فصـــول

حقـوق المعـارض السيـــــاسي

بهـــرام شجاعـــي

مركز نهوض
للدراسات والبحوث

جميع الحقوق محفوظة 2025
All rights reserved © 2025

حقوق المعارض السياسي

بهـــرام شجاعـي

التمهيـــــــــد

يتمتّـع المعـارض السـياسي بسـتّة حقـوق أساسـيّة في الفقـه الإسلامـي، هـي: حـقّ مراقبـة الحكومـة، وحـقّ حرّيـة التعبيـر عـن الـرأي، وحـقّ التنظيـم السـياسي، وحـقّ الوصـول إلـى السـلطة، وحـقّ تغييـر الحـكّام، وحـقّ تغييـر النظـام والهيـاكل السياسـية. وسـوف نـدرس في هـذا المقـال تلـك الحقـوق مـن منظـور الفقـه الشـيعي وحـده

لقـد خُلِـقَ الإنسـان وجُبـل على أن يكـون حـرًّا، فأصـل الاختيـار والحرّيـة[1] تكويـن[2] حقيقـيّ ووجـدانيّ شـهوديّ. إن الإنسـان يمكنـه التحديـد والاختيـار بنـاءً على مـا حـدّده، وفي هـذه الحالـة، إمّـا أن يقبـل تلـك الأفـكار أو الأنظمـة أو القوانيـن أو السـاسـة أو الأسـاليب السياسـية القائمـة وهـو على وعـيٍ بهـا مصـدق لهـا، وإمّـا أن يأباهـا ولا يقبلهـا لشـعوره بالظلـم أو التخلّـف أو الاسـتبداد أو التضييـق أو الفسـاد أو الفقـر أو غيـر ذلـك. إن الاخـتلاف والتفـاوت في الفهـم والإدراك أمـرٌ طبيعـيّ؛ إذ يتفـاوت النـاس في إدراكهـم للأشـياء وفي فهمهـم للألفـاظ، ولـكل ذي معنـى؛ وذلـك لتفـاوت المـدارك والأفهـام، سـواء مـن جهـة الرغائـب والنيـات والبنيـة النفسـية للأفـراد، أو مـن جهـة درايتهـم العلميـة وإحاطتهـم بمـا يتعلّـق بالموضـوع، أو مـن جهـة الآراء والتحليـلات، فـكلٌّ ينظـر إلى الموضـوع مـن جهـةٍ مختلفـة وزاويـة مباينـة[3]؛ لـذا تختلـف رؤيـة كل فـرد عـن غيـره ممّـن لـه رؤيـة مغايـرة، والمهـمّ هـو كيفيـة إدارة الاخـتلاف؟ وهـل يكـون ذلـك بالوسـائل السـلمية كالحـوار والوسـاطة والتحكيـم أو يكـون بالعنـف والشـدّة والحـرب؟

إن الاخـتلاف موجـود في المجتمـع الواحـد؛ بـل بيـن أتبـاع الديـن والمذهـب الواحـد، وبيـن أتبـاع

---

(1) تعنـي الحرّيـة (آزادی) فـي اللغـة الفارسـية: التحـرّر، والانعتـاق، وهـي ضـد العبوديـة. والحـرّ (آزاد) هـو: المتحـرّر، والبطـل، والناجـي، وغيـر المقيّـد ومـن ليـس بعبـد (عميـد، القامـوس الفارسـي). وفـي اللغـة الإنجليزيـة يبـدو أنّ هـذا المفهـوم مشـتقٌّ مـن (freedom) بمعنـى الحرّيـة والمتحـرّر، والنجـاة، وصاحـب الاختيـار والحـقّ فـي التمتّـع (باطنـي، فرهنـگ معاصـر [=القامـوس المعاصـر])

(2) يشـار أحيانًـا إلـى هـذا الأصـل بأصـل الحرّيـة وهـو قريـب مـن أصـل الإباحـة عنـد القدمـاء، يقـول الشـيخ الطوسـي (ت460هـ: «إنّ الأصـل (الإباحـة) و(الحظـر) يحتـاج إلـى دليـل» (الخـلاف، ج1، ص98)؛ وهـذا يعنـي أنـه قبـل المنـع أنـت حـرّ، يقـول الشـيخ الصـدوق (ت381هـ): «اعتقادنـا أنّ الأشـياء كلّهـا (مطلقـة) حتـى يـرد فـي شـيء منهـا (نهـيٌ)» (الصـدوق، الاعتقـادات فـي ديـن الإماميـة، ص114). وفـي هـذا يقـول العلّامـة حسـين الطباطبائـي (ت1981م): «الإنسـان بحسـب الخلقـة موجـود ذو شـعور وإرادة، لـه فـي كلّ فعـل يقـف عليـه أن يختـار جانـب الفعـل، ولـه أن يختـار جانـب التـرك. فهـو مضطـرٌّ فـي التلبّـس والاتّصـاف بأصـل الاختيـار، لكنّـه مختـار فـي الأفعـال المنتسـبة إليـه. وهـو المـراد بحرّيـة الإنسـان (تكوينًـا)» (الطباطبائـي، تفسـير الميـزان، ج10، ص370)

(3) إن الاخـتلاف الناشـئ مـن اخـتلاف وجهـات النظـر لا ينحصـر فـي عالـم الإنسـان، فبينمـا يـرى الله -وهـو الخالـق- أن الإنسـان مؤهـل للخلافـة علـى الأرض، رأت الملائكـة عـدم اسـتحقاقه لهـا: {وَإِذْ قَـالَ رَبُّـكَ لِلْمَلاَئِكَـةِ إِنِّـي جَاعِـلٌ فِـي الأَرْضِ خَلِيفَـةً، قَالُـوا أَتَجْعَـلُ فِيهَـا مَـنْ يُفْسِـدُ فِيهَـا وَيَسْـفِكُ الدِّمَـاءَ} [البقـرة: 30]

الديانات والمدارس المختلفة، وفي الفضاء السياسي وغير السياسي، فهو طبيعي مألوف، والسؤال الأساسي هو: لو أنّ امرأ أو جماعةً توصّلت إلى تحديد وتحليل مخالف للشائع والسائد، فهل له أو لهم الحقّ من الوجهة الدينية [المقصود هنا الدين الإسلامي] في عدم قبول الرأي الآخر والمعارضة والمطالبة بخلافه؟ أم ليس له أو لهم الحقّ في ذلك وعليهم الخضوع لحكم الأغلبية القائمة؟ إذا كان الجواب بنعم، فما أساس هذا الحقّ؟ وما حدّه وحدوده؟

إن الجواب عن ذلك السؤال يعتمد على الأسس والأصول التي نختارها لشرعية الحكومة والسلطة. [وبحسب الفقهاء،] يوجد أساسان وأصلان لتسويغ شرعية الحكم الديني: أصل النصب [أو نظرية التنصيب والتعيين]، وأصل الانتخاب [أو نظرية الانتخاب][4].

[أ- نظرية التنصيب والتعيين]

يقول المؤمنون بالأصل الأوّل، أصل "التنصيب والتعيين": إنّ الله قد عيّن للمسلمين في زمن الغيبة [أي غيبة الإمام المهدي عند الشيعة] أولياء، وقادة سياسيين، وهم الفقهاء العدول المقتدرون الذين يتولّون أمور السياسة كلها، وعلى الشعب طاعتهم والانقياد لهم ولا يحقّ لهم مخالفتهم، وإن بدت سياساتهم ظالمة وأساليبهم غير سليمة. ويضيف هؤلاء أن الشخص المنصوب من قِبل الله [عن طريق الإمام الغائب] له الولاية المطلقة على أرواح الناس وأموالهم وأعراضهم؛ لأن له قدرات وصلاحيات خاصّة، كما أن له القدرة على تحديد ما إذا كان شخص أو جماعة معارضة على طريق الهداية أم على طريق الضلال، فإن كانت الجماعة من

(4) لانتقال الولاية والسلطة من «الله» إلى «الفقيه» طرح الفقهاء نظريتين: «نظرية التنصيب» و«نظرية الانتخاب». أما نظرية التنصيب فتدعو إلى مشروعية تنصيب الفقيه وتعيينه من قِبل الله عن طريق الإمام المعصوم، وقد تبنّى هذا الرأي محمد تقي مصباح اليزدي (وهو فقيه معاصر)، إذ يرى أن الولي الفقيه لا يحصل على شرعيته من الشعب، وإنما هو نائب للإمام المهدي الغائب المنصوب من قِبل النبي والله، فإن الشعب لا يختار الوليّ حتى يمنحه الشرعية وإنما هو بذلك يكشفه، لذا لا يحق للشعب عزل الولي الفقيه. أما نظرية الانتخاب فإنها تدعو إلى مشروعية انتخاب الفقيه المستوفي للشروط اللازمة من طرف الشعب، وقد تبنّى هذا الرأي الإمام الخميني (ت1989م) ومرتضى المطهري (ت1979م) ومحمد حسين بهشتي (ت1981م) وحسين علي المنتظري (ت2009م) وآخرون، حيث يرون أن الولاية الحقيقية لله والنبي والإمام، وفي عصر الغيبة يستطيع الفقيه أن ينوب عن الإمام بعد استيفاء شروط النيابة ويأخذ شرعيته من الشعب بانتخابات مباشرة أو غير مباشرة (انظر: محاضر جلسات كتابة دستور الجمهورية الإسلامية في إيران عام 1980م). يقول حسين علي المنتظري في حق الولاية إن ثمة نظريتين عند الفقهاء: نظرية التنصيب، وهي أن الله الذي له «الولاية الحقيقية والمطلقة والعامّة» على جميع الناس هو الذي منح «الفقيه الجامع للشرائط» نوعًا من الولاية و[صلاحية] التصدّي للشؤون الاجتماعية في عصر الغيبة دون تدخل من الناس، هذا بناءً على مقتضى «نظرية التنصيب». أما النظرية الثانية «نظرية الانتخاب» [فليست للفقيه الجامع للشرائط مثل هذه الولاية [ابتداء]، ولكن إذا انتخبه الشعب لإدارة شؤونه، ستكون له مثل هذه الولاية والسلطة من طرف «الشعب» و[هذا يعني أنه] لا يتمتّع بأي «ولاية شرعية» دون الحصول على «تصويت الشعب». انظر: حسين علي المنتظري، نظام الحكم الديني وحقوق الإنسان، ترجمة وتحقيق: صادق العبادي، (قم: دار ارغوان دانش، 1429هـ.ق)، ص35. (المترجم)

أهـل الهدايـة سـتتوقّف عـن معارضـة الحكومـة، وإن لم تكـن منهـم وجـب إبعادهـا مـن السـاحة السياسـية حتّـى لا تزاحـم المؤمنيـن. إن الـولي [ولي الأمـر] منصـوب مـن قِبـل اللـه، وهـو عيـن اللـه، ولسـانه، ويـده، ومـا يفعلـه كائـن بمشـيئة اللـه وفعلـه، لـذا لا تجـوز مخالفتـه

تلـك هـي رؤيـة أصحاب نظريـة التنصيـب والتعيين في أبعـد مراميهـا. ويُلاحظ أنهم يستشـهدون أحيانًـا بروايـة: «الأرض كلُّهـا لنـا»[5]، يقولـون إنّ المنصـوب للولايـة هـو خليفـة الإمـام [المعصـوم]، لـذا فـإنّ الأرض كلّهـا لـه. واللام في هـذا الحديـث هـي لام الملـك؛ لـذا يمكـن للحاكـم المنصـوب أن يـتصرّف في هـذه الأرض كيـفما يشـاء، بـل يمكنـه [حسـب ادعـاء أحـد الفقهـاء] تعطيـل [بعـض حـدود اللـه] -ومنهـا التوحيـد- تعطـيلًا مؤقّتًـا كذلـك[6]. ومـن أدلّـة هـذا الـرأي الرئيسـة حديـث مقبولـة عمـر بـن حنظلـة وحديـث مشـهورة أبي خديجـة، ولكـن ثبـت أنّ هـذه النظريـة قابلـة للقـدح فيهـا إثباتًـا وتصـوّرًا، فلا تبلـغ إثبـات ذلـك بالأدلّـة اللفظيـة[7]. والأدلّـة اللفظيـة ذات الصلـة، مـع التغـاضي عـن ضعـف أسـانيدها، فإنّهـا لا تفيـد أكثر مـن صلاحيـة الفقهـاء المسـتوفين لـلشروط

(5) الكليني، الكافي، ج1، ص407، ح1 عن الإمام محمد بن علي الباقر.

(6) بعد شـهر من وفـاة الإمـام الخمينـي سنة 1989م، وبعد شـهر من تعيين السـيد علـي الخامنئـي مرشـدًا ووليًّـا فقيهًـا مكانـه، كتـب آذري قمـي مقـالًا بعنـوان "انتخـاب مجلس الخبـراء وولايـة الفقيـه"، قـال فيـه: "يحـقّ للولـي الفقيـه من أجـل مصالـح البلاد أن يعطـل بعـض الأحـكام الشـرعية، بـل لـه أن يعطـل التوحيـد مؤقتًـا"، انظـر: جريـدة رسـالت، بتاريـخ 10 يوليـو 1989م. وقـد ظهـرت ردود ونقـد لهـذا الـرأي في حينهـا. [كان هـذا رأي الفقيـه آذري قمـي في البدايـة ولـم يوضـح مقصـوده، ثـم عـدل عنـه وأصبـح مخالفًـا للولـي الفقيـه إلـى أن توفـي سـنة 1998م وهـو تحـت الإقامـة الجبريـة. (المترجـم)]

(7) الإشـكال الثبوتـي [مشـكلة الإثبـات] هـي أنّـه يسـتحيل أن يكـون الشـارع المقـدّس والحكيـم قـد نصـب الفقهـاء فعليًّـا للولايـة في زمـان الغيبـة؛ ذلـك لأنّ وظيفـة الفقيـه الإفتـاء [وهـي وظيفـة تشـريعية في مجـال الأحـكام والقوانين]، أمـا الولايـة والإدارة السياسـية للمجتمع فهـي وظيفـة تنفيذيـة تتطلّـب صلاحيـات أخـرى، وإن جميـع الفرضيـات التـي طرحـت لدعـم نظريـة تنصيـب الفقيـه يمكـن أن تواجـه إشـكالات، وهـذه الفرضيـات عبـارة عـن:

أ- أن يكـون المـراد انتقـال التنصيـب مـن حـق الولايـة العامّـة إلـى تنصيـب الولـي الفقيـه، فـإن هـذا الافتـراض ذهنـيٌّ ونظـريٌّ ليـس لـه مصداقيـة واقعيـة فـي الخـارج

ب- أن يكون المراد تنصيب جميع الفقهاء في جملتهم على وجه العموم، فيظهر أمام هذا الافتراض إشكالات عدَّة:

أولًا: أنّ حـدود الفقهـاء المنصوبيـن غيـر واضحـة ولا نعـرف هـل المـراد الفقهـاء الأصوليـون أم الأخباريـون مـن أهـل الحديـث؟ وهـل المـراد بالفقهـاء الأصوليين القائلين بولايـة الفقيـه أم أن ذلـك يشـمل النافيـن لهـا؟ وإذا كان المـراد الفقهـاء الأصوليين القائلين بولايـة الفقيـه، فهـل المـراد القائلـون بولايـة الفقيـه المطلقـة أم القائلـون بولايـة الفقيـه المقيـدة؟

ثانيًـا: علـى فـرض معرفـة حـدود الفقهـاء، فإنّـه مـن غيـر الواضـح كيـف يمكنهـم العمـل معًـا؟ هـل يطبّقـون جميعهـم صلاحيـة الولايـة كل علـى حـدة وفـي كل موضـوع أم يلجـؤون إلـى طريقـة الانتخـاب أو الاقتـراع؟

ج- أن يكـون المـراد تنصيـب جميـع الفقهـاء بشـرط اتّفاقهـم علـى واحـدٍ مـن بينهـم. وإشـكال هـذا الافتـراض، بالإضافـة إلـى عيـوب الافتـراض السـابق، يوضّـح أنّ التنصيـب فـي الواقـع غيـر مكتمـل، واكتمالـه لشـخصٍ واحـدٍ أو عـدّة أشـخاصٍ يتطلّـب تصويـت بقيّـة الفقهـاء وبيعتهـم

د- أن يكـون المقصـود تنصيـب فقيـهٍ أو عـدّة فقهـاء، شـريطة أن يبايعـه سـائر الفقهـاء والنـاس. وهـذا أيضًـا لا يُعـدّ تنصيبًـا حقًّـا؛ لأنّ كمـال هـذا الافتـراض وتمامـه يعتمـد علـى رأي الفقهـاء والنـاس وبيعتهـم [وهـو غيـر ثابـت]

هـ- أن يكـون المقصـود تنصيـب أيّ فقيـهٍ تنصيبًـا منفـردًا، وفسـاد هـذا الـرأي واضـحٌ؛ لأنّـه اعتـراف بالهـرج والمـرج واضطـراب النظـام وذلـك ممنـوع عقـلًا، ولا يتناسـب مـع مقـام الشـارع الحكيـم. وإذا كان لأجـل رفـع محـذور المفسـدة يـرون ضـرورة تعييـن شـخصٍ عـن طريـق الشـورى والبيعـة، نقـول: هـذا خلاف الفـرض

الأخرى في التصدّي لإدارة المجتمع الإسلامي

[ب- نظرية الانتخاب]

تنصّ نظرية الانتخاب على أنّ إرادة الإنسان المسلم واختياره لم يحددا أو يقيدا تقييدًا واضحًا في المجال السياسي، [إذن فهو إنسان حُرّ ذو اختيار]، وثمة أدلّة نقلية كثيرة تدلّ على ذلك[8]، هذا بالإضافة إلى الأصل القائل بأن الإنسان مسلّط على نفسه، وهذه السلطة محترمة في رأي الدين[9]. إذن الإنسان في الأصل حرٌّ في ممارسة سُلطاته، وإن ممارسة السلطة والاختيار في المجال السياسي يجب أن تصبّ عقلًا في صالحه. ولقد أيّدت النصوص الدينية هذه الحرية تأييدًا عامًّا وجزئيًّا في بعض الأحيان، وارتضاها العقل كذلك. وفي هذه النظرية لم يُحدد شكل خاصّ لنظام الحكومة في الشريعة، لذا فالناس أحرارٌ من منظور العقل والنقل في اختيار الولاة والمتصدّين لأمورهم [السياسية]، وهذا هو أساس نظرية الانتخاب

وَفقًا لهذه النظرية، فإن الإنسان مسلّطٌ على نفسه، ولا يمكن التحكّم فيه دون رضاه، بل إن الله خالق البشر لا يفرض على البشر حاكمًا (إمامًا أو خليفة)[10] بغير رضاهم وإرادتهم، ولو كان هذا الحاكم رسولًا أو نبيًّا. ويشهد التاريخ بأن الأنبياء الذين كانت لهم حكومة ما قد حكموا برضا الناس وإرادتهم. إن الناس أحرار في مبايعة أيّ إنسان مستوفٍ للشروط والكفاءة اللازمة لإدارة المجتمع، ومن هذه الشروط المعرفة بالدين والاتّصاف بالأخلاق الحميدة والسلوك الدينيّ المرضيّ. وقد يكون الانتخاب مباشرًا أو غير مباشر، يدلي الناس بأصواتهم ويُنتخب إنسانٌ واحدٌ حاكمًا أو يَعقد عدّة أشخاصٍ مجلسًا حكوميًّا، ولهذا المجلس الحكومي ما يسوغه عقلًا؛ إذ من الممكن أن تذهب ثلث الأصوات إلى إنسان ما، ويذهب ثلثها الثاني إلى إنسان آخر وثلثها الثالث إلى شخص ثالث. ولدرء الصراع والاختلاف فإنّهم يستطيعون أن

---

(8) من هذه الأدلة قول الإمام عليّ: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرًّا» (نهج البلاغة، طبعة فيض الإسلام، ص929).

(9) جاء في الحديث: «إنّ الناس مُسلّطون على أموالهم» (المجلسي، بحار الأنوار، ج2، ص272). معنى هذه الرواية مفهوم في بعض الآيات، مثل قوله تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ}، وتؤيده روايات أخرى، مثل ما نقله أبو بصير عن الإمام جعفر بن محمد الصادق حيث يقول: «إنّ لصاحب المال أن يعمل بماله ما شاء، ما دام حيًّا» (الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج13، ص381). وإذا قبلنا أنّ الناس مسلّطون على أموالهم، فمن باب أولى أن نقبل أنّ الناس مسلّطون على أنفسهم كذلك؛ لأنّ السلطة على النفس سببٌ إلى السلطة على المال

(10) إن بعض الآيات مثل قوله تعالى: {إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا} [البقرة: 124]، و{يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ} {ص: 26}، ليس فيها دلالة على الجعل والتنصيب القسري والإجباري؛ لذا لو لم يقبل الناس بيعة النبي إبراهيم عليه السلام، ما كان للجعل أيّ أثر، ما لم يتصرّف هو بطريقةٍ أو أخرى لدعوتهم إلى بيعته طواعية

يشكّلوا مجلسًا إداريًّا فينشأ كيان قانوني موحّد، وتكون القرارات الصادرة صادرةً عن ذلك الكيان الموحد لا عن شخص واحد. وما روي عن الإمام عليّ عليه السلام في قوله: «الشركةُ في الملك تُؤدّي إلى الاضطراب»[11]، لا يتنافى مع نظام الحكومة الجماعية؛ لأنّ هذا الاضطراب يحصل بسبب تفرّق الآراء، أما إذا اتّفق جميع أعضاء المجلس الحكومي للتوصّل إلى قرارٍ موحّدٍ، فلن يكون ثمة اضطراب في الملك

بعد تشكيل الحكومة على هذا النحو تُقرّ حقوق المعارضة؛ وذلك أنّ الحكومة المنتخبة إمّا أن تتصرّف وفقًا للوعود التي قطعتها والأقوال التي قدّمتها وتعمل حسب القانون والاتفاق، وإمّا أن تلجأ إلى الغدر والتنصّل من الوفاء بالعهود وإلى الظلم والفساد واحتكار السلطة وقمع المعارضة. إن التعاليم الواردة في النصوص والآثار وما يقتضيه العقل كل ذلك يمنح الإنسان الحقّ والإذن في مخالفة ما يراه خلاف الحقّ[12]، كما قال القرآن الكريم: {وَلاَ تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ} [الشعراء: 151]

عندما يصوّت الإنسان لشخصٍ ويمنحه السلطة، فإنّه يمنحه السلطة لتحديد حريته الشخصية؛ فهو يقيد نفسه في تحديد الأمور ويمنح هذا الحقّ للحاكم. لكن لو كان بإمكان الناس إدارة شؤونهم مع حفظ حرّياتهم الطبيعية واستقلالهم، لَما احتاجوا إلى حكومة، وإن الحاجة إلى الحكومة لتشتدّ حين يتعذّر على الناس القيام ببعض المهام دون اختلاف، من ذلك على سبيل المثال أنه لا يمكن للجميع أن يتفاوضوا مع طرف أجنبيّ في قضيةٍ ما، وإن الضرورة لتحتّم هنا انتخاب شخصٍ واحدٍ أو مجموعة واحدة تمثّلهم ويمنحونهما صلاحية التفاوض

في هذا النهج، يُعَد مبدأ وجود الحكومة حاجةً عرضيةً تنشأ من الضرورة الاجتماعية، وفي سياق غياب الحكمة عن الناس حين لا يتصرّفون في بعض المجالات بمقتضى العقل والحكمة، ويندفعون إلى الظلم والعدوان والجشع والفساد، هنا تُقيّد حرية الإنسان ويُحدّ اختياره بما تقدره الضرورة [بمنح الآخرين السلطة]، وهذا ما يثمر تنظيم الشؤون العامّة. أما إذا لم تكن ثمة حاجة لهذا التقييد فلا داعي له

(11) الآمدي، غرر الحكم، ج2، ص86.

(12) قيل في المعنى اللغوي للاختلاف والمخالفة: «الاختلاف والمخالفة أن يأخذ كلّ واحد طريقًا غير طريق الآخر في حاله أو قوله» (الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص294). ويقول الإمام علي بن أبي طالب: «فاسمعوا له وأطيعوه فيما طابقَ الحقَّ» (نهج البلاغة، فيض الإسلام، ص952)

وعلى هذا الأساس، فإن الإنسان العاقل لا يمنح كلّ سلطاته لشخصٍ واحدٍ، فإذا ما انحرف ذلك الشخص لا يمكنه دفع انحرافه، فالمرشّح للحكومة إنسانٌ عاديٌّ اكتسب مؤهّلات يفترض أنّها تشمل المعرفة بالدين والفقه [القانون]، لذا فإنّ فصل سلطات الحكومة [السلطات الثلاث] أمرٌ عقلانيٌّ حتّى في حال كون الفقيه هو الحاكم والوليّ. والفقيه بالمعنى الاصطلاحي قد يكون مفتيًا قديرًا، ولكن ربما لا يكون حاكمًا صالحًا بالضرورة؛ بمعنى أنّه لا تلازم بين الفقيه المتمكّن في فقهه والحاكم الصالح للحكم. ففي الوقت الذي يصوّت فيه الناس لتأمين حاجتهم في انتخاب الحكومة [السلطة التنفيذية]، يمكنهم أن يطالبوا بفصل السلطات [الثلاث]، في هذه الحالة فإنّهم لا يمنحون كلّ حقوقهم وسلطاتهم شخصًا واحدًا، سواء بالرأي أو البيعة. وعلى فرض أنّ بعض الأعمال تكون إما تنفيذية وإما تشريعية وإما قضائية، فإنه يمكنهم أن يشكّلوا قوّة تتناسب مع الشروط والمتطلّبات، وإن تفويض السلطة من قِبل الشعب لرؤساء هذه القوى الثلاث سيكون بالقدر الذي يتطلّبه المجال العامّ [وليست سلطة مطلقة]، فمن المعقول أن يحتفظ الناس ببعض سلطاتهم لأنفسهم، وذلك بمقتضى حقّ الإشراف والمراقبة وحقوق أخرى سنذكرها

وعلى هذا، فإنّه بعد البيعة [والتصويت حسب التعبير المعاصر] إذا لاحظ شخصٌ أو جماعةٌ أنّ من بايعوه ينحرف ويتصرّف تصرفًا يضرّ بمصلحته أو بمصالح الآخرين، فإنّ بإمكانه المعارضة؛ لأنّه ما انتخب إلا تلبية للضرورة في حال أنّه غير معصومٍ من الخطأ، وعليه يمكن مخالفته في حالات اليقين بحصول الخطأ. وهذا الأصل هو مصدر كثير من حقوق المعارضة السياسية، التي سنوضّحها فيما يلي

[حقوق المعارضة السياسية]

1- الحقّ في مراقبة عمل السياسيّين

إن للناس عامّة -بمقتضى النصوص الإسلامية- الحقّ والحرّية في مراقبة أداء رجال السياسة والإدارة الحكومية الذين ارتقوا إلى السلطة بالانتخابات، وذلك من أجل الحفاظ على سلامتهم وعدم إساءة استخدام السلطة أو الانجراف إلى الفساد والخيانة

إن كلّ الآيات التي تشير إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تثبت هذا الحقّ وهذه الحرّية (أي مراقبة سلوك المديرين ورجال السياسة)، بل إنها تعدُّ ذلك تكليفًا شرعيًّا واجبًا،

كما في قولـه تعـالى: {وَلْتَكُـنْ مِنْكُـمْ أُمَّـةٌ يَدْعُـونَ إِلَى الْـخَيْرِ وَيَأْمُـرُونَ بِالْمَعْـرُوفِ وَيَنْهَـوْنَ عَـنْ الْمُنْكَـرِ وَأُوْلَئِـكَ هُـمْ الْمُفْلِحُـونَ} [آل عمـران: 104]. ولكـنّ هـذه المراقبـة منوطـةٌ بالفهـم ومترتّبـة علـى معرفـةٍ دقيقـةٍ بأفعـال المسـؤولين، وهـو الأمـر الـذي يتطلّـب الشـفافية. ويمكـن أن تكـون المراقبـة مـن خلال منـظّمات شـعبية ومؤسّسـات مدنيـة وسياسـية، كالصحافـة والأحـزاب وممثّلي الشـعب في البرلمان والمنـظمات الرقابيـة الخاصّـة

2- الحقّ في التعبير السياسي

مـن جملـة حقـوق المعـارض حـقّ التعبيـر عـن الـرأي، الـذي تعضـده أدلّـة كثيـرة [في المصـادر الدينيـة]، وهـي على النحـو الآتي

1- لا دليـل يثبـت أنّ كلّ مـا يقولـه أو يفعلـه الساسـة حـقٌّ لا مريـة فيـه، وعليـه فإنـه يحـقّ للمعـارض السـياسي أن يقـول مـا يـراه صوابًـا وإن خالـف أقوالهـم وأفعالهـم

2- قـال اللـه تعـالى: {فَـبَشِّرْ عِبَـادِ الَّذِيـنَ يَسْـتَمِعُونَ الْقَـوْلَ فَيَتَّبِعُـونَ أَحْسَـنَهُ} [الزمـر: 17-18]؛ فلا بـدّ مـن حرّيـة الـكلام والتعبيـر عمّا في الضمير لكي يكـون الاسـتماع والانتخـاب ممكنًـا، وبخاصـة في المجـال السـياسي، وفي معارضـة النشـاط والقوانيـن والسياسـات والقـرارات والأسـاليب التنفيذيـة للحكومـة. إن القيـود التـي يفرضهـا الشرع والعقـل علـى حرّيـة النـاس في المراقبـة يفرضهـا حين تكـون أفعالهـم الرقابيـة مضرّة وجالبـة للفسـاد ومضلّلـة ومخادعـة وخائنـة

3- وقـال اللـه تعـالى: {الرَّحْمـنُ خَلَـقَ الإِنسَـانَ عَلَّمَـهُ الْبَيَـانَ} [الرحمـن: 1-3]؛ لقد خُلِقَ الإنسـان ليفصـح عمّا بداخلـه ويظهـر مـا يعتلـج بصـدره إلـى عـالم الشـهود، حتّـى يفهمـه الآخـرون ويصلـوا إلـى المـراد، وإذا لم يكـن التعبيـر مباحًـا مـا أمكـن التواصـل، ولتعطّـل الفهـم والإفهـام بين النـاس، فلا تظهـر الحقيقـة ولا تتميّـز عـن الباطـل. وفي غيـاب حرّيـة التعبيـر عـن الـرأي لا يسـتطيع الأنبيـاء مخاطبـة النـاس، ولا يتمكّـن الدُّعـاة مـن إرشـادهم. إن حـقّ الحرّيـة في التعبيـر عـن الـرأي هـو أسـاس الحـوار، وبالحـوار المبـاشر تـزول كـثير مـن العُقـد الفكريـة والعقائديـة، وتقـلّ المواجهـات والصراعـات بيـن النـاس حتـى تنعـدم

4- مما تفيـده بعـض آيـات القـرآن في هـذا الحـقّ مـا نقلتـه مـن كلام جماعـة هـدّدت قائلـة[13]: {لَئِنْ رَجَعْنَـا إِلَى الْمَدِينَـةِ لَيُخْرِجَـنَّ الأَعَـزُّ مِنْهَـا الأَذَلَّ} [المنافقـون: 8]، وكانـوا يقصـدون النبـيّ صلى

(13) الظاهر كما في المصادر التاريخية أنّ القائل هو عبد الله بن أبي بن سلول.

الله عليه وسلم، وظنّ بعض الناس أنّ النبيّ بعد سماعه ذلك سيأمر بقتل عبد الله بن أبيّ بن سلول، فأتى ابن عبد الله إلى النبيّ وقال: يا رسول الله، بلغني أنّك تريد قتل أبي فيما بلغك عنه، فإن كنت فاعلًا فمرني به، فأنا أحمل إليك رأسه، فقال له النبي: «بل نترفّق به ونحسن صحبته ما بقي معنا»[14]، فكان ذلك

5- تُفهم حرّية النقد السياسي من آية أخرى هي قوله تعالى: {وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ} [التوبة: 58]. بل يُستفاد من آية ثانية أنّ المخالف إذا سلك طريقًا غير طريق المؤمنين فلا يجابه بالقسر والقهر: {وَمَنْ يُشَاقِقْ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا} [النساء: 115]. كما قال في موضع آخر: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} [يونس: 99]؛ أي لا يحقّ لك أن تجبر المخالفين على الإيمان بك وبعقيدتك وسلوكك

وجليّ أنّ هذه الحقوق لا يمكن سلبها، إن الطغاة وحدهم ومن يتصوّرون أنّ لهم الحقّ في ذلك قد يقومون بمنعها، كما قال فرعون: {ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الأَرْضِ الْفَسَادَ} [غافر: 26]

وبهذا يحقّ لأيّ امرئ أن يعبّر عن رأيه وفكره المخالف، في مختلف القضايا السياسية، بأي وسيلة تتيحها الإمكانات المعاصرة، ولا يحقّ للحكومة إسكات المعارض وحرمانه من الحقوق الاجتماعية وقمعه واعتقاله

يمكن حلّ ما يقع من خلافات في هذه الأمور بالحوار أو بتوسّط طرف آخر، ولكن إذا أبى الطرفان أو أحدهما الحوار ورفض المصالحة وارتكب جريمة، فتنظر القضية في محكمة صالحة مرضيّة عند الطرفين، كما قال تعالى: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ} [الحجرات: 9]

3- الحقّ في تأسيس الكيانات السياسية

ومن حقوق المخالف حقّ تأسيس التنظيمات السياسية. والمعارض لا يكون واحدًا، فهناك آخرون يعارضون، وهؤلاء يمكنهم الاجتماع والانتظام في حزب أو أيّ كيان آخر؛ لمناقشة

(14) ابن هشام، السيرة النبوية، ج2، ص147.

الخلافات فيما بينهم وإيجاد وسيلة لتصحيح الأمور

ويمكن الاستدلال على جواز إنشاء التنظيمات السياسية من النصوص والآثار، مثل قوله تعالى: {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ} [الشورى: 38]. فإن للناس الحقّ في المشورة والتشاور فيما بينهم ويمكنهم الاجتماع لتبادل الآراء ومناقشة أمورهم العامّة وعلى رأسها الأمور السياسية وسُبل إصلاحها

إن إنشاء الأحزاب طريقة سلمية تصبّ في خدمة أصوات الشعب وكسبها، وهذا غير صفة العلوّ المذمومة في الآية الكريمة: {تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لاَ يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ وَلاَ فَسَادًا} [القصص: 83]. ولأنّ الإنسان المتعالي يفقد صلاحيته بذلك، فإنّه يستخدم أساليب فاسدة للوصول إلى السلطة، ولا شك أنّه يفسد المجتمع عند تصدّره للحكم

من الواضح أنّ التصدّي للعمل الاجتماعي وظيفة ومسؤولية فردية، والتصدّي لأيّ وظيفة متاحٌ لكلّ من تأهل لشغلها، وعليه فإنّ جميع الناس أحرارٌ، ولهم أن يُحصِّلوا ما يمكنهم من التأهل للمناصب العامّة، ولا يقتصر هذا الطريق على فئة دون فئة أو طبقة دون طبقة. وإن أهمّ غايات التنظيمات السياسيّة هي المشاركة في الهيكل السياسي لإدارة البلاد

إن القرآن يعدُّ هذه الساحة منحدرًا زلقًا للأفراد ومزلّة للأقدام، ولا يقدر على سلوك هذه الطريق إلا من هيّأ نفسه لها علميًّا وأخلاقيًّا وعمليًّا واجتاز الاختبار اللازم، قال الله تعالى: {أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لاَ يَهِدِّي إِلاَّ أَنْ يُهْدَى} [يونس: 35]

4- الحقّ في الوصول إلى السلطة

إن لكلّ إنسان الحقّ في تقرير مصيره السياسي والمشاركة فيه، وعدم السماح بجرّه إلى ما لا يريده، لذا قال الله تعالى: {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ} [الشورى: 38]. إن أهمّ شيءٍ في أي مجتمع هو حكومته التي ينبغي أن تتأسّس كما أشار القرآن على الشورى، وتبادل الرأي، واستفتاء الشعب

واستنادًا لحرّية التعبير عن الرأي فإن للإنسان الحقّ في دعوة الآخرين إلى ما يراه صلاحًا وخيرًا، وإلى أن يدلوا بأصواتهم ليفوز بالانتخابات ويصل إلى السلطة، فيكون مؤثّرًا في هذا الجانب

إن الملاحظ في المجتمعات الاستبدادية هو منع التعبير عن الحقائق، تلك الحقائق التي إذا اطّلع عليها الناس ستُطوى صفحة أصحاب المال والقوّة والخداع الإعلامي. ولقد نصّ الإسلام

على هذه الحرّية خصوصًا، وأوجب إذاعة الحقائق التي يسعى أصحاب السلطة والقوّة والخداع الإعلامي إلى إخفائها على مرأى ومسمع من الناس. إن العقل والشرع لا يدعوان إلى أن تستعبد فئة قليلة المجتمع كله، وتتلاعب بمصيره كيف شاءت، سواء جرى ذلك في إطار الحدود المتعارف عليها أم في خارجها، بل لا يجيزان ذلك

ومن أهداف الجهاد بالمعنى العام إنقاذ الإنسان من العبودية، وقد حدّد الإمام محمّد الباقر (ت: 114ق) في رسالةٍ له لبعض خلفاء بني أُميّة الغرض من الجهاد، فقال: «...وأوّلُ ذلك الدعاءُ إلى طاعة الله عزّ وجلّ مِن طاعة العباد، وإلى عبادة الله من عبادة العباد، وإلى ولاية الله من ولاية العباد... وليس الدعاء من طاعة عبدٍ إلى طاعة عبدٍ مثله»[15].

ومما يختصُّ بالأهمية في هذا المجال الدقّة والوضوح والخبرة، فإذا كان النشاط السياسي والتحرّر لا يستقيم على المنهج والأصول والعلم برجال من أهل التقوى والصلاح، فقد يستعبد الفاسدون الناس باسم الدين والعدالة والحرّية. لذا فالناس أحرارٌ في تحصيل المهارات اللازمة في طريق السعي إلى نيل السلطة السياسية والإفادة من الوسائل المتاحة لذلك كالأحزاب وغيرها [من الكيانات المجتمعية]

5- الحقّ في تغيير النظام والحاكم السياسي

إذا تعهد النظام السياسي بتحقيق العدالة والنموّ الاقتصادي وتأمين رفاهية الشعب، فعمل على تأمين الحاجات والرفاهية وإتاحة الحرّيات والحقوق على نحو عادل، فإنه يحظى بتأييد الشعب، وفي هذه الحالة إذا سعت المعارضة إلى إنشاء أحزاب ولو بالطرق السلمية رغبةً منها في القضاء على هذا النظام البنّاء المفيد، فإن الشعب يتصدى لها. ولكن إذا لم تستطع الحكومة -في نظر المعارضة- تلبية حاجات الشعب لأيّ سببٍ من الأسباب، فإنّه يحقّ لها تقويمها أو تغييرها كلّيًا

وإذا فشل الحاكم -في رأي المعارضة- في تلبية احتياجات الشعب بسبب الإهمال أو الخطأ وحاد عن الجادة في تحقيق الأهداف، فإنّه يحقّ للمعارضة أن تتّخذ الخطوات الآتية

الأولى: مساءلة الحاكم أو استجوابه، ومطالبته بشرح سبب قيامه بهذا العمل أو اتّخاذه لذلك القرار، فإذا لم يكن جوابه منطقيًّا ومقنعًا، وفشل في إقناع المعارضة، تلك المعارضة

(15) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج11، ص7، ح8.

التي تستند إلى حقّها في حرّية التعبير عن الرأي وتحظى بثقة شريحة من المجتمع أو بثقة غالبيته، هنا يكون لها الحقّ في اتّخاذ إجراءات أخرى

الثانية: مطالبة الحاكم أو الهيئة الحاكمة بالتنحّي، ويمكن أن تنتهي هذه العملية سلميًّا بتنحي الحاكم أو أيّ مسؤولٍ جرت محاسبته

الثالثة: إن لم يفعل، يحقّ للمعارضة أن تزيد في معارضتها سلميًّا بالاجتماع وإلقاء الخطب والتظاهر؛ لتوضيح أنّ كلام المتصدّي للحكم أو الهيئة الحاكمة وسلوكهما يسبّب لهم الأذى

الرابعة: إذا لم تلقَ الاحتجاجات استجابة فعالة واتّسعت رقعتها، فإن للمعارضة الحقّ في مواصلة معارضتها السلمية بوتيرةٍ أشدّ، حتّى يزاح الحاكم أو الهيئة الحاكمة من السلطة

6- الحقّ في تغيير الهيكل السياسي للسلطة

إذا كان الفساد والانحراف والظلم والقمع الذي تمارسه الحكومة ناتجًا عن بنية فاسدة وغير فعّالة، فإنّ جميع الحقوق التي ذُكرت آنفًا تكون حقًّا واجبًا لمعارضيها. يتكوّن الهيكل السياسي لأي نظام من مكونات عدّة، مثل: الثقافة (وتشمل التعاليم والخلفيات التاريخية والقومية وكذلك القوانين والأهداف)، ومنظومة العلاقات والمؤسّسات، وأساليب الحراك السياسي، وهذه الأمور يمكن أن توصف بأنّها سيئة أو جيّدة، متقدّمة أو متأخّرة، [وللشعب الحق في المطالبة بالتغيير]، وفي هذا الشأن يقول الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ} [الرعد: 11]

إن كلّ أُمّة أو شعب في أيّ حقبة من حقب الزمان، يكون لها وضع سياسي واجتماعي واقتصادي ما، ولو لم يكن هذا الوضع مرضيًّا وَفق القيم الإلهية ولم يقبله العقل العام لوجب تغييره. وتعتمد التغييرات الخارجية، مثل تغيير الهيكل السياسي للمجتمع، على التغييرات الداخلية لأفراد المجتمع، فلن تحدث تغييرات خارجية واجتماعية إيجابية ما لم تكن هناك تغييرات إيجابية لدى أفراد المجتمع

عندما تعجز أقلّية المعارضة أو غالبية الشعب عن تغيير المؤسّسة السياسية علنًا وسلميًّا عن طريق البيعة والانتخابات أو عجزوا عن تغيير نظامٍ وقانونٍ رأوا أنّه ضارّ بهم، فقد يلجؤون إلى وسائل أخرى كالنضال السلبي أو غير ذلك مما يجرّ النظام السياسي إلى هاوية الانهيار والسقوط

[حقوق المعارض السياسي في نظام البيعة]

لقد عُرضت حقوق المعارض السياسي الذي لم يبايع بإيجاز، ولكن كيف يكون الأمر إذا بايع الناس شخصًا وأسّسوا نظامًا وهم الأغلبية، إذ إن الإجماع مستبعدٌ ونادرٌ، ثمّ بلغ بهم الأمر إلى العصيان وعدم الطاعة؟

ثمة افتراضان: في التعاهد والتعاقد بين طرفين، يمكن القول إنّه إذا قبل شخصٌ بالتزامات ما في مقابل وعودٍ تلقاها، فعند تحقّق الوعود يجب عليه الوفاء بالتزاماته، وإن لم يفِ بها أُجبر على الوفاء بها. ولكن في حالة عدم وفاء الطرف الآخر بوعده، فإنّه يحقّ لمن صوت له ألّا يفي بوعده؛ لأنه لم يحقّق له مراده، وإكراهه ليس له مسوغ ديني أو عقلي

لقد رُوي عن الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في حقّ أناس بايعوه ثم نكثوا عهودهم ونبذوا طاعته، أنه قال: «ليس لي أن أحمِلَكُم على ما تكرهون»[16]، فما المقصود بهذا الكلام؟ هل المقصود أنّه في حال رفضكم تأييدنا لتحقيق الأهداف المرجوّة، ليس لنا أن نرغمكم على التسليم أو نجبركم على الطاعة؟ أم المقصود أن الإمام غير قادر على الإلزام والإكراه؟ إن الجواب الأخير بعيدٌ جدًّا؛ لأنّ معاوية تمكّن من جمع الناس بالمخادعة، والإغراء والتهديد، إذن المقصود هو أنّه ليس لي الحقّ، لكن لِمَ؟ لأنّهم لم يحقّقوا أهدافهم، فإن من بايعوه أرادوا التخلّص من الظلم والخلاف والصراع على السلطة بين أهل القبلة الواحدة، ومن ثمّ تحقيق الرخاء والراحة، ولمّا لم يبلغوا حاجتهم، وقد أنهكتهم الحروب والصراعات، وفَقَدوا رفاهيتهم وراحتهم، جهروا بالعصيان وعدم الطاعة، وكلام الإمام المذكور آنفًا يؤيد ذلك إلى حدٍّ ما. لذا فإنه من الواجب على الحكومة أن تحصل على تأييد الشعب ورضاه في كلّ قرارٍ تتّخذه، وبخاصة القرارات التي يكون لها تأثيرٌ أساسيٌّ في حياتهم وممتلكاتهم

تجدر الإشارة إلى أنّ رأي الأغلبية -بما هي أغلبية من الناحية المعرفية- ليس كاشفًا عن الحقّ والحقيقة، فربّما تصل الأغلبية إلى رأي في الوقت الذي يتوصّل فيه شخصٌ إلى رأي مغاير، فلا يجد ما يدعوه إلى تخطئة نفسه وتجاهل ما توصّل إليه بعلمه ليقول إنّني مخطئٌ لأنّ الأغلبية ترى خلاف ما أراه. أمّا الأغلبية من جهة القوّة فتلك مسألةٌ أخرى، والراجح أنّ الأغلبية قادرةٌ على قمع الأقلّية، لكن في الفضاء الديني المعقول لا يحقّ للأغلبية استغلال سلطتها لتضييع حقٍّ من الحقوق. إن المعارض له فهمه الخاصّ، ولو كان شخصًا واحدًا، وله

(16) فيض الإسلام، نهج البلاغة، ص661.

حقّ تقرير مصيره بيده، ولا يحقّ لأحدٍ إجباره على التنازل عن حقّه ولو بطريق البيعة

في قصة معارضة الإمام الحسين بن علي (عليه السلام) ليزيد بن معاوية أراد عمّال يزيد إكراه الحسين على البيعة بالقوة، فأبى الحسين أن يُكرَه على مبايعة يزيد؛ لأن أمره بيده، فلمّا هدّدوه وقالوا: إمّا البيعة بذلّةٍ أو القتل، فقال: «هيهات منّا الذلّة»[17]. لن نذلّ ولن نبايع ولو كان دون ذلك قتلنا

ولمّا كانت تلك الحقوق التي ذكرناها صحيحة بالاستناد إلى حق الإنسان في الحرّية الشخصية والاستقلال الفكري، وصحيحة بمقتضى الآيات والآثار المتعدّدة كآيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي تشمل أصحاب السلطة السياسية كذلك، فإنّ ما يصدر عن أي مواطن من قول أو فعل إذا كان معقولًا سليمًا موافقًا للآثار لا يُعدّ جرمًا، بل إن من يمنع المواطن من أهل السلطة أو يحجر عليه، أو يحبسه أويعذّبه ويضايقه، فقد أجرم في حقّه

إن هذا السلوك مع الشعب مرفوض من باب المصلحة العامة؛ لأنّه إذا كان المقصود بالمصلحة مصلحة أصحاب السلطة، فإنّها لن تتحقّق بالمخالفة للعقل والشرع، وإذا كان المقصود بها مصلحة المجتمع، فإنّ مصلحة المجتمع يجب أن تكون صدًى لتفاعل الأفكار والثقافات مهما بدت متناقضة ومتخالفة، وقد خاطب الله تعالى نبيَّه قائلًا: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ} [آل عمران: 159]

الالتزام بالحدود والقوانين المحلية

إن المعارض السياسي، سواء كان من الأقلّية التي لم تبايع أم من الأغلبية، يجب أن يلتزم بالحدود والقوانين في نضاله من أجل حقوقه المشروعة، فعلى سبيل المثال لا يحقّ له أن يظلم الآخرين أو أن يضطهدهم في أثناء دفاعه عن حقّه، أو أن يتعاون مع عدوّ البلاد ويمنحه أسراره، أو أن يصرّ على مطالبه مع علمه أنها غير صحيحة. أي لا ينبغي بوجه عام أن تقترن المطالبة بحقٍّ ما بتضييع حقٍّ آخر. وإذا التُزمت تلك الحدود، فإنّ حقوق المعارض السياسي تكون محفوظة، وإن لم تُلتزم تلك الحدود وارتُكبت جريمة، فتجب معاملة المجرم السياسي كما يُعامل سائر المجرمين

(17) المجلسي، بحار الأنوار، ج45، ص50 و83.

أدلّة تُوهِم نفي حقّ المخالفة

ثمة آيات مثل آيات البغي والإرجاف والمحاربة قد تكون مصدرًا لسوء الفهم، وتوهم نفيها لحقّ المخالفة؛ لذا كان من الضروري أن ننظر فيها. فقد أشير في بعض الآيات[18] إلى مصدرين للاختلاف: **أحدهما** الاختلاف في ادّعاء الحقّ بلا دليل، **والآخر** الاختلاف في منع الحقّ بلا دليل. ومنع الحقّ أعمّ من الامتناع عن أداء الحقّ ومنع إشاعة الحقّ الاعتقادي والعملي[19].

أما عن **المصدر الأوّل** فيقول تعالى: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} [الحجرات: 9]. فعند ظهور الاختلاف بين المسلمين تُبذل الجهود والتوسّط للمصالحة بينهم، وإذا لم تنجح المساعي الحميدة في إقرار الصلح والسلام، فينبغي ابتداءً طرح النزاع في محكمةٍ مرضيةٍ للطرفين، وعند تحديد الطرف الباغي[20] ورفضه الخضوع للصلح وإطاعة حُكم الحَكم، يكون اللجوء إلى القوّة وإعلان الحرب عليه

ويقول تعالى: {وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ} [الشورى: 41-42]. وهذه الآية مطلقة، تشمل المسلم والكافر، وتفتح الطريق لردّ الظالم المستبدّ، حيث يُستمع إلى دعاوى الطرفين وحيثياتها في محكمة ترضاها الأطراف المتنازعة ويُحدد فيها الطرف الباغي الذي لا يرغب في الخضوع للحقّ. وفي هذه المرحلة يمكن إلزامه بما ألزم به هو نفسه، وإن كان غير صحيحٍ في رأي المسلمين[21].

قال تعالى: {أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا} [الحج: 39]؛ هذه الآية مطلقة في دلالتها وتشمل النزاعات في الدائرة الإسلامية كذلك. والإذن بالحرب إنما يكون بعد طيّ صفحة

---

(18) ليس القرآن كتابًا عقديًّا محضًا وليس بكتاب فقهٍ وقوانين وأخلاقٍ محضٍ، كما أنّه ليس بكتاب تاريخ أو سياسة أو اقتصاد أو اجتماع، وإنّما هو كتاب هداية. فلو كان كتاب فقهٍ لأفرد قسمًا أو فصلًا منه لقوانين الحرب

(19) يقول الإمام علي: «إنّي أُقاتِلُ رجُلين: رجُلًا ادّعى ما ليس له، وآخر منعَ الذي عليه» (فيض الإسلام، نهج البلاغة).

(20) يقول الراغب في مفرداته: «البَغيُ: طَلَبُ تجاوز الاقتصاد فيما يُتَحَرّى، تَجاوَزَه أم لم يَتَجاوَزه» (الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص55)

(21) بمقتضى قاعدة الإلزام، وهذه القاعدة مستفادة من بعض الروايات (الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج15، ص321)، وفي الجملة هي مصدر تأييد سيرة العقلاء كذلك؛ وذلك لأنّ العقلاء يرون أنّ مجادلة الخصم تُبنى على ما يعتقد هو وإلزامه بذلك على قبول الحقّ

المصالحة بالحوار والتحكيم

وأما عن **المصدر الثاني** فيقول تعالى: {لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لاَ يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلاَّ قَلِيلاً مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً} [الأحزاب: 60-61]. في هاتين الآيتين:

أولًا: ما كان يجب عليهم أن يمتنعوا عنه لم يُذكَر، وبحسب القرآن فإن ذلك الشيء لا بدّ أن يكون عملًا سيّئًا أو منكرًا أو بغيًا[22] لا شكّ في قبحه

ثانيًا: لم يرد ذكر الحوار والمصالحة، فإن دليل العقل وما صرحت به الآية السابقة بعدم الحوار وعدم التوصّل إلى الصلح والرجوع إلى التحكيم وحكم «الإغراء»، هو حسنٌ وجائزٌ. كما يتطلّب استقرار المجتمع وأمنه وإقامة العدل إلقاء القبض على المجرمين ومعاقبتهم على أفعالهم بعد انتهاء الإجراءات القضائية (بحقّهم)

جاء في **لسان العرب**: «الرجفان: الاضطراب الشديد...وأرجف القوم: إذا خاضوا في الأخبار السيّئة وذكر الفتن...والمرجفون: الذين يولدون الأخبار الكاذبة التي يكون معها اضطراب في الناس»[23]. فالإرجاف نوعٌ من الحرب النفسيّة وبثّ المعلومات غير الصحيحة في الناس، مما يتسبّب في البلبلة وإرباك الأذهان

يقول تعالى في آيةٍ أخرى: {إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنفَوْا مِنْ الأَرْضِ} [المائدة: 33]؛ والظاهر أنّ المراد بالمحاربة في هذه الآية العمل المسلّح، وإن كان الله في آية الربا قد أطلق اسم المحاربة إزاء أكل الربا. وليس في الآية أيّ إشارة إلى الاختلافات الفكرية والعقدية، ولكن كلمة "يُحاربون" تشير إلى شدّة الاختلاف وعمقه، مما يقود إلى العمل المسلّح والعقاب بالقتل، والصلب وقطع اليد والرجل والتهجير. وفي **لسان العرب**: "المحاربة" مأخوذة من معصية الله ورسوله ومخالفة حكمهما[24]. وظاهر كلام الطباطبائي في **تفسير الميزان** يعطي هذا المعنى نفسه[25]. وفي بعض الروايات أنّ هذه الآية تنطبق على قاطع الطريق والسارق

(22) حيث يقول: {وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ} [النحل: 90].

(23) ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص113-112، مادّة «رجف».

(24) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادّة «حرب».

(25) راجع: الطباطبائي، تفسير الميزان، ذيل الآية.

المسلّح[26] واللصّ[27]، وليس ببعيد أنّ هذه الصور مستفادة من العقوبات المذكورة في الآية

وعلى كلّ حال، فإنّ العقوبات المذكورة في الآية هي الأحكام المبيّنة بعد استكمال الإجراءات القضائية بما يناسب الجرم والأفعال المخالفة للقواعد والأحكام المعروفة لديهم، وليس فيها دلالة على نفي المخالفة للحقّ في الأُطر المعقولة والمنطقية

ويقول تعالى في آية أخرى: {وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ الْحُسْنَى وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ * لاَ تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا} [التوبة: 107-108]؛ في هذه الآية أطلعَ اللهُ تعالى نبيّه على نيّات هؤلاء وما تنطوي عليه قلوبهم ودوافعهم التي تتناقض مع أهداف المسلمين تناقضًا صارخًا، وهم يقسمون بأغلظ الأيمان أنّهم لم يقصدوا إلّا الخير. لذا فإنّ هذه الآية لا يمكن أن تكون دليلًا للحاكم في معاملة المخالفين والمعارضين على أساس نيّاتهم، وهل يمكن للحاكم إثبات النيّات ودوافع المعارضة بأنّ يقول إن الله قد أوحى له بها، والله مع علمه بدوافع هؤلاء ونيّاتهم قال:{«لا تقم فيه أبدًا} [فلا يجوز للحاكم المعاقبة على النيّات]، وقد كان للنبي صلى الله عليه وسلم أن يعلن امتثالًا لأمر الله أنهم لن يصلّوا في هذا المسجد أبدًا، وكان ذلك كافيًا لمنعهم من تحقيق أهدافهم وحلّ المشكلة. لذا لم يأتِ في الآية أيّ ذكر لهدم المسجد أو مصادرته أو تحويله إلى شيءٍ آخر، فلم يتّخذ النبيّ صلى الله عليه وسلم أيّ إجراءٍ قبل الاطّلاع على نيّاتهم

قد توحي الآيات المذكورة بأنّ المعارضة غير مسموحٍ بها على الإطلاق، وأنّه لا مانع عند الضرورة من قمعها بالقوة والحرب، ولكن بالنظر في مضمون الآيات يتضح أنّ هذه الآيات تكشف عن حدود المخالفة والمعارضة فقط، كما يُستفاد من آياتٍ أخرى سنذكرها لاحقًا أنّ الأساس في القرآن والإسلام قائمٌ على التفاهم وتقارب العقول [وليس على العقاب والتنافر]

آيـــاتٌ مفسّـــرةٌ

بالإضافة إلى تلك الآيات التي تناولت حقوق المعارضة، فإنّنا بصدد عرض آياتٍ أخرى

---

(26) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج18، ص536.

(27) عن منصور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اللصُّ محاربٌ لله ولرسوله فاقتلوه، فما دخل عليك فعليّ» [أي أنا ضامن ذلك] (وسائل الشيعة، ج18، ص542). ويذكر الشهيد العاملي (ت965هـ) في **كتاب المسالك وكتاب الروضة**: اللصّ إن شهر سلاحًا وما في معناه فهو محاربٌ حقيقةً، وإن لم يكن معه سلاح؛ بل يُريد اختلاس المال والهرب، فهو في معنى المحارب في جواز دفعه ولو بالقتل إذا توقّف الدفع عليه (الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج15، شرح ص15)

تسعى إلى رفع الخلاف بالوسائل السلمية، مثل: الحوار، والوساطة، والتحكيم

لقد استخدم الأنبياء -رفعًا للاختلاف وخلقًا للتفاهم والمودة- أساليبَ مختلفةً في الحوار، مثل: أسلوب الحكمة، والموعظة، والمجادلة، وأسلوب الاستعطاف، والتفاهم، والتذكير، والتقارب وإيصال الطرف الثاني لمطلوبه، وأسلوب سرد القصص والاعتبار، وأسلوب تكرار النصح، وغير ذلك من الأساليب

قال تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [النحل: 125]؛ يُفهم من هذه الآية ثلاث طرق للحوار [مع المعارضة]

الحكمة: حيث يكون الغرض إثبات الحقّ ودفع الطرف المحاور إلى تقبّله والاعتراف به، في حال أنّه لا يقبله بلا دليل، وهو يدور عامّة في فلك الحكمة والبرهان؛ فإن التعبير عن الحقّ والحقيقة لا بدّ أن يكون بالحكمة

الموعظة: في حال كون الهدف ترقيق قلب الطرف الآخر وإثارة مشاعره، فإنّه يستفاد في ذلك من الخطابة والوعظ[28]، والتذكير بما يرقّق القلوب

المجادلة: في حال كون الغرض هو الدفاع عن الرأي والعقيدة والتغلّب على الخصم وإدانته، فيستفاد هنا من أسلوب الجدل. وبما أن السياق سياق جدال فيمكن التوسّل بالتحقير والإهانة والأساليب المغلوطة والشعر، والقرآن يُقيّد الجدل بالإحسان[29]، إلا مع أولئك الذين يتجاوزون الحدود في الجدال[30]، فلا يكون للحوار أو مجادلتهم بالتي هي أحسن معنى

وقال تعالى: {وَلاَ تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلاَ السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ} [فصلت: 34]، وقال: {ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ} [المؤمنون: 96]؛ وكلمة «التي» في الآيتين تشير إلى الطريقة التي ينبغي أن يكون عليها الحوار كذلك

وقال تعالى: {اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى}

---

(28) «الوعظ: التذكير بالخير فيما يرقّ له القلب» (الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص877).

(29) {وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [النحل: 125].

(30) {وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ} [العنكبوت: 46]. يقول الطبرسي في تفسيره: {إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ}: «الأولى أن يكون معناه: إلّا الذين ظلموك في جدالهم أو في غيره ممّا يقتضي الإغلاظ لهم، فيجوز أن يسلكوا معهم طريقة الغلظة» (الطبرسي، مجمع البيان، ج8، ص449). ويقول الطباطبائي: «لمّا نهى عن مجادلتهم إلّا بالتي هي أحسن استثنى منه الذين ظلموا منهم، فإنّ المراد بالظلم بقرينة السياق كون الخصم بحيث لا ينفعه الرفق واللين والاقتراب من المطلوب، بل يتلقّى حسن الجدال نوع مذلّة وهوان للمجادل، ويعتبره تمويهًا واحتيالًا لصرفه عن معتقده، فهؤلاء الظالمون لا تنجح معهم المجادلة بالأحسن» (الطباطبائي، تفسير الميزان، ج16، ص137)

[طـه: 43-44]؛ ففـي الآيـات يأمـرهما أن يذهبـا إلـى فرعـون وأن يتحدّثـا إليـه لحـلّ مشـكلة بنـي إسرائيـل[31]. وفيهـا بيـان لمنهـج المحـاورة: {فقـولا لـه قـولًا ليّنًـا}

تـدلّ تلـك الآيـات على أن القـرآن يأمـر أتباعـه بمحـاورة المعارضـة وكل مـن يختلفـون معهـم، سـواء كان اختلافهـم في الأصـول الفكريـة أم في الفـروع. وتـدلّ على أن التصـدي لمحـاورة الآخريـن في أيّ أمـر يسـتلزم الإحاطـة العلميـة بهـذا الأمـر، سـواء كان الأمـر نظريًّـا أم عمليًّـا، وسـواء كان ذهنيًّـا أم عينيًّـا أم شـخصيًّا أم شـأنًا عامًّـا

(31) {فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلاَ تُعَذِّبْهُمْ} [طه: 47].

المصـــــــــــادر

القرآن الكريم، الترجمة الفارسية، محمّد مهدي فولادوند.

الآمـدي، عبـد الواحـد، غـرر الحكـم ودرر الكلـم، طهـران: نشر جامعـة طهـران، الطبعـة الثالثـة، 1360ش/[1981م]

ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، 1412هـ.

ابن هشام، أبو محمّد عبد الملك، السيرة النبوية، قم: نشر إيران، 1363ش/[1984م].

الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، طهران: المكتبة الإسلامية، 1389هـ.

الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، دمشق: دار القلم، الطبعة الأولى، 1393هـ.

الطباطبـائي، محمّـد حسـين، الميـزان في تفسـير القـرآن، قـم: مؤسّسـة مطبوعـاتي إسماعيليـان، دون تاريـخ

الـطبرسي، الفضـل بـن الحسـن، مجمـع البيـان في تفسـير القـرآن، طهـران: نشر نـاصر خسرو، الطبعـة الأولـى، 1365ش/[1986م]

الكلينـي، محمّـد بـن يعقـوب، الـكافي، طهـران: دار الكتـب الإسلاميـة، الطبعـة الخامسـة، 1363ش/[1984م]

فيض الإسلام، علي نقي، ترجمة وشرح نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب، دون تاريخ.

تطبيـق فقـه أهـل البيـت، النسـخة 2، قـرص مضغـوط، إنتـاج مركـز تحقيقـات كامپيوتـري علـوم إسلامـي في قـم

المجـلسي، محمّـد باقـر، بحـار الأنـوار، طهـران: منشـورات المكتبـة الإسلاميـة، الطبعـة الثانيـة، 1398هـ

محمّـد رضـا باطنـي؛ فاطمـة آذرمهـر، فرهنـگ معـاصر [=القامـوس المعـاصر]، في اللغة الفارسـية، طهـران: نشر مكتبـة فرهنـگ معاصر

المنتظـري، حسـين علي، نظـام الحكـم الدينـي، نشر سرايـي، الطبعـة الثانيـة، طهـران، 1385ش/

[2006م]

المنتظـري، حـسين علي، نظـام الحكـم الدينـي وحقـوق الإنسـان، ترجمـة وتحقيـق صـادق العبـادي، قـم: دار ارغـوان دانـش، 1429هـ.

مركز نهوض للدراسات والبحوث مركز بحثي يُعنى بقضايا الفكر والواقع، ويرفد الساحة الثقافية العربيّة بمعالجات بحثيّة رصينة لتجديد النظر التاريخي والسياسي والاجتماعي والديني، بما يخدم قضيّة «النهوض» المنشود.

يسعى المركز إلى توسيع فضاء الحوار الحرّ وتعميق النقاشات الفكريّة الجادّة، ملتزماً بأخلاق الاختلاف الإنساني وقيم البحث العلمي الرصين. ويجتهد في استشكال قضايا وأسئلة النهضة الحضارية والعمل على الإجابة عنها، مستثمراً في ذلك مستجدات المعارف العلمية والاجتماعيّة، على نحوٍ يصل بين مضامين الوحيّ وتصوّرات العلوم الإنسانية، ويكفل التفاعل الخلّاق بينهما.

المركز هو أحد المؤسسات التابعة لوقف نهوض لدراسات التنمية، وهو وقف عائلي (عائلة الزميع) تأسس في الكويت بتاريخ الخامس من يونيو من عام 1996م، ويسعى إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحاتٍ جديدة.

مركز نهوض
للدراسات والبحوث

جميع الحقوق محفوظة 2025

All rights reserved © 2025