بسم الله الرحمن الرحيم

آفاق الحضارة الاسلامية

تصدر عن معهدالعلوم‌الانسانية والدراسات‌الثّقافيّة
عددان في‌السنة (نصف سنويّة)
العددالحادي‌عشر، السنةالسادسة ١ / محرم / ١٤٢٤ هـ.
اسفند ١٣٨١ هـ ش / مارت ٢٠٠٣ م

رقم‌المنشورالقياسي‌الدولى ٦٨٢٢ـ ١٥٦٢

▣ المديرالمسؤول: الدكتور مهدي گلشني (رئيس معهدالعلوم‌الإنسانيّة والدّراسات‌الثّقافيّة)
▣ تحت اشراف هيئة استشاريّة
▣ رئيس‌التحرير : الدكتور صادق آئينه‌وند
▣ مديرالتحرير : قيس آل قيس
▣ مديرالنشر: رحمت‌الله رحمت‌پور
▣ المطبوع : ١٠٠٠نسخة
▣ المشرف الفنّي على الطباعة: سيد ابراهيم سيد علي
▣ المطبعة: شركة طباعة بهمن
▣ الثمن: ٣٥٠٠ ريال
▣ الاشتراك السنوي: ٧٠٠٠ ريال
▣ العنوان: الجمهوريةالاسلاميةالايرانيّة
طهران، شارع كردستان، رقم ٦٤، الرقم البريدي ١٤٣٧٤
▣ الهاتف: طهران: ٨٠٥٣٩٣٤ و ٨٠٣٦٣٢٠-٣، ٨٠٤٦٨٩١، الفاكس: طهران: ٨٠٣٦٣١٧
Email afaq @ ihcs.ac.ir
Email AL Kaiss @ ihcs.ac

مكتبة الروضة الحيدرية
الرقم ٣٤٥٣
التاريخ ٢٠٠٨/٨/١٧

العدالة السياسية عند الإمام علي بن أبي طالب (ع)

العلاقة المتبادلة بين الحكومة والشعب

الدكتور علي مهدي زيتون
أستاذ الأدب العربي
بكلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية
بيروت

١ ـ في مفهوم العدالة السياسية :

إنّ كلمة (سياسة) غير محدّدة الدلالة بما فيه الكفاية. واللبس الّذي يكتنفها لا يتعلّق باختلاف استعمالاتها بين الخاصة والعامة فحسب[١]، ولكنّه يتعدّى إلى استخدام المتخصصين لها[٢]، ولذلك فإنّها تضعنا، ومنذ البداية، على طريق غير واضحة، خصوصاً وأنّ التركيب (علم السياسة) هو الآخر غير مستقرّ على مفهوم واحد. فالخلاف قائم حول كونه علمَ الدّولة بمقوّماتها الثلاثة: الأرضِ والشعبِ والسلطةِ، أو علمَ السلطة[٣]، ولا تأتي الصعوبة من التعدديّة الدلاليّة الّتي تتصف بها كلمة (سياسة) فحسب، ولكن من تداخل حقول معرفية اجتماعية واقتصادية وحقوقية معها إذ لا ينفك السياسيُّ عن الاجتماعيِّ والاقتصاديِّ والحقوقي.

والانتقال من كلمة (سياسة) إلى كلمة (عدالة) يضعنا أمام وضعية أكثر صعوبة؛ لأنّ التحديدات الّتي وضعها لها المختصّون لا توصلنا إلى الوضوح المعرفي بقدر ما تسلمنا إلى مشكليات. أن يكون العدلُ حَمْلَ النفس على إيتاءِ كلّ ذي حقّ حقّه بثباتٍ ودوام[٤] لا يعني

ما هو يقيني؛ لأننا سنواجه أسئلة دقيقة. ما الحق؟ وكيف ترتّب لصاحبه خصوصاً إذا تعلّق السؤال بآلية الأنظمة الوضعيّة في تحديد الحقوق والواجبات؟ ولا يقلّ تحديدهم (العدالة السياسية) تعقيداً. فهي عندهم حقّ كل فردٍ في أن يساهم في مسؤوليات الحكم بسلطاته وسلطانه[٥]. وفي هذا الكلام غموض، يتعلق بالمساهمة وحدودها؟ أضف إلى ذلك أنّ الإطلاق يعطي جميع الأفراد هذا الحقّ. إذ كيف يستطيع كل فرد فعلاً أن يساهم فيه بشكل سليم؟ وهل يمتلك جميع الأفراد أهليّة التصدي لمسؤولية خطيرة كهذه المسؤولية تطال مصلحة المجتمع برمّته؟ وندخل هنا مجال التجربة البشرية، ونتوقّف عند التجربة الغربية الرائدة في هذا المجال لنجد أنّها لم تصل إلى النتائج المرجوّة؛ لأنّ البرلمان الذي يُفترض فيه أنه يمثّل الشعب وحقوقه حيال الدولة قد تحوّل، في العديد من الدول الأوروبية إلى أداة طيّعة في يد الحكومة الّتي تنتمي وإيّاه بأكثريته إلى حزب واحد[٦]، ويعني ذلك أنّ ميزان العدالة السياسيّة الذي طرفاه الحاكم والمحكوم (ممثلاً بالبرلمان) قد اختُصِر بطرف واحد هو الحاكم. وفي ذلك هيمنة لذلك الطرف ما فيه؛ خصوصاً وأنّ حاجات السلطة كانت تعطي معظم الحقوق والحريّات الّتي نالها النّاس من الناحية الحقوقيّة هويّة سرابيّة ليس بسبب فقدانهم الوسائل الماديّة التي تساعدهم على ممارسة تلك الحقوق والحريات فحسب، ولكن لأنّ السلطة قد أعطت نفسها حقّ مصادرتها في الظروف الّتي تراها استثنائيّة[٧]. ويعني ذلك استحالة تحقق العدالة السياسية في ظلّ أنظمة سياسيّة من إنتاج الإنسان؛ لأنّها تابعة لمتغيّرات ميزان القوى الاجتماعية، وهي فريسة محاولات الالتفاف عليها من خلال الثغرات والفجوات الّتي تؤمنها النصوص التشريعيّة[٨]، وذلك بعكس النظام الإسلامي الّذي أوحى به العليّ القدير فلا يأتيه الباطل لا من أمامه ولا من ورائه[٩]. وهو إلى ذلك، فيما يتعلق بحقوق الإنسان وحرياته، ككل ما فرضه الرّحمن الرّحيم، ليس محدّداً بما يفهمه بشر منه في زمان ومكان محدّدين، ولكنّه أوسع وأشمل يُكتشف منه في كل زمان جديد[١٠] يجيب عن أسئلة المرحلة.

والفارق واضح بين نظام وضعي يحاول اكتشاف القوانين ليبني عليها القواعد التي تسمح القدرات البشريّة بانتاجها، هذا إذا توفّرت النيّة الحسنة ولم يراع المشرّع، فرداً أو

جماعة، مصالحه وحدها، ونظام إسلامي دعا إليه اللهُ الّذي خلق الكون وقوانينه. الأوّل تابع للواقع، خاضعٌ لميول أصحاب المبادرة في التشريع، متحوّل بما يمليه تحوّل الواقع والميول. والثاني صادرٌ هو والواقع عن نبع واحدٍ، وتناسبُها قائمٌ بالأصالة لا يخضع لمصالح فريق على حساب فريق، وتحوّله له غير ناجم عن تبعيّة الواقع المتغيّر، ولكن عن قدرة النصّ القرآني الثابت على مواكبة تجدّد الحياة بما يمتلكه من خصائص مكّنها فيه الله سبحانه وتعالى. ويشكل مثل هذا الفهم لروحية العدالة السياسية الإسلامية مدخلاً مريحاً لفهم العدالة السياسية عند الإمام (ع).

٢ ـ شرعيّة السلطة عند الإمام (ع):

البدء بالحديث عن شرعيّة السلطة عند الإمام (ع) ضروي؛ لأنّ تلك الشرعيّة هي الّتي تعطي الحاكم ما له من حقوق وترتّب ما له من حقوق وترتّب ما عليه من واجبات. وتأتي الوصيّة التي لم يؤخذ بها في اختيار خلفاء الرسول، الذين عُرفوا بالرّاشدين، على رأس السبل التي آمن بها الإمام (ع) قاعدة للشرعية. ووصوله إلى الحكم، كما يرى، تعبير عن أنّ الحقّ قد رجع «إلى أهله ونُقل إلى مُنْتَقَله»[١١]؛ لأنّ لآل محمّد (ص) «خصائص حقّ الولاية، وفيهم الوصيّةُ والوراثة»[١٢]. وإذا لم تُتح الظروفُ للوصيّة أن تتحقّق، لم يرفض الإمام (ع) ما دونها رفضاً قاطعاً ونهائيّاً. وهو وإنّ قبل البيعة على مضض، «وبسطتم يدي فكففتها، ومددتموها فقبضتها، ثمّ تداككتم عليَّ تداكَّ الإبل إلهيم على حياضها يوم وردها»[١٣]، إلّا أنّه تناول شورى المهاجرين والأنصار تناولاً ينمّ عن القبول بالحدّ الأدنى المتيسّر. ففي محاورته معاوية قال: «إنّه بايعني القوم الّذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغائب أن يردّ، إنّما الشورى للمهاجرين والأنصار»[١٤]. ومن الطبيعي أن يتمسك الإمام (ع) بهذا المستوى من الشرعيّة في ظروف مختلفة عن زمن الوصيّة الأوّل، بعد أن حُرِم من تأسيس دولة الإسلام، كما رآها في «نهج البلاغة». وهو وإن دُفِع إلى الخلافة دفعاً[١٥] في ظروف مغايرة وشديدة الاهتراء، كان لابدّ من محاولة رتق الفتق لعلّ التغلّب على الأزمة، إذا ما تمّ، يشكّل فرصة لعودة الحلم بإقامة تلك الدولة

المنشودة. وكان لابدّ من التذرّع بالشورى الّتي مورست طريقاً إلى السلطة، وطُبّع عليها النّاس تمهيداً لإعادة الدور والاعتبار للوصيّة.

ومهما يكن من أمر، فإنّ شورى السّقيفة، الّتي نعاها أهلها وعدوّها فلتة، كانت عبارة عن تخبّط شهد غيابها في اختيار الثاني[١٦]، وتضييقها بشكل موجّه وغير حياديّ في اختيار الثالث[١٧]، واصطباغها بالنقمة على عثمان في اختيار الرابع (ع)، وهي لا يمكنها أن تجاري الزمان؛ لأنّ المهاجرين والأنصار الّذين تحدّد عددهم بالهجرة والنصرة وانتهى، لن يعيشوا الدّهر ليستمروا في الاختيار. وحين لا يكون هذا النوع من الشورى قادراً على مجاراة الزمان يعني أنّه ليس الطريقة المثلى في اختيار الخليفة، وأنّ الأمر متروك للمسلمين في العصور المقبلة لكي يحدّدوا شوراهم. ويفتح هذا المجال أمام المواضعة وتجربة الخطأ والصواب، ومصالح المشرّع لتتدخّل ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً.

وتبقى الوصيّة[١٨]، هي الضمانة الّتي انسجمت معها تصوّرات الإمام (ع) عن الشرعية في مختلف دقائقها وتفصيلاتها وتأسست عليها. والوصية شبيهة بالنبوّة في ارتباطها بإمكانات الموصى له. فهي لا تعني أيّ شخص وكيفما اتّفق، لأنّ مهمات الخلافة الإسلامية غير عاديّة والشخص المطلوب للقيام بأعبائها يجب أن يكون غير عاديّ أيضاً: «أيّها الناس، إنّ أحقّ النّاس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه. فإنّ شغبَ شاغبٌ استُعتبَ، فإن أبى قُوتل»[١٩]. وتواجه هذه المقولة مقولةٌ معاكسة تقوم على إمكانية إمارة المفضول مع وجود الأفضل معتمدة على منطق يبرّر ما كان، مع أن ما يجب أن يكون هو المنطق السليم الّذي يواجه مرحلة غير عادية بدقتها بشخصية مناسبة وغير عاديّة؛ خصوصاً وأنّ الموقف الصائب في مرحلة التأسيس يؤسس للصواب، والعكس بالعكس، والارتكاز على شورى جماعة مؤقتة الوجود، مع ما اعترى تلك الشورى من خلل، سيفتح الباب أمام الانحراف بالخلافة من كونها خلافة رسول الله (ص) لتصبح خلافة هذا الملك أو ذاك. وليس صدفة أن ترتبط شرعية الوصيّة بشرعيّة الرجل الأقوى والأعلم، الرجل المؤهل أكثر من كل النّاس لسياسة أمور النّاس. والوصيّة المبنيّة على الأهلية العليا تعني أنّ الحاكم وكيلٌ ينفّذ شريعة الله على الأرض. «ثمّ جعل ـ سبحانه ـ من تلك الحقوق حقوقاً افترضها لبعض الناس على

بعض... وأعظم ما افترض ـ سبحانه ـ من تلك الحقوق حقّ الوالي على الرعيّة، وحقّ الرعيّة على الوالي فريضة فرضها الله ـ سبحانه ـ لكلٍّ على كلٍّ، فجعلها نظاماً لإلفتهم وعزّاً لدينهم»[٢٠] فحقوق الراعي هي بعض حقوق الله على الرعيّة، وحقوق الرعيّة بعض حقوق الله الأخرى على الراعي. فالقاعدة الحقوقيّة التي تحكم النظام السياسي الإسلامي عند الإمام (ع) قائمة على حقوق الله انطلاقاً من أنّ العالم ملكه وحده. وما مُنِحناه منه هو هبة منه تعالى. وهذا طبيعيّ، فقد أطاح الإسلام بألوهيّة الحاكم وأعاد الشرعيّة إلى نصابها، إلى الله[٢١]. والتوحيد في عمقه تحرير للنّاس من الحاكم (الإنسان)، وإقامة لشريعة الله ودولته. وتتجلى هذه القاعدة الحقوقيّة أوضح ما تتجلى في وصيّته أحد عماله: «ولا تأخذنّ منه أكثر من حقّ الله في ماله»[٢٢]. فالأموال التي تُستوفى من الرعيّة ليست ضريبة تفرضها الدولة تحت هذا الشعار أو ذاك، ولكنّها حقوق الله المحدّدة المعروفة التي يستوفيها الحاكم ليصرفها في وجوه حدّدها الله تعالى أيضاً. والمطلوب من الراعي، بناءً على ذلك، ألّا يسخط «اللهَ برضى أحد من خلقه، فإن في الله خَلَفاً من غيره، وليس من الله خَلَفٌ في غيره»[٢٣]؛ ولذلك أوصى مالك بن الحارث الأشتر حين ولّاه على مصر «بتقوى الله، وإيثار طاعته، واتّباع ما أمر به في كتابه»[٢٤].

٢.٢ ـ شرعية السلطة عند الإمام (ع) بين المحاورة والحزم:

ويتضح من خلال ذلك كلّه أنّ إيمان الإمام (ع)، بشرعيّة حكمه راسخٌ. ويتجلّى ذلك الرسوخ من خلال سمتين وسمتا سلوكه حيال معارضي ذلك الحكم. والسمتان السلوكيتان المتلازمتان هما: محاورة الخصم والجذرية في التعامل معه[٢٥]. وتُختصران بقوله: «أيها النّاس إنّ أحقَّ النّاس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه. فإنّ شغبَ شاغبٌ استُعتبَ، فإن أبىٰ قُوتل»[٢٦]، فقاعدة الشرعية واضحة واثقة (الأعلم بشريعة الله والأقدر على تنفيذها)، ولشدّة ثقتها بنفسها رأت في الخارج (شاغباً). ومع ما يتصف به الشاغبُ من مسلك مهيج للشرّ والفتنة[٢٧]، مضرٍّ بحسن سير الشريعة، فإنّ الإمام (ع) لا يبادره بإعلان الحرب ضدّه، ولكن يبادره بالحوار، (يستعتبه)، أي يطلب منه مجرّد الرضى بالحقّ، وفي

المحاورة فرصة للشاغب لكي يفيء إلى الحقّ، وفرصةٌ للحاكم لكسب الخصم إلى جانبه في حال النجاح. وفي الفرصتين حجة للحاكم أن يقاتل الشاغب. ولئن سبقت كلمة الاستعتاب كلمة القتال ترجيحاً لها على صاحبتها، فإنّ استخدامهما في صيغة المبني للمجهول إشارة إلى أن الأمرين مفروغٌ منهما وهما دليلا حزم الإمام (ع).

ولقد اضطرّ الإمام (ع) لمواجهة أنواعٍ من الخارجين على طاعته: كأصحاب الجمل، وأهل الشام، والخوارج.

١.٢.٢ ـ الإمام (ع) وأصحاب الجمل:

جرى علي (ع) مع أصحاب الجمل، على عادته، في تقديم الحوار على إعمال السيف. وهو في جميع محاوراته معهم كان واثقاً بعيداً عن الارتباك، لم يعرف الحرج طريقاً إلى منطقه. خاطب طلحة والزبير قائلاً: «كنتما بايعتماني طائعين، فارجعا وتوبا إلى الله من قريب. وإن كنتما بايعتماني كارهين، فقد جعلتما لي عليكما السبيل باظهاركما الطاعة وأسراركما المعصية.. وقد زعمتما أني قتلت عثمان. فبيني وبينكما من تخلّف عني وعنكما من أهل المدينة، ثمّ يُلزم كلّ امرئ بقدر ما احتمل»[٢٨]. فأثار معهما النقطتين الأساسيتين اللّتين تتعلقان بمشكلة المبايعة بالإضافة إلى اتهامهما إيّاه بدم عثمان. وهو إذ واجه خطاب الرّجلين بما يفنده ويردّ عليه، دعاهما إلى أن يتوبا إلى الله إيماناً منه بأنّ العودة إلى شرعيته هي عودة شرعية الله. وهو لم يكتفِ بالحوار الذي أعطى الشرعية الإلهية مداها الأرحب ولكنّه كان يريد من ذلك الحوار أن يصل إى إحدى نتيجتين لا ثالثة لهما. إمّا الفيء إلى الله وإمّا السيف. وفي هذا أقصى درجات الجذرية في التعامل مع ثنائية (الحق / الباطل).

٢.٢.٢ ـ الإمام وأصحاب معاوية:

وأمّا حواره مع معاوية، فقد انطلق من المقوّمات الّتي تقوم عليها شخصيّة معاوية، ومن الخيارات التي اقتنع بها وبسبب اختياره الدّنيا خاطبه الإمام (ع) قائلاً: «عدوت على الدّنيا

بتأويل القرآن، فطلبتني بما لم تجني يدي ولا لساني... إصرف إلى الآخرة وجهك»[٢٩]. وتشكل هذه الدعوة إلى الآخرة الحلّ الإسلاميّ الأمثل للمشكلة إذا استجيبت. أمّا وأنها من قبيل إلقاء الحجة على رجلٍ، حسم الأمر في تعلقه بالدنيا، فإنّ الإمام (ع) يعضد هذه الدعوة بالإلماع إلى الذريعة الّتي لا تشكل سبباً حقيقيّاً لخروج معاوية الذي تحدوه الدّنيا بكلّ قوّتها، وإذا كان من المتعذّر الارتكاز على شرعية الوصية في محاورة معاوية والنّاس من ورائه، استند الإمام (ع) إلى شرعية الشورى تثبيتاً لصحة إمارته على المؤمنين فقال: «إنّه بايعني القوم الّذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغائب أن يردّ، وإنّما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضى، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردّوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين»[٣٠]. ويشكل هذا التنفيذ ردّاً مفحماً على كلّ دعاوى معاوية لكي لا تبقى له حجة في الخروج على طاعة الحاكم الشرعي، وليكون اللجوء إلى السيف ضده لجوءاً مبرّراً من الناحية الشرعية الإسلامية.

٣.٢.٢ ـ الإمام (ع) والخوارج:

وحاور الإمام (ع) الخوارج في القضايا الأساسيّة التي أثاروها: كمسألة التحكيم، وقاعدة التكفير، والحاجة إلى وجود الدولة. ففي مسألة التحكيم، وصل معهم إلى إظهار حراجة موقفهم: «وقد كانت هذه الفعلة، وقد رأيتكم أعطيتموها. والله لئن أبيتها ما وجَبت عليَّ فريضتها، ولا حمّلني الله ذنبها. ووالله إن جئتها إنّي للمحقّ الّذي يُتّبع، وأنّ الكتاب لمعي، ما فارقته منذ صحبته»[٣١]. وإذا كان له أن يختار قبول التحكيم أو رفضه من دون أن يخالف في ذلك أحكام القرآن، فإنّ موقف الخوارج غامض وغير قائم على أيّ وجه من وجوه الحقّ خصوصاً وأنّهم قبلوا التحكيم ثم عادوا فرفضوه. وموقف هذه صفاته إنّما يؤسس لموقف ظلاميّ يكفّر من غير أن يحاور، ويقتل بغير وجه حقّ ظاهر. وهو في ذلك بعيد عن الإسلام الّذي لا يبني على الظن تكفير أحد من النّاس، خصوصاً وأنّ المسلم يظل مسلماً مادام ناطقاً بالشهادتين. ولقد خاطبهم الإمام (ع) في ذلك: «وقد علمتم أنّ رسول الله

(ص) رجم الزاني المحصن، ثمّ صلّى عليه، ثمّ ورّثه أهله، .. وقطع يد السارق وجلد الزاني غير المحصن، ثمّ قسم عليهما من الفيء، ونكحا المسلمات، فأخذهم رسول الله (ص) بذنوبهم وأقام حقّ الله فيهم، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام»[٣٢]. وحوارٌ سلسٌ بهذا القدر كفيل بأن يقنع من كان له أدنى مسكة من العقل، أمّا أن لا يقتنع به قرّاء القرآن، فأيّ قرّاء للقرآن هؤلاء؟ وإذا دفعهم موقفهم الغامض المريب إلى طرح فكرة التخلّي عن وجود الدولة؛ لأنّ وظيفتها غير ضرورية[٣٣]: ناقش الإمام (ع) فكرتهم هذه برويّة متناهية «وأنه لابدّ للنّاس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلّغ الله فيها الأجل، ويُجمع به الفيء، ويقاتل به العدوّ، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القويّ، حتى يستريح برّ ويُستراح من فاجر»[٣٤]. وتحديد وظيفة الأمير (الدولة) بهذا القدر من الدقة والتفصيل هو الآخر حجة مفحمة لا يبقى بعدها إلّا الحزم من خلال السيف.

٤.٢.٢ ـ الجدوى من الحوار:

إنّ لجوء الإمام (ع) إلى مثل هذه المحاورات التي لم تعطِ نتائج مهمة كان بدافع تبرئة الذمة وإلقاء الحجة تأميناً للعدالة السياسية في تعامله مع الخارجين على طاعته. حتى إذا اطمأنّ إلى ذلك واجه الأمر بكل حزم وجذريّة.

ومهما يكن من أمر فإنّ عليّاً (ع) كان يناقش دعاوى واهية لا تصمد أمام علمه بحقيقة أمر الله. وكان خطابه في كلّ مرة يواجه بها خصماً، خطاباً مفحماً. ومع قدرته هذه لم يصل خطابه إلى ما كان يُرتجى منه. وهذا دليل على أنّ تلك الدعاوى كانت ذرائع لا يؤمن بها أصحابها. أطلقتها الفتنة التي عصفت بالمسلمين من عقالها، وأعطتها كل أسباب القوة والصمود في وجه الشرعية الإسلامية. وإذا كان خطاب الإمام (ع) الحِواريّ متنوعاً تنوّع من واجههم؛ فلأنّه محاور شديد الثقة بالإسلام، شديد الثقة بشرعيّة إمارته، تأسس منطقه على البعد الإلهي لشرعيّة الحاكم المسلم.

٣ ـ العدالة السياسية الإسلامية عند الإمام (ع):

إذا كانت الوصيّة أساس الشرعيّة السياسيّة عند الإمام (ع) فإنّ جوهر هذه الوصيّة قائم على مستويين.

٣ ـ ١ مستويا الوصيّة:

المستوى الأوّل هو حقّ الله على عباده، إذ «جعل حقّه على العباد أن يطيعوه، وجعل جزاءهم عليه مضاعفة الثواب»[٣٥] وحقّ الله هذا «يجري له ولا يجري عليه... لقدرته على عباده، ولعدله في كلّ ما جرت عليه صروف قضائه»[٣٦]. فحاكم العباد الأكبر هو الله، وحاكميته متجلية بطاعة العباد إيّاه.

أمّا المستوى الثاني فهو إيكال حقوقه إلى البشر «ثم جعل ـ سبحانه ـ من حقوقه حقوقاً افترضها لبعض الناس على بعض فجعلها تتكافأ في وجوهها، ويوجب بعضها بعضاً، ولا يستوجب بعضها إلّا ببعض. وأعظم ما افترض ـ سبحانه ـ من تلك الحقوق حقّ الوالي على الرعيّة، وحقّ الرعيّة على الوالي، فريضة فرضها الله ـ سبحانه ـ لكلٍّ على كلٍّ، فجعلها نظاماً لأنفسهم وعزّاً لدينهم، فليست تصلح الرعية إلّا بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة باستقامة الرعية»[٣٧]، وهذا الإيكال لا يخصّ الحاكم من دون المحكوم، ولا المحكوم من دون الحاكم، وإذا كانت الطاعة أهم حقوق الراعي التي عُبِّر عنها باستقامة الرعيّة، والّتي هي شرط نجاح الحاكم في إدارة حكمه، فإنّ أهم حقوق الرعيّة على الراعي أن يرى في الإمرة أداة لإقامة الحقّ ودفع الباطل[٣٨]. والإمام (ع) ما كان ليقبل الإمرة منافسة في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن ليرد المعالم من الدين، ويُظهر الإصلاح في البلاد، «فيأمن المظلومون من عباد [الله]، وتُقام المعطلة من حدوده»[٣٩]. وحين تتحدّد حقوق كلّ طرف على الطرف الآخر بهذا الوضوح تصبح العدالة السياسية صلاح الراعي والرعية المؤسس على قاعدة تلازم الحقوق والواجبات. إذ لا يجري الحقّ «لأحدٍ إلّا جرى عليه ولا يجري عليه إلّا جرى له»[٤٠].

٢.٣ ـ المساواة أمام القانون:

ولعلّ أهم مقوّمات العدالة السياسية أن يكون جميع الناس سواسية أمام الحاكم. وهذا ما وضعه الإمام (ع) في رأس حساباته، فقد أقسم لأحد عمّاله الذي أساء الأمانة وتصرّف بأموال المسلمين: «لو أن الحسن والحسين فعلا مثل الذي فعلت، ما كانت لهما عندي هوادة، ولا ظفرا منّي بإرادة، حتى آخذ الحقّ منهما»[٤١]. وإذا كان الأولاد فتنة يفتن بها الإنسان العادي ويضعف حيالها، فلا يُجري عليهم ما يُجريه على غيرهم، فإنّ المطلوب من الحاكم العادل ألّا يقع في فخ هذه الفتنة فيتبع هواه؛ لأنّ الوالي على حد تعبير الإمام (ع) «إذا اختلف هواه منعه ذلك كثيراً من العدل، فليكن أمر النّاس عنده في الحق سواء»[٤٢].

٣.٣ ـ عدم استواء المحسن والمسيء:

ولتكون العدالة السياسية كاملة، ينبغي ألّا يتساوى المحسن والمسيء تحت ظلها. وإشارة الإمام (ع) إلى ذلك تعبير عن خطأ كان يمارس قبله. «إنّي عارف لذي الطاعة منكم فضله، ولذي النصيحة حقه غير متجاوز متهماً إلى بريء، ولا ناكثاً إلى وفيّ»[٤٣] والاعتراف لذي الحقّ بحقه مشجّع على الخير يؤدي وظيفة تربوية تنحو بالمجتمع نحو صلاحه الأمثل. وهذا ما لم يعره ولاة بني أمية بعد علي (ع) أي اهتمام. بل على العكس من ذلك رأوا في أهل العراق رؤوساً أينعت وحان قطافها بقطع النظر عن حاملي هذه الرؤوس، محسنون هم أم مسيئون. وذهبوا أبعد من ذلك حين أقسم زياد قائلاً: «لآخذنّ الوليَّ بالمولى والمطيعَ بالعاصي»[٤٤] وفي ذلك خروج كلّي عن العدالة السياسية الإسلامية السمحاء.

٤.٣ ـ العدالة السياسية والمال العام:

ولقد لامست السياسة الأمور المالية عند الإمام (ع) بشفافية ونقاء متناهيين، فالمال الذي يُستوفى من الرعية مال الله[٤٥]، ولذلك شدد النكير على من يخون من فيء المسلمين ولو كان شيئاً صغيراً[٤٦]، ودعا إلى التعامل مع المكلفين بمنتهى النزاهة والحرص على الحقّ،

فكان يطلب ممن يستعمله على الصدقات أن يقول: «عباد الله، أرسلني إليكم وليُّ الله وخليفته لآخذ منكم حقّ الله في أموالكم، فهل لله في أموالكم من حقّ فتؤدوه إلى وليّه، فإن قال قائل: لا، فلا تراجعه»[٤٧]. ولئن دلّ ذلك على شيء إنّما يدلّ على ثقة كبيرة بالإسلام والمسلمين وحرص على أن يشعر كلّ مسلم بمسؤولياته وواجباته فيقوم بها من دون إكراه. وفي ذلك بُعد تربوي آخر يرتقي بالمجتمع نحو الصورة المطلوبة في القرآن خصوصاً وأنّ التعامل مع مصدر مال بيت المسلمين تعامل مرن يستبطن الأمور دون ظاهرها. أوصى مالك الأشتر عندما ولّاه على مصر قائلاً: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأنّ ذلك لا يُدرك إلّا بالعمارة. ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد»[٤٨]. وهذه الوصية إشارة واضحة إلى أنّ العدالة المطلوبة عند الإمام (ع) ليست شكلية، همها المحافظة على المظاهر. ولكنّها متوغلة في عمق الحياة تحافظ على حقّ الرعية ما ظهر منه وما بطن، كما تحافظ على حقّ الله والمسلمين ما ظهر منه وما بطن أيضاً، فالمسألة هي المحافظة على دورة الحياة الطبيعية المتجلّية بإعمار الأرض الذي تنال على أساسه الجنة؛ لأنّ الإعمار مظهر عميق من مظاهر نجاح العدالة السياسية في الحياة الإسلامية العامة.

٣. ٥ ـ العدالة السياسية والتفاصيل:

ولا تكمن أهمية العدالة السياسية في فكر الإمام (ع) من خلال تعامله مع ما هو أساسي فحسب، ولكنّها تتعدّى ذلك إلى تعامله مع أدقّ التفاصيل. وذلك طبيعي؛ لأنّ القاعدة واحدة. وهي استشعار رضى الله في كلّ تصرّف يقوم به الحاكم حيال الرعية. أنّ يكون الإنسان راعياً يعني أن تُحصى عليه حركاته وسكناته. وهذا ما لفت الإمام (ع) انتباه محمد بن أبي بكر إليه حين قلّده أمور مصر، «فاخفض لهم جناحك، وألن لهم جانبك، وابسط لهم وجهك، وآس بينهم في اللحظة والنظرة، حتى لا يطمع العظماء في حيفك لهم، ولا ييأس الضعفاء من عدلك عليهم، فإنّ الله تعالى يسائلكم معشر عباده عن الصغيرة من أعمالكم والكبيرة»[٤٩]. والطلب إلى الراعي أن يكون عادلاً حتى في توجيه النظرات، ليس بسبب قيمة تلك النظرة مفردة، فهي لا تشبع ولا تغني، ولكن بسبب ما يترتب من جور على

اختلال ميزان العدل في توزيعها. ومن يسمح لنفسه ألّا يكون عادلاً في الصغيرة، يسمح لنفسه ألّا يكون عادلاً في الكبيرة. وإذا لم يكن بمقدور الخليفة إدراك هذا الجور في توزيع النظرات على الرعية، فإنّ الله يدركه ويحاسب هذا الوالي يوم لا يكون فيه والياً «إنّ الله يسائلكم معشر عباده [لا ولادته] عن الصغيرة من أعمالكم والكبيرة».

ويجري هذا المجرى كلامه (ع) إلى مالك الأشتر حين طلب إليه أن يعامل الشريف والوضيع على قاعدة واحدة «ولا يدعونّك شرف امرئ إلى أن تعظّم من بلائه ما كان صغيراً، ولا ضعة امرئ إلى أن تستصغر من بلائه ما كان عظيماً»[٥٠].

٦.٣ ـ صفات الحاكم العادل:

أولى الإمام (ع) المقوّمات الشخصية التي يتمتع بها الحاكم اهتماماً غير عادي؛ لأنّ مسؤولية بحجم العدالة السياسية، كما رسمها الإسلام تتطلب راعياً من طراز مرموق؛ ولقد استشعر الإمام (ع) تلك المقومات في نفسه، وطلبها في عمّاله، وتأتي على رأس تلك المقومات استقامة علاقة الحاكم بالله، ولذلك طلب من محمد بن أبي بكر عامله على مصر ألّا «يسخط الله برضى أحد من خلقه»[٥١]، كائناً من كان هذا الأحد. ويرتبط هذا التعويل الشديد على رضى الله بالإيمان اليقيني به مبدعاً للكون، وحاكماً عادلاً له، ومتصرفاً خبيراً بشؤونه. ولقد أكسبت هذه اليقينية الإمام (ع) شجاعة لا تُضاهى «لقد كنت وما أُهدّد بالحرب، ولا أُرهَّب بالضرب، وإنّي لعلى يقين من ربّي، وغير شبهة من ديني»[٥٢]. ويقتضي هذا النوع من العلاقة مع الله الثبات على الحقّ. ولذلك لم يفكر الإمام (ع) في لحظة من اللحظات أن يشتري سكوت خارج على سلطته، كمعاوية، بولاية يقطعه إيّاها. ولقد ردّ على مساومته بحزم «أما طلبك إليَّ الشام فأني لم أكن لأعطيك اليوم ما منعتك أمس»[٥٣]. كيف لا، والمطلوب ممّن يتصدّى لأمور العامة أن يتمتع بثقة شديدة بالنفس طالما أنه مؤمن بالله يعمل بما يرضيه. ولقد أشار إلى ذلك في كتابه إلى أخيه عقيل: «لا يزيدني كثرة الناس حولي عزّة، ولا تفرّقهم عني وحشة»[٥٤]. وإيمان ينبع من الذات وحدها لا يجاريه إيمان.

ولم يكتفِ الإمام (ع) بالتأكيد على صفات للحاكم مرتبطة بعلاقته بربّه، ولكنّه تناول

صفات أخرى تتصل بعلاقته برعيته، ويأتي على رأس تلك الصفات أن يكون الحاكم متقشفاً يعيش حياة مشابهة لحياة أفقر المسلمين، ولقد جعل الإمام (ع) من نفسه نموذجاً يقتدى عندما صرّح قائلاً: «هيهات أن يغلبني هواي، ويقودني جشعي إلى تخيّر الأطعمة، ولعلّ بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص، ولا عهد له بالشبع»[٥٥]. وتشكل هذه القاعدة التي تساوي من الناحية الميعشية بين المتربع على أعلى سلطة في الإسلام، والأفقر بين أفراد الرعية، التصور الأكثر جذرية في التعامل مع العدالة الاجتماعية التي لا تنفكّ عن أن تكون تجلياً من تجليات العدالة السياسية.

ومن صفات الحاكم العادل المتعلقة بالرعية ما أوضحه الإمام (ع) لأحد عمّاله حين قال له: «إنّ النّاس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك»[٥٦]. أي أنّ المطلوب منه أن يضع نفسه موضع الرعية قبل أن يتخذ أي قرار يتعلق بشؤون تلك الرعية، ويشكل حضور الرعية المراقب من داخل نفس الوالي في كل موقف يتخذه ذلك الوالي ضابطاً جيداً يحول دون جموح ذلك الموقف. ومن يتوغّل داخل هذه الصفة يجد أن المطلوب من الحاكم العادل أن يعيش ازدواجاً في شخصيته. أن يحسب نفسه راعياً من ناحية، وأن يحسبها في عداد الرعية من ناحية أخرى. وفي هذا سرّ من أسرار العدالة السياسية التي يقول بها الإسلام.

ولا يغفل الإمام (ع) أمراً جوهرياً يتصل بعلاقة الحاكم العادل بأولي العلم من خاصّة رعيته، ولذلك فهو يرى أنّ المطلوب من الراعي أن يكثر «مدارسة العلماء، ومناقشة الحكماء في تثبيت ما صَلُح عليه» أمر البلاد وإقامة ما استقام به الناس قبله[٥٧] لأن في ذلك تسديداً لمسيرة الحكم وإسهاماً إيجابياً في إقامة العدالة السياسية. ويتوغل الإمام أكثر في تحديد تلك الصفات إذ يطلب من الراعي أن يُلحق مشاعره بالحق، وأن يجعل من رضى الرعية مقياساً: «وليكن أحبّ الأمور إليك أوسطها في الحق، وأعمّها في العدل، وأجمعها لرضى الرعية»[٥٨]. ويعني هذا أن يضع الحاكم وجوده وكيانه في خدمة الرعية؛ أي أن يصبح منتمياً بامتياز إلى العدل الإلهي.

ولئن تشدّد الإمام (ع) في تحديد صفات الحاكم العادل فأخرج من دائرته كلاً من

الجاهل والجافي والحائف المرتشي والمعطّل للسنّة[٥٩]؛ لأنّ من يتصف بمثل هذه الصفات غير قادر على تحقيق العدالة السياسية، فإنّه رفض أن يتوجه إليه بالثناء أو الإطراء؛ لأنّ حقوقاً لم يفرغ «من أدائها وفرائض لابدّ من إمضائها»[٦٠]، ورأى في هذا النوع من الخطاب خطاباً تُكلم به الجبابرة لا العادلون[٦١]. وإذا كان الجبابرة في الموقع المعادي للعدالة السياسية فإنّ من مقتضيات تلك العدالة أن يقبل الحاكم النقد. ولقد وضع الإمام نفسه نموذجاً لذلك القبول. «ولا تظنوا بي استثقالاً في حقّ قيل لي، ولا التماس إعظام لنفسي، فإنّه من استثقل الحقّ أن يقال له أو العدل أن يُعرض عليه، كان العمل بهما أثقل عليه. فلا تكفّوا عن مقالة بحقّ، أو مشورة بعدل»[٦٢] وأن يتساوى جميع الناس أمام السلطة في الحقوق والواجبات، وأن تُعير السلطة أذناً صاغية إلى نقد الرعية يعني أننا أمام حاكم جدير بتحقيق العدالة السياسية بأبعد مراميها التي تصورها لها الإسلام.

٧.٣ ـ العمال وتطبيق العدالة السياسية:

لا تقوم العدالة السياسية لمجرد معرفة الأسس والقواعد التي تقوم عليها. فالعبرة في التنفيذ، صحيح أنّ التطبيق يبدأ عند الإمام، ولكنه لا يكتمل إلّا عند العامل ومن ثمّ عند أعوانه، ولقد حدّد الإمام (ع) للعامل جوهر وظيفته حين خاطبه قائلاً: «إنّ عملك ليس لك بطُعمه، ولكنّه في عنقك أمانة، وأنت مسترعى لمن فوقك»[٦٣]، واضعاً بذلك قاعدة الحقوق والواجبات الأساسية التي تنبني عليها العدالة الإسلامية في هذا المستوى الوسيط من التعامل بين الحاكم والمحكوم. فحقّ العام أن يُطاع وواجباته أن يحافظ على الأمانة التي وضعها الإمام بين يديه، والتي افترضها الله قبل ذلك للإمام. فالوالي مسترعى للإمام في مستوى أول، ولله في مستوى أعلى. ويشكل هو الاسترعاء أساس الحقوق التي افترضها الله لكل من الراعي والرعية. وشرعية العامل أن يقوم بهذا الدور الدقيق الذي دعا الإمام (ع) أهل مصر أن يساعدوا مالك الأشتر على القيام به «فاسمعوا له وأطيعوا أمره فيما طابق الحقّ»[٦٤]. وحقّ الوالي في الطاعة التي هي واجب الرعية هو حق وواجب حين تكون أوامر الراعي مطابقة للحقّ، ترضي الله، وإلّا فلا طاعة للوالي على الرعية. ومشروعية عدم مجاراة

الوالي من قبل الرعية إذا أخطأ هي سلطة تحكم سلوك الوالي وتدفعه إلى الاستقامة. ويعني هذا أنّ السلطة ليست أداة يستثمرها الحاكم وفق رغبته. فالسلطة للحقّ وحده. ليس الحقّ المجرّد، ولكنّه الحقّ الذي حدده الله في كتابه، وهو معروف وواضح بما فيه الكفاية. ويدفعنا هذا إلى الحديث عن الديمقراطية. ولئن قامت الديمقراطية الغربية على رأي الأكثرية بقطع النظر عن صحة هذا الرأي وسلامة تكوّنه، إذ كثيراً ما تكون الأكثرية مضلّلة أو مدفوعة إلى مواقع ردّات الفعل غير الصائبة. فإنّ مقياس السداد في الإسلام، ليس اجتماع الأكثرية حول رأي من الآراء، ولكن موافقة كتاب الله. وليس لراع أو لرعيّة أن تدّعي حقاً لا يوافق القرآن الكريم. وهكذا فإنّ أساس العدالة السياسية عند الإمام (ع) لا يتيح لأية قوة، وفي جميع الظروف، أن تفتئت على العدالة. ولئن حمّل الإمام (ع) العامل همّ العدالة السياسية الإسلامية في جميع سلوكه، فإنّه مدرك أنّ هذا العامل بحاجة إلى الأعوان، ويرى أنّ ما يجري على الوالي من ضرورة المحافظة على الأمانة يجري على هؤلاء الأعوان أيضاً. وإذا كان الوالي هو من أوكل الأمانة إليهم فهو المسؤول أمام الخليفة وبالتالي أمام الله عن سيرتهم. ولقد طلب الإمام (ع) من مالك الأشتر أن «انصف الله وانصف النّاس من نفسك ومن خاصة أهلك، ومن لك فيه هوى من رعيتك، فإنك إلّا تفعل تظلم، ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده»[٦٥]. وطالما أنّ الولاية أمانة في عنق الوالي لا طُعمة، وجب عليه أن يحافظ عليها فلا يترك أحداً يدفعه إلى الإساءة إليها. ويكرّر الإمام (ع) مثل هذا القول إمعاناً في إظهار خطورة هذا الأمر: «ثمّ إنّ للوالي خاصة وبطانة فيهم استئثار وتطاول، وقلّة إنصاف في معاملة. فاحسم مادة اولئك بقطع أسباب تلك الأحوال»[٦٦]؛ ولأنّ الأمر بهذه الخطورة، حدد الإمام صفات من يجب أن يُختاروا لمثل هذه المهمة حين طلب من مالك الأشتر قائلاً: «لا تدخلنَّ في مشورتك بخيلاً يعدِل بك عن الفضل ويعدك الفقر، ولا جباناً يضعفك عن الأمور، ولا حريصاً يزيّن لك الشره بالجور، فإنّ البخل والجبن والحرص غرائز شتى يجمعها سوء الظن بالله»[٦٧]. وإخراج البخيل والجبان والحريص من أهل مشورة الوالي إنّما هو مراعاة لجوهر العدالة السياسية التي يرتضيها الله؛ لأنّ سوء الظنّ به من خلال تلك الصفات السلبية نفي لوحدانيته وإشراك به. وهو خروج على قاعدة السلطة القائمة على

الحقّ إلى السلطة المستأثرة الظالمة.

٤ ـ الرعية والعدالة السياسية:

تستوجب الإشارة أولاً وقبل كل شيء إلى أنّ الإمام (ع) لم يتسلّم، عندما بويع، أمور رعيةٍ موحدةٍ، ولا مجتمعٍ إسلاميّ متماسكٍ، بل واجه مجتمعاً منقسماً ورعيّة مفتتة، أهل الشام الخاضعين لسياسة معاوية، والثوار الذين قتلوا عثمان، وبقية الناس الذين يعيشون بلبلة واضطراباً. ولئن تطلب مشروعه السياسي رجالاً لا يستوحشون في طريق الهدى مهما قلّ أهله[٦٨] يكونون «الأنصار على الحقّ، والإخوان في الدّين، والجنن يوم البأس، والبطانة دون الناس»، يضرب بهم المدبر ويرجو طاعة المقبل[٦٩]، فإنّه لم يوفّق في ذلك بما يُنجح ذلك المشروع. أصحابه متفرّقون عن الحقّ، يعصون أمامهم[٧٠]، متواكلون متخاذلون[٧١] مجتمعة أبدانهم مختلفة أهواؤهم تُطمعُ حالهم بهم الأعداء[٧٢]، لا يؤمنون على علاقة قعب[٧٣]. أمّا أعداؤه أهل الشام فهم «العمي القلوب، الصمّ الأسماع، الكمه الأبصار، الذين يلبسون الحقّ بالباطل، ويطيعون المخلوق في معصية الخالق، ويحتلبون الدنيا درَّها بالدّين، ويشترون عاجلها بآجل الأبرار المتقين»[٧٤]. ويعني هذا أنّ الإمام (ع) يواجه قوة متماسكة بفعل الدنيا برجال لم يجمعهم الدين كما يجب. أو قل يواجه عاصمة منظمة مستقرّة هي دمشق معاوية[٧٥]، بعاصمة متنقلة قيد التنظيم لم تتح لها ظروف الفتنة أن تستقر وتنظم بعد[٧٦]. ويشير كلّ ذلك إلى أنّ الإمام (ع) يواجه أزمة مرّة في علاقته بعامة المسلمين. وإذا كان صلاح الراعي ونجاحه مرتبطين باستقامة الرعية[٧٧]، فإنّ أساس نجاح النظام السياسي قد اهتزّ، وأنّ العدالة السياسية ستواجه صعوبات عصيّة في أثناء التنفيذ. ولئن تلخصت حقوق الرعية على الراعي بالنصح[٧٨]، والإرشاد[٧٩]، وتوفير الفيء، والتعليم والتأديب[٨٠]، وإدارة الشؤون العامة[٨١]، وإقامة الحقّ ودفع الباطل[٨٢]، وإنصاف المظلوم[٨٣] فإنّ واجباتها تتلخص بطاعة الإمام في الحق[٨٤]، والاستجابة لدعوته إلى الجهاد[٨٥]، والوفاء بالبيعة[٨٦]، والنصيحة في المشهد والمغيب[٨٧]، ولقد شكا الإمام تفرّق رجاله عن الحقّ وتقاعسهم عن الجهاد بما يعني تلكؤهم عن القيام بواجباتهم من ناحية، وإثارة الصعوبات أمام قيامه بواجباته من

ناحية أخرى. وإذا كان هذا شأنه مع جماعته، فإنّ تعامله مع فريق الفتنة سيكون أكثر صعوبة؛ لأنّه يفرض عليه واجبات إضافية ولا يوفر له حقوقاً تترتب عليها ـ فهو مضطرّ، من خلال خضوعه لما يمليه الإسلام أن يحاور الخصم[٨٨]؛ ليوفر له فرصة الارعواء عن الغيّ والامتثال إلى الحقّ، وألّا يبادر إلى قتاله[٨٩]. في الوقت الذي يستخدم فيه الخصم الحوار وسيلة للمراوغة أو الخروج من المآزق، ويبادر إلى القتال في أية فرصة تناسبه ويجدها سانحة.

لقد جرّت ظروف الفتنة الإمام (ع) إلى الموقع الأصعب. أطلقت الدنيا يد خصمه، وحرمته الفتنة من أهمّ أسباب قوّته (ع).

١.٤ ـ العامة والخاصة والعدالة السياسية:

ويبقى أنّ هذه الوضعية غير السويّة في حياة المسلمين لم تمنع الإمام (ع) من أن يحدد قواعد التعامل مع الرعية. وذلك من خلال عيّنة سليمة منها، عيّنة القطر المصري، خصوصاً حين أشار على مالك الأشتر «إن سُخط العامة يجحف برضى الخاصة، وإن سُخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة... وإنّما عماد الدين، وجماع المسلمين، والعدّة للأعداء العامة من الأمة، فليكن صِغوُك لهم، وميلُك معهم»[٩٠]. ويشير هذا الكلام إلى أنّ معيار العدالة السياسية القويّ هو رضى العامة. ولذلك فإنّ آراء الخاصة وجماع مشورتهم لا يعوّل عليها ما لم تستند إلى ذلك الرضى. ولا يعني ذلك أنّ هذا الرضى قد أصبح مقياساً مطلقاً يؤسس عليه. يتعلّق الأمر بمراعاة مصالح العامة قبل مصالح الخاصة، وهذه المراعاة ليست اعتباطية ولكنها مطلوبة ومبررة. فالعامة عماد الدّين والعدّة للأعداء، وتقديم مصلحتهم تقديم لمصلحة الدين، وإيثار لرضى الله على سخطه.

٢.٤ ـ الفئات الوظيفية في المجتمع والعدالة السياسية:

ولقد وجد الإمام (ع)، من خلال هذه العينة نفسها «إنّ الرعيّة طبقات لا يصلح بعضها

إلّا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض. فمنها جنود الله، ومنها كتّاب العامة والخاصة، ومنها قضاة العدل، ومنها عمّال الإنصاف والرفق، ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس، ومنها التجار وأهل الصناعات، ومنها الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة. وكل قد سمّى الله له سهمه، ووضع على حدّه فريضة في كتابه أو سنّة نبيّه (ص) عهداً منه عندنا محفوظاً»[٩١]. والنظر إلى الرعية من الناحية الوظيفية توغّل في المحافظة على العدالة السياسية التي تفترض ألّا تُعطى أية فئة من هذه الفئات من الحقوق إلّا بما يتناسب مع الواجبات التي تؤديها. وجرياً على هذه القاعدة حدد خطورة الدور الذي يقوم به الجنود فرأى ألّا قوام لهم «إلّا بما يخرج الله لهم من الخراج»[٩٢] من دون أن ينسى ما لكل فئة أخرى وما عليها[٩٣]، ومدى ترابط هذه الوظائف وبنيويتها[٩٤].

٥ ـ كلمة أخيرة:

ومهما يكن من أمر، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام: ما مدى فعالية رؤية الإمام (ع) إلى العدالة السياسية في زمان كزماننا يطرح فيه النظام العالمي الجديد نفسه نظاماً سياسياً وحيداً بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وتجربته مع الديمقراطية المركزية؟ ولئن كان أبسط نقد يوجّه إلى ذلك النظام هو أنّه استفراد أميركي بالعالم وخيراته، فإنّ حقوق الإنسان الغائبة في أميركا نفسها لن توفّر للآخرين. وتبقى العدالة السياسية كما رأيناها في «نهج البلاغة» هي الطريق السليم إلى إنسان معاصر معافى يبدع حلولاً للمشكلات التي تواجهه خصوصاً وأنّ هشاشة الديمقراطية الغربية التي تتمظهر بالعدالة السياسية، وتبطن ظلم القويّ وإرهابه لم تعد لتقنع أحداً بجدواها. ولقد آن للبشرية أن تصحو من حمّى الحضارة الغربية التي استقطبت حول العقل وحده، فجرّها ذلك إلى ارتكاب ما ارتكبته من جرائم بحق الشعوب المغلوبة على أمرها. فالعقل يعرف ولكنه لا يشفق. والمطلوب سيادة العدالة السياسية التي ترعاها عين الله، ويرشدها قرآنه الكريم.

الحاشية

١. إبراهيم أحمد شلبي، علم السياسة، بيروت، الدار الجامعية، ١٩٨٥، ص ٢٩.
٢. م.ن، ص ٣١.
٣. م.ن، ص ٥٣ ـ ٧٩.
٤. محمد سعيد العشماوي، روح العدالة، بيروت، دار إقرأ، ط ٣، ١٩٨٦، ص ٦٩.
٥. م.ن، ص ١٥.
٦. محمد طي، علي وقانون الطوارئ، المنهاج، بيروت، العدد ٨، ١٩٩٧، ص ٥٤.
٧. م.ن، ص ٥٣.
٨. م.ن، ص ٥٩.
٩. فصّلت، ٤١ / ٤٢.
١٠. محمد طي، م.س، ص ٦٠.
١١. الإمام علي (ع)، نهج البلاغة، ضبط صبحي الصالح، قمّ، دار الهجرة، ١٤١٢ هـ، ص ٤٧.
١٢. م.ن، ص. ن .
١٣. م.ن، ص ٣٥٠.
١٤. م.ن، ص ٣٧٦.
١٥. إبراهيم بيضون، الإمام علي في رؤية النهج، ورواية التاريخ، بيروت، بيسان، ١٩٩٩، ص ٥٦.
١٦. م.ن، ص ٣٦.
١٧. م.ن، ص ٤٠.
١٨. محمد طي، الإمام علي (ع) ومشكلة نظام الحكم، بيروت، الغدير، ١٩٩٧، ص ٤٨ ـ ٥٦.
١٩. الإمام علي (ع)، م.س، ص ٢٤٨.
٢٠. م.ن، ص ٣٣٣.
٢١. محمد طي، علي وقانون الطوارئ، ص ٥٨.
٢٢. الإمام علي (ع)، م.س، ص ٣٨٠.
٢٣. م.ن، ص ٣٨٤.
٢٤. م.س، ص ٤٢٧.
٢٥. إبراهيم بيضون، م.س، ص ١٠٧.
٢٦. الإمام علي (ع)، م.س، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.
٢٧. لسان العرب، مادة (شغب).
٢٨. الإمام (ع)، م.س، ص ٤٤٦.
٢٩. م.ن، ص ٤٤٦ ـ ٤٤٧.
٣٠. م.ن، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.
٣١. م.ن، ص ١٧٩.
٣٢. م.ن، ص ١٨٤.
٣٣. رأى الماركسيّون أنّ الشيوعية فى آخر مراحلها لا تحتاج إلى الدولة الممثلة لطبقة ما؛ لأنّ المجتمع الإنساني يصبح من غير طبقات. لينين، الدولة والثورة.
٣٤. الإمام (ع)، م.س، ص ٨٢.

٣٥. م.ن، ص ٣٣٣.
٣٦. م.ن، ص. ن.
٣٧. م.ن، ص ن.
٣٨. م.ن، ص ٧٦.
٣٩. م.ن، ص ١٨٩.
٤٠. م.ن، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.
٤١. م.ن، ص ٤١٤.
٤٢. م.ن، ص ٤٤٩.
٤٣. م.ن، ص ٣٩٠.
٤٤. زياد بن أبيه، جمهرة خطب العرب، ص ٢٧٥.
٤٥. الإمام (ع)، م.س، ص ٣٦٦.
٤٦. م.ن، ص ٣٧٧.
٤٧. م.ن، ص ٣٨٠.
٤٨. م.ن، ص ٤٣٦.
٤٩. م.ن، ص ٣٨٣.
٥٠. م.ن، ص ٤٣٤.
٥١. م.ن، ص ٣٨٤.
٥٢. م.ن، ص ٦٤.
٥٣. م.ن، ص ٣٧٤.
٥٤. م.ن، ص ٤٠٩.
٥٥. م.ن، ص ٤١٨.
٥٦. م.ن، ص ٤٢٧.
٥٧. م.ن، ص ٤٣١.
٥٨. م.ن، ص ٤٢٩.
٥٩. م.ن، ص ١٨٩.
٦٠. م.ن، ص ٣٣٥.
٦١. م.ن، ص ن.
٦٢. م.ن، ص ن.
٦٣. م.ن، ص ٣٦٦.
٦٤. م.ن، ص ٤١١.
٦٥. م.ن، ص ٤٢٨.
٦٦. م.ن، ص ٤٤١.
٦٧. م.ن، ص ٤٣٠.
٦٨. م.ن، ص ٣١٩.
٦٩. م.ن، ص ١٧٥.
٧٠. م.ن، ص ٦٧ ـ ٧٠.
٧١. م.ن، ص ٦٩.
٧٢. م.ن، ص ٧٢.
٧٣. م.ن، ص ٦٧.
٧٤. م.ن، ص ٤٠٧.
٧٥. إبراهيم بيضون، م.س، ص ٥٧.

٧٦. م.ن، ص ٥٠.
٧٧. الإمام علي (ع)، م.س، ص ٣٣٣.
٧٨. م.ن، ص ٧٩.
٧٩. م.ن، ص ٢٦٣.
٨٠. م.ن، ص ٧٩.
٨١. م.ن، ص ١٧٥ و ١٩٣.
٨٢. م.ن، ص ٧٦ ـ ٧٧.
٨٣. م.ن، ص ٨١.
٨٤. م.ن، ص ٦٧ و ٢٦٣.
٨٥. م.ن، ص ٦٩ و ٢٦٣.
٨٦. م.ن، ص ٧٩.
٨٧. م.ن، ص ن.
٨٨. م.ن، ص ٧٤ و ٨٠ و ٣٧٢.
٨٩. م.ن، ص ٣٧٣.
٩٠. م.ن، ص ٤٢٩.
٩١. م.ن، ص ٤٣٢.
٩٢. م.ن، ص ن.
٩٣. م.ن، ص ٤٣٢ و ٤٣٩.
٩٤. م.ن، ص ٤٣٢.