# النظرية السياسية لدى السيد محمد باقر الحكيم

المدرس الدكتور
محمد علي محمد رضا الحكيم
جامعة الكوفة ـ مركز دراسات الكوفة
mohammeda.alhakeem@uokfa.edu.iq

# The political theory of Sayyed Mohammed Baqir Al.Hakeem

**Lecturer Doctor**
**Mohammed Ali Mohammed Ridha Al-Hakeem**
University of Kufa- Kufa Studies Center

**ملخص:**

يتناول البحث دراسة النظرية السياسية لشخصية متميزة، كونه حاصل على درجة الاجتهاد، ولذا فأن آراءه العلمية تتمتع بالشرعية المطلوبة في الفكر الاسلامي، علاوة على أنه مارس العمل السياسي لمدة ليست بالقصيرة، الأمر الذي أضاف له خبرة عملية. يشتمل البحث على ثلاثة مباحث فضلا عن المقدمة والخاتمة، عرض الأول القضايا العقائدية التي ترتبط بالجانب الاجتماعي والسياسي، وشمل الثاني مناقشة النظريات السياسية في عصر الغيبة، أما الثالث فأنه سلط الضوء على أسس النظام السياسي الاسلامي.

**الكلمات المفتاحية:** السيد محمد باقر الحكيم، النظرية السياسية، الإمام المعصوم، الشيعة، ولي الفقيه، عصر الغيبة، أهل البيت، الاجتهاد.

**Abstract:-**

This research deals with the study of the political theory of a distinguished personality, as he has ljtihad degree level. Therefore, his scientific opinions have acquired legitimacy in the Islamic thought. He also practiced political work for a long period of time which added practical experience to him. The research included three topics, in addition to the introduction and conclusion. The first topics presented the ideological issues related to the social and political aspects. The second included the discussion of political theories in the age of absence. The third highlighted the foundations of the Islamic political system.

**Keywords:** Sayyed Mohammed Baqir Al.Hakeem, The political theory, The Infallible Imam, Shiites, The guardian jurist, The age of absence, Ahliul-Bayt, Ijtihad.

## المقدمة:

يتناول هذا البحث مجموعة الرؤى والافكار التي ترتبط بالموضوع السياسي، قدمتها شخصية متميزة على الصعيدين العراقي والإسلامي. هذا التميز متأتي من بعدين مهمين، أحدهما يتصل بالجانب العلمي، إذ إن السيد محمد باقر الحكيم شخصية علمية مشهود لها بمرتبة الاجتهاد، ومن ثم فأن آراءه تتمتع بالشرعية كونها طرحت من شخصية معترف بأهليتها في الأوساط العلمية في مجال استنباط الحكم الشرعي، أنجزت مجموعة من المؤلفات المهمة التي تدور حول تأصيل الفكر السياسي الإمامي، والتنظير لحكم إسلامي يتميز بالمرونة والحداثة الكافية للتطبيق. أما ثانيهما فأن السيد الحكيم لم يكتف بالتنظير في المجال السياسي، وإنما مارس العمل السياسي والجهادي لسنين طوال تراكمت لديه من خلالها خبرات واسعة، الأمر الذي أضاف لملكته العلمية عمقا مهما في مجال الممارسة والتطبيق، لاسيما وأنه عمل مع مرجعيات كان لها فاعلية كبيرة على الساحة السياسية، إن لم تكن قد تصدرت المشهد فعلا، ألا وهي مرجعية الإمام الحكيم والإمام الخميني والشهيد محمد باقر الصدر.

من هنا جاء البحث لترسم طروحات السيد الحكيم في مجال العقيدة، الفكر والتنظير، الممارسة والتطبيق؛ من أجل التوصل إلى الأسس التي قامت عليه نظريته السياسية. وبذلك تكون البحث من ثلاثة مباحث، كل مبحث من هذه المباحث يتناول مجال واحد من تلك المجالات، فضلا عن اشتماله على مقدمة وخاتمة.

## المبحث الأول

## الأسس الاعتقادية

ويقصد من العقيدة هي مجموعة المفاهيم التي أتى بها رسول الله ﷺ، التي تكفلت بوضع تصور محدد للخالق والخلق، وعرفتنا بماضي الحياة ومستقبلها ودور الإنسان فيها ومسؤوليته أمام الله سبحانه. ويطلق على هذه المفاهيم أسم العقيدة لأنها معلومات جازمة ينعقد عليها القلب[1]. وحين يتناول السيد الحكيم موضوع العقائد فأنه يتجاوز المباحث الاساسية المتعارفة في كتب العقيدة والكلام، ويذهب إلى أن هذه المباحث على أهميتها

البالغة في مجال الثقافة الإسلامية، قد تكفلت بها الحوزة العلمية حيث ألفت فيها مؤلفات مهمة لا مزيد عليها، فضلا عن إننا نحتاج إليها في مخاطبة المشركين والملحدين، أما في أوساطنا فينبغي أن نسلط الضوء على مسائل أخرى كانت قد تناولتها مباحث العقيدة التقليدية، إلا أنها جاءت بصورة متناثرة وليست ضمن منهج عقدي متسق؛ يجد الحكيم أن هناك حاجة وضرورة لتوضيحها لاسيما العاملين في المجال السياسي[٢].

## المطلب الأول

## مفهوم الإيمان

هذه المسائل ترتبط بالجانب الاجتماعي للعقيدة. وهي من الخصائص التي امتازت بها مدرسة أهل البيت عليهم السلام، إذ (ربطوا تكامل الإيمان وتناقصه وتعاليه وتسافله بالجانب العملي. إن الإيمان والعقيدة ليست مجرد التزامات قلبية، بل هي تطبيقات عملية واجتماعية، وبهذه المصاديق والأفعال يتكامل الاعتقاد ويترسخ الإيمان أو ينقص ويضعف، وذلك في مقابل بعض المذاهب والمدارس الأخرى التي فصلت الإيمان عن العمل)[٣]. وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: الإيمان إقرار باللسان ومعرفة بالقلب وعمل بالجوارح[٤].

في حين رأى الباقلاني - على سبيل المثال - أن الإيمان هو التصديق بالله تعالى ويوجد في القلب، وهو العلم، وما يدل عليه إجماع أهل اللغة قاطبة -قبل بعثة النبي ونزول القرآن- على أنه التصديق، ولا يعرفون للإيمان معنى آخر غير ذلك. ومنه قولهم: فلان يؤمن بالشفاعة، وفلان لا يؤمن بعذاب القبر، أي لا يصدق به. فوجب أن يكون الإيمان في الشريعة هو الإيمان المعروف في اللغة[٥].

وقد ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، حين تمسك بنتائج هذا الفهم، إذ لما كان الإيمان يعني العلم، والعلم لا تفاوت فيه، فأمكن أن نقرن إيمان الأنبياء بإيمان إبليس. فذكر الخطيب البغدادي حديثا لأبي حنيفة يساوي فيه بين ايمان ابليس وايمان آدم عليه السلام، فقال: أخبرنا ابن الفضل أخبرنا عبد الله بن جعفر حدثنا أبو بكر الحميدي عن أبي صالح الفراء عن الفزاري، قال: قال أبو حنيفة إيمان آدم وإيمان إبليس واحد، قال إبليس: ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾ (الحجر:٣٩)، وقال: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (الحجر:٣٦)، وقال آدم: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾ (الأعراف:٢٣)[٦].

ولكن قصة إبليس الواردة في القرآن ليست إلا أنموذجا حيا للكفر. فهو وإن كان يعترف بالله ويؤمن بيوم البعث ويصدق بوضوح تام ببعث الرسل والأنبياء ويعترف بمنزلتهم، ففي الوقت الذي ينسب فيه القرآن الكريم معرفة الشيطان كل هذه الأمور، ولكنه أطلق عليه صفة الكفر، قال تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة:٣٤)؛ ومن هنا نتبين أن المعرفة والعلم لا تكفي في وصف الإنسان بالإيمان وعدم الكفر، وإنما هناك شرط آخر، إذ من الممكن أن يخضع المرء لصدق فكرة معينة، ومع ذلك توجد لديه حالة من التعصب والعناد أو لأجل منفعة شخصية فهو يرفض قبول الحقيقة ويستكبر عليها، فلا يذعن ولا يستسلم وينقاد لها، ومن ثم لا يترتب على المعرفة نتائجها العملية اللازمة[٧]. ومما يؤيد ذلك في الذكر الحكيم قوله: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ (البقرة:٨٩)، وكذلك فأن التصديق القلبي لا يبدو أنه معيارا للإيمان لقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ (النمل:١٤).

ومن هنا جاء تسمية الإسلام، إذ هو في اللغة عبارة عن الاستسلام والانصياع، وبهذا المعنى كان صفة للدين الإلهي بشكل عام في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران:١٩). والمسلم الواقعي الذي يعبر عنه بالمؤمن هو من استسلم عن إيمان ويقين بالله ورسالاته، في مقابل المسلم الظاهري الذي يعلن الشهادتين فيكون في عرف الدولة الإسلامية مسلما مساويا لسائر المسلمين في الحقوق والواجبات وإن خلا فعله عن حالة التسليم[٨].

أما السيد الحكيم فأنه يرى أن الحديث عن الابعاد العملية التطبيقية والاجتماعية للبحث العقائدي يدخل في صلب النظام العقدي في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ويؤكد أن هذا المنهج هو في الوقت ذاته منهج قرآني؛ إذ بملاحظة النزول التدريجي لآيات القرآن من جهة، وأسلوب الأداء وتناول الموضوعات من جهة ثانية، يمكن أن يفسر هذا المنهج من خلال مواكبة القرآن الكريم لحركة الرسالة في مراحلها المختلفة، وتهيئته مستلزماتها بتأسيس مبانيها العقائدية وقواعدها الأخلاقية في سبيل إيجاد القاعدة البشرية المؤمنة وبناء الجماعة الصالحة[٩].

إن ربط السيد الحكيم بين الرؤية العقائدية المذهبية والمنهج القرآني في نزول الآيات في غاية المتانة؛ ذلك لأن نزول الآيات الشريفة على الرسول الكريم لم يكن دفعة واحدة وإنما

كان بالتدريج، ولو عدنا إلى ظروف نزولها لوجدنا أنها كانت لأسباب تتعلق بحاجات عملية تطبيقية، ولذا كان مبحث أسباب النزول من المباحث المهمة في تفسير الآيات ومعرفة الأحكام؛ ومن هنا نخلص إلى أن المعرفة الدينية لم تكن يوما معرفة خالصة، بمعنى معرفة لأجل المعرفة فقط وإنما المعارف الدينية معارف تطبيقية ومناهج عمل.

## المطلب الثاني

## الأبعاد الاجتماعية للعقيدة

أول مبحث من مباحث العقائد هو مبحث التوحيد، والركن الأساس لهذا المبحث هو الخروج بتصور للمثل الأعلى الحقيقي المتفرد في وحدانيته والمطلق في كماله، بحيث يكون هذا المثل الأعلى هدفا واطارا لحركة الإنسان الاجتماعية، حين يجسد له غاياته الكبرى التي يتحرك باستمرار في اتجاهها؛ لأن حركة الإنسان حركة غائية تتجه نحو أهدافها، التي أريد من ورائها تحقيق غايته الكبرى المتمثلة بالاقتراب والوصول إلى المثل الأعلى الذي اتحدت فيه صفات الكمال. لقد منح الباري جل وعلا الإنسان هبات وقدرات، أهلته لسلوك طريق الكمال والاقتراب من المثل الأعلى من خلال حركته وسعيه الحثيث وكدحه في هذه الحياة الدنيا[١٠]. قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق:٦).

إن عقيدة التوحيد - برأي السيد الحكيم - تستبطن نوع خاص من الولاء للمثل الأعلى. إذ الولاء ينشأ من الشعور بالحب وهو أمر فطري في طبيعة الإنسان، هذا الشعور موجود لديه تجاه الكثير من الأشياء، كالأبناء والمال والقوم والوطن وما إلى ذلك، وقد أقرت الشريعة ذلك، قال تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...﴾ (آل عمران:١٤). ولكن ما لا تقره الشريعة للإنسان هو تحول حالة الحب لهذه الأمور إلى ولاء، يشكل قاعدة تقوم عليها علاقاته الاجتماعية برمتها، فيجعل من حبه للمال أو القوم - على سبيل المثال - أساسا لكل علاقاته الاجتماعية ومنطلقا لحركته؛ إذ ينبغي أن يكون ولاء المرء لله، وعلى هذا الولاء تجتمع كلمة المؤمنين، وفي ضوءه ترتسم قاعدتهم الاجتماعية. وقد أكد القرآن الكريم على ضرورة تقديم الولاء لله سبحانه على حساب جميع الولاءات في حركته الاجتماعية، فلا

يصح والحالة هذه أن يكون هناك حب للأبناء أو الآباء أو القوم على حساب الولاء لله، قال تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ...﴾ (المجادلة:٢٢). ومن دون ذلك يخرج الإنسان عن مقتضيات الفطرة السليمة إلى حالة يعبر عنها القرآن بالفسق أو الضلال، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة:٢٤)[١١].

وعلى هذا فأن عقيدة التوحيد تنطوي على التوحيد في الولاء لله تعالى، الذي يمكن أن يستوعب الولاءات الأخرى سواء أكان الولاء للعشيرة أم للقوم أم للوطن، أو الولاء للحزب أم للمذهب، إذ أن هذه الولاءات تصبح مرفوضة حين يكون لكل واحدة منها ولاء مستقلا عن الولاء الإلهي وفي قباله، أما حين يكون الولاء لهذه الأمور ضمن إطار الولاء الإلهي ولا يتقاطع معه فأنه يقع ضمن دائرة المشروعية والإباحة، بل يضحى مرغوبا به شرعا وعملا صالحا حين يكون الولاء لها بدافع الولاء الإلهي، وبعبارة أوضح يغدو الولاء عملا صالحا حين يأتي به المرء لكونه مرغوبا شرعا، كالولاء للوالدين والأبناء والمؤمنين حيث نصت الشريعة على ترجيحها.

ولم تقتصر مظاهر تقديم الولاء وفروض الطاعة على الأمثلة السابقة، فقد شهد التأريخ الإنساني في مراحله المختلفة ظاهرة تقديم المجتمعات الولاء وفروض الطاعة للطغاة والمتجبرين، وقد انتقد القرآن الكريم هذه الظاهرة بصور مختلفة، فهي من حيث المبدأ ظاهرة مرفوضة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (النحل: ٣٦)، كما إنه حذرهم من مغبة اتباعهم، فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢٥٧). ويضيف السيد الحكيم أن من مظاهر الولاء المرفوضة قرآنيا أيضا إتباع الهوى، قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ...﴾ (الجاثية:٢٣)، ومما لا شك فيه ليس المراد من اتخاذ الهوى إلها هو إقامة مراسيم العبادة له، وإنما يمثل حالة اتباع الإنسان وخضوعه لهوى النفس ونوازعها وشهواتها من

دون الله تعالى، وهذا من مظاهر الضلال وفقا لنص القرآن. وربما كانت هذه الحالة ظاهرة عامة شاملة للمجتمع برمته، فتتشكل العلاقات الاجتماعية في الأسرة والسوق ومرافق الحياة العامة الأخرى على أساسها. ويؤكد في هذا الصدد أن مشكلتنا وخلافنا مع الحضارة الغربية كفكر وسلوك واجتماع ينطلق من هذه النقطة، حيث جعلت من الميول الفردية مبدأ عقائديا وأصلا من أصول الاجتماع الإنساني(١٢).

أقر مؤسسو الفكر السياسي الغربي الحديث أمثال هوبز وهيوم وبنتام، بأن الميول والغرائز هي المسؤولة عن تعيين أهداف الإنسان ومقاصده وليس العقل، الذي يصنف دوره كخادم لها فقط، إذ هو لا يمكنه أن يقول لنا بأن هذا الهدف أكثر عقلانية من ذاك، وعمله ينحصر في إيقاع المصالحة بين الميول والرغبات الشخصية المتضاربة، وفيما بينها وبين ميول ورغبات الآخرين. إن هذا التحليل لماهية الإنسان وانحصار طبيعته في الميول والغرائز، وتعريفه كمجرد موجود يسعى إلى تأمين منافعه وارضاء ميوله قد ترتب عليه نتائج سياسية واسعة، أهمها أن تنحصر وظيفة الدولة ومؤسساتها المختلفة في تأمين تلك الميول التي عدت حقوقا طبيعية، كونها جزءا جوهريا في طبيعة الإنسان وغير قابلة للتغيير، ومن ثم فهي تتفوق بالأصالة على الأحكام السياسية والقواعد الأخلاقية والتعاليم الدينية، وما على الأخلاق والسياسة والدين من وظيفة سوى إيقاع الانسجام بينها وبين هذه الميول، وعدم وضع أي وظيفة أخرى على عاتق الإنسان، لا سيما حين أقرت بمبدأ الحرية الشخصية الذي جعل الفرد غير ملزم بأوامر وتعليمات الكيانات الدنيوية والدينية(١٣).

أما في الإسلام فأنه كدين سماوي له نظرة شمولية للكون، وإن كتابه القرآن الكريم الذي جاء من عند الله سبحانه خالق البشر والمدرك لفطرتهم قد حدد العلاقات الإنسانية المختلفة على أساس التساند بين الفرد والجماعة. ففي الوقت الذي يقر الإسلام حقوق الفرد وحقوق الجماعة، نجده يدمج ما بين مسؤولية الفرد عن المجتمع ومسؤولية المجتمع عن الفرد وتضحى المسؤولية مشتركة. وأساس هذه المسؤولية المشتركة عقيدة المسلم بأن نشاطه الفردي إنما يثاب عليه بقدر ما يبتغي به مرضاة الله تعالى، التي ترتبط أساسا بقدر النفع الذي يعود به على المجتمع(١٤). وفي هذا الاطار أكد السيد الحكيم على أن مفهوم العمل الصالح الذي يتقرب به المرء إلى الله سيحانه، لا يقتصر على مظاهر الطقوس العبادية

المشرعة، وإنما هو حالة تكاملية في حركة الإنسان الاجتماعية وليست أمرا مفصولا عنها، حيث يمكن أن يتحول كل عمل مفيد إلى عمل صالح يتقرب به إلى الله تعالى ويطلق عليه أنه عبادة؛ وبهذا الفهم - بنظر السيد الحكيم - يمكن أن نميز بين رؤية العلمانيين ورؤية الإسلاميين، إذ الرؤية الأولى قد لا تتعارض مع الإيمان بالله وتقديم فروض الطاعة له، ولكنها في الوقت نفسه تفترض أنها لا تتجاوز علاقة الإنسان الخاصة بربه ومحدودة بمستوى الطقوس العبادية فقط، أما الرؤية الثانية فأنها ترى بالإضافة إلى ذلك أن لله والدين دورا في الحياة الاجتماعية، ينبغي تبينه وتطبيقه بموجب التعاليم الإلهية والأحكام الشرعية، وأن أي دور في المجتمع يقوم به الفرد يمكن أن يكون عبادة يتقرب بها إلى الله تعالى[١٥].

لقد فطر الله سبحانه الإنسان على الإيمان، الذي يبدو أنه كان مقوما لوحدة المجتمع في مرحلته الأولى، فأي طغيان وتجبر أو تفرق وتناقض فهو انحراف عن الفطرة السليمة. ولكن مع تطور المجتمع وزيادة فرص النمو بدأت مقومات الوحدة تفقد تأثيرها وظهرت حالة الاختلاف بين بني البشر بفعل تأثير عوامل الهوى على الوحدة الفطرية، لأن أسس الهداية الفطرية كانت بسيطة ولا يمكن أن تعالج الظواهر المعقدة التي نتجت عن تطور المجتمع وتشتت أهواء أفراده وتضاربها، ولا سيما أن بعضها يتسم بالحداثة والتعقيد من ناحية، وفيها مجال للتأويل والتبرير من ناحية ثانية؛ ونتيجة لذلك جاء دور التغيير وحل الاختلاف على أسس الحق والعدل جديدة تتناسب مع حالة التطور والتعقيد التي شهدها المجتمع الإنساني، حيث أصبحت مهمة الدين أكثر شمولية، فتطور الوحي إلى إنزال الشرائع وجاءت النبوة بالكتاب، من أجل أن يشرع للناس منهاج حياتهم ويحدد معالم علاقاتهم الاجتماعية، ويحكم بينهم فيما اختلفوا فيه. وتطورت دور الأنبياء من مهمة التبليغ والتوجيه إلى دور القيادة، حيث يأخذ النبي دور الأمام الذي يقوم بإدارة عملية التغيير وتنظيم العلاقات على أسس الشريعة؛ وبذلك تبرز ظاهرة (الدولة الإلهية) التي هي - بحسب الحكيم - ظاهرة رسالية جاءت لمعالجة الاختلاف في المجتمع الإنساني المعقد[١٦].

طرح الفلاسفة السياسيون نظريات متعددة في نشأة الدولة تاريخيا، وفي قبال تلك النظريات أرجع الإسلاميون نشوء الدولة إلى ظاهرة النبوة، كون الأنبياء قادوا حركات اجتماعية في أقاليم مختلفة من أرجاء المعمورة، وبهذا تتمثل عناصر الدولة التي هي

(القيادة، الجماعة، الإقليم) في حركتهم. ولكن التاريخ البشري يشهد بأن قليل من الأنبياء تمكنوا من إقامة الدولة، وكان ذلك على يد أنبياء بني إسرائيل، في حين أن التاريخ يذكر بأن ظاهرة الدولة نشأت قبل هذا التاريخ، وأن هناك دولا وحكومات بشرية محضة في مختلف بقاع الأرض. وربما تكون هذه الرؤية صحيحة نظريا، بمعنى أن دعوة الأنبياء إلى إقامة الدولة على أسس العدل التي أقرتها شرائع السماء كانت قديمة، ولكن نجاح بعض الأنبياء في إقامة هذا المشروع الإلهي وتطبيقه على أرض الواقع كان في أزمان متأخرة نسبيا من عمر الإنسانية.

هذا الأساس لعملية التغيير الربانية هو وحده الذي يعيد الأمور إلى نصابها؛ لأنه يقوم بتطوير مشاعر الإنسان المستغل بالقيم الموضوعية للحق والعدل والكرامة والعبودية لله التي تحرره من كل عبودية أخرى، وهذه المشاعر هي التي تخلق القاعدة التي تتبنى تصفية الاستغلال، لا لأنه يمس مصالحها الشخصية فحسب، بل لأنه يمس مصالح المجتمع برمته، وتتنزع وسائل السيطرة من المستغلين لا حرصا على احتكارها وإنما إيمانا بأنها من حق الجماعة كلها، وتلغي العلاقات التي نشأت على الاستغلال لا لتنشئ علاقات مماثلة لفئة أخرى، بل لتعيد إلى الجماعة شروط خلافتها الرشيدة على الأرض. بخلاف لو كانت عملية التغيير ناشئة عن إحساس الناس بالاستغلال والظلم والكبت، فأنها لا تؤدي التغيير الموضوعي الذي يقوّم حركة المجتمع؛ لأنه نابع من مقاومة تحمل نفس الخلفية النفسية التي حملها المستغلون، وتنطلق من نفس المشاعر التي خلقتها ظروف الاستغلال، وهذا في الحقيقة يؤدي إلى أن الثورة لن تخلع جذور الاستغلال ولن تعيد الجماعة إلى مسيرتها الربانية، وإنما هي ثورة على تجسيد معين للاستغلال من قبل المتضررين منه، ومن هنا كانت تغييرا لمواقع الاستغلال أكثر من كونها استئصالا له[١٧].

هذه إشارة إلى الثورات التي حدثت في التاريخ البشري ولم تكن برعاية إلهية، حيث عملت على إزاحة الجهات المتسلطة لتحل محلها جهات أخرى، فالثورات الأوربية التي قضت على تسلط طبقة النبلاء الاقطاعيين أبان العصور الوسطى قد أحلت محلها هيمنة الطبقة البرجوازية، والثورة البلشفية الماركسية التي أزاحت النظام القائم في روسيا وأعلنت بصراحة عن دكتاتورية البروليتاريا (الطبقة العاملة)؛ والنتيجة أن هذه الثورات لم تحل

مشكلة التسلط والاستغلال، وإنما أبدلت طبقة متسلطة محل طبقة أخرى.

على أن عمر الرسول عادة ما يكون محدودا لا يستوعب الزمن الكافي لحل هذا النوع من الاختلاف، بالصورة التي تمكنه من إزاحة جميع العوائق التي تقوم أمام الرسالة في حركتها الاجتماعية، هنا تصبح الرسالة بحاجة إلى قيادة معصومة لإدامة حركتها، وهذه الحاجة ثابتة لكل الرسالات السماوية لا سيما الرسالة الخاتمة التي أريد لها أن تسود الأرض، وتزيل جميع الأمثلة المزيفة والآلهة المصطنعة التي وضعها الإنسان في طريق تكامله، لذا كانت الحاجة قائمة بعد الرسول لوجود (الإمام) وهو الإنسان الكامل ليقود معركة تحرير الإنسانية وتحقيق العبادة المطلقة لله سبحانه؛ لأن هذه المعركة بحاجة إلى قيادة تتصف بالرؤية الواضحة والاستيعاب الكامل للرسالة من ناحية، والإدارة القوية والشعور العالي بالمسؤولية أمام الله من ناحية أخرى(١٨). إن مذهب الامامية يقر بأن أئمة أهل البيت عليهم السلام يمثلون دورا يرتبط بالعقيدة في النظرة الكلية للإسلام، وأن الإمامة لها بعد إلهي يشبه بعد الرسالة ومسؤولياتها باستثناء الوحي، لأن الإمام منصوب من قبل الله كما أن الرسول مبعوث منه تعالى(١٩).

هذه النظرة خاصة بالشيعة الامامية، وهي مستمدة مما تعرف بقاعدة اللطف الإلهي، وتقرر أن الله سبحانه وتعالى بحكمته ورحمته لا يمكن أن يترك الناس في هذه الدنيا من دون إمام، يكون علما هاديا للناس إلى الطريق الموصل إلى الله، ويقود المسيرة البشرية نحو الحق، وهو في نفس الوقت يكون حجة الله تعالى على العباد؛ وبذلك يمكن أن نتبين الفرق الجوهري بين نظرة الشيعة الامامية لمنصب الامامة وبين نظرة أهل السنة لهذا المنصب، إذ يعد عندهم منصب إداري وسياسي رفيع مهمته رعاية شؤون المجتمع الإسلامي، وحفظ انتظامه على وفق الشريعة الإسلامية، فلم يدع أحد من خلفاءهم أنه حلقة الوصل بين الخلق والخالق، بخلاف الشيعة الامامية التي ترى أن منصب الامامة منصب إلهي يقوم على الجعل والتنصيص، وأن له مهام وصلاحيات أكبر بكثير مما لدى أهل السنة، ومن ثم تستلزم تلك المهام والصلاحيات عصمة الإمام. ويستدل الامامية على ما ذهبوا إليه بالكثير من الأحاديث الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، ومنها على سبيل المثال ما قاله الإمام علي عليه السلام في إحدى خطبه: (لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، إما ظاهرا مشهورا أو خائفا مغمورا لئلا

تبطل حجج الله وبيناته)[٢٠].

## المبحث الثاني

## الأسس النظرية

### المطلب الأول

### موقع الحكم في النظرية الإسلامية

مع تطور العلوم الإنسانية في العصر الحديث ظهر اتجاه فكري جديد، ذهب إلى تقرير العوامل المؤثرة على مسيرة الإنسان في التأريخ، إثر ذلك طرحت نظريات مختلفة أخذت تختزل تلك العوامل إلى عامل واحد في محاولة لإثبات علة مركزية لحركة الإنسان الكلية.

فذهب فرويد إلى أن الجنس هو العامل الرئيسي الذي يتحكم في سير التاريخ، لأن هذه الغريزة -من حيث هي العنصر الإساس في بقاء الإنسان واستمراره- تمثل محور بناءه النفسي وعلاقاته الاجتماعية. ورأى بعض الكتاب أن البيئة هي العامل الأول في تفسير التاريخ، إذ إن الظروف الطبيعية المحيطة بالمجتمع هي التي توفر أسباب المدنية، ومن ثم فأن هذه الظروف هي المسؤولة عن تحديد حركة المجتمع ومستواه الحضاري. في حين قرر آخرون أن خصائص الجنس ومميزاته الموروثة هي التي تعين مجرى التاريخ، وتحدد مركز الجنس من حيث الحضارة والتقدم بين الأجناس البشرية الأخرى. أما ماركس فأنه اعتقد بأن العامل الاقتصادي المتمثل بوسائل الإنتاج يصنف المجتمع الإنساني إلى طبقات متصارعة، وعلى أساس هذا الصراع تتكون العلاقات الاجتماعية، وعند تغير وسائل الإنتاج ينعكس ذلك على تشكل الطبقات وعلى العلاقات الاجتماعية، وهكذا يبدو العامل الاقتصادي محور حركة التأريخ الإنساني[٢١].

بداية لا أحد يمكنه انكار ما لهذه العوامل سواء أكانت منفردة أم مجتمعة مع بعضها أم مضافة إلى غيرها من العوامل المادية الأخرى، من أهمية في حركة الإنسان وحياة المجتمعات، ولكن تقديم أحد هذه العوامل بل اعتبار مجموعة العوامل المادية محورا أساسيا وهدفا أسمى؛ يعني سلب الإنسان جزءا من ماهيته، فكما للإنسان جزء مادي فله جزء روحي أيضا، بل إن الجزء الجوهري الذي يميز إنسانية الإنسان هو الجزء الروحي، ومن ثم

فأن عَد تلك العوامل المادية محورا لحياته بمثابة سلب للهوية الإنسانية، من حيث أنها غضت الطرف عن الجزء المهم والمميز لكيانه، وجعلته في مصاف الكائنات الحية الدنيا وفقا لتصنيف علم الاحياء. وفي هذا - كما هو واضح - تجاوز ظاهر على مقررات العلوم.

أما النظرية الإسلامية فأنها - بحسب السيد الحكيم - تمنح هذا القدر من الأهمية للمحتوى الداخلي للإنسان، بما يتضمنه من فكر وإرادة لأنه يصنع الغايات ويجسد الأهداف التي يتحرك باتجاهها الإنسان، ومن ثم يتحرك على ضوئها التأريخ الإنساني ككل بعد ذلك. وبناء على ذلك فأن المحتوى الداخلي للإنسان أساس لحركة التاريخ والبناء الاجتماعي العلوي بما يضم من علاقات وقواعد وأنظمة، وهذا البناء العلوي مرتبط بهذه القاعدة، بل الكون المحيط بالإنسان مرتبط بهذا المحتوى، فيكون تغير وتطور البناء العلوي بأنظمته ومؤسسات تابعا لتغير هذه القاعدة وتطورها. ويؤكد الحكيم أن القرآن الكريم قد تحدث عن هذه العلاقة بوصفها قانونا إلهيا وسنة تاريخية[٢٢]. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد:١١)، وهناك آيات تؤكد هذه السنة حين تربط بين التغير والتطور في المجتمع ومصيره في الحياة الدنيا وبين حالة الاستقامة والتقوى التي تعكس المحتوى الروحي والأخلاقي للإنسان، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ...﴾ (المائدة: ٦٦)، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: ٩٦).

ولما كان محور عملية التغيير هو الإنسان، فمن الطبيعي أن يكون الإنسان بذاته محط الاهتمام، ويمكن أن نفهم ذلك من خلال حركة الأنبياء عليهم السلام، حيث كانوا يبدؤون التبليغ والهداية من الأفراد ويتدرجون حتى تشمل عملية التغيير المجتمع برمته، كما أنهم لم يخططوا لاستلام الحكم في سبيل تغيير الجماعة كلها، ويؤكد الكتاب العزيز على هذه الحقيقة بالقول: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النور:٥٤). هنا يتساءل السيد الحكيم إذن ما هو دور الحكم في عملية التغيير؟

للإجابة على هذا السؤال يذهب الحكيم إلى أن النظرية الإسلامية وإن كانت تبدو أنها ركزت على ربط النتائج الاجتماعية تكوينا بالأوضاع الروحية للأفراد، وأن الحكم

هو أحد هذه النتائج، ولكن الملاحظة الدقيقة للقرآن الكريم والسنة الشريفة تؤكد الربط بصورة عكسية بين بعض هذه النتائج وبين جهاز الحكم أيضا، الأمر الذي يدلل على حقيقة أن الحكم له دور الفعل في واقع الإنسانية، وليس مجرد حالة انفعالية وظاهرة انعكاسية تابعة لوضع الإنسانية. ومما يثبت ذلك؛ يذكر السيد الحكيم أن الآيات القرآنية تشير إلى أن للحاكم دور في هداية الناس إذا كان مهتديا صالحا، أو إضلالهم لو كان ضالا منحرفا. وعلى هذا الأساس نجد القرآن الكريم يؤكد أن الله تعالى سوف يدعو الناس في يوم القيامة بأئمتهم، لأنهم يمثلون هؤلاء الناس لا مجرد أنهم يعكسون واقعهم، باعتبار أنهم قادة وموجهين لهم. قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ...﴾ (الأنبياء:٧٣)، وقال أيضاً: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ...﴾ (القصص:٤١)؛ ومن ثم تكون دعوة الناس يوم القيامة للحساب من خلال أئمتهم، ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ...﴾ (الإسراء: ٧١)، ويومئذ يصرح الضالين من المستضعفين: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ﴾ (الأحزاب: ٦٧)[٢٣].

ونظراً لأن عملية التغيير لا يمكن أن يقوم بها الإنسان لوحده لو أراد أن يسير في طريق التكامل الإلهي؛ لأنه غير قادر في زحمة الاختلافات وتحت تأثير الشهوات والميول الذاتية، وضغوط الطغاة والمستكبرين الخارجية، أن يجد طرق الحل لهذا الاختلاف وأن يدرك القيم والمثل الإلهية؛ لذا كان على الحاكم الإسلامي مسؤولية قيادة الأمة باتجاه تحقيق القيم الإلهية في اطار الشريعة، ويصبح دور الحكم الممثل بـ(الإنسان الصالح) المرتبط بالسماء (الأنبياء، الربانيون، الأحبار)[٢٤]، بمثابة حلقة الوصل بين الأرض والسماء، وبين الإنسان والله، ويتفرع على ذلك أن تكون طاعة الحاكم قضية إيمانية. وعلى ضوء هذه القراءة؛ يستنتج السيد الحكيم أن ظاهرة الدولة حسب النظرية الإسلامية في التاريخ هي ظاهرة نبوية، كونها وجدت على يد الأنبياء وهي تمثل الخلافة لله على الأرض، ولأن أحد الأسباب الأساسية من بعثة الأنبياء إقامة الدولة والحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه[٢٥]. قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...﴾ (البقرة:٢١٣).

## المطلب الثاني

## نظام الحكم في النظرية الإسلامية

بداية لابد أن نؤكد هذا الموضوع كان مثار نقاش منذ الصدر الأول للإسلام، حيث اختلف المسلمون بعد وفاة الرسول الكريم في طبيعة العلاقة بين الشورى والولاية، وظهر اتجاهان: الأول وهو الذي سار عليه جمهور المسلمين في الصدر الأول، ويقرر بأن الولاية تقوم على أساس الشورى، حيث كانت الولاية للمسلمين على أنفسهم وهم يمنحونها لمن يشخصون فيه مواصفات وشروط الحاكم الإسلامي. أما الاتجاه الثاني وهو الذي التزم به الشيعة، فيرى بأن الولاية قامت على النص الإلهي الذي نقله الرسول الكريم إلينا، وليس على الشورى التي لها مجال أخر غير تشخيص الولي.

ومع غيبة الإمام المنصوص عليه من قبل الله تعالى، تثار القضية من جديد عند الشيعة الامامية، لأن استمرار الحكم ضرورة لنظم المجتمع، ففي حال غياب الإمام عن الساحة يأتي السؤال: من يقوم مقامه؟ وللإجابة عليه ناقش السيد الحكيم ثلاث نظريات في موضوع نظام الحكم في عصر الغيبة.

**النظرية الأولى:** وهي التي تذهب إلى أن الولاية والحكم في عصر الغيبة يقوم على أساس الشورى. وتستند هذه النظرية فقهيا على النصوص التي وردت في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى:٣٨)، وقوله أيضا: ﴿...وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾ (آل عمران:١٥٩). وكذلك الروايات التي تدعو إلى الشورى في السنة الشريفة، فقد ورد عن الرسول ﷺ أنه قال: إذا كان امراؤكم خياركم واغنياؤكم سمحاؤكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها[٢٦].

وعلى ما يبدو أن هذه النظرية تقترب من النظرية التي اعتمدها أصحاب الشورى في خلافة الرسول، حين رأوا أن لا نص صريح على من يخلفه، الأمر الذي رفضه الشيعة من حيث أنهم وجدوا أن هناك نص على خلافة الإمام علي، أما في زمن الغيبة ومع فرض عدم العثور على نص بخصوص الموضوع فأن بعض الشيعة الامامية ذهب إلى الرأي القائل بالشورى في اختيار القيادة.

لقد طرح السيد محمد باقر الصدر هذه النظرية في بدايات الحركة الإسلامية المعاصرة في العراق ثم تراجع عنها فيما بعد. وقد أورد السيد الحكيم عليها عدة نقود. وهي أن الأمر الذي تتناوله أية الشورى ليس الحكم والولاية، وإنما كان المقصود منها أمور أخرى تتعلق بحياة الناس، وذلك لأن الحكم زمن نزول القرآن كان للرسول، ومن المعلوم أن ولايته ﷺ لم تكن بالأصل قائمة على الشورى، وإنما استندت إلى قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ...﴾ (النساء: ٥٩). فضلا عن إن الآية نزلت في مكة، وحينها لم يكن للمسلمين مجتمع مستقل لهم أصلا، حيث كانوا يعيشون ضمن المجتمع المكي. وعلى هذا يستظهر السيد الحكيم أن الآية كانت بصدد دعوة المسلمين للعمل بمجموعة من القواعد في حياتهم العملية، وإلا كيف يتسنى لنا تفسير ظاهرة أن النبي لم يوضح قواعد العمل بنظام الشورى في الحكم، وبقية الأمور مبهمة في مجمل القضايا التي تتعلق بتطبيقه، كالنسبة المطلوبة بعملية الشورى؟ ومن هم الذين تتوفر فيهم شروط المشاركة؟ وما إلى ذلك من موضوعات هي مثار خلاف شديد ربما يهدد الكيان الإسلامي. ومن الواضح أن نتائج هذا التفسير تقودنا إلى معارضة الأساس العقائدي المتفق عليه لدى المسلمين من اكمال الدين، بنص الآية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة:٣) [٢٧].

**النظرية الثانية:** هذه النظرية هي آخر ما تبناه السيد محمد باقر الصدر، وتقوم على أن الله شرف الإنسان بالخلافة على الأرض، ما يعني أنه تعالى قد أناب الجماعة البشرية في الحكم وتدبير الكون واعماره اجتماعيا وطبيعيا، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم، وشرعية هذه الممارسة تستلزم أن تكون الجماعة البشرية مستأمنة على ما استخلفت عليه، فلابد من أن تحكم طبقا لإرادة المستخلف، كي تؤدي أمانته بتطبيق أحكامه في البلاد والعباد[٢٨].

ومن أجل تأمين خط الخلافة، وهو مسيرة الإنسان وخلافته على الأرض، وضع الله سبحانه خط الشهادة إلى جانب خط الخلافة، فأن هذه المسيرة بحاجة إلى مرشد من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف، وما لم يحصل تدخل رباني لهدايته في مسيرته، فأنه يخسر كل الأهداف الكبيرة التي رسمت له، وهذا التدخل الرباني يتمثل في خط الشهادة بأصنافه الثلاثة: الأنبياء، الأئمة، المراجع. والشهيد هو مرجع فكري تشريعي مهمته

الأشراف على خط الخلافة واعادته إلى طريقه في حال واجه انحرافا في التطبيق. ومع ذلك فأن هناك فروقا جوهرية في أدوار هذه الأصناف. إذ النبي مختار لحمل الرسالة والإمام هو مستودعها، ولذا كانا معصومان ومعينان من الله تعالى بوصفهما رابطتين ربانيتين بين الله والإنسان، أما المرجع فأنه اكتسب من خلال جهده الخاص وعيا إسلاميا رشيدا للواقع وما يزخر من ملابسات، وقد حددت الشريعة مواصفاته وشروطه وتركت للأمة أمر تشخيص ذلك في الأفراد[٢٩].

ويستخلص الصدر من الطرح القرآني أن خط الخلافة وخط الشهادة يندمجان معا في التاريخ عند وجود المعصوم سواء كان نبيا أم إماما، أما في عصر الغيبة فأن المرجع باعتباره امتدادا للنبوة والإمامة يتحمل مسؤولية الخطين معا في حال كون الأمة محكومة من الطغاة ومقصية عن حقها في الخلافة، وفي حال تحررها فأن خط الشهادة يبقى للمرجع في حين ينتقل خط الخلافة إلى الأمة، فتمارس القيادة السياسية والاجتماعية وتطبيق حكم الله على وفق القاعدتين القرآنيتين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى:٣٨)، ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (التوبة:٧١). والنص الأول يعطي صلاحية ممارسة الأمة أمورها عن طريق الشورى، ما لم يعارضه نص آخر، كما هو الأمر الإلهي بطاعة الرسول ثم الإمام، والثاني يجعل الولاية لكل مؤمن على الآخرين[٣٠].

ويذهب السيد الحكيم إلى أن هذه النظرية التي طرحها أستاذه السيد محمد باقر الصدر في كتابه الموسوم: (الإسلام يقود الحياة)، تمثل نظرية متكاملة تعطي تصورا شاملا لمسار خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء على الأرض، غير أنها تواجه مجموعة من التساؤلات على مستوى الاستدلال الفقهي. إذ إن منطلق توحيد خط الخلافة والشهادة في الأنبياء والأئمة لازال قائما على طول المسار، فلِمَ لا يمكن للمرجع -في حال غيابهم- أن يكون له نفس الدور؟ ومما يدل عليه أن الآية التي استشهد بها الصدر على الفكرة، وهي: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ (المائدة:٤٤)، قد قرنت الأحبار وهم العلماء بالأنبياء والربانيين (الأئمة) وجعلت مهمتهم الحكم بما أنزل الله. ومما يؤيد ذلك ما ورد في السنة الشريفة من أن العلماء هم ورثة الأنبياء بصورة مطلقة[٣١].

علاوة على أنه كيف تسنى حصر أمر الرجوع إلى المرجع في خصوص القضايا المتصلة بالشرع، من التوقيع المروي عن إمام العصر عجل الله فرجه؟ الذي ينص: (وأما الحوادث الواقعة فأرجعوا فيها إلى رواة حديثنا فأنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله)[٣٢]، مع أن (الحوادث الواقعة) و(الأمر بالرجوع) و(جعل الحجية لهم) كلها جاءت مطلقة شاملة. وأن مجرد عنوان (رواة حديثنا) لا يعني التقييد في القضايا التي يرجع فيها بعد ورود الاطلاق، وغاية ما يعنيه هو تفسير أمر الرجوع وبيان لعلة الحجية، على اعتبار أن هؤلاء يحملون أحاديث وعلوم الأئمة، لاسيما مع اقتران حجية الرواة بحجية الإمام في النص السابق وهي حجية مطلقة[٣٣].

**النظرية الثالثة:** وهذه النظرية تذهب إلى أن الشارع المقدس قد جعل الولاية للفقيه العادل، وأن الشورى ليس لها أي دور في ذلك. أما حدود هذه الولاية فهي شاملة حيث أن الفقيه يتولى من أمور المجتمع ما كان يتولاه الرسول من مهام، وليس على الناس من شيء سوى تمكينه واطاعته. وقد استدل السيد الخميني عليها بما ملخصه:

- إن وجود الحكم ضروري للمجتمع الإسلامي، لأنه بحاجة إلى من يدير شؤونه الحياتية وينظمها، كما أنه بحاجة إلى من يدبر أمر حمايته والدفاع عنه تجاه أي عدوان قد يتعرض له[٣٤].
- ولما كانت المهمة الأساسية للحكومة في المجتمع المسلم هي تطبيق القانون الإلهي، لذا كان الجاهل بتلك القوانين لا أهلية له في الحكم، وتسالم المسلمون على انحصاره في العلماء، وهم في عصر الغيبة الفقهاء العدول المستأمنين على حسن إجراءه[٣٥].
- يستمد الحكم الإسلامي وجوده وشرعيته من الله سبحانه وليس من الفرد، وقد جعل تعالى الولاية والحاكمية للرسول ومن بعده كانت للأئمة، وتعني ولايتهما أن أوامرهما نافذة على الجميع، وهي ليست سوى أحكام الله وشرعه، ونفس هذه الولاية والحاكمية موجودة لدى الفقيه في عصر الغيبة[٣٦].

ويورد السيد الحكيم على هذه النظرية ملاحظتين[٣٧]:

الأولى: أن هذا الاستدلال على ولاية الفقيه العادل، إن كان يثبت الولاية فأنه لا يثبت

منها إلا بالقدر الذي تفرضه ضرورات المجتمع الإسلامي، كما في مجال الدفاع عن الدين وعن المسلمين، أما تلك الأمور التي تأتي في سياق تكامل المجتمع وتحسين أموره كبناء الجسور وشق الانهر، والتي قد تتعارض مع بعض الأحكام الشرعية: كاستملاك بعض الدور أو الأراضي الخاصة وما أشبه ذلك، فأننا نحتاج إلى دليل آخر لإثبات الولاية.

الثانية: إن هذا الاستدلال لا يثبت الولاية للفقيه مباشرة، إذ من المحتمل أن يكون الولي هو الفقيه العادل الذي يقع اختيار الأمة عليه لهذه المهمة، وتكون الفقاهة شرطا في صحة ولايته، وهذا الفرض لا يتعارض مع فقرات الاستدلال على النظرية.

وينتهي السيد الحكيم -بعد مناقشة تلك النظريات- إلى ترجيح الرأي الذاهب إلى أن القيادة الإسلامية في عصر النبوة والإمامة تتحدد بالتعيين الإلهي من خلال النص على شخصه، أما تعيين قيادة المجتمع الإسلامي في عصر غيبة الإمام، فأنه يتم من خلال العنوان العام والمواصفات المطلوبة في المرجع، وقد عرف بها أئمة أهل البيت عليهم السلام، أما عملية تطبيق تلك العناوين الكلية والشروط المطلوبة على الأشخاص، فهي من مسؤوليات الأمة في عصر الغيبة(٣٨).

إذ إن مفاد الروايات الواردة عن أهل البيت ومدلولها العام الذي تكاد تجمع عليه -بنظر السيد الحكيم-، هو أن الفقهاء لهم دور يشبه إلى حد كبير دور الأنبياء والأئمة في الأمة، ويتحملون نفس المسؤوليات التي يتحملها هؤلاء. وإن مقتضى الجمع بين المدلول الإجمالي لهذه الروايات وبين مدلول آية الشورى، يجعل الفقيه الجامع للشرائط وليا، ولكن في حال تعدد الفقهاء الواجدين لهذه الشروط فأن اختيار الأمة يكون طريقا كاشفا عن الخصائص الموضوعية التي هي الأساس في تعيين الولي، فيكون الانتخاب طريقا للكشف عن الولي لا طريقا لتعيينه(٣٩).

وفي الحقيقة أن السيد الحكيم حسنا فعل حين ذهب إلى الجمع بين مفاد الروايات التي تدل على ولاية الفقيه وآية الشورى، لا من حيث الاستدلال الفقهي الذي هو خارج إطار هذا البحث، وإنما لأجل تأثيره الكبير في مجال الفكر السياسي، إذ كيف يتسنى المطالبة بالدعم الشعبي للفقيه الحاكم وتمكينه من دون الاستناد إلى القاعدة الشعبية في القرار السياسي، لاسيما مع حاكم ليس بمعصوم، في حين أن هناك دعوة إلهية تؤكد على الرسول

الكريم بالمشاورة وهو المعصوم بصريح القرآن الكريم. وسنجد أن السيد الحكيم قد رتب على مبدأ الشورى مجموعة من الآثار المهمة في نظريته السياسية، في ذات الوقت الذي أسند فيه تعيين الولي الفقيه لقرار المعصوم، وهو يتسق منطقيا مع المنظومة العقائدية لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، التي أكدت على أن الشرعية تستمد من الله سبحانه وقد جعلها للرسول والأئمة من بعده.

## المبحث الثالث

## الأسس العملية

إن النظام العام الذي وضعته مدرسة أهل البيت عليهم السلام يقوم على الإيمان بأن ولاية أمر المسلمين بعد النبي هي للأئمة الاثني عشر، وأن هذا المنصب هو منصب إلهي، بمعنى أنه يأتي من خلال التعيين الإلهي، فإن كان تعيين النبوة يكون من خلال النص المباشر عليه من قبل الوحي، فإن تعيين الإمامة يتم من خلال النبي أو من يخلفه من الأئمة المنصوص عليهم. ولا تختلف الخصائص المطلوبة في النبوة عن تلك التي تشترط في الإمامة، إذ يفترض أن يكون الشخص له درجة عالية من الكمالات تعرف بالعصمة. كما لا تختلف المسؤوليات الملقاة عليه، حيث يتحمل مسؤولية تبليغ الدين وتعليم الكتاب والحكمة ورعاية شؤون المسلمين بالقدر الذي تسمح به الظروف، وكذا له حق الطاعة من قبل المسلمين.

ويضيف السيد الحكيم أن المجتهد الجامع للشرائط هو الذي يقوم بهذا الدور في عصر الغيبة، ويبدو من تأريخ أئمة أهل البيت أنهم في الوقت الذي كانوا يمارسون دور الإمامة ممارسة محدودة بسبب الظروف التي أحيطوا بها، بدأوا بتأسيس موقع المرجعية لاسيما بعد تكاثر أعداد جماعتهم واتساع رقعة تواجدهم ونمو دائرة نشاطاتهم، حتى أصبح هذا الموقع حجر الزاوية في نظام الجماعة العام بعد غياب الإمام الثاني عشر[٤٠].

وفي معرض الحديث عن ولاية الفقيه أشار السيد الحكيم إلى أنها بمفهومها العام من الموضوعات التي اتفقت عليها آراء فقهاء جماعة أهل البيت عليهم السلام، فأنهم يرون أن الحاكم لابد أن يكون فقهيا حاصلا على رتبة الاجتهاد. أما الخلاف الذي وقع بين الفقهاء فكان في الأدلة الدالة عليها، وفي مقدار صلاحية الولي. فقد استدل عليها بعض الفقهاء عن طريق الدليل العقلي، وهناك من اعتمد على النصوص القرآنية أو الروايات الشريفة. وكذلك

اختلفوا في صلاحيات الولي، فبعضهم رأى أنها واسعة حتى يمكن أن تشمل التدخل في بعض الأمور الشخصية للأفراد، وذهب آخرون إلى أنها ترتبط بالشؤون العامة للجماعة لا غير، في حين اقتصرت لدى أخرين على مجال ضرورات الأمن وحفظ النظام، وليست للفقيه الولي صلاحيات خارج هذا الإطار(٤١).

ولم يختص القول بحاكمية الفقيه على جماعة أهل البيت، فقد ذهب كثير من علماء أهل السنة إلى ذلك، فذكر البغدادي: (قال أصحابنا الذي يصلح للإمامة ينبغي أن يكون فيه أربعة أوصاف، أحدها العلم، وأقل ما يكفيه أن يبلغ فيه مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام)(٤٢). ولم يقتصر الأمر على فقهاء الإسلام من الفريقين، فقد أقر فلاسفة المسلمين بما يقرب من هذا القول أيضا، حيث أكد ابن سينا على ضرورة أن يكون الحاكم عارفا بالشريعة، بل لابد أن يكون الأعرف من بين المسلمين، ويشترط أيضا أن يكون هذا التميز المعرفي ظاهرا ومتفقا عليه فيما بينهم(٤٣).

لبيان الخطوط العامة لنظام الحكم لابد من الوقوف عند نقطتين أساسيتين:

## المطلب الأول

## محتوى الحكم الإسلامي

يبدو من النصوص القرآنية والروايات الشريفة وفتاوى الفقهاء - لدى السيد الحكيم- أن للحكم الإسلامي أركانا ثلاثة، وهي حسب المصطلحات السياسية الحديثة تشمل السلطات الثلاث: التشريعية، التنفيذية، القضائية.

### أ - التشريع:

من المعلوم أن البعد التشريعي في النظم الوضعية، تقوم به سلطة تشريعية بالاعتماد على أسس وأصول مختارة من قبلها، ومن ثم فأن عملية التشريع برمتها تقع ضمن صلاحيات تلك السلطة. أما التشريع في نظام الحكم الإسلامي فأنه مختص بالله تعالى، ودور الحاكم فيه - ببعده التشريعي - هو اكتشاف هذا التشريع الإلهي لا غير، وذلك بالرجوع إلى الأدلة التي اعتمدها الشارع المقدس، وهي القرآن الكريم والسنة النبوية الثابتة بالأسانيد المعتبرة، وإجماع الفقهاء على وفق شروط محددة، والعقل حين يدرك الحكم الشرعي وعلله

وملازماته بصورة قطعية. علاوة على أن للحاكم الجامع للشرائط أيضاً، أن يسد الفراغات التشريعية في الأمور التي فوضها الشارع المقدس له، التي لا يمكن وضع أحكام ثابتة لها، كونها حالات متغيرة بتغير الظروف المحيطة بها، أو تلك التي تقع في دائرة المباح، وبالتالي فأن الخيار يكون للحاكم في تحديد أحد تلك الطرق[٤٤].

ولأجل توضيح ذلك يستعرض السيد الحكيم بعض الموارد[٤٥]:

- تقنين وتنظيم الواجبات العينية والكفائية بالشكل الذي يحقق أغراضها، كتقنين عملية جمع أموال الزكاة والخمس، وتنظيم عملية الأعداد للدفاع عن المجتمع وغيرها.
- الموضوعات ذات العلاقة بالأمور العرفية، التي تتغير تبعا للأوضاع الاجتماعية، كالتشريعات المتعلقة بوجوب إنفاق الزوج على زوجته وما إلى ذلك.
- حالات التزاحم والتضاد بين الواجبات التي لا يمكن الجمع بينها، كما في حالة تعرض المجتمع الإسلامي إلى هجوم خارجي، فيكون على الحاكم تشخيص الحكم حيث يتعارض وجوب حفظ حياة الناس مع وجوب الدفاع عن المجتمع الذي يؤدي إلى إراقة الدماء.
- من القواعد المسلمة أن العمل بالواجبات الشرعية مقيد بعدم الحرج أو العسر أو الضرر، وتشخيص ذلك وتقنينه من مهام الحاكم، لأن هذه الحالات مختلفة تبعا للزمان والمكان.
- تشريع وتقنين الموضوعات التي تقع ضمن دائرة الإباحة، حين يؤدي إطلاق حرية الحركة للناس إلى اخلال النظام والإضرار بحياتهم، كما هو الحال في مجال الاستفادة من موارد الطبيعة كالأراضي والمياه والثروات، حيث تقوم الحاجة إلى تشريع القوانين لتنظيم ذلك.

**ب - التنفيذ:**

يؤكد السيد الحكيم أن حدود وصلاحيات السلطة التنفيذية في النظرية الإسلامية ليست مطلقة، وأن التفويض الذي يتمتع به الحاكم الإسلامي ليس مطلقا، وإنما هو تفويض في إطار الحكم الشرعي الذي وضعه الله سبحانه، والمشخص والمقنن من قبل السلطة

التشريعية، سواء أكانت أحكاما ثابتة أم متغيرة، ومن جهة أخرى فأن السلطة التنفيذية مقيدة بتحقيق الأهداف العليا للدولة الإسلامية، فضلا عن أنها مطالبة بتقديم الخطط والإجراءات الكفيلة بتحقيق هذه الأهداف(٤٦).

هنا حاول السيد الحكيم التأكيد على قضية في غاية الأهمية، وهي تتعلق بصلاحيات الحاكم في النظام الإسلامي، وقد ذهب إلى أن صلاحياته ليست مطلقة، وإنما هي محدودة بضوابط الشريعة الإلهية، المستمدة من أصول وقواعد متفق على شرعيتها؛ وبذلك يريد أن يصل إلى نتيجة مفادها أن نظام الحكم في الإسلام يقترب من النظم الدستورية الوضعية، بمقدار ما يبتعد عن نظم الحكم المطلقة التي شهدتها التجربة الإنسانية على مدى تاريخها الطويل، ونظّر لها رائد نظريات العقد الاجتماعي في العصر الحديث، الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز في كتابه الموسوم بـ(التنين أو اللفياثان).

أما الأهداف التي استنبطها السيد الحكيم من النصوص الشريفة وهي تشكل إطارا لعمل السلطة التنفيذية، فهي باختصار(٤٧):

- تحرير إرادة الإنسان من كل ما يفرض عليه خارجيا وداخليا، من خوف أو وهم أو شهوة.
- تعليم الإنسان وتزكيته، وهي من المهام التي بعث لأجلها الأنبياء.
- تحقيق الأمن والاستقرار وتأمين الاستقلال من الهيمنة الخارجية.
- إقامة العدل والقسط بين الأفراد.
- تحقيق التنمية والرفاه الاجتماعي.

**ج - القضاء:**

يعد القضاء ركيزة أساسية من ركائز نظام الحكم في الإسلام، ذلك أن موضوع القضاء من الموضوعات الأساسية التي أرسلت من أجلها الرسالات السماوية ونزلت بها الكتب والشرائع الإلهية، لأن موضوعه يرتبط بظاهرة الاختلاف والنزاع بين الناس، التي برزت منذ نشوء المجتمع الإنساني واستمرت ملازمة له في جميع الأدوار التي مر بها، حتى يكاد

يتصور الإنسان أن قيام الحكم والدولة إنما يرجع بالأساس إلى موضوع القضاء وحل النزاعات، ثم تطور فيما بعد إلى إطار عام للتنظيم الاجتماعي. ومن جانب آخر يبدو أن موضوع القضاء معقدا بعض الشيء، لأنه يرتبط -كما أسلفنا- بالاختلاف والنزاع، وهذا يتضمن غالبا أن كل طرف من أطراف النزاع يعتقد أن الحق إلى جانبه، بل ربما تكون نتيجة القضاء على خلاف الحق في الواقع، لأن القاضي لا يحكم بالغيب وإنما بمقتضى البينات المتوفرة، وهي لا تستلزم الواقع دائما، فتزداد الأمور تعقيدا، حيث يتطلب من صاحب الحق السكوت عن حقه والخضوع لحكم القاضي. ومن هنا نجد أن القرآن الكريم قد ربط بين الإيمان بالرسول وبين القبول والتسليم لحكمه[٤٨]. قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾. (النساء:٥٦).

أضف إلى ذلك، أن القضاء يختلف عن الإفتاء الذي كان يمارسه عامة الفقهاء والمحدثين، حيث عُدّ من المناصب الحكومية التي يحتاج التصدي لها إلى قرار من السلطة الحاكمة، ويرتبط من جهة أخرى بها أيضا في عملية تنفيذ الأحكام القضائية، ولذا واجه أئمة أهل البيت مشكلة شغل هذا الجانب الحيوي في حياة أتباعهم عندما تسلم مقاليد السلطة حكام جور، وإيجاد حل واقعي وعملي من قبلهم[٤٩].

وفي ضوء ذلك ذكر السيد الحكيم مجموعة من الأمور التي أكد عليها أئمة أهل البيت عليهم السلام، في سبيل تحقيق نظام قضائي فعال يتسم بالدقة والمرونة، ومنها[٥٠]:

- أن القضاء منصب إلهي لا يحق للإنسان أن يتولاه إلا أن يكون مؤهلا له، ومن دون هذا التأهيل يكون القضاء باطلا سواء كان القاضي مخطئا أم مصيبا في حكمه. وهو للرسول الكريم أو الإمام المعصوم أو المجتهد الجامع للشرائط.
- الإنكار الشديد على أولئك الذين يتحاكمون إلى القضاة المنصبين من قبل أئمة الجور والظلم. والتأكيد على أن الرجوع إلى القضاة المعينين من أئمة الجور، يتضمن الاعتراف والقبول بإمامتهم، وأن الأخذ بحكمهم يعني اتباع الطاغوت، فيكون مصداقا للآية: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ٦٠).

- إعطاء خصائص واضحة وميسرة للمؤهلات التي يجب أن يتمتع بها القاضي، وكذلك تشخيص صفات قاضي الفصل عندما يختلف القضاة فيما بينهم.

- إتباع أسلوب يتسم بالمرونة من جهة وقوة التنفيذ نسبيا من جهة ثانية في تشخيص القاضي، حيث كانوا يطلبون من المتخاصمين أن يختاروا بأنفسهم ويتراضوا على تشخيص القاضي.

وفي نهاية الحديث عن أركان النظام السياسي الإسلامي لدى السيد الحكيم، تجدر الإشارة إلى رؤيته الخاصة بالوضع العراقي ونظام الحكم فيه، فقد صرح -قبيل كتابة الدستور الدائم- أنه ليس بصدد استنساخ نسخة معينة للحكم، وأكد على أن رؤيته للنظام السياسي في العراق ترتكز على أربعة أركان هي[٥١]:

الأول: أن يكون النظام منبثقا عن إرادة الشعب العراقي من خلال انتخابات حرة ونزيهة، ويمثل حقيقة مكوناته وخصائصها.

الثاني: أن يكون الإسلام ركنا أساسيا فيه.

الثالث: احترام هوية مكونات الشعب العراقي المتنوعة، سواء أكانت قومية أم دينية أم مذهبية.

الرابع: رفض أي مساع لتقسيم العراق، والتأكيد على وحدته شعبا وأرضا وحكومة.

وهنا قد يتبادر سؤال مهم وهو: إن كان السيد الحكيم يعتقد بنظام ولاية الفقيه، فلماذا لم يعمل بهذا الاتجاه، وترك الخيار للشعب العراقي في تحديد نظام الحكم؟ والجواب الأقرب على ذلك هو، أن السيد الحكيم وإن كان يعتقد بنظام ولاية الفقيه، إلا أنه لا يرى في الوقت ذاته فرض هذا النظام على الشعب العراقي بأي أسلوب كان، سيما وإن تركيبته الاجتماعية تحتوي على مكونات دينية ومذهبية مختلفة، ومن الطبيعي ألا تتفق مع هكذا رؤية دينية، ومن المتوقع أيضا أن السيد الحكيم يقدر هذا الاختلاف في وجهات النظر؛ ولذا دعا الشعب إلى أن يأخذ دوره في تحديد النظام السياسي في العراق الذي يمثل حقيقة مكوناته.

## المطلب الثاني

## الضمانات الإجرائية

وفي ضوء ما تقدم نجد أن الاتجاه العام للنظرية الإسلامية في نظام الحكم هو تمركز السلطات والصلاحيات في الحاكم الإسلامي، سواء أكان الأمر يتعلق في التشريع أم التنفيذ أم القضاء، ومن هنا يتحتم أن تضع الرسالة الإسلامية ضمانات في الحاكم والحكم تضمن سلامة المسيرة. وقد وجد السيد الحكيم أن تلك الضمانات ارتبطت بالحاكم من جهة، وبالأمة من جهة ثانية:

### أ - مواصفات الحاكم:

يبدو أن من أهم الضمانات الموضوعة لذلك - بنظر السيد الحكيم - هو التشدد في الشروط والخصائص عند اختيار القيادة السياسية، بحيث تجسد تلك المواصفات شخصية (الإنسان الصالح)، الذي يتصف بأفضل الخصائص العلمية والفضائل الأخلاقية، فضلا عن تلك المواصفات الأساسية التي لا تحتاج إلى مزيد بيان، كالعقل حيث يجب أن يكون الحاكم سليم عقليا وليس به مرض أو لوثة عقلية، والحرية فلا يصح أن يكون العبد حاكما، والإيمان إذ مما لا شك فيه ضرورة أن يكون حاكم الدولة الإسلامية مؤمنا لا كافرا. وهناك شروط بحاجة إلى توضيح نذكرها باختصار شديد[٥٢]:

- الاجتهاد: من الخصائص المهمة التي تشترط في الحاكم الإسلامي أن على يكون درجة عالية من العلم بالشريعة تعرف بدرجة (الاجتهاد)، تؤهله لاستنباط الحكم الشرعي في عملية التشريع الموكلة إليه.
- العدالة: وهي مصطلح فقهي يراد منه أن يكون الإنسان مستقيما في سلوكه وحركته على جادة الشرع الإسلامي، وقد عبر عنها القرآن الكريم بالاستقامة والتقوى. ويرى السيد الحكيم ضرورة أن يتصف الحاكم بدرجة عالية من العدالة تتناسب مع عظم وخطر المسؤولية الملقاة على عاتقه.
- الخبرة: إذ لابد أن تكون للحاكم الخبرة اللازمة بالأوضاع الاجتماعية والظروف السياسية السائدة، والقدرة على إدارة شؤون المجتمع بالشكل الذي يحقق مصالحه

ويدفع عنه الأضرار.

- كمال الشخصية: تشترط النظرية الإسلامية أن يمتع الحاكم بالصفات الحميدة والفضائل الأخلاقية، كالشجاعة وحسن المعشر والصبر وما إلى ذلك، لأن صفات وسلوك القائد ذات أثر بالغ في قبول الناس به وطاعتهم له، الأمر الذي يؤدي إلى نجاح المهمة وتأمين الوحدة.

- المشورة: وهي من الصفات المهمة التي لابد أن يتصف بها الحاكم، سواء في تشخيص الموضوعات والظروف المحيطة أم في اتخاذ القرارات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

**ب- دور الأمة:**

يعتقد السيد الحكيم أن من خصائص النظام السياسي الإسلامي الاستناد إلى القاعدة الشعبية، وفي الوقت الذي تطالب فيه الأمة تقديم الطاعة والعون للحاكم من أجل نجاح مهمته وتحقيق أهدافها، فأن عليها أدوار أخرى كبيرة يتطلب القيام بها، وهي:

الأول: انتخاب القيادة الإسلامية في عصر الغيبة، وذلك لأن النبوة والإمامة يتم تعيينها بالنص الإلهي، أما القيادة في عصر الغيبة فأنه يتم تعيينها من قبل الله بالعنوان العام والخصائص العامة، وقد عَرّف بها أهل البيت عليهم السلام، وعلى الأمة القيام بعملية التشخيص وتطبيق تلك العناوين الكلية على الفرد وتحديد المصداق الخارجي. ولما كانت عملية الانتخاب تتضمن تشخيص وتطبيق عناوين شرعية دقيقة، كالاجتهاد والعدالة على الأفراد المتصفين بها وتعيين الأفضل من بينهم؛ لذا تطلب الأمر أن يقوم به أهل الخبرة من ذوي الاختصاص المنتخبين من عامة أفراد الأمة[٥٣].

الثاني: انتخاب الإدارة المدنية، وهي هيئات الدولة والمجالس البلدية (المحافظات)، التي تقوم بإدارة وتنظيم الشؤون الحياتية للمجتمع، والتي يعبر عنها في علم الفقه بمساحات الجواز (الاباحة)، حيث ترك الشارع الأقدس الخيار فيها إلى الناس أنفسهم يتصرفون فيها حسب إرادتهم في التقنين والتطبيق. وتتم عملية الانتخاب من قبل الأمة عن طريق انتخابات عامة مباشرة، وتتحقق مشروعية هذه الإدارة من خلال امضاء القائد الشرعي

(الولي الفقيه) لعملها، أو من خلال أصل انتخابها بالأغلبية المعبرة عن رأي وموقف جماعة المسلمين(٥٤).

الثالث: تقديم المشورة للقيادة الإسلامية، وهي تمثل مصلحة حقيقية للقيادة وللأمة معا، فهي فضلا عن مساهمتها في الوصول الى الموقف الصحيح، تتجسد المصلحة من طرف القيادة بأن تكون سببا في توثيق علاقتها بقاعدتها الشعبية، ومن طرف الأمة في زيادة وعيها وتحملها المسؤولية(٥٥).

الرابع: الرقابة، وتتم من خلال متابعة استمرار اتصاف القيادة بالمواصفات المطلوبة، ومراقبة سلامة الإجراء لما تقوم به الإدارة المنتخبة. وقد مارست الأمة هذا الدور في مختلف مراحل الدولة الإسلامية بصورة فردية أو جماعية تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما في مجتمعاتنا الحديثة فيعتقد السيد الحكيم أن الأمة يمكنها من ممارسة هذا الدور من خلال مؤسسات الدولة المختلفة، الرسمية منها كالبرلمانات والمجالس البلدية، وغير الرسمية كالأحزاب والمنظمات والنقابات والصحافة(٥٦).

وهنا لابد من التأكيد على الفارق المهم بين عملية انتخاب القيادة (الولي الفقيه) وانتخاب الإدارة المدنية، حيث تكون في الأولى إجراء تطبيق للمواصفات المعتبرة في القيادة على شخص معين من بين أشخاص، أما في العملية الأخرى فأن الانتخاب يتم من خلال تعيين الأفضل من بين الأشخاص الذي يمثل رؤية ومصالح الفرد المنتخِب، ومن ثم فأن المعيار فيها يقرب من معيار الانتخابات في النظم الديمقراطية، بخلاف الأولى التي هي عملية تحديد صفات شرعية في شخص معين خارج اطار المصلحة الشخصية؛ وذلك لأن مهام القيادة محددة بدائرة أحكام الشريعة، أما مجال عمل الإدارة المدنية فيقع ضمن مساحة الجواز والاباحة وبموجب المصالح المتعلقة بالأفراد.

وختاماً يمكن القول إن هذه النظرية التي طرحها السيد الحكيم، تقدم نظاما للحكم يتمتع بالشرعية، من حيث أنه جاء من خلال عملية استنباط من قبل شخصية أقر بأهليتها العلمية (الاجتهاد). كما أنه من جهة أخرى يتمتع بكثير من مزايا النظم السياسية الحديثة، التي تعتمد في صنع القرار على المجالس الشعبية المنتخبة، وفي المشاركة الفاعلة في تطبيقه من خلال الإدارات المدنية المنتخبة أيضا.

## الخاتمة:

وفي نهاية المطاف ينبغي الإشارة إلى بعض النقاط المهمة التي انطوى عليها البحث، وهي:

أولاً: عند النظر في مؤلفات السيد الحكيم لاستخلاص نظريته السياسية، ولما كنا بأزاء فكر ديني، نجد أن الجانب العقائدي يشغل مساحة كبيرة منها، على الرغم من أنه لم يتناول المسائل العقائدية الأساسية، إلا أنه توسع في مسائل أخرى اعتقد أنها ذات صلة بالنظرية السياسية.

ثانياً: يعتقد السيد الحكيم أن الإيمان ليس التزاما قلبيا فقط، بل هو ممارسات عملية أيضا، وأن العمل لا يقتصر على الطقوس العبادية فحسب، وإنما هو تطبيقات عملية واجتماعية، ومن ثم يمكن أن يكون كل عمل مفيد للمجتمع عبادة، يرفع من درجة إيمان المرء في سلم التكامل الإنساني.

ثالثاً: إن البعد الإيماني في عقيدة التوحيد يقتضي أن يشكل الولاء الإلهي الإطار العام لمسيرة الإنسان، الذي تندرج ضمنه جميع الولاءات والأهداف التي يسعى الإنسان إليها في حياته، إذ لا يصلح أن يكون حب الذات وأهواؤها أو العشيرة أو القوم أو الحزب أو أي أمر آخر قاعدة ومنطلقا لحركته بصورة مستقلة. وهذا الأساس العقائدي يمثل -بنظر الحكيم- الفارق الجوهري بين الرؤية الإسلامية والرؤية العلمانية.

رابعاً: وإن هذا الولاء الإلهي فطري قامت عليه الجماعة الإنسانية الأولى، غير أن تطور الحياة الإنسانية أفقد هذا العامل تأثيره الاجتماعي، واحتاج المجتمع إلى أسس جديدة، جاءت بها الشرائع السماوية على يد الرسل عليهم السلام، وبذلك تتشكل الدولة تاريخيا، بفعل وجود القيادة (الرسل) والقاعدة الشعبية (المؤمنين) والاقليم الذي يقطنونه.

خامساً: يرى الحكيم أن النظرية الإسلامية تبدو أنها ركزت على ربط النتائج الاجتماعية تكوينا بالأوضاع الروحية للأفراد، وأن حالة الحكم هي أحد هذه

النتائج، ولكن الملاحظة الدقيقة للقرآن الكريم والسنة الشريفة تربط بصورة عكسية بين بعض هذه النتائج وبين جهاز الحكم أيضا، الأمر الذي يدلل على حقيقة أن الحكم له دور الفعل في واقع الحياة الإنسانية، وليس مجرد حالة انفعالية وظاهرة انعكاسية تابعة لها.

سادساً: ناقش الحكيم نظريات الحكم عند الامامية في عصر الغيبة، وانتهى إلى الجمع بين مدلول الموروث الشيعي وآية الشورى الذي يقتضي جعل الفقيه الجامع للشرائط وليا ولاية عامة، وعلى الأمة انتخابه عن طريق الشورى من بين الفقهاء الواجدين للشرائط.

سابعاً: للأمة دور أساس في النظرية السياسية للسيد الحكيم، فهي بالإضافة إلى أنها تقوم بانتخاب القيادة السياسية والإدارة المدنية، تؤدي أدوار مهمة في النظام السياسي من خلال عمليتي المشورة والمراقبة.

ثامناً: أما بخصوص الحالة العراقية فقد صرح الحكيم أنه ليس بصدد نسخ أي تجربة سابقة، وأن رؤيته للنظام السياسي تقوم على ضرورة انبثاقه عن إرادة الشعب من خلال انتخابات حرة، واحترام هوية مكوناته لاسيما الإسلام، والتأكيد على وحدته أرضا وشعبا وحكومة.

## هوامش البحث

(١) الفضلي، عبد الهادي، هكذا قرأتهم، ج٢، ص١٩٣.
(٢) الحكيم، محمد باقر، المنهاج الثقافي السياسي الاجتماعي، ص٢٩.
(٣) المصدر السابق، ٣٠-٣١.
(٤) المجلسي، العلامة، بحار الأنوار، ج ٦٦، ص٦٨.
(٥) الباقلاني، أبي بكر، التمهيد، ص٣٤٦.
(٦) البغدادي ، الخطيب، تاريخ بغداد، ج١٣، ص٣٧٥-٣٧٦.

(٧) المطهري، مرتضى، العدل الإلهي، ص٣٣٢-٣٣٣.
(٨) الفضلي، عبد الهادي، هكذا قرأتهم، ج٢، ص١٩٣-١٩٤.
(٩) الحكيم، محمد باقر، المنهاج الثقافي السياسي الاجتماعي، ص٣٠.
(١٠) المصدر السابق، ص٣١-٣٢.
(١١) الحكيم، محمد باقر، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص١٧٢-١٧٦.
(١٢) الحكيم، محمد باقر، المنهاج الثقافي السياسي الاجتماعي، ص٣٨-٤٠.
(١٣) واعظي، احمد، المجتمع الديني والمدني، ص١٠٥-١٠٧.
(١٤) بسيوني، حسن السيد، الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ص٤٥-٤٦.
(١٥) الحكيم، محمد باقر، المنهاج الثقافي السياسي الاجتماعي، ص٣٤-٣٥.
(١٦) الحكيم، محمد باقر، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص٢٢٠-٢٢٢.
(١٧) الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، ص١٥٦-١٥٨.
(١٨) الحكيم، محمد باقر، الإمامة وأهل البيت، ص٣٢-٣٣.
(١٩) الحكيم، محمد باقر، دور أهل البيت في بناء الجماعة الصالحة، ج١، ص٨٧.
(٢٠) خطب الامام علي عليه السلام، نهج البلاغة، ج٤، ص٣٧.
(٢١) الشرقاوي، محمود، التفسير الديني للتاريخ، ج١، ص٣٢ وما بعدها.
(٢٢) الحكيم، محمد باقر، المنهاج الثقافي السياسي الاجتماعي، ص٣٦٠-٣٦٢.
(٢٣) الحكيم، محمد باقر، الحجة والولاية من منظور الثقلين، ص١٣٨-١٤٢.
(٢٤) في إشارة إلى الآية: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ...﴾ (المائدة:٤٤). هذه الآية وإن كانت تتحدث عن بني إسرائيل، إلا أن السيد الحكيم لا يجد ما يمنع من تعميمها وشمولها للحالة الإسلامية.
(٢٥) الحكيم، محمد باقر، الحكم الإسلامي ..بين النظرية والتطبيق، ص١٥٢-١٥٣.
(٢٦) الحراني، بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، ص٣٠.
(٢٧) الحكيم، محمد باقر، الحكم الإسلامي ..بين النظرية والتطبيق، ص٧٥-٧٩.
(٢٨) الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، ص١٣٤-١٣٦.
(٢٩) المصدر السابق، ١٤٣-١٤٦.
(٣٠) المصدر السابق، ص١٧٠-١٧١.
(٣١) الحكيم، محمد باقر، الحكم الإسلامي ..بين النظرية والتطبيق، ص٨٩.
(٣٢) هذا جزء من حديث طويل رواه الصدوق عن الإمام المنتظر عجل الله تعالى فرجه. راجع: الصدوق، ابو جعفر، كمال الدين وتمام النعمة، ص٤٤٠.
(٣٣) الحكيم، محمد باقر، الحكم الإسلامي ..بين النظرية والتطبيق ، ص٩٢-٩٣.

(٣٤) الخميني، روح الله، الحكومة الإسلامية، ص٤٨.
(٣٥) المصدر السابق، ص٤٥-٤٦.
(٣٦) المصدر السابق، ص٥١.
(٣٧) الحكيم، محمد باقر، الحكم الإسلامي ..بين النظرية والتطبيق، ص٩٩.
(٣٨) الحكيم، محمد باقر، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص٤٣٩.
(٣٩) الحكيم، محمد باقر، الحكم الإسلامي ..بين النظرية والتطبيق، ص١٠٧-١٠٩.
(٤٠) الحكيم، محمد باقر، دور أهل البيت في بناء الجماعة الصالحة، ج١، ص٢١٦-٢١٧.
(٤١) الحكيم، محمد باقر، الحجة والولاية من منظور الثقلين، ص١٦١.
(٤٢) البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، ص٢٧٧.
(٤٣) ابن سينا، الإلهيات، ص١٨٧.
(٤٤) الحكيم، محمد باقر، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص٤١٦-٤١٧.
(٤٥) المصدر السابق، ص٤١٧-٤١٩.
(٤٦) الحكيم، محمد باقر، الحجة والولاية من منظور الثقلين، ص١٧٩-١٨٠.
(٤٧) المصدر السابق، ص١٨٠-١٨٣.
(٤٨) الحكيم، محمد باقر، دور أهل البيت في بناء الجماعة الصالحة، ج١، ص٢٢٧-٢٢٨.
(٤٩) الحكيم، محمد باقر، المنهاج الثقافي السياسي الاجتماعي، ص٢٥١.
(٥٠) الحكيم، محمد باقر، دور أهل البيت في بناء الجماعة الصالحة، ج١، ٢٢٩-٢٣٢.
(٥١) الحكيم، محمد باقر، الأربع عشرة.. مناهج ورؤى، ص٨٣-٨٧.
(٥٢) الحكيم، محمد باقر، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص٤٢٩ وما بعدها.
(٥٣) الحكيم، محمد باقر، الحجة والولاية من منظور الثقلين، ص١٧٣.
(٥٤) الحكيم، محمد باقر، المنهاج الثقافي السياسي الاجتماعي، ص٣٣٣-٣٣٤.
(٥٥) المصدر السابق، ٣٣٤-٣٣٥.
(٥٦) الحكيم، محمد باقر، الحجة والولاية من منظور الثقلين، ص١٧٥-١٧٧.

## قائمة المصادر والمراجع


١- خطب الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، ج٤، ص٣٧، الموقع الالكتروني:
http://shiaonlinelibrary.com

٢- ابن سينا، الإلهيات، الموقع الإلكتروني: www.al-mostafa.com

٣- الباقلاني، أبي بكر، التمهيد، تصحيح يوسف مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧.

٤- بسيوني، حسن السيد، الدولة ونظام الحكم في الإسلام، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٥، القاهرة.

٥- البغدادي ، أبو بكر الخطيب، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، ج١٣، بيروت ، لبنان.

٦- البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، دار الفنون التركية، ط١، اسطنبول، ١٩٢٨.

٧- الحراني، بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، منشورات الفجر، ط١، ٢٠٠٨، بيروت.

٨- الحكيم، محمد باقر، الأربع عشرة.. مناهج ورؤى، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، ط١، ٢٠٠٤، النجف الأشرف.

٩- الحكيم، محمد باقر، دور أهل البيت في بناء الجماعة الصالحة، ج١، المجمع العالمي لأهل البيت ، ط٢، ١٤٢٥.

١٠- الحكيم، محمد باقر، الإمامة وأهل البيت، المركز الإسلامي المعاصر، ط١، ١٤٢٤، بيروت.

١١- الحكيم، محمد باقر، الحجة والولاية من منظور الثقلين، مؤسسة شهيد المحراب للتبليغ الإسلامي، النجف الأشرف، ٢٠٠٥.

١٢-الحكيم، محمد باقر، الحكم الإسلامي ..بين النظرية والتطبيق، مؤسسة المنار، ط١، ١٩٩٢.

١٣-الحكيم، محمد باقر، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، ط ٢ ، ٢٠٠٦، النجف الأشرف.

١٤-الحكيم، محمد باقر، المنهاج الثقافي السياسي الاجتماعي، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، ط٢، النجف الأشرف، ٢٠٠٧.

١٥-الخميني، روح الله، الحكومة الإسلامية، الموقع الإلكتروني: www.al-mostafa.com

١٦- الشرقاوي، محمود، التفسير الديني للتاريخ، ج١، الموقع الإلكتروني: www.al-mostafa.com

١٧- الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، وزارة الإرشاد الإسلامي، ط٢، طهران، ١٤٠٣.

١٨- الصدوق، ابي جعفر، كمال الدين وتمام النعمة، تعليق حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ط١، ١٩٩١، بيروت.

١٩-الفضلي، عبد الهادي، هكذا قرأتهم، ج٢، الموقع الإلكتروني:

https://archive.org/stream/dralfadhli_books

٢٠- المجلسي، العلامة، بحار الأنوار، ج٦٦، الموقع الإلكتروني: http://shiaonlinelibrary.com

٢١-المطهري، مرتضى، العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، الدار الإسلامية، بيروت ، ١٩٨١.

٢٢- واعظي، احمد، المجتمع الديني والمدني، ترجمة حيدر حب الله، دار الهادي، ط١، ٢٠٠١، بيروت.