكلام إلى القول إنّ عوامل مثل لجم السّلطة وتحديدّها ودرك الوظائف المتقابلة للشعب والسّلطة الحاكمة هي التي تنير

(1) المصدر نفسه، الرسالة 53.

(2) المصدر نفسه، «أمره بتقوى الله وإيثار طاعته».

(3) المصدر نفسه، الرسالة 67: «واجلس لهم المعصرين».

(4) المصدر نفسه، «ولا تحجبنّ ذا حاجة عن لقائك به».

(5) المصدر نفسه، الرسالة 53: «واجعل لذوي الحاجات منك قسماً تفرغ لهم فيه شخصك وتجلس لهم مجلساً عامّاً فتواضع فيه لله الذي خلقك».

(6) المصدر نفسه، الخطبة 216: «فلا تشنوا عليّ».

(7) محمد ريشهري، ميزان الحكمة، ج 9، ص 83، الحديث 18283: «من مدحك فقد ذبحك».

(8) المصدر نفسه، الحديث 18282.

(9) المصدر نفسه، الحديث 18281.

دروب الدين، وترسخ معالم العدل، وتذلل الطريق أمام تطبيق تعاليم السّنة المطهّرة كما ينبغي، بما يحقّق الثبات والاستقرار للنظام السياسي⁽¹⁾. وفي غير هذه الحالة، سيعاني المجتمع من تفشّي الخيانة في الأّمة، ومن خداع القادة⁽²⁾. لا يرى الإمام أمير المؤمنين علي (ع) في التصدّي للمسؤوليّة السياسيّة مزية خاصّة للأّمة⁽³⁾، فها هو يخاطب عامله على أذربيجان بالقول: «ولكنّه في عنقك أمانة، وأنت مسترعى لمن فوقك. ليس لك أن تفتت في رعيّة ولا تخاطر إلا بوثيقة»⁽⁴⁾.

وفي كتاب آخر له (ع) إلى أحد عمّاله يشدّد فيه على الحقوق السياسيّة والاجتماعيّة للمشرّكين أيضًا⁽⁵⁾.

وثمة وظيفة أخرى تقع على عاتق الحاكم الإسلامي وهي السعي الحثيث من أجل تحقيق الرخاء الاقتصادي للمواطنين⁽⁶⁾، لما لهذا العامل من تأثير مباشر على الاستقرار السياسي والسلم الاجتماعيّ.

4-7-2- المفاهيم الرئيسيّة لتوزيع السّلطة في الفقه السياسيّ الشيعيّ:
يحصي المفكّر الإيراني هاشم آقا جري في مبحث المشاركة السياسيّة ستّة موضوعات في أدبيّاته الدينيّة الخاصّة سعيًا منه لإثبات مبدأ المشاركة السياسيّة، وهي كالآتي: البيعة، الشورى، مبدأ تخطئة الحكومة، مبدأ القبول بالحقوق المتقابلة للمجتمع والحكومة وتثبيتها، مبدأ نبذ سلوكيّات

(1) المصدر نفسه، الخطبة 216: «قامت مناهج الدين واعتدلت معالم العدل وجرت على أذلالها السنن فصلح بذلك الزمان وطمع في بقاء الدولة».

(2) المصدر نفسه، الرسالة 26: «وإن أعظم الخيانة خيانة الأّمة وأفزع الغش غش الأّمة».

(3) المصدر نفسه، الرسالة 5: «وأن عملك ليس لك بطعمة».

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه، الرسالة 19: «أما بعد فإنّ دهاقين أهل بلدك شكوا منك غلظة وقسوة واحتقارًا وجفوة ونظرت فلم أرهم أهلًا لأن يُدنوا لشركهم ولا أن يُقصوا ويجفوا المعهدهم».

(6) المصدر نفسه، الرسالة 53: «وأسغ عليهم الأرزاق».

المديح والتملق لأصحاب السُّلطة، وأخيرًا مبدأ منح الحريّات السياسيّة لأفراد المجتمع، بما في ذلك أفراد المعارضة⁽¹⁾. ولكن يؤخذ على هذه الموضوعات عدم انسجامها مع بعضها، ذلك أنّ بعضها يندرج ضمن الأدبيات الدينيّة لهذا البحث مثل الشورى والبيعة، والبقية عبارة عن أصول قد تُستنبط من مجموعة الأحكام الشرعيّة. وسوف نلقي نظرة سريعة على الأدبيات الدينيّة في مبحث توزيع السُّلطة (المجموعة الأولى).

4-2-1- الولاية: أوّل موضوع ذي صلة ببحثنا، والأمر المهمّ الذي يلحّ هنا هو إمكان تمرّكز المناصب الثلاثة للفقهاء (عنيّت الفتوى والقضاء والتنفيذ) في شخص واحد، أو اللجوء إلى أسلوب الشورى، أو الفصل بين هذه المناصب وتوزيعها على أفراد عدّة. والحالة الأخيرة تجسيد عمليّ لمقولة الفصل بين السلطات في الحكومة الإسلاميّة، حيث إنّ كلّما كان توزيع السُّلطة أوسع، قلّت فرص استغلالها وسوء استخدامها. على سبيل المثال، يمكن أن نفترض إدارة السُّلطة القضائيّة في الدولة الإسلاميّة تحت إشراف مراجع الدين والمؤسسة الدينيّة، وعلى الرغم من ارتباطها بسائر السلطات، لكنّها ستحافظ على استقلاليتها طبقاً لمبدأ الفصل بين السلطات. ونطرح مثلاً آخر في هذا المجال يتعلّق بالفصل النسبيّ بين منصب الإفتاء وسائر المناصب من خلال فصل القيادة عن المرجعيّة الدينيّة. في نظريّة ولاية الفقيه المطلقة يمنح عنصر الولاية قائد المجتمع الإسلاميّ دوراً في حدود قصوى. وعلى هذا الأساس، تمتدّ ولاية الحاكم الإسلاميّ حيثما وُجد مسلمون في أقصى نقاط العالم. لقد أوضحنا سابقاً أنّ تصوّر الأوّل لنظريّة التنصيب يقدم قراءة عن الولاية هي أعجز من أن تستوعب معايير توزيع السُّلطة. في حين أنّ عنصر الولاية في نظريّة التنصيب العامة لشورى مراجع التقليد أقرب إلى مفهوم توزيع السُّلطة وذلك لاتّخاذ صيغة شوريّة، الأمر الذي أتاح لآية الله السيد محمد

(1) هاشم آقاچري، «مشاركت سياسى در اندیشه و رفتار على بن ابى طالب (ع)».

الشيرازي الخوض في معايير توزيع السلطة بوضوح أكبر⁽¹⁾. وفي نظرية الولاية الانتخابية، تكون الولاية محددة بشروط لا تتعارض مع الأصول والأحكام الملزمة للشريعة، بمعنى، أنه يمكن تحديد ولاية القائد الإسلامية بشروط تُدرج ضمن عقد البيعة⁽²⁾، وهي الفكرة المتضمنة في نظريات الحكومة الدستورية، والحكومة الإسلامية المنتخبة، ونظرية الخلافة، مع فارق أساس وهو أن عنصر «الولاية» استبدل في نظرية الخلافة بعنصر «المراقبة والإشراف».

4-7-2-2- البيعة: البيعة هي من الالتزام، وتندرج تحت مفهوم الآية الكريمة ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وبالتالي، فهي مُلزمة. وتتوزع نظريات الحاكمية في الفقه السياسي الشيعي بين مؤيد لفكرة انعقاد الولاية والإمامة بواسطة الإنشاء، وبين معارض لها. يعتقد الشيخ حسين علي منتظري أن البيعة في جوهرها هي وسيلة لإنشاء الولاية وذلك بعد تحقق المقابلة والقبول؛ تمامًا مثلما يحدث في البيع حيث يتحقق إنشاؤه بعد التصافق⁽³⁾. كما يمتد الخلاف بين النظريات إلى مسألة ما إذا كانت البيعة لولاية المعصومين (ع) تلعب دورًا أم أنها لا تعدو كونها أداة تحقق المشروعية والحكومة. يعتقد بعض بأن استدلال الإمام علي (ع) بالبيعة كان من باب حجاج الخصم ليس إلا⁽⁴⁾، والرأي نفسه ينطبق على ولاية الفقهاء. من هنا، فقد تكون البيعة متعلقة بموضوع توزيع السلطة، وأنها وسيلة من أجل تحديدها. لو كانت البيعة مجرد وسيلة لتحقيق الولاية واكتشافها، فلن يكون بمقدورها تحديد السلطة وضبطها حيثنذ. بينما إذا كانت البيعة مؤثرة في تحقيق الولاية -ولو

(1) محمد الحسيني الشيرازي، الدولة الإسلامية.

(2) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، إجابته على أسئلة صحيفة الغارديان ووكالة رويترز 1999/12/27.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 523.

(4) محمد فاكّر مبيدي، «بيعت و نقش آن در حكومت اسلامي»، ص 196.

على نحو عام-، يمكن عند ذاك أن تكون وسيلة لضبط السلطة وتحديدها. وفي هذا السياق يقول الشيخ محمد هادي معرفة:

«البيعة تعهّد مُلزم... والبيعة في عصر الحضور تكليف شرعي محض يمهّد الإمكانيات اللازمة لوليّ الأمر... لذا، ليس للبيعة، في عصر الحضور، دور في رفع الزعامة أو إثباتها؛ بل يقتصر دورها على منح الزعيم القانوني والشرعي القدرة والسلطة. لكنّ للبيعة في عصر الغيبة مهمّتين، الأولى: الكشف عمّن تتوفّر فيهم الشروط الضرورية في ظلّ العقل والشرعية، والثانية: اختيار الأصلاح والتعهّد بالوفاء له، وتوفير الإمكانيات اللازمة لتأسيس القدرة والسلطة التنفيذية للدولة الحاكمة. ونستنتج من ذلك أنّ البيعة في عصر الغيبة تلعب دور تفعيل صلاحيات القائد... ويترتب على الكشف والبيعة إمضاء الشارع، وهذا هو مصدر المشروعية لولاية الفقيه، ويتمّ تنصيبه وانتخابه بصيغة وسطية⁽¹⁾».

لقد تبّنى الشيخ معرفة التفسير الثاني لنظرية التنصيب، إلى حدّ ما، فابتعد بذلك عن نظرية التنصيب الشهيرة، ليقترّب، بالمقدار نفسه من نظرية الانتخاب. يلعب عنصر البيعة دوراً مهماً في تحديد السلطة في نظرية الولاية الانتخابية المحدّدة للفقيه⁽²⁾. وهي النظرية التي تمنح الشعب حقّ تضمين عقد البيعة للحاكم شروطاً لا تتعارض مع الأحكام الملزمة للشرعية السمحاء، وبذلك يمتلك خياره في تحديد سلطات الإدارة الحاكمة وضبطها. وبطبيعة الحال، تظلّ هذه المسألة، على ما يبدو، موضع خلاف. على سبيل المثال، تتباين قراءة الشيخ محمد تقي مصباح لموضوع البيعة مع القراءة الآنفة. فهو لا يرى أيّ دور للشعب في منح المشروعية للنظام

(1) محمد هادي معرفة، ولاية فقيه، ص 86 و 91.

(2) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج 1، ص 523 و 526، وإجابته على أسئلة صحيفة الغارديان ووكالة رويترز.

الإسلامي، سواء أكان ذلك في عصر الحضور أم في عصر الغيبة؛ مبيّنًا أنّ البيعة هي، في الحقيقة، عهد يلتزم المبايعون بموجبه بمؤازرة الحاكم والتعاون معه⁽¹⁾. ويتبدّى لنا، أنّ البيعة تلعب دورًا رئيسًا حتى طبقًا لنظرية التنصيب. بناءً على ذلك، قد يكون الفقهاء منصّبين تنصيبًا عامًا من قبل الله، إلّا أنّ الولاية العملية لا تتعدّد لأحد إلّا ببيعة الناس له، حينذاك، يمكن للناس أن يضمّنوا عقد البيعة شروطًا لا تتعارض مع النصوص الملزمة للشريعة؛ وفي ضوء هذه الفرضيّة يتم اختيار الحاكم من بين الفقهاء، وتتحقّق ولايته.

4-7-2-3- الشورى: هي العنوان الثاني في الأدبيات الدينيّة للبحث الحالي، وورد تأكيد بشأنها في موضعين من القرآن الكريم:

﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾⁽²⁾.

﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِظَ الْقَلْبُ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾⁽³⁾.

ولا شكّ في أنّه لا مكان للشورى إذا تعلّق الأمر بالوحي وحكم الله ورسوله (ص):

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾⁽⁴⁾.

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، جمهوريت در نظام سياسي اسلام.

(2) سورة الشورى: الآية 38.

(3) سورة آل عمران: الآية 159.

(4) سورة الأحزاب: الآية 36.

وهكذا تنحصر الشورى في «ما لا نصّ فيه»؛ وهي، كما يقول الإمام علي (ع)، في مقابل الاستبداد بالرأي:

«من استبد برأيه هلك ومن شاور الرجال شاركها في عقولها»⁽¹⁾.

وعنه أيضًا (ع): «الاستشارة عين الهداية»⁽²⁾؛ كما نُقل عن الرسول الكريم (ص) قوله: «مشاورة العاقل الناصح رشدٌ ويمن وتوفيق من الله، فإذا أشار عليك الناصح العاقل فإيتاك والخلاف فإنّ في ذلك العطب»⁽³⁾.

أمّا إذا كان لنا أن نحدّد حجم تأثير مسألة الشورى على توزيع السّلطة، فلا مناص من استعراض مختلف القراءات في هذا البحث. في ما يتعلّق بـ«المسائل السلطانيّة» تواجهنا ثلاثة مفاهيم: المسائل النظرية في مجال الفتيا، التشريع في منطقة الفراغ، والمسائل المصادقية والتنفيذية. يقتضي المفهوم الأوّل، بطبيعة الحال، تخصّصًا خاصًا، وكذلك الأمر في ما يتعلّق بمنطقة الفراغ، فهو أمر تخصّصي، ولكن، لمّا كان نطاقه الأحكام غير الملزمة في الشريعة، فهو يعدّ مثالًا للشورى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾. بالنسبة إلى المفهوم الثالث، وبحسب المشهور، فإنّ القرار النهائي يعود إلى الحاكم الإسلاميّ، إلّا أنّ يقينه مخدوش ولا اعتبار له ما لم يشاور أهل الاختصاص. ومن البديهيّ، أنّا إذا بحثنا عن علّة التشريع بالرجوع إلى الآخرين ومشاورة أهل الاختصاص والخبرة منهم، كنّا أقدر على توضيح دور الشورى في تحديد السّلطة. فحكم العقل والمنطق يقول بضرورة الرجوع إلى الخبراء في القضايا التخصّصية. فكما إنّنا في الإفتاء بحاجة إلى الاجتهاد، ونرجع إلى الأعلام، ففي المصاديق والتطبيق أيضًا لا بدّ من تحكيم آراء أهل الخبرة والاختصاص. وبالمثل فإنّ المسائل المتعلقة

(1) نهج البلاغة، قصار الكلمات، 161.

(2) المصدر نفسه، قصار الكلمات 211.

(3) أحمد البرقي، المحاسن، ص 602.

بالشعب، ينبغي الرجوع فيها إلى الشعب واستشارته للقيام بما يلزم: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَنْتَهُم﴾. إذن، نستنتج في ضوء النظريات الثلاث الآتية أن النظرية الأولى هي الأصوب:

أ - اتباع رأي الأغلبية (أهل الاختصاص)⁽¹⁾.

ب - وجوب لجوء الحاكم إلى المشاورة في حال عدم يقينه.

ج - على الحاكم التشاور، وله أن يختار خلاف ما أشير عليه، فيمكنه الاستماع إلى أقوال متعددة، ولا يجب عليه اتباع رأي الأغلبية⁽²⁾.

بطبيعة الحال، ما تزال توجد تفاصيل أخرى في مبحث الشورى:

«تارةً يكون الهدف من الشورى هو بلوغ الحقيقة بشكل أفضل، والتقليل من (احتمالات) حدوث الخطأ في الفكر والعمل؛ وأخرى يكون الهدف مراعاة حقوق المستشارين. وطبقاً لنظرية المشروعية الإلهية- الشعبية، التي تشمل آراء الشهيد الصدر والشيخ محمد مهدي شمس الدين، فإن للشورى أهمية في الحكومة، بحيث إذا لم يحظَ منتخب الشعب المباشر أو بالواسطة بالتأييد التام قياساً بالأشخاص الآخرين، فلا مفرّ، عند ذاك، من الرجوع إليها»⁽³⁾.

وبدوره، يعتقد الشيخ جوادى آملي أيضاً بأن التمسك بالآية لإثبات تعيين الحاكم من قبل الشعب، أو، بعبارة أخرى: حاكمية الشعب على الشعب، أمرٌ باطل، ويكتب في ذلك:

(1) كاظم قاضي زاده، «اعتبار رأى اكثريت»، ص 131-155.

(2) القول الثالث نقلاً عن: حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج2، ص 37.

(3) قاضي زاده، المصدر نفسه، ص 132-134.

«يصح الاستدلال بهذه الآية الكريمة في ما يتعلّق بقضايا الحكم والقيادة، إذا صحّ أولاً إثبات أنّ أمر الحكومة هو من جملة أمور الناس. في هذه الحالة فقط يمكن القول إنّ الحكومة جزء من أمر الناس، وأنّ المؤمنين يتشاورون في أمورهم، وعليه، فإنّ الحكومة تتشكل بمشورة الناس. ولكن ما دام لم يثبت حتى الآن أنّ الحكومة من شؤون الناس، فلا يصحّ الاستناد إلى الآية المذكورة»⁽¹⁾.

ومهما يكن من أمر، فإنّ قراءتنا الخاصّة للشورى قد تضحى وسيلة لتحديد السّلطة وتوزيعها، وللمثال نقول، إذا اعتبرنا الشورى أمراً ضرورياً للإدارة الحاكمة، ومن ثمّ، ألزمتها بقبول رأي الأغلبية (من أرباب الرأي)، استطعنا تحديد سلطتها. وعلى النقيض من ذلك، إذا اعتقدنا بعدم إلزاميّة الشورى، وبالتالي عدم حجّية رأي الأغلبية، أتاح ذلك للإدارة الحاكمة تجاهل هذا المبدأ وعدم الاكتراث له. ولعلّه من المهمّ أن نذكر هنا بأنّه ما من علاقة خاصّة تربط بين نظريّات المشروع غير المباشرة وبين عدم إلزاميّة الشورى (أو بين نظريّات المشروع الإلهيّة-الشعبية وبين إلزاميّة الشورى). فقد عرفنا كيف أنّ الشيخ منتظري يلتزم النظريّة الإلهيّة-الشعبية، دون أن يلزم الحاكم الإسلاميّ بالشورى⁽²⁾. ويبدو أنّ ضرورة الشورى إنّما هي من باب الاسترشاد بحكم العقل وليس التعبد الشرعيّ.

4-2-7-4- المصلحة: إنّها عنوان آخر في الفقه السياسيّ الشيعيّ يصلح طرحه ونحن نخوض في الأدبيّات الدنيّة لتوزيع السّلطة. لمّا كانت حدود المصلحة متماهية مع حدود المفاهيم الأخرى، وحيث إنّ معالمها غير محدّدة بدقّة في الفقه السياسيّ الشيعيّ في إطار الحكومة الدنيّة، فهي

(1) عبد الله جوادي آملي، ولاية فقيه: ولاية فقاهت و عدالت، ص 432.

(2) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج 2، ص 37، (فالملاك بعد المشاورة واستماع الأنظار المختلفة هو تشخيص نفسه ولا يتعين عليه متابعة الأكثرية).

إذا تفتح باباً واسعاً يتيح لها أن تلعب دوراً مزدوجاً. ويصبح هذا العنصر، في ضوء مقتضيات الحداثة، مصدر قوة وفاعلية للنظام الإسلامي، لكنّه، من ناحية أخرى، قد يُستغلّ كأداة من قبل الحاكم الإسلامي للتضييق على الحريات وتحديدّها⁽¹⁾. فبحسب التصرّو الأول، فإنّ توزيع السّطة أمر يتطابق مع المصلحة، وعلى الدولة الإسلاميّة الحديثة أن تضعه نصب عينها. أمّا طبقاً للتصرّو الثاني، فلربّما استغلّت الإدارة الحاكمة غموض هذا العنصر وعدم وضوحه من أجل تحديد الحريات ومركزة السّطة، وقد تكون مؤمنة بالفعل بأنّ ذلك يصب في إطار المصلحة العامة. وستكون لنا وقفة أخرى في هذا الفصل مع عنصر المصلحة.

4-7-2-5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: نشير هنا إلى مفهوم آخر في الفقه السياسيّ في مجال توزيع السّطة ألا وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهو من الواجبات الشرعيّة المفروضة على كل مسلم. وثمة شروط ومراحل لهذا الفرض الملزم - كما ورد في رسائل الفتاوى العمليّة -؛ مع التذكير أنّ تصوّر الفقهاء وعلماء الأخلاق لهذا النمط من الأحكام هو تصوّر فردي شخصي.

يوجد واجب آخر أكّدت عليه العديد من الروايات أهل البيت (ع) ألا وهو «النصيحة لأئمة المسلمين»، الذي يعدّ عاملاً مهمّاً في كبح جماح السّطة وتحديدّها. يبيّن الباحث الإيراني محمد سروش محلاتي ضرورة النصيحة للحكام وأهميّتها من وجهين:

1- البلاغ والإرشاد: علاوة على المعلومات والتقارير الرسميّة، لا بدّ للحكومة من أن تكون في تماسّ مباشر مع الشعب، لا سيّما نخب العلماء والمفكرين. يعتقد المحقّق السبزواري أنّ أحد أسباب زوال المُلْك، هو غفلة الملوك عن أحوال البلاد.

(1) صادق حقيقت، «تحوّلي روشناختي در فقه سياسيّ شيعة»، ص 258-270.

2- الضبط والإصلاح: يؤمن الميرزا النائيني أنه حتى مع عدم عصمة الحاكم، فإنه ينبغي التصدي للاستبداد بوسيلتين: الأولى، القانون، عبر تحديد صلاحيات الحاكم وحقوق الشعب؛ والوسيلة الثانية، التأكيد على مبدأ الإشراف والمساءلة. في النظام الإسلامي يمتلك كل فرد من أفراد الشعب حق النصيحة للأئمة⁽¹⁾.

وقد روي عن النبي الأكرم (ص) قوله: «ثلاث لا يغفل عليها قلب امرئ مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة لأئمة المسلمين، واللزوم لجماعتهم»⁽²⁾. ويقول الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع): «إذا عملت الخاصة بالمنكر جهاراً فلم تغتبر العامة ذلك استوجب الفريقان العقوبة من الله»⁽³⁾. وعنه (ع) أيضاً: «فلا تكفّوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل»⁽⁴⁾. ومن البديهي أنّ النصيحة لأئمة المسلمين لا تتعارض مع النهي عن خيانة أئمة المسلمين والغفل لهم⁽⁵⁾. يقول الإمام علي (ع): «وما أعمال البر كلّها والجهاد في سبيل الله، عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلّا كنفة في بحر لجّي»⁽⁶⁾. وعلى هذا الأساس، يصف الإمام علي (ع) حقوق مناوئيه وأسلوب التعامل معهم وحدود النقد الذي يمكن توجيهه للنظام الإسلامي على النحو الآتي:

1- حرية النقد: لقد اعترض الأشعث على الإمام (ع) بحرية تأمة حين قال له: إنك نهيتنا عن التحكيم ومن ثم رضخت له.

(1) محمد سروش محلاتي، «نصيحت ائمه مسلمين»، ص 143-147.

(2) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 75، ص 6.

(3) محمد الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 16، ص 136.

(4) نهج البلاغة، الخطبة 216.

(5) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، كتاب الحجة، باب «ما يجب من حق الإمام»، الحديث 3: «لا تختانوا ولا تنكسوا هدايتكم ولا تجهلوا أئمتكم ولا تصدعوا عن حملكم».

(6) نهج البلاغة، الحكمة 374.

2- محاججة الإمام: بعد العودة من معركة صفّين، فتح عدد من المسلمين باب الحجاج والسجال متسائلين: لماذا حاربنا في معركة الجمل؟ لأيّ شيء حارب أهل البصرة؟ ماذا كانت أهداف أهل الشام من الحرب؟... إلى آخر ذلك من الأسئلة والاعتراضات.

3- الحرية حتى تخوم الفوضى وسفك الدماء: أوصى الإمام علي (ع) ابن عباس أن يدعو الخوارج ألا يسفكوا دمًا ولا يغصبوا مالًا.

4- عقد المناظرات: حين عاد ابن عباس وصعصعة بن صوحان بخفي حنين من مفاوضتهما مع الخوارج، وهما ممثلاً الإمام علي (ع)، اقترح الإمام (ع) أن يختار الخوارج اثني عشر رجلاً منهم، ويختار (ع) مثل هذا العدد، فيجتمع الوفدان في مكان معيّن، فيتناظر الفريقان في ما اختلفا فيه، ويطرح كلّ منهما أدلّته.

5- السبق إلى المحاججة: خرج الإمام علي (ع) شخصيًا لمحاججة خصومه.

6- الدعوة إلى النقاش والحوار: لطالما كان الإمام (ع) يدعو مناوئيه والناكثين - من أمثال الخزّيت بن رشد - إلى المحاججة والحوار.

7- عدم تجريد الخصم من حقوقه الاجتماعية: كان الإمام علي (ع) يقول للخوارج: «ألا إنّ لكم عندي ثلاث خلال ما كنتم معنا: لن نمنعكم مساجد الله أن يُذكر فيها اسمه، ولا نمنعكم شيئًا ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تقتلوا».

8- الاحتجاج المنطقي ورفع الشبهات: يقول الشيخ مطهري إنّ

تعامل الإمام أمير المؤمنين (ع) مع الخوارج كان في أقصى مراتب الحرية والديمقراطية⁽¹⁾.

وفي هذا السياق، فإنّ ثمة وظائف وواجبات يضطلع بها مسؤولو الحكومة الإسلامية هي:

1- طلب النصيحة الخالصة والمشورة⁽²⁾.

2- رفع الحجاب بين المسؤول والشعب؛ لأنّ احتجاج الحاكم دليل على الضيق وقلة العلم⁽³⁾.

3- خلق أجواء الحرية⁽⁴⁾.

4- الأناة وسعة الصدر: فالحاكم المستبدّ يستشيط غضبًا إذا قيل له «أتق الله»⁽⁵⁾. جاء حجر بن عديّ إلى الإمام الحسن (ع) بعد صلحه مع معاوية وقال له بجرأة لا تخلو من وقاحة: ليتك متّ ومتنا قبل هذا اليوم، فامتقع وجه الإمام (ع) لكنّه تمالك نفسه عن النزول إلى هذا المستوى وقال له برباطة جأش: «ليس كلّ الناس يقولون ما تقول»، فاعترض رجل آخر، قائلاً للإمام: لماذا صالحت معاوية؟ وفي هذه الأثناء دخل سفيان بن ليلى على الإمام وقال له: السلام عليك يا مذلّ المؤمنين. فشرح له (ع) الحكمة من صلحه مع معاوية؛ فسأله (ع): «لماذا جئت إلى هنا؟» فقال له لآتي محبّ لكم، فقال له الإمام: «أنت من الناجين، وسترّد عليّ عند حوض الكوثر».

(1) مرتضى مطهري، پیرامون انقلاب اسلامی، ص 154-161.

(2) نهج البلاغة، الخطبة 118: «أعينوني بمناصحة خلية من الغشّ سليمة من الرب».

(3) المصدر نفسه، الرسالة 53: «فلا تطولن احتجاجك عن رعيّتك فإنّ احتجاج الولاة عن الرعية شعبة من الضيق وقلة علم بالأمور».

(4) المصدر نفسه، «وتجلس لهم مجلسًا عامًّا فتتواضع فيه لله الذي خلقك».

(5) سورة البقرة: الآية 206.

5- إفساح المجال أمام الناطقين بالحق الصراح، ونبذ المتملّقين: يقول الإمام علي (ع)، مخاطبًا مالك الأشر:

«ثم ليكن أثرهم عندك أقولهم بمرّ الحقّ لك، وأقلّهم مساعدةً في ما يكون منك ممّا كره الله لأوليائه، واقعًا ذلك من هواك حيث وقع؛ وألصق بأهل الورع والصدق، ثم رُضهم على ألا يطروك ولا يَبْجَحوك بباطل لم تفعله، فإن كثرة الإطراء تحدث الزهو وتُدني من العِزّة»⁽¹⁾.

6- تصديق الناصح واختيار النصائح: يقول الإمام السّجاد (ع): «وأما حقّ المشير عليك فلا تتهمه في ما لا يوافقك عليه من رأيه إذا أشار عليك، فإنّما هي الآراء وتصرف الناس فيها»⁽²⁾.

7- الدفاع عن حقوق الناصحين: حقوق المعارضين في الحكومة الإسلامية مصانة حتى وإن كانوا من الخوارج.⁽³⁾

إن إلزاميّة قبول الحاكم بالنصح أو عدمها، وصحّة هذه المسألة وعدمها كلا تتطابق تمامًا مع نظريّات المشروعيّة الإلهيّة أو نظريّات المشروعيّة الإلهيّة-الشعبيّة. بعبارة أوضح، أنّ كلّ نظريّة من نظريّات الحكومة قد تتطلّب درجات أو أمثلة محدّدة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القضايا الاجتماعية. والنقطة المهمّة في هذا الموضوع تتمثّل في أنّه نظرًا إلى أنّ الفقه الشيعيّ كان معترفًا بمسألة الحكومة، فقد أدّى ذلك إلى انحسار دائرة هذه المفاهيم، بطبيعة الحال، لتقتصر على دائرة الحقوق الشخصية للأفراد. التفسير الأوّل من نظريّة النصب يكتبل مسألة النصيحة لأئمة المسلمين بقيود منها دوافع النصح والحرص، صون قدسيّة الوليّ الفقيه، وضمان ألاّ يصبّ هذا النقد في مصلحة الأعداء؛ وبالتالي، يوصي

(1) نهج البلاغة، الرسالة 53.

(2) ابن شعبة الحراني، تحف العقول، ص 269.

(3) محمد سرّوش محلاتي، «نصّحت أئمة مسلمين»، ص 165-174.

هذا التفسير الناس بأن يكتبوا انتقاداتهم إلى ممثليهم في مجلس خبراء القيادة⁽¹⁾.

4-8- دراسة لعلاقة الفقه السياسي الشيعي بمسألة توزيع السلطة

يلزم أن نختم هذا الفصل بتحليل أشمل لطبيعة العلاقة بين النظريات المطروحة في الفقه السياسي الشيعي وبين معايير توزيع السلطة. وفي الحقيقة، لقد قدّمنا هذا التحليل في السطور السابقة في قالب دراسة أحادية وبشكل بنوي، لكننا الآن برسم تقديم تحليل أشمل للوصول إلى استنتاج أكثر تحديدًا:

1- لاحظنا في مختلف نظريات الفقه الشيعي حول الحكومة، أنّ أيًا منها لم تزعم أنّها تسعى إلى إقامة «دولة رجال الدين» بالمعنى الخاص للكلمة. ويتضح هذا الأمر جليًا في نظريات الإشراف والحكومة الانتخابية والتفويض. وحتى بالنسبة إلى نظريتي النصب والولاية المنتخبة، فإنّهما لم تطرحا ولاية الفقيه بمعنى تصدي رجال الدين مباشرة للأمور التنفيذية والتشريعية. غاية ما في الأمر هو أن تكتسب جميع الأمور مشروعيتها من الولي الفقيه. ويبدو أنّ حديث الإمام الخميني يتضمّن إشارة إلى هذا المعنى:

«حين يقال حكومة الفقهاء ليس معنى ذلك أن يكون الفقيه ملكًا، أو وزيرًا، أو قائدًا، عسكريًا، أو جنديًا، أو عامل النظافة؛ بل المقصود أن يكون للفقيه إشراف على السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في البلد الإسلامي»⁽²⁾.

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، پرسشها وپاسخها.

(2) روح الله الخميني، كشف الأسرار، ص 232.

لو نظرنا إلى مسألة التخصص في المسائل السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والإداريّة، لألفينا عدم وجود أيّ تناسب يذكر بين اختصاص رجل الدين (بوصفه مختصّاً في شؤون الدين) والتصديّ لهذه الأمور. بطبيعة الحال، إنّ تخصص رجال الدين في الفتيا والقضاء (والدعوة إلى الخير) أمر مسلّم به. إنّ شرط ارتباط الدين بالسياسة - حتى مع افتراض البرهنة على الولاية المطلقة للفقهاء - هو إثبات حكومة رجال الدين وانخراطهم في شؤون الحكم. إنّ النظريّات الخاصّة بولاية الفقيه، بما في ذلك نظريّتا التنصيب والانتخاب تضع الوليّ الفقيه، أو هيئة مراجع التقليد على رأس هرم السّلطة، ولكّنها لا تقول بوجود أن يحكم رجال الدين في جميع مستويات الإدارة الحاكمة. وطبقاً لهذا التحليل، فإنّه ينبغي توزيع السّلطة على ذوي الاختصاص في جسم المجتمع. يقول علي مطهري: إنّ الإمام الخميني - بوصفه مبتكر نظريّة ولاية الفقيه المطلقة - ومرتضى مطهري - بوصفه منظر نظريّة الإشراف - كانا يعتقدان بأنّ على رجل الدين أن يربأ بنفسه عن المناصب التنفيذيّة؛ ويكتفي بالإرشاد والتوجيه⁽¹⁾. ففي شرحه لنظريّة الإشراف يقول الشيخ مرتضى مطهري:

«إنّ ولاية الفقيه لا تعني أن يباشر الفقيه مهام رئيس الدولة ويحكم بصورة مباشرة وعملية. إنّ دور الفقيه في البلد الإسلاميّ - أي البلد الذي يتبنّى شعبه الإسلام كأيدولوجيا ويلتزم بتعاليمه - هو دور المؤدّج، لا دور الحاكم. مهمّة المؤدّج هي الإشراف على حسن تطبيق استراتيجيّة الرقابة؛ إذ يراقب ويمتصّ صلاحية رئيس الحكومة والقائم على تطبيق القوانين في إطار أيدولوجيّة الإسلام. لم تكن فكرة الشعب في ذلك العصر (عصر الحركة الدستوريّة) وكذلك الشعب في العصر الحاضر عن ولاية الفقيه أن يحكم الفقهاء، وأن يُمسكوا بمقاليد الحكم ويديروا شؤون البلاد. فولاية

(1) علي مطهري، «دفاع از يك نظريّه سياسيّ».

الفقيه هي ولاية أيديولوجيّة، فالشعب هو الذي ينتخب الفقيه، وهذا هو عين الديمقراطية⁽¹⁾.

ويقراً الباحث الإيراني فرامرز رفيع پور المسألة من زاوية سوسيولوجيّة إذ يقول:

«بالنسبة إلى نظام رجال الدين في إيران، يبدو أنّهم، عمومًا، لم يتلقوا دروسًا متخصصة في فن إدارة الحكم، وبالتالي، فهم لا يتوفّرون على تجربة عمليّة في هذا المجال. والملفت هنا هو أنّ رجال الدين الشيعة كانوا على مرّ التاريخ في صفوف المعارضة. فقد خبروا، إلى حدّ ما، أساليب المعارضة ومواجهة الأنظمة الحاكمة (وهي أساليب كانت مفيدة أيضًا في إسقاط الأنظمة)؛ لكن لم تتحّ لهم فرصة إدارة البلاد، لكي يكتسبوا التجارب اللازمة؛ وتجربة الحكم للإمام علي (ع) وإن كانت مفيدة في الظروف العالميّة الراهنة، غير أنّ ظهور عوامل ومتغيّرات مستجدة كثيرة وشبكة العلاقات المعقّدة للغاية يجعل مساحة الاستفادة من تلك التجربة محدودة جدًّا»⁽²⁾.

وقد تطرّق ابن خلدون أيضًا لهذا الموضوع في مقدّمته حيث عقد بابًا مستقلًّا أسماه «في أنّ العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها»، يقول فيه: «والسبب في ذلك (برأيه) أنّهم معتادون النظر الفكريّ والغوص في المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن، أمورًا كليّة عامة ليحكم عليها بأمر العلوم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس»⁽³⁾. إذن، نستنتج من ذلك، أولًا: أنّ اختصاص رجال الدين وخبرتهم لا تمتّ بصلة مباشرة إلى موضوع إدارة المجتمع

(1) مرتضى مطهري، پیرامون انقلاب اسلامی، ص 86.

(2) فرامرز رفيع پور، توسعه و تضاد، ص 245.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 1146.

وما يتعلّق بها من أمور تنفيذيّة؛ ثانيًا: حتى لو افترضنا جدلاً وجود مثل هذه الصلة، فذاك ليس بدليل على تبرير احتكارهم للسلطة؛ وثالثًا: أنّ الخوض في الفكر السياسيّ الإسلاميّ وقضايا الحكومة الإسلاميّة هو الآخر ليس وقفًا على رجال الدين (المتفقيّين)؛ ذلك أنّ إدارة المجتمع في عصرنا الحاضر، تتطلّب، مضافًا إلى الفقه السياسيّ، اختصاصات تجريبيّة خاصة مثل علم الاجتماع وعلم النفس السياسيّ وغير ذلك من العلوم. إذ لا اعتبار لحديثات الفقيه في تحديد الموضوعات والقضايا التخصصيّة، ف«الفقيه متهم في حدسه». على الرغم من أنّ آيًا من نظريّات ولاية الفقيه لا تعني بـ«دولة رجال الدين»، فإنّ التاريخ يبرهن على وجود خلافات عمليّة بين الفقهاء في هذا المجال. يقول الشيخ «محمد عليّ گرامي» في هذا السياق:

«لقد عارض فريق الدخول في معترك السياسة بشكل تامّ، داعيًا إلى ضرورة اعتزال الفقيه هذا المعترك، ويرى هذا الفريق أنّ ذلك يتطابق مع الفقه أيضًا. على سبيل المثال، فإنّ رأي المرحوم حجة والمرحوم السيد أحمد الخونساري هو أنّ الفقيه لا ولاية له لكي يفتي في المال غير المخمس⁽¹⁾. وثمة فريق ثانٍ (مثل الشيخ الأراكبي والإمام الخوئي) لم يخض في الأصول الفقهيّة للمسألة، لكنّه يرى أنّ التجارب التاريخيّة أثبتت أن لا طائل وراء ذلك. والملاحظ أنّ هذا الفريق لا يصرّح بعقيدته الشرعيّة في ما يخصّ هذه المسألة؛ بل يقول إنّنا بحثنا في الأمثلة التاريخيّة وتوصلنا إلى نتيجة مفادها أن لا جدوى من النضال العلني، وعليه، فإنّ الأفضل هو أن يعتزل الفقهاء السياسة. وتوجد مرحلة أكثر تطوّرًا من المرحلتين السابقتين وهي مرحلة الإشراف والمراقبة التي يدعو إليها الفريق الثالث، وتتلخّص في أن يراقب الفقيه من بعيد أفكار الحكومة وأعمالها. أمّا

(1) أو المال غير المزكّي، وهو المال الذي لم يؤدّ خمسّه.

المرحوم الإمام الخميني فهو يمثل الفريق الرابع الذي لا يرى ضيرًا من ولوج ميدان السياسة والإمساك بمقاليد الحكومة وإدارة المجتمع»⁽¹⁾.

ولكن لا بدّ من القول هنا إنّنا نستبعد أن تكون متبنيات الإمام الخوئي غير مستندة إلى أسسه النظرية.

2- تنطوي نظريّات الفقهاء الشيعة في مسألة الحاكميّة على آليات مشتركة بحيث تتمكّن، تلقائيًا وإلى حدّ بعيد، من توزيع السّلطة بشكل عادل. من هذه الآليات نذكر: الشورى، والبيعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (النصيحة لأئمة المسلمين) التي مرّ شرحها. وتطرح كلّ نظرية من نظريّات المشروعيّة مسألة وجوب الشورى والنزول عند رغبة الأغلبية. يؤمن راقم السطور، أولًا: بأنّ الأمور المباحة الخاصّة بالشعب، يجب أن تناط بالشعب نفسه، طبقًا لمفاد الآية الكريمة ﴿...وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَنْتَهُم...﴾⁽²⁾؛ صحيح أنّ القرار النهائي في القضايا الحكوميّة، بعد المشاورة، يعود للحاكم الإسلاميّ ﴿...وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ...﴾⁽³⁾، ولكن لا بدّ للحاكم من أن يشاور أهل الخبرة والاختصاص في الشؤون الحكوميّة التخصّصيّة؛ لأنّ غير المتخصّص إمّا أنّه لا يصل إلى يقين، أو أنّ يقينه مخدوش⁽⁴⁾. والشورى هي وسيلة للوصول إلى الواقع، ويزيد من احتمالات ذلك العمل برأي الأغلبية من المختصّين⁽⁵⁾.

3- مضافًا إلى الاستدلال بالروايات، تمسّكت بعض نظريّات ولاية الفقيه بدليل القدر المتيقّن. وربّما أشكل بعضٌ على هذا الاستدلال من

(1) محمد علي گرامی، «ولایت فقیه و اندیشه فقیهان معاصر شیعی» ص 4-6.

(2) سورة الشورى: الآية 38.

(3) سورة آل عمران: الآية 159.

(4) صادق حقیقت، «تحولی روشناختی در فقه سیاسی شیعه»، ص 252-257.

(5) انظر: كاظم قاضي زاده، «اعتبار رأی اکثریت».

جهتين. يعتقد الشيخ محمد مهدي شمس الدين أنّ دليل التنزيل لا يمكن أن يبرهن على تمرکز السلطات بيد الولي الفقيه، وإنّما يبرهن فقط على ولايته على السلطة التنفيذية، لذا، يجب، بعد ذلك، التمسك بمبدأ عدم الولاية، يقول شمس الدين في هذه النقطة:

«وأما دليل تنزيل الفقيه منزلة الإمام المعصوم فهو ظنيّ السند إن لم نحكم بضعفه، ودلالته من جهة تمرکز السلطات مجعولة، فهو ليس ظاهرًا في إطلاق التنزيل، أو التنزيل المطلق، من هذه الجهة، فعلى فرض اعتباره حجة، لا بدّ من الاقتصار فيه على القدر المتيقّن منه، وهو ما يتعلّق بما يقتضيه حفظ النظام العام، وهو لا يقتضي تمرکز السلطات في شخص الفقيه؛ بل الأوفق بحفظ النظام في عصرنا - بالنسبة إلى غير الإمام المعصوم - فصل السلطات، وليس تمرکزها»⁽¹⁾.

وربّما يقول قائل بوجوب الاحتياط هنا؛ لوجوب البراءة من التكليف. والاحتياط يكون عند الشكّ في أمر وضعيّ من قبيل صحّة المعاملة أو الولاية. والمبدأ الموضوعي يبرّز دائمًا مبدأ البراءة، وبذلك، يتمّ إثبات القدر المتيقّن.

أما الشكّ الآخر من الإشكال، فمفاده أنّ الفقيه ليس هو القدر المتيقّن لأفراد الحكومة. فلو تساوى الأفراد في جميع الصفات، وشككنا في الفقهارة، فالفقيه، طبقًا للفرضيّة، هو القدر المتيقّن. بيد أنّ ثمة تراحمًا دائمًا بين مختلف الصفات (الفقهارة، التخصص في الاقتصاد، في السياسة، في الإدارة والتدبير). وبذلك لا يمكن إثبات الولاية أو التصرف للفقيه اعتمادًا على القدر المتيقّن⁽²⁾. فضلًا عن ذلك، إنّ الفقيه يصبح القدر المتيقّن عند تساوي الصفات، إذا أمكن إثبات أنّ لصفة الفقهارة دورًا في إدارة المجتمع. يقول السيد كاظم الحائري ردًّا على الشيخ حسين علي منتظري:

(1) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 478.

(2) صادق حقيقت، «تحوّل روششناختی در فقه سیاسی شیعه»، ص 246-248.

«لا يحكم العقل والعقلاء بولاية الفرد الفقيه بوصفه القدر المتيقّن. والروايات أيضًا لم تقرّر بأن يكون الحاكم مطلقًا على أحكام الشريعة بصورة اجتهادية. إذن، يمكن إناطة الحكم بـ«إنسان عادل أمين غير فقيه» يتعهد بالرجوع إلى الفقيه في المسائل التي ترتبط بهذه المراجعة طبعًا»⁽¹⁾.

إنّ القدر المتيقّن في مسألة الحكومة هو الشخص الذي يتوفّر على الاختصاص في إدارة المجتمع، وطبعًا الحكمة والاطلاع على الدين (ليس لدرجة المرجعية والأعلمية ولا حتى الفقهية). يقول الإمام علي (ع): «إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه»⁽²⁾. أي إنّ الذي يملك حقًا أكبر في أمر الحكومة هو الذي يكون، في المقام الأوّل، الأقوى على هذا الأمر، وفي المقام الثاني أن يكون الأعلم بالأمور السلطانية. وعلى هذا، فإنّ معيار السّلطة هو الإدارة والألمية في الأمور السلطانية، لا محض الألمية في الفقه بمعناه المصطلحي.

4- في نظرية الحكومة المنتخبة، يحظى دور الناس بالاعتبار من باب المشروعية، وفي نظرية التنصيب من باب الفاعلية، أمّا في نظرية الولاية المنتخبة والمحدّدة للفقيه فتحتل موقعًا وسطًا بينهما. وفي ضوء هذه الملاحظة، سوف نسعى إلى الإضاءة على دور الشعب في مختلف نظريات الحاكمية للفقه الشيعة. لم يكن المعصومون (ع) أوفياء لعهودهم تجاه الناس فقط؛ بل كانوا لا يجبرونهم على قبول الفضائل والخيرات. لا يجوز للحاكم الإسلامي أن يتغيّر بمجرد وصوله إلى المال، أو أن يحجب عن الناس القضايا الحكومية (عدا أسرار الحرب)؛ بل عليه أن يعطيهم حقوقهم، ويساوي بينهم⁽³⁾.

(1) كاظم الحائري، ولاية الأمر في عصر الغيبة، ص 97-112. ردّا على: حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج 1، ص 301-318.

(2) نهج البلاغة، الخطبة 173.

(3) المصدر نفسه، الرسالة 50.

بعدما رأى الإمام علي (ع) تكاسل أصحابه وترددهم أثناء حادثة التحكيم، قال:

«وليس لي أن أحملكم على ما تكرهون»⁽¹⁾.

إنّ بيعة الناس للحاكم الإسلاميّ تلعب ثلاثة أدوار رئيسة على الأقل:

أ - الفاعليّة: تؤمّن البيعة الطاقة اللازمة لتشكيل الحكومة وتمهّد لظهورها على أرض الواقع.

ب - شرط إعمال الولاية: ثمة احتمال يقول إنّ الأئمة مكلفون بتشكيل الحكومة في حالة واحدة فقط وهي استعداد الناس لطاعتهم، وليس في كلّ الأحوال. لقد جرى الحديث عن هذا الاحتمال ضمن التفسير الثاني لنظرية النصب، والتي يمكن تسميتها «نظرية التنصيب المشروط». إنّ مقبولة عمر بن حنظلة هي بصدد تبين مسؤولية الناس في مراجعة الفقيه، لا تبين مسؤولية الفقهاء.

ج - تفعيل ولاية الفقيه: إذا اتّفق وجود أكثر من فقيه، في آن، توفّر جميعهم على الشروط اللازمة للولاية، كان للشعب الرجوع إلى أيّ منهم، ليصبح من اختار هو الوليّ وقائد المجتمع. إذن، حتى لو كان دور الشعب منحصراً في تفعيل الولاية، يلزم القول هنا إنّ الشعب إذا لم يرض بالنظام السياسيّ، فالحكم الوضعيّ، أي الولاية موجود بالقوة، فيما الحكم التكليفيّ أي إعمال الولاية لم يتحقّق. ينسجم هذا القول مع فتوى الإمام الخميني القائلة بالاختلاف بين الولاية والتوليّ، وقد ورد ذلك في ردّه على رسالة للأمانة العامة لأئمة الجمعة التي جاء فيها: «في أيّ حالة تكون للفقيه الجامع للشروط الولاية على المجتمع الإسلاميّ؟ فكتب الإمام في جوابه يقول:

(1) المصدر نفسه، الخطبة 208: «وليس لي أن أحملكم على ما تكرهون».

«(للفقيه) ولاية في جميع الحالات، غير أنّ تولّي أمور المسلمين وتشكيل الحكومة يعتمد على آراء أغلبية المسلمين، وقد ورد ذكره في الدستور أيضًا؛ وقد كان يُعبّر عنه في صدر الإسلام بالبيعة لوليّ المسلمين»⁽¹⁾.

وفي الحقيقة، أنّ ثمة تباينًا بين الولاية والتولّي. ربّما تكون الولاية مطلقة، إلّا أنّ إعمالها (وتشكيل الحكومة) منوط برأي الشعب. لذلك إذا لم يستطع الإمام المعصوم (ع) أو الولي الفقيه كسب آراء الشعب (حتى وإن كان الشعب في ذلك يرتكب معصية)، فليس عليهما تكليف بتشكيل الحكومة، على الرغم من رأيهما. هذه القراءة لنظرية النصب قريبة، إلى حدّ بعيد، من نظرية الانتخاب، وبعيدة عن نظرية النصب بالمقدار نفسه. وكما سنرى يمكن سريان هذا الأمر أيضًا إلى علّة بقاء واستمرار الحكومة الإسلامية، بمعنى، أنّه إذا انقلب الشعب على الحكومة الإسلامية لأيّ سببٍ كان، أو طالب بتغيير القيادة مع الإبقاء على الحكومة الإسلامية، فلا بدّ من احترام رأيه، والامتناع عن استخدام أساليب العنف ضده.

ولا شكّ في أنّ مقتضى الكشف عن الرأي الحقيقيّ للشعب وجود الحريات الاجتماعية والسياسية، وتطبيق الحكومة الإسلامية للأساليب الديمقراطية. ويعتقد الإمام الخميني بأنّ الديمقراطية الإسلامية أتمّ وأكمل من الديمقراطية الغربية⁽²⁾، فهي تستند إلى آراء الشعب. ويقول في هذا الصدد:

نلاحظ أنّ دور الشعب في نظرية التنصيب يختلف عنه في نظرية الانتخاب، بينما النظرية الأخيرة قريبة جدًا من نظرية النصب المشروط. تقرّر إذاً، أنّه لن تقوم للحكومة الإسلامية قائمة في غياب إرادة الشعب، ولا

(1) مصطفى كواكبان، مباني مشروعيت در نظام ولايت فقيه، ص 258.

(2) روح الله الخميني، صحيفه نور، ج 3، ص 13.

يعني هذا عدم قيامها ظاهريًا فقط؛ بل إنّ قوام المشروعية لن يتحقّق. وطبقًا لرؤية الإمام الخميني، فإنّ الناس أحرار إلى درجة يستطيعون معها رفض الحكومة الإسلامية واستبدالها بنظام علمانيّ أو شيوعيّ.

المسألة الأخرى هي، ما العمل في حال لم تحصل الحكومة على الأغلبية؟ إذا انصرف جميع الشعب أو معظمه عن تأييد هذه الحكومة، وهنا نسأل أنه: هل واجب الحاكم الإسلاميّ يملي عليه الذبّ عن النظام الإسلاميّ ولو اضطرّه ذلك إلى سفك الدماء واستخدام وسائل العنف والقمع؟ منظر التفسير الأوّل لنظرية ولاية الفقيه المطلقة يميّزون بين مرحلتين، مرحلة الوصول إلى الحكومة ومرحلة صيانتها والمحافظة عليها بعد تشكيلها: «اللجوء إلى القوّة لتأسيس الحكومة المنشودة غير جائز»⁽¹⁾، ويؤيّدون ذلك بسيرة المعصومين (ع):

«في مرحلة ما قبل التسليم بالدين والنظام الإلهي، لم يتوسّل الأنبياء (ع) بالقوّة والإكراه لهداية الناس والعمل بتعاليم الدين، أمّا بعد اختيار الناس والتزامهم بالنظام الإلهي للحكومة، فلا خيار لمن يخرج على القانون سوى السيف، أو يحارب الدين والنظام الإلهيّ من منطلق البغي والعدوان»⁽²⁾.

يوجد غموض يحفّ بالاستنباط أعلاه من جهتين، الأولى، معرفة حكم الباغي على حكومة العدل، والثانية، دور الشعب في استمرار الحكومة. فلا خلاف في أنّ سيرة المعصومين (ع) كانت قائمة على التصديّ للخارجين على الحكومة الإسلامية، بيد أنّ النقاش يدور حول ما إذا رفضت الأغلبية المطلقة من الشعب هذه الحكومة، فما عسانا أن نفعل؟ يجيب الشيخ محمد تقّي مصباح يزدي بلا موارد، منطلقًا من قراءة خاصّة

(1) محمد تقّي مصباح اليزدي، پرسشها وپاسخها، ص 24.

(2) محمد تقّي مصباح اليزدي، پاسخ استاد به جوانان پرسشگر، ص 85.

لنظرية ولاية الفقيه المطلقة، بأنه حتى لو لم يتبق سوى نصير واحد فقط، فإن واجب الحكومة الإسلامية يحتّم عليها الدفاع عن وجودها وكيانها بالقوة والقهر^(١)، إلا أنّ سيرة المعصومين (ع) لا تؤيد ما ذهب إليه؛ بل إنّنا لا نجد دليلاً فقهياً واحداً يؤيد المحافظة على نظام نقضت الأغلبية المطلقة للشعب شرعيته، فضلاً عن دعوى المحافظة عليه بقوة السيف وقتل النفس. والحقّ، أنّ دور الشعب في النظام الإسلاميّ هو دور حاسم ومصيريّ، سواء أكان مع النظام أم عليه، وهذا يعني أنّ للشعب الحقّ في نقض بيعته للوليّ الفقيه، ومبايعه غيره، كما إنّ له الحقّ في البغي، وإن كان لا يجوز له شرعاً أن ينقض بيعته للإسلام والدولة الإسلامية، ولكن، حتى مع وقوع مثل هذا الأمر، فلا مسوّغ يجيز التوسّل بالقوة القهرية. ونستشفّ من تصريحات الإمام الخميني أنّه حتى لو اختار الشعب يوماً، خطأً، طريقاً منحرفاً، وصوّت، بدلاً من الحكومة الدينية، لحكومة علمانية معادية للدين، حينئذٍ ينبغي النزول عند رغبة الشعب وتسليمه السلطة السياسية بصورة سلمية. ولكن يجب أن لا يختلط الأمر على بعض، فهذا التسليم ليس بمنزلة إضفاء الشرعية على إرادة الشعب (والدولة العلمانية). وحتى لو فرضنا بأنّ الدولة الإسلامية قادرة على أن تحقّق للشعب جنة على الأرض وهو ما لم يدعه نبيّ أو وصيّ، فإنّ الجنة لا تكون بالإكراه والقهر وإغفال مطالب الشعب وطموحاته؛ إذ إنّ - «المحافظة على النظام الإسلاميّ» ليست مبرراً لارتكاب أيّ عمل غير إسلاميّ أو مخالف للدين. ولو كان في حفظ النظام الإسلاميّ بأيّ ثمن مصلحة دينية ما، وإن كان ذلك مع عدم رضی الشعب، فإن الشعب مختير في اختيار الدولة الإسلامية، لبادر إليه الإمام علي (ع) في مختلف مراحل حياته. أشرنا في ما سبق إلى أنّ الإمام الخميني أفتى بحرية الشعب في اختيار دولة إسلامية أو علمانية أو ملكية^(٢). توحى القراءة

(١) محمد تقي مصباح اليزدي، صحيفة افتاب يزد 26/ 5/ 2001.

(٢) روح الله الخميني، صحيفه نور، ج 6، ص 277.

أعلاه بوجود تخيير في البداية، ولكن إذا قضى الأمر وانتُخبت الحكومة الإسلامية، فحينذاك يكون السيف قد سبق العذل، ولا يحقّ للشعب تغيير رأيه، ويصبح من واجب الحكومة الذبّ عن وجودها والتصديّ للشعب بالقوّة والإكراه ولو بشخص واحد!

يوجّه الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) خطابًا إلى الناس (وهم عادة من العوام الذين لا حظّ لهم من العلم):

« فلا تكلّموني بما تُكلّم به الجبابة، ولا تتحفّظوا مني بما يُتحفّظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنّوا بي استثقالاً في حقّ قيل لي، ولا التماس إعظامٍ لنفسي، فإنّه من استثقل الحق أن يقال له أو العدل أن يُعرض عليه، كان العمل بهما أثقل عليه. فلا تكفّوا عن مقالةٍ بحقّ، أو مشورةٍ بعدلٍ، فإنّي لستُ في نفسي بفوق أن أخطئ، ولا آمن ذلك من فعلي، إلّا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به منّي، فإنّما أنا وأنتم عبيد مملوكون لرَبٍّ لا ربّ غيره، يملك منّا ما لا نملك من أنفسنا، وأخرجنا ممّا كنّا فيه إلى ما صلحنا عليه، فأبدلنا بعد الضلالة بالهدى، وأعطانا البصيرة بعد العمى»⁽¹⁾.

إذن، فالإمام (ع) يقول إنّي لست ببعيد عن الوقوع في الخطيئة والزلل، أمّا إذا اتّفق وأن شمل الله بلطفه أحدًا من عباده بالعصمة من الخطيئة، فذلك كرم إلهيّ ولطفٌ سماويّ، لا قبل لأحد به، وعلى أيّ حال، ولما كان هذا اليقين والاطمئنان معدومين عند غير المعصوم، وفي ظلّ وجود ظروف ومحفّرات على الفساد، فإنّه يصبح لا مفرّ من وضع آليات لكبح جماح السّلطة وتحديدّها من قبل الشعب. ويعلن الإمام (ع) صراحةً بأنّ حضور الحاضرين هو شرط قبول الولاية، وعلى الرغم من اعتراضه (ع) على

(1) نهج البلاغة، الخطبة 216.

تعيين أبي موسى الأشعري واليًا على الكوفة، لكنّه سلّم بذلك نزولاً عند رغبة مالك الأشتر ونظرًا لرضى أهل الكوفة⁽¹⁾.

ترتبط ولاية الوليّ الفقيه ارتباطًا مباشرًا بمسؤولياته وصلاحياته، فإذا كانت مسؤولياته وصلاحياته محدودة بسبب عدم عصمته، فلا ننظر أن تكون ولايته مطلقة. ونقيض هذه المسألة أيضًا بيدو أمرًا معقولًا. والإشكال الذي يتبادر إلى الذهن عادةً هو: إذا لم يُمسك قائد الحكومة الإسلامية عمليًا بزمام الأمور ومقاليد السّلطة، واكتفى بدور الإشراف والمراقبة، فلا يأمن المرء أن تنقلب أهداف المجتمع وقيمه الدينيّة على مرّ الزمان إلى أضدادها، فتكون فرصة الأشرار في الانقضاض على مواقع الصالحين. والردّ على هذا الإشكال يكون بالفصل بين الولاية والتوليّ كما طرحه الإمام الخميني. إذا ارتضى الشعب الحكومة الإسلامية أو الحكومة العلمانيّة بالطرق العاديّة ووفقًا لتقديراته الخاصّة وليس بتأثير أساليب التآمر والديماغوجيّة، فلا مناص من النزول عند إرادته وتحقيق رغبته، فتكون الحكومة الإسلامية، وحتى الحكومة الولائيّة بهذا المعنى، حكومة ديمقراطيّة. إذا كانت ثمة ضمانات لـ«حفظ النظام الإسلاميّ» فهي بالتأكيد ليست سوى إرادة الشعب. من الناحيّة الشرعيّة، وحتى طبقًا لنظرية النصب، لا يوجد أيّ مسوّغ أو سبب يدعو إلى فرض الحكومة الإسلامية على الشعب؛ وإرادة الشعب هي وحدها الضمانة لبقاء واستمرار الحكومة الإسلامية. إنّ «حفظ النظام»، بمعنى صيانة مظاهر الحكومة الإسلامية، لا يكون بأيّ وسيلة وثمان، فالإمام علي (ع) يخاطب مالكًا الأشتر بقوله: «لا تقولن إنّني مؤمّر أمر فاطاع»⁽²⁾. ويقول النبي الكريم (ص) للإمام علي (ع):

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 32، ص 86. (والله ما كان عندي بمؤمن ولا ناصح ولقد أردت عزله فأتاني الأشتر فسألني أن أقرّه وذكر أنّ أهل الكوفة به راضون فأقرته).

(2) المصدر نفسه، الرسالة 53.

«يا ابن أبي طالب لك ولاء أمتي، فإن ولّوك في عافية وأجمعوا عليك بالرّضى فقم بأمرهم، وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه»⁽¹⁾.

ويروي محمد بن الحنفية أنّه بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان جاء الناس إلى أبيه يريدون مبايعته للخلافة، في البدء، رفض الإمام علي (ع) وقال لهم إني لكم وزير خير من أمير، فلمّا وجد عند أصحابه الإصرار على البيعة، لم يجد أمام إصرارهم سوى أن قال:

«ففي المسجد، فإنّ بيعتي لا تكون خفيّاً ولا تكون إلّا عن رضى المسلمين»⁽²⁾.

كان الإمام (ع) يصرّ على عدم قبول الخلافة في تلك الظروف، وكان يقول: «دعوني والتمسوا غيري، فإنّا مستقبلون أمراً له وجوه وألوان، لا تقوم له القلوب، ولا تثبت عليه العقول، وإنّ الآفاق قد أغامت، والمحجّة قد تنكرت. واعلموا أنّي إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب، وإن تركتموني فأنا كأحدكم، ولعليّ أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم، وأنا لكم وزيراً، خير لكم مني أميراً»⁽³⁾.

ويروي التاريخ أنّ الخليفة العباسي المأمون عندما أكره الإمام الرضا (ع) على القبول بولاية العهد، طلب منه أن يخطب في الحاضرين، فاكتمى الإمام (ع) بالقول:

«لنا عليكم حقّ برسول الله ولكم علينا حقّ به، فإذا أنتم أديتم إلينا وجب علينا الحقّ لكم»⁽⁴⁾.

(1) ابن طاووس، كشف المحجّة، ص 180.

(2) انظر: حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج 1، ص 504؛

ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج 6، ص 1066.

(3) نهج البلاغة، الخطبة 92.

(4) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 49، ص 146.

بناءً على مفاد هذه الخطبة، فإنّ للناس حقّاً على الأئمة، وفي المقابل، للأئمة حقّ على الناس؛ بيد أنّ الأمر المهمّ هو، أنّ الحقّ يصبح واجباً على الأئمة حين يؤدّي الناس ما عليهم من حقوق تجاه الأئمة ويرجعون إليهم.

5 - مبدأ المصلحة ومبدأ حفظ النظام، هو مصطلح يحفّ به الغموض من جوانب عدّة، ولا يمكن تقديمه، على جميع القيم، بشكل مطلق، أو اللجوء إلى أيّ وسيلة لتحقيقه. إنّ «مصلحة النظام» إنّما تتحقّق من خلال تقديم الأهمّ على المهمّ، عند تراحم أمرين فيهما مصلحة. ولا يجوز السماح بتماهي الحدود بين الحريّات الفرديّة والاجتماعيّة بسبب هذا المبدأ، أو الإغضاء عنها. فالمصلحة ليست مسألة غامضة غير محدّدة، لتشكّل مهرباً من تطبيق القانون وقلب ظهر المجنّ لمبدأ المحاسبة والمساءلة من أجل التضييق على الحريّات وحقوق الشعب⁽¹⁾. بل على العكس، فمن خلال التفسير السليم لمبدأ «مصلحة النظام» يمكن تأسيس مقتضيات الحدّات في الدولة الإسلاميّة. إذ إنّ من مصلحة النظام الإسلاميّ أن يستفيد من شروط وآليات الدولة الحديثة ما أمكنه ذلك؛ بغية تحقيق فاعليّة أكبر.

6 - يعتقد السيد مصطفى الخميني بأنّ الإحاطة بمقتضيات الظرف وإدارة الحكم شرط أهمّ من الفقه للحاكم الإسلاميّ؛ بل إنّ الفقه ليس شرطاً للحكومة؛ إذ يكفي الحاكم أن يكون منصّباً من قبل الفقيه:

«فلو كان بين الأئمة (شخص) عارف بالقانون وسائس عارف بالأمور السياسيّة في تنظيم المصالح في المملكة (البلاد) الإسلاميّة فعلى الفقيه نصب ذلك إن كان عادلاً، وهذا من الشواهد على أنّ الفقه ليس شرطاً

(1) انظر: صادق حقيقت، «تحوّل روششناختی در فقه سیاسی شیعه»، ص 258-270؛ «تحديد مصلحة»؛ سيف الله صرامي، احكام حكومتی ومصلحة.

في سائس البلاد الإسلامية؛ بل يكفي كونه منصوبًا من قبل ذلك الفقيه، والله أعلم بالأمور، فتأمل⁽¹⁾.

إنّ الدليل الذي يطرحه السيد مصطفى الخميني في تقدّم شرط المعرفة على الأمور السياسية إنّما هو العقل العرفي ولزوم تطابق الشريعة في المسائل الشرعية مع العقل العرفي⁽²⁾. وخلاصة الكلام أعلاه هو عدم وجوب مباشرة الفقيه للقضايا الحكومية.

7 - حين نتحدث عن سبب توزيع السلطة، تبرز ثلاثة احتمالات:

أ - أن يكون المقصود هو الدليل العقلي: يعتقد بعض من أمثال الأصولي والفقيه محمد حسين أصفهاني ضرورة أن تعزى هذه الأمثلة إلى حسن العدل وقبح الظلم؛ فيما يعتقد آخرون، مثل الآغا ضياء الدين العراقي والسيد محمد باقر الصدر، أنّ بمقدور العقل المستقل أن يحكم بقبح التدخل في أملاك الغير أو التعويض عن الخسائر وأمثال ذلك. بناءً على التفسير الثاني، فإنّ العقل يستطيع أن يحكم بقبح مركزة السلطة في غير المعصوم. وبناءً على ما ذكره الشهيد الصدر، فإذا حكم عقل كلّ فرد بمسألة، فهوذا، في الحقيقة، حكم العقل.

ب - أن يكون القصد بناء العقلاء وسيرتهم، بمعنى، أن نحتكم في توزيع السلطة إلى بناء العقلاء وسيرتهم في هذا المجال. وبناء العقلاء هو من الحادثات أو ما يطلق عليه المستحدثات، فيما سيرة العقلاء أمر مستمر ذو ديمومة. يعتقد الباحث أصفهاني أنّ هذا النمط من الضرورات الموجودة في القضايا السياسية والاجتماعية ليس بمستحدث، فهو يندرج ضمن سيرة العقلاء، لأنّ العقل ليس له حكم

(1) مصطفى الخميني، ثلاث رسائل، ص 68.

(2) المصدر نفسه.

عمليّ، ويدرك الكلّيات فقط. وعلى الرغم من أنّه لا يقسّم العقل إلى نظريّ وعمليّ، ويعزو الحكمة العمليّة إلى بناء العقلاء، لكنّ مراده من العقلاء أصحاب العقول بما هم عقلاء. وهو لا يساوي بين بناء العقلاء وأحكام العرف والعقل الجمعيّ. والشيخ محمد رضا المظفر أيضًا يرى أنّ عقل العقلاء يدرك حسن الأشياء وقبحها، والمدح والذمّ. حين يتحدّث العدليّة عن الحسن والقبح العقليّين، فمرادهم من ذلك هو الحسن والقبح المستخلصان من الآراء المحمودّة والقضايا المشهورة، التي تتطابق مع آراء العقلاء (بما هم عقلاء). ليس للقضايا المشهورة حقيقة ما وراء تطابق آراء العقلاء، وعلى ذلك، فإنّ مفهوم حسن العدل والعلم هو أنّ فاعله يكون ممدوحًا عند العقلاء، كما إنّ مفهوم قبح الظلم ليس سوى مذمة الفاعل عند العقلاء⁽¹⁾.

ج - أن يكون المقصود هو العقل الجمعي والاجتماعي. إنّ مراد أهل السنّة من العقل هو ما يستحسنه العقل العقلاني (لا العقل البرهاني) ويحكم به. لهذا العقل، من منظور الشيعة أيضًا، اعتبار في منطقة الفراغ أو «ما لا نصّ فيه».

ربّما يقال، في إطار البحث في مسألة توزيع السّلطة، إنّ بإمكان الدليل العقليّ الحكم بشكل مستقلّ بقبح تفويض السّلطة المطلقة لغير المعصوم. وهنا تبرز إشكاليّة مفادها أنّه لمّا كان العقل يحكم بذلك، فلماذا يُلجأ إلى التخصيص والاستثناء حين يتعلّق الأمر بالمعصوم أو الفيلسوف الأفلاطوني أو، ربّما، الديكتاتور المصلح. لم يتسنّ للتاريخ أن يعيش تجربة حكومة الفيلسوف الملك الأفلاطونيّة الفاضلة حتى يصدر حكمًا صحيحًا بشأنها، ولو قُدّر للعقل أن يبرهن، بشكل مستقلّ، على أنّ مركزة السّلطة تفضي إلى فسادها وإلى الظلم بالمآل، فسيكون دليل العقل وافيًا بلا

(1) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج2، ص224-225.

ريب. ويبدو أنّ تفويض الصلاحيات والحقوق لغير المعصوم - مع افتراض غياب آليات تضمن تحديد السلطة - لا يستقيم مع دليل العقل، وهو قبيح من منظار العقل كونه أحد أمثلة الظلم. وإنّ معيار المستقلات العقلية هو الحكم بالحسن والقبح. فالعقل يحكم مستقلاً بقبح تفويض السلطة من دون ضوابط وكوابح؛ لأنّ ذلك يؤدي إلى الفساد غالباً. وعلى هذا الأساس، تُستثنى حكومة المعصومين بسبب عصمتهم وعلمهم التام؛ ومع ذلك، فإنّ حكومة المعصومين تتضمن آليات لتحديد السلطة وضبطها. وبحسب حكم العقل، فإنّ الأشخاص المتساوين لهم ولاية متساوية وسلطة متساوية. فإذا كانت السلطة متركزة في المعصومين (وهو موضوع لا يخلو من نقاش) فذاك يعود لأسباب وعوامل خاصّة مثل العصمة والعلم التام، ويتنقض هذان العاملان، بلا شك، في عصر الغيبة.

ومهما يكن من أمر، ومضافاً إلى الاحتمال المشار إليه آنفاً، فإنّ سيرة العقلاء والعقل الجمعي يحكمان بتوزيع السلطة، طبعاً، سيرة العقلاء تتوقف حجيتها على عدم ردع الشارع. وتكتسب سيرة العقلاء والعقل الجمعي الحجّية في المجالات التي ينقصها النصّ والأحكام الخاصّة الملزمة. وينظر الإسلام إلى السياسة باعتبارها ميداناً لنشاط الإنسان على الصعيد الاجتماعي وصولاً إلى الكمال ورفع العوائق المحتملة، وإنّ توزيع السلطة هو منهج مضمون في مجال الحقوق الإنسانيّة لتحديد وجهتها ومسارها التكاملي. تقوم سيرة العقلاء على العمل والتجربة، وإذا ما طُرحت في مقابل بناء العقلاء فسوف تحيل على ارتكازات العرف دون سيرة العقلاء. من وجهة نظر علم أصول الفقه، فإنّ سيرة العقلاء فقط هي الحجّة عند مشهور الفقهاء، غير أنّ بناء العقلاء يكتسب الحجّية إذا ما كان متجليّاً في السيرة. ويقول محمد حسين الأصفهاني بحجّية بناء العقلاء «بما هم عقلاء»؛ لأنّه يتمثّل الضمير الإنسانيّ. وتُفهم هذه الحجّية على أنّها قانون عقلائيّ، ويتطابق مع العرف السليم إذا ما تحسّناه عبر الإدراك الوجدانيّ للإنسان؛ ويمكن إثبات إمضاء الشارع له أيضاً عبر تلازم حكم الشرع

والعقل. إذن، في حال اعترض بأن سيرة العقلاء لم يعيشوا تجربة حكومة الفيلسوف الأفلاطوني القائلة بتمركز السلطة فيه، فإنّ جوابنا على ذلك هو أنّ بناء العقلاء يحكم مستقلاً بقبح إناطة السلطة المتمركزة والجامعة في يد غير المعصوم. بمعنى آخر، إنّ الشارع إذ عني بتبيين حكم «أرش الخدش»، فهل يُعقل أن يفوّض غير المعصوم سلطة مطلقة غير محدودة؟ فلا يستقيم أن يهمل الشارع ما يحتمل الفساد في الأعمّ الأغلب، ويرضى به. إنّ مركزة السلطة المطلقة هي مفسدة في معظم الحالات إن لم تكن في جميعها؛ إنّنا نستطيع أن نستشفّ من مذاق الشرع وغيرته على مصالح البشر عدم رضاه بأمر كهذا، وأن يأمر بتوزيع السلطة.

8 - حين نتحدّث عن توزيع السلطة، فلا نعني بالضرورة نمطاً معيّناً من الأنظمة السياسيّة (الديمقراطيّة النيابيّة مثلاً)؛ إذ لربّما اجتمعت المعايير الثمانية في نظام ملكي دستوري. فالقرآن الكريم، على سبيل المثال، يمجّد حكومة النبي سليمان (ع) وملكه، ذلك أنّ توزيع السلطة في حكومته لم يكن ذا صبغة استبداديّة تسلّطيّة. وعلى أيّ حال، يظلّ شكل الحكومة موضوعاً يرتبط بالظروف الزمكانيّة، وليس له حكم مطلق. فإذا كانت الأنظمة الملكيّة في تلك العصور أنظمة صالحة، أمكن القول، في المقابل، إنّ الأنظمة الديمقراطيّة هي أقلّ الأنظمة البشريّة ضرراً في عصرنا الراهن، إن كانت في إطار الجمهوريّة أو الملكيّة الدستوريّة.

9 - يتبيّن ممّا قيل بشأن العلاقة بين الفقه السياسيّ ومعايير توزيع السلطة، أنّ كل نظريّة تبعاً لـ«استيعابيّتها» يمكن أن تستغرق معايير توزيع السلطة وبدرجات متفاوتة، أو أن تتصادم معها. ولكن كالنظريّات المطروحة في الفقه السياسيّ الشيعيّ لا تتناول طريقة ونموذج توزيع السلطة؛ إذ ليس بمقدور الفقه تقديم مثل هذه الطريقة أو النموذج. إنّنا نتعاطى مع مسألة توزيع السلطة عبر ثلاثة أوجه، الوجه الأوّل المفاهيم والإرشادات العامة، والوجه الثاني الأوامر والنواهي التفصيليّة (في الفقه)

التي تحكم بجواز أفعال الإنسان أو عدمه، حيث يرتبط الطرفان، على حد قول السيد محمد باقر الصدر، بـ«نظام»⁽¹⁾ يتشكل على وفق تلك المفاهيم العامة والروابط التفصيلية. يعتقد الشهيد الصدر أنّ بالإمكان تصميم «نظام» اقتصادي عبر التوليف بين الرؤية الكونية والقيم العامة من جهة، وبين الروابط والأحكام التفصيلية للنظام التشريعي من جهة ثانية. وبالمعنى نفسه، يمكن الكشف عن القيم السياسية الكامنة في الدين، وتمثّل الأحكام التفصيلية أيضًا، ومن ثم خلق «نظام» سياسي. ونعني بـ«النظام» هنا التصميم أو السيستم الفكري؛ ويمكن أن تنبثق عنه، في موضوعنا الحالي، نماذج لأنظمة سياسية. وهذه، بطبيعة الحال، ليست مهمة الفقه وحده. لا بدّ لنظام توزيع السّلطة في الحكومة الإسلامية أن يأخذ بالاعتبار، مضافاً إلى المفاهيم العامة والروابط التفصيلية، مضمون الأدلة العقلية والتجارب الإنسانية. وثمة إشكالية تتعلّق بالعلاقات التفصيلية (في الفقه) هي أنّ الفقه الشيعي تمّ تدوينه من منظور فرديّ، وهو بالتالي، بحاجة إلى فتاوى اجتهادية اجتماعية أكثر جدّة وحدثة في ما يتعلّق بتشكيل منظومة توزيع السّلطة. ونحن نلاحظ، تأسيساً على مباحث هذا الفصل، وجود انسجام بين معايير توزيع السّلطة وبعض قراءات الفقه السياسي الشيعي، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة، على الرغم من أنّ بعض هذه القراءات لا ينسجم مع تلك المعايير، وفي كلّ الأحوال، تظلّ كلمة الفصل لسيرة العقلاء في تحديد طريقة ونموذج توزيع السّلطة على وفق المقتضيات الزمكانية الخاصة. تُستلهم طريقة توزيع السّلطة من خبرات وتجارب العقلاء في العالم، والمنجزات العظيمة للفكر الإنساني، وهي تحمل روحاً ديناميكية نابضة. وعلى هذا، فلا نتوقّع وجود شبه كبير بين حكومة الرسول الكريم (ص) والإمام علي (ع) وبين الحكومة الإسلامية في عصرنا. مع العلم أنّ النموذج الديمقراطي لتوزيع السّلطة يمكن أن يترجم، في ضوء مقتضيات

(1) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص 375-429.

الدين وإرشاداته العامة، طريقة توزيع السلطة في الحكومة الإسلامية المعاصرة. وفي الموضوع نفسه، يقول السيد محمد موسوي بجنوردي:

«بالنسبة إلى القضايا العقلانية التي يمضيها الحكم العقلاني، وليس للإسلام دور مؤسس فيها، لا بدّ للفقهاء من أن يستنير برأي الفقهاء ويسترشد به، وذلك لتعذر اللجوء إلى النهج التعبدّي؛ لأنّ دور الشارع في مثل هذه القضايا إنّما هو الإمضاء فقط، دون التدخّل في طبيعة مفاهيمها وحدودها، مفوضاً العقلاء القيام بهذه المهمة. لذا، لا يوجد شيء في المعاملات اسمه المصالح التعبدّيّة؛ بل المصالح العقلانيّة، وهي شرعيّة لجهة إمضاء الشرع لها، وبعد الإمضاء يمكن مناقشتها وإبداء الرأي بشأنها؛ لا سيّما وأنّ المجتمعات تعيش حالة تطوّر مستمر، ومن البديهيّ أن تتطوّر معايير العقل مع توسّع المجتمعات وتعقّدها. السلطة منبثقة من المقبوليّة العامة... إذاً، فالحكومة وشؤونها أيضًا ترتبط بسيرة العقلاء ونهجهم... الحكومة عبارة عن مفهوم عقلائي وعرفي»⁽¹⁾.

خلاصة الفصل الرابع

ناقشنا في الفصل الثالث موضوع توزيع السلطة في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة، أمّا في هذا الفصل، فقد كان البحث يدور حول توزيع السلطة ومعاييرها من منظار الفقه السياسيّ الشيعيّ. وقبل الدخول في مناقشة النظريّات التسع للحكومة في الفقه الشيعيّ، ألقينا نظرة على أهميّة السلطة وموقعها في خارطة الفقه السياسيّ الشيعيّ. استهلّ البحث بشرح موقع الفقه السياسيّ في الفكر السياسيّ الشيعيّ، ولاحقاً، الموقع المركزي لموضوع السلطة في الفقه السياسيّ الشيعيّ. وقد ولجنا نظريّات الحكومة في الفقه السياسيّ الشيعيّ عبر عنوانين رئيسيين: العنوان الأول، نظريّات

(1) محمد موسوي بجنوردي، «حكومت اسلامي وبنای عقلا»، ص 7-8.

المشروعية الإلهية المباشرة (وتتضمن النظريات: الملكية المشروعة، ولاية التنصيب العامة للفقهاء، ولاية التنصيب العامة لهيئة (شورى) مراجع التقليد، وولاية التنصيب المطلقة للفقهاء) والعنوان الثاني: نظريات المشروعية الإلهية-الشعبية (وتشمل النظريات: الحكومة الدستورية، خلافة الشعب، إشراف المرجعية، الولاية المنتخبة المحددة للفقهاء، والحكومة الإسلامية المنتخبة)، ومن ثمّ بينّا علاقة كلّ من هذه النظريات بالمعايير الثمانية الخاصة بتوزيع السلطة، وخرجنا بنتيجة عامة وهي أنّ العامل المشترك الذي يجمع هذه النظريات هو تحديد السلطة بإطار من الأحكام الشرعية الملزمة، وأهداف من قبيل السعادة، وأنّ نظريات المشروعية الإلهية المباشرة، لا سيّما في قراءتها المتشدّدة (التفسير الأوّل لنظرية التنصيب) لا تستوعب معايير توزيع السلطة. وعلى النقيض من ذلك، تنسجم النظريات الإلهية-الشعبية مع معايير توزيع السلطة في إطار قوانين الشريعة؛ على الرغم من بعض التباين الذي يمايز بين نظريات هاتين الفئتين. فنظرية الملكية المشروعة تمايز، إلى حدّ ما، بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، فتقتصر ولاية التنصيب للفقهاء على الأمور الحسبية، تاركة السلطة السياسيّة للملك. التفسير الأوّل لنظرية الولاية المطلقة للفقهاء لمحمد تقي مصباح يزدي لا تستوعب ماهويّاً المعايير الثمانية لتوزيع السلطة؛ في حين أنّ التفسير الثاني من نظرية التنصيب الذي يعترف بدور ما للشعب في المشروعية، وتفسير السيد محمد الشيرازي (ولاية التنصيب العام لهيئة شوري مراجع التقليد)، كلاهما يحاولان، بنحو ما، التصالح مع توزيع السلطة. إنّ نظريات المشروعية الإلهية-الشعبية بالنظر إلى مدياتها تتوافر على القابليّة لاستيعاب معايير توزيع السلطة آنفة الذكر.

بعد أن بينّا طبيعة العلاقة بين نظريات الدولة في الفقه السياسيّ الشيعيّ وبين معايير توزيع السلطة، لاحظنا وجود هواجس، بنحو ما، في جميع النظريات المذكورة تقريباً حول جموح السلطة وكيفية تحديدها وضبطها

في ضوء قابليتها على الإفساد، في حين اكتفت بعض النظريات بالكوابح الداخلية (التقوى والعدل)، هذا بينما ترى نظريات أخرى ضرورة في توظيف وسائل خارجية لكبح جماح السلطة. وتطرقنا في مبحث الأدبيات الدينية إلى خمسة عناصر هي: الولاية، البيعة، الشورى، المصلحة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكان الهدف من هذا المبحث أن نبين كيف وظف فقهاء الشيعة هذه المفاهيم في نظرياتهم المختلفة حول الحكومة. وبشكل عام، فإنّ عنصرى الولاية والمصلحة يبرزان جلياً في نظريات المشروعية الإلهية المباشرة، فيما تبرز عناصر البيعة والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في نظريات المشروعية الإلهية-الشعبية؛ وإن كان لا يوجد تناظر واضح بين الطرفين.

ثمّ ختمنا هذا الفصل بتحليل حول علاقة الفقه السياسي الشيعي بالمعايير الثمانية لتوزيع السلطة. لنخلص إلى:

أولاً: لا تعمل أيّ نظرية من النظريات المطروحة في الفقه السياسي الشيعي على إثبات «حكومة رجال الدين» (بمعنى أن يتصدى رجال الدين وحدهم لتبوؤ المناصب الحكومية).

ثانياً: تتضمن جميع النظريات آليات مشتركة مثل البيعة، الشورى، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الآليات وإن كانت غير حديثة، لكنها قادرة على تمهيد الطريق لتوزيع السلطة.

ثالثاً: ليس في مفهوم القدر المتيقن دليل على ولاية الفقهاء.

رابعاً: تبين لنا عبر تحليل دور الشعب في النظريات التي يطرحها الفقه الشيعي أنها في غالبيتها لا تجوّز للنظام الإسلاميّ الإغضاء عن آراء الشعب وإرادته، حتى وإن تعارضت تلك الإرادة مع مبدأ الحكومة الإسلامية، سواء أكان احترام إرادته من منظور المشروعية أم من باب الفاعلية.

خامساً: طرحت نظرية الولاية الانتخابية إشكالات نظرية وعملية على نظرية الولاية المطلقة للفقهاء ونظريات النصب.

سادسًا: يعتقد السيد مصطفى الخميني، أنَّ المعرفة بمقتضيات المرحلة وإدارة الحكم أهمّ من شرط الفقاهة.

سابعًا: لما كانت نظريّات الدولة في الفقه السياسيّ الشيعيّ غير قادرة على تبين وتصميم نموذج لتوزيع السّلطة، فإنّنا، بناءً على بعض الاستدلالات، نحتاج إلى الفهم العرفيّ العام وإلى الاختصاص.

خلاصة الدراسة

تناولنا في فصول هذه الدراسة، انطلاقاً من المقدمات اللازمة، مسألة توزيع السّطة في الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ. ثمّ عرضنا لطبيعة العلاقة بين هذين المبحثين، عنيّت، موضوع توزيع السّطة في الفلسفة السياسيّة وفي الفقه السياسيّ. بعد ذلك ألقينا نظرة على طريقة إثبات النظرية، بمعنى آخر، تحدّثنا في بداية الدراسة عن علاقة الفلسفة السياسيّة بالفقه السياسيّ (كقاعدة عامة)، وفي الفصلين الثالث والرابع استعرضنا المعايير الثمانية لتوزيع السّطة في الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ، ثمّ جهدنا لمطابقة هذه القاعدة العامة (أقصد العلاقة بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ) على هذه الحالة الخاصة (توزيع السّطة)، كيما نختبر نظرية البحث. وقد لجأنا في الفصل الثالث إلى توظيف الأسلوب الفلسفي وفي الفصل الرابع إلى الأسلوب الفقهي. لقد شهد تاريخ الفكر السياسيّ الإسلاميّ، بلا شك، ظهور فئة تمثّلت الأسلوب الفلسفي، وأخرى تمثّلت الأسلوب الفقهي في معرض الإجابة عن الاستفهامات والقضايا السياسيّة العالقة. وقد انتهجنا في دراستنا هذه نهجاً مقارناً بين الأسلوبين - بوصفهما علمين وحيائيّين وعقلانيّين - إزاء موضوع واحد هو توزيع السّطة وبأسلوب وصفي تحليليّ. بناءً على ذلك، إذا كان بالإمكان تقديم إجابة فلسفيّة أو فقهية بالنسبة إلى موضوع مثل توزيع السّطة، فهذا الاحتمال

أيضاً قائم وهو أن نقارن بين الأجوبة الفلسفية والفقهية. وبالنسبة إلى الحالة الأخيرة، لا مناص من تبيين العلاقة بين الأسلوب الفلسفي والأسلوب الفقهي بصيغة كبروية. مضافاً إلى ذلك، ينبغي عند بروز تعارض بين الأسلوبين المذكورين أن نبين كيفية المفاضلة بينهما على صعيد الاعتبار وتقديم أحدهما على الآخر. لقد أجبنا عن هذا السؤال في الفصل الأول بشكل عام (في قالب كبرى البحث)، ثم سعينا إلى مطابقة هذه الكبرى مع حالة خاصة وهي توزيع السلطة. وفي هذا السياق، انتظمت الدراسة في ترتيب معين بحيث تمت مناقشة موضوع توزيع السلطة بصورة مستقلة في الفلسفة السياسية (الفصل الثالث) والفقه السياسي (الفصل الرابع)؛ ومن ثم قمنا بالمقارنة بينهما في قالب «الاستنتاج». وتناولنا في الفصل الأول طبيعة العلاقة بين الفلسفة السياسية والفقه السياسي (كبرى البحث)؛ وبيّنا في الفصل الثاني مفهومي السلطة ومستلزماتها. وفي الفصل الثالث، قدّمنا إجابات فلسفية لسؤال توزيع السلطة (في صيغة الفلسفة السياسية الشيعية بشقيها الكلاسيكي والمعاصر)، وإجابات فقهية للسؤال نفسه في الفصل الرابع (على أساس نظريات الحاكمية في الفقه السياسي الشيعي). ومن المناسب أن نطابق العلاقة بين هاتين المقاربتين بشكل صغروي على مبحث توزيع السلطة. فمن يفكر بأسلوب فلسفي محض، سوف يجد إجابته في الفصل الثالث، وقد سعينا في المقابل إلى تقديم إجابة فقهية في الفصل الرابع. وذكرنا في بداية الدراسة، أنّ من يريد أن يجمع بين الأسلوبين الأوّل والثاني فعليه أن لا يكتفي بمبحث العلاقة بين الفلسفة السياسية والفقه السياسي بشكل عام، وإنّما لا بدّ له من تطبيق هذا البحث الكبروي على الحالة الخاصة التي هو بصددّها. بحسب النظرية التي تطرحها هذه الدراسة، فإنّ السلطة في الفكر السياسي الشيعي توزّع على أساس القراءة للفلسفة السياسية والفقه السياسي والعلاقة بينهما. تكمن أهمية هذه النظرية في أنّه من أجل الحصول على إجابة عن طبيعة السلطة في الفكر السياسي الشيعي، لا بدّ من مناقشة الموضوع على مستويات عدّة،

أولاً على مستوى الفلسفة السياسيّة، وثانياً على مستوى الفقه السياسيّ، وثالثاً وأخيراً على مستوى العلاقة التي تربط بين هاتين القراءتين. وتُظهر معطيات البحث أنّ القبول بأيّ صيغة نظريّة في الفقه السياسيّ والفلسفة السياسيّة والمقارنة بينهما سوف تنعكس على مبحث توزيع السّلطة بنتائج خاصّة. كما إنّ الخلفيّة الفكرية للباحث قد تودّي إلى تأصيل الفلسفة السياسيّة ما يعني عدم فاعليّة الفقه السياسيّ في القضايا الحكوميّة وقد تؤدي إلى تأصيل الفقه السياسيّ، ما يعني تهميش الفلسفة السياسيّة، أو تودّي إلى خلق ارتباط بين المقاربتين الفلسفيّة والفقهية. ودون شك، فإنّ أيّ صيغة لنظريّات الحاكميّة في حقل الفقه السياسيّ الشيعيّ ستنتهي إلى نتيجة خاصّة في باب توزيع السّلطة ومعاييرها. لقد عرفنا في الفصل الثالث، أنّ نظريّة التفويض، وبخلاف الفلسفة السياسيّة الشيعيّة الكلاسيكيّة، لها القدرة على استيعاب المعايير الخاصة بتوزيع السّلطة. بعد ذلك طالعنا في الفصل الرابع أنّ التفسير الأوّل لنظريّة التنصيب التي لا ترى أيّ دور للشعب في إنشاء المشروعيّة، لا يستجيب للمعايير الثمانية لتوزيع السّلطة؛ فيما تُظهر نظريّات المشروعيّة الإلهيّة-الشعبية بعض الاستجابة لتلك المعايير؛ ويقف التفسير الثاني لنظريّة النصب التي تعطي لأراء الشعب دوراً مؤثّراً في النصب، موقفاً وسطاً بين النظريّات التي سبق ذكرها. إذن، في المجموع، يُصنّف التفسير الأوّل من نظريّة النصب وكذلك الفلسفة الكلاسيكيّة الشيعيّة (بوصفها نظريّات سلطويّة استبداديّة في الفقه السياسيّ الشيعيّ) ضمن فئة واحدة، في حين تُصنّف الفلسفة السياسيّة المعاصرة (ممثلة بنظريّة التفويض) والنظريّات الإلهيّة-الشعبية في الفقه السياسيّ الشيعيّ (كونها نظريّات ديمقراطيّة في الفكر السياسيّ الشيعيّ) في فئة أخرى، وإن تمايزت هذه الأقسام في ما بينها بدرجات متفاوتة. يمكن رسم ملامح التوزيع -غير الاستبداديّ أو السلطويّ- للسلطة عبر ثمانية ملامح هي: حاكميّة القانون، انتخاب الحكام، الاقتراع، الفصل بين السلطات، حرية

الشعب وقبوله، اقتدار المجتمع المدني، مبدأ المحاسبة، وأخيرًا مبدأ تعداد الإدارة الحاكمة وافترادها لعنصر الكاريزما).

إذا كانت النتائج المستحصلة من عملية قياس مدى الاستيعابية لمعايير توزيع السلطة في الفلسفة السياسية والفقه السياسي منسجمة في ما بينها، فسوف يكون الجمع بينها أسهل. وللمثال نقول، إذا برهنت الفلسفة السياسية على مسألة توزيع السلطة، كما هو الحال مع نظرية التفويض، وتبنت إحدى نظريات المشروعية الإلهية-الشعبية في الفقه السياسي، فإن النتائج المستحصلة من هذين الحقلين ستكون متشابهة وقابلة للجمع. وكذلك هو الحال إذا عمل أحدهم، طبقًا لأرائه الخاصة، على رفع الاعتبار عن الفقه السياسي، كما هي نظرة العلمانيين إزاءه. أمّا مع فرض الاعتبار لكلا الحقلين الفلسفة السياسية والفقه السياسي، وأدى ذلك إلى تعارض النتائج الناجمة عنها، في ما يتعلق بتوزيع السلطة، فيجب حينئذ أن نفث عن الحل في ضوء كبرى البحث، أي العلاقة بين الفلسفة السياسية والفقه السياسي. ولما كانت احتمالات التزاحم متعددة، فلا نتوقع الحصول على جواب واحد لكل هذه الحالات. بمعنى أننا طرحنا للنقاش أهم حالة تعارض.

لو فرضنا أننا توصلنا إلى آلية توزيع السلطة ومعاييرها الثمانية في الفلسفة السياسية الشيعية المعاصرة، بناءً على نظرية التفويض مثلاً، في حين أنه ثبت في الفقه السياسي - في صيغته الاجتهادية أو التقليدية - التفسير الأول لنظرية التنصيب، الذي لا يعترف بأي دور للشعب في المشروعية، وهو تفسير لا ينسجم مع المعايير الثمانية لتوزيع السلطة، وهنا سوف يتبادر السؤال الآتي: هل علينا أن نتخلى عن النتائج التي توصلنا إليها في حقل الفلسفة السياسية، أو أن نرفع أيدينا عن النتائج التي ظهرت لنا في الفقه السياسي بصيغته الاجتهادية أو التقليدية، أحسب أن الجواب سيكون واضحاً في ضوء الفرضيات والنتائج المستحصلة من كبرى

البحث. بصورة عامة، إذا تمّ البرهان على مسألة توزيع السّلطة في الفلسفة السياسيّة وبالأدلة المعتمدة (العقلية أو العقلانية)، فلا يمكن أن يتعارض هذا البرهان مع النتائج المستحصلة في حقل الفقه السياسيّ؛ وتأسيسًا على ذلك، ينبغي التشكيك في طبيعة اجتهادنا في الفقه السياسيّ. أمّا إذا كان لتلك الأدلة طابع استحسانيّ، فإنّ أدلة المشروعية في الفقه السياسيّ لها حقّ الأولوية والتقدّم. إنّ التعاطي والتواكب بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ يشمل أبعادًا كثيرة؛ لذا لا ينبغي لنا أن نقع في إشكالية الاستسهال والتسطيح. على سبيل المثال، تلخّ هنا مسألة تمهيد الفلسفة السياسيّة للتفقه. في ضوء ما تمّ شرحه في الفصل الرابع، استنبطنا القاعدة الآتية: كلّ نظرية في الفقه السياسيّ الشيعيّ لا تتمثّل معايير توزيع السّلطة فهي تنطوي، ثبوتًا، على إشكالية. إنّ السّلطة مفسدة، ولا يمكن تفويضها غير المعصوم من دون آليات ضامنة. إذا كانت نظرية ما في الفقه السياسيّ الشيعيّ تقول إنّ مشروعية الحاكم تُستمدّ من التنصيب أو دليل التنزيل، أو أنّها غضّت الطرف عن تقديم آليات خاصّة لتحديد السّلطة وضبطها، أو أنّها اقترحت آليات صوريّة غير حقيقية، فلا جرم أنّها نظرية تتعارض مع الأصول العقلانية في الفلسفة السياسيّة، وبالتالي لا يمكن نسبتها إلى الشارع المقدّس. المقصود بـ«الآليات الصوريّة لتحديد السّلطة» هي الآليات غير الفاعلة في تحديد السّلطة، على سبيل المثال، أن يتوفّر النظام على برلمان وأحزاب وانتخابات وحتى إشراف على الإدارة الحاكمة، ولكن، كلّ ذلك منوط بإرادة الحاكم الإسلاميّ، فإنّ تلك الآليات غير فاعلة عمليًّا؛ لأنّها مرتبطة بإرادة شخص واحد. كذلك الأمر إذا استمدّت هذه المؤسسات مشروعيّتها بصورة مباشرة أو غير مباشرة من الإدارة الحاكمة. بخلاف ما لو استمدّت هذه المؤسسات مشروعيّتها من الشعب، فإنّ درجة الوثوق بالآليات كبح وتحديد السّلطة وتوزيعها غير المستبدّ سترداد. ولا يتوهم أنّ أحد أنّنا نريد الوصول إلى نقطة اليقين التامّ بالنسبة إلى الدولة وتوزيع السّلطة، إلّا أنّها لا سبيل أمامنا سوى رفع نسبة الحظوظ لأفضل الخيارات، والتقليل من

نسبة الخطأ وخطر الاستبداد. وعلى هذا، فإذا لم تتفق قراءة خاصّة لنظرية التنصيب مع مسألة توزيع السلطة ومعاييرها، ولم تتمثل آليات كبح جماح السلطة وضبطها، فلا شك في أنّ تلك القراءة تنطوي في جوهرها على إشكالية. غير أنّ هذا الكلام لا يقتضي بالضرورة أن يشير توزيع السلطة في الفلسفة السياسيّة الشكوك والشبهات حول نظرية التنصيب، فهذه النظرية تضمّ قراءات أخرى (مثل التفسير الثاني). عدا عن إمكانية تصوّر وجود ثلاثة فقهاء على رأس السلطات الثلاث لإدارتها، ولكن دون أن ينخرطوا في المباشرة والتنفيذ على وفق نظرية النصب.

إنّ الإيمان النظريّ للعالم الحديث بمبدأ توزيع السلطة مغاير للفكرة التقليديّة والهرميّة عن السلطة. فالمبدأ المذكور لا ينسجم مع النظريات والتشكيلات السلطويّة الاستبدادية؛ ولا يمكن ربطها بسهولة بنظرية ذات أساليب إكراهيّة وقسريّة، أو حتى بإصلاحات ظاهريّة وصوريّة خاوية. إنّ تركيبة السلطة في الفكر السياسيّ الشيعيّ لم تسمح منذ البداية بالتنظير، ذلك أنّها اعتبرت سلطة غير المعصوم جوراً وعسفاً. ناهيك عن أنّ سؤال السياسة في الماضي كان على الدوام «لمن الحكم»؟ لكنّه تطوّر حتى أصبح في عصرنا الحديث «كيف ينبغي أن نحكم»؟ من هنا نتبيّن أنّ ثقافتنا لم تكن لتسمح بالمناقشة المباشرة لموضوع توزيع السلطة. وعلى أيّ حال، وفي ضوء ما تقدّم من كلام، يمكن القول إنّ القراءة الفلسفيّة المستبدّة (الفلسفة السياسيّة للفارابي مثلاً) والقراءة الفقهيّة المستبدّة (التفسير الأوّل لنظرية التنصيب مثلاً) لم تكن لتستوعب المعايير الثمانية لتوزيع السلطة؛ في حين أنّ النصوص الدينيّة والفقهيّة، كما لاحظنا في النظريات الإلهيّة-الشعبيّة، وكذا الفلسفة السياسيّة الشيعيّة المعاصرة (نظرية التفويض)، كلّها لها القدرة على استيعاب تلك المعايير. وفي الحقيقة أنّه حتى في عصر المعصومين (ع) كانت السلطة تنزع نحو الفساد، ولقد أثبتت التجارب التاريخيّة أنّ حكومات المصلحين مثل الإمام علي (ع) ابتلعتها أطماع

المستلطين في نهاية المطاف. إذن، المهم هنا أننا نستطيع أن نقلل من احتمالات انجرار السلطة نحو الفساد من خلال تقديم آليات كبح جماح السلطة الداخلية والخارجية وتحسينها على أفضل وجه. ولنا في الإسلام خير ملهم حيث ما انفك يؤكد على تأمين الكوابع الداخلية والخارجية للسلطة.

وبالجملة، لا بدّ من القول هنا إنّ الفلسفة السياسية الشيعية الكلاسيكية (مثل الفلسفة السياسية للفارابي) والتفسير الأول لنظرية النصب لا يستوعبان مبدأ توزيع السلطة؛ بخلاف بعض تيارات الفلسفة السياسية المعاصرة، مثل نظرية التفويض، وكذلك الأمر في نظرية الانتخاب، ونظرية الإشراف وسائر النظريات الإلهية-الشعبية التي تستجيب نسبياً للمعايير الثمانية لتوزيع السلطة.

ولا بدّ من أن نختم بذكر ملاحظة مهمة وهي، أنّ مقاربتنا لموضوع توزيع السلطة في هذه الدراسة كانت من زاوية خاصة وبأسلوب تقليديّ كلاسيكي، ذلك أنّ تناول هذا الموضوع في إطار الفكر السياسيّ الشيعيّ له القابليّة على التوسّع والتمدّد من جهات متعدّدة. فيمكن في المرحلة الأولى، إدخال عناصر من قبيل الأشخاص والنظريات الأخرى في الفلسفة السياسيّة الشيعيّة والفقه السياسيّ الشيعيّ، والعمل على تحليلها بأسلوب مقارن أو غير مقارن. كما يوجد احتمال باتّخاذ عناصر أخرى لتوزيع السلطة؛ أو نجعل من الفكر السياسيّ لأهل السّنة طرفاً آخر في المقارنة. وبالمثل، يمكن تناول الموضوع باتّباع منهج آخر؛ إذ إنّ سيتيح تحديد طبيعة نظرتنا للموضوع وتعريفنا له. وكذلك يمكن تناول مبحث توزيع السلطة في الفكر السياسيّ الشيعيّ باتّباع مناهج حديثة، مثل المنهج التأويليّ (الهرمنيوطيقيّ)، والمنهج الأركيولوجيّ، النسائيّ (الجينالوجيّ)، والتفكيكيّ. ومن البديهيّ أنّ رؤيتنا للموضوع ستختلف في كلّ منهج من هذه المناهج، ففي حين يخضع النصّ مع المؤلّف وظروفه للدراسة في

المنهج الكلاسيكي، يركز المنهج التأويلي (الهرمنيوطيقي) على المعنى الممكنون في النصّ وأساليب الكشف عنه، وفي المنهج الأركيولوجي على كيفية تبلور علم ما، أمّا المنهج النسائي (الجينالوجي)، فينظر إلى علاقة ذلك العلم بالسلطة، وبالنسبة إلى المنهج التفكيكي، فهو يركز على كسر البنى والقوالب ثنائية القطب الموجودة في النصّ. وبطبيعة الحال، فإنّ هذه المناهج هي التي تحدّد طبيعة نظرتنا إلى الموضوع. إنّ هدف هذه الدراسة لا ينحصر في إثبات كبح السلطة وتحديداتها مع المحافظة على البناء الهرمي للسلطة المنبثق عن الفكر الكلاسيكي التقليدي؛ ذلك أنّ السلطة في ذاتها متعدّدة، وأنّ توزيع السلطة - لا سيّما في العصر الحديث - يتطلّب آليّة أكثر تعقيداً من التفسير أعلاه. إنّ فاعليّة النظام السياسيّ أهمّ من مجرد كبح السلطة وتحديداتها، ولا شك في أنّ تأكيد الإسلام على العوامل الداخليّة للإنسان في كبح السلطة، أسهم إلى حدّ بعيد في مكافحة الفساد في بنية السلطة السياسيّة، بيد أنّ مسألة ضرورة السيطرة الخارجيّة على السلطة، ومن ثمّ تفعيلها، حظيت بأهميّة كبيرة في هذا البحث. وعلى أيّ حال، فإنّه لا سبيل أمام الحكومات الإسلاميّة في العصر الحديث سوى حلّ مسألة توزيع السلطة على المستويين النظريّ والعمليّ، ولا نغالي إذا قلنا بأنّ توزيع السلطة أصبح اليوم ضرورة وليس خياراً، وعلى حدّ تعبير الفيلسوف برتراند راسل: «إنّ مصير البشريّة رهنٌ بحلّ مسألة توزيع السلطة».

المصادر والمراجع

- 1- «پرسش و پاسخ کتبی رهبر انقلاب با دانشجویان جامعه تربیت مدرس»، صحيفة إيران، 29 / 11 / 1999.
- 2- إبراهيم الوزير، الفساد في الحكم، الطليعة الإسلامية، لندن، س 3، ع 27، شعبان 1405 هـ.
- 3- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1385 هـ.
- 4- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر، 1399 هـ.
- 5- ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، بيروت، دار المعرفة، 1969.
- 6- ابن رشد، تلخيص السياسة، ترجمه عن اللاتينية إلى العربية: حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، بيروت، دار الطليعة، 1998.
- 7- ———، فصل المقال، مقدمة وتحقيق: محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.

- 8- ابن خلدون، المقدمة، ترجمة: محمد پروين گنابادي، ط8، طهران، شركة علمى وفرهنگى للنشر، 1996.
- 9- أبو الأعلى المودودي، خلافت و ملوکیت، ترجمة: خليل أحمدی حامدي، پاوه، بیان، 1405هـ.
- 10- _____، سیستم سیاسى اسلام، ترجمة: م. بحري، طهران، رسالت قلم، 1982.
- 11- أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا و الدين، تحقيق: مصطفى سقا، ترجمة: عبد العلي صاحبي، مشهد: العتبة الرضویة المقدسة، لا تا.
- 12- _____، الأحكام السلطانیة، قم، مكتب الإعلام الإسلامی، 1991.
- 13- أبو الفضل شکوري، سيره صالحان، قم، شکوری، 1995.
- 14- _____، فقه سیاسى اسلام، قم، مكتب الإعلام الإسلامی، 1982.
- 15- أبو الفضل عزتي، فلسفه سیاسى اسلام، طهران، پیام آزادی، 1979.
- 16- أبو الفضل قاضي، بایسته های حقوق اساسی، طهران، مؤسسة یلدا للنشر، 1994.
- 17- أبو القاسم الخوئي، صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات، (مع تعلیقة جواد التبریزی)، قم، سرور، 2005.
- 18- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ترجمة: حسین خدیوچم، طهران، شركة علمى وفرهنگى للنشر، 1990.
- 19- _____، آراء أهل المدينة الفاضلة، ط6، بیروت، دار المشرق، 1991م.
- 20- _____، الحروف، حقه و قدّم له و علّق علیه: محسن مهدي، ط2، بیروت، دار المشرق، 1990.

- 21 - _____ ، السياسة المدنية، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1961.
- 22 - _____ ، الملة ونصوص أخرى، تحقيق: محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، 1968.
- 23 - _____ ، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمة: جعفر سجادي، طهران، طهوری، 1982.
- 24 - _____ ، سیاست مدنيه، ترجمة و تحشية: جعفر سجادي، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1992.
- 25 - _____ ، فصول منتزعة، طهران، مكتبة الزهراء، 1405 هـ.
- 26 - اتین جیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمة: شهرام پازوکی، طهران، گروس، 1999.
- 27 - أحمد دوست محمدي، «بر ترازوی نقد»، مجلة قيسات، صيف 1997.
- 28 - آر کلگ ستيوارت، چهارچوبهای قدرت، ترجمة: مصطفى يونسى، طهران، معهد الدراسات الاستراتيجية، 2000.
- 29 - أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة: حميد عنايت، طهران، خوارزمي، 1985.
- 30 - ارنست كاسيرر، اسطوره دولت، ترجمة: يد الله موقن، طهران، هرمس، 1998.
- 31 - أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد روحاني، طهران، ط6، شركة علمى و فرهنگى للنشر، 1995.
- 32 - الإمام علي، غرر الحكم ودرر الكلم، طهران، لانا، لا تا.

- 33- — ، نهج البلاغة، ترجمة: جعفر شهیدی، طهران، منشورات انقلاب فرهنگی، 1989.
- 34- أندرو فینسنت، نظریه های دولت، ترجمة: حسین بشیریه، طهران، نشر نی، 1997.
- 35- أنطوني کوينتين، فلسفه سیاسی، ترجمة: مرتضی أسعدي، طهران، الهدی، 1992.
- 36- برتراند راسل، قدرت، ترجمة: نجف دریا بندري، طهران، خوارزمی، 1992.
- 37- برنارد لويس، زبان سیاسی اسلام، ط1، ترجمة: غلام رضا بهروزک، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، 1999.
- 38- بنسالم حمیش، «فی سیمیائیة الاستبداد او ابن خلدون أمام الدولة المغاربیة»، مجلة المستقبل العربی، س 13. ع 143 (1/ 1991م).
- 39- بهاء الدین پازادگاد، تاریخ فلسفه سیاسی، ط4، طهران، زوار، 1980.
- 40- پول ریکور، «رسالت هرمنوتیک»، ترجمة: مراد فرهاد پور و یوسف أبازري، مجلة فرهنگ.
- 41- — ، «هرمنوتیک، احیای معنا یا کاهش توهم»، ترجمة: هاله لاجوردي، مجلة ارغنون، العدد 3، خریف 1994.
- 42- توفیق السیف، ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، بیروت، المركز الثقافي العربي، 1995.
- 43- توماس سبرینگز، فهم نظریه های سیاسی، ترجمة: فرهنگ رجائی، طهران، آگاه، 1991.

- 44 - ثلة من المؤلفين، مجلة معارف اسلامي، العددان 1 و 2، قم، ممثلية قائد الثورة في الجامعات، 1999.
- 45 - جعفر عبد الرزاق، الحاكم الإسلامي و الضمانات ضد الاستبداد، الفكر الجديد، لندن، ع 7 (7/ 1414هـ).
- 46 - جميل صليبا، معجم المصطلحات الفلسفية والعلوم الاجتماعية، ط1، ترجمة: كاظم برگ نيسى وصادق سجادی، طهران، شركة انتشار المساهمة، 1991.
- 47 - جهانگیر صالح پور، «امام خمینی، فقیه دوران گذار: از فقه جواهری تا فقه المصلحة»، مجلة کيان، العدد 46، تشرين الثاني وکانون الأول 1999.
- 48 - جواد الطباطبائي، «غرب و تجربه تجدد»، صحيفة إيران (20/ 6/ 2000).
- 49 - _____، درآمدی تاریخی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، طهران، کویر، 1993.
- 50 - _____، زوال اندیشه سیاسی در ایران، طهران، کویر، 1994.
- 51 - جورج أورول، قلعه حیوانات، ترجمة: امیر امیر شاهی، ط10، طهران، جام، 1998.
- 52 - جون دایه، الإمام الكواکبي: فصل الدين عن الدولة، لندن، دار سوقيا، 1998.
- 53 - جون ستيوارت مل وآخرون، زیانهای استبداد، ترجمة: جواد شيخ الإسلامی، طهران، توس، 1997.

- 54- جون ستیوارت مل، آزادی فرد و قدرت دولت، ترجمه: محمود صناعي، طهران، هرمس، 1999.
- 55- چسلاف میلوش و آخرون، توتالیتاریسم، ترجمه: عباس میلانی، طهران، آتیه، 1999.
- 56- چسلاف میلوش و علي مير موسوي و آخرون، «راه ناهموار: اعتبار و قلمرو فقه در سیاست و رزی»، مجله شهروند امروز، 2008 / 8 / 4.
- 57- حاتم قادري، «آسیب شناسی جوامع دینی»، صحیفه ایران، (2000 / 5 / 1).
- 58- _____، اندیشه سیاسی غزالی، طهران، مکتب الدراسات السياسیة والدولية، 1991.
- 59- _____، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، طهران، سمت، 2000.
- 60- _____، تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان، طهران، بنیان، 1996.
- 61- حسین بشیریه، «مبانی علم سیاست» (کراس درسی لجامعة طهران).
- 62- _____، انقلاب و بسیج سیاسی، طهران، جامعة طهران، 1993.
- 63- _____، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، طهران، نشر نی، 1997.
- 64- _____، سیری در نظریه های جدید در علوم سیاسی، طهران، مؤسسه نشر علوم نوین، 1999.

- 65 - حسین علی منتظری، (حوار)، صحیفه آوا، 5/ 10/ 1999.
- 66 - _____، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، 1409 هـ.
- 67 - _____، دیدگاهها، ط 3، قم، مکتب آیه الله منتظری، 2003.
- 68 - _____، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج 1، ترجمه: محمود صلواتی، طهران، سرایی، 2000.
- 69 - حسین مدرسی الطباطبائی، مقدمهای بر فقه شیعه، ترجمه: محمد آصف فکرت، مشهد، مؤسسه البحوث الإسلامية، 1989.
- 70 - حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، طهران، خوارزمی، 1993.
- 71 - _____، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، طهران، منشورات زمستان، 1998.
- 72 - _____، سیری در اندیشه سیاسی عرب، طهران، امیر کبیر، 1977.
- 73 - حنا آرندت، توتالیتاریسم، ترجمه: محسن ثلاثی، طهران، جاویدان، 1987.
- 74 - _____، خشونت، ترجمه: عزت الله فولادوند، طهران، خوارزمی.
- 75 - _____، میان گذشته و آینده، ترجمه: سعید مقدّم، طهران، اختران، 2009.
- 76 - حنا فاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، طهران، شرکه علمی و فرهنگی للنشر، 1994.
- 77 - حیان السّمان، «منعکسات شخصيّة الطاغية فی التراث العربی»، مجله النهج، س 7، ع 31 (6/ 1990 م).

- 78- حیدر محمدی أحمد آبادی، بررسی مفهوم قدرت از دیدگاه حضرت علی علیه السلام، (أطروحة جامعیة لنیل شهادة الماجستير من جامعة الإمام الصادق (ع)، 179 ع 180).
- 79- خلیل أحمد خلیل، العقل في الإسلام، بیروت، دار الطلیعة، 1993.
- 80- دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه: عبد الکریم سروش، طهران، صراط، 1994.
- 81- داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، طهران، نشر نی، 1999.
- 82- دنفید بیتهم و بویل کوین، دموکراسی چیست؟، طهران، ققنوس، 1997.
- 83- الراغب الأصفهانی، المفردات في غریب القرآن، طهران، مکتب نشر الکتاب، 1404 هـ.
- 84- رحیم أبو الحسنی، بقا و زوال دولت از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، رساله الماجستير، جامعة إعداد المدرسين.
- 85- رسول جعفریان، دین و سیاست در دوره صفوی، قم، أنصاریان، 1991.
- 86- رضا داوری، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، طهران، جمعیة الفلسفة الإيرانية، 1974.
- 87- رضا صنعتی، گفتمان مصباح، طهران، مرکز وثائق الثورة الإسلامية، 2008.
- 88- رضا نوبختی، قدرت مشروع و نتایج سیاسی آن، (رسالة الماجستير في جامعة الإمام الصادق (ع)).

- 89- روبرت دال، تجزیه و تحلیل جدید سیاست، ترجمه: حسین ظفریان، طهران، نشر مترجم، 1985.
- 90- _____، قدرت به عنوان کنترل رفتار، قدرت: فرانسائی یا شریطانی؟، تنقیح: ستیفن لوکس، ترجمه: فرهنگ رجائی، طهران، مؤسسه الدراسات الثقافیه، 1991.
- 91- روح الله الخميني، صحیفه نور.
- 92- _____، ولایت فقیه و حکومت اسلامی، طهران، أمير کبير، 1978.
- 93- ریمون آرون، دموکراسی و توتالیتاریسم، ترجمه: عباس آگاهی، اصفهان، جامعه اصفهان، 1976.
- 94- ستیفن لوکس، قدرت، فرانسائی یا شریطانی؟، ترجمه: فرهنگ رجائی، طهران، مؤسسه الدراسات والبحوث الثقافیه، 1991.
- 95- سعید مراد، العقل الفلسفي في الإسلام، القاهرة، الإنجلو، 1993.
- 96- الشيخ المفيد، الإرشاد، طهران، مستوفی، 1317هـ.
- 97- صادق حقیقت، «بررسی و نقد نظریه های دولت در فقه شیعه»، مجله علوم سیاسی، العدد 48، شتاء 2009.
- 98- _____، «تحدید مصلحت»، مجله فرهنگ اندیشه، العدد 13، ربیع 2005.
- 99- _____، «تحوالی روششناختی در فقه سیاسی شیعه»، مجله علمی پژوهشی شیعه شناسی، العدد 29، ربیع 2010.
- 100- _____، «حقوق بشر اسلامی: شرایط امکان و امتناع»، در حقوق بشر و گفتگوی تمدنها، قم، جامعه المفید، 2001.

- 101 - _____ ، «ظرفیت سنجی مفاهیم سیاسی مدرن» ، مجلة علوم سیاسی، العدد 38، صيف 2007.
- 102 - _____ ، «نگاهی به فلسفه سیاسی در اسلام» ، مجلة حكومت اسلامي، العدد 2، شتاء 1996.
- 103 - _____ ، استنباط وزمان ومكان، ج 2، طهران، مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني، 1995.
- 104 - _____ ، آسیب شناسی انقلاب اسلامی ایران، جرعه جاری، باهتمام: علي ذو علم، طهران، المجمع العلمي للثقافة والفكر الإسلامي، 1998.
- 105 - _____ ، مسؤوليتهاى فراملى در سياست خارجى دولت اسلامى، طهران، مركز الدراسات الاستراتيجية، 1997.
- 106 - _____ ، مشروعيت و جمهوريت در اندیشه سياسى شيعه، جمهوريت و انقلاب اسلامى، طهران، مركز الوثائق الثقافية للثورة الإسلامية، 1998.
- 107 - صادق لاريجاني، «دين و دنيا (2)» ، مجلة حكومت اسلامى، العدد 6، شتاء 1997.
- 108 - طهماسب محتشم دولتشاهي، اقتصاد بين الملل، طهران، خجسته، 1992.
- 109 - عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، بيروت، دار الساقى، 1993.
- 110 - _____ ، أولية العقل، بيروت، دار أمواج، 2001.

- 111- عباس علي عميد زنجاني، «تأملی در فقه سیاسی شیعه» (مصاحبه)، مجله: علوم سیاسی، العدد 4، ربيع 1999.
- 112- —، «دیدگاه حکومتی در نظریه حربه»، مجله: حکومت اسلامی، العدد 3، ربيع 1997.
- 113- —، فقه سیاسی، طهران، أميرکبر، 1988.
- 114- عباس منوچهری، «فلسفه سیاسی در روایتی پارادایمی»، مجله «نامه فرهنگ»، خريف 1999.
- 115- —، «قدرت، مدرنیسم و پست مدرنیسم»، مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی، العددان 121-122.
- 116- عبد الرحمن الکواکبي، طبائع الاستبداد، نقد وتصحيح: محمد جواد صاحبی، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، 1993.
- 117- عبد الرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، طهران، نشر نی، 1994.
- 118- —، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، طهران، مکتب الدراسات السياسیة والدولية، 1997.
- 119- عبد العزيز عودة، موقف الإسلام من الاستبداد أو السياسي، الطاهرة، ع 2 (8/ 1988م).
- 120- عبد الفتاح إمام، الطاغية، ترجمة: حميد رضا آذير و محمد رضا مرواريد، طهران، سروش، 1998.
- 121- عبد الكريم سروش، «تحليل مفهوم حکومت دينی»، مجله کيان، العدد 32.

- 122 - _____ ، «دیانت، مدارا و مدنیت» (گفتگو)، مجله کیان، العدد 45،
تشرین الثاني و كانون الأول، 1998.
- 123 - _____ ، «ذاتی و عرضی در دین»، مجله «کیان»، العدد 44.
- 124 - _____ ، «فقه در ترازو»، مجله کیان، العدد 46، نisan و مارس
1999.
- 125 - _____ ، «مدارا و مدیریت مؤمنان»، مجله کیان، العدد 21.
- 126 - _____ ، «مدارا و مدیریت»، طهران، صراط، 1997.
- 127 - _____ ، تفرج صنع، طهران، سروش، 1991.
- 128 - _____ ، دانش و ارزش، طهران، یاران، 1980.
- 129 - _____ ، درس هایی در فلسفه علم اجتماع، طهران، نشر نی،
1995.
- 130 - _____ ، فربه تر از ایدئولوژی أضخم من الأیدیولوجیّة، طهران،
صراط، 1993.
- 131 - _____ ، قبض و بسط تئوریک شریعت، ط 2، طهران، صراط،
1992.
- 132 - عبد الله جوادی آملي، پیرامون وحی و رهبری، قم، الزهراء، لا تا.
- 133 - _____ ، ولایت فقیه: ولایت فقاہت و عدالت، قم، اسراء، 1999.
- 134 - عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج 1-2،
القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999.
- 135 - عزت الله فولادوند (تلخیص و تدوین و ترجمه)، خرد در
سیاست، طهران، طرح نو، 1997.

- 136 - علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، طهران، ناصر خسرو، 1306 هـ.
- 137 - علي حرب، نقد النص، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995.
- 138 - علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، 1925.
- 139 - علي مطهري، «دفاع از يك نظريه سياسي»، صحيفة دوران امروز 2000 / 2 / 5.
- 140 - علي أصغر كاظمي، نقش قدرت در جامعه و روابط بين الملل، طهران، قومس، 1995.
- 141 - ف. تى. بلوم، نظريه هاى نظام سياسى، ترجمة: أحمد تدين، طهران، آران، 1994.
- 142 - فرامرز رفيع پور، توسعه و تضاد، طهران، جامعة الشهيد بهشتي، 1997.
- 143 - فرانس روزنثال، مفهوم آزادى از ديدگاه مسلمانان، ط1، ترجمة: منصور مير أحمدي، قم، مكتب الاعلام الإسلامى، 2000.
- 144 - فرناز ناظر زاده كرمانى، فلسفه سياسى فارابى، ط1، طهران، جامعة الزهراء، 1997.
- 145 - فرهنگ رجائى، معركة جهان بينى ها: در خردورزى سياسى و هويت ما ايرانيان، طهران، شركة إحياء الكتاب للنشر، 1994.
- 146 - فريدريش هايك، «مرده ريگى به نام عدالت اجتماعى»، مجلة راه نو، العدد 19.

- 147 - فضل الله بن روزبهان خنجي، سلوك الملوك، تصحيح ومقدمة: علي موحد، طهران، خوارزمي، 1983.
- 148 - فضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران، فراهاني، 1970.
- 149 - فيليسين شاله، شناخت روش علوم يا فلسفه علمي، ترجمة: يحيى مهدوي، طهران، جامعة طهران، 1971.
- 150 - كارل پوپر، جامعه باز و دشمنانش، ترجمة: علي أصغر مهاجر، طهران، شركة انتشار المساهمة، 1986.
- 151 - كاظم الحائري، «امام خميني ومفهوم ولايت فقيه»، (گفتگو)، مجلة انديشه حكومت، العدد 1، حزينان 1999.
- 152 - —، ولايه الامر في عصر الغيبة، قم، مجمع الفكر الاسلامي، 1414 هـ.
- 153 - كاظم قاضي زاده، «اعتبار رأي اكثريت»، مجلة حكومت اسلامي، العدد 6 شتاء 1997.
- 154 - گلن تيندر، تفكر سياسي، ترجمة: محمود صدري، طهران، شركة علمي و فرهنگي للنشر، 1995.
- 155 - گولييلمو فريرو، حاكميت، فرشتگان حافظ مدنيت، ترجمة: عباسي آگاهي، طهران، مكتب الدراسات السياسيّة والدوليّة، 1991.
- 156 - ليو شتراوس، فلسفه سياسي چيست؟، ترجمة: فرهنگ رجائي، طهران، شركة علمي و فرهنگي للنشر، 1994.

- 157 - مايكل ب. فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ج 1، ترجمة: جواد شيخ الإسلامی، طهران، امیرکبیر، 1982.
- 158 - مايكل راش، جامعه و سیاست، ترجمة: منوچهر صبوري، طهران، سمت، 1998.
- 159 - مجید محمدی، دین شناسی معاصر، طهران، قطره، 1995.
- 160 - محسن کدیور، دغدغه های حکومت دینی، طهران، نشر نی، 2000.
- 161 - _____، نظریه های دولت در فقه شیعه، طهران، نی، 1997.
- 162 - محسن مهاجر، «فقه و رهبری در اندیشه سیاسی فارابی»، مجلة علوم سیاسی، العدد 1 صیف 1998.
- 163 - محمد الحرّ العاملي، وسائل الشیعة، ط 6، طهران، المكتبة الاسلامیة، 1988.
- 164 - محمد الحسینی الشیرازی، الدولة الإسلامیة، بیروت، دار العلوم، 1410 هـ.
- 165 - _____، الفقه، السياسة، قم، مطبعة سید الشهداء، 1401 هـ.
- 166 - _____، سیاست از دیدگاه اسلام، ج 1، ترجمة محمد باقر فالي و عبد الصاحب یادگاري، قم، مرکز نشر الأفكار الإسلامیة، 1982.
- 167 - محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، طهران، شركة علمی و فرهنگی للنشر، 1985.
- 168 - _____، الإسلام والاستبداد السياسي، ط 1، القاهرة، نهضة مصر، 1997.

- 169 - ____ ، فضائل الانام من رسائل حجة الإسلام، تصحيح: عباس إقبال، طهران، ابن سينا، 1954.
- 170 - ____ ، نصيحة المملوك، طهران، بابك، 1982.
- 171 - محمد باقر الصدر، اقتصادنا، بيروت، دار التعارف، 1400 هـ.
- 172 - ____ ، الإسلام يقود الحياة، بيروت، 1399 هـ.
- 173 - ____ ، الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت، لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1977.
- 174 - ____ ، حكومت اسلامى، ترجمة: جعفر حجت، طهران، روزبه، لا تا.
- 175 - ____ ، دروس فى علم الأصول، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1978.
- 176 - محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، طهران، ادبيه، لا تا.
- 177 - محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1981.
- 178 - ____ ، المبدأ و المعاد، تصحيح وتقديم: جلال الدين آشتياني، طهران، الجمعية الملكية للفلسفة الإيرانية، 1975.
- 179 - ____ ، ترجمة و تفسير الشواهد الربوبية، بقلم: جواد مصلح، طهران، سروش، 1996.
- 180 - ____ ، تفسير قرآن، ج 2، قم، بيدار، 1982.
- 181 - محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، رساله سه اصل، تقديم: حسين نصر، طهران، مولى، 1981.

- 182 - _____ ، شرح أصول الكافي، ترجمة: محمد خواجه‌ای، طهران، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، 1988.
- 183 - _____ ، شرح الهدایة الأثریة، طهران، 1313 هـ.
- 184 - _____ ، کسر أصنام الجاهلیة، تصحیح: محمد تقی دانش بجوه، طهران، 1961.
- 185 - محمد بن یعقوب الكلینی، أصول الكافي، بیروت، دار الاضواء، 1405 هـ.
- 186 - محمد تقی مصباح الیزدی، «آنچه روشنفکران مذهبی ادعا می‌کنند، انکار دین است»، صحیفه ایران 1/ 12 / 2000.
- 187 - _____ ، «بزرگ‌ترین مشکل امام زمان علیه السلام پس از ظهور تعدد قرائتهاست»، صحیفه افق حوزه 20 / 2 / 2007.
- 188 - _____ ، «معیار حکومت اسلامی، مصلحت عامه یا رضایت عامه؟» (مصاحبه)، مجله اندیشه حکومت، العدد 4، تشرین الثاني وکانون الأول 1999.
- 189 - _____ ، پاسخ استاد به جوانان پرسشگر، قم، مؤسسة الإمام الخميني، ط2، صیف 2002.
- 190 - _____ ، پرسشها و پاسخها، ج 1 و 2 و 3، قم، مؤسسة الإمام الخميني، 1999.
- 191 - _____ ، تبیین مفهوم مدیریت اسلامی: نگرشی بر مدیریت در اسلام، طهران، مرکز تعلیم الإدارة الحکومیة، 1993.
- 192 - _____ ، حقوق و سیاست در قرآن، قم، مؤسسة الإمام الخميني، 1999.

- 193 - ———، راهنماشناسی، قم، مؤسسة الإمام الخميني، 1988.
- 194 - ———، سخنرانی پیش از خطبه نماز جمعه طهران، صحيفة اخبار اقتصاد 18/9/1999.
- 195 - ———، صحيفة خرداد، 3/9/1999؛ وصحيفة نشاط، 7/6/1999؛ وصحيفة صبح آزادگان، 18/11/1999؛ وصحيفة آفتاب يزد، 26/5/2001؛ وصحيفة إيران، 23/7/2001.
- 196 - ———، نظريه سياسي اسلام، ج 1 و 2، قم، مؤسسة الإمام الخميني، 1999.
- 197 - محمد جعفر لنگرودي، «حقوق اسلام»، العدد 9.
- 198 - محمد جواد أرسطا (تحقيق)، قدرت سياسي در حقوق اساسي جمهوري اسلامي ايران، قم، قسم الفكر الإسلامي في مركز الدراسات الاستراتيجية، 1994.
- 199 - ———، «مفهوم اطلاق در ولايت مطلقه فقيه»، مجلة علوم سياسي، العدد 2، خريف 1998.
- 200 - محمد جواد لاريجاني، نقد دينداري و مدرنيسم، طهران، اطلاعات، 1993.
- 201 - ———، تدین، حکومت و توسعه، طهران، اندیشه معاصر، 1998.
- 202 - محمد حافظ يعقوب، «الخديعة والكلمات: دراسة في مفهوم الاستبداد العادل»، مجلة الاجتهاد، بيروت، ع 15 و 16 ربيع وصيف 1992.
- 203 - محمد حسام الدين، من فقه الشافعي: المسؤولية التقصيرية وجناية السلطان، الأزهر، س 64، ع 1، 7/1991م.

- 204 - محمد حسين الأصفهاني، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، ترجمة وتعليق: صادق لاريجاني، مجلة: نقد و نظر، العدد 13 شتاء، 1997 و ربيع 1998.
- 205 - محمد حسين الطباطبائي، اصول فلسفه و روش رئاليسم، قم، صدرا، لا تا.
- 206 - ———، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1403هـ.
- 207 - محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تقديم وتوضيح: محمود طالقاني، طهران، شركة انتشار المساهمة، 1982.
- 208 - محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج 1 و 2، قم، اسماعيليان، 1998.
- 209 - ———، المنطق، بيروت، دار التعارف، 1980.
- 210 - محمد رضا تاجيك، «امام، قدرت و گفتمان»، صحيفة إيران، 99/4/14.
- 211 - ———، «قدرت و امنيت در عصر پسامدرنيسم»، مجلة گفتمان، العدد صفر، ربيع 1998.
- 212 - ———، در مقدمه بر: استوارت. آر. كلگ. چهارچوب های قدرت، ترجمة: مصطفى يونسى، طهران، معهد الدراسات الاستراتيجية، 2000.
- 213 - محمد رضا نيكفر، «در ضرورت تهافت ديگر»، مجلة نگاه نو، العدد 25، آب، 1995.
- 214 - محمد ريشهري، ميزان الحكمة، قم، دار الحديث، 1984.

- 215- محمد سروش محلاتي، «نصیحت ائمه مسلمين»، مجلة حكومت اسلامي، العدد 1، خريف 1996.
- 216- محمد عابد الجابري، «دانش فقه؛ بنياد روش شناختی عقل عربی 38 اسلامي»، ترجمة: محمد مهدي خلجي، مجلة نقد و نظر، السنة الثالثة، العدد 4.
- 217- ———، الديموقراطية والإسلام من منظور مختلف.
- 218- ———، العقل السياسي العربي: محدّداته وتجليّاته، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1990.
- 219- ———، بنية العقل العربي: دراسة تحليليّة نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1987.
- 220- ———، تكوين العقل العربي، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1988.
- 221- محمد عبد الواحد حجازي، الدكتاتورية محنة الإسلام، القاهرة، الزهراء، 1988.
- 222- محمد عبده، تفسير المنار، ج 10، بيروت، دار المعرفة.
- 223- ———، رسالة التوحيد، القاهرة، مكتبة صبيح، 1386هـ.
- 224- محمد عطية خميس، الإسلام لا يعرف السلطان المطلق، الاعتصام، القاهرة، فبراير 1976.
- 225- محمد علي گرامي، «ولايت فقيه و اندیشه فقيهان معاصر شيعی» (گفتگو)، مجلة اندیشه حكومت، العدد 5، كانون الثاني وشباط 1999.

- 226- محمد فاکر میبدی، «بیعت و نقش آن در حکومت اسلامی»،
مجله حکومت اسلامی، العدد 5، خریف 1997.
- 227- محمد کاظم الخراسانی، «حسن و قبح عقلی»، ترجمه و تعلیق:
صادق لاریجانی، مجله «نقد و نظر»، العددان 13-14، شتاء
1997، و ربیع 1998.
- 228- محمد مجتهد شبستری، «بستر معنوی و عقلایی علم فقه»، مجله
کیان، العدد 46، نیشان و مایس، 1999.
- 229- —، «دین و آزادی» (گفتگو)، مجله علوم سیاسی، العدد، 3،
شتاء 1998.
- 230- —، «دین و عقل، سخن آخر»، مجله کیهان فرهنگی، 1989.
- 231- —، نقدی بر قرائت رسمی از دین، طهران، طرح نو، 2000.
- 232- محمد مهدی شمس الدین، الاجتهاد و الحیاة، بیروت، مرکز
الغدير للدراسات الإسلامية، 1417هـ.
- 233- —، نظام الحكم و الادارة فی الإسلام، ط2، بیروت، المؤسسة
الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، 1411هـ.
- 234- محمد مهدی نادری قمی، «نگاهی گذرا به ولایت فقیه»،
(برگرفته از مباحث استاد محمد تقی مصباح یزدی)، مؤسسه
الإمام الخميني للتعليم والبحوث، 1999.
- 235- —، قدرت در مدیریت اسلامی، قم، مؤسسه الإمام الخميني،
1999.
- 236- محمد موسوي بجنوردي، «حکومت اسلامی و بنای عقلا»

(گفتگو)، مجله اندیشه حکومت، العدد 4، تشرین الثاني وکانون
الأول، 1999.

237 - محمد مؤمن، «ولایت، وکالت، نظارت»، مجله اندیشه
حکومت، العدد 3، أيلول وتشرین الأول، 1999.

238 - ———، مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ج 3.

239 - محمد هادی معرفة، ولایت فقیه، قم، یاران، 1998.

240 - محمد هاشمی، «قانون اساسی، مسئولیت اجرا و تفکیک قوا»،
مجله حکومت اسلامی، العدد 20، صیف 2001.

241 - ———، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، قم، مجمع
التعلیم العالی، قم، 1996.

242 - محمد هدایتی، «نقد و بررسی کتاب توزیع قدرت در اندیشه
سیاسی شیعه»، مجله البحوث فی جامعة الإمام الصادق (ع)،
العدد 26، صیف 2005.

243 - مرتضی مطهری، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، طهران،
حکمت، 1403 هـ.

244 - ———، پاسخهای استاد به نقدهایی بر کتاب مسئله حجاب،
طهران، صدرا، 1999.

245 - ———، پیرامون انقلاب اسلامی، قم، صدرا، لا تا.

246 - ———، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، طهران، صدرا،
1995.

247 - مسکویه، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، قم، بیدار، 1992.

- 248 - مصطفی‌الخمینی، ثلاث رسائل، طهران، مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام‌الخمینی، 1997.
- 249 - مصطفی‌الدیاماد، «قراءت‌های مختلف از ولایت فقیه»، مجله اندیشه حکومت، العدد 4، تشرین‌الثانی وکانون‌الأول، 1999.
- 250 - مصطفی‌کواکیان، دموکراسی در نظام ولایت فقیه، طهران، منظمة الإعلام الإسلامي، 1991.
- 251 - _____، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، طهران، عروج، 1999.
- 252 - مصطفی‌ملکیان، «داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی»، مجله کیان، العدد 51 نیشان 2000.
- 253 - _____، «رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه‌نگاری»، کتاب الشهر: الأدب والفلسفة، شباط و آذار، 2001.
- 254 - _____، «فلسفه اسلامی: پویایی و پایایی»، مجله نقد و نظر، خریف و شتاء 2008.
- 255 - _____، «فلسفه علوم سیاسی» (گفتگو)، مجله علوم سیاسی، العدد 14، صیف 2001.
- 256 - _____، «سکولاریسم و حکومت دینی!»، در: سنت و سکولاریسم، طهران، صراط، 2002.
- 257 - _____، صحيفة خرداد، 20 و 21 / 10 / 1999.
- 258 - مهدي الحائري اليزدي، «تأملاتی گذرا در باره امام خمینی» (حوار)، مجله متین الفصلية، العدد 1، شتاء 1998.

- 259 - ____ ، «كاوش هایی در خرد سیاسی»، صحيفة صبح امروز، 18 آب، 1999.
- 260 - ____ ، آفاق فلسفه: از عقل ناب تا حکمت احکام، باهتمام: مسعود رضوي، طهران، فرزانه، 2000.
- 261 - ____ ، حکمت و حکومت، لندن، شادی، 1995.
- 262 - مهدي بازرگان، «آخرت و خدا، هدف بعثت انبيا»، کيان، العدد 28، تشرین الثاني وشباط 1995.
- 263 - مهدي فضل الله، العقل والشریعة، بیروت، دار الطليعة، 1995.
- 264 - مهدي مطهر نیا، قدرت، انسان، حکومت، طهران، المؤلف، 1989.
- 265 - موريس دوفیرجیه، اصول علم سیاست، ترجمة: أبو الفضل قاضي، طهران، فرانکلین، 1970.
- 266 - ناصيف نصّار، منطق السّلطة، بیروت، دار أمواج، 1995.
- 267 - نصير الدين الطوسي، اخلاق ناصری، تصحيح: م. مينوي وع. حيدري، طهران، خوارزمی، 1985.
- 268 - هاشم آقاجري، «مشاركت سیاسی در اندیشه و رفتار علی بن ابی طالب عليه السلام»، مبین، 14 / 1 / 1996.
- 269 - هنري لاوست، سیاست و غزالی، ترجمة: مهدي مظفري، طهران، مؤسسة الثقافة الإیرانيّة، 1976.
- 270 - هیوبرت دریفوس و پول روبینو، میشل فوکو: فراسوی ساخت گرای و هرمنوتیک، ترجمة: حسین بشیریه، طهران، نشر نی، 1997.

- 271- ولیم جان لاپیر، قدرت سیاسی، ترجمة: نادر بزرگ زاده، طهران، فرزانه، 1996، ص 59.
- 272- یحیی محمد، نقد العقل العربي في الميزان، بیروت، الانتشار العربي، 1997.
- 273- يد الله موقن، «سنت و تجدد»، مجلة نگاه نو، العدد 27.
- 274- یوسف صانعی، ولایت فقیه، قم، مؤسسه القرآن الکریم، 1987.
- 275- Adam Kuper & Jessica Kuper, **The Social Science Encyclopedia**, London, Routledge, 1996.
- 276- Aleander Hicks, “**Two Perspectives on the Welfare State**”, AJS, 1993, Nov.
- 277- Barry Barness, **The nature of power**, Cambridge, 1988.
- 278- Barry Hindess, **Discourses of Power: From Hobbes to Foucault**, London, Blackwell, 1996.
- 279- Brian Barry, **Democracy and Power**, London, Oxford, 1989.
- 280- C. Clymer Rodee & others, **Introduction to Political Science**, U.S.A, McGraw Hill Book co., 1957.
- 281- C. Roseman & C. G. Mayo, & F. B. Collinge, **Dimensions of Political Analysis: An Introduction to the Contemporary Study of Politics**, N. J. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966.
- 282- C. S. Meaney, “**Market Reform in a Leninist System, Some Trends in the Distribution of Power, Status and Money in Urban China**”, Studies in Comparative Communism, Summer-Autumn 1989.
- 283- Carl Schmitt, **Political Theology**, U. K, MIT press, 1988.

- 284- D. D. Raphael, **Problems of Political Philosophy**, London, Macmillan, 1990.
- 285- David Beetham, **The Legitimatisation of Power**, London, Macmillan, 1991.
- 286- David Knights & Hugh Willmott, "**Power, Values and Relations**", Scott. vol 2.
- 287- David Miller (editor), **The Blackwell Encyclopedia of Political Thought**, London, Blackwell, 1987.
- 288- David Robertson, **A Dictionary of Modern Politics**, U. K, 1985.
- 289- Dennis H. Wrong, "**Some Problems in Defining Social Power**", Scott, vol. 1.
- 290- **Dictionary of Philosophy and Religion.**
- 291- Edward Craig, **Encyclopedia of Philosophy**, V9, Routledge.
- 292- Edward Mansfield, "**Measuring the International Distribution of Power**", International Review of Sociology. 1993, 1,2.
- 293- Edward Mansfield, "**Concentration, Polarity and the Distribution of Power**", International Studies Quarterly, 1993, 37.
- 294- Erwin I. J. Rosenthal, **Political Thought in Medieval Islam**, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.
- 295- Fauzi M. Najjar (editor), **Al-Farabi's: the Political Regime**, Michigan State University, 1964.
- 296- Frederick W. Frey, "**Comment: on Issues and Nonissues in the Study of Power**", Scott. vol 2.
- 297- George H. Sabine & Thomas H. Thorson, **A History of Political Theory**, U.S.A, 1973.
- 298- H. Arendt, **Writers and Politics**, Boston, RKP, 1980.

- 299- H. D. Lasswell & Kaplan, **Power and Society: A Framework for Political Analysis**, New Haven: Yale University Press, 1450.
- 300- Haroon Khan. Sherwani, **Studies in Muslim Political Thought and Administration**, Philadelphia, Porcupine Press, 1942.
- 301- J. Habermas, **Between Facts and Norms**, London, Polity Press, 1992.
- 302- J. Plamenatz, **Man and Society**, London, Longman, 1963.
- 303- Jeffrey Isaac, “**Conceptions of Power**”, Political Theory, Feb, 1974.
- 304- John Hoffman, **State, Power & Democracy**, Brington, 1988.
- 305- John Locke, **Two Treaties on Civil Government**, U. K, Cambridge univ. Press , 1994.
- 306- John Rawls, **A Theory of Justice**, UK, Oxford University Press, 1972.
- 307- John Scott, **Power: Critical Concepts**, vol 1,2,3, London and Newyork, Routledge, 1994.
- 308- Karen S. Cook & others, “**The Distribution of Power in Exchange Networks**”, Scott, vol 1.
- 309- Leo. Strauss & Joseph Cropsey, **History of Political Philosophy**, U.S.A, The univ. of Chicago press, 1963.
- 310- M. Foucault, Politics, **Philosophy and Culture**, London, Routledge, 1983.
- 311- M. Heidegger, **Basic Writings**, U.S.A, Harper & Row, N. Y, 1970.
- 312- M. Pour Arkoun, **Une Critique de la Raison Islamique**, Paris, 1984.

- 313- Michael D. Henry, **The Intoxiation of Power**, Holland, 1979.
- 314- Michel Foucault, **Discipline and Punish**, London, Penguin, 1979.
- 315- Michel Foucault, **The Archaeology of Knowledge**, London, Routledge, 1973.
- 316- Miriam Galston, "**The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treaties of Al-Farabi**" in: *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Ed.: Charles E. Butterworth, U.S.A. Harvard University Press, 1990.
- 317- Peter Bachrach & Morton S. Baratz, "**Power and its Two Faces Revisited: A Reply to Geoffrey Debnam**", Scott. vol2.
- 318- Peter Marcuse, "**Neighborhood Policy and Distribution of Power**", *Policy Studies Journal*, 1987/88, 16,2, Winter.
- 319- Peter Morriss, **Power, A Philosophical Analysis**, U. k, Manchester univ. Press , 1987.
- 320- R. Dahl, "**The concept of Power**", *Behaviorial Science* 2, 1957.
- 321- R. E. Wolfinger, "**Reputation and Reality in the Study of Community Power**", Scott, vol 2.
- 322- R. F. Atkinson, **Explanation in History**, New York, Cornell University press, 1978.
- 323- Robert Powell, "**Stability and the Distribution of Power**", *World Politics*, vol 48, Jan 1996.
- 324- Roderick Martin, "**The Concept of Power: A Critical Defence**", Scott.
- 325- Talcot Parsons, "**On the Concept of Political Power**", Scott, vol 1.

- 326- **The Encyclopedia Americana**, U.S.A, Americana Corporation, 1975.
- 327- William Montgomery Watt, **Islamic Fundamentalism and Modernity**, U.K, University of Edinburgh, 1988.