السيـــادة الشعبيّـــة الدينيّـــة

إشـــكـــــالـــيّة المفهـــوم

اســـم الكتـــــاب: **السيادة الشعبيّة الدينيّة: إشكاليّة المفهوم**

المـــــــؤلّـــــف: **مجموعة من الباحثين**

النـــــاشـــــــر: **دار المـعـارف الحكميّـة**

إخـــراج الكتـــــاب: **Idea Creation**

عـــدد الصفـحـــات: **١٢٤**

القيـــــــــــاس: **١٤,٥×٢١,٥**

تـــاريـــخ الطبـــع: **٢٠١٤**

حقوق الطبع محفوظة ©

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-001-2

[١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م]

دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
تلفاكس: ٥٤٤٦٢٢- ٠١ - Email: almaaref@shurouk.org

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهـــرس

كلمة المعهد ١

المقدمة ٥

السيادة الشعبيّة بين الإمكان والامتناع المفهوميّ

منصور مير أحمدي ٩

السيادة الشعبيّة الدينيّة ونظم الديمقراطيّة

السيّد سجّاد ايزدهي ٥٣

كلمة المعهد

تعتبر أطروحة الإمام الخامنئي في السيادة الشعبيّة الدينيّة من المباحث المهمّة التي حظيت بالاهتمام في الآونة الأخيرة وكثر الحديث عنها بين مؤيّد ورافض وبين من يعتبرها تعادل مفردة الديمقراطيّة كون جوهر الأخيرة يرجع إلى كون السلطة للناس ومن الناس.

كما يعتبرها الإمام الخامنئي حصيلة الفكر والتجربة السياسيّة الإسلاميّة في إيران وأنّها تصلح للممارسة خارج الدائرة الإيرانيّة عند شعوب تطمح لممارسة القيم الإسلاميّة في الحكم.

ويشكّل كتاب **السيادة الشعبيّة الدينيّة: اشكاليّة المفهوم** جزءًا من الحراك الفكريّ حول مفهوم السيادة الشعبيّة الدينيّة، سعى الباحثون في مقالتيه لإيجاد منحًى تنظيريًّا لها.

بدأ الباحث في المقالة الأولى "السيادة الشعبيّة الدينيّة بين الإمكان والامتناع المفهوميّ" بتوضيح مفهوم السيادة الشعبيّة الدينيّة حيث رأى بعضهم أنّ تركيب هذا المفهوم غير منسجم وهو نتاج عنصرين ومفهومين لا ارتباط بينهما إطلاقًا في حين عرض رأيًا مناقضًا يرى أنّ المفهوم في غاية الانسجام والتناغم. ثمّ تعرّض لنظريّة أخرى ترى في السيادة الشعبيّة الدينيّة تلقٍّ وفهم لمفهوم السيادة الشعبيّة- الديمقراطيّة يكون فيها الدين هو المرجعيّة المعتمدة في تحديد وبيان العناصر المكوّنة للديمقراطيّة من القوّة وسلطة الجماعة والمشاركة الشعبيّة ليصبح هذا المفهوم ممكنًا وبيانه ممكن أيضًا وعناصره المكوّنة منسجمة ومتناغمة. بعدها ذكر الأركان الثلاث لنظريّة الشعبيّة الدينيّة وهي: الدين، القيادة الدينيّة والشعب.

أمّا في المقالة الثانية "السيادة الشعبيّة الدينيّة ونُظم الديمقراطيّة"، فقد ذكر الكاتب أنّ للثورة الإسلاميّة تأثيرها البالغ على الفكر السياسيّ

الإسلاميّ حيث شكّلت نقطة تحوّل عظيم في هذا المجال. فبدأ بأُسس قيام الدولة الدينيّة ونظرة الإسلام للسياسة والسلطة وأنّه بوصفه آخر الأديان السماويّة وأكملها لا يمكن أن يترك شؤون الناس الإجتماعيّة واحتياجاتهم العامّة وأهمّها مسألة الدولة والسلطة دون بيان. وأكمل مقاله بذكر أسس السيادة الشعبيّة الدينيّة ، ثمّ ذكر تعريفًا للدولة الدينية –الثيوقراطيّة- وصنّفها لأربعة أقسام وعرض لكلمات أعلام المسيحيّة في موضوع الدولة الدينيّة.

كذا فعل في موضوع الديمقراطيّة، عرّفها وذكر تاريخها عبر العصور، وما ورد فيها من قراءات متعدّدة وعناصرها الأساسيّة من مشاركة كافّة المواطنين في القرارات، المساواة والحريّة، النظام البرلمانيّ والانتخابات وحكم الأكثريّة.

ثمّ قدّم نقدًا للثيوقراطيّة ورأى أنّها تتجاهل إرادة الناس وتغلّب إرادة الحاكم الدينيّ، وتبرّر الظلم تحت مسمّى الدولة الدينيّة. ويقول أنّه بالإمكان نفي صفة الدينيّة عن هذه الحكومات لأنّ الدين في مثلها لا يحكم كافّة مفاصل المجتمع بل إنّ الدين أمر شخصيّ ولا يحقّ له التدخّل في الأمور السياسيّة والاجتماعيّة. ويكمن الفارق بينها وبين السيادة الشعبيّة الدينيّة في ملاحظة الحقّ والتكليف في كلّ من الحاكم والناس؛ لذا هو منزّه من كافّة عيوب النظام الثيوقراطيّ.

أمّا الفارق بينها وبين النظام الديمقراطيّ؛ فالأخير يفتقد لقانون متقَن مبنيّ على أساس المعرفة التامّة بالإنسان وبالمجتمع الإنسانيّ، والمعرفة بالاحتياجات البشريّة وسبل السعادة الإنسانيّة. بينما في نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة، كان وضع القانون بيد الله العالم المطلق بالإنسان والمنزّه عن الميول والرغبات والمصالح هو السبيل للوصول إلى سعادة أفراد المجتمع في الدنيا والآخرة من خلال العمل بهذا القانون.

ويعبّر في النهاية أنّ نظام السيادة الشعبيّة الدينية ليس التقاطًا بين نظامين، بل هو مستوحًى من الحكومة النبويّة والعلويّة في صدر الإسلام، وهو الأساس الذي بُنيت عليه الجمهوريّة الإسلاميّة، ويدعم رأيه هذا بشواهد من الأحاديث النبويّة الشريفة وما عبّر عنه الإمام الخميني قدّس سرّه.

سكينة أبو حمدان

مقدّمة

لا شكّ في أنّ على الفكر الإسلاميّ في مختلف قضاياه وشتّى مجالاته، بعد أن اجتاز مرحلة الدفاع وفرض نفسه في مرحلة ما بعد الصحوة الإسلاميّة المتمثّلة بالجمهوريّة الإسلاميّة في إيران بقيادة الإمام الخميني - قدّس سرّه -، أن يعمل في إطار التأسيس، ليجعل من متبنيّاته قواعد تحكم عالمه.

وعملية التأسيس هذه، لا بدّ وأن تتّجه أوّلًا ناحية المفاهيم أو المصطلحات، فعلى كافّة الباحثين والمهتمّين في هذا المجال العمل على نحت مجموعة من المصطلحات التي تكون وليدة البيئة المعرفيّة التي يحملها الفكر الإسلاميّ، لكي لا نلتقط مفاهيم أخرى وليدة بيئة معرفيّة أخرى.

وإنّ من أهمّ الإشكاليّات التي تعاني منها بعض الدراسات الإسلاميّة مشكلة التباس المفاهيم، فنحن نستعمل مفاهيم غربيّة المنشأ، وأصبحنا نتعامل معها كأنّها حقائق مقرّة ومعترف بها، مع أنّها تحمل في طيّاتها وخباياها التباسات معرفيّة، قد لا نحظى بفرصة التعرّف عليها إلّا بعد حين.

إنّ مصطلح الديمقراطيّة، بما لبسه من لبوس حسن في أذهان الكثير من الإسلاميّين، يتباهى وهو لا يدرك كم لهذا المفهوم من التباسات هو نموذج للمفاهيم الدخيلة والتي أصبحت تشكّل محورًا رئيسًا في معالجات فكريّة عديدة لمفاصل مهمّة في الفكر الإسلاميّ، فضلًا عن أنّه من أكثر المفاهيم الفضفاضة التي تستوعب مختلف الآراء والتي قد تصل حدّ التناقض.

ومن هنا تأتي أهميّة مصطلح السيادة الشعبيّة الدينيّة كتعبير عن نظام حكم لا يحمل الديمقراطيّة بالمعنى الذي يريده الآخر، بل يحمل نظامًا متناغمًا من الدين الذي يؤمن به الشعب ويعتقد بأنّه طريق خلاصه

في الدنيا والآخرة.

إنّ الخطوات العمليّة لتأسيس أيّ مفهوم جديد يُراد له أن يكون متداولًا، تعبيرًا عن فكرة محوريّة في البيئة المعرفيّة الإسلاميّة، لا يمكن اختصارها بل علينا أن نعمل على توفير الوقت الكافي لها لتنضج بما يتيح لها أن تمتلك حضورها بشكل طبيعيّ. إذ إنّنا لا نريد إنتاج مفاهيم أو مصطلحات لا تكتب لها الحياة لأنّها ولدت قبل اكتمال عناصرها، ولذا إسهامًا في نحت مصطلح السيادة الشعبيّة الدينيّة كان هذا الكتاب، والذي يحتوي على ما يعالج مفهوم السيادة الشعبيّة الدينيّة.

وإنّ المرحلة الأولى التي نريد هي أن يضع الباحثون نظراتهم الموضوعيّة لهذا المصطلح لنبحث عن مقوّمات التأسيس له، لنسهم جميعًا في الانتقال إلى المرحلة الثانية وهي السعي لفتح باب الحضور لهذا المفهوم في لغتنا البحثيّة في المجال المرتبط به.

والسلام عليكم ورحمة الله

السيّد علي عبّاس الموسويّ

السيـــادة الشعبيّـــة الدينيّـــة
بين الإمكان والامتناع المفهوميّ

منصور مير أحمدي [1]

ترجمة السيّد عليّ الموسوي

(١) متخصّص في العلوم السياسيّة، جامعة الشهيد بهشتي.

مقدّمة

السيادة الشعبيّة الدينيّة مفردة مركّبة من جمع مصطلحَين هما: السيادة الشعبيّة والديمقراطيّة، والدين. وهذا التركيب المفهوميّ، وإن لم يكن معروفًا في اللغة السياسيّة السابقة إلّا قليلًا، لكنّه تبدّل إلى مصطلح متداوَل بكثرة في اللغة السياسيّة المعاصرة. فالمتغيّرات السياسيّة-الاجتماعيّة في عالم الإسلام، لا سيّما انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران وقيام الجمهوريّة الإسلاميّة كنموذج عمليّ للنظام السياسيّ الإسلاميّ الجماهيريّ في الوقت نفسه، كان لها تأثيرٌ واسعٌ في تداول مفهوم السيادة الشعبيّة الدينيّة والسعي للتنظير له، وهو ما كان يسعى له إقبال، المفكّر الإسلاميّ المعاصر. وترتّب على ذلك وجود العديد من المباحث المهمّة في هذا المجال وتعدّدت الآراء حول هذا الموضوع.

ولكن على الرغم من هذا، فإنّ من المباحث المهمّة جدًّا التي حظيت بالاهتمام لا تزال تفتقر إلى مزيد بحث وبذل جهد، منها مسألة الإمكان أو الامتناع المفهوميّ لمصطلح السيادة الشعبيّة الدينيّة التي لا شكّ أن يتوقّف على تناولها أيّ بحث في هذه النظريّة. فهل يُمكن إقامة نوع من العلاقة بين السيادة الشعبيّة والدين؟ ألا يُعدّ ضمّ هاتَين المفردتَين إلى بعضهما البعض نوعًا من التناقض؟

لا بدّ لنا، قبل الإجابة عن الأسئلة المتداوَلة، من النظر في المكوّنات المفهوميّة لهذا التركيب.

١. مفهوم السيادة الشعبيّة الدينيّة

إنّ توضيح هذا المفهوم يمرّ بمرحلتين هما: الفصل أوّلًا، ثمّ التركيب بينهما ثانيًا. ففي المرحلة الأولى، لا بدّ من النظر إلى عنصرَي «السيادة الشعبيّة» و«الدين» بشكل منفصل، ثمّ في المرحلة الثانية، لا بدّ من ملاحظة ما ينتجه

التركيب بين هذين العنصرَين.

السيادة الشعبيّة مصطلح يعادل مفردة الديمقراطيّة والمشتقّ في الأساس من مفردة (دموكراسيا)، ويعود جذرها إلى مفردتَين يونانيّتَين هُما: دمو (أي الشعب) وكراتوس (أي الدولة). فالديمقراطيّة هي نوع من أنظمة حكم الدول التي، خلافًا للحكومات الملكيّة، يكون الشعب فيها هو الحاكم[1]. وعليه، فجوهر الديمقراطيّة يرجع إلى كون السلطة للناس ومن الناس. وهذا المفهوم لا يزال يعاني من غموض وإبهام، ونجد في المصنّفات تفاسير متعدّدة له، وأغلبها ناظرٌ إلى: كيفيّة إعمال الناس سلطتهم، لا سيّما في العالم المعاصر. وكمثال على ذلك التعريف ما ذكره كارل كوهين، وهو ممّن تولّى شرح مفهوم الديمقراطيّة في عالمنا المعاصر، حيث يقول: «الديمقراطيّة حكم الجماعة التي أكثر ما يكون النظر فيها إلى اجتماع أعضاء تلك الجماعة، بشكل مباشر أو غير مباشر، على المشاركة في اتّخاذ القرارات المرتبطة بهم أو إمكان مشاركتهم في ذلك»[2].

وكما هو مُلاحَظ، فإنّ هذا التفسير يشير إلى أكثر من نقطة أساسيّة لرفع الإبهام المفهوميّ في مصطلح الديمقراطيّة.

أوّلا: لا يُعمِل كافّة الناس في الديمقراطيّة سلطتهم بل الأكثريّة فقط هي التي تمارس سلطتها.

ثانيًا: يتمّ إعمال هذه الحاكميّة عن طريق المشاركة في اتّخاذ القرارات.

ثالثًا: إنّ أسلوب المشاركة قد يكون بشكل مباشر وقد يكون بغيره.

كما عمد باحثون إلى تحديد بعض خصائص الديمقراطيّة بغرض

(١) ديويد هلد، **مدلهای دموکراسی**، ترجمه عباس مخبر، (طهران: روشنگران ومطالعات زنان، ١٣٧٨هـ.ش)، الصفحة ١٤.

(٢) انظر ترجمة كتاب،

Philip Green (ed), *Democracy (key Concepts in Critical Theory)*, (NewJersey: Humanities Press , 1993), p. 2.

رفع الإبهام عن هذا المصطلح وتفسيره بشكل أوضح. وكنموذج على ذلك، وانطلاقًا من التجربة العمليّة للديمقراطيّة في الدول الغربيّة، نتعرّض للخصائص التالية:

- الاهتمام بالدفاع عن الحقوق الخاصّة بالمواطنين.
- أهمّيّة المعرفة بضرورة المشاركة السياسيّة.
- تقديم حلول مناسبة لمنع حصريّة الأكثريّة.
- الاهتمام بمصلحة الفرد وأصالتها.
- الاهتمام بمسألة الحرّيّة بمعنى رفع أسباب الإكراه والإلزام في القيام بالأعمال[٣].

إنّ إعمال الدقّة في هذه الخصائص يوصلنا إلى معرفة الإشكاليّات الأساسيّة للديمقراطيّة في عالمنا المعاصر. إذ تؤكّد الديمقراطيّة، من خلال دعوتها، على الاهتمام بحريّة الأفراد من المواطنين وتحذّر من الوقوع في استبداد الأكثريّة. وعليه، فمجرّد تحقّق المشاركة المباشرة وغير المباشرة للأكثريّة في اتّخاذ القرارات لا يكفي لتحقّق جوهر الديمقراطيّة، لإمكانيّة تحوّل هذه الحكومة الشعبيّة إلى حكومة استبداديّة. ولا شكّ في أنّ هذه الإشكاليّة هي نتاج ضمّ الليبراليّة إلى الديمقراطيّة الذي أدّى إلى قيام نماذج من الليبراليّة الديمقراطيّة كنموذج غالب على الديمقراطيّة في العالم المعاصر.

نعم، يدّعي بعض أنصار الليبراليّة الديمقراطيّة أنّ هذه الخصائص ترفع الإبهام المفهوميّ عن مفردة الديمقراطيّة في عالمنا المعاصر، ولكن بملاحظة سائر التفاسير المطروحة للديمقراطيّة، كالتفسير الاشتراكيّ

(٣) حسين بشيرية، **درس های دموکراسی برای همه** (طهران: نگاه معاصر، ١٣٨٠ هـ. ش)، الصفحات ١٩١ إلى ٢٠٣.

الذي يرشدنا إلى عدم وجود اتّفاق في الرأي حول جوهر الديمقراطيّة. والتفاسير المذكورة لم تتمكّن من رفع حالة الإبهام عن المفردة. وهذا السبب يدفعنا لنقول مع فيليب غرين: «إنّ الديمقراطيّة في أواخر القرن العشرين أصبحت مفهومًا مثيرًا للجدل بل مفهومًا في غاية الإبهام»[٤].

ولكن، على الرغم من ذلك، يمكننا الاستفادة من خصوصيّة ترتبط بعلم اللغة لاستخراج مفهوم واعتباره جوهر مصطلح الديمقراطيّة. ففي مباحث علم اللغة وعلم المصطلحات يتمّ الفصل بين المفهوم[٥] وبين التلقّي[٦]. فقد يكون لمفهوم واحد أكثر من تلقٍّ، فمع التأكيد على وحدة مفهوم مفردةٍ ما، يُقال إنّ لها تلقّيات متعدّدة. وحيث أنّ هذه التلقّيات تُبنى على فرضيّات مسبقة ومعلومات مُفترضة مختلفة، فلا بدّ وأن تكون متعدّدة، ولكنّها حين ترجع إلى مفهوم واحدٍ في النهاية فإنّ فيها نوعًا من الوحدة. وما نراه هو أنّ بالإمكان الاستفادة من هذه القاعدة اللغويّة لتوضيح مفردة الديمقراطيّة.

إنّ مفردة الديمقراطيّة، وكسائر المفردات المهمّة في فلسفة السياسة وفي علم السياسة كالعدالة والحرّيّة وغيرها، ذات مفهوم واحدٍ بتلقّيات متعدّدة. فمفهوم الديمقراطيّة واحد يمكن استخراجه بملاحظة معناه اللغويّ والعناصر المفهوميّة المشتركة للحكومات الديمقراطيّة على مرّ التاريخ.

كما يتمحور مفهوم الديمقراطيّة ضمن عنصرَين أساسيَّيْن هما: «القوّة أي قوّة الجماعة» و«المشاركة الشعبيّة». فالديمقراطيّة هي نوع من السلطة تكون القوّة فيه من الأكثريّة الشعبيّة لا من فرد خاصّ أو جماعة صغيرة، ولهذه الأكثريّة الحقّ في المشاركة في القرارات الأساسيّة بشكل مباشر أو

(٤) انظر *Democracy (key Concepts in Critical Theory)*, op.cit., p.2.
(٥) Concept
(٦) Conception

غير مباشر. فالعنصر الأوّل يحكي عن حقيقة القدرة والسلطة، والثاني، يحكي عن كيفيّة إعمال السلطة والقدرة. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نطلق على كلّ سلطة تحوي هذَين العنصرَين تسمية «السلطة الديمقراطيّة». ولذا يمكننا أن نصل إلى نوع من الاتّحاد بين كافّة أنماط الدول الديمقراطيّة، وهذا لا ينافي تعدّد ما يتمّ تلقّيه من مصطلح الديمقراطيّة. وهذه التلقّيات تكون ناظرةً إلى سنن فكريّة مختلفة، يتمّ، على أساسها، فهم وتفسير عناصر الديمقراطيّة.

إضافةً إلى ما تقدّم، فإنّ هذه التفاسير المتعدّدة لمصطلح الديمقراطيّة تأخذ أشكالًا مختلفة في الساحات السياسيّة-الاجتماعيّة، ولذا نشهد تلقّيات مختلفة للديمقراطيّة ضمن إطار السنن الفكريّة وفي الساحات السياسيّة-الاجتماعيّة لمختلف المجتمعات. وهذا ما يمكّننا من تفسير تشكّل اتّجاهات مختلفة من الديمقراطيّة في الفكر السياسيّ الغربيّ كالليبراليّة الديمقراطيّة والديمقراطيّة الاجتماعيّة.

ممّا تقدّم بيانه، يمكننا أن نصل إلى تعريف استخداميّ في مقالتنا هذه لمصطلح الديمقراطيّة ونقول: «المقصود من الديمقراطيّة في بحثنا نوع خاصّ من الحكم تقوم الأكثريّة فيه، ومن خلال مشاركتها في القرارات الأساسيّة، بإعمال قوّتها ونفوذها. ويمكن أن تتعدّد الاتّجاهات والتلقّيات لهذا النوع من الحكم وتعتبر السيادة الشعبيّة الدينيّة هي إحدى هذه التلقّيات والاتّجاهات».

وقبل التعرُّض لإمكان هذا المفهوم أو امتناعه، لا بدّ لنا من إشارة، ولو عابرة، إلى المقصود والمرادف من قيد «دينيّة» في هذا المصطلح التركيبيّ، ممّا يوضح السيادة الشعبيّة الدينيّة. إنّ قيد «دينيّة» في السيادة الشعبيّة الدينيّة يدلّ، وبكونه عنصرًا ثانيًا ورد في العنوان، على مصدر المعرفة في هذا النوع من السيادة الشعبيّة. فالدين مصدر معرفيّ للسيادة الشعبيّة المنظورة، حيث يمكّن، ومن خلال الرجوع إلى تعاليمه، من توجيه عناصر

ومكوّنات هذا النظام السياسيّ وتوجيهها[٧]. وفي هذه الرؤية، تشكّل مرجعيّة الدين في الحياة السياسيّة أهمّ الفرضيّات المعرفيّة السابقة، والتي لها أهمّيّة أساسيّة لأنّها تدلّ على الطبيعة الدينيّة لهذه السيادة الشعبيّة، وعلى افتراقها عن الدولة العلمانيّة وغير الدينيّة. فالدولة العلمانيّة ترفض هذه المرجعيّة أساسًا، وتؤكّد في المقابل على مرجعيّة العقل البشريّ. فهو شخصيّ وموجود لدى كلّ فرد من أفراد البشر، هذا أوّلًا؛ أمّا ثانيًا، فإنّه لا يعود إلى مصدر متعالٍ خارج عن الإنسانيّة بل هو مستقلّ تمامًا.

ولهذا السبب، وكما يقول لاري شانير:

> في المجتمعات ذات الطابع العلمانيّ تفقد كافّة المعتقدات والأفكار والنظريّات السابقة اعتبارها. فهي تقوم برمي المجتمعات والفرق الدينيّة إلى ما وراء الطبيعة. فينفصل المجتمع عن التفاسير الدينيّة التي كان يعتمد عليها في السابق لكي تقوده بشكل مستقلّ ويصبح مجال الدين محدودًا بالحياة الفرديّة للإنسان. فالعلم، النماذج القدوة، السلوكيّات والمؤسّسات التي كانت ترجع إلى تلك القوّة المتعالية تصبح ظواهر من نتاج البشر وضمن مسؤوليّتهم. وبهذا، يفقد العالم تدريجيًّا قدسيّته، لأنّ الطبيعة والإنسان يخضعان للنظام العليّ وتحت دائرة القرار والتصرّف، ولا بدّ أن تُتّخذ القرارات على أساس الاستنتاجات العقليّة وبمنظور النفع والفائدة[٨].

ممّا تقدّم ذكره، يتّضح مفهوم السيادة الشعبيّة الدينيّة كمفهوم تركيبيّ، وذلك بعد اتّضاح عناصره التي تشكّل المكوّن الأوّل له، والمراد من قيد «الدينيّة». وبهذا، يمكننا أن نحدّد المراد من مصطلح السيادة الشعبيّة الدينيّة كمفهوم تمهيديّ للدخول في محلّ البحث الأساسيّ لهذه المقالة،

---

(٧) Justification

(٨) لارى شاينر، «مفهوم سكولار شدن پدرژوهشهاى تجربى»، ترجمة السيد حسين سراج زاده، في: سيد حسين سراج زاده، **چالش هاى دين ومدرنيته**، مباحثى جامعه شناختى در دينداري وسكولار شدن، (طهران: طرح نو، ١٣٨٣هـ.ش)، الصفحات ٢٢ إلى ٣٥، «بتصرّف».

وهو البحث حول الإمكان أو الامتناع المفهوميّ للسيادة الشعبيّة الدينيّة، وهذا التعريف هو: السيادة الشعبيّة الدينيّة هي تلقٍّ خاصّ للسيادة الشعبيّة ونموذج من نماذج النظام السياسيّ الإسلاميّ. يشكّل الدين (الإسلام) مرجعيّةً في تحديد وتوضيح العناصر الأساسيّة للسيادة الشعبيّة: قوّة الجماعة والمشاركة الشعبيّة.

وطبقًا لهذا التعريف، لا بدّ من الرجوع إلى الإسلام في مقام بيان وتوضيح قوّة وسلطة الجماعة وحقّ الناس في المشاركة في القرارات. فإذا كان الدين يعترف بهذه العناصر، يُمكن الحديث عن السيادة الشعبيّة الدينيّة كاتّجاه من السيادة الشعبيّة، وسوف نعالج لاحقًا، ومن خلال الإشارة إلى الاتّجاهات المختلفة فيما يرتبط بالسيادة الشعبيّة الدينيّة ما يفيدنا في معرفة الإمكان أو الامتناع المفهوميّ لهذا التلقّي من الديمقراطيّة والسيادة الشعبيّة.

أ. السيادة الشعبيّة الدينيّة، الإمكان أو الامتناع المفهوميّ:

يظهر من مراجعة ما كُتب وصُنّف حول السيادة الشعبيّة الدينيّة في السنوات الأخيرة وجود اتّجاهات متعدّدة ورؤًى مختلفة حول إمكانها أو امتناعها. وبين الموافقين والرافضين، نجد أتباع سنن فكريّة مختلفة. وهذا التعدّد والاختلاف يرجع إلى ما يتلقّونه من السيادة الشعبيّة تارةً، وإلى فهمهم للدين تارةً أخرى. وسوف نستعرض، ضمن عمليّة تصنيف، الآراء والاتّجاهات المختلفة في هذا المجال، ثمّ نقوم بتوضيح الاتّجاه المقبول لدينا.

أ.١. الامتناع المفهوميّ للسيادة الشعبيّة الدينيّة:

يرى أصحاب هذا الرأي أنّ تركيب «السيادة الشعبيّة الدينيّة» غير منسجم بلحاظ مفهوميّ. فإنّ هذا التركيب من وجهة نظر هؤلاء هو نتاج جمع عنصرَين ومفهومَين لا ارتباط بينهما إطلاقًا بل لا يمكن قيام أيّ نوع

من الارتباط بينهما. وهذا الرأي، على الرغم من تنوّع اتّجاهات أصحابه، يعتمد على تلقٍّ خاصّ لمفهوم السيادة الشعبيّة، والذي تعرّض له أحد الباحثين باعتباره رؤيةً جديدةً للسيادة الشعبيّة فيوضحها بقوله: «الرؤية الأخرى للسيادة الشعبيّة، يُنظر إليها من زاوية الفلسفة الاجتماعيّة والقيم الخاصّة التي توجدها تلك الأيديولوجيا»[٩].

وطِبقًا لهذه الرؤية، فإنّ السيادة الشعبيّة تُطرح كنموذجٍ لنظامٍ سياسيّ يعتمد على فلسفة سياسيّة – اجتماعيّة خاصّة. فهذه الرؤية ترى أنّ الليبراليّة هي فلسفة سياسيّة – اجتماعيّة لها قيمها وبُناها النظريّة الخاصّة التي تتشكّل على أساسها السيادة الشعبيّة. أمّا الإسلام، فله نظرة مختلفة للحياة السياسيّة–الاجتماعيّة، فهو يرفض، بلا شكّ، تعاليم كالأنسنة، والحرّيّة الليبراليّة، والعلمانيّة. لذا، لا يمكن الجمع بين السيادة الشعبيّة التي تشكّل نموذجًا لنظام سياسيّ قائم على أسس ليبراليّة، وبين الدين الإسلاميّ؛ وبهذا يظهر أنّ مصطلح السيادة الشعبيّة الدينيّة فاقد للانسجام الداخليّ.

كما أنّ الديمقراطيّة، طبقًا لهذا الرأي، هي من المفاهيم الاجتماعيّة التي ولدت في البيئة الفكريّة الغربيّة، ولذا فإنّ المفردات الفكريّة الغربيّة، كالعقلانيّة، والعلمنة، ونبذ الخرافة، وتحطيم التقاليد، والتفكير الإنسانيّ، مختزَنة في مدلول المصطلحات الاجتماعيّة وهي لا تنسجم ولا تتناغم إطلاقًا مع الإسلام[١٠].

وكما هو واضح، فإنّ الحديث عن الديمقراطيّة في اعتقاد أصحاب هذه الرؤية هو حديث عن نظام سياسيّ وليد ظاهرة اجتماعيّة خاصّة. وينتج

(٩) رودی کارلتون کلاير، **آشنایی به علم سیاست**، ترجمه بهرام ملکوتی (طهران: امير كبير، ١٣٥١هـ.ش)، الصفحة ١٠٨.

(١٠) عبد الحسين خسروپناه، **پارادوكس اسلام ودموكراسی**، خلاصة مؤتمر الدين والديمقراطيّة الذي انعقد في ١٣٨٣ هـ. ش، (مخطوط).

عن ذلك، أنّ الديمقراطيّة ليست كسائر المفاهيم الاجتماعيّة، فهي لا تعني الحكومة الشعبيّة أو السيادة الشعبيّة فقط، بل تعني سلطة العقل ورفض الدين. وبعبارة أخرى، معاني الإنسانيّة والعلمانيّة والعقلانيّة الرافضة للدين مختزَنة في مفهوم الديمقراطيّة[١١].

كما ونجد صياغات متعدّدة وتعابير مختلفة، ودوافع متنوّعة، لهذا الخطّ من الاستدلال. فأحيانًا يُدَّعى أنّ الدافع هو الدفاع عن الدين وحفظ نقائه من الاختلاط، وهذا ما ذهب إليه جماعة ممّن يعتقدون بارتباط الدين بالسياسة. وأحيانًا يدّعي بعضهم الدفاع عن الديمقراطيّة علميًّا، لحفظ معانيها الحقيقيّة والحذر من المفردات الموازنة غير العلميّة. وهذا ما يراه بعض المطّلعين على الفلسفة السياسيّة الغربيّة وأحيانًا بعض أنصار العلمانيّة.

أ.٢. السيادة الشعبيّة الدينيّة، الإمكان المفهوميّ:

الصنف الثاني من الآراء والنظريّات الموجودة، هي تلك التي ترى الإمكان المفهوميّ للسيادة الشعبيّة الدينيّة. وطبقًا لهذه النظريّة، فإنّ، في مفهوم السيادة الشعبيّة الدينيّة، مفهومًا في غاية الانسجام والتناغم. وهذه الرؤية ترى أنّه على الرغم من كون مفهوم السيادة الشعبيّة مفهومًا غربيَّ المنشأ، لكنّ ذلك لا يحول دون قيام هذا التركيب. وهي قدّمت، من قبل، اتّجاهات مختلفة ومتنوّعة.

فبعض الباحثين يسعى لتقديم رؤيته للمُدّعى المذكور، ضمن نظرته وفهمه الخاصَّين للديمقراطيّة. ويرى أنّه أسلوب وطريقة في إدارة المجتمع أكثر منه فلسفة سياسيّة-اجتماعيّة. وهذا الفهم من الديمقراطيّة هو الذي اعتبره كلاير الفهم والتلقّي الأوّل للديمقراطيّة: «التلقّي الأوّل يرى الديمقراطيّة نظامًا سياسيًّا يرتبط بأسلوب وطريقة إدارة الحياة

(١١) المصدر نفسه.

السياسيّة للناس»[١٢].

كما استخدام هذا الفهم للديمقراطيّة في تعريف السيادة الشعبيّة الدينيّة، نلحظه في التعريف التالي:

السيادة الشعبيّة الدينيّة هي طريقة وأسلوب في إدارة الحياة السياسيّة للناس تكون مقبولة لدى النظام الدينيّ، وهذا النظام يضمن الحدّ الأدنى من الحرّيّة، الاستغلال، الرضا، المشاركة السياسيّة، وإقامة العدل الاجتماعيّ- السياسيّ بين الناس، وختامًا الشعور بحاكميّة روح الشريعة في الحياة السياسيّة لهم[١٣].

إنّ هذا التعريف، وإن كان يدلّ على إمكان السيادة الشعبيّة الدينيّة على أساس فهمه للديمقراطيّة، ولكن يبقى أنّ الفصل بين الديمقراطيّة كأسلوب وبين الديمقراطيّة كفلسفة سياسيّة-اجتماعية، أمر غير ممكن وغير مقبول. وسوف نلحظ من خلال مراجعة تاريخ الديمقراطيّة وقيام النُظم الديمقراطيّة، أنّها ليست مجرّد أسلوب أو فلسفة سياسيّة-اجتماعيّة بل هي نموذج لنظام سياسيّ اجتماعيّ يعتمد على مسبقات وافتراضات نظريّة خاصّة وطريقة وأسلوب خاصّ في إدارة السلطة والمجتمع.

وعلى أساس هذا الفصل بين الأسلوب وبين الفلسفة السياسيّة الاجتماعيّة، فالديمقراطيّة تقوم على أسس نظريّة خاصّة كما أنّها تقدّم أسلوبًا خاصًّا ومختلفًا في إدارة المجتمع والسلطة. وبعبارة أخرى، ثمّة نوع من التناسب بين هذه الأساليب والطرق وبين المباني والافتراضات المسبقة المتبنّاة. ولا شكّ في أنّ كلّ نظام فكريّ وفلسفيّ له معطياته الخاصّة التي يعترف بها ويوصي أتباعه بالعمل عليها.

لذا، يظهر لنا صحّة ما ذكرته بعض الدراسات من الفصل بين الديمقراطيّة السياسيّة والديمقراطيّة الليبراليّة فيما يرتبط بالسيادة

(١٢) **آشنائي به علم سياست**، مصدر سابق.

(١٣) مسعود پورفرد، **مردم سلاری دینی**، (قم : پزوهش‌گاه علوم وفرهنک اسلامی، ١٣٨٤هـ. ش)، الصفحة ٥٣.

الشعبيّة الدينيّة، حيث يعتقد بعض أهل الرأي والنظر، وعلى أساس هذا التمايز، أنّ الديمقراطيّة السياسيّة تملك قابليّات أكثر انسجامًا مع الدين الإسلاميّ[١٤]. ومُراد هؤلاء من الديمقراطيّة السياسيّة الفصل بين السلطات؛ السلطة القضائيّة المستقلّة والقويّة، الحاكم المنتخَب من قبل الناس، والاستجابة الشعبيّة، ومجلس الشورى الذي ترجع إليه السلطة التشريعيّة[١٥]. وما نراه، أنّ هذا النمط من الديمقراطيّة السياسيّة ينسجم مع الدين الإسلاميّ، والمراد من الدين الإسلاميّ مجموعة من تفاسير الإسلام.[١٦] وعليه، فالديمقراطيّة، طبقًا لهذا الرأي، هي نمط في إدارة المجتمع – صوريّة بحسب تعبير أصحاب هذا الرأي – وهي بهذا الحدّ يمكن القول بانسجامها مع الدين الإسلاميّ.

يواجه هذا الرأي اشكالًا أساسيًّا، وهو الدليل على هذا التمايز. فالفصل بين السلطات هو من أهمّ أركان الليبراليّة الديمقراطيّة فكيف نجعل لها تسمية مستقلّة؟ ولا شكّ أنّ الليبراليّة الديمقراطيّة، وبملاحظة عناصرها المكوّنة لها، هي نموذج من الأنظمة السياسيّة التي تشتمل في داخلها على الديمقراطيّة السياسيّة. وعليه، فالفصل المذكور لا يشكّل أساسًا مناسبًا لإثبات إمكان السيادة الشعبيّة الدينيّة.

ومن الاتّجاهات الأخرى التي ترى الإمكان المفهوميّ للسيادة الشعبيّة الدينيّة، ما لاحظناه في بعض الدراسات من اتّجاه هرمنيوطيقيّ. وطبقًا لهذا الاتّجاه، لا بدّ من الفصل بين الدين كنصّ محوريّ وبين الإسلام كحقيقة قائمة في المجتمعات الإسلاميّة، وهو أمر ممكن. وبناءً على هذه الرؤية، فإنّ الإسلام الموجود في عالمنا المعاصر، سواءً أكان بصورته المتعاونة

(١٤) عبد الكريم سروش، **دموكراسى سياسى وليبرال دموكراسى**، خلاصة مؤتمر الدين والديمقراطيّة، مصدر سابق.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه.

والمعتمدة على الأخلاق والأحكام المدوّنة في المصادر الإسلاميّة أو بكيفيّة الحياة الدينيّة للمسلمين، هو نتاج قراءة وتفسير علماء الإسلام للكتاب والسنّة. ولا يمكن تصوّر إسلام في نفسه مع قطع النظر عن التفاسير والقراءات [١٧].

وعليه، فطرح نظريّة التناغم بين الإسلام والديمقراطيّة غير صحيح إطلاقًا. إذ لا وجود لشيء باسم الإسلام يكون خارجًا عن تفاسير المسلمين. لذا، لا بدّ من الحديث عن الانسجام بين الديمقراطيّة وبين هذه التفاسير أو عدم الانسجام بينها. وعلى هذا الأساس، يصبح السؤال على النحو التالي: هل يمكن للمسلمين أن يكونوا ديمقراطيّين؟ والمراد من «هل يمكن» أنّه هل نجد في التعاليم الدينيّة للمسلمين أسسًا نظريّةً وعمليّةً يُعتمد عليها لكي يتمّ تطبيق النظام الديمقراطيّ في بلاد المسلمين ويبقى المسلمون على إسلامهم؟[١٨]. ما نراه هو أنّ الحقوق الإسلاميّة لدى المسلمين ليست حقوقًا إلهيّة خالصة بل ترتبط بالعلاقات الإنسانيّة المتبادَلة، وتقوم على أساس المفهوم الإنسانيّ للعدالة، كما كان عليه فهمها طيلة القرون الإسلاميّة المتمادية. وهذا الأمر بنفسه، يسمح للمسلمين ببناء نظام دولتهم على أساس مفهوم إنسانيّ وأرضيّ للعدالة كما هو عليه فهمه اليوم. وبهذا، يمكن أن يكون لهم دولتهم الديمقراطيّة دون أن يخرجوا بذلك عن تعاليم الدين الإسلاميّ ويحافظوا على إسلامهم[١٩].

وكما هو الملاحظ، فإنّ هذه الرؤية خاضعة لتأثير نظريّة «الهرمنيوطيقا» في بيان مفهوم الإسلام مع ملاحظة القواعد الفكريّة للمسلمين، فيما يرتبط بالحقوق المنظِّمة للعلاقات فيما بينهم. وهذه القواعد الخاصّة

(١٧) محمد مجتهد شبستري، **آيا مسلمانان می توانند دموكراسی داشته باشند؟**، خلاصة مؤتمر الدين والديمقراطيّة.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه.

ناظرة إلى الظروف الخاصّة في العصور السابقة؛ فمتى تغيّرت هذه القواعد الفكريّة التي لا تتلاءم مع الديمقراطيّة إلى قواعد أخرى ملائمة، أمكن أن يكون للمسلمين ديمقراطيّتهم. إذًا، لا بدّ للمسلمين من العمل على ميل تفاسيرهم للكتاب والسنّة ناحية الدولة الديمقراطيّة، وبهذا يمكنهم إقامة الدولة الديمقراطيّة.

لا شكّ في أنّ معالجة هذه النظريّة غير ممكن إلّا من خلال ملاحظة المباني النظريّة للهرمنيوطيقا. ولكنّ أهمّ إشكالية تواجهها هذه الرؤية تتمثّل في معيار أسلمة هذا النوع من الديمقراطيّة. وبعبارة أخرى، هل يكفي مجرّد تحقيق هذه الدولة الديمقراطيّة في المجتمعات الإسلاميّة من خلال توجيه تفاسير هذه المجتمعات للإسلام ناحية الديمقراطيّة للوصول إلى ديمقراطيّة إسلاميّة؟ إنّ بناء نظام دولة مبنيّ على مفهوم إنسانيّ وأرضيّ للعدالة كما هو مفهوم اليوم - والذي تؤكد عليه هذه الرؤية - لا شكّ في أنّه يكفل قيام حكومة ديمقراطيّة في المجتمعات الإسلاميّة، ولكن، كيف يتيسَّر لنا عدم الخروج عن القواعد الإسلاميّة وبقاء المسلمين على إسلامهم؟ وبعبارة أخرى، إنّ أصل تفسير الكتاب والسنّة اليوم - وإن كان أمرًا مقبولًا وضروريًا - لا مفرَّ منه، ولكن مثل هذا التفسير إنّما يكون حجّةً ومعتبَرًا متى كان ضمن إطار التعاليم الدينيّة والمفاهيم الواضحة والمحكمة للكتاب والسنّة. وهذا يعني ضرورة الرجوع إلى هذه الطائفة من التعاليم والمفاهيم، ومعه لا يمكن الحديث عن الغرض؛ أيّ معيار لأسلحة هذا النظام سوى قيامه في المجتمعات الإسلاميّة، ولا أتصوّر أن يكون هذا الأمر مقبولًا حتّى لدى أصحاب هذه الرؤية.

وعليه، نصل إلى أنّ هذا الاتّجاه أيضًا لا يُكتب له النجاح في الحديث عن الإمكان المفهوميّ لنظريّة السيادة الشعبيّة الدينيّة.

أ.٣. النظريّة المختارة: تعرّضنا في المباحث السابقة لمختلف النظريّات في موضوع الإمكان أو الامتناع المفهوميّ للسيادة الشعبيّة الدينيّة.

وقد اتّضح أنّ هذه النظريّات تواجه إشكاليّات نظريّة ومنهجيّة في إثبات مدّعياتها. وسوف نتعرّض الآن للنظريّة المختارة، ونحن نرى أنّ مفهوم السيادة الشعبيّة الدينيّة مفهوم ممكن وبيانه ممكن والعناصر المكوِّنة له عناصر منسجمة ومتناغمة. ولا شكّ في أنّ إثبات هذا المدّعى يتوقّف على تأسيس رؤية خاصّة وتقديم دليل مقنع ومعتبر وهذا ما سنقوم به.

تعرّضنا في بداية هذه المقالة لمسألة التمايز في علم معرفة اللغة بين المفهوم والتلقّي، وأنّ السيادة الشعبيّة الدينيّة هي عبارة عن تلقٍّ وفهم لمفهوم السيادة الشعبيّة - الديمقراطيّة، يكون فيها الدين هو المرجعيّة التي يُعتمد عليها في تحديد وبيان العناصر المكوّنة للديمقراطيّة من القوّة وسلطة الجماعة والمشاركة الشعبيّة. وعلى هذا الأساس، فإنّ توضيح الإمكان المفهوميّ لهذا التلقّي يتوقّف على الرجوع إلى الدين، وإثبات أنّ هذه العناصر المذكورة تملك توجيهًا وحجيّة طبقًا لرؤية الإسلام، ويكون بالإمكان بيان مراد الدين من هذه العناصر.

٢. القدرة وسلطة الجماعة في الرؤية الإسلاميّة

لا بدّ لنا، قبل البحث عن رأي الإسلام في القدرة وسلطة الجماعة، من إشارة عابرة إلى مفهوم هذَين الأمرَين. فهاتان المفردتان لهما تاريخهما الموغل في تاريخ لغة الفلسفة السياسيّة. وهما، على الرغم من تعدّد الأفهام والتصوّرات من قبل مختلف المدارس الفكريّة لهما، وبملاحظة العناصر المكوّنة لمفهومهما، فإنّنا نجد أنّهما يتمتّعان بوحدة مفهوميّة. وإنّ توضيح مفهومهما يستلزم الإشارة إلى أنّهما، على الرغم من وحدة استخدامهما والنظر إليهما كمفردتين مترادفتين في بعض دراسات الفلسفة السياسيّة، إلّا أنّ بينهما نوعًا من الاختلاف والتمايز بلحاظ مفهوميّ. فغالب التصوّرات الموجودة للقدرة يُراد منها القدرة على اكتساب الطاعة عن

طريق بثّ الرعب وممارسة الظلم[٢٠]. والملاحَظ في هذا التعريف، وجود عنصرَين هما: القدرة وممارسة الظلم؛ ففي هذا المفهوم، يُنظر إلى مجرّد القدرة، دون النظر إلى كون إعمال هذه القدرة مطابقًا لما هو الحقّ. مع أنّ حقّ إصدار الأوامر وغيرها هو في قلب موارد «أعمال السلطة» حتّى لو كان مجرّد ادّعاء[٢١]. ففي مفهوم «السلطة»، يُضاف إلى عنصر القدرة أن يكون عن حقّ أو مجرّد ادّعاء ذلك. وعنصر الحقّ في هذا المفهوم يشمل مجموعة من العناصر المكوّنة، وهي عبارة عن عدم الوقوع في المخالفة في ذلك الاجتماع، والقيام بأمور تكون محلّ قبول المجتمع. [٢٢]

وعلى هذا الأساس، فإنّ «السلطة» عبارة عن حقّ إصدار الأوامر والنواهي (الإذن وغيره) دون أن يؤدّي ذلك إلى رفض اجتماعيّ لذلك، ويكون مفيدًا أيضًا.[٢٣] وعندما ننسب مثل هذا الحقّ في الاجتماع السياسيّ لأحد أو جماعة، فمعنى ذلك أنّ له أو لهم، بما لديهم من مثل هذا الحقّ، أن يمارسوا ذلك مع أتباعهم في ذلك الاجتماع.

وبملاحظة هذا التمايز المفهوميّ يتّضح أنّ القدرة بالمفهوم المتقدّم لا اعتبار بها ولا تكون مقبولةً. نعم، يمكننا الحديث عن اعتبار «السلطة». وفي الإسلام ومصادره، ثمّة تعابير ومفردات متعدّدة للإشارة إلى هذا المفهوم نحو: الأمانة، والإمامة، والولاية. ومع التدقيق في بعض الآيات التي وردت فيها هذه المفردات، نجدها تشهد، وبوضوح، كون «السلطة» أمرًا معتبرًا ومقبولًا. وكنموذج قرآنيّ عن ذلك: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[٢٤].

(٢٠) جراد سي . مک کالوم، **فلسفه سیاسی**، ترجمه بهروز جندقی، (قم: کتاب طه، ١٣٨٣هـ.ش)، الصفحة ٢٢٨.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣١.

(٢٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٣٠ و٢٣١.

(٢٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣١.

(٢٤) سورة **الأحزاب**، الآية ٧٢.

فمفهوم «الأمانة» يشرح لنا بوضوح مفهوم «السلطة»، ففي مفهوم الأمانة اختزان للحقّ؛ لأنّ الأمين يختار أمانته عن حقّ وعلى أساس ما لديه من كفاءة. مضافًا إلى أنّ عنصر الرضا وعدم مخالفة صاحب الأمانة مختزن في مفهوم الأمانة. وعليه، فلو أنّ أحدًا أو جماعةً كانت بيدهم القوّة أمانةً فإنّ قوّتهم سوف تكون عن حقّ وقرينة الرضا وهي ما يُعبّر عنه بـ«السلطة». ولا شكّ في أنّ من يحمل الأمانة لا بدّ وأن يبذل جهده لكي ينال رضا أصحاب الأمانة ويحافظ عليها.

لذا كتب أمير المؤمنين (ع) إلى الأشعث بن القيس، عامله في أذربيجان، التالي:

> وإنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطُعْمَة ولَكِنَّه في عُنُقِكَ أَمَانَةٌ، وأَنْتَ مُسْتَرْعًى لِمَنْ فَوْقَكَ. لَيْسَ لَكَ أَنْ تَفْتَاتَ في رَعِيَّة ولَا تُخَاطِرَ إِلَّا بِوَثِيقَة وفي يَدَيْكَ مَالٌ مِنْ مَالِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ وأَنْتَ مِنْ خُزَّانِه حَتَّى تُسَلِّمَه إِلَيَّ، ولَعَلِّي أَلَّا أَكُونَ شَرَّ وُلَاتِكَ لَكَ والسَّلَامُ[٢٥].

إنّ مفهوم الإمامة هو من المفردات الأخرى التي تدلّ من وجهة نظر الإسلام على مفهوم «السلطة»، وقد أُشير إلى هذا المفهوم في العديد من الآيات القرآنيّة، منها: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[٢٦].

فالتأمّل في مفهوم الآية يدلّ على أنّ الإمامة هي، أوّلًا، عهد بين الإمام وربّه، وهي نوع من الأمانة. وثانيًا، حمل هذه الأمانة يتوقّف على امتلاك الأهليّة التي ورد التعبير عنها في هذه الآية بعدم الظلم. والتلازم بين مفهوميّ الإمامة والأمانة، نجده في بعض التفاسير. وهذا ما يمكننا أن نعتبره مؤيدًا لما ذكرناه؛ ففي تفسير نور الثّقلين: «الأمانة هي الإمامة

(٢٥) خطب الإمام علي (ع)، **نهج البلاغة**، شرح الشيخ محمّد عبده (قم: دار الذخائر، الطبعة١، ١٤١٢هـ)، الجزء ٣، الصفحة ٨.

(٢٦) سورة **البقرة**، الآية ١٢٤.

والأمر والنهي والدليل على أنّ الأمانة هي الإمامة، قول الله عزّ وجلّ للأئمّة صلوات الله عليهم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾[٢٧] يعني الإمامة»[٢٨].

إضافةً إلى ما نلاحظه من التلازم المفهوميّ بين الأمانة والإمامة، ففي تفسير الأمانات بالإمامة إشارة لطيفة إلى أنّ الأمانة وعهد الإمامة من الله لا تختصّ بالمعصومين عليهم السلام بل تشمل تحميلهم الأمانة منهم إلى غيرهم.

وبملاحظة ما تقدّم كنموذج في توضيح مفهوم الآية السابقة يمكننا أن نلحظ خصائص مفهوم «السلطة» في مفهوم الإمامة أيضًا. ففي مفهوم الإمامة، نجد عنصر أن يكون «عن حقّ» مختزنًا في اشتراط الأهليّة، إضافةً إلى أنّه بدليل كونه أمانة فإنّه يختزن عنصر الرضا. ولذا كانت الإمامة عند الشيعة مرتبةً ومقامًا رفيعًا. فهي استمرارٌ للنبوّة ولهذا كانت من أصول الدين لديهم ومتوافقة مع ما ذكره حسن عبّاس حسن من أنّها ركن من أركان البنية المنطقيّة للفكر السياسيّ الشيعيّ[٢٩]. وطبقًا لهذه الرؤية، فإنّ الإمام، بما لديه من صفات كالعصمة والصدق والثقة والعلم الإلهيّ، هو وحده من يكون أهلًا لتولّي السلطة بعد النبيّ صلّى الله عليه وآله. فهو صاحب «السلطة» وعن حقّ وحكمه يشتمل على خصائص تلك السلطة. ولذا ترى الشعبيّة أنّ الإمامة لطف إلهيّ للبشر كسائر الظواهر، كالماء والهواء، وإنكارها لا يؤدّي إلى انعدامها[٣٠].

يعتبر مفهوم الولاية هو المفهوم الثالث الذي تعرّضت له النصوص

(٢٧) سورة **النساء**، الآية ٥٨.

(٢٨) عبد علي بن جمعة الحويزى ، **تفسير نور الثّقلين** ، (قمّ: اسماعيليان، ١٣٧٠هـ. ش)، الجزء ٤، الصفحة ٣١٤.

(٢٩) حسن عباس حسن، **ساختار منطقى انديشه سياسى اسلام**، ترجمه مصطفى فضائلي، (قم: بوستان كتاب، ١٣٨٣ هـ. ش)، الصفحة ٤٣٠.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٦.

الإسلاميّة، ويمكننا الإشارة إليه بما له من ارتباط بمفهوم «السلطة». وقد ورد في آية من كتاب الله إضافةً إلى بعض الروايات، ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[٣١]، حيث تتحدّث عن حقّ الحاكميّة لله عزَّ وجلّ ولرسوله وللّذين آمنوا، الّذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون، وتعبّر الآية عنهم بالأولياء. فبصرف النظر عن الاختلاف الواقع بين السنّة والشيعة في مصداق هذه الآية بعد الله ورسوله[٣٢]، فإنّها قد أثبتت، وعلى مستوى واحد، الولاية لله ولرسوله ولأولي الأمر.

وعليه، فهذه الآية تدلّ على أنّ مصدر الحاكميّة هو الله ورسوله وأولي الأمر[٣٣]. وفي هذا المفهوم، نجد اختزانًا لخصائص مفهوم «السلطة»، ومفهوم الولاية يتضمّن عنصر أن يكون «عن حقّ» وعلى أساس الأهليّة. ثمّ، وبملاحظة هذه الخصوصيّة وكون منشأ هذه الحاكميّة إلهيًّا، فإنّ عنصر الرضا موجود فيها أيضًا. فمفهوم الولاية إلى جانب مفهومَي الأمانة والإمامة هي من المفردات التي تدلّ على مفهوم «السلطة». ومن خلالها يمكننا أن نصل إلى نتيجة عامّة وهي أنّ الإسلام يرفض تمامًا القوّة بمعنى جواز ممارسة الظلم ويعترف، في المقابل، بمفهوم القوّة كأمانة تملك عنصرَي الرضا والتبنّي.

بعد أن تعرّضنا لرأي الإسلام حول مفهوم القدرة والسلطة، نتعرّض بالحديث لرؤية الإسلام حول خصوصيّة «الجماعة». فمن الواضح أنّه يمكننا الحديث عن الإمكان المفهوميّ للسيادة الشعبيّة الدينيّة متى ما كان مصطلح الجماعة مقبولاً من وجهة نظر الإسلام. ولذا سوف نتعرّض

(٣١) سورة **المائدة**، الآية ٥٥.

(٣٢) تذهب الشيعة، واستنادًا الى الروايات، إلى القول بأنّ مصداق هذه الآية ومن نزلت فيه هو الإمام علي بن أبي طالب، راجع: عبد الحسين شرف الدين، **المراجعات**، (النجف: دار النعمان، ١٩٦٣)، الصفحة ١٧٨.

(٣٣) **ساختار منطقى انديشه سياسى اسلام**، مصدر سابق، الصفحة ٢٨٥.

بالبحث لهذا الموضوع.

لقد اتّضح ممّا تقدّم إلى الآن أنّ «السلطة» في الرؤية الإسلاميّة تتجلّى في قالب الإمامة والولاية وفي مصداق الإمام والوليّ. فطبقًا للنظرة الأولى، فإنّ الفرديّة في الحكم هي التي تُستنبط؛ ومن الواضح أنّ ذلك يتنافى مع مُدّعى ما دوّنّاه من أنّ الإسلام يتبنّى نظريّة الجماعة. ولكن ضمّ هذَين المفهومَين إلى مفهوم الأمانة من جهة، ومع نظريّة حاكميّة الإنسان من جهة أخرى، يُظهر بوضوح كون السلطة للجماعة. وقد تعرّضنا في السطور السابقة لمفهوم الأمانة، وأوضحنا، من خلال الرجوع إلى بعض الآيات الكريمة، أنّ الإمامة والولاية في الإسلام هي أمانة أُوكلت للإمام، ولذا كان فيها عنصرا الرضا والتبنّي. ومع ذلك، نجد من اللازم البحث عن دور الناس في إشكال هذه الأمانة للحاكم الإسلاميّ؛ وتحديد مدى ونوع الدور الذي يقوم به الناس في عمليّة التوكيل هذه، هو المقوِّم لمفهوم السيادة الشعبيّة الدينيّة وهو الذي يثبت الإمكان المفهوميّ له وهو ما سوف نتعرّض له.

إنّ هذا الأمر توفّره حاكميّة الإنسان، فالإنسان في نظر الإسلام هو خليفة الله على الأرض فله حقّ الحاكميّة الإلهيّة، وهذا أمر تحدّثت عنه الكثير من الآيات ونشير إلى بعضها هنا ما ورد في سورة **الأنعام**، الآية ١٦٥ قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾. تتحدّث هذه الآية عن جعل مقام الخلافة للإنسان بشكل عامّ، وأفضليّة بعضهم على بعض، والغرض من هذا الاختبار، وبناءً عليه تكون خلافة الإنسان عامّة وجمعيّة.

وتذكر الآية من سورة **البقرة** قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ

بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [٣٤]، فالآية أيضًا، تتحدّث عن خلافة الإنسان عن اللّه في الأرض، ودليل ذلك وجود حقائق يعلمها اللّه عزّ وجلّ، وكذلك يقول اللّه في سورة **فاطر**: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ﴾ [٣٥]، ففي هذه الآية إشارة إلى مقام خلافة الإنسان، مع التأكيد، أنّ عدم الاستجابة يلحق بالإنسان الأذى والضرر.

إنّ مقولة الخلافة الإلهيّة للإنسان في الأرض كانت محور اهتمام بعض المفكّرين المعاصرين، ومن هؤلاء الشهيد محمّد باقر الصدر الذي أسّس لنظريّة الحكم والسلطة على أساس فكرة الخلافة الإلهيّة فيقول:

> إنّ اللّه سبحانه وتعالى شرّف الإنسان بالخلافة على الأرض، فكان الإنسان متميِّزًا عن كلِّ عناصر الكون بأنّه خليفة اللّه على الأرض.. وبعد أن مرّت على البشريّة فترة من الزمن وهي تمارس خلافتها من خلال مجتمعٍ موحّدٍ، تحقّقت نبوءة الملائكة، وبدأ الاستغلال والتناقض في المصالح والتنافس على السيطرة والتملّك، وظهر الفساد وسفك الدماء؛ [والمرحلة التالية هي] النبوّة ظاهرة ربّانية تمثّل رسالةً ثوريّةً وعملًا تغييريًا وإعدادًا ربّانيًا للجماعة لكي تستأنف دورها الصالح. وتفرض ضرورة هذه الثورة أن يتسلَّم شخص النبيّ الرسول [صلّى اللّه عليه وآله] الخلافة العامّة لكي يحقّق للثورة أهدافها في القضاء على الجاهليّة والاستغلال.... وبذلك يندمج خطّ الشهادة وخطّ الخلافة في شخصٍ واحدٍ وهو النبيّ، فالنبوّة تجمع كِلا الخطّين، ومن هنا اشترط الإسلام في النبيّ العصمة. [ثمّ] الإمام- كالنبيِّ- شهيد وخليفة للّه في الأرض من أجل أن يواصل الحفاظ على الثورة وتحقيق أهدافها، غير أنّ جزءًا من دور الرسول يكون قد اكتمل، وهو إعطاء الرسالة والتبشير بها، والبدء بالثورة الاجتماعيّة على أساسها. فالوصيّ ليس صاحب رسالة ولا يأتي بدينٍ جديد، بل هو المؤتَمَن على الرسالة والثورة التي

(٣٤) سورة **البقرة**، الآية ٣٠.

(٣٥) سورة **فاطر**، الآية ٣٩.

جاء بها الرسول. وقد امتدّت الإمامة بعد عصر الغيبة في المرجعيّة، كما كانت الإمامة امتدادًا بدورها للنبوّة، وتحمّلت المرجعيّة أعباء هذه الرسالة العظيمة، وقامت على مرّ التأريخ بأشكالٍ مختلفةٍ من العمل في هذا السبيل أو التمهيد له بطريقةٍ وأخرى.

ففي عصر الغَيبة، طبقًا لما يراه الشهيد الصدر، تعود خلافة الإنسان ويقوم الأفراد من البشر بإدارة شؤونهم والمجتمع؛ ولكنّ، نظرًا لكون أحد البعدَين يرتبط بحاكميّة الدين والشرع، كان لا بدّ من الإشراف والشهادة من قبل المراجع مع الحاكميّة الإنسانيّة؛ وختامًا، تعود حاكميّة الإمام المعصوم عجَّل الله تعالى فرجه فيتّحد خطّ الخلافة مع خطّ الشهادة مجدّدًا[٣٦]. وبهذا يظهر أنّ الشهيد الصدر يرى أنّ الخلافة في عصر الغيبة هي للجماعة، وأمّا في عصر حضور المعصوم، فإنّ العصمة هي دليل كون الخلافة فرديّة.

كما يبني الشهيد الصدر رؤيةً في خلافة الجماعة البشريّة انطلاقًا من أنّ السيادة الإلهيّة في المجتمع البشريّ تتمّ من خلال طريقَين: طريق الخلافة وطريق الشهادة على الأعمال، والله عزّ وجلّ جعل الإنسان خليفته في الأرض. فإرادة المجتمع الإنسانيّ ورئاسته وتدبير أموره هي من شؤون الخلافة الإلهيّة للإنسان لأنّه خليفة الله عزّ وجلّ وبيده تقرير مصيره، ويصف القرآن الكريم هذه الخلافة بأنّها أمانة[٣٧]. ولا شكّ في أنّ وصف الحكم والسلطة بالأمانة هو من التعاليم ذات الأهمّيّة البالغة، فهذا التعليم يشكّل بيئةً مناسبةً حتّى فيما يرتبط بحكومة المعصوم التي هي حاكميّة الله أو حكومة الوليّ الفقيه طبقًا لنظريّة ولاية الفقيه من باب النصب، وهي بيئة مناسبة لفكرة حكم الجماعة في الإسلام.

(٣٦) محمّد باقر الصدر، **الإسلام يقود الحياة** (طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ)، الصفحات ١٥٧ إلى ١٦١.

(٣٧) محمّد باقر الصدر، **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**، (طهران: جهاد البناء، ١٣٩٩ هـ/١٩٧٨ م)، الصفحة ٩.

وانطلاقًا من هذا، فحتّى في ظلّ حكم فرد محدّد أو أفراد معيّنين بسبب اجتماع بعض الصفات الخاصّة فيهم كالعصمة والفقاهة وغيرها، فإنّ هذه السلطة تختلف عن السلطة الفرديّة لأنّ مثل هذا الشخص يتلقّى السلطة بعنوان كونها أمانة. ولذا يبدي الإسلام اهتمامًا بدور الناس في تولّي الحاكم للسلطة، فـ«البيعة» مفهوم له أهمّيّته البالغة. وهي، وإن كانت طبقًا للنظريّة المعروفة أحاديّة الطرف، يتضمّ، مفهومها بوضوح على عنصر الرضا، ولا تكون مشروعةً في الإسلام إلّا معه؛ ولا تصحّ إطلاقًا إذا كانت عن إكراه. والتأمّل في كلام أمير المؤمنين عليه السلام يلقي الضوء على هذا البحث المهمّ وعلى رأي الإسلام في هذه المسألة. يقول الإمام في كتاب له لطلحة والزُّبير: «أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ عَلِمْتُمَا وإِنْ كَتَمْتُمَا أَنِّي لَمْ أُرِدِ النَّاسَ حَتَّى أَرَادُونِي، ولَمْ أُبَايِعْهُمْ حَتَّى بَايَعُونِي، وإِنَّكُمَا مِمَّنْ أَرَادَنِي وبَايَعَنِي»[٣٨]. فهذا الكتاب يشهد بوضوح على حرّيّة الإرادة في مبايعة الحاكم الإسلاميّ كما يصفها أمير المؤمنين عليه السلام. فالإمام يتحدّث عن أنّ مشروعيّة البيعة إنّما ترجع إلى أنّ الناس لمّا بايعته لم تكن مُجبَرة ولا مُكرَهة، بل كان ذلك منها عن إرادة واختيار.

كما ورد في بعض المصادر التاريخيّة، أنّه جيء بسعد بن أبي وقّاص فقيل له: بايع. فقال: «يا أبا الحسن إذا لم يبقَ غيري بايعتك». فقال عليّ (ع): «خلّوا سبيل أبي إسحاق»[٣٩]. وفي موضع آخر، يقول الإمام (ع): «من بايع طائعًا قبلته منه، ومن أبى لم أكرهه وتركته»[٤٠].

وبالتأمّل في هذا الكلام، يتّضح جليًّا حرّيّة الإنسان في البيعة، ويشهد على أنّ الحاكم الإسلاميّ لا بدّ وأن ينال رضا الناس لكي يتولّى السلطة.

(٣٨) **نهج البلاغة**، باب الكتب، الكتاب ٥٤.

(٣٩) أبو الحسن احمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، حقّقه وقدّم له سهيل زكّار ورياض زركلي، الجزء ٣، الصفحة ٩٢.

(٤٠) أبو إسحاق ابراهيم بن محمد الثقفي الكوفي الأصفهاني، **الغارات**، الجزء ١، الصفحة ٣١٠.

ولأهمّيّة رضا الناس والبيعة عند الإمام عليّ عليه السلام، تجده يراعي ذلك حتّى في الولاة الّذين يعينهم في مناصبهم، فيلحظ رضا الناس في توليته السلطة لهؤلاء الولاة، فيقول في كتابه الذي يعيّن فيه أحد الولاة، التالي: «فإن ولّوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا فقم في أمرهم وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه»[٤١].

يظهر ممّا تقدّم أنّ لعنصرَي الحرّيّة والرضا في الإسلام أهمّيّة في مسألة السلطة والحكم، وهذا العنصر بالإضافة إلى عنصر الأمانة، يشكّل بيئة مناسبة لفكرة قيادة الجماعة في الإسلام.

وخلاصةً لما تقدّم، يمكننا أن نصل، من خلال ملاحظة ما ذكرناه، إلى أنّ النظريّة الإسلاميّة تتلاءم مع المكوَّن الأوّل من مكوّنات السيادة الشعبيّة الدينيّة وهو عبارة عن سلطة الجماعة، ولكن إلى الآن ليست النتيجة نهائيّة بل تتوقّف على البحث في العنصر الثاني للسيادة الشعبيّة وهو ما سوف نتعرّض له بالبحث.

٣. المشاركة الشعبيّة في الرؤية الإسلاميّة

تقدّم أنّ الإسلام يتبنّى نظريّة سلطة الجماعة، وهذا يدلّ على أنّ الدولة في مرحلة التأسيس كانت تتمتّع بالسيادة الشعبيّة، ولكن وكما تقدّم سابقًا، فإنّ كون الدولة والسلطة تتمتّع بالسيادة الشعبيّة لا يرتبط بكيفيّة تأسيسها بل بطريقة ممارستها للسلطة والسلطة الجماعيّة. وبعبارة أخرى، بعد مرحلة التأسيس لا بدّ وأن تحافظ الدولة والسلطة على معايير تحفظ لها صفة أنّها ذات سيادة شعبيّة. والعنصر الثاني من السيادة الشعبيّة - أي المشاركة الشعبيّة -ناظر إلى هذه المرحلة، ولذا سوف نعالج في البحث مسألة المشاركة الشعبيّة في الرؤية الإسلاميّة.

(٤١) جورج جرداق، **الإمام علي صوت العدالة الإنسانيّة**، الجزء ٢، الصفحة ٢٨٨.

إنّ الحديث عن المشاركة الشعبيّة يتوقّف على ملاحظة مفهوم المشاركة السياسيّة أوّلًا. فقد ذكروا لمفهوم المشاركة السياسيّة تعاريف متعدّدة، والتعريف الذي سوف نذكره هو الذي نجده مناسبًا لموضوع بحثنا هنا: «السعي المنظّم للمواطنين لانتخاب قادتهم والمشاركة الفاعلة في النشاطات الاجتماعيّة والسياسيّة والتأثير على نمط عمل الدولة وتوجيه سياساتها»(٤٢).

وبالتأمّل في هذا التعريف، نصل إلى وجود أبعاد مختلفة من المشاركة السياسيّة الشعبيّة والتي تتمثّل في المشاركة في اختيار القادة، المشاركة في النشاطات السياسيّة والاجتماعيّة، والتأثير على سياسات الدولة وتحديد اهتماماتها، وهذه الأبعاد هي أهمّ أبعاد المشاركة السياسيّة. وقد تعرّضنا في البحث السابق للبعد الأوّل من المشاركة السياسيّة من خلال الرجوع إلى مفاهيم كالأمانة، والإمامة، والولاية، ومفهوم البيعة. ونكمل البحث بالتعرّض لسائر الأبعاد.

إنّ البحث عن تلك الأبعاد، يتوقّف على بيان الآليّات التي يراها الإسلام لهذا النوع من المشاركة. إنّنا نتمكّن، من خلال الرجوع إلى المصادر والنصوص الدينيّة، من معرفة هذه الآليّات، فقد تحدّثتْ النصوص الإسلاميّة عن آليّات ثلاثة مهمّة في هذا المجال هي: الشورى، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد. ونحن هنا، ورعايةً للاختصار ونظرًا لمناسبة فكرة الشورى للنظريّة المتبنّاة في هذه المقالة، لن نتعرّض سوى لرأي الإسلام في مسألة الشورى، وعلى أساس ذلك، نوضح رؤية الإسلام لمسألة السيادة الشعبيّة من خلال «تقليب الآراء المختلفة ووجهات النظر المطروحة في قضيّة من القضايا واختبارها من أصحاب العقول والأفهام حتّى يتوصّل إلى الصواب منها أو إلى أصوبها وأحسنها ليعمل به

(٤٢) على آقابخشى ومينوافشارى راد، **فرهنك علوم سياسى**، (طهران: چاپار، ١٣٧٩ هـ. ش)، الصفحة ٤٤٨.

لكي تتحقّق أحسن النتائج»[٤٣].

وعلى هذا الأساس، تكون الشورى مصطلحًا سياسيًّا. ويرى فريد عبد الخالق أنّ المراد من الشورى في الاصطلاح السياسيّ هو حقّ الأمّة في المشاركة السياسيّة في مسألة السلطة والقرار[٤٤]. وبملاحظة هذَين التعريفَين ومع فرض تبنّي مثل هذا المفهوم للشورى في المصادر والنصوص الدينيّة، يمكننا القول إنّ الإسلام يتبنّى نوعًا من النظام السياسيّ المعتمد على الشورى؛ وعلى أساس ذلك، يمكننا الحديث عن المشاركة السياسيّة بعنوان كونها مكوِّنًا من مكوِّنات السيادة الشعبيّة الدينيّة. ومن هنا نجد ضرورة التعرّض للآيات والروايات الواردة في هذا المجال:

أ. سورة **الشورى**، الآية ٣٨: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾. في هذه الآية، يتمّ ذكر المؤمنين بعد وصفهم بالإيمان وإقامة الصلاة، بأنّ أمرهم شورى بينهم. يقول أحد المفسّرين حول هذه الآية، إنّ الشورى فيها جُعلَت إلى جانب وفي مستوى الإيمان بالله وإقامة الصلاة، وهذا يدلّ على أهمّيّتها البالغة، والتعبير بالأمر فيه إشارة إلى الأعمال المهمّة التي ترتبط بحاجيّات المجتمع الإسلاميّ. ولهذه المفردة مفهومها الواسع الشامل لكافّة الأمور المهمّة من سياسيّة ونظاميّة واقتصاديّة وثقافيّة[٤٥]. وهذه الآية، وإن كان نزولها في مكّة وقبل قيام الدولة الإسلاميّة النبويّة، لكنّها تدلّ على ضرورة تبديل الشورى إلى ثقافة عامّة.

ب. سورة **آل عمران**، الآية ١٥٩: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾. هذه الآية نزلت بعد معركة أُحُد وبعد الهزيمة التي مُنِيَ بها المسلمون، ولكن مع ذلك يُؤمر النبيّ صلّى الله

(٤٣) محمد عبدالقادر أبو فارس، **حكم الشورى في الاسلام ونتيجتها** (دار الفرقان، ١٩٨٧)، الصفحة ١٠.

(٤٤) فريد عبد الخالق، **في الفقه السياسيّ الإسلاميّ** (القاهرة: دار الشروق، ١٤١٩ هـ)، الصفحة ٤١.

(٤٥) ناصر مكارم شيرازى، **تفسير نمونه** (طهران: دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٥٣-١٣٦٦ هـ. ش)، الجزء ٣، الصفحات ١٤٠ إلى ١٤٣.

عليه وآله بمشاورتهم. وانطلاقًا من هذه الآية، ذكر الكثير من العلماء والمفسّرين أنّها تدلّ على وجوب المشورة على النبيّ (ص) وعلى حكّام المسلمين بشكل أولى. وكنموذج على ذلك، يقول المحقّق النائيني قُدّس سرّه:

تدلّ دلالة واضحة على هذا المعنى حيث تخاطب الرسول (ص) وهو العقل الكلّ ومعدن العصمة، وتأمره بالتشاور مع عقلاء الأمّة. والظاهر من الآية بالضرورة، أنّ مرجع الضمير يعود على جميع أفراد الأمّة، من المهاجرين والأنصار قاطبة. وأمّا تخصيصها بالعقلاء وأرباب الحلّ والعقد فهو من باب الحكمة ودلالة القرينة على المقام، لا من باب الصراحة اللفظيّة ودلالة الكلمة في الأمر؛ ذلك لأنّ الكلمة تفيد العموم، وتدلّ على أنّ ما يتشاور بخصوصه هي الأمور السياسيّة، وأمّا الأحكام الإلهيّة فإنّها لا تدخل في نطاق هذا العموم، وخروجها عنه من باب التخصّص لا التخصيص[٤٦].

إذًا، فتعلّق الشورى عامّ ومن كتم مشورتكم عامّ أيضًا. فهي تشمل كافّة الأمور السياسيّة والمسلمين كافّة.

ت. الرواية النبويّة:

ثمّة العديد من الروايات الواردة عن النبيّ (ص) التي تدلّ على أهمّيّة الشورى، ونشير هنا إلى واحدة فقط من هذه الروايات:

إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأمركم شورى بينكم، فظهر الأرض خير لكم من بطنها. وإذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم إلى نسائكم، فبطن الأرض خير لكم من ظهرها[٤٧].

ث. ما رُوي عن أمير المؤمنين (ع):

(٤٦) محمّد حسين النائيني، **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**، مع تعليقات السيّد محمود طالقاني،(طهران الطبعة ٩، ١٣٧٨ هـ. ش)، الصفحتان ٨١ و ٨٢.

(٤٧) أبو محمّد الحسن بن الحسن بن شعبه، **تحف العقول عن آل الرسول**، (مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٣)، الصفحة ٣٦.

ورد عن أمير المؤمنين (ع) العديد من الروايات التي تدلّ على الشورى وضرورة المشورة؛ وكنموذج على ذلك، نتعرّض لهذه الرواية المشهورة عنه (ع): «من استبدّ برأيه هلك ومن شاور الرجال شاركها عقولها»[٤٨].

بملاحظة هذه الآيات والروايات، تتّضح أهمّيّة الشورى والمشورة في الإسلام، ولكنّ البحث عن دور الشورى ومكانتها داخل النظام السياسيّ، يساعدنا في تحديد الرؤية الإسلاميّة لمسألة السيادة الشعبيّة.

إنّ البحث عن دور الشورى في النظام السياسيّ الإسلاميّ يتوقّف على تحديد إجابات عن الأسئلة التالية: ما هو دور الشورى في تأسيس النظام السياسيّ الإسلاميّ؟ هل للشورى تأثير على مشروعيّة النظام السياسيّ؟ ما هو دور الشورى في مرحلة اتّخاذ القرارات وإدارة السلطة؟

إنّ هذه الأسئلة، وكما هو واضح، ناظرة إلى مرحلتَين هما: مرحلة بناء النظام ومرحلة صناعة القرار. لذا لا بدّ لنا في المعالجة من الفصل بين المرحلتين لمعرفة دور الشورى فيهما.

الشورى وبناء النظام

ثَمَّ اختلاف في وجهات النظر بين أهل الشيعة والسنّة حول الشورى في مرحلة تأسيس النظام. يرى أهل السنّة، وعلى أساس نموذج الخلافة، أنّ شورى أهل الحلّ والعقد هي المعترَف بها إلى جانب نظم أخرى كالاستخلاف؛ فالشورى أمر مشروع. نعم، تنطبق الشورى، بناءً على هذا الرأي، على اجتماع جماعة ولو قليلة، بل حتّى انتخاب شخص واحد من أهل الحلّ والعقد تصدق عليه الشورى: «إنّ عقدها واحد من أهل الحلّ والعقد، فذلك ثابت ويلزم الغير فعله»[٤٩].

(٤٨) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٤١.

(٤٩) أسعد القاسم، **أزمة الخلافة و الإمامة وآثارها المعاصرة**، (قمّ: دار المصطفى، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧ م)، الصفحة

إذًا، يرتبط مفهوم الشورى، بشكل وثيق، مع مفهوم أهل الحلّ والعقد وإجماعهم، وهذا المفهوم - وكما أشار إلى ذلك حسن عبّاس حسن - يعود في جذوره إلى حادثة السقيفة؛ حيث قام جماعة من الأنصار وبعض المهاجرين باختيار خليفة للنبيّ صلّى الله عليه وآله وكذلك في الشورى التي أسّسها الخليفة الثاني وصل فيها ستّة من كبار الصحابة [٥٠].

أمّا الشورى في الفكر السياسيّ الشيعيّ، فإنّ مكانتها مختلفة في بناء النظام السياسيّ حيث يتمّ الفصل بين عهد حضور المعصوم وعهد غيبته. وطبقًا لهذه النظرة، فإنّ الشورى لا دور لها إطلاقًا في مشروعيّة الإمام المعصوم في السلطة والحكم، لأنّ الإمامة في العقيدة الشيعيّة ليست منصبًا جعليًا عارضًا، ولا ترتبط إطلاقًا بأيّة حادثة سياسيّة أو غيرها؛ بل هي قضيّة إلهيّة، حقائقها محدّدة لا تتبدّل ولا تتغيّر ولا تزول [٥١].

وبعبارة أخرى، الإمامة امتداد للنبوّة فهي مثلها منصب إلهيّ. والشورى لا تضفي أيّة مشروعيّة على الإمامة سواءً أكانت شورى الخواصّ أو شورى عامّة الناس. نعم، ما له أهميّة هنا هو مفهوم البيعة الذي، على أساسه، تتوافر للإمامة الظروف والإمكانات لقيام سلطة الإمام خارجًا، وتُحقَّق الإمامة كأمانة إلهيّة يتعهّد المبايعون بالوفاء بها.

أمّا في عصر الغيبة، فإنّ الشورى بما لها من معنًى خاصّ تمتاز بأهمّيّة ومنزلة خاصّة. وإن كان غالب علماء الشيعة يرون أنّ النظام السياسيّ الشيعيّ في هذه المرحلة يعتمد على نظريّة ولاية الفقيه[٥٢]، ولكن في تأسيس

٥٣، نقلًا عن: داود فيرحي، **نظام سياسى ودولت در اسلام**، (طهران: سمت، قم: مؤسسه باقر العلوم (ع)، ١٣٨٢هـ.ش)، الصفحة ٣٦.

(٥٠) **ساختار منطقى اندشيه سياسى اسلام**، مصدر سابق، الصفحة ٥٣٨.

(٥١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٤٤.

(٥٢) الأكثر القريب من الاتّفاق لدى فقهاء الشيعة. إلّا من ندر كالشيخ محمّد مهدي شمس الدين الذي يرى ولاية الأمّة على نفسها ويذهب إلى تضييق دور الفقهاء في عصر الغيبة. إنّ للفقيه النيابة عن الإمام المعصوم، وهو وجه مشروعيّة السلطة، وإن وقع الخلاف بينهم في حدود الصلاحيّات سعةً وضيقًا.

النظام السياسيّ من قبل الفقيه الواجد للشرائط، فإنّ شورى عامّة الناس ممكن من خلال اعتماد آليّة «الانتخابات». ولمعرفة أهمّيّة الانتخابات في نظريّة ولاية الفقيه، لا بدّ من ملاحظة النظريّات المعروفة فيما يرتبط بأسس المشروعيّة السياسيّة في هذه النظريّة.

فعلى أساس نظريّة «النصب»، الفقيه نائب الإمام المعصوم، وله ولاية الفتوى، وولاية القضاء، والولاية السياسيّة على المجتمع[٥٣]. فمشروعيّته إلهيّة محضة، وليس لرأي الناس أيّ دور في مشروعيّة سلطته. ولكن مع ذلك، فإنّ آليّة الانتخابات معترَف بها حتّى إنّها تُعتبر من الواجبات الشرعيّة في مجال الحياة السياسيّة. ويُستفاد، عادةً، في سبيل توضيح الاعتبار الشرعيّ للانتخابات، ممّا يعادلها في التراث الإسلاميّ أي مصطلح «البيعة».

فالإمام الخمينيّ، قُدّس سرّه، وهو من أصحاب نظريّة ولاية الفقيه، يؤكّد تمامًا على أنّنا نتّبع رأي الناس، فكلّ ما يراه الشعب نسير على أساسه[٥٤]، أو قوله: «إنّ الشعب هو الذي يحكم في إيران، ... فرأي الناس هو الحاكم... وهذه المؤسّسات يتمّ اختيارها من قبل الناس ولا يجوز لأيّ واحد منّا مخالفة رأي الشعب»[٥٥]. وفي جواب له على استفتاء وُجِّه إليه من مسؤول مركز أئمّة الجمعة والجماعة حول رأيه في هذا المجال، يقول:

> [للفقيه الجامع للشرائط] ولاية في جميع الصور. ولكنّ تولّي أمور المسلمين وإقامة الدولة يرتبط بما يراه أكثريّة المسلمين، وهو ما تمّ التعرّض له في الدستور وما كان يُعبّر عنه في صدر الإسلام بالبيعة لوليّ أمر المسلمين[٥٦].

---

(٥٣) عبد الله جوادي آملي، **ولايت فقيه؛ ولايت فقاهت وعدالت**، (قمّ: اسراء، ١٣٧٨ هـ. ش)، الصفحة ٣٨٩.

(٥٤) روح الله الخميني، **صحيفه امام**، (طهران: مؤسسه نشر آثار امام خميني، ١٣٧٨ هـ. ش)، الجزء ١١، الصفحتان ٣٤ و٣٥.

(٥٥) **در جستجوى راه از كلام امام** (ناشر امير كبير، ١٣٦٢ هـ .ش)، الجزء ٩، الصفحة ٣٤٣.

(٥٦) روح الله الخميني، **صحيفه نور**، (طهران: سازمان مدارك انقلاب اسلامي، ١٣٦٩ هـ. ش)، الجزء ٢٠، الصفحة ٤٥٩.

وكما هو مُلاحَظ في هذه التعابير، ونظرًا لكونها في مقام الإجابة عن استفتاء الأمر الذي يجعل له قيمة فقهيّة وشرعيّة، فإنّ نوعًا من التلازم بين الانتخاب والبيعة مشهود في هذه التعابير؛ وهذا ما يجعل لرأي الناس اعتبارًا شرعيًّا.

أمّا نظريّة «الانتخاب» في مسألة المشروعيّة السياسيّة فتوصلنا إلى نظريّة التركيب بين المشروعيّة الإلهيّة والمشروعيّة الشعبيّة. وعلى أساس هذه النظريّة، فإنّ الناس في عصر الغيبة يقومون بانتخاب الفقيه الواجد للشرائط المحدَّدة من قبل الله عزّ وجلّ في الحاكم الإسلاميّ. فيُقال: إذا ثبت للفقهاء جامعي الشرائط منصب الإمامة من قبل الأئمّة فهو - ولكنّه أمر لم يتحقّق - وإلّا فيجب على الأمّة أن تختار من بين الفقهاء جامعي الشرائط فقيهًا ليتصدّى لهذا الأمر[٥٧]. ففي هذه النظريّة، يكون الانتخاب هو آليّة المشروعيّة ويكون ذلك فرضًا واجبًا على الناس.

بملاحظة ما تقدّم، نستخلص أنّ شورى عامّة الناس تتمّ عبر آليّة الانتخابات في مرحلة بناء النظام، وهذا التأثير في النظريّات المعروفة حول الدولة، يبدأ من إعطاء المشروعيّة إلى آليّة تطبيقها ويجمعها لتبنّي مقولة «إنّ لرأي الناس تأثيرًا على عمليّة بناء النظام السياسيّ».

الشورى وصناعة القرار

إنّ مراجعة المصادر والنصوص التي تعرّضت لمسألة الشورى، تدلّنا على أنّ غالب توجّهها كان ناحية صناعة القرار في الحياة السياسيّة. ويظهر لنا أيضًا من هذه المراجعة وجود نظريّتين في هذا المجال: أوّلًا، إنّ الشورى لازمة على الحاكم قبل اتّخاذ القرار، ثانيًا، إنّ الشورى مستحبّة للحاكم

(٥٧) حسين علي منتظرى، **دراسات فى ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة**، (قمّ: المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، الطبعة ٢، ١٤٠٩ هـ/١٩٨٨)، الجزء ١، الصفحة ٤٠٨.

وواجبة له[٥٨].

نعم، هاتان النظريّتان لا يرجع تصنيفهما إلى تاريخ تداول مفهوم الشورى، ولكن يمكننا القول بأنّ نظريّة لزوم الشورى ووجوبها هي خصوصيّة الآراء المتأخّرة، وأنّ نظريّة الاستحباب هي خصوصيّة الآراء القديمة. فالشورى لدى القدماء، لا تصل إلّا إلى حدّ الترجيح وتوصية الحاكم بها. وعلى هذا الأساس، فإنّ الحاكم هو مصدر القرار والمرجع في اتّخاذه. وإنّ رأي الشورى في هذه النظريّة يكون ملزمًا له، وهو ما نجده لدى علماء من السنّة والشيعة في العصور الجديدة مع اختلافات فيما بينهم.

ونموذج ذلك، محمّد رشيد رضا في العصر المتأخّر الذي يرى أنّ فكرة الإلزام بالشورى أمر في غاية الأهمّيّة، وأنّ من الواجب على الحاكم الإسلاميّ أن يعمل بالشورى في كلّ ما لا نصّ فيه من الكتاب والسنّة ولا إجماع صحيح فيه أو نصّ اجتهاديّ غير قطعيّ[٥٩].

وكذلك يرى محمّد حسن الأمين، ومن خلال الرجوع إلى الآيات، أنّ لغة القرآن في آيات الشورى هي لغة قاطعة وحاسمة، ﴿وشاورهم في الأمر﴾، ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾. فجملة ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ جملة خبريّة وهذا وجه بلاغة لإفادة أعلى درجات الإلزام، أي الشورى أمر لا بدّ منه، ولذا لا يمكن حمل هذا الكلام على الاستحباب. فالأمر يحمل في داخله مفهوم الإلزام[٦٠].

أمّا توفيق محمّد الشاوي، وهو من علماء أهل السنّة، فتجد في كتاباته اهتمامًا شديدًا بالشورى يبدأ بعمليّة الفصل المفهوميّ فيرى:

(٥٨) **حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها**، مصدر سابق، الصفحة ١٨.

(٥٩) محمّد رشيد رضا، "الخلافة أو الإمامة العظمى"، في: وجيه الكوثراني، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي**، (بيروت: دار الطبيعة للطباعة والنشر)، الصفحة ١١٢.

(٦٠) محمّد حسن الأمين، "الإسلام والديمقراطيّة"، في: **الفكر الإسلاميّ المعاصر** (مراجعات تقويميّة)، تحرير عبد الجبّار الرفاعي، (دمشق: دار الفكر، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م)، الصفحة ٢٠٧.

إنّنا مضطرّون للتفرقة بين الشورى بالمعنى العامّ الواسع الذي يشمل كلّ تشاور وتبادل للرأي، وإن كان غير ملزم، ونسمّيها المشورة أو الاستشارة، وتمييزه عن معناها الضيّق الذي يقصد به القرار الملزم الصادر من الجماعة ونسمّيها الشورى[٦١].

لذا يمكننا باختصار، أن نشير إلى أنّ الفكر السياسيّ المعاصر لأهل السنّة، ومن خلال إعادة تحليله وقراءته لمفهوم الشورى، هو مؤسّسة شعبيّة في اتّخاذ القرارات.

كما تحتلّ الشورى أهمّيّةً في الفكر السياسيّ الشيعيّ المعاصر، ولذا نلحظ اهتمامًا بها من قبل علماء الشيعة نشير إلى بعضهم هنا؛ يرى النائيني، خلال توضيحه لكون السلطة في الإسلام تقوم على أساس الشورى، أنّ لها أهمّيّتها في مرحلة اتّخاذ القرار فيثبت مشروعيّتها من خلال الاستدلال عليها بالآية ١٥٩ من سورة **آل عمران**، ويقول:

والآية الكريمة: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ تدلّ دلالةً واضحةً على هذا المعنى حيث تخاطب الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم وهو العقل الكلّ ومعدن العصمة، وتأمره بالتشاور مع عقلاء الأمّة. والظاهر من الآية بالضرورة أنّ مرجع الضمير يعود على جميع أفراد الأمّة، من المهاجرين والأنصار قاطبةً. وأمّا تخصيصها بالعقلاء وأرباب الحلّ والعقد فهو من باب الحكمة ودلالة القرينة على المقام، لا من باب الصراحة اللفظيّة ودلالة الكلمة في الأمر؛ ذلك لأنّ الكلمة تفيد العموم، وتدلّ على أنّ ما يُتشاور بخصوصه هي الأمور السياسيّة، وأمّا الأحكام الإلهيّة فإنّها لا تدخل في نطاق هذا العموم، وخروجها عنه من باب التخصّص لا التخصيص[٦٢].

وبهذا يثبت النائيني مشروعيّة الشورى في مرحلة اتّخاذ القرارات، ويسعى، من خلال تقديمه لنظريّة النظام السياسيّ المختار لديه، لجعل

(٦١) توفيق محمّد الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، (القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٤١٣ هـ)، الصفحة ٧.
(٦٢) محمّد حسين النائيني، **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**، مصدر سابق، الصفحتان ٨١ و٨٢.

الشورى ذات مكانة مهمّة. فالشورى هي الأساس الضامن لكون النظام السياسيّ يسير طبق الشورى؛ وللشورى دورها في أمرين: الإشراف على عمل الحاكم والسلطة، والتشريع في الأمور العرفيّة. ويقول:

> إنّ الهدف من عقد مجلس الشورى هو النظر فيما يصدر عن ولاة الأمور [الأمر] وإقامة الوظائف الراجعة إلى انتظام أمور البلاد وحفظها وسياسة أمور الأمّة وإحقاق حقوقها. وليس الهدف إقامة حكومة شرعيّة وإصدار الفتاوى وإقامة صلاة الجماعة[٦٣].

ويرى السيّد محمّد باقر الصدر – وهو من أعلام الشيعة الذين أبدعوا في التنظير في مسألة الشورى في مرحلة اتّخاذ القرار – أنّ قيام الشورى أمر ضروريّ وهو مصداق من مصاديق المشاركة الشعبيّة في عصر الغيبة، ويشرح مشروعيّتها من خلال الرجوع بها إلى عصر حضور المعصوم، فيقول: «وقد أوجب الله سبحانه وتعالى على النبيّ – مع أنّه القائد المعصوم – أن يشاور الجماعة، ويشعرهم بمسؤوليّتهم في الخلافة من خلال التشاور»[٦٤].

ومن أعلام الفكر الشيعيّ المعاصر أيضًا، الشيخ محمّد مهديّ شمس الدين الذي يؤكّد على ضرورة الشورى في مرحلة اتّخاذ القرار في النظام السياسيّ الإسلاميّ. فيرى أنّ من الواجب على الأمّة أن تدير شؤونها العامّة عن طريق الشورى ويجب على الحاكم أن يمارس السلطة من خلالها[٦٥]. وما يلفت النظر في استدلاله الفقهيّ أنّ الآية الكريمة ﴿ ...وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾[٦٦]، وخلافًا للكثيرين الذين يرونها في مقام بيان خصائص

(٦٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢١.

(٦٤) السيّد محمّد باقر الصدر، **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**، مصدر سابق، الصفحة ٤٣.

(٦٥) محمّد مهدى شمس الدين، **في الاجتماع السياسى الإسلاميّ**، (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م)، الصفحة ١٠٧.

(٦٦) سورة **الشورى**، الآية ٣٨.

المؤمنين ولا تحمل صفة الإلزام، تدلّ على الإلزام بالشورى، فيقول:

دلّت على وجوب الشورى على الأمّة في إدارة أمورها العامّة... وهذا ليس وصفًا للمؤمنين، وإنّما هو حكم شرعيّ [و] وضعيّ [و] تنظيميّ على المسلمين، يقتضي أن يطبقّوه في حياتهم العامّة، ليتمّ إسلامهم وإيمانهم[٦٧].

كما وتتبنّى الجمهوريّة الإسلاميّة، طبقًا للفكر السياسيّ للإمام الخميني، نظريّة «المشاركة الشعبيّة»، حيث يراها عنصرًا مهمًّا في السيادة الشعبيّة. وهي من النظريّات السياسيّة الشعبيّة المعاصرة التي تذهب إلى أنّ تحقّق العنصر المذكور يتمّ من خلال مجلس الشورى المنتخَب من قِبل الناس. ويرى الإمام الخميني قُدّس سرّه أنّ مجلس الشورى هو أعلى سلطة في البلاد[٦٨]، وأنّ حقيقته تتمثّل في أنّه إسلاميّ - وطنيّ. وفي رسالته لأعضاء مجلس الشورى في دورته الأولى، يقول:

يمتاز مجلس الشورى الإسلاميّ - الذي هو طليعة مؤسّسات الجمهوريّة الإسلاميّة- بِسِمات خاصّة من أهمّها أنّه إسلاميّ ووطنيّ، إنّه إسلاميّ لأنّه يسعى جاهدًا إلى سنّ قوانين لا تخالف الشريعة الإسلاميّة لا سيّما مع وجود مجلس صيانة الدستور، ووطنيّ لأنّه نابع من الشعب [٦٩].

والملاحَظ من كلّ ما تقدّم، أنّ الشورى في الفكر السياسيّ الشيعيّ المعاصر لها دورها المهمّ في اتّخاذ القرار، فهي الآليّة المثلى لتحقيق عنصر المشاركة الشعبيّة بما تمثّله من عنصر مهمّ في السيادة الشعبيّة الدينيّة، وإثبات مشروعيّتها ممكن من خلال الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة كآيات القرآن الكريم.

(٦٧) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٨.

(٦٨) روح الله الخميني، **صحيفه نور**، مصدر سابق، الجزء ١٤، الصفحة ٢٧٠.

(٦٩) المصدر نفسه، الجزء ١٨، الصفحة ٤٢٠.

خلاصة وختام

ما عالجناه في السطور السابقة كان سعيًا للبحث حول مسألة الإمكان أو الامتناع المفهوميّ للسيادة الشعبيّة مع التعرّض لمختلف الاتّجاهات المطروحة في هذا المجال. وقمنا في هذا المجال، ومن خلال التفكيك العلميّ لمصطلح السيادة الشعبيّة، بتبيين عناصرها المفهوميّة وتمثّلت بـ«القوّة وقيادة الجماعة» و«المشاركة الشعبيّة» كعنصرَين أساسيَّين في السيادة الشعبيّة؛ فمن ضمّهما إلى بعضهما واجتماعهما، يتشكّل مفهوم السيادة الشعبيّة الواحد.

ذلك وكما تقدّم، ثمّة اتّجاهات متعدّدة في هذا المفهوم الواحد، تشكّل السيادة الشعبيّة الدينيّة إحدى هذه الاتّجاهات. وهي نموذج من السيادة الشعبيّة، تكون المرجعيّة فيه للدين الذي يحوي بيان القوّة وقيادة الجماعة والمشاركة الشعبيّة كعناصر مفهوميّة في السيادة الشعبيّة. وعالجنا في القسم الثاني من المقالة رؤية الإسلام لهذَين العنصرَين.

كذلك يرى الإسلام أنّ السلطة بيد الجماعة، وهي تُعطَى للحاكم كأمانة متى كان الحاكم واجدًا للشرائط. فهي ليست أمرًا فرديًا، وإن كانت تُدار من قِبل فرد. ولذا ورد التعبير عنها في المصادر الإسلاميّة بمفردات نحو: «الأَمانة» و«الولاية». فالسلطة لا تقوم على أساس الإرادة الشخصيّة للحاكم بل على أساس الإرادة الإلهيّة من أجل إثبات مرجعيّة الدين والشريعة. ويمكننا، ومن خلال الرجوع إلى الدين والشريعة الإلهيّة، الوصول إلى حقّانيّة المشاركة الشعبيّة. وأهمّ مفهوم دينيّ يدلّ على هذا العنصر هو مفهوم «الشورى». فهذا المفهوم الدينيّ هو الذي يحقّق المشاركة الشعبيّة في مجال بناء النظام كذلك في صناعة القرار، وبهذا تنشأ سلطة الجماعة لتشكّل ماهيّة السلطة في الإسلام.

ولا شكّ في أنّ قيام السيادة الشعبيّة الدينيّة، وبملاحظة العناصر

المذكورة، مستلزم لإيجاد آليّات وبنية مناسبة. وهذه البنية هي التي تجعل نظريّة السيادة الشعبيّة الدينيّة تمتلك صفة الارتباط، أي أن تكون ذات صلة وعلاقة [٧٠] إلى جانب صفة الانسجام[٧١].

أمّا الانسجام، فيُراد منه حالة التعاون بين عناصر ومكوّنات هذه النظريّة، وقد سعينا إلى الآن لتقديم صورة منسجمة لهذه النظريّة. وأمّا الارتباط، فالمراد منه قدرة هذه النظريّة على الاستجابة للاحتياجات المفترَضة مسبقًا والآليّات المناسبة والتي سوف نشير إليها لاحقًا.

إنّ البنية التي يمكننا أن نقدّمها لنظريّة السيادة الشعبيّة الدينيّة، بملاحظة العناصر المفهوميّة التي تعرّضنا لها سابقًا، تتمثّل في ثلاثة أركان رئيسيّة هي:

١. الدين «الشريعة»

بملاحظة ما تقدّم في نظريّة السيادة الشعبيّة الدينيّة، فإنّ المتبَنَّى هو مرجعيّة الدين في تنظيم الحياة السياسيّة، ولذا فإنّ للدين دوره الأساس والأوّل في بنية النظام السياسيّ. وهذا الركن يدلّ على التزام النظام السياسيّ ومؤسّساته بالدين بمعناه العامّ وبالشريعة بمعناها الخاصّ. وبعبارة أخرى، يدلّنا على ضرورة التعاون بين مختلف المؤسّسات وأعمالها وسلوكها، وبين الدين والشريعة، وضرورة القيام بما يلزم لإحراز هذا التعاون وتحقيقه خارجًا. وهذا يعني تطابقها مع التعاليم الدينيّة.

٢. القيادة الدينيّة

تشكّل القيادة الدينيّة الركن الثاني في السيادة الشعبيّة الدينيّة، وفي بنية هذا النظام السياسيّ، وعلاقة هذا الركن بالدين والشريعة، التي هي الركن الأوّل، له معنًى خاصّ. فتبنّي مرجعيّة الدين والشريعة في هذه

(٧٠) Relevence
(٧١) Coherence

النظريّة يشهد على ضرورة القيادة الدينيّة لهذا النظام التي تضمن تطابق عمل مؤسّسات هذا النظام السياسيّ مع الدين والشريعة. إنّ وجود قيادة دينيّة في بنية النظام السياسيّ الذي يعني الاعتراف بالمعرفة والتخصّص الدينيَّين في هذا النظام من أجل توفير بيئة لمرجعيّة الدين والشريعة في الحياة السياسيّة. فالقيادة الدينيّة هي التي تضمن عنصر الدين في نظريّة السيادة الشعبيّة الدينيّة، مع ملاحظة ضرورة أن تنطلق المقرّرات بما فيه المصلحة العامّة للمجتمع الإسلاميّ. وتأسيس مجلس للشورى - وهو المعروف بمجلس تشخيص المصلحة - يُعتبر أمرًا لازمًا وضروريًّا. وهذا المجلس يشكّل مرجعيّةً لحلّ المشاكل القانونيّة في النظام السياسيّ وهو ما سوف نشير إليه في موضعه.

هذا، بالإضافة إلى أنّ القيادة في نظريّة السيادة الشعبيّة الدينيّة تقوم بإعطاء المشروعيّة للمؤسّسات والمناصب السياسيّة. فبناءً لهذه النظريّة، ينتخب الناس مؤسّسات النُظم السياسيّة التي بدورها تخضع لمنصب القيادة، لأجل توفير إمكانيّة الإشراف على عملها لإحراز تطابقه مع الدين والتعاليم الدينيّة، ولذا كان بيد القيادة إمضاء تولّي الأفراد لهذه المناصب.

٣. الشعب

الشعب هو الركن الثالث في بنية النظام السياسيّ، طبقًا لنظريّة السيادة الشعبيّة الدينيّة. ومفاده التسليم بسلطة الجماعة في الإسلام وسيادة الشعب. ومن الواضح أنّ سيادة الشعب في هذه النظريّة لا بدّ وأن تكون ضمن إطار الدين والشريعة وعلى أساس تعاليمهما.

ولذا، فإنّ دور الناس في هذا النظام يتوقّف على أن يكون مشروعًا في نظر الدين. وبملاحظة ما تقدّم سابقًا، فإنّ بالإمكان الاستفادة ممّا تمتلكه فكرة «الشورى» لبيان دور الشعب. فالشورى الشعبيّة، من خلال اعتماد آليّة الانتخابات، تؤدّي إلى قيام مؤسّسات تتحقّق من خلالها المشاركة الشعبيّة

وأهمّها عبارة عن:

أ. الشعب وشورى المجتهدين: تتكوّن شورى المجتهدين من مجموعة مجتهدين، منهم من يكون جامعًا للشرائط ويتمّ انتخابهم من قبل الناس بشكل مباشر. وترجع ضرورة قيام هذه المجموعة إلى أهمّيّة الاجتهاد الجماعيّ في الأمور السياسيّة والاجتماعيّة وبملاحظة ضرورة تطابق مؤسّسات الدولة وأعمالها التي تقدّم بها مع الدين والشريعة. كما أنّ ضرورة أن يكون اختيار هذه الشورى من خلال الانتخاب من قبل الناس، يعكس صفة السيادة الشعبيّة في هذا النظام السياسيّ. فالشعب هو ركن أساسيّ من أركان النظام السياسيّ.

إنّ لشورى المجتهدين في هذه النظريّة أدوار ثلاث مهمّة:

أ.١. الانتخاب والإشراف: من أهمّ وظائف هذه الشورى، انتخاب القائد نيابة عن الشعب والإشراف على عمله. وليس لها أيّ ارتباط حقوقيّ مع مؤسّسة القيادة، ولذا يمكنها أن تقوم بعملها بشكل منصف وعلى أساس وظائفها القانونيّة والشرعيّة. ويتمّ انتخاب هذه الشورى بالتصويت المباشر من الناس وعلى أساس الشروط المحدّدة في الدستور ومع تعيين الصلاحيّة من قبل هيئة خاصّة.

أ.٢. الاجتهاد والاستفتاء: تشريع شورى المجتهدين يتمّ من خلال نمطين هما: الاجتهاد والاستفتاء. فحيث كان الدين هو المرجعيّة في نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة، فإنّ هذا يعني ضرورة تحقّق القانون الإلهيّ في هذا النظام. ولكنّ هذا القانون يصبّ، لازمًا من خلال أسلوب الاجتهاد الجماعيّ للمجتهدين، في لجنة الاجتهاد ومن خلال التصويت عليه في مجلس شورى المجتهدين. وبهذا، يتحقّق الارتباط بين الاجتهاد وبين الحياة السياسيّة. ونظرًا لكون الاجتهاد جماعيًا وليس فرديًا، فإنّ هذا يضمن تطابقًا أكثر، مع الاحتياجات السياسيّة والاجتماعيّة للمجتمع وتضمن لها

الفقاهة والعلميّة.

إنّ مقرّرات مجلس شورى المجتهدين توفّر القواعد الشرعيّة اللازمة للعمل التشريعيّ والتقنينيّ الذي يقوم به مجلس النوّاب لجعل القوانين متطابقة مع الشرع؛ فلا بدّ وأن تتطابق عمليّة التقنين مع هذه القواعد الشرعيّة. ولذا، فإنّ مجلس شورى المجتهدين، ومن خلال حضور ممثّليه في اللجان التخصّصية وفي جلسات التشريع العلنيّة لمجلس النوّاب، يمكنه أن يوفّر حال التكامل والتعاون، ويضمن عمليّة التوافق بين القوانين والشريعة. ولا يحتاج ذلك إلى عمليّة إشراف لاحقة على استصدار القوانين. ومع فرض عدم تحقّق التوافق بين مجلس شورى المجتهدين وبين مجلس النوّاب، فإنّ تشخيص حكم هذه الحالات يرجع إلى مجلس تشخيص المصلحة. ومع فرض أنّ القواعد الشرعيّة المدوّنة لا تشتمل على قانون شرعيّ لمورد خاصّ من الموارد، فإنّ ذلك يتمّ عن طريق استفتاء شورى المجتهدين ويسدّ هذا النقص من خلال لجنة الاستفتاء.

أ.٣. القضاء: إنّ القضاء على أساس موازين الشريعة يتوقّف على المعرفة العميقة بقواعد الدين الحنيف وتعاليمه، بالتالي يتوقّف على الاجتهاد. كما أنّ القضاء هو من وظيفة المجتهدين في نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة. وعليه، فاختيار رئيس السلطة القضائيّة يتمّ من قبل مجلس شورى المجتهدين، وبهذا يكون انتخابه من قبل الناس بشكل غير مباشر. نعم، طبقًا لنظريّة ولاية الفقيه، فإنّ مشروعيّة هذا الانتخاب يتوقّف على إمضاء الوليّ الفقيه وكسائر المناصب. وعليه، يكون رئيس السلطة القضائيّة مسؤولًا أمام مجلس شورى المجتهدين وأمام الوليّ الفقيه، وما يقوم به مجلس شورى المجتهدين ومن خلال آليّة الاجتهاد الجمعيّ بالإشراف على نشاط السلطة القضائيّة.

ب. الشعب ومجلس النوّاب: من مظاهر المشاركة الشعبيّة في نظريّة السيادة الشعبيّة الدينيّة، انتخاب النوّاب. فالشعب يقوم بانتخاب نوّاب

المجلس بشكل مباشر، والنوّاب هم مجموعة من المتخصّصين والخبراء في مختلف مجالات الحياة السياسيّة. ولمجلس النوّاب والخبراء، وظائف ثلاثة أساسيّة:

أوّلها: المعرفة الدقيقة بالظروف السياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة وغيرها، ورفعها إلى مجلس شورى المجتهدين لتحديد الاحتياجات الاجتماعيّة ولإخضاعها لعمليّة اجتهاد متناسب مع تلك الاحتياجات. وثانيها: تحويل القوانين الشرعيّة لشورى المجتهدين إلى قوانين عاديّة لتطبيق تلك القوانين. وثالثها: التشريع في مجال الأمور العرفيّة العامّة للمجتمع اعتمادًا على المعرفة الدقيقة والعلوم الحديثة والتجارب العقليّة للناس في مختلف المجتمعات.

ج. الشعب ورئاسة الجمهوريّة: من مظاهر المشاركة الشعبيّة في نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة، قيام سلطة رئاسة الجمهوريّة التي يتمّ انتخابها من قبل الشعب مباشرة. وحيث كان رئيس الجمهوريّة هو أعلى سلطة تنفيذيّة في النظام السياسيّ فإنّ الانتخاب المباشر من قبل الشعب يدلّ على دوره وأهمّيّة هذا الدور في النظام السياسيّ. كما نشير هنا إلى أنّ رئيس الجمهوريّة مسؤول أيضًا أمام القائد لأنّه المشرف على عمله.

من خلال مجموع ما تقدّم من ملاحظات، نصل إلى إثبات الإمكان المفهوميّ لنظريّة السيادة الشعبيّة الدينيّة من خلال بيان خصائصها طبقًا للتعاليم الدينيّة. وبهذا كشفنا عن النظام السياسيّ المُتبنّى على أساس هذه النظريّة لنصل إلى وجود انسجام نظريّ في نظريّة السيادة الشعبيّة الدينيّة.

السيـــادة الشعـــبيّة الديـــنيّة ونُـظُـــم الديـــمقراطـــــيّة

السيّد سجّاد ايزدهي[1]

ترجمة حسن خليل

(١) باحث متخصّص في الفقه السياسيّ، لديه العديد من المؤلّفات في البحوث السياسيّة من أهمّها كتاب الرقابة على السلطة في الفقه السياسيّ.

مقدّمة

لقد كان لانتصار الثورة الإسلاميّة المباركة تأثيرها البالغ على الفكر السياسيّ الإسلاميّ وقد شكّلت نقطة تحوّل عظيم في هذا المجال، لأنّها رفعت شعار إقامة الحكومة التي تُبنى على التعاليم الدينيّة الإسلاميّة وتذهب إلى إمكان بل إلى ضرورة اتّحاد الدين والسياسة في مجال الحكم والسلطة؛ في الوقت الذي كان يرى الكثير من علماء المسلمين الفصل بين السلطة والسياسة وبين الدين. بل ونظرًا لحالات الظلم الصادر من السياسيّين والحكّام، كان هؤلاء العلماء ينظرون إلى السلطة والسياسة على أساس أنّهما مقولتان منكرتان وأنّ الدخول فيهما يدفع بالإنسان للوقوع في الظلم، ولذا لا بدّ من تنزيه ساحة الدين من هذه الأوساخ، فالدين عنصر معنويّ ومقدّس، لا يليق تلويثه بالظلم الناتج عن الدخول في السلطة والعمل السياسيّ.

والمسألة الأخرى هنا هي أنّ الثورة الإسلاميّة أطلقت عنوان الجمهوريّة الإسلاميّة على الدولة التي تنادي بها وتدّعي أنّها تمتاز بمضمون يُطلق عليه "السيادة الشعبيّة الدينيّة" لتؤكّد على أنّ للناس دورًا في تحديد مصيرهم.

وقد أُثيرت العديد من النقاط حول هذَين الأمرَين. وبالاعتماد على الموضوعيّة والابتعاد عن التقليد الأعمى الذي يتبنّى النماذج السياسيّة للشرق والغرب، سوف نتصدّى في هذه المقالة لدراسة الموضوع على ضوء الأسس والقيم الثقافيّة التي يملكها الفكر السياسيّ الشيعيّ والنماذج المحلّيّة والعمليّة التي يملكها في مجال النظم السياسيّة للسيادة الشعبيّة الدينيّة. كما سنقوم بتشريح نقاط الامتياز وبالنظر للواقع القائم في أسس تشكيل مثل هذا النظام التي بها يفترق عن سائر النظم المعروفة.

ومن هنا، سوف نتعرّض أوّلًا للعناصر المؤسِّسة لفكرة إقامة الدولة الدينيّة والانسجام بل والاتّحاد القائم بين الإسلام وبين السلطة والسياسة.

ثمّ نتعرّض بعد ذلك لإمكان ترافق السيادة الشعبيّة مع محوريّة الدين في قالب نظام الجمهوريّة الإسلاميّة؛ وبهذا نكشف عن مصطلح السيادة الشعبيّة الدينيّة. ثم نتعرّض أيضًا لتوصيف إجماليّ للنظم الديمقراطيّة والثيوقراطيّة وبيان خصائصها الإيجابيّة وعيوبها لنصل إلى حقيقة أنّ نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة يفصلهما، وهو نظام يسلم من الآفات والعيوب.

أسس قيام الدولة الدينيّة

إنّ ما له أهمّيّة بالغة ههنا، ولا بدّ لنا من التعرّض له أوّلًا، هو نظرة الإسلام للسياسة والسلطة، فهل ينظر الإسلام إليهما على أنّهما أمر منكَر وقبيح لا بدّ من التنزّه عنه؟ أو أنّ التعاليم الإسلاميّة ترى أن مسألة السلطة والدولة من صميمها، بنحو يسعى الاتّجاه الإسلاميّ لجمع الدين والدولة ليكون زمام السلطة بيد علماء الدين والصالحين على الدوام؟

ويأتي الجواب عن هذا السؤال: إنّ رؤية كلّ شخصيّة علمائيّة في هذا المجال ترتبط من جهة بنظرته لما يتوقّعه من الدين، ومن جهة أخرى بنظرته للسياسة والعلاقة بين الدين والسياسة. لذا، وبملاحظة تنوّع نظرة العلماء للسياسة ولما ينتظرونه من الدين، نشأت نظريّات وآراء متعدّدة في هذا المجال.

يرى بعضهم أنّ دين الإسلام، بوصفه آخر الأديان السماويّة وأكملها، لا يمكن أن يترك شؤون الناس الاجتماعيّة واحتياجاتهم العامّة، بل لا بدّ وأن يستجيب الإسلام لكافّة الاحتياجات البشريّة في نموذجهم الاجتماعيّ، ومن أهمّها مسألة الدولة والسلطة. ولا بدّ وأن يقوم الإسلام ببيان ذلك لأتباعه ويجعلها على عاتق الصالحين منهم، وعلى رأس من يتبنّى هذا الرأي الإمام الخميني، مؤسّس الجمهوريّة الإسلاميّة وقائدها، إذ يقول:

أحكام الشرع تحتوي على قوانين متنوّعة لنظام اجتماعيّ متكامل. وتحت هذا النظام تُسدّ جميع حاجات الإنسان... عند إمعان النظر في ماهيّة أحكام الشرع يثبت لدينا أنّ لا سبيل إلى وضعها موضع التنفيذ إلّا بواسطة حكومة[١].

وكذلك يذكر ابن خلدون، العالم الإسلاميّ المعروف، رأيه في مسألة الدولة ورأي الإسلام فيما يتعلّق بها فيقول:

والخلافة هي حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعيّ في مصالحهم الأخرويّة والدنيويّة الراجعة إليها إذ [إنّ] أحوال الدنيا ترجع كلّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا... صاحب الشرع متصرّف في الأمرين. أمّا في الدين، فبمقتضى التكاليف الشرعيّة الذي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها وأمّا سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشريّ[٢].

ويرى الدكتور صبحي الصالح، مُظهرًا اهتمامه بهذا النوع من الفهم لعمليّة التلفيق بين الإسلام والدولة كونه يشكّل ضرورة، أنّ منكر ذلك ليس إلّا المكابر غير المنصف:

ما كان لباحث جمع إلى سعة المعرفة صفاء النيّة، أن ينكر على الإسلام نزعته التنظيميّة الاجتماعيّة، فما يجحد ذلك إلّا مكابر أو جهول، وما نظنّنا بحاجة لإقامة الدليل على أنّ الإسلام نظام كامل يشمل الدين والدولة معًا، فقد انطوت نصوصه وتعاليمه على مبادئ أساسيّة في التشريع السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ والعسكريّ، وأثبتت الوقائع التاريخيّة أنّه لم يكن مجرّد عقائد دينيّة فرديّة، مذ تكوّنت دولته الأولى في عصر الرسول[٣].

ويمكن، لمن أراد مزيد تفصيل حول هذا الموضوع، مراجعة المصادر

(١) الإمام الخميني، **ولايت فقيه** (طهران: أمير، الطبعة ١، ١٣٦١ هـ. ش)، الصفحتان ٢٣ و٢٤.
(٢) ابن خلدون، **مقدّمة تاريخ ابن خلدون**، الصفحتان ١٨٠ و١٨١.
(٣) الدكتور صبحي الصالح، **النظم الإسلاميّة نشأتها وتطوّرها**، الصفحة ٧.

التالية: **النظام السياسيّ في الإسلام**، أحمد حسين يعقوب، الجزء ١، الصفحة ٦؛ **الإسلام نظام**، سميح عاطف الزين، الجزء ١، الصفحة ١١؛ **نظام حكم الإسلام**، محمّد فاروق النبهان، الجزء ١، الصفحات ٩١ – ٩٧ و١٠٤؛ **مباني حكومت اسلامي**، جعفر السبحاني، الجزء ١، الصفحتان ٢١ و٢٢.

كما كتب كثيرٌ من العلماء وفي مواضع مختلفة ما يدلّ على هذا الرأي وأنّ الإسلام ليس دين للعبادة فقط بل يُعنى كثيرًا بالقضايا الاجتماعيّة والمسائل السياسيّة التي تشكّل حيّزًا من اهتمامه.

أمّا الاتّجاه الآخر المقابل، فهو يرى أنّ الإسلام لا يتبنّى رأيًا فيما يرتبط بموضوع الدولة والسياسة، بل إنّ مجال اهتمام الدين ينحصر بالصفات الأخلاقيّة والحالات المعنويّة للبشر ولا تشكّل القضايا الاجتماعيّة ولا المسائل السياسيّة جزءًا من اهتماماته بل يترك الأمر فيها لأهل السياسة. ومن هؤلاء علي عبد الرزاق الذي كان من المنظّرين لابتعاد دين الإسلام عن السياسة والدولة ويذكر في هذا المجال التالي:

> إنّه (ص) لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها؛ ما كان إلّا رسولًا كإخوانه الخالين من الرسل وما كان ملكًا ولا مؤسّس دولة ولا داعيًا إلى ملك[٤].

ويذكر في موضع آخر مسألة الفصل بين السياسة والسلطة عن الدين لأنّ جوهر الدين الإسلاميّ لا يجتمع مع هذَين الأمرَين، ولأنّ المرجعيّة السياسيّة والسلطة وإن كانت أمرًا لازمًا لأجل تحقيق أهداف الإسلام، فهي غير متعلّقة بجوهره وليست من ضروريّاته، بل الصحيح هو العكس؛ وأنّ الاعتقاد بأنّ الإسلام والسياسة واحد هو اعتقاد خاطئ.

(٤) علي عبد الرزاق، **الإسلام وأصول الحكم**، الصفحة ٤٥.

ويؤكّد الدكتور طه حسين على هذا النوع من الفهم لدين الإسلام فيقول: "إنّ القرآن لم ينظّم أمور السياسة مجملًا أو مفصّلًا... وإنّ النبيّ نفسه لم يرسم بسنّته نظامًا معيّنًا للحكم ولا للسياسة"[٥]. كما يذكر الدكتور مهدي حائري في هذا المجال أنّ عنصرَي الدين والسياسة لا يمكن اجتماعهما وأنّه من غير الصحيح أنّ الشارع قام بتقديم نظام سلطة وحكم، ويذكر شواهد على مدّعاه هذا.

> الأحكام الولائيّة أو بتعبير آخر الأحكام الحكومتيّة شاهد حاكٍ بشكل قطعيّ على الفصل بين الدين والسياسة، لأنّه كثيرًا ما تحتاج الدولة، وبشكل ملحٍّ، إلى أحكام قانونيّة موضوعة، لا نجد لها مصدرًا في الكتاب ولا في السنّة فهنا يكون الحكم للحاكم وليس للدين[٦].

وثمّة جماعة رأوا في السياسة ما يجتمع مع الاحتيال والخداع والكذب، فاعتبروها عملًا سيّئًا وقبيحًا. لذا، نزّهوا الدين عن التلوّث بالسياسة لما له من منزلة رفيعة وعلوّ شأن وما يحويه من أمورٍ معنويّة. لذلك، رفضوا وجود أيّ نوع من التعاون بينهما.

> أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كلّ حرف يُلفظ من كلمة السياسة، ومن كلّ خيال ببالي من السياسة، ومن كلّ أرض تُذكر فيها السياسة، ومن كلّ شخص يتكلّم أو يتعلّم أو يُجَنّ أو يعقل في السياسة، ومَن ساس ويسوس و[مِن] سائس ومَسوس[٧].

ولكن، بملاحظة ما ذكره العلماء من ارتباط بين عنصرَي الدين والسياسة، كذلك النصوص الدينيّة التي بين أيدينا والسيرة النبويّة والعلويّة، نجد أنّ القضيّة لا تقتصر على قيام ارتباط وعلاقة بين الأمرَين

(٥) الدكتور العجلاني، **عبقريّة الإسلام في أصول الحكم**، الصفحة ١٧.
(٦) الدكتور مهدي حائري، "نقدى بر مقالة سيرى درمباني ولايت فقيه"، في: مجلّة **حكومت اسلامي**، العدد ٢.
(٧) محمّد عبده، **الأعمال الكاملة**، الجزء ٣، الصفحة ١١٦.

بل لا يمكن تصوّر افتراقهما من الأساس لكي نبحث عمّا يجمعهما. فالإسلام لم يحصر تعاليمه منذ البدء بالأخلاق والعبادات بل فيه من القوانين والأحكام، كالحدود والتعزيزات والقصاص والكثير من القوانين الإلهيّة، التي لا يمكن تطبيقها والقيام بها إلّا في ظلّ قيام دولة وجهاز تنفيذيّ لأنّه:

في الحقّ أنّ القوانين والأنظمة الاجتماعيّة بحاجة إلى منفّذ، في كلّ دول العالم لا ينفع التشريع وحده، ولا يضمن سعادة البشر، بل ينبغي أن تعقّب سلطة التشريع سلطة التنفيذ.. لهذا قرّر الإسلام ايجاد سلطة تنفيذيّة إلى جانب سلطة التشريع[٨].

كما تشهد النصوص المعتبرة التي بين أيدينا على أنّ التعاليم الإسلاميّة لا تختصّ بالعبادات والأخلاق والتكاليف الفرديّة للمسلمين أمام خالقهم وربّهم، بل هذه الأحكام هي فقط جزء من دائرة واسعة من التعاليم الإسلاميّة الجامعة، بل إنّ الجزء الأساسيّ من الروايات المعتبرة، المنقولة عن النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وسائر الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام، يتناول الأمور الاجتماعيّة، الاقتصاد، الحقوق الاجتماعيّة، الإدارة الصحّيّة لشؤون المجتمع وعلاقة الحاكم بالناس، وغيرها. فهذه الموارد تشهد على جامعيّة دين الإسلام فيما يرتبط بكافّة الشؤون البشريّة، والاهتمام الحثيث للدين بالحاجات الاجتماعيّة للناس.

الآيات ذات العلاقة بشؤون المجتمع تزيد أضعافًا مضاعفةً عن الآيات ذات العلاقة بالعبادات الخاصّة. وفي أيّ كتاب من كتب الحديث الموسّعة، لا تكاد تجد أكثر من ثلاثة أبواب أو أربعة تُعنى بتنظيم عبادات الإنسان وعلاقته بربّه، وأبواب يسيرة أخرى تدور في الأخلاق، وما سوى ذلك، فذو علاقة قويّة بالاجتماع والاقتصاد

(٨) **ولايت الفقيه**، مصدر سابق، الصفحة ٢٠.

وحقوق الإنسان والتدبير وسياسة المجتمعات[٩].

كما أنّ السيرة المعلومة النبويّة والعلويّة تشهد على ضرورة قيام دولة تعتمد تعاليم الإسلام، كما فعل النبيّ الأكرم (ص)، حيث تصدّى في بداية الهجرة لإدارة أمور المجتمع بالإضافة إلى وظيفته المتمثّلة بتلقّي آيات كتاب الله وبيانها للناس والإنذار والتبشير، كذا فصل الخصومات، وإقامة الحدود، وقيادة الجيش لمواجهة الأعداء أي تولّي رئاسة الدولة الإسلاميّة، كما أنّ سيرة أمير المؤمنين (ع) في مدّة خلافته تحكي بوضوح عن هذه الفكرة:

> نستفيد من سنّة الرسول صلّى الله عليه وآله وسيرته ضرورة تشكيل الحكومة. أمّا أوّلًا، فلأنّه هو بدوره قد شكّل الحكومة، ... وتزعّم إدارة المجتمع، وأرسل الولاة، ويجلس للقضاء بين الناس فيما اختلفوا فيه، ويرسل إلى أنحاء البلاد من يقضي بين الناس بالعدل، وكان يرسل السفراء إلى خارج حدود دولته، إلى رؤساء القبائل، وإلى الملوك، ... وبالتالي كان ينفّذ هو جميع أحكام الإسلام[١٠].

وعلى هذا الأساس، لا بدّ من القول بأنّ الإسلام لا ينافي إقامة الدولة بل إنّ الكثير من أحكام هذا الدين ترتبط بالدولة وتتولّى بيان الإدارة الصحيحة للمجتمع للوصول به إلى السعادة الدنيويّة والأخرويّة، كما أنّه من حيث المصداق، هذا ما تصدّى له النبيّ (ص) فقام بتأسيس الدولة الإسلاميّة وأعلن عن الارتباط الوثيق بين الدين والدولة.

أسس السيادة الشعبيّة الدينيّة

بعد التسليم بأنّ الإسلام يتبنّى إقامة الدولة، ننتقل للبحث عن مسألة أخرى ترجع إلى اجتماع السيادة الشعبيّة "الديمقراطيّة" والسيادة الإلهيّة

(٩) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٠ و٢١.

(١٠) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٠ و٢١.

"الثيوقراطيّة"، فهل بينهما تضادّ؟ أم أنّ إسلام الدولة لا يتنافى مع مباني الديمقراطيّة وأنّ اجتماع هذَين العنصرَين في قالب نظام سياسيّ يُطلق عليه "السيادة الشعبيّة الدينيّة" لا يؤدّي إلى حدوث مشكلة، أو أنّ النظام الذي يتحقّق من خلال تركيب هذَين العنصرَين سوف يكون أكثر فاعليّة في الساحة الاجتماعيّة؟ هنا يمكن القول بأنّ الثورة الإسلاميّة في إيران حقّقت نجاحاتها ضمن عناصر ثلاث مهمّة وأساسيّة هي: الإسلام والشعب والقيادة الدينيّة. فقد تمكّنت هذه الثلاثيّة من إسقاط النظام الديكتاتوريّ والاستبداديّ ومن القيام بدورٍ أساسيّ في قيام النظام السياسيّ.

لقد تمكّن صاحب هذه النظريّة من تقديم نظريّة ثالثة لا تذهب مذهب الديمقراطيّة الغربيّة التي ترى السيادة الشعبيّة تقوم على أسس لا دينيّة وعلمانيّة، ولا إلى الاستبداد الدينيّ الذي كان قائمًا في القرون الوسطى ولا يزال عالق في الأذهان. هذه الدولة الجديدة، القائمة على أساس هذه النظريّة الثالثة، تتبنّى مقولة حقّ الناس في تقرير مصيرهم، وترى أنّ النظام لا بدّ وأن يعتمد على أساس التعاليم الدينيّة. ولذا كانت التسمية التي أُطلقت على هذه النظريّة هي "الجمهوريّة الإسلاميّة" والتي تحكي عن كلا العنصرَين.

لقد واجه هذا النظام ردّة فعل على ما قدّمه من اصطلاح جديد في المقولات السياسيّة تحت تسمية "السيادة الشعبيّة الدينيّة" وتمثّلت ردّة الفعل هذه، من ناحية، بالغرب الذي يرى أنّ نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة لا ينسجم مع الدولة الدينيّة، وأنّه من غير الممكن مراعاة رأي الشعب في إدارة المجتمعات مع ملاحظة رأي الدين على أساسه، فهذا النظام يحتوي على تناقض وتهافت داخليّ. وذهب بعضهم إلى أنّه، ونظرًا لكون كلّ من السيادة الشعبيّة والسيادة الإلهيّة يشكّل اتّجاهًا مختلفًا في إدارة المجتمع، لا بدّ من رفض مقولة السيادة الشعبيّة الدينيّة والاتّجاه لصالح أحد الاتّجاهين ونفي الاتّجاه الآخر. ووجد بعضهم أنّ تبنّي نظريّة الدولة الدينيّة

انطلاقًا من كون الديمقراطيّة مفردة غربية قادمة من قبل الآخرين تتنافى مع روح الإسلام[١١]. ورأى البعض الآخر إلى أنّه، وبملاحظة فشل تجربة الدولة الدينيّة في القرون الوسطى، لا مفرّ لنا سوى التمسّك بالديمقراطيّة والجمهوريّة، ولذا، لاحظ الكثيرون أنّ هذا النظام الجديد لا يملك عناصر تضمن له الاستمرار، بل لا بدّ وأن ترجح الكفّة في النهاية لصالح أحد العنصرَين اللذَين يشكّلان ركنًا من أركانه على حساب العنصر الآخر فيخرج الآخر عن ساحة التنافس[١٢].

وذهب بعضهم إلى المزج بين هذَين العنصرَين، فجعل من الإسلام والجمهوريّة قاعدتَين أساسيَّتين للنظام فهما كجناحَي الطائر الذي لا يمكن أن يحلّق إلّا بهما، ومع نقد أحدهما لن يتمكّن النظام الإسلاميّ من الوصول إلى أيّ غاية أو هدف[١٣].

يتعرّض الشهيد مطهّري في هذا المجال، وفي معرض ردّه على الّذين ذهبوا إلى تبنّي مقولة أنّ الجمهوريّة والإسلاميّة نظامَين مختلفَين في إدارة الدولة، من أجل التأثير المشترك للجمهوريّة والإسلاميّة الذي يؤدّي إلى قيام ثنائيّة ذاتيّة في أصالة ومشروعيّة نظام الدولة[١٤]. وبعبارة مختصرة ومؤدّية، يقول: "إنّ العلاقة بين الجمهوريّة والإسلاميّة ترجع إلى أنّ الإسلام هو مضمون ومحتوى النظام والجمهوريّة هي شكل النظام[١٥].

ويؤكّد الإمام الخميني، مؤسّس الجمهوريّة الإسلاميّة والذي تمكّن من تطبيق ذلك بشكل عمليّ على عدم وجود أيّ تضادّ أو تناف بين الأمرَين ويقول: "الإسلام وبالتفاسير الخمس المتقدّمة يتّفق تمامًا مع الديمقراطيّة

(١١) العلّامة محمّد حسين الطباطبائي (١٩٨١)، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٤، الصفحة ١٠٤.

(١٢) آغا جري، **جمهوريت وانقلاب اسلامى**، الصفحة ٢٩٥.

(١٣) راجع: محمّد علي إيازي، "موانع ومشكلات"، **جمهوريت وانقلاب اسلامى**، الصفحة ٢٣٩.

(١٤) صتيعي فرد، محمّد علي، **منطقي بين جمهوريت واسلاميت**، "مجموعة مقالات"، كتاب نقد، العدد ٢٠ و٢١، الصفحة ١٧٧.

(١٥) نقلًا عن مقالة: "ماهيت دموكراتيك اسلام"، **كتاب نقد**، الصفحة ٢٣٣.

التي ترى أنّ للناس الحقّ في اختيار مصيرهم وذلك عن طريق الانتخابات"[١٦]. كما يرى المزج بين هذَين العنصرَين في نظام الدولة، ويعرض الرأي التالي: "الحكومة الإسلاميّة تعتمد على الديمقراطيّة وتقوم على أسس الإسلام وقوانينه"[١٧].

أمّا أبو الأعلى المودودي، المفكّر الباكستانيّ ومؤسّس الجماعة الإسلاميّة، فيتحدّث عن إمكانيّة قيام نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة، فيرى أنّ الحكومة الإلهيّة لا تتّفق مع الحكومة البشريّة، فالتوحيد يعني التسليم للإدراة الإلهيّة، والديمقراطيّة تعني الحاكميّة المطلقة للبشر في تقرير مصيرهم، ولا مكان لهذا الرأي في الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة، لأنّ الفلسفة السياسيّة التوحيديّة تقف مقابل الديمقراطيّة العلمانيّة الغربيّة، ولا يمكن لها أن تجتمع مع الليبراليّة. والإنسان ليس إلهًا، وليس له سلطة مطلقة وحقوقه ترتبط بقيامه بوظائفه الإنسانيّة، وعلى الرغم من ذلك، فإنّ خلافة الإنسان توفّر الأرضيّة المناسبة لقيام ديمقراطيّة إسلاميّة أو ثيوقراطيّة"[١٨].

ومع قطع النظر عمّا قيل في مسألة المزج بين السيادة الشعبيّة والدين في مجال النظام السياسيّ والسلطة، وافتراض إمكانيّة قيام مثل هذا النظام، سنسعى لبيان أنّ كلًّا من النظامين الديمقراطيّ والثيوقراطيّ على الرغم ممّا يمتازان من محاسن لا يخلوان من ثغرات، ولذا، نسعى لتوفير فرصة قيام نظام ندّعي أفضليّته من النظم الأخرى ويكون مهمًّا وضروريًّا في الآن ذاته.

(١٦) حاتم قادري، **انديشه هاي ديكر**، (طهران: بقعه، ١٣٧٨ هـ. ش) الصفحة ٣٢٠.

(١٧) الإمام الخميني، **صحيفة نور**، الجزء ٣ الصفحتان ٢٦٧ و٢٦٨.

(١٨) نقلا عن "ماهيت دموكراتيك إسلام"، مجلة **كتاب نقد**، العدد ٢ و٣، الصفحتان ٣٣١ و٣٣٢.

تصنيف أنواع الدول

لا بدّ لنا ونحن في مقام تحديد أنّ نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة هو أفضل نظام دولة من تقديم تصوّر - وإن كان مجملًا - عن نوع الدول وخصائصها لكي نتمكّن، في ظلّ معرفة ما تمتاز به من كمالات وما تحويه من نقائص وثغرات، من تحديد نوع نظام الدولة الأمثل والأفضل.

لذا، سوف نقوم بالإشارة بنحوٍ عابر إلى تاريخ نظم الحكم والسلطة في العصور السابقة، ويمكننا تصنيفها بشكلٍ مختصر، ضمن أربع مجموعات:

١. النظريّة التي ترى أنّ الحاكم والمسؤول هو ممثّل الله في الأرض، وهذا الرأي هو الذي كان سائدًا في الحضارات القديمة كمصر، والصين، والهند، واليابان، وقد يكون موجودًا اليوم لدى بعض البدو.

٢. النظريّة التي ترى أنّ الدولة أمر مقدّس أُعطي من الله مباشرةً للحاكم ورأس السلطة، وهذه النظريّة هي التي كانت سائدةً في القرون الوسطى من قِبل أرباب الكنيسة. فالحاكم لا يجسّد الله في الأرض، ولكنّه عبد اختاره الله، وهو لا يكون مسؤولًا أمام الشعب والناس إنّما فقط أمام الله.

٣. نظريّة التفويض التي ترى أنّ السلطة، وإن كانت حقًّا مقدّسًا وإلهيًّا، فُوّضت إلى الحاكم من قبل الناس. وهذا هو التعريف الذي كان موجودًا في الدستور الإيرانيّ قبل انتصار الثورة الإسلاميّة للنظام الملكيّ.

٤. نظريّة الديمقراطيّة التي ترى أنّ السلطة السياسيّة تعود في مشروعيّتها إلى إرادة الشعب وعلى أساس عقد اجتماعيّ يُعطي هذا الحقّ للدولة.

ولعلّ بالإمكان، عند النظر إلى هذا الموضوع من زاوية أخرى، الوصول إلى تصنيف آخر أعمّ هو التالي:

١. تعتمد بعض النظريّات على أساس أنّ السلطة أمر غير بشريّ بل هو إلهيّ، وهذه النظريّة هي التي يُطلق عليها "الثيوقراطيّة" أي الحكومة الإلهيّة أو الحكومة الدينيّة.

٢. يعتقد البعض الآخر أنّ الحكومة أمر بشريّ يعتمد على رأي الناس وما يريدونه ولا يرتبط إطلاقًا بأمر غير بشريّ بل هو حقّ للناس يمارسونه مباشرةً، وهذا هو ما يُطلق عليه الديمقراطيّة بمعنى الحكومة الشعبيّة أو حكومة الشعب على الشعب.

٣. ويرى آخرون أنّ الدولة تعتمد على عناصر أخرى غير الله أو البشر، كالعوامل الطبيعيّة بمعنى أنّ للعوامل الطبيعيّة دورًا أساسيًّا في نوع السلطة ونظام الحكم نحو: نظريّة التطوّر التاريخي، ونظريّة القوّة...

وحيث كانت النظريّة الثالثة خارجةً عن محلّ البحث وتتطلّب بحثًا آخرًا، نصبّ جهدنا للبحث حول النقطة التالية: هل السلطة أمر بشريّ أم لا؟ وبعبارة أخرى، هل الضرورة تحتّم أن تكون السلطة بيد الدولة الدينيّة أو يمكن للحكومة الشعبيّة أن تتولّى هذا الأمر أيضًا؟ أو أنّه ثمّة نظريّة ثالثة تشكّل تلفيقًا بين الحكومة الدينيّة والحكومة الشعبيّة وتكون السلطة لهذا النوع من النظام؟ وبعبارة أخرى، ثمّة نظريّة ثالثة لا ترى مشروعيّتها إلهيّة فحسب، بل تُعنى بالإرادة الإلهيّة، إضافةً لرأي الناس وما يريدونه، فتستمدّ المشروعيّة من كلا الأمرَين وهو ما نعبّر عنه بـ"السيادة الشعبيّة الدينيّة".

لا بدّ لنا، وقبل استعراض أنواع النظم السياسيّة الدينيّة، من الإشارة إلى أنّ أسئلة أساسيّة قد شغلت الذهن البشريّ في موضوع السلطة والنظام

السياسيّ وتمثّلت بالتالي:

- لمن السلطة والحكم؟
- ما هي أفضل الدول والنظم الحاكمة؟
- ما هو أفضل قانون دولة؟ وغيرها من الأسئلة.

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة يعكس نوع النظرة الفكريّة، والرؤية الكونيّة الدينيّة، والفكر الفلسفيّ والرؤية السياسيّة والاجتماعيّة، ولكلّ مذهب واتّجاه طريقته الخاصّة ورؤيته الكونيّة التي يمتلكها في معالجة المعضلات الاجتماعيّة وطرق الحلّ التي يختارها والإجابات التي يقدّمها والتي قد تكون متناقضة أحيانًا.

أمّا الفكر الدينيّ، فإنّه يرى أنّ الحكم لله عزّ وجلّ فقط وذلك انطلاقًا من رؤيته الكونيّة وأفكاره التي يتبنّاها في هذا المجال، ولذا يرى أنّ الدولة التي تقوم على أسس دينيّة هي أفضل أنواع الدول التي يمكنها أن تصل بالإنسانيّة إلى كمالاتها المادّيّة والمعنويّة. لذا، كانت الحاكميّة في الدولة الدينيّة للقوانين المتلقّاة من الله عزَّ وجلّ عبر رسله، وإنّ غاية هذه الدولة تطبيق إرادة الله في الأرض وتنفيذ أوامره، لذلك كان لا بدّ لأيّ عالم دين من أن يرى أنّ النوع المطلوب من الدولة هو الذي تكون المشروعيّة فيه من عند الله. وبعبارة أخرى، المشروعيّة تأتي من الأعلى إلى الأسفل، ولذا سوف نذكر في البداية تعريفًا للدولة الدينيّة أو الثيوقراطيّة، ثمّ نتعرّض بعد ذلك لنماذج ومصاديق الدولة الدينيّة على مرّ التاريخ.

الثيوقراطيّة (الدولة الدينيّة)

١. التعريف

هذه المفردة مأخوذة من مفردة يونانيّة مركّبة من كلمتين: Theos تعني

الله، وKratos بمعنى السلطة فيكون المراد من المجموع المركّب "السلطة الإلهيّة" أو "الحكم الإلهيّ"، ولكنّها تُطلق في الاصطلاح على الدولة التي يعتقد أربابها أنّ الله أو المبعوثين من قِبل الله لهم حقّ الحكم. وبحسب ما ورد في قاموس اللغة:

> الثيوقراطيّة تعني المجتمعات التي يرى الناس فيها أنّ الحكّام مرسلين ومعيّنين من قِبل الله، والحكومات الدينيّة وكذلك الدولة التي تتألّف من تركيب السلطة الدينيّة والسلطة السياسيّة كالدولة الأمويّة، والعبّاسيّة...[١٩].

استُخدمت هذه المفردة لأوّل مرّة في لغة اليونان من قِبل يوسف فلافيوس Josephus Falvius بالنحو التالي: The Okratia. وانتشرت في القرن الميلاديّ الأوّل، فقد ذكر يوسف أنّه في زمن تخضع فيه الشعوب لأنظمة حكم مختلفة كالملكيّ، والديمقراطيّ، وحكم الأقلّيّات، فإنّ سياسة اليهود تميل إلى الثيوقراطيّة ويعود ذلك إلى زمن موسى عليه السلام الذي لم يخضع في تأسيسه للدولة لأيّ نوع من أنواع الأنظمة الحاكمة، بل جعل حكومته إلهيّة، وهي الدولة التي تُنسب فيها السلطة والحاكميّة لله"[٢٠].

وأمّا من حيث المصاديق، فلهذا المصطلح استخداماته الواسعة في مختلف المجتمعات ويشمل دولاً كفرنسا، ومصر وإسرائيل القديمة، والمسيحيّة في القرون الوسطى، والإسلام ودولة التبت[٢١].

وعليه، فالحكومة الثيوقراطيّة تطلق على الحكومة التي تعتمد النظام الدينيّ والتي تفترض أنّ الحكم فيها هو لله عزَّ وجلّ، وأنّ القوانين فيها هي المنزّلة من عنده، وأنّ رجال الدين هم الحكّام وهم المفسّرون والمنفّذون لأوامر الله ويمثّلونها.

---

(١٩) فرهنگ دهخدا، **مفردة ثيوقراطي**، الصفحة ٦٣٣٣.

(٢٠) نقلاً عن مقالة: شايسته شريعتمداري، "إمام خميني ورابطة تنوكراسي ودموكراسي"، **مجموعة مقالات كنكره بين المللي امام خميني وإحياء تفكّر ديني**، ١٣٧٦هـ.ش، الجزء ١.

(٢١) Dewey, *D. Wallace JR. Encycelopedia of 13.*

لذا نجد أنّ في تعريف الثيوقراطيّة عناصر ثلاث أساسيّة هي:

١. القانون الإلهيّ ولزوم طاعته.

٢. مفسّرو القانون الإلهيّ، وهم المنفّذون له.

٣. الخلافة من قِبل الله.

٢. تصنيف الدولة الدينيّة

انطلاقًا من وجود أنواع وأقسام مختلفة من الدولة الدينيّة في مختلف الأديان، ومن ملاحظة أنّ هذه العناصر الثلاثة موفورة في كافّة الأصناف والأقسام، تبرز في بعض الأنواع والأصناف أحد هذه العناصر الثلاث بشكل أشدّ وأقوى وتجد أنّ تأثيرها أقوى، لذا سوف نقوم بتقسيم هذه الأصناف إلى أربعة أقسام:

أ. الهيروكرسيّة Hierocracy

كلمة مأخوذة من اللاتينيّة وتتكوّن من مفردتين: Hiero وتعني المقدّس وCarcy وتعني السلطة ويُراد من مجموعهما الدولة المقدّسة، وهي، بحسب الاصطلاح، الدولة التي يقودها أئمّة الدين لأنّها تطلق في الغالب في توصيف المجتمعات التي يحكمها رجال الدين ويكون الدور الأساسيّ في هذا النوع من الثيوقراطيّة التي يُطلق عليها "الثيوقراطيّة الأصليّة" Pure لعلماء الدين، وهي على نوعين:

١. النوع الذي يكون لأئمّة الدين فيه خصوصيّة الزعامة والقيادة الدينيّة Priestly.

٢. النوع الذي يكون لأئمّة الدين فيه خصوصيّة الجذبة النبويّة Pkophetic Charismatic.

ولكن، كانت نماذج النوع الثاني من الثيوقراطيّة محدودةً ولا توجد إلّا في الأديان التوحيديّة العالميّة: اليهوديّة، المسيحيّة، والإسلام. ولذا تندرج تحت هذا النوع مراحل من تاريخ إسرائيل القديمة وتشمل عهد موسى وهارون في طور سيناء، والقيادة التي كانت تعتمد على الجذب الدينيّ كما في زمن شاوول - أوّل ملك لليهود المعاصر لسليمان - وفي عهد الزعامة الدينيّة لعزرا الكاتب.

إنّ النموذج الوحيد النادر للهيروكرسيّة في تاريخ المسيحيّة هو للدولة البابويّة في إيطاليا في القرون الوسطى.كما أنّ نموذج النوع الثاني في الإسلام "دولة خاتم الأنبياء عليهم السلام" في صدر الإسلام.

كذلك حكومة علماء البوذيّة "التبت"، حيث أنّ لديهم حكومة تتألّف من رهبان البوذيّة، هي من النوع الأوّل[٢٢].

ب. الثيوقراطيّة الملكيّة Royal Theocracy

هذا نوع آخر من الثيوقراطيّة يبرز فيه مفهوم خلافة الله في الأرض وهو على قسمين:

١. الحكومة الملكيّة، حيث يكون للشخص شأنًا وسلطةً إلهيّةً، ونموذج ذلك ما يراه اليابانيّون من أنّ للإمبراطور مقامًا إلهيًّا وكذلك الحال في فرنسا وإيران قديمًا.

٢. خلافة الله في الأرض، حيث يوكل الله لخليفته في الأرض مدّةً محدّدةً، والنموذج البارز لذلك في بلاد ما بين النهرين قديمًا، حيث كانوا ينظرون إلى الملوك والحكّام على أنّهم عباده المختارون chosen servantes وخلفاء Regents لله، ويرونهم وسطاء بين الله وبين الناس. لذا يقومون بدور مهمّ عملًا بالمراسم العباديّة Ritual. ومن

(٢٢) داريوش أشوري، **فرهنك سياسى**، الصفحة ٦٧.

هذا النوع سلطنة الملوك Monarchy كداوود وسليمان المختارَين من قِبل الله عزَّ وجلّ، والنموذج الآخر لهذا النوع في المسيحيّة عهد الإمبراطوريّة البيزنطيّة.

ج. الثيوقراطيّة العامّة Centeral Theocracy

هذا النوع من الثيوقراطيّة هو الأكثر رواجًا والمتبادَر إلى الذهن. يُراد منه حكومة وسلطة القانون الإلهيّ Low Of God والإرادة الإلهيّة Divine Will اللذان يتجلّيان في الوحي. ويُلاحظ فيه أنّ السلطة النهائيّة Ultimate Authority للقانون الإلهيّ أو الوحي المنزل والذي لا بدّ وأن يصل إلى مرحلة التطبيق من خلال سياسات ونُظم متنوّعة، لذا يدخل الصنفان الأوّل والثاني ضمنه، لأنّ الهدف النهائيّ والغاية المقصودة لهما هو تنفيذ وتطبيق الإرادة الإلهيّة.

أمّا مصاديق هذا النوع من الثيوقراطيّة:

- ملك إسرائيل في عهد الإصلاح الدينيّ Joisia, Reform .

- حكومة الآلهة - الملوك God – Kings في مصر القديمة الذين كانوا يحكمون على أساس القوانين الأزليّة Maat أي العدالة. إذ يعتقد قدامى المصريّين أنّ الله كان هو الحاكم على الأرض في البدء، ثمّ أوكل ذلك إلى الفراعنة لاحقًا.

- نوع الحكم الذي تتبنّاه الأديان الشموليّة كالإسلام والمسيحيّة حيث ترى أنّ من مسؤوليّاتها أن تجعل الناس جميعًا في ظلّ الإرادة الإلهيّة، وعلى أساس هذا المعنى من الثيوقراطيّة يصحّ وصف الإسلام بأنّه ثيوقراطيّ.

لقد نما الإسلام وانتشر كمجتمع دينيّ له دولته، فلم تتمايز في البداية مؤسّسة الدين ومؤسّسة الدولة، بل كان الإسلام مجتمعًا توحيديًّا تحت سلطة الوحي والقانون الإلهيّ. وهذه الحكومة الثيوقراطيّة تقوم على أساس

الشريعة والقانون؛ القانون الشامل لكافّة الجوانب الإنسانيّة من سياسيّة، واجتماعيّة، ودينيّة، وأسريّة. ولهذا النوع من الدولة نماذج متعدّدة في التاريخ الإسلاميّ ولحكومة العلماء، والخلفاء، والأئمّة في مذهب الشيعة أهمّيّته الخاصّة من هذه الناحية.

د. الثيوقراطيّة بمعنى آخر الزمان Eschatolgical

ويُراد منها الاعتقاد بالحكومة الإلهيّة في آخر الزمان وعند نهاية العالم، ونموذجه الاعتقاد بالمنجي Messiaism، والملكوت الإلهيّ، Kingdom of god، والقول بظهور المهديّ الموعود.

٣. كلمات أعلام المسيحيّة في موضوع الدولة الدينيّة

بعد أن استعرضنا التقسيمات العامّة للدولة الدينيّة، نجد من المناسب أن نطّلع، ولو إجمالًا على الدول والحكومات الدينيّة لا سيّما الدولة الدينيّة في المسيحيّة، وأن نستعرض بعض كلمات لأعلام المسيحيّة لكي نتمكّن من إبداء رأي صائب وصحيح في هذا النوع من الحكومات الدينيّة بالإضافة إلى مقاسمته مع نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة وتحديد نقاط قوّته وضعفه.

أغوسطين

يرى أنّ الدولة تعتمد على النظام الفطريّ الذي أرادته الذات الإلهيّة لأنّه الوحيد الذي يعرف الخير من الشرّ والمجاز في الحقيقة، ولذا كان لا بدّ وأن تكون القوانين الحاكمة على البشريّة قوانين تعتمد على النُّظم الإلهيّة والمفسّر والمطبّق لهذا القانون هو الكنيسة، وكلّ سلطة وحكم يقوم في هذه الأرض لا بدّ وأن يعتمد على القوانين الإلهيّة.

لذا كان لا بدّ وأن ترجع إلى الكنيسة، فالمؤسّسة الدينيّة ترجح على

مؤسّسة الدولة، ولا يمكن لأيّ إمبراطور أو ملك أن يجلس على كرسيّ السلطة إلّا أن يتمّ ذلك بمباركة وتأييد السلطة الكنسيّة[٢٣].

وعلى هذا الأساس، يتمّ تبرير إلزام المسيحيّين بالخضوع للحاكم بالطاعة والعمل بالقوانين الموضوعة في المسيحيّة، بمعنى أنّ الناس، تحت سلطة أيّ حاكم، لا بدّ لهم من الطاعة له كما لا بدّ لهم من العمل بالدين، وعندما سعى الفرّيسيّون لمواجهة عيسى وجعله من خصومهم مع السلطة الروميّة قال لهم[٢٤]: "أدّوا إذًا لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله".

كما أنّ الناس، وطبقًا لنظريّة قدماء اليونان، لا بدّ لهم من الطاعة والخضوع التامّ للسلطة السياسيّة المركزيّة وهي سلطة ذات بُعدين يرتبط أحدهما بالدولة السياسيّة، أمّا ثانيهما فيرتبط بسلطة الكنيسة أو السلطة المعنويّة. ومع قيام سلطتين حاكمتين في نظام واحد والاختلاف بين القوانين والنُّظم الصادرة عنهما والتضادّ ولكلّ منهما غاياته وأهدافه، فإنّ الناس تقع في حيرة وضياع.

لقد كان الفرد المسيحيّ ملزمًا بالقيام بأمرين في ذلك العصر:

١. فيما يتعلّق بالحاكم السياسيّ ـ القيصر ـ وما يأمره به.

٢. فيما يتعلق بالله عزَّ وجلّ ـ الحاكم المعنويّ ـ والذي لا بدّ من التسليم له.

وعند التعارض بين الأمرين، لا بدّ من تقديم طاعة أمر الله على طاعة الإنسان وقد يقع الاختلاف بين رأي الله ورأي الحاكم. حينئذٍ لا يعلم الفرد المبتَلى بهذا النوع من التضادّ ما عليه وأيّ طريق يسلك، لأنّ حكم الله لا بدّ وأن يتلقّاه من مفسّره "رجل الكنيسة" وهو فرد من أفراد البشر فأيّ

(٢٣) مايكل ب. فاستر، **خداوندان انديشه سياسى**، ترجمة جواد شيخ الإسلاميّ، الصفحة ٣٤٩.

(٢٤) **إنجيل لوقا**، الصفحات ٢٠ إلى ٢٥؛ **إنجيل متى**، الصفحتان ٢١ و٢٢؛ **إنجيل مرقس**، الصفحات ١٧ إلى ٢١؛ نقلًا عن **تاريخ فلسفه سياسى**، دكتر بهاء الدين يازاركاد، الجزء ١ الصفحة ٢٦٠.

الحُكمَين يكون هو المعتمَد وأيّ منها تجب طاعته.

٤. انهيار بنيان الدولة الدينيّة للكنيسة

لقد بقي هذا النوع من التفكير هو الحاكم لمدّة طويلة حتّى القرن السابع عشر للميلاد في أوروبّا وتكفّل بتنظيم علاقة الدولة بالكنيسة. ولكن بعد ذلك، ونظرًا للاختلافات العميقة بين رجال الكنيسة أدّت إلى إيجاد فرق مسيحيّة مختلفة كالكنيسة الروميّة، والقسطنطينيّة الأرثوذكسيّة، وفرق أخرى واستمرّ هذا الاختلاف إلى أن فقدت الكنيسة شيئًا من سلطتها وبدأت الدول الأوروبيّة المستقلّة تقوى وتخرج عن سلطة الكنيسة. وبدأت الدول المستقلّة تخضع لتأثير علماء العلمانيّة أمثال جان دارك، وجان جاك روسّو، ومونتسكيو وغيرهم. بعد ذلك خرجت السلطة تمامًا عن الكنيسة نتيجة لما كان يعاني منه الناس من مشقّات، وأصبحت بيد الناس وعلى هذا الأساس أخلت نظريّة الثيوقراطيّة أو الحكومة الدينيّة مكانها لصالح الديمقراطيّة أو الحكومة الشعبيّة وأصبحت الديمقراطيّة هي النظريّة السياسيّة الغالبة في أوروبّا والغرب.

الديمقراطيّة Democracy

١. التعريف

هذا الاصطلاح مركّب من كلمتين لاتينيَّتين Demos وتعني الناس وCracy تعني الحكومة. ويُراد منه الحكومة العامّة أي الحكومة التي تكون الحاكميّة فيها بيد الناس ويقوم بأعمالها أشخاص منتخَبون من قِبل عامّة الناس، وذلك في مقابل الحكومة التي تكون بيد طبقة خاصّة ومتمايزة[٢٥].

(٢٥) علي أكبر دهخدا، لغتنامه دهخدا، **مفردة دموكراسى**، الصفحة ١١١١.

ويذكر جان جاك روسّو وهو من منظّري بلاد الغرب عند حديثه عن مفهوم الديمقراطيّة التالي:

عندما يتولّى السلطة تمام أفراد الشعب أو غالبيّتهم بنحوٍ يكون عدد الرؤساء أكثر من عدد المرؤوسين يُطلق على هذه الدولة بأنّها دولة ديمقراطيّة، ولا بدّ أن يصل عدد أعضاء الدولة الديمقراطيّة في حدّه الأعلى حدًّا يشمل كافّة أفراد البلد وقد يصل إلى النصف زائدًا واحد كحدّ أدنى [٢٦].

ففي الحكومة الديمقراطيّة، وإن كان الناس يتّبعون أوامر الحاكم ومَن على رأس السلطة، انتُخب الحكّام من قِبل هؤلاء الناس وقد جعلوا مصيرهم بيدهم فهم في الواقع يتّبعون أنفسهم وذلك خلافًا للنُّظم الاستبداديّة حيث لا يكون للناس أيّ دور في انتخاب حكّامهم ولهؤلاء حريّة التصرّف دون سؤال وحساب ويذكر منتسكيو وهو من أعلام الفكر الغربيّ ذلك، فيقول:

الشعب في الديمقراطيّة هو صاحب الأمر بلحاظ وهو المأمور بلحاظ آخر، ولا يمكن أن يكون الشعب آمرًا إلّا من خلال ما يراه وما يصدر بإرادة منه، فإرادة الشعب من الشعب، ولذا يشكّل الدستور أساسًا للعمل في هذه الدول [٢٧].

أمّا الديمقراطيّة في الاصطلاح السياسيّ، فعلى الرغم من كون هذه الكلمة شائعة التداول بين الناس، وعلى الرغم من بساطة المعنى الذي يتبادر إلى الذهن ابتداءً، لا نجد تعريفًا جامعًا لها في العلوم السياسيّة. فكلّ مجتمع ودولة تنظر إلى الديمقراطيّة طِبقًا لما تراه هي من معنى الديمقراطيّة، وتبعًا لذلك فإنّ مجتمعات متنوّعة جعلت من الديمقراطيّة بما لها من معانٍ مختلفة بل ومتضادّة ذات معنًى واحد، وعلى أساسه

(٢٦) جان جاك روسو، **قرار داد اجتماعی**، الكتاب الأوّل، ترجمة غلامحسين زيرك زاده (انتشارات شركة سهامی جهر الطبعة ٤، ١٣٤١ هـ.ش) ، الفصل الثالث، الصفحة ٦٩.

(٢٧) مونتسكيو، **روح القوانين**، الصفحة ٩٤.

مارست حكمها على الناس.

يقول الإمام الخميني في هذا المجال: "الديمقراطيّة لها في كلّ مكان معنًى، ففي الاتّحاد السوفياتيّ لها معنًى وفي أمريكا [لها] معنًى وحتّى ما قبل أرسطو لها معنًى [أيضًا]"[٢٨]. فهذه المفردة تشمل أكثر المعاني محدوديّةً إلى أكثر شمولًا واتّساعًا.

فيُراد بمعناها الأكثر محدوديّة حريّة مشاركة الأفراد في اتخّاذ القرارات السياسيّة المهمّة للمجتمع بشكلٍ مباشر. وهذا المعنى هو الذي كان سائدًا في بداية الدولة اليونانيّة، حيث كانت [كان] الناس جميعًا (عدا النساء والأطفال) تشارك [يشاركون] بنحوٍ مباشر في وضع القوانين، ويتولّى الناس بشكل دوريّ تطبيق وتنفيذ هذه القوانين، وفي معناها الأوسع يراد منها المشاركة الشعبيّة غير المباشرة في وضع القوانين وتولّي المسؤوليّات ومصداقها [مصداقيّتها] في الديمقراطيّات البرلمانيّة التي قامت في أوروبا في حدود القرن السادس عشر مع قيام الدولة الوطنيّة[٢٩].

كما أنّ المعنى الأكثر رواجًا للديمقراطيّة هو "حكم الأكثريّة"، وبعبارة أخرى حكم النصف زائدًا واحد من مجموع آراء أصحاب الرأي. فالديمقراطيّة في الفلسفة السياسيّة ترى في الناس أهليّة إدارة شؤون أنفسهم والإشراف على الدولة ولهم الحقّ في ذلك، بل إنّ قيام الدولة يرجع إلى إرادة الناس[٣٠].

٢. الديمقراطيّة في العصور التاريخيّة

لقد أرجع بعض الباحثين تاريخ الديمقراطيّة إلى عصور ما قبل التاريخ، مستندًا في ذلك إلى ملاحظات تشهد على وجود نوعٍ من الديمقراطيّات

(٢٨) الإمام الخميني، **صحيفة نور**، الجزء ١٠، الصفحتان ١٥٤ و١٥٥.
(٢٩) داريوش آشوري، **فرهنك سياسي**، الصفحتان ٨٩ و٨٧.
(٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ٨٨.

آنذاك، لكن يعود تاريخ هذا النوع من السلطة في العرف السياسيّ إلى تاريخ اليونان القديم. ففي دول المدن اليونانيّة القديمة حيث كانت المدن تشمل عددًا واسعًا وكبيرًا من الأفراد، كانت جميعها عدا النساء والأطفال تتدخّل في اتّخاذ القرارات بشكلٍ مباشر. ومع زوال المدن، زال هذا النوع من الديمقراطيّة وإلى قرون متمادية، حيث قام جان جاك روسّو في القرن الثامن عشر ومن خلال مقترحه الذي ينصّ على أصل الإرادة العامّة بالتأسيس لنظريّة الديمقراطيّة الحديثة.

فهو، ومن خلال دعوته لمشاركة الناس كافّة في إدارة الأمور والتوافق العامّ على المسؤوليّة الملقاة على عاتق الناس في بيان رأيهم، قد اقترح العودة إلى الديمقراطيّة اليونانيّة، يقول في كتابه **العقد الاجتماعيّ** التالي: "لو أنّ شعبًا في هذه الدنيا كان من الآلهة أو من الملائكة لكان اختار الدولة الديمقراطيّة".

وكان لوضع أسس الديمقراطيّة في الدستور الأمريكيّ سنة ١٧٨٩ وقيام الثورة الفرنسيّة تحت تأثير أفكار روسّو بداية الديمقراطيّة الحديثة، وإن كان لبريطانيا الكبرى تأثيرها في ذلك من خلال إيجاد النظام الديمقراطيّ، إلى أن صار قيام النظام الديمقراطيّ من الآمال التي تسعى إليها الدول الصغرى قبل الحرب العالميّة الأولى. وكانت هذه الدول تسعى لإقرار هذا النظام في أراضيها إلى أن تمّ في القرن العشرين اعتماد الديمقراطيّة كنظام للحكم في غالب دول العالم فكان راجحًا على غيره من النظريّات فكانت الديمقراطيّة الوجه السائد والغالب في دول العالم.

٣. القراءات المتعدّدة للديمقراطيّة

طِبقًا لما تقدّم التعرّض له إلى الآن، نصل إلى أنّه لا وجود لمعنًى واحد للديمقراطيّة يكون محل اتّفاق من قِبل الجميع، بل لكلّ عالم واتّجاه

ومدرسة قراءتها الخاصّة للديمقراطيّة وما تراه من معنًى لها، ولذا ندرج هنا بعض القراءات الرئيسيّة لعدد من الأعلام حول معنى الديمقراطيّة:

أ. طوماس هابز: بعد التحول الحياتيّ الذي عاشه الأفراد انتقلوا في ظلاله من الحياة الطبيعيّة بلا قانون إلى الحياة الاجتماعيّة المنظّمة ضمن عقد اجتماعيّ بين الأفراد وقع الاتّفاق فيه على أن يقوم الأفراد بالتنازل عن حقوقهم وإيكال أمرهم إلى شخص أو مجموعة من الأشخاص ليكونوا حكّامًا عليهم، وعلى أساس هذه القراءة، تكون حاكميّة الحكّام مطلقة وليس للأفراد الحقّ في التخلّف عنها.

ب. جان لاك: يقبل جان لاك مقولة أنّ الحياة الاجتماعيّة قد قامت بين الأفراد بنحوٍ من التوافق، ولكن يعتقد أنّ هذا العقد الاجتماعيّ لا يعطي الحاكم السلطة المطلقة لأنّ العقد القائم بين الحاكم وبين أفراد المجتمع يشتمل على مقرّرات لا بدّ لكلا الطرفَين من الالتزام بها. فلا يحقّ للحاكم، بحسب رأي جان لاك، أن يتجاهل الحقوق الطبيعيّة للناس لأنّها حقوق ثابتة لهم حتّى قبل دخولهم في مرحلة الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة. ويرى أنّ أهمّ وظيفة تقع على عاتق الحاكم هي تنظيم العلاقات الاجتماعيّة طِبقًا للمصالح العامّة.

ج. جان جاك روسّو:

يرى أنّ الحاكميّة والحكم هي نتاج جمع الحاكميّات التي هي لكلّ شخص بحصّته، فالدولة التي عدد سكّانها عشرة آلاف شخص يكون لكلّ فردٍ منها واحد من عشرة آلاف من الحاكميّة. وبناءً عليه، تشارك الأفراد كافّةً في اختيار الحكّام وتطبيق الديمقراطيّة[٣١].

د. القراءة التكتيكيّة بين الناس والشعب: وعلى هذا الأساس، يكون حقّ الحاكميّة للشعب وليس لكلّ فرد من الأفراد. فالشعب موجود

(٣١) روبرو بللو، **شهروند ودولت**، ترجمة آقاي قاضي، الصفحة ٤١.

حقيقيّ مستقلّ من الأفراد، وقد تختلف مصالحه عن مصالحهم. والشعب يحتاج إلى مَن يكون ناطقًا باسمه، يختاره جمع من المنتخبين وهم الذين يقومون بتعيين الأفراد والمجموعات التي لها حقّ اتّخاذ القرار باسم الشعب وممارسة السلطة. وعليه، يدخل الأفراد في مسألة الحكم لينحصر بجماعة خاصّة.

وهذه النظريّة التي يُطلق عليها نظريّة السلطة الشعبيّة التي كانت من إبداعات الثورة الفرنسيّة سنة ١٧٨٩ ميلاديّ[٣٢].

٤. حقيقة الديمقراطيّة

لكي نحيط بالديمقراطيّة من جميع جوانبها، لا بدّ لنا من البحث عن ماهيّتها وحقيقتها لكي نصل إلى صورة متكاملة وجامعة عنها ليكون نقدنا لها منصفًا وموضوعيًّا. ويمكن القول ههنا بأنّه توجد إجابتان عن السؤال المفترض حول حقيقة الديمقراطيّة:

أ. الديمقراطيّة نظام خاصّ أو شكل من أشكال الحكم يمكن فيه للأكثريّة من الناس إعمال سلطتهم السياسيّة.

ب. الديمقراطيّة قوّة فلسفيّة لها تأثيرها العميق على خطّ مشي الناس في المجال الذي يتحرّكون فيه.

وبهذا اللحاظ، فإنّ الناس هم المعيار الأساس في الحكم؛ فهم المشرّعون والمنفّذون والمشرفون والمراقبون. والديمقراطيّة كفلسفة سياسيّة ترى أنّ للناس القدرة والأهليّة لإدارة أمورهم والإشراف على الدولة، بل إنّ قيام الدولة يرجع إلى إرادة الناس. ولذا يذكر أبراهام لينكولن أنّ الديمقراطيّة

(٣٢) حسين مهريور، " قانون أساس وآزاديهاي سياسي " ١٩ و ٢٠ (اردیبهشت ١٣٧٨ هـ.ش)

هي: "حكم الناس بيد الناس للناس"[٣٣].

ولأجل استكمال هذه النظرة الإجماليّة عن الديمقراطيّة، نضيف أنّ ثمّة نوعين من التلقّي للمفهوم السياسيّ لمصطلح الديمقراطيّة وهما متضادّان:

١. إطلاق إرادة الأكثريّة وفرضها على الجميع، وهذه النظريّة تعني غلبة إرادة طبقة أو طبقات من الناس تشكّل الأكثريّة منهم وتتجلّى في حزب يرى نفسه ممثّلًا عنهم.

٢. ضرورة المشاركة الحرّة للأفراد في إبراز ما يريدون وإتاحة الفرصة للأقلّيّات لتصبح هي الأكثريّة، وكما هو الملاحَظ فإنّ الأقلّيّة تخضع لإرادة الأكثريّة ولا تجد فرصة لها للنموّ كما في النحو الأوّل ولكنّ الأكثريّة تكون الدائمة للأقلّيّة وذلك من خلال الاعتراف بحقوقها وإمكان أن تصبح هذه الأقلّيّة هي الأكثريّة.

٥. أصول ومباني الديمقراطيّة

على الرغم من أنّ للديمقراطيّة معانٍ ومفاهيم متعدّدة في مناطق مختلفة، ممّا جعل بين مصاديقها المختلفة فروقات عديدة، ولكنّها، لا بعنوان كونها شكل حكم وإدارة للمجتمع بل بعنوان كونها منهجًا ثابتًا، لها صورتها الأيديولوجيّة. ولذا، كان لا بدّ أن تتوافر عناصرها الأساسيّة في كافّة المصاديق والأشكال. وسوف نستعرض هنا العناصر الأساسيّة التي تشكّل عناصر مشتركة في كافّة الديمقراطيّات:

أ. مشاركة كافّة المواطنين في القرارات: يرى بُناة النظريّة الديمقراطيّة أنّ لكافّة أفراد الناس الحقّ في اتّخاذ القرارات التي على أساسها سوف تتمّ إدارة المجتمع، وذلك حذرًا من النُّظم الاستبداديّة التي

(٣٣) داريوش آشوري، **فرهنك سياسي**، الصفحة ٨٨.

تجعل القرار بيَد فئة خاصّة من الناس فتقوم بتقديم مصالحها الخاصّة على المصالح العامّة فيكون الاستبداد هو الحاكم. وإن كان بعض دعاة الديمقراطيّة قد قاموا في البدء بحرمان بعض فئات المجتمع، كالنساء، بسبب ضعف قواهنّ الفكريّة من هذا الحقّ، ولكن بعد مرور الزمن والمواجهة المستمرّة من قِبل النساء لأجل نيل هذا الحقّ صار الرأي ثابتًا مناسبًا لكافّة النساء والرجال، المتعلّمين والأمّيّين.

ب. المساواة: خلافًا للنُّظم الاستبداديّة؛ الإقطاعيّة، والأرستقراطيّة، والتوتاليتاريّة، التي تفاضل بين الناس بأمور كالعلم والجهل، الأصل والنسب والعرق، التعليم والتربية، القوّة، وسائر جهات التفاضل التي تجعل لبعض الأفراد أفضليّة على غيره. تذهب الديمقراطيّة مذهب مساواة كافّة الأفراد أمام القانون، وتضع كافّة الفروقات الظاهريّة بين الأفراد جانبًا. فنظرًا لتساوي الجميع في الإنسانيّة، فإنّ حقوقهم تكون متساوية كما يتساوى الجميع في حيثيّاتهم واحترامهم، وقد تمّ التأكيد على بعض مصاديق هذه المساواة، وتتمثّل في: التساوي في حقّ التصويت والترشّح في المساواة السياسيّة، التساوي أمام القانون، التساوي في الفرص، التساوي في الأمور الاجتماعيّة والاقتصاديّة.

ت. الحرّيّة: من العناصر المهمّة المؤلّفة للنظام الديمقراطيّ أصل الحرّيّة بمعنى أنّ لكلّ فرد حقّ في أن يمارس نشاطه في المجتمع بالنحو الذي يريده دون أن يسلب الآخرين حريّتهم، لأنّ الحرّيّة المطلَقة غير متصوَّرة. فلا بدّ، إذًا، في كلّ مجتمع من احترام حرّيّة الأفراد ومن ذلك حرّيّة الاعتقاد والدين، حرّيّة التعبير، الصحافة واللقاءات، الحرّيّة الملكيّة، حرّيّة الاستفادة من الأموال الخاصّة.

ث. النظام البرلمانيّ: قام النظام الديمقراطيّ على أساس مقولة حقّ الناس في تعيين مصيرهم، ولكن لاتّساع البلاد وكثرة عدد السكان، بحيث يكون التدخل المباشر لكافّة الناس في القرارات المصيريّة متعذّرًا، يقوم

الناس بانتخاب أشخاص يمثّلونهم. وهؤلاء وكلاء من قِبل الناس في اتّخاذ القرارات وإدارة المجتمع، وهو يُعدّ مشاركةً فاعلةً من الناس بنحوٍ معقول في إيكال السلطة لأفراد محدَّدين في إدارة المجتمع.

ج. الانتخابات وحكم الأكثريّة: في كيفيّة اختيار النوّاب وممثّلي الشعب لاتّخاذ القرارات وإدارة أمور المجتمع، تؤكّد النظريّة الديمقراطيّة على أنّ انتقال السلطة في هذا النظام لا بدّ وأن يتمّ بشكل سلميّ. فيرى منظّرو الديمقراطيّة الحديثة على أنّ أكثر الصور معقوليّةً وتناسبًا في سبيل تحقيق أصول الديمقراطيّة تتمثّل في قبول رأي الأكثريّة في انتخاب الحكّام، وهذه الأكثريّة لن تكون مطلقة حتمًا بل نسبيّة، وهي تعني النصف زائدًا واحدًا.

ج.١. نقد الديمقراطيّة: بعد أن تعرّضنا بنحوٍ إجماليّ لنوعين أساسيَّين من نُظم الحكم وتعاريفهما وقراءاتهما المتعدّدة، نصل إلى تسجيل نقدنا على أسس الدول الديمقراطيّة والثيوقراطيّة، فإنّ كان كلّ واحدٍ منهما قد خطا خارج الحقّ، وأخطأ بذلك.

لذا لا يمكن الاعتماد على أيّ واحدٍ منهما بنحوٍ مطلق، ويفترض على الباحث أن يلحظ الجوانب الإيجابيّة فيها، ويجتنبَ الجوانب السلبيّة. ولمّا لم يكن المطلوب في الثورة الإسلاميّة في إيران أيّ واحدٍ منهما، بل إنّ الإمام الخميني، القائد الأعظم ومؤسّس هذا النظام، ذهب إلى نظريّة سياسيّة ثالثة هي "ولاية الفقيه". وهي ليست دولة دينيّة بمعناها التقليديّ كما أنّها ليست دولة ديمقراطيّة مطابقة بمصاديقها القائمة فعلًا.

وقد ذهب كلّ شخص لتقديم تفسيره لهذه الدولة بحسب ما أفاده ظنّه. فرأى بعضهم، وبملاحظة المضمون الدينيّ والمذهبيّ لهذه الثورة والأهداف المحدّدة في مراحل ما قبل وما بعد انتصار الثورة، إلى أنّها سوف تصبح كسائر النُّظم الثيوقراطيّة الموجودة في العالم، بل صوّرها على أنّها سوف

تكون مشابهةً للسلطة الكنسيّة في القرون الوسطى. ولكن لمّا وجد البعض كيف أنّ الناس هم في قلب مرجعيّات القرار ولاحظوا مشاركتهم الواسعة في شكل واستمرار وتأسيس المؤسّسات السياسيّة، وفي المظاهرات التي سبقت انتصار الثورة الإسلاميّة أو تلك التي كانت بعد الانتصار وعمليّات التصويت المستمرّ التي أقيمت في إيران، ذهب إلى مقولة أنّ هذا النظام يتبنّى النظريّة الديمقراطيّة بغالب الثورات التي قامت في العالم، فتصوّروا أنّه على نمط الثورة الروسيّة أو الثورة الفرنسيّة ولكن هذه الأمور كانت مجرّد تخيّلات باطلة عن الثورة الشعبيّة.

إنّ السرّ في أنّ الثورة الإسلاميّة في إيران سلكت طريقًا ثالثًا خارجًا عن التصنيف المعروف لأنواع الدول والحكومات، فاختارت نظامًا جديدًا حمل عنوان الجمهوريّة الإسلاميّة على أساس نظريّة ولاية الفقيه، يرجع إلى أنّ كلّ واحدٍ من النُّظم الموجودة وبسبب الأخطاء التي كان يعاني منها، سار بالناس بعيدًا عن غايتهم المطلوبة وأوجد فيهم أسباب الانحراف. فلو أنّنا قمنا بنظرة إجماليّة لنظريّة السيادة الشعبيّة الدينيّة، سنصل إلى أنّ لهذا النظام نقاط قوّة في بعدَيه النظريّ والعمليّ والتي هي مجموع نقاط القوّة في كلا النظامين الثيوقراطيّ والديمقراطيّ، كما أنّه بقي بعيدًا عن أسباب الانحراف وانحطاط التجربة.

ج.٢. انحرافات النُّظم الديمقراطيّة: أمّا فيما يرتبط بالآفات والانحرافات الموجودة في النُّظم الديمقراطيّة، فإن ألقينا نظرةً على النُّظم الديمقراطيّة، نجد أنّها تعتمد على أصول أساسيّة لاقَت استحسانًا من قبل الناس نظرًا لسعيها لتطبيق هذه الأصول في المجتمع، كما تمكّنت من جذب أهل الثقافة والفكر إليها:

- تمكّنت من إسقاط النُّظم الديكتاتوريّة المستبدّة.
- الاعتراف بقيمة الفرد على أساس الشرف الإنسانيّ دون النظر إلى

الصفات الخاصّة.

- ضرورة حاكميّة القانون في المجتمع.

- تساوي كافّة أفراد المجتمع أمام القانون مع قطع النظر عن الخصوصيّات الفرديّة والشخصيّة.

- السلطة ينالها الحكم من قبل أفراد الشعب.

- التدخّل المباشر وغير المباشر لأفراد الناس في القرارات المصيريّة والعامّة.

ولكنّنا من جهة أخرى، نلاحظ أنّه، وعلى الرغم من هذه الأصول الراقية المطلوبة والمرغوبة، لم يمتنع أهل الفكر وأصحاب الرأي عن توجيه أسهم النقد لهذا النظام الحاكم، ونرى أنّ أفلاطون يرفض الديمقراطيّة مطلقًا[٣٤].

يذكر أفلاطون في الكتاب الثامن، عند بيانه لأنواع الحكومات وكيفيّة استبدال واحدة منها بالأخرى، أنّ الديمقراطيّة تفتقد للقانون الذي يكون في الحكومة العامّة، ويرى أنّها كانت ردّة فعل على النظام الإقطاعيّ - حكومة أصحاب النفوذ ورؤوس المال - كما أنّه ينتقدها بشدّة بسبب الهرج والمرج وما فيها من إفراط في الحرّيّة[٣٥].

ويرى أرسطو أنّ الديمقراطيّة هي أهون الشرّ[٣٦]. ومراده من ذلك أنّ اللجوء إلى الديمقراطيّة هو من باب دفع الأشدّ فسادًا بالفاسد ولكنّه ليس مطلوبًا في نفسه.

لقد خاضت الديمقراطيّة في المرحلة النظريّة والعمليّة تجربة نُظم متعدّدة كما

(٣٤) **جمهورى أفلاطون**، الصفحة ٤٧٨ و٤٨٧.

(٣٥) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧٨ و٤٨٧.

(٣٦) داريوش آشوري، **فرهنك سياسى**، الصفحة ٨٩.

يرى دايفيد هيلد أنّ التاريخ شهد تجارب تسع نُظم من الديمقراطيّة أو أنّها قد ذكرت في نظريّات العلماء وبين هذه القراءات المختلفة تجد اختلافًا فاحشًا بل وتضادًا أحيانًا[٣٧].

وعلى هذا الأساس، فإنّ كلّ نظام حكم يرى أنّ حكمه ديمقراطيّ طبقًا لما لديه من قراءة للنظام الحاكم ويرى سائر النُّظم داعيةً للديمقراطيّة فيدينها ويراها ناقصة وغير ديمقراطيّة. ونظرًا لهذا الاختلاف في النظرة، تدّعي كافة النُّظم - سواء تلك التي تتمّ إدارتها على أساس الأسلوب الديمقراطيّ الغربيّ أو التي تُدار على أساس النظام الشيوعيّ أو النُّظم الحاكمة في أكثر دول العالم الثالث - النظام الديمقراطيّ والسيادة الشعبيّة. ولذا لا يصلح في مقام النقد أن نتعامل مع الجميع بمستوى واحد وأن لا نلحظ اختلاف وتعدّد القراءات، نعم، سوف نسعى في نقدنا إلى النظر إلى الجامع المشترك وإلغاء الخصوصيّات.

إنّ ما يظهر لنا من التعاريف العامّة للديمقراطيّة، وجود أركان ثلاث مؤلّفة لأهمّ هذه النُّظم بنحوٍ لا تخلو منها وهي عبارة عن:

١. وضع القانون بيد الناس.

٢. المساواة أمام القانون.

٣. إنّ رأي الأكثريّة هو ملاك الأشياء كافّة والغالب في قراءات هذه الحكومات.

أمّا الملاحظات المسجّلة على هذه النُّظم والمرتبطة بهذه العناصر الثلاث المؤلّفة لها، ترجع إلى:

١. نوع وخصوصيّة القانون.

٢. نوع المساواة طِبقًا للعدد لا للكفاءات والمؤهّلات.

(٣٧) دايويد هيلد، **مدلهاي دموكراسي**، ترجمة انتشارات روشنتكر، ١٣٦٩ه. ش.

٣. الاعتماد على رأي الأكثريّة مع قطع النظر عن ملاحظة كونه حقًّا أو باطلًا، وتضييع حقّ الأقلّيّة.

ج.٣. نقد الديمقراطيّة بلحاظ نوع القانون وخصوصيّاته: بعد التأكيد على ضرورة وجود قانون في المجتمع، فإنّ أوّل ما يُسأل عنه بعد ذلك هو ماهيّة القانون الذي لا بدّ وأن يكون محورًا للنظام الاجتماعيّ وأساسًا لتنظيم الأمور. ولكلّ دولة ومجتمع، وعلى أساس ما يجيب به عن هذا السؤال، قانون خاصّ يُعتمد لديه لإدارة أمور المجتمع، ولا بدّ لنا من القول بأنّ سرّ الاختلاف الحقيقيّ بين الدول والمجتمعات يرجع إلى نوع القانون المعتمَد لديها، ولذا كان للمجتمعات المختلفة أشكالًا مختلفة من الحكم تبعًا للدستور المعتمَد لديها.

ولكنّ السؤال الرئيسيّ هنا هو: ما هو المطلوب في وضع القوانين وما هي القوانين الأشدّ مطلوبيّة؟

يرى أفلاطون أنّ الحكومات القانونيّة؛ ملكيّة، أرستقراطيّة، وديمقراطيّة، ليست هي الحكومات المطلوبة لأنّ القوانين فيها ليست ثابتة يمكن الاعتماد عليها في كلّ زمان ومكان وفي كافّة الظروف. ولذا، يرى أنّ كافّة الحكومات الموجودة غير صالحة، لأنّها دول طبقيّة قد وضعت قوانينها لضمان مصلحة وسعادة طبقة خاصّة لا لخير ومصلحة كافّة الطبقات، والدول التي لديها مثل هذه القوانين ليست حكومات حقيقيّة.

كما ويؤكّد على أنّ الحكومات، وبسبب القوّة المقنّنة فيها، لا تنسجم مع الطبع الحكيميّ[٣٨]. ويرى أفلاطون أنّ سعادة كلّ بلد هي في ظلّ القانون ويقول إنّ أيّ بلد لا يصل إلى سعادته إلّا أن يكون تأسيسه بيد فنّان يتّخذ من النموذج السماويّ قدوة له[٣٩].

(٣٨) فؤاد رهاني، **جمهوري أفلاطون**، المدخل.

(٣٩) المصدر نفسه.

ولا يرى أرسطو في القوانين الموضوعة من قِبل البشر القانون الأفضل لأنّ العقول الإنسانيّة قد تخطئ، كما أنّ الجماعات الإنسانيّة لا تلحظ خلال وضعها للقوانين سوى مصالحها الخاصّة ولا تكن المصلحة العامّة منظورة لديها[٤٠].

إنّ الفارق الأساسيّ بين النظام الثيوقراطيّ والديمقراطيّ يتمثّل في أنّ وضع القوانين في المجتمعات الديمقراطيّة هي تحت سلطة أفراد نفس ذلك المجتمع وهو في المجتمع الثيوقراطيّ تحت سلطة الله. وعلى هذا الأساس، وطبقًا لما نقلناه من أقوال أفلاطون وأرسطو، فإنّ ما ذكروه من ملاحظات على النظام الديمقراطيّ تردّ على أساس قوانين هؤلاء ضمن الظروف التي يعيشها المقنّن.

ولا شكّ في أنّ القانون الذي يمكن أن يكون هو المطلوب حين يضعه مَن كان حائزًا على الشروط التي تؤهّله للتقنين وهي عبارة عن:

١. المعرفة التامّة والإحاطة الكاملة العلميّة بالإنسان والعالم.

٢. أن يكون بمنزلة يكون فيها منزّهًا عن التأثّر بالقانون أي أن يكون بعيدًا من أن يصل من القانون أيّ نفع أو يلحق به أيّ ضرر.

٣. أن يكون عالمًا ومحيطًا بمن يطيع القانون ومن يخالفه، وبعبارة أخرى أن يحيط بتمام الأبعاد الإنسانيّة الظاهرة والخفيّة[٤١].

٤. أن يلحظ، بالإضافة للبعد المادّيّ للإنسان، الحياة الأخرويّة والبعد المعنويّ ولا يغفل عنهما.

ومن الطبيعيّ أن يكون الفرد الذي يملك كافّة هذه المؤهّلات من غير أفراد البشر بل يكون منزّهًا عن الحالات البشريّة والميول والدوافع

(٤٠) نقلًا عن مقالة: "امام خميني ورابطة تئوكراسى ودموكراسى"، مصطفى مصلح زاده، مجموعه مقالات **كنكره امام واحياء تفكّر دينى**، (١٣٧٧هـ.ش)، الجزء ٢.

(٤١) جوادي آملي، **ولايت در قرآن**، (مركز نشر فرهنگى رجاء، الطبعة ٣، ١٣٦٩ هـ.ش) الصفحة ٢٥٤.

الإنسانيّة، وليس هو سوى الذات الإلهيّة الذي قال في كتابه الكريم: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ﴾[٤٢]. وقال: ﴿إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾[٤٣].

وفصل الخطاب في هذا المجال كلام للعلّامة الطباطبائي الذي أبان الفارق الأساسيّ بين هذين النظامين كما أبان عن الإشكال الوارد على النظام الديمقراطيّ، يقول:

> الفرق الأساسيّ بين التعاليم الإلهيّة والقوانين الوضعيّة البشريّة يظهر في أنّ القوانين المدنيّة ترى الحياة الإنسانيّة في هذه الحياة الدنيويّة العابرة فقط... وأمّا القوانين الإلهيّة، فإنّها ترى الحياة الإنسانيّة حياة خالدة بنحوٍ تربتط سعادته وشقاوته في تلك الحياة بصلاحه وفساده في هذه الحياة، وتنظّم للإنسان حياة تعقّليّة لا حياة عاطفيّة[٤٤].

ج.٤. نقد الديمقراطيّة من حيث نوع المساواة: من الأصول الأساسيّة التي يتوسّل بها أنصار الديمقراطيّة أصل المساواة في الحقوق بين كافّة المواطنين، وهذا الكلام يجذب نفوس الكثير من أفراد البشريّة بنحوٍ جعل بعضهم نفسه تابعًا لهذا النظام. وهذا الشعار هو من الشعارات التي تعرّضت للتحريف، وإن كانت المساواة قد استُعملت بمعنيَين رئيسيَّين:

١. المساواة العدديّة وهي التي يكون الملاك فيها مجرّد التساوي العدديّ Numerical Equality.

٢. المساواة التناسبيّة أي المساواة على أساس الأهليّة والكفاءة Proportional Equality.

أمّا المساواة العدديّة، فتعني النظر إلى أمور المجتمع بنحوٍ مساوٍ لها

(٤٢) سورة **يوسف**، الآية ٤٠.
(٤٣) سورة **آل عمران**، الآية ١٥٤.
(٤٤) العلّامة الطباطبائي، "ولايت ورهبري"، الصفحتان ٩٥ و٩٦.

دون النظر إلى المؤهّلات والكفاءات وتوزيعها على هؤلاء الأفراد بطريقة سافرة، ويقابل ذلك المساواة التناسبيّة وهي التي تجعل من المؤهّلات والكفاءات ملاكًا لتوزيع الأمور بين الأفراد، ليكون لكلّ فردٍ مقدار من مؤهّلات وكفاءات يُعطى من المناصب ما يتناسب ومؤهّلاته.

ويرى أرسطو أنّ المساواة بالمعنى الثاني – التي قد تكون هي المقصودة من قبل الديمقراطيّة والمعيار في شعارها والأساس لديها – فرض خاطئ في مساواة الأفراد، لأنّ هذا الفرض يعني أنّ الأفراد المتساوية من بعض الجهات كالتساوي أمام القانون؛ فلا بدّ وأن تتساوى من جميع الجهات. وينتج عن ذلك أن تتمّ التضحية بالمؤهّلات والكفاءات من أجل الأكثريّة. مع أنّ الأكثريّة يمكن أن تتعرّض للخداع، ولا بدّ من جعل الرأي محصورًا بأهل الرأي والدراية[٤٥].

إنّ ما تلحظه الديمقراطيّات القائمة فعلًا هو المساواة بالمعنى الثاني فهو المعيار لديها. فالأكثريّة العدديّة هي معيار الاختيار وتشريع القوانين على الرغم من أنّ الأكثريّات المتعدّدة في الأزمنة المختلفة قد تقوم بالتصويت لقوانين مختلفة بل ومتضادّة أحيانًا وتسقط قوانين سابقة، ولذا تبقى هذه المجتمعات تعيش حالة من القلق والاضطراب.

أمّا الإسلام، فينادي بأصالة العدالة الاجتماعيّة مقابل أصالة المساواة التي تعتبرها الديمقراطيّة ركنًا أساسيًا من أركانها، ويرى الإسلام أنّ المساواة هي أصل غير عمليّ في المجتمع ولذا يرفضه تمامًا.

كما يرى الشهيد مطهّري أنّ تساوي الحقوق هو علامة مزيّفة: "وقد كنت أتجنّب في كلّ كتاباتي وندواتي وأحاديثي استعمال هذه العلامة المزيّفة، وكنت أذكّر دائمًا بأنّها ليست إلّا دعوة لتشابه وتماثل حقوق المرأة

(٤٥) ويل ديورانت، **تاريخ فلسفة**، الصفحة ٨٦.

والرجل تُطرح باسم المساواة"[٤٦]. "والإسلام يرى العدالة، نتيجة اهتمامه بها، هي الحياة[٤٧]، الفوز، الكرامة[٤٨]، وأقوى بنيان"[٤٩].

وورد في رواية أخرى عن العدالة التالي: "إنّ العدل ميزان الله سبحانه الذي وضعه في الخلق ونصب لإقامة الحقّ فلا تخالفه في ميزانه"[٥٠].

فالعدالة أقوى بنيان تدور في فلكه المسائل الاجتماعيّة للناس. والعدالة، وإن كان لها معانٍ متعدّدة ومتنوّعة، فقد ذكر لها الشهيد مطهّري أربعة معانٍ مختلفة. نشير ههنا إلى المعنيَين الأوّل والثاني منهما لارتباطهما بموضوع بحثنا:

أ. العدل بمعنى التوازن أي التناسب؛ فالمجتمع لكي يبقى ويستمرّ لا بدّ وأن يكون متعادلًا أي أن يكون كلّ شيء منه بالمقدار اللازم لا بالمقدار المساوي، فالمجتمع المتعادل بحاجة إلى أعمال واسعة النطاق تشمل الاقتصاد، السياسة، الثقافة، القضاء والتربية، ولا بدّ من أن تتوزّع هذه الأعمال على الأفراد، ولا بدّ [كما لا بدّ] أن تتصدّى لكلّ عمل من هذه الأعمال أفراد بالمقدار اللازم والضروريّ. فما هو ضروريّ ولازم بلحاظ التعادل الاجتماعيّ أن تلحظ الاحتياجات ويحدّد مقدارها ثمّ يوضع لها من الموازنة والقوى ما يتناسب وذلك[٥١].

وهذا هو مفاد كلام أمير المؤمنين عليه السلام: "العدل يضع الأمور في مواضعها"[٥٢]. ويذكر الشهيد مطهّري في ذيل هذه الآية، التالي:

العدل يجعل الأمور تسير في مسارها الطبيعيّ، لأنّ مفهوم العدالة يعني أن تلحظ

(٤٦) الشهيد مطهّري، **نظام حقوق زن در اسلام**، الصفحة ١٢٢.

(٤٧) الآمدي، **شرح غرر الحكم ودرر الكلم**،(قم؛ دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميّة قم، الطبعة ١، ١٣٦٦ هـ.ش) الجزء ١، الصفحة ٦٤.

(٤٨) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٧٩.

(٤٩) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٠٣.

(٥٠) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٧٩٥.

(٥١) الشهيد مطهري، **العدل الإلهي**، الصفحة ٤٦.

(٥٢) **نهج البلاغة**، الحكمة ٤٢٩.

الاستحقاقات الطبيعيّة والحقيقيّة ويُعطى كلّ واحد منها المقدار المناسب لقدراته وإمكاناته ومؤهّلاته. فالاجتماع بمثابة الآلة التي لا بدّ من وضع كلّ جزء منها في مكانه المناسب له[٥٣].

أ.المعنى الثاني للعدل التساوي ونفي أيّ نوع من التمييز، فقد يقال أحيانًا فلان عادل والمراد أنّه لا يرى أيّ تمايز بين الأفراد. فالعدل هو عبارة عن المساواة في هذا التعريف ولا بدّ من توضيحه. فإن كان المراد من العدالة عدم رعاية أيّ نوعٍ من الاستحقاق والنظر إلى الأشياء جميعًا بنظرة واحدة تمثّل هذه العدالة عين الظلم، فإذا كان الإعطاء بالسويّة هو العدل فإنّ المنع بالسويّة يكون هو العدل. والجملة المتداوَلة بين الناس: (الظلم بالسويّة عدل)[٥٤].

وكما يظهر من معاني العدالة، فإنّ الإسلام لم يعتنِ إطلاقًا بمسألة العدالة بمعنى المساواة العدديّة بل هي نوع من الظلم. والديمقراطيّة جعلت مثل هذا التساوي أساسًا، فإذا لم يكن شعارًا للخداع فقط بل كان اعتمادها الحقيقيّ عليه فهي ظلم. وما يراه الإسلام أساسًا لبقاء المجتمع، وعليه، مداره هو العدالة بمعنى مراعاة الاستحقاقات الطبيعيّة والمؤهّلات والكفاءات. ولو أنّنا طوّرنا مصطلح التساوي إلى التساوي المتناسب، فقد نجد العدالة. فالديمقراطيّة الحقيقيّة هي التي تكون المساواة فيها عبارةً عن ملاحظة المؤهّلات والكفاءات في الأفراد، ويمكن أن تكون خيارًا مطلوبًا في مقابل الديمقراطيّة التي ترى المساواة العدديّة أساسًا ومعيارًا.

ج.٥. نقد الديمقراطيّة بلحاظ رأي الأكثريّة: لمّا كان رأي الأكثريّة من الميّزات الرئيسيّة ومن أركان النظام الديمقراطيّ، فإنّ من الانتقادات والملاحظات المسجّلة على الديمقراطيّة أنّه مجرّد تبنّي الأكثريّة لرأي ما، هل يجعل هذا الأمر مشروعًا ومعتمَدًا؟ أو أنّ القانون لا بدّ وأن يمتلك عناصر اعتبار ذاتيّة، سواء أرضيَت به الأكثريّة أم لم ترضَ؟ والملاحظة

(٥٣) الشهيد مطهري، **سيري در نهج البلاغة**، الصفحة ٨٠.

(٥٤) **العدل الإلهي**، مصدر سابق، الصفحة ٤٨.

الأخرى في هذا المجال، أنّنا عندما نتحدّث عن أكثريّة، فلا شكّ في وجود أقلّيّة في المقابل داخل المجتمع. وعندما نجعل رأي الأكثريّة هو النافذ، فإنّ هذا يعني هضم الأقلّيّة التي في مقابلها لحقوقها وضياع هذه الحقوق.

فجعل المعيار رأي الأكثريّة يواجه ملاحظتَين أساسيَّتين هما:

١. تجاهل حقوق جماعة الأقلّيّة في مقابل رأي أكثريّة المجتمع.

٢. عدم كون رأي الأكثريّة دائمًا هو الحقّ.

١. تجاهل حقوق الأقلّيّات: يحمل المفهوم السياسيّ للديمقراطيّة نوعين من التلقّي يؤثّران على الموقف العمليّ. أحدهما: جعل إرادة الأكثريّة مطلقة وفرضها على الجميع؛ وثانيهما: ضرورة مشاركة الأفراد في التعبير عن رأيهم(٥٥).

وكما يظهر من العبارة أعلاه فإنّ التلقّي الأساسيّ في باب الديمقراطيّة فرض إرادة الأكثريّة على الأقلّيّة في المجتمع، كما نلحظ ذلك في النماذج البارزة والعمليّة للديمقراطيّات الموجودة في العالم لأنّ الأقلّيّات الموجودة في الدول التي تتبنّى النظام الديمقراطيّ تعجز حتّى عن الوصول إلى حقوقها الأوّليّة بسبب الضغوط التي تمارسها الأكثريّة. ففي هذه الدول، وإن كنّا لا نجد الاستبداد بمعنى أن يكون حاكم يمارس سلطته في المجتمع بحرّيّة تامّة فيكون مطلق العنان حتّى في دائرة الحقوق الطبيعيّة للناس. ولكن واقع الحال أنّ هذه الحاكميّة المطلَقة – الاستبداد - تمّ نقلها من الحاكميّة المطلَقة للفرد إلى الحاكميّة المطلقة للجماعة.

وخلافًا للحكم الاستبداديّ الذي لا يتمتّع بأدنى درجة من المشروعيّة والرضا، فإنّ النظام الديمقراطيّ يتمّ التنظير له ضمن قالب نظام مشروع، بل يرى بعضهم أنّ هذا النوع من النظام هو النظام الوحيد

(٥٥) داريوش أشوري، **فرهنگ سياسى**، الصفحة ٨٨.

المشروع سياسيًا.

ويعتقد بعض السياسيّين التالي:

إنّ نظرة واقعيّة للنظام الديمقراطيّ الحاكم حاليًا في الدول المتحضّرة عالميًا وطريقة فهمه توصلنا إلى أنّ الأسلوب الظالم والمتفلّت من أيّ قيد في عهود الأساطير تمّ نقله من الحالة الفرديّة إلى الحالة الاجتماعيّة(٥٦).

ويذكر ويل ديورانت في هذا المجال، تحت عنوان: "هل هُزمت الديمقراطيّة؟"، التالي:

صحيح أنّ ظلم الأكثريّة للأقلّيّة أفضل من عكسه أي ظلم الأقلّيّة للأكثريّة... ولكن هذا يرفع من غرور العوامّ كما أنّه موجب لانهزام روحيّة الأفراد ويحدّ من نبوغهم وكلّما اختبرنا الديمقراطيّة أكثر ندرك مدى فشلها وعدم واقعيّتها بشكل أكثر [أكبر](٥٧).

كما يذكر الطباطبائي في بحثه مسألة ضياع حقوق الأقلّيّات في المجتمع فيقول:

"رأي الأكثريّة وما تريده هو الأصل في كافّة القوانين في المجتمعات الديمقراطيّة، وبهذا تصبح حرّيّة الأقلّيّة وما تريده ضحيّة لما تريده الأكثريّة وترغب به سواءً أكان ذلك حقًّا أم لم يكن كذلك"(٥٨).

٢. عدم الحقّانيّة الدائمة لرأي الأكثريّة: تفترض الديمقراطيّة أنّ رأي الأكثريّة في مجتمع ما متى قام على أمر من الأمور وتبنّى رأيًا من الآراء، فإنّ فهم الأكثريّة أفضل من فهم الأقلّيّة ولذا لا بدّ من الاعتماد عليه. وعليه، تكون النظريّات المعتمِدة على رأي الأكثريّة في المجتمع هي

(٥٦) حميد عنايت، **أنديشه سياسي در اسلام**، الصفحة ٢٤٤.

(٥٧) ويل ديورانت، **لذات فلسفة**، ترجمة عبّاس زرياب، (تهران: سازمان انتشارات وآموزش انقلاب رسلامى، الطبعة ٥، ١٣٦٩ هـ.ش)، الصفحة ٣٤٠؛ و.ت. جونز، **خداوندان أنديشه سياسى**، الجزء ٢، القسم ٢، الصفحة ٢٦٦.

(٥٨) العلاّمة الطباطبائي، **ولايت ورهبري**، الصفحة ٦٧.

المشروعيّة والقانونيّة، بل هي عين القانون.

يقول جان جاك روسّو في تعريفه للديمقراطيّة التالي: "عندما يتّفق المواطنون جميعًا على أمر ما يكون لمصلحة البلد بشكل عامّ ويصوّتون له فإنّ الأكثريّة المطلقة هي دائمًا لمصلحة ما يكون الأفضل بحسب الواقع أيضًا"(٥٩).

ولكن نقول في ردّ ذلك أنّ القانون المطلوب والمناسب هو القانون الذي يكون في نفسه حقّانيًا ويكون مطلوبًا لذاته، ولا ترجع مطلوبيّته إلى تصويت الأكثريّة له. ذلك لأنّ الأكثريّة في المجتمع لديها مسبقات تنشأ من نوع التربية التي تتلقّاها وتحكم على القضايا انطلاقًا من هذه المسبقات. ولا يصحّ أن نجعل من الأكثريّة متى اختارت مسيرًا ما أمرًا حقًّا، وإن كان مخالفًا للعقل السليم ولمنطق العقلاء وكان مخالفًا لمصلحة المجتمع، ونجعل منه أمرًا مطلوبًا تتعلّق إرادتنا به. بل ثمّة موارد كثيرة تتبنّى الأكثريّة فيها حكمًا على أساس الحبّ والبغض والإفراط والتفريط والذي يرجع الأمر فيه إلى الظروف الاجتماعيّة والأعراف التربويّة، فقد تتّجه الأكثريّة اتّجاهًا خاطئًا دون التفات منها إلى ذلك، وقد تعلم الأكثريّة بخطئها وبطلان رأيها ولكنّها لغرقها في الشهوات وانقيادها للأهواء تبقى على إصرارها على الخطأ وتتعاون مع بعضها لإقرار ما تريده.

يرى سقراط، وهو من مؤسّسي الفلسفة السياسيّة أنّ حكم الأكثريّة الذي تنادي به الديمقراطيّة حكم لا فضيلة فيه، ويقول:

أليس من عبادة الوهم القول بأنّ مجرّد تحقّق العدد أو الأكثريّة سببٌ لكون الحكم عقلانيًّا؟ ألا نرى في أنحاء الدنيا كيف أنّ عامّة الناس أبله وأخشن وأظلم من

(٥٩) و.ت. جونز، **خداوندان أنديشه سياسى**، ترجمة علي رامين(تهران: شركة انتشارات علمى فرهنكى، الطبعة ٤، ١٣٧٦ هـ.ش)، الجزء ٢، القسم ٢، الصفحة ٢٦٦.

أولئك الّذين يعيشون وحدهم متفرّقين؟[٦٠].

وفصل الخطاب في هذا الباب، كلام للعلاّمة الطباطبائي حول دور الأكثريّة في النُّظم الديمقراطيّة، وكيفيّة ردّ المنطق القرآنيّ لهذه الأكثريّة فيقول:

أنّ [إنّ] الاجتماع الإسلاميّ شعاره الوحيد اتّباع الحقّ في النظر والعمل. والاجتماع المدنيّ الحاضر شعاره اتّباع ما يراه ويريده الأكثر. وهذان الشعاران يوجبان اختلاف الغاية في المجتمع المتكوّن، فغاية الاجتماع الاسلاميّ [الإسلاميّ] السعادة الحقيقيّة العقليّة بمعنى أن يأخذ الانسان [الإنسان] بالاعتدال في مقتضيات قواه فيعطي للجسم مشتهياته مقدار ما لا يعوقه عن معرفة الله من طريق العبوديّة بل يكون مقدّمة توصّل إليها وفيه سعادة الانسان بسعادة جميع قواه وهي الراحة الكبرى (وإن كنّا لا ندركها اليوم حقّ الادراك لاختلال التربية الإسلاميّة فينا). ولذلك وضع الاسلام قوانينه على أساس مراعاة جانب العقل المجبول على اتّباع الحقّ وشدّد في المنع عمّا يفسد العقل السليم وألقى ضمان إجراء الجميع من الأعمال والأخلاق والمعارف الأصليّة إلى عهدة المجتمع مضافًا إلى ما تحتفظ عليه الحكومة والولاية الإسلاميّة من إجراء السياسات والحدود وغيرها، وهذا على أيّ حال لا يوافق طباع العامّة من الناس ويدفعه هذا الانغمار العجيب في الأهواء والأماني الذي نشاهده من كافّة المترفين والمعدمين ويسلب حرّيّتهم في الاستلذاذ والتلهّي والسبعيّة والافتراس إلّا بعد مجاهدة شديدة في نشر الدعوة وبسط التربية على حدّ سائر الأمور الراقية التي يحتاج الانسان [الإنسان] في التلبّس بها إلى همّة قاطعة وتدرّب كافٍ وتحفّظ على ذلك مستدام ...

ولذلك كانت القوانين تتّبع في وضعها وإجرائها ما يستدعيه هوى أكثريّة المجتمع وميول طباعهم وينحصر ضمان الاجراء [الإجراء] في مواد القانون المتعلّقة بالاعمال [بالأعمال]. وأمّا الأخلاق والمعارف الأصليّة فلا ضامن لاجرائها

(٦٠) عبد الرحمن عالم، **تاريخ فلسفه سياسى غرب**،(مؤسسة جاب وانتشارات، ١٣٧٦ هـ.ش) الصفحتان ٦٩ و٧٠.

[لإجرائها] بل الناس في التلبّس بها وتبعيّتها وعدمه إلّا أن تزاحم القانون في مسيره فتمنع حينئذ.

ولازم ذلك أن يعتاد المجتمع الذي شأنه ذلك بما يوافق هواه من رذائل الشهوة والغضب فيستحسن كثيرًا ممّا كان يستقبحه الدين وأن يسترسل باللعب بفضائل الأخلاق والمعارف العالية مستظهرًا بالحرّيّة القانونية ... والذي ذكرناه من بناء السنّة الإسلاميّة على اتّباع الحقّ دون موافقة الطبع من أوضح الواضحات في بيانات القرآن. قال تعالى هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ: التوبة/٣٣، وقال تعالى والله يقضي بالحقّ: المؤمن/٢٠. وقال في وصف المؤمنين وتواصوا بالحقّ: العصر/٣ وقال لقد جئناكم بالحقّ ولكنّ أكثركم للحقّ كارهون: الزخرف/٧٨. فاعترف بأنّ الحقّ لا يوافق طباع الأكثرين وأهواءهم ثم ردّ لزوم موافقة أهواء الأكثريّة بأنّه يؤوّل إلى الفساد فقال بل جاءهم بالحقّ وأكثرهم للحقّ كارهون ولو اتّبع الحقّ أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهنّ بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون: المؤمنون/٧١... وأمّا آراء الأكثرين وأنظارهم واعتقاداتهم في مقابل الأقلّين فليست بحقّ دائمًا بل ربّما كانت حقًّا إذا طابقت الواقع وربّما لم تكن إذا لم تطابق وحينئذٍ فلا ينبغي أن يخضع لها الانسان [الإنسان] ولا أنّه يخضع لها لو تنبّه للواقع فإنّك إذا أيقنت بأمرٍ ثم خالفك جميع الناس فيه لم تخضع بالطبع لنظرهم وإن اتّبعتهم فيه ظاهرًا فإنّما تتّبعهم لخوف أو حياء أو عامل آخر لا لأنّه حقّ واجب الاتّباع في نفسه ومن أحسن البيان في أنّ رأي الأكثر ونظرهم لا يجب أن يكون حقًّا واجب الاتّباع قوله تعالى بل جاءهم بالحقّ وأكثرهم للحقّ كارهون: المؤمنون/٧٠ فلو كان كلّ ما يراه الأكثر حقًّا لم يمكن أن يكرهوا الحقّ ويعارضوه[٦١].

(٦١) السيّد محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**،(قم: منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة)، الجزء ٤، الصفحات ٩٨ إلى ١٠٤.

نقد الثيوقراطيّة

إن كنّا ننظر إلى الدولة الدينيّة على أنّها أمر مطلوب ونراها منزّهةً عن عيوب الديمقراطيّة، فلهذا النظام السياسيّ أيضًا أشكاله المختلفة وقراءاته المتعدّدة على مرّ التاريخ، وسوف نوجّه نقدنا إلى تلك النماذج التي أوجدت مفاسد في المجتمع تحت اسم الدين. وقد قامت هذه النماذج من خلال قراءاتها المنحرفة بجرّ المجتمع نحو الانحطاط ووفّرت عوامل خروج المجتمع عن الدين.

وبعبارة أخرى، نحن ندعو إلى الدولة الدينيّة ونراها أمرًا مطلوبًا، ولكنّ دعاة الدولة الدينيّة لم يتمكّنوا، إمّا بسبب تحريفهم للدين أو بسبب استبداد الحكّام، من إقامة الدولة المطلوبة إلّا في موارد معدودة؛ لذا انحرفوا عن طريق الحقيقة. وسوف نسعى من خلال بيان الدولة الدينيّة المطلوبة التي تمتاز بصفات خاصّة لرفع تلك العيوب والآفات التي رافقت الحكومات الدينيّة في أكثر المصاديق وسبب فشلها.

إنّ الملاحظات الأساسيّة في نقد غالب الحكومات الدينيّة السابقة تتمثّل بالتالي:

١. تجاهُل إرادة الناس، وتغليب إرادة الحاكم الدينيّ على إرادتهم.

٢. ظلم الناس وسلبهم حقوقهم تحت اسم الدولة الدينيّة وباسم الدين من خلال منعهم من الإشراف على الدولة.

٣. إخراج الدين من الساحة الاجتماعيّة وجعل الدين محصورًا بالعبادات والدولة بيد الحكّام السياسيّين.

١. تجاهل إرادة الناس: يمكننا القول أنّ الحكومات الدينيّة، إلّا ما ندر، كانت تتجاهل دور الناس في الدولة، بل كانت تذهب إلى إنكار حقّهم في تقرير مصيرهم وذلك بسبب الإفراط في تطبيق مفهوم الحاكميّة

الإلهيّة والدينيّة.

فيرى هؤلاء أنّ الدين والتعاليم الدينيّة هي المعيار التامّ وأنّ كلّ ما جاء من قِبل الدين أمر مقدّس والناس مكلّفون بامتثاله؛ لذا لا يرون للناس حقًا أمام الدولة الدينيّة، بل هم أفراد عليهم تكاليف ولا بدّ لهم من الخضوع لسلطة الدولة. وهذا على العكس تمامًا من النُّظم الديمقراطيّة حيث يكون معيار المشروعيّة رأي الناس والحقّ معهم دائمًا. ففي النظام الديمقراطيّ، ترجح إرادة الناس على مصلحتهم، بمعنى أنّ الناس أصحاب حقّ وكلّ ما يريدونه هو الصحيح والمطابق للمصلحة. وفي مقابل هذا التفكير، يرى الاتّجاه الثيوقراطيّ أنّ مصلحة الناس تتعيّن من عند الله وعلى يد الحاكم الدينيّ، ولها الغلبة على إرادة الناس، فوظيفتهم العمل بالقوانين والأوامر الصادرة. وفي كثير من الأحيان، يفترض أنّ على الناس الطاعة المطلقة، فلا فرق بينهم وبين الحيوانات من الناحية العمليّة.

ففي الثيوقراطيّة الملكيّة، يرى الملوك الأوائل أنفسهم ذوي خصائص إلهيّة، وكان الناس يعتقدون أنّ هؤلاء هم من جنس الآلهة كما في إمبراطور اليابان وفراعنة مصر القديمة. ومن الطبيعيّ أن يرى هؤلاء الحكّام الذين يحكمون باسم الله والدين أنّ الناس مملوكون لهم، فيرون لأنفسهم الحقّ في القيام بأيّ عمل يريدونه، وينظرون إلى كلّ ما يقولون به على أنّه أمر مطلوب وواجب وإن كان ظلمًا وتعدّيًا على حقوق الناس. وهذا النوع من الحكومة هو من أنواع الاستبداد الفرديّ يلبس لباس الدين لتبرير ما يقوم به وما يمارسه من ظلم في حقّ الناس.

أمّا في النوع الثاني من الثيوقراطيّة الملكيّة، فإن لم يكن من إفراط في شخصيّة الحاكم بنحوٍ يُجعل إلهًا ولكنّ الملوك يمثّلون الله على الأرض، وهم الوساطة بين الله وبين خلقه، وخلفاء الله في أرضه، حيث جعل سلطته لهم وهذا أمر يبرّر لهم ظلم الناس، بل يكون الفرد هو الحاكم عملًا طِبقًا لهذه النظريّة لا القوانين الدينيّة. ولو أحسنّا الظنّ، يمكننا القول لقد

كان المتديّنون هم الحاكمون لا الدين، والفرق واضح بين دولة المتديّنين ودولة الدين، ففي بعض الدول، وإن كان يحكمها متديّنون، لا أثر للدين في المجتمع إلّا في حالات شخصيّة.

وقد دعت الحكومة الكنسيّة إلى ضرورة إطاعة الحاكم حتّى لو كان ظالمًا، يقول بولس في رسالته للروم:

ليخضع كلّ امرئ للسلطات التي بأيديها الأمر، فلا سلطة إلّا من عند الله، والسلطات القائمة هو الذي أقامها. فمن عارض السلطة قاوم النظام الذي أراده الله، والمقاومون يجلبون الحكم على أنفسهم [٦٢].

ويذكر جان بودان مؤلّف الكتاب المعروف **الجمهوريّة**:

حيث لا عظمة لأحد على الأرض بعد الله عزَّ وجل إلّا الحكّام، وهؤلاء يصدرون أوامرهم بطلب من الله وهم بمنزلة خلفائه، فلا بدّ من الإحاطة بفضائلهم لكي نمتثل أوامرهم ولا نتحدّث عنهم إلّا بإجلال وإعظام، لأنّ من يهين الحاكم فقد أهان الله لأنّ الحاكم هو ظلّ الله. ومن الخصائص الأخرى لهذا النوع من الحكومات أنّ الحاكم هنا حيث كان آمرًا مطلقًا وعلى الناس امتثال أوامره مطلقًا فلا حاجة لأن يكون الحاكم مسؤولًا عما يقوم به، وينظر الناس إلى هذا الحاكم كما ينظرون إلى الله عزَّوجل أي ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [٦٣].

وقام جاك بنين بوسويه، رجل الدين والكاتب المعروف في القرن السابع عشر في فرنسا، بتأليف كتابه **السياسة مستقاة من كلام الأسفار المقدّسة** حيث وجّه كافّة المضامين التي تبرّر سلطة الشاه في فرنسا في التوراة. واختار للقسم الأوّل من كتابه الرابع العنوان التالي: ليس على الحاكم أن يقدّم أيّ توضيح لأيّ أمر يصدره [٦٤].

(٦٢) دكتور بهاء الدين بازارگاد، **نقلًا عن تاريخ فلسفه سياسى**، الجزء ١، الصفحة ٢٥٨.

(٦٣) سورة **الأنبياء**، الآية ٢٣.

(٦٤) غوليلمور، **فرورحاكميت**، الصفحة ١٩٦.

ويظهر من هذه العبارة أنّه وطبقًا لهذا النوع من السلطة، فإنّ الملوك ترتقي إلى مستوى الآلهة وتتنزّل الناس من جهة أخرى إلى حدّ البهائم ووظيفة هؤلاء الطاعة فقط وليس لهم حقّ إبداء الرأي وسؤال الحاكم عن عمله. ويترتّب على هذا النمط الظلم والاستبداد وبطلان القوانين وبطلان الحقوق الاجتماعيّة للناس وذلك كلّه تحت شعار الدين وبلباس الإرادة الإلهيّة. وضرر هذا لا يقتصر على التعدّي على الناس وهتك حرمتهم بل يشكّل ضربة قويّة للدين نفسه وهذا بالفعل ما حدث في بلاد الغرب.

ويذكر أحد علماء الغرب في هذا المجال التالي: "كما أنّ الله لا يشاور ولا يتوافق ولا يسعى لرضا خلقه الذي هم دونه فكذلك الملوك الحقيقيّين لا ينبغي أن يكون سعيهم لنيل رضا الناس أو موافقة أتباعهم لهم"(٦٥).

٢. خلاصة موقف الحكومات الدينيّة من إرادة الناس: بملاحظة ما ذُكر في هذا المجال من آراء وأفكار، يمكننا ذكر المحدّدات التالية كخلاصة لنظريّات الدولة الدينيّة بلحاظ تجاهلها لإرادة الناس:

١. الحاكم منصور من قبل الله وهو خليفة الله ولا يمكنه أن يصل إلى ذلك باختيار الناس.

٢. حقّ التقنين حقّ حصريّ لله والحاكم وكلّ ما يراه مصلحة لا بدّ وأن يكون نافذًا.

٣. الحاكم ليس مسؤولًا أمام الناس في مجتمعه كما أنّ ليس عليه الإجابة عن أيّ سؤال يتناول ما يقوم به.

٤. لا بدّ وأن يتمتّع الحاكم بالدعم والطاعة المطلقة من قبل الناس.

٥. الحاكم فوق القانون، بل إنّ كلّ ما يصدر عنه من أمر هو القانون.

٦. شخصيّة الحاكم وخلافًا لسائر الناس هي فوق الإنسانيّة.

(٦٥) أندرو وينسنت، **نظرية هاى دولت**،مترجم وكتر حسين بشريه (ناشر نى، ١٣٩١ هـ.ش)، الصفحة ٨٠.

٧. ليس للناس من حقوق اجتماعيّة بل وظيفتهم الطاعة فقط.

٨. صلاحيّات الحاكم مطلقة ولا تتقيّد صلاحيّته بأيّ أمر.

٩. لا مشروعيّة لما يوّجهه الناس من نقد ولا هو مقبول منهم.

إنّ هذه العناوين المذكورة أعلاه، عدا القليل منها، فيه العديد من الملاحظات وتفصيلها خارج عن وظيفة هذه المقالة. لذا نعرض عن الدخول في تفاصيل هذه الملاحظات ونعطف على بيان الدولة المطلوبة وبيان جوانبها الإيجابيّة بنحو يدفع هذه الملاحظات عنها وإن كان بعضها واضح البطلان، ويكفي فيه أدنى تأمّل للمنصف. وقد أشار الإمام الخميني في كلامٍ له لهذا الأمر وأنّ الاعتقاد بالحاكميّة الإلهيّة لا تعني سلب الناس حقوقهم الاجتماعيّة والسياسيّة: "لا بدّ وأن يكون للناس حريّة الاختيار وهذا أمر عقليّ، فكلّ عاقل يقبل ذلك وأنّ لكلّ إنسان حرّيّة التصرّف في قدراته"(٦٦).

٢.أ. تبرير الظلم: من الملاحظات الأساسيّة التي تسجَّل على الأنواع الرئيسيّة من الحكومات الدينيّة هو أنّ الظلم والتعدّي على الناس يتمّ وعلى نطاق واسع باسم الدين بل من قِبل المتصدّين للشأن الدينيّ ويتمّ تبريره وجعله مشروعًا من قبلهم.

كما يذكر ذلك بولس في رسالة للروميّين:

> ليخضع كلّ امرئ للسلطات التي بأيديها الأمر، فلا سلطة إلّا من عند الله، والسلطات القائمة هو الذي أقامها. فمن عارض السلطة قاوم النظام الذي أراده الله، والمقاومون يجلبون الحكم على أنفسهم(٦٧).

هذه العقيدة هي التي جعلت المسيحيّين يتمسّكون بالاعتقاد بأنّ الحكومة

(٦٦) الإمام الخميني، **صحيفة نور**، الجزء ٣، الصفحة ١٤٤.

(٦٧) بهاء الدين بازادكاد، **تاريخ فلسفة سياسى**، الجزء ١، الصفحة ٢٥٨.

تتضمّن حقوقًا سماويّة وهي وديعة إلهيّة وأنّ الحاكم والمتولّي هو وزير الله.

كما يرى بولس أنّ هذا الاحترام هو احترام للمقام والمنزلة لا لشخص الحاكم. ويرى أنّ كون الحاكم نزيهًا أو شرّيرًا لا دور له في هذا الجانب، فالحاكم يجب احترامه دائمًا ووجود الحاكم عقوبة مقرّرة من الله على العباد بسبب ذنوبهم ولا بدّ من الطاعة له دائمًا أي حتّى لو كان سيّئًا[٦٨].

ويذكر غرغوار، أحد آخر علماء الكنيسة الذين نظَّروا للحكومة الثيوقراطيّة في القرون الوسطى، أنّ للحاكم السياسيّ حرمته وأنّه لازم الطاعة حتّى لو كان سيّئًا وشرّيرًا[٦٩].

بل إنّ رجال الدين المسيحيّين ورجال الدولة، وسعيًا من الطرفين لإحكام الطوق على رقاب الناس، يرى كلّ واحد منهما وجود الآخر ضروريًا، ويعلن عن تأييده له. وقد أدركت الكنيسة أنّها بمفردها وبدون سلطة سياسيّة لا يمكنها الاستمرار بالحياة؛ لأنّ قيام قوّة مستبدّة مطلقة على رأس الدولة السياسيّة التي تقوم بإدارة شؤون الناس وتدير العلاقات العالميّة، وقيام قوانين صعبة وظالمة، ووجود نظام عقوبات، يكون سببًا لإدخال الرعب في نفوس الناس والشعور بالعجز فيلجأون إلى قوى ما وراء الطبيعة والقوى المعنويّة فتقوم الكنيسة بهذا الدور فتجبر للناس ما يعانون منه. وعليه، فالكنيسة لا تمارس أيّ نوع من السلطة على الناس بل تريد أن تجعل من الدول وحكّامها عدولًا أو ظلمة تحت طاعتها.

إنّ أيّ نظام يرى فيه الحكّام أنّهم أعلى رتبة من سائر الناس ولا يرون ما يدفعهم للالتزام بالاستجابة لمتطلّبات الناس، يرفعون علم السلطة الاستبداديّة. وإن كان الأخطر هو عندما يقوم الاستبداد الخطر بالتلبّس بلباس القدسيّة ويرى الحاكم أنّ له أن يفعل ما يشاء وأنّه موكل من عند

(٦٨) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٦١.

(٦٩) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٨٦.

الله، فيقوم بتبرير ما يقوم به. ولأنّه وكيل الله وخليفته، لا يرى نفسه ملزمًا بالجواب عن أيّ تعدٍّ أو ظلم، بل نفسه منزّهةً عن ذلك. ولعلّ السرّ في ابتعاد الناس عن الدين في بلاد الغرب يرجع إلى هذا النوع من الظلم الذي كان يشكّل معاناة لهم وكان يتمّ باسم الدين في القرون الوسطى. وكانت حجّة أصحاب الكنيسة في تبريرهم لهذه الأمور هو التمسّك بالكتاب المقدّس والأوامر الإلهيّة وبهذا كانوا يمارسون القمع بحقّ الناس فيحولون بينهم وبين حقوقهم.

ويذكر الشهيد مطهّري في هذا المجال التالي:

> من أسباب تخلّف الدين أن يقوم متولّو الدين بجعل نوع من التضادّ بين الدين وبين الحاجة الطبيعيّة، لا سيّما عندما تظهر هذه الحاجة الطبيعيّة على مستوى الأفكار العامّة. فالاستبداد والاختناق وصل [وصلا في] أوروبا إلى حدّه [حدّهما] الأعلى عندما كانت الناس تتعطّش ليكون حقّ السلطة لهم. فيما كانت الكنيسة وأنصارها أو بعضهم، اعتمادًا على أفكار الكنيسة يرون أنّ وظيفة الناس في مجال السلطة أداء التكليف فقط والقيام بواجباتهم وليس لهم من حقّ. وهذا كافٍ وحده لكي ينقلب المتعطّشون للديمقراطيّة على الكنيسة وعلى الدين بشكل كامل[٧٠].

ففي هذا النوع من الحكومات، إن لم نقل أنّ الحاكم هو الأصل فلا أقلّ يمكن القول بأنّ الحاكم كان في عرض القانون الإلهيّ يملك الحقّ في التدخّل بشؤون الناس وحياتهم، فقد كان في حسبانهم أنّ الله هو الذي جعل لهم حقّ الحاكميّة المطلقة حيث جعلهم وزراء له في الأرض ولأنّ هذه الحاكميّة المطلقة هي في عرض القانون الإلهيّ فلا قيد يقيّدها أو يحدّد من صلاحيّاتها. أمّا الإسلام، فيرى أنّ القانون الإلهيّ وحده الحاكم ومَن يرأس السلطة، وظيفته تطبيق القانون الإلهيّ ومشروعيّة السلطة مقيّدة بالالتزام بالقانون، ومتى خالف الحاكم القانون الإلهيّ ومارس الظلم

(٧٠) الشهيد مطهّري، **سيري در نهج البلاغة**، الصفحة ١٢٠.

والاستبداد والفساد فإنّه لا حرمة له ولا مشروعيّة.

ويذكر الإمام الخميني في هذا المجال التالي:

> حكومة الإسلام حكومة القانون، والحاكم هو الله وحده، وهو الشرع وحده ولا سواه، وحكم الله نافذ في جميع الناس، وفي الدولة نفسها، كلّ الأفراد: الرسول صلّى الله عليه وآله وخلفاؤه وسائر الناس يتّبعون ما شرّعه لهم الإسلام الذي ينزل به الوحي ويبيّنه الله في القرآن أو على لسان الرسول"[٧١].

لذا، كان مفاد النظام السياسيّ لولاية الفقيه أنّ الولاية ليست للشخص بل هي ولاية الفقيه، والفقيه ما دام حائزًا على الشروط المعتبرة أي كان عالمًا بالفقه وكان لا يمارس الظلم والاستبداد عادةً، فإنّ ولايته تكون مشروعة ومتى [ما] زالت الصفات ومارس الظلم والاستبداد، فلن تعود له صلاحيّة منصب الولاية بل تسلب عنه الولاية مباشرة بلا حاجة إلى من يسلبها عنه. وهذا هو سرّ رقيّ نظام ولاية الفقيه، ولا بدّ من النظر إليه بما له من خصائص على أنّه أفضل أنواع نظريّات الحكم والسلطة وأنّه من غير الممكن أن نشهد له نظامًا مثيلًا في هذا العالم.

٣. علمانيّة النُّظم الثيوقراطيّة

الملاحظة الأخرى المهمّة التي تواجهها الحكومات الثيوقراطيّة أنّ هذه الحكومات وإن رفعت لواء الدين واتّسمت باسمه، فإطلاق صفة الحكومات الدينيّة عليها هو إطلاق مجازيّ، وهذه التسمية نابعة من التسامح. ذلك لأنّ سلب صفة الدينيّة عنها صحيح بلا إشكال، لأنّ الدين في مثل هذه الحكومات لا يحكم كافّة مفاصل المجتمع بل الدين أمر شخصيّ ولا يحقّ له التدخّل في الأمور السياسيّة والاجتماعيّة. ومع نظريّة جعل الدين بيد أصحابه أي رجال الدين والسلطة بيد الملوك والحكّام، يتمّ التأكيد على

(٧١) الإمام الخميني، **ولايت فقيه وحكومت اسلامى**، الصفحة ٥٢ و٥٣.

الفصل، وقد ورد في الإنجيل عندما سعى الفرّيسيّون لمباغتة عيسى وجعله في حالة مواجهة مع السلطة الرومانيّة قال[٧٢]: "أدّوا إذاً لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله"[٧٣].

والنموذج الوحيد والنادر في المسيحيّة، الدولة البابويّة في القرون الوسطى وهي أيضًا لم تدع تولّي السلطة بل كانت تذهب إلى نفس المقولة، وأنّ السلطة لا بدّ وأن تكون بيد الحكّام والملوك وأهل الدنيا وأمّا الأمور العباديّة فعندها.

نصل من خلال هذا إلى أنّ العلمانيّة وفصل الدين عن السياسة في القضايا الاجتماعيّة وإن كان أمرًا أصيلًا في الحكومات غير الدينيّة ولكنّه كان ممارَسًا ومطبّقًا في غالب النُّظم الدينيّة، وكان شأن الدين، في هذه الحكومات، في القيام كحدٍّ أقصى ببعض الممارسات العباديّة وفي أيّام محدّدة. وفضلًا عن عدم تدخّل في الشؤون الدنيويّة والاجتماعيّة، لا يرى أيّ تضادّ بينه وبين سلطة الملوك والحكام. أمّا الإسلام، فإنّه يبدي اهتمامًا شديدًا بمسألة المجتمع والسلطة، وقد وردت في الأحاديث النصوص الدينيّة أكثر الأحكام التي ترتبط بتنظيم أمر المجتمع وهدايته إلى المطلوب، وهذا أمر مشهود لكلّ مَن له أدنى اطّلاع على معارف الإسلام، وهذا البعد الاجتماعيّ لدين الإسلام لو أردنا تجاهله أو إلغاءه فلن يبقى من الإسلام الحقيقيّ شيء، فهو ينظر إلى أتباعه في بعدهم الشخصيّ والاجتماعيّ، الماديّ والمعنويّ، الدنيويّ والأخرويّ.

كما أنّ الإسلام ومنذ أيّامه الأولى أسّس حكومات مختلفة وهذا أمر، فضلًا عن كونه خارجًا عن دائرة الاستنكار من قبل نبي الإسلام وأئمّة الهدى عليهم السلام، كان محلّ اهتمامهم ومصبّ دعوتهم. فقد تصدّى

(٧٢) بهاء الدين بازارگاد، **إنجيل متّى**، الصفحتان ٢١ و٢٢؛ نقلًا عن **تاريخ فلسفه سياسى**، الجزء ١، الصفحة ٢٦٠.

(٧٣) بهاء الدين بازارگاد، **إنجيل متّى**، الصفحتان ٢١ و ٢٢؛ نقلًا عن **تاريخ فلسفه سياسى**، الجزء ١، الصفحة ٢٦٠.

نبي الإسلام الكريم صلّى الله عليه وآله لأمر السلطة والحكم، وأوكل ذلك لأمير المؤمنين علي عليه السلام من بعده. وإنّ عدم تولّي سائر الأئمّة عليهم السلام مسألة السلطة لا يعود لعدم مشروعيّة أصل تولّي السلطة والحكم بل لأنّ ذلك فرض عليهم فرضًا، وكانوا يرون خلفاء زمانهم غاصبون للسلطة والخلافة. وكانوا يعبّرون عن سرّ عدم خروجهم بعدم اجتماع الناس حولهم لمساندتهم في استعادة الحكم بالخلافة.

ويكفي لتأييد مقولة البعد الاجتماعي للإسلام النظر إلى بعض العناوين في فقه الإسلام كالخمس والزكاة، الأمر بالمعروف، الجهاد، القصاص، الديّات وغيرها. فإنّ كلّ هذه لا معنى لها إلّا في ظلّ قيام حكومة وسلطة. وهذه العناوين تصبح لغوًا بلا سلطة وحكم ولا يمكن تطبيقها في المجتمع إلّا من خلال سلطة قائمة. وقد ذكرنا بعض النماذج من كلام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة، وههنا نصّ آخر في نهج البلاغة يشرح فيه الإمام ضرورة قيام حكومة وذلك في مقام بيان أسباب تولّيه السلطة.

أما والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أوّلها، ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندي من عفطة عنز[٧٤].

ويذكر بعض شارحي **نهج البلاغة** توضيحه لفقرات هذه الخطبة في التالي:

في هذا الكلام من الإمام (ع) تحذير لكافّة علماء الأمّة من السكوت عندما تتوافر الإمكانات والظروف المساعدة لإقامة الدولة وإجراء العدل والقسط الإلهيّ. فلا بدّ لهم حينئذٍ من النهوض والقيام ومواجهة الظالمين لأجل بسط العدل وتطبيق

(٧٤) خطب الإمام علي (ع) **نهج البلاغة**، شرح الشيخ محمّد عبده (قم: دار الذخائر، الطبعة ١، ١٤١٢ هـ)، الجزء ١، الصفحة ٣٨.

أوامر الله عزَّ وجلّ[٧٥].

وانطلاقًا من هذه الفقرة من الخطبة الشقشقيّة في **نهج البلاغة** نعلم أنّ البعد الاجتماعيّ وإقامة الدولة لا يتنافى مع روح الإسلام، بل المفروض على العلماء متى أمكنهم إقامة حكومة العدل ليتمكّنوا من خلال ذلك من تطبيق الأحكام الإلهيّة والوصول بمكامن القوّة في دين الإسلام إلى مقام الفعليّة في ظلّ الدولة. وقد أبان الإمام في هذه الفقرة عن سببَين أساسيَّين لتولّي السلطة وهو العهد الذي أخذه الله على العلماء. فلا بدّ للعلماء من القيام بتطبيق أحكام العدل ومواجهة الظالمين من خلال إقامة الدولة. وهذا ليس لكون إقامة الدولة غايةً مطلوبةً بحدّ ذاتها بل هي بحسب تعبير الإمام أهون من عفطة عنز ولا قيمة لها إلّا بما تؤدّي إليه من تطبيق الأحكام الإلهيّة.

الفارق بين السيادة الشعبيّة الدينيّة والثيوقراطيّة

انطلاقًا مما تقدّم في نقد الحكومات الدينيّة، نصل إلى أنَّ نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة يجعل الدين محورًا لعمله ولكلّ ما يقوم به، ولذا يكون منزَّهًا من كافّة عيوب النظام الثيوقراطيّ لأنّ هذا النظام لا يتجاهل الإرادة الشعبيّة العامّة ولا يجعل إرادة الناس مغلوبة لإرادة الحاكم الدينيّ، بل يعتبر أنّ من البديهيّات حقّ تقرير الناس مصيرهم وأنّ مسألة قيام الدولة والسلطة ليست مجرّد تكليف وطاعة يجب عليهم الالتزام بها بل هم أصحاب حقّ، ويذكر الإمام الخميني ذلك فيقول: "لا بدّ وأن يكون الخيار بيد الناس وهذا أمر عقليّ يدركه كلّ عاقل وأنّ إمكانات كلّ إنسان لا بدّ وأن تكون تحت تصرّفه"[٧٦].

(٧٥) مكارم شيرازي، **بيام امام**، الجزء ١، الخطبة ٣، الصفحة ٤٠٠.

(٧٦) الإمام الخميني، **صحيفة نور**، الجزء ٣، الصفحة ١٤١.

إنّ اعتبار نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة الأمر بيد الناس لا ينبع من الضرورة ولا هو عبارة عن حالة مؤقّتة، بل يشكّل أصلًا وبناءً أساسيًّا تجد جذوره في الحكومة النبويّة والعلويّة.

وخلافًا لما هو موجود في الحكومات الدينيّة في القرون الوسطى من مقولة أنّ الحاكم هو ظلّ الله في الأرض وخليفته الذي يحكم باسمه، ولا يُسأل عمّا يفعل، ووظيفة الناس الطاعة له، ولا يحقّ لهم الاعتراض عليه، فإنّ الحاكم في نُظم السيادة الشعبيّة الدينيّة يتمّ اختياره من بين المؤهَّلين وأصحاب الكفاءات وليس لهذا الحاكم السلطة المطلقة بل إنّ أحكامه وأوامره لا تكون مشروعة إلّا على أساس كتاب الله والسنّة النبويّة والذي يكون عادلًا ومنصفًا في إدارة المجتمع، فليس له حقّ الحكم إلّا ضمن هذه الشروط وهو مسؤول أمام الناس عن أيّ فعل يصدر منه يكون مخالفًا للشرع.

ليس الحاكم أو رئيس الدولة أو الإمام في هذا النظام إلهًا يفعل ما يشاء ويحكم كيف يشاء ولا يُسأل عمّا يفعل ولا يؤاخَذ على ما يصدر منه بل هو حاكم مقيّد بالقانون الصادر من الكتاب والسنّة وهو مسؤول أمام مجلس الشورى بشكل خاصّ وأمام الناس جميعًا بشكل عامّ[٧٧].

ففي نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة الحاكم هو القانون الإلهيّ، فهو المعيار في إدارة أمور البلد وليس للحاكم من حقّ في إلزام الناس إلّا بما هو من أوامر الله وشريعة الإسلام، ولا فرق في هذه المسألة بين النبيّ والأئمّة الأطهار وسائر الحكّام، فحتّى نبيّ الإسلام - وهو أكمل خلق الله عزَّ وجل- تأتيه الآية: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾[٧٨].

(٧٧) يوسف القرضاوي، **الإسلام والعلمانيّة وجهًا لوجه**، الصفحة ١٨٠.

(٧٨) سورة **الحاقّة**، الآيات ٤٤ و٤٥ و٤٦.

يقول الإمام الخميني قُدّس سرّه، تأييدًا منه لهذا الأمر ولنفي الاستبداد وأنّ الحاكميّة الإلهيّة تشمل الناس كافّةً:

الحكومة الإسلاميّة هي حكومة القانون. ففي هذه الحكومة الحاكميّة هي لله وحده، والقانون هو حكم الله. وقانون الإسلام وأوامر الله تشمل الناس كافّةً وهي الحاكمة على الدولة الإسلاميّة تمامًا. فالأفراد كافّةً من رسول الله (ص) وخلفائه وسائر الناس تابعون لهذا القانون[٧٩].

إنّ حكومة القانون الإلهيّ، والذي من الطبيعيّ أن يكون بعيدًا عن أيّ ظلم أو ما يكون خلافًا للعدل والذي يعتمد على المساواة ويسعى للوصول بالإنسان إلى سعادته المادّيّة والمعنويّة، هو الوجه الفارق بين نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة والحكومات الدينيّة المستبدّة التي تجعل بيد الحاكم كافّة القرارات. فهو الذي بيده تحديد كلّ أمر واتّخاذ أيّ قرار. وخلافًا للنظام الفرعونيّ الذي يرى نفسه إلهًا، وعلى أساس ذلك يرى نفسه حجّةً على الناس؛ ينبغي لها طاعته، وبهذا يغطّي كلّ ظلم. إنّ نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة يعتبر الحاكم مظهر الحاكميّة الإلهيّة الذي هو عين اللطف والرحمة والعدالة، لا أن يرى نفسه إلهًا حاكمًا.

والمسألة الأخرى التي نشهدها في النُّظم الثيوقراطيّة ويتنزّه منها نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة وتشكّل نقطة امتياز فارقة هي الظلم الذي تتستّر عليه الحكومة الثيوقراطيّة. فإنّ نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة وخلافًا لمن يرى حرمةً للحاكم السياسيّ حتّى لو كان ظالمًا وشرّيرًا، ويرى لزوم طاعته ولا يراه مسؤولًا عن فعله تحول السيادة الشعبيّة الدينيّة أمام استبداد الحكومات والدول والظلم الذي قد تمارسه، وذلك من خلال التوصيات التالية:

١. الفقاهة: خلافًا للنظم الدينيّة الاستبداديّة التي لا تفترض في

(٧٩) إمام خميني، صحيفة نور، الجزء ٦، الصفحة ١٣٧.

الحاكم شرطًا خاصًّا ولا ترى أهمّيّةً سوى لمنصب الحكم وقدسيّة هذا المنصب، فإنّ نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة لا يرى صلاحيّة التصدّي لهذا المنصب إلّا لأهل الكفاءة. ولذا كان لا بدّ من توافر شروط خاصّة في الحاكم لكي يقوم بإدارة أمور المجتمع.

ومن هذه الشروط الفقاهة ومعرفة هذا الدين لأنّ هذا النظام يجعل الدين محورًا في إدارته للأمور، ووظيفة الفقيه أن يطبّق أحكام الإسلام في الاجتماع البشريّ وهذا الأمر لا يكون مقدورًا إلّا أن يكون قائد المجتمع والحاكم فيه فقيهًا عارفًا بالإسلام[٨٠].

٢. العدالة: من الشروط التي تجعل الحاكم منزَّهًا عن ممارسة الظلم والاستبداد في إدارته لشؤون الناس شرط العدالة في الحاكم الإسلاميّ. وهي أهمّ معيار يؤكّد الإسلام على محوريّته. ولذا نلحظ أوّل تقسيم وتصنيف يُذكر في مختلف الأبواب الفقهيّة عند الحديث عن أنواع النُّظم والحكومات هو تصنيفها إلى سلطان عادل وآخر جائر.

٣. الكفاءة والخبرة: وهما من الصفات المعتبَرة في الحاكم الإسلاميّ، لأنّه إذا كان فاقدًا لهذه الصفة، فإنّه سوف يكون عاجزًا عن إدارة أمور المسلمين وسوف يشوّه صورة الحكومة الإسلاميّة ويظهر الإسلام بصورة الدين العاجز عن إدارة المجتمع، لأنّ الناس لا ترى فرقًا بين القانون السيّء وبين عدم التطبيق الصحيح للقانون الجيّد، ولذا لا بدّ وأن يكون الحاكم عالمًا عادلًا خبيرًا بإدارة شؤون الناس لكي يتمكّن من الأخذ بيد هذا المجتمع ويحول بذلك دون الظلم والتمييز والاستبداد.

إذ "لا تصلح الإمامة إلّا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتّى يكون لهم

(٨٠) الملّاح أحمد النراقي، **عوائد الأيّام**، الصفحة ٥٣٦؛ محمّد حسن بخفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٢١، الصفحة ٣٩٩، والجزء ٣١، الصفحة ٢١٤.

كالوالد الرحيم"[٨١]. إضافةً إلى الصفات المعتبَرة في الحاكم الإسلاميّ، فثمّة طرقًا أخرى كانت محلّ اهتمام الشارع عند تصدّي الحاكم للسلطة، وذلك للمنع من استبداد الحاكم بنحوٍ يسمح بإقامة المجتمع العادل، ومن هذه الطرق الحثّ على المشورة وقبول النصيحة، وتوجيه النقد للحاكم فيما يقوم به من عمل.

الدولة الإسلاميّة دولة مدنيّة تقوم على أساس الاختيار، والبيعة، والشورى، ومسؤوليّة الحاكم أمام الأمّة، وأنّ لكلّ فرد من أفراد الأمّة حقّ نصيحة الحاكم وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر[٨٢].

وفي نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة، يلحظ الحقّ والتكليف في كلّ من الحاكم والناس، أي كما أنّ من وظيفة الحاكم والقائد الإشراف على أخلاق المجتمع ومسلكيّاته. وعليه، الحفاظ على سلامة المجتمع، فعلى المجتمع أيضًا أن يشرف على عمل الحاكم والسلطة وأن يقدّم مقترحاته وانتقاداته وأن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما يوجب سلامة الحاكم وحفظه من الانحراف والوقوع في الظلم كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في بيان هذا الحقّ المتبادَل بين الحاكم والناس:

> ولكم عليَّ من الحقّ مثل الذي لي عليكم [...] وأعظم ما افترض سبحانه.. حقّ الوالي على الرعيّة وحقّ الرعيّة على الوالي [...] فجعلها نظامًا لإلفتهم وعزًا لدينهم فليست تصلح الرعيّة إلّا بصلاح الولاة ولا تصلح الولاة إلّا باستقامة الرعيّة فإذا أدّى الرعيّة إلى الوالي حقّه وأدّى الوالي إليها حقّه عزّ الحقّ بينهم وقامت مناهج الدين واعتدلت معالم العدل[٨٣].

إذًا، وخلافًا للنظم الدينيّة الاستبداديّة حيث يسلب من الناس حقّهم

---

(٨١) الشيخ الكليني، **أصول الكافي**، تحقيق علي أكبر الغفاري (طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة ٥، ١٣٦٣ هـ.ش)، أبواب ما يجب من حقّ الرعيّة على الإمام، الجزء ١، الحديث ٨، الصفحة ٤٠٧.

(٨٢) يوسف القرضاوي، **دولة الإسلام دولة مدنيّة**، الصفحة ١٦٩.

(٨٣) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٩٨.

في الإشراف على الحاكم فلا يمارسون هذا الدور، فإنّ الإشراف على الحاكم في نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة ليس حقًّا فقط بل هو وظيفة الناس وواجبهم بفرض صلاح المجتمع والحكّام.

ومن الفوارق الأخرى المهمّة بين نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة والحكومات الدينيّة في القرون الوسطى أنّ الأخيرة لم تحمل من الدين سوى اسمه. فلم تكن المسيحيّة هي الدستور والقانون الذي تتمّ ممارسة السلطة على طبقه وإدارة شؤون الناس على أساسه، ورجال الدين كانوا يمارسون العلمانيّة فيعطون الحاكم حقّ الحكم، ولا يرون لأنفسهم من حقّ سوى التصدّي للأمور المعنويّة للناس.

فالكنيسة تتصدّى للأمور المعنويّة فقط، أمّا الدولة فهي التي تتولّى شؤونهم المادّيّة، وحيث كانت المؤسّستان (الدولة والكنيسة) مختلفتان من حيث الطبيعة والهدف فلا بدّ من الفصل بينهما[٨٤].

بينما وضع الإسلام قوانين كثيرةً للاجتماع البشريّ، وجعل من واجب العلماء التصدّي لإدارة شؤون الناس وبهذا لا يقع التضادّ بين الدين والسياسة على الإطلاق في نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة وقد تقدّم بيان ذلك في الملاحظة الثالثة المسجّلة على النظام الديمقراطيّ.

الفرق بين السيادة الشعبيّة الدينيّة والديمقراطيّة

انطلاقًا ممّا تقدّم في نقد النظام الديمقراطيّ، فإنّ هذا النظام على الرغم ممّا فيه من إيجابيّات ونقاط قوّة فإنّه يعاني من سلبيّات وآفات ونقاط ضعف، ونظام السيادة الشعبيّة الدينيّة يضمّ إيجابيّات النظام الديمقراطيّ ونقاط قوّته ويتنزّه عن سلبيّاته ونقاط ضعفه. ونتعرّض ههنا

(٨٤) جرح ساباني، **تاريخ تطورات سياسى**، الجزء ٢ الصفحة ١٥٤.

لشيء مختصر من امتيازات هذا النظام:

من نقاط الضعف التي يعاني منها النظام الديمقراطيّ: فقدان قانون متقَن مبنيّ على أساس المعرفة التامّة بالإنسان وبالمجتمع الإنسانيّ، والمعرفة بالاحتياجات البشريّة وسبل السعادة الإنسانيّة، وذلك لأنّ هذا النظام قام بسلب حقّ التشريع والتقنين من الله وأوكل أمر ذلك للإنسان مع معرفته المحدودة بنفسه وبحاجيّاته ومع عدم عصمته عن الميول الشخصيّة والرغبات والمصالح الخاصّة والتي تحول بينه وبين وضع قانون فيه صلاح الإنسانيّة؛ لذا لا يضمن هذا القانون السعادة المادّيّة والمعنويّة لهؤلاء. بل هي قوانين ناقصة قامت طِبقًا للرغبات والغرائز وللوصول إلى الملذّات المادّيّة كما تعرّضنا لذلك عند نقدنا للديمقراطيّة.

أمّا في نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة، فحيث كان وضع القانون بيد الله العالم المطلق بالإنسان والمنزّه عن الميول والرغبات والمصالح هو السبيل للوصول إلى سعادة أفراد المجتمع في الدنيا والآخرة من خلال العمل بهذا القانون.

يقول الإمام الخميني في هذا المجال:

> الحكومة الإسلاميّة ليست استبداديّة وليست مطلَقة بل مشروطة، نعم، ليست مشروطة بالمعنى المعروف بأن يكون القانون تابعًا لرأي الأكثريّة. بل مشروطة لأنّ الحكّام مقيّدون في مقام تنفيذهم للأحكام بمجموعة من الشروط المحدّدة في القرآن الكريم وعلى لسان الرسول الكريم، ومجموع الشروط هو عبارة عن أحكام الإسلام وقوانينه التي يجب مراعاتها، لذا كانت الحكومة الإسلاميّة حكومة القانون الإلهيّ على الناس[٨٥].

إنّ من الآفات الأساسيّة للديمقراطيّة الغربيّة عدم ملاحظتها لأيّ شروط أو ضوابط أو قواعد خاصّة في اختيار الحكّام في هذا النظام،

(٨٥) الإمام الخميني، صحيفة نور، الجزء ٤، الصفحة ١٦٨.

بل المعيار في النظام الديمقراطيّ أنّ كلّ شخص يتمكّن ولأيّ سبب من الأسباب من أن يجذب الناس إليه وتكون الأكثريّة معه هو الحاكم. فالعمدة في هذا النظام اختيار الأكثريّة للحاكم لا وجود صفات فيه.

وفي هذا المعيار، ظلم لمن يملك القدرة والكفاءة والمؤهّلات وقد ينجرّ إلى اختيار شخص ظالم يعمل بما يخالف المصلحة العامة فيما يمارس الظلم بحقّ الناس. وطِبقًا لما تقدّم من بيان افتراق نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة عن النظام الثيوقراطيّ، فإنّ الحاكم في نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة لا بدّ وأن تجتمع فيه صفات كالعلم بالقانون الإلهيّ، العدالة، الكفاءة والخبرة، ورأي الناس يؤدّي إلى جعل المسؤوليّة على عاتق مَن يكون مؤهَّلًا. وعلى أساس نظريّة ولاية الفقيه، فإنّ حقّ الحاكميّة هو للفقيه العارف، العالم بزمانه، المدير العادل، ومن لا يكون كذلك لا يقع الاختيار عليه.

والملاحظة الأخرى التي تواجهها الديمقراطيّة والتي تطرح علامة استفهام أساسيّة على هذا النظام ومشروعيّته ترجع إلى أنّ رأي الأكثريّة في مجتمع ما إن كان سببًا للتقدّم والسبق والغلبة نظريًّا وعمليًّا على رأي الأقلّيّة ولكن مشروعيّة هذا الرأي حتّى مع كونه على خلاف المصلحة ولا تتأتّى من مجرّد اختيار الأكثريّة له، بل لا بدّ من وجود قوّة ومرجعيّة تعطي المشروعيّة لرأي الأكثريّة هذا، وأمّا في نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة فإنّ مَن يعطي المشروعيّة هو الله:

> تعاني الديمقراطيّة من أزمة المشروعيّة، وليس لها مصدر يؤمّن لها المشروعيّة. فالديمقراطيّة وإن كانت تعطي السلطة وتوفّر القدرة على ممارسة السلطة ولكنّها لا تكفل المشروعيّة، لأنّ إرادة الناس تحتاج إلى مرجعيّة تضفي عليها المشروعيّة لأنّ العدالة والأهليّة ليست لازمًا لا ينفكّ عن رأي الناس بل إنّ خطر الانحراف والضلال قائم على الدوام، ولذا فإنّ نظام الجمهوريّة الإسلاميّة يرى أنّ مصدر المشروعيّة هو إرادة الله وأمّا إرادة الناس فهي مصدر السلطة وإقامة السلطة

وممارسة الحكم[٨٦].

السيادة الشعبيّة الدينيّة ليست التقاطًا

قد يقع بعضهم في وهم أنّه متى كان نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة يتمتّع بمزايا وخصائص النظام السياديّ الدينيّ وهو بعيد عن الانحطاط فإنّه نظام التقاطيّ بين هذَين النظامَين، ولذا لا يمكن اعتباره نظامًا أصيلًا، وأنّ روّاد نظام الجمهوريّة الإسلاميّة حيث علموا من خلال التجربة بأنّ الحكومة الدينيّة لا يمكن أن تكتَب لها الاستمراريّة والبقاء وسوف يكون مصيرها مصير السلطة الكنسيّة وسوف يبتعد الناس عن الدين، قاموا بالتقاط بعض الأسس الديمقراطيّة وألصقوها بهذا النظام الدينيّ لكي يتمكّنوا من استثمار مزايا كلا النظامَين، وبهذا يضمنون له عمرًا طويلًا.

ونقول في ردّ هذا الوهم أنّ نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة فضلًا عن كونه منزَّهًا عن الالتقاط، فإنّه ليس نظامًا وليدًا لعصرنا الحاليّ ومع انتصار الثورة الإسلاميّة لكي يبدي اهتمامًا في بنائه النظريّ بالأنظمة التي حقّقت نجاحات أو كان مصيرها الفشل. إنّ هذا النظام مستوحًى من الحكومة النبويّة والعلويّة في صدر الإسلام، وهو الأساس الذي بُنيت عليه الجمهوريّة الإسلاميّة، وهو ليس كسائر الأنظمة الدينيّة التي لا ترى سوى تبعيّة الناس للحاكم الدينيّ بل إنّ محتوى هذا النظام هو قوانين الإسلام وأحكامه[٨٧]، وتحقُّق ذلك في المجتمع مدين لاختيار عامّة الناس له.

فهذا النظام يصف الناس دائمًا بأنّهم أحرار وأنّهم بفطرتهم الربّانيّة المزروعة فيهم يتّبعون الحقّ والحقيقة. وقد اختار هؤلاء الناس النظام الإسلاميّ فجعلوه حاكمًا عليهم لأنّه السبيل الوحيد لتأمين سعادتهم في

(٨٦) منوجهر محمّدي، **مردم سالارى دينى**، جمهورى اسلامى، كتاب نقد، العدد ٢٠ و٢١، الصفحة ١٩٣.

(٨٧) الشهيد مطهّري، **بيرامون انقلاب اسلامي**، الصفحة ٨١.

الدنيا والآخرة فكانوا دُعاةً داعمين لهذا النظام على الدوام. وهم، من خلال انقيادهم وطاعتهم، جعلوا السلطة بيد الحاكم الإسلاميّ، وبهذا نصل إلى التأكيد على أمرٍ وهو أنّ رجوع الدولة الإسلاميّة إلى الناس لم يكن من باب الاضطرار أو الحذر، بل السيادة الشعبيّة الدينيّة هي أصل أساسيّ وليس أسلوبًا مؤقّتًا، ولذا تجد جذوره في الحكومة النبويّة والعلويّة أي في الإسلام الأصيل.

ويظهر هذا الأمر بوضوح عند الرجوع إلى كلمات نبيّ الإسلام الكريم وكلمات أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة، وما ورد من تأكيد على دور الناس في الدولة والسلطة وقد اخترنا بعض الشواهد على ذلك وهي:

١. واعلموا أنّي إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلى قول القائل، وعتب العاتب، وإن تركتموني فأنا كأحدكم ولعلّي أسمعكم وأطوعكم لمن ولّيتموه أمركم[٨٨].

إنّ ظاهر الشرط المذكور في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام أنّ للناس حرّيّة اختيار الحاكم وهو ما يظهر من قوله "ولّيتموه أمركم" أي إنّ الناس جعلت الولاية له.

٢. وإنّما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إمامًا كان ذلك لله رضًى[٨٩].

وكما هو واضح من هذا النص، فإنّ الإمام عليه السلام يرى أنّ انتخاب الحاكم حقّ للناس كافّة أو لأهل الحلّ والعقد، وأنّ اجتماع الناس على أن يكون رجلًا محدّدًا هو الحاكم فيه رضا لله عزَّ وجلّ. والإمام عليه السلام لم يُشِر في هذا الكتاب إلى أنّ شخص الحاكم لا بدّ وأن يكون منصوصًا عليه ومنصوبًا من قبل الله بل جعل اجتماع الناس هو سبب مشروعيّة

(٨٨) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٨٢.

(٨٩) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٧.

الحاكم.

٣. أما والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر وما أخذ الله على العلماء ألّا يقاروا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكأس أوّلها[٩٠].

ويشرح الإمام في هذه الخطبة أسباب قبوله بالتصدّي للخلافة في أمور ثلاث:

١. حضور جمع كبير من الناس لمبايعته.

٢. عدم وجود سبب يعفيه من القيام بالأمر لأنّ الحجّة بحسب الظاهر قد تمّت عليه وهي قيام الناصر له على طلب الحقّ.

٣. إنّ الله أخذ على العلماء عهدًا بأن لا يسكتوا عن ظلم ظالم ولا يتوانوا عن نصرة مظلوم، فعليهم قلع الظلم من جذوره مع قدرتهم.

وتحقُّق السبَبين الأوّل والثاني هو سبب تحقّق ثالثهما لأنّه مع عدم مبايعة الناس للإمام ومع عدم الناصر لا يمكن رفع الظلم.

وفي هذا الكلام عنصران مهمّان لا بدّ من الإشارة إليهما:

أوّلًا: ينسب الإمام مشروعيّة حكمه لاختيار الناس له، ولا يشير إلى مسألة النصّ من جانب الله عزَّ وجلّ عليه.

وثانيًا: إنّ الإمام لو كان منصبًا من قبل الله فلا يمكنه أن يعبّر بقوله: لألقيت حبلها على غاربها مع فرض إرادة الناس له.

لقد جعل الإمام عليه السلام إرادة الناس في هذا الفرض ركنًا من أركان الحكم. فلولا إرادة الناس، لا يترتّب على تولّي السلطة والحكم فائدةٌ، لأنّ السلطة لا يمكنها أن تكون ذات فائدة ونفع مع عدم رضا الناس

(٩٠) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٧.

بها. أمّا الحكم والسلطة، وإن كانا حقًّا مسلّمًا للإمام عليه السلام، ولكن إذا لم تسلّم الناس هذا الحقّ إلى الإمام ولم تكن إرادتهم على ذلك، فإنّهما لن يتحقّقا للإمام عليه السلام كما جرى مع الإمام طيلة خمس وعشرين عامًا، فما لم يقبل الناس على أكثر الناس أهليّة وكفاءة للحكم وتولّي السلطة، فإنّه لن يتمكّن من تولّي السلطة وإقامة الحكم.

أيّها الناس عن ملأ وإذن إنّ هذا أمركم ليس لأحدٍ فيه حقّ إلّا ما أمّرتم وقد افترقنا بالأمس على أمر وكنت كارهًا لأمركم فأبيتم إلّا أن أكون عليكم ألا وإنّه ليس دونكم إلّا مفاتيح مالكم معي وليس أن آخذ درهمًا دونكم فإن شئتم قعدت لكم وإلّا فلا أجد عليَّ أحدًا[٩١].

يقوم أمير المؤمنين عليه السلام في خطابه هذا وعند إقبال الناس عليه لمبايعته ببيان حقّهم السياسيّ والاجتماعيّ، وأنّهم وحدهم أصحاب الحقّ في تقرير أمورهم الاجتماعيّة وليس لأحد حقّ التدخل في ذلك. ويرى الإمام أنّ الحكم أمر بشريّ: "إنّ هذا أمركم"، لا أنّ تعيين الحاكم حقّ لغيرهم وعليهم الانقياد والطاعة، ولذا يقول عليه السلام: "ليس لأحد فيه حقّ إلّا ما أمّرتم". كما يشير إلى أنّ طلبكم لي هو الذي جعلني أتولّى الأمر والسلطة، ثم يقول إنّ الحاكم الذي يختاره الناس يكون أمينًا، ولا بدّ أن يعمل بما فيه مصلحة الناس وما يريدوه. ويؤكّد الإمام عليّ أيضًا أنّ حقّ تعيين المصير السياسيّ للمجتمع هو بيد أفراد ذلك المجتمع، وليس لأحد من حقّ في أن يسلبهم إيّاه ويحكمهم ظلمًا وجورًا. بل لا يمكن في الأساس إلّا حكم من يطيع الأمر والنهي، لأنّ تأثيرهما لا يتمّ إلّا من خلال قيام المأمور والمنهيّ بالطاعة لهما وامتثالهما.

فلو أنّ الحاكم أصدر أوامره ونواهيه، ولكنّ أحدًا لم يكن يعتني بها فلعلّ بالإمكان القول بأنّه لا أمر ولا نهي حينئذٍ، لأنّ تحقّقهما ملزِم للانقياد

(٩١) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار صادر، ١٩٦٦م)، الجزء٣، الصفحتان ١٩٣ و١٩٤.

والاتّباع وإلّا لكان مجرّد لقلقة لسان ولكان لغوًا لا فائدة منه.

٤. وقد كان رسول الله صلّى الله عليه وآله عهد إليَّ عهدًا فقال: "يا ابن أبي طالب! لك ولاء أمّتي فإن ولّوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا فقم بأمرهم وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه فإنّ الله سيجعل لك مخرجًا"(٩٢).

فالظاهر من هذه العبارة أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله يولّي أهمّيّة لدور الناس واختيارهم في مسألة الدولة، على أساس أنّها لا تقوم إلّا مع رضاهم وميلهم. وعلى الرغم من أحقّيّة أمير المؤمنين عليه السلام للتصدّي لتولّي السلطة والحكم، ولكنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله يوصي عليًّا عليه السلام بأنّ الناس إذا اجتمعت وأعلنت الرضا به وتقبّلت اختيار الله عزّ وجل لها وأطاعت، فهو الذي يتولّى الأمر والحكم لكي يقوم في الناس بما لا يتمّ في ظلّ وليّ الأمر. وهذا الأمر يصدق في حقّ النبيّ صلّى الله عليه وآله، فعلى الرغم من الحقّانيّة المطلقة لتزعّم المجتمع آنذاك، فإنّه عندما رفض الناس اتّباعه اضطرّ للخروج من مكّة، وعندما اجتمع الناس حوله وأطاعوا أمره تمكّن من فتح مكّة وهو الذي خرج منها خائفًا يترقّب، وهذا الأمر يدلّ بوضوح على أهمّيّة دور الناس في تعيين نوع الحكم السياسيّ في المجتمع.

يقول الإمام الخميني قائد الثورة الإسلاميّة المباركة حول دور الناس، التالي: "لقد أقرّ الله عزّ وجلّ للناس حقّ تعيين مصيرهم الاجتماعيّ والسياسيّ"(٩٣). و"لا بدّ وأن يكون الاختيار بيد الناس، فإنّ هذا حكم عقليّ يلتزم به كلّ عاقل بأنّ إمكانات كلّ إنسان تقع تحت تصرّفه"(٩٤).

إنّ هذه الكلمات تشهد على أنّ للناس دورًا أساسيًّا في تعيين الحاكم

(٩٢) ابن طاووس، **كشف المحجّة لثمرة المهجة** (النجف الأشرف، ١٩٥٠م)، الصفحة ١٨٠.

(٩٣) الإمام الخميني، **كتاب البيع**، الجزء ٢، الصفحة ٤٩١.

(٩٤) الإمام الخميني، **صحيفة نور**، الجزء ٢، الصفحة ١٤١.

والنظام السياسيّ وأنّ هذه هي نظرة الإسلام. إذ إنّ دور الناس في الحكم والسلطة، وإن كان على هذه الدرجة من الأهمّيّة، فإنّه لا يصل إلى حدّ يصبح فيه تمام العلّة في مشروعيّة السلطة، بل السيرة النبويّة والعلويّة ولا سيّما كلام أمير المؤمنين عليه السلام يؤكّدان على أنّ مشروعيّة السلطة والحاكم هي من عند الله وأنّ إقبال الناس ورضاهم أو عدمه لا دور له في المشروعيّة وبعض هذه الشواهد هي كالتالي:

١. لمّا نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾[٩٥]، دعا رسول الله (ص) عشيرته وقرابته وأعلن لهم خبر نبوّته ودعاهم إلى الإسلام ثم قال: "أيّكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيّي وخليفتي فيكم". فلم يستجب لطلب النبيّ صلّى الله عليه وآله هذا سوى عليّ عليه السلام، فقال النبيّ صلّى الله عليه وآله: "إنّ هذا أخي ووصيّي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا"[٩٦].

ما ينبغي الالتفات إليه هنا هو أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله ذكر هذا الكلام عندما كان الناس، حتّى قرابته، قد رفضوا دعوته ولم يرضوا به حاكمًا، وبالطبع لم تكن ترى لعليّ عليه السلام الطاعة، فتعيين النبيّ صلّى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام خليفةً له يدلّ على أنّ أصل خلافة أمير المؤمنين لم تكن ترجع إلى اختيار الناس له، وأنّ النبي صلّى الله عليه وآله عيّنه خليفةً له بأمر من الله عزَّ وجلّ وأمر الناس جميعًا بالطاعة له لأنّه خليفته. وبهذا يظهر بأنّ خلافة عليّ عليه السلام للنبيّ لا ترجع إلى ما بعد عثمان بل هي من بداية الرسالة الإسلاميّة.

٢. أمر الله عزَّ وجلّ نبيّه في الآية التي نزلت على النبيّ في غدير خم بأن يعلن عن عليّ خليفة للمسلمين من بعده، ولأهمّيّة بلاغ هذا الأمر

(٩٥) سورة **الشعراء**، الآية ٢١٤.

(٩٦) **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٦٣.

للناس جعله في مقابل بلاغ الرسالة بتمامها، وهذا ما قام به النبيّ صلّى الله عليه وآله: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾[٩٧].

وكما هو الظاهر من هذه الآية وما ورد من الروايات المفسِّرة لهذه الآية، فإنّ النبي (ص) أعلن عن عليّ (ع) وليًّا من بعده على الناس فقال: "من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه"[٩٨]. وقد أمر النبيّ (ص) الناس في نفس ذلك الاجتماع البشريّ أن يقوموا بمبايعة عليّ عليه السلام وبدأت الناس تردّد (بخٍ بخٍ لك يا عليّ) حتى كبار الصحابة آنذاك أعلنوا بيعتهم.

٣. خطب أمير المؤمنين صلوات الله عليه خطبةً بالكوفة فلمّا كان في آخر كلامه قال:

إنّي لأولى الناس بالناس وما زلت مظلومًا منذ قبض رسول الله صلى الله عليه وآله، فقام الأشعث بن قيس فقال: يا أمير المؤمنين! لم تخطبنا خطبة منذ قدمت العراق إلّا وقلت: والله إني لاولى [لأولى] الناس بالناس، وما زلت مظلومًا منذ قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم! ولمّا ولّي تيم وعدي، ألّا ضربت بسيفك دون ظلامتك؟! فقال له أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: [...] ثمّ أخذت بيد فاطمة وابنيّ الحسن والحسين ثمّ درت على أهل بدر وأهل السابقة فناشدتهم حقّي ودعوتهم إلى نصري، فما أجابني منهم إلّا أربعة رهط: سلمان وعمّار والمقداد وأبو ذرّ، وذهب من كنت أعتضد بهم على دين الله من أهل بيتي، وبقيت بين خفيرتين قريبي العهد بجاهليّة: عقيل والعبّاس.

فقال له الأشعث : يا أمير المؤمنين! كذلك كان عثمان لمّا لم يجد أعوانًا كفّ

(٩٧) سورة المائدة، الآية ٦٧.

(٩٨) الحافظ أبو نعيم الأصفهاني، **النور المشتعل من كتاب ما نزل من القرآن في عليّ عليه السلام**، الصفحة ٨٧.

يده حتّى قتل مظلومًا؟

فقال أمير المؤمنين: يا بن الخمّارة! ليس كما قست، إنّ عثمان لمّا جلس جلس في غير مجلسه، وارتدى بغير ردائه، وصارع الحقّ فصرعه الحقّ، والذي بعث محمّدًا بالحقّ لو وجدت يوم بويع أخو تيم أربعين رهطًا لجاهدتهم في الله إلى أن أبلي عذري[٩٩].

إنّ نظرة عاجلة في هذه الرواية ترشدنا إلى أنّ مواضع مهمّة تشير إلى المشروعيّة الإلهيّة لخلافة أمير المؤمنين عليه السلام، ونشير إليها هنا.

أوّلًا: إنّ كلام الأشعث يشهد بوضوح على أنّ الإمام عليه السلام يرى نفسه أفضل ممّن سبقه من الخلفاء ويرى الخلافة حقًّا ثابتًا له، ولذا كان يرى نفسه مظلومًا في هذا الأمر.

ثانيًا: إنّه عليه السلام قد لزم الصمت بوصيّة من رسول الله (ص) ولم يحمل السيف للمطالبة بحقّه ولم يكن ذلك منه خوفًا على نفسه.

ثالثًا: إنّه حمل أهل بيته وهم أبناء النبيّ (ص) وطرَق أبواب المسلمين من أهل السبق والقدم الراسخة وسألهم النصرة في المطالبة بحقّه الذي جعله له رسول الله (ص) ولكنّه لم يقم لعدم نصرة الناس له على هذا الأمر.

رابعًا: إنّ قياس عثمان به، من جهة أنّ عثمان في آخر أيّامه لم يجد له ناصرًا فكان مظلومًا، هو قياس باطل.

وبعد أنّ تعرّضنا لهذا كلّه نصل إلى أنّ المشروعيّة الإلهيّة لها دخل في قيام الدولة، وكذلك رأي الناس. في البيان التالي: إنّ حاكم الإسلام لا بدّ وأن يحوز على مراحل ثلاثة من الولاية وهي عبارة عن:

أ. الولاية في مرحلة الاستعداد والصلاحيّة (الحقّانيّة).

(٩٩) محمّد باقر المجلسي، **بحار الأنوار** (بيروت: دار الرضا، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، الجزء ٢٩، الصفحتان ٤١٩ و٤٢٠.

ب. الولاية في مرحلة الجعل والاعتبار (المشروعيّة).

ت. الولاية في مرحلة السلطة والاعتبار (المقبوليّة).

ولمّا كان رأي الشيعة في أنّ الإمام والحاكم الإسلاميّ لا بدّ وأن يكون حائزًا على شروط الحقّانيّة والمشروعيّة - وهذا أمر أشارت إليه بعض النصوص السابقة - فإنّ ما ورد من نصوص مؤكّدة على دور الناس في السلطة يشير إلى المرحلة الثالثة من هذه المراحل، فرِضى الناس أو عدم رضاهم لا دخل له في إثبات أو نفي ولاية الحاكم، والمقبوليّة لا يمكنها أن تستولد المشروعيّة في النظام الإسلاميّ بل اختيار الناس ورضاهم عليه مدار فعليّة ولاية الحاكم الإسلاميّ.

والشاهد الذي يمكن ذكره لتأييد هذا المدَّعى ما روي عن رسول الله (ص) من قوله: "إنّ وليّكم وإنّ إمامكم عليّ بن أبي طالب فناصحوه وصدّقوه فإنّ جبرائيل أخبرني بذلك"[100]. ولكنّه في مرحلة لاحقة وللوصول بهذه الولاية إلى مرحلة الفعليّة دعا الناس للبيعة.

وأهمّ شاهد هو حادثة غدير خمّ حيث أعلن النبيّ صلّى الله عليه وآله عن ولاية عليّ وخلافته بعنوان كونه أمرًا إلهيًّا دون أن يسأل الناس رأيهم، ثمّ طلب منهم البيعة بعد ذلك.

والشاهد الآخر هو الرواية الواردة عن أمير المؤمنين (ع):

> وقد كان رسول الله (ص) عهد إليَّ عهدًا فقال: يا ابن أبي طالب لك ولاء أمّتي فإن ولّوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا فقم بأمرهم وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه[101].

فالواضح من هذه العبارة أنّ النبيّ يولّي رأي الناس أهمّيّة بالغة في

(١٠٠) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة** (دار إحياء الكتب العربيّة)، الجزء ٣، الصفحة ٩٩.

(١٠١) **كشف الحجّة لثمرة المهجة**، مصدر سابق، الصفحة ١٨٠.

شأن تولّي الحكم والسلطة وأنّها لا يمكن أن تقوم دون تفاهم، وعلى الرغم من حقّانيّة الخلافة لعليّ (ع) وكونه منصّبًا من قبل الله عزّ وجلّ فإنّ النبيّ (ص) يوصي عليًّا بأن يتولّى السلطة متى رضي الناس بحكم الله هذا وخضعوا له، لأنّه حينئذٍ يتمكّن من الوصول بهم إلى الأهداف السامية.

وختامًا، نصل إلى أنّ المشروعيّة الإلهيّة للحاكم من جهة، ودور الناس في الوصول بهذه المشروعيّة إلى مقام الفعليّة من جهة أخرى، كانت منذ بداية الإسلام، وأنّ الجمهوريّة الإسلاميّة واتّباعًا منها لذلك جمعت في نظامها السياسيّ السيادة الشعبيّة مع الدين لكي تصل إلى نظام سياسيّ فاعل يصل بها نحو الغاية المطلوبة.

سلسلة أدبيـــات النهوض

١-	العبادة والعبوديّة في الرؤيا والسلوك عند الإمام الخميني	حسن يحيى بدران
٢-	عـــاشوراء وخطـــاب المقـــاومـــة الإسلاميّـــة	عليّ مهدي زيتون
٣-	الشعائر الحسينيّة من المظلوميّة إلى النهوض	شفيـــق جـــرادي
٤-	على ضفـــاف الفرات	إبراهيم أمين السيّد
٥-	مجتمـــــع المقـــــاومة	نعيـــم قـــاسم
٦-	الشيخ عبد الحميـد بن بـــاديس	إليـــاس جـــوادي
٧-	الثورة الإسلاميّة في إيران: ظروف النشأة والقيم القياديّة	منوشهر محمّدي
٨-	الخطاب عند السيّد حسن نصر الله	أحمـــد مـــاجـــد
٩-	الحداثـــــة والمقاومـــة	طه عبـد الرحمن
١٠-	الإمـــام ونهج الاقتـــدار	شفيـــق جـــرادي
١١-	قيم النهوض: الحرّيّة - العدالة - الاستقلال الوطنيّ	مرتضى مطهّـري
١٢-	النهوض الحضـــاريّ في فكر الإمام موسى الصدر	غسّـان فوزي طه

١٣- القدس في الوعي المقاوم	بلال حسن التل
١٤- مباني إنتاج الآخر في العقل الإسرائيليّ	حسين سلامة
١٥- الدولة والمقاومة في ظلّ الأوضاع الدوليّة الراهنة	مجموعة من الباحثين
١٦- المقاومة: جدليّة الحقّ والقوّة	مجموعة من الباحثين
١٧- الشورى ونظم الأمر	عليّ يوسف
١٨- الحرب على غزّة	مجموعة من الباحثين
١٩- المرجعيّة الدينيّة والمقاومة	عبد الساتر الموسوي
٢٠- إشكاليّة الوعي والذاكرة العربيّة	بيان نويهض الحوت
٢١- الرؤية العلميّة لدى الإمام الخامنئي	عبد الله زيعور
٢٢- الفقه السياسيّ في فكر الإمام الخامنئي (حفظه الله)	مجموعة من الباحثين
٢٣- السيادة الشعبيّة الدينيّة	مجموعة من الباحثين
٢٤- الحاكميّة: دراسة في المفهوم وتشكّله	أحمد ماجد
٢٥- صناعة الأمّة الإسلاميّة: الإمام الخامنئي (حفظه الله)	عبّاس نور الدين
٢٦- وقيادة المشروع الإسلاميّ الاستنهاضيّ	منوجهر محمّدي
٢٧- حقوق الإنسان من وجهة نظر الإمام الخامنئي	مجموعة من الباحثين

٢٨- الفكر السياسيّ عند الإمام الخامنئي	مجموعة من الباحثين
٢٩- المسلمون بين المواطنة الدينيّة والمواطنة السياسيّة	علـــيّ يـوســـف
٣٠- الـقدس: الموقعيّـة والتـاريـخ	مجموعة من الباحثين
٣١- المـــرأة في فكر الإمام الخامنئي	مجموعة من الباحثين
٣٢- عاشوراء: الحدث والمعنى	محمّد مهدي الآصفي
٣٣- السيـادة الشـعبيّـة الديـنيّـة: إشكاليّة المفهوم	مجموعة من الباحثين