



مركز البيدر للدراسات والتخطيط

Al-Baidar Center For Studies And Planning

قراءة في كتاب

# نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر

مراجعة: د. عبد الخالق كاظم

إصدارات مركز البيدر للدراسات والتخطيط

## نبذة عامة عن أبرز أفكار الكتاب:

تعد علاقة الدين بالسلطة موضوعاً معقداً ومثيراً للجدل، وشكل محورياً أساسياً في بناء المجتمعات وأنظمتها السياسية عبر التاريخ، واتخذت تلك العلاقة أنماطاً مختلفة ومتنوعة، بناء على فاعلية العوامل التي تحرك مساراتها، ويأتي كتاب «نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر» في مقاربة إشكالية علاقة الدين بالسلطة، إذ يسهم في معالجة ثلاث نظريات كبرى، تعبر عن الاتجاهات النظرية الأساسية التي قامت عليها أدبيات الفكر السياسي الشيعي في النصف الثاني من القرن الماضي، وصولاً إلى مرحلتنا الراهنة، إذ لم تتوقف تلك الأطروحات عند الأبعاد النظرية للدولة والسلطة السياسية، وإنما خرجت عن إطارها التنظيري إلى الحيز العملي، وتحولت إلى واقع فرض إرادته ومكانته بقوة، في سلم المعادلات الدولية الكبرى، وتمخضت عنها ولادة تجربة ولاية الفقيه في الجمهورية الإسلامية الإيرانية في العقود الأخيرة من القرن الماضي، ولا تزال تجربتها الواعدة في صعود مستمر رغم التحديات الكبرى التي تواجهها على المستويين الدولي والإقليمي.

وقد جاء الكتاب بخمسة فصول تناول المؤلف في الفصلين الأولين: الإطار المنهجي والمفاهيم النظرية، والإطار التاريخي للسلطة، وتناول في الفصول الثلاث الأخيرة، أبرز نظريات السلطة في الفكر الشيعي المعاصر (ولاية الفقيه العامة - ولاية الأمة على نفسها - خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء)، إذ تقوم نظرية «ولاية الفقيه العامة» عند الإمام الخميني على التواصل في الزمنين التشريعي والسياسي للإمامة، وذلك من خلال تواصل الإمامة كدور ووظيفة واستمرار ولاية المعصوم من خلال نائبه العام الولي الفقيه. في حين قامت نظرية «ولاية الأمة على نفسها» عند العلامة محمد مهدي شمس الدين على التواصل الزمني التشريعي الذي يستمر عبر الفقهاء، وعلى القطيعة في الزمن السياسي، حيث تدشن الغيبة الكبرى زمناً سياسياً مغايراً هو الزمن السياسي للأمة، ففي الزمن الأول

الحكومة إلهية، بينما في الزمن الثاني فديوية. وتشكل المشروعية الشعبية أساساً لممارسة السلطة، والشورى قواماً لنصابها. بينما تقوم نظرية السيد محمد باقر الصدر على تركيب مزدوج وحالة وسطية لمشروعية السلطة، من خلال قيامها بالجمع بين خيار الأمة وأصل ولاية الفقيه الجامع للشرائط، فالحاكمة السياسية تمارسها الأمة عبر الشورى، مستندة إلى المشروعية الشعبية، والحاكمة الأيديولوجية يمارسها الفقيه بالاستناد إلى المشروعية الدينية. ويسعى الكاتب في دراسته للإجابة عن السؤال الكبير الذي يجهد الفكر السياسي الشيعي للإجابة عليه، في مسعى لمقاربة السلطة في علاقتها بالدين، أو بوصفها نتاجاً للتصور الإسلامي الشيعي، والسؤال الجوهرى الذي ما فتئ الفكر السياسي الشيعي يقدم إجاباته المتباينة منذ قرون طويلة هو: لمن الولاية؟ بدلالاتها الأكثر أهمية، الولاية السياسية، حق الأمر في الشؤون العامة، ولاية الأنفس والأموال. وبتعبير آخر لمن السلطة؟ ومن منحها المشروعية. ومن يردها عن أن تكون سلطنة أو تسلطاً؟

### مقدمة الكتاب:

يحدد الكاتب مفهومه للفكر السياسي الشيعي المعاصر، بأنه ما ينطوي على إسهامات فقهية وفكرية في آن، إذ إنهما لا ينفكان بل يتلازمان، وفي غمرة تنامي هذا الفكر لا يعود كافياً للاقتصار على الفقه وحده، على الرغم من أن القيمة الحاسمة في تأسيس النظرية السياسية تبقى للفقه بما يتجاوز الفكر أضعافاً، أما مقصوده بمصطلح «المعاصر»، فيتعلق زمنياً بالعقود الأخيرة من النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، وصولاً إلى أيامنا الراهنة ويناقش في المقدمة مصطلح السلطة، وما يرتبط به من مفاهيم متقاربة في محاولة منه لكشف الميزات الدقيقة الفاصلة بين حدود المفهوم وغيره، وتناول تعريف مفهوم «السياسي» الذي تذهب كلاسيكيات علم الاجتماع السياسي فيه لاعتبار السلطة موضوعاً له، إما بالاستناد إلى عنصر الدولة أو بالاستناد إلى عنصر السلطة، بينما

يذهب البعض الآخر إلى اعتبار «القدرة» موضوعاً لهذا العلم، والقدرة تشمل السلطة، كما تشمل النفوذ، وتشمل القوة والعنف، ويسعى إلى تحديد أدقّ لمفهوم السلطة، لأن سعة المفهوم وإبهامه، ستفضي إلى الانطباق على أي علاقة إنسانية غير متساوية.

ثم ينتقل المؤلف إلى قابليات السلطة من حيث الاستعداد للتحويل إلى ما عداها، بيد أن معيار الشرعية، لا يفتأ أن يكون متقاطعاً بين مختلف التعريفات من حيث الاقتران بالسلطة. وبذلك يصل إلى النقطة الجوهرية التي يسعى للوصول إليها في دراسته من خلال الاقتران بين مفهومي الدين والسلطة ودور الدين الجوهري في اتجاهات وإشكاليات الفكر السياسي الشيعي المعاصر، باعتبار الشرعية أو المشروعية معياراً في بناء معنى السلطة. الأمر الذي يجعل المفهوم أكثر تعقيداً منه في المفهوم الغربي، فهو في المجال الإسلامي الشيعي يحوي بين طياته معاني عدة، تتراوح بين دفع المفهوم إلى سعة كلية شاملة، وبين أن يضيق، كي ينحصر في دلالة السلطة السياسية. ويؤكد على أن الفكر السياسي الشيعي قليل الاكتراث بالدولة اصطلاحاً ومفهوماً، إذا ما قيس ذلك بالولاية والسلطة. وفي ذلك دلالة على أن هذا الفكر لا يزال في جانب منه، في طوره التأسيسي. ولا يزال ينطبق عليه فكر السلطة أكثر مما يصح تسميته بفكر الدولة، وعلى الرغم من التقدم الكبير والتحول النوعي الذي طرأ على هذا الفكر؛ بفعل ولادة دولة دينية شيعية معاصرة، فإن ذلك لم يطو كشحاً عن أدبيات السلطة وأسئلتها التأسيسية. مؤكداً على أن أسئلة السلطة ترجع بمعظمها إلى المشروعية. أما أسئلة الدولة، فتتصرف إلى الآليات والمؤسسات والوظائف، لذلك قد يصح كنتيجة أن نقول بتقاطع زمنين راهنين يحكمان الفكر السياسي الشيعي. الزمن التأسيسي المعبر عنه بفكر السلطة، وتقوم إشكاليته الرئيسة على مبدأ المشروعية، والزمن التحديثي المعبر عنه بفكر الدولة والذي تقوم إشكاليته الرئيسة على المؤسسة والوظائف.

ويؤكد فياض أن بداية الإشكالية الكبرى التي سعى الفقه السياسي الشيعي، وفي أزمنة لاحقة الفكر السياسي الشيعي لمعالجتها، هي في الأصل وليدة القرن الرابع الهجري، منذ غيبة الإمام الحجة المهدي (ع) في 329 هـ التي تركت فراغاً في الموقع الشرعي للسلطة، فكان على الفقهاء أن يحددوا صيغة فقهية-سياسية للتعاطي مع تلك الحالة، ومعرفة الرؤية الفقهية لولاية الأمر. وهذا ما حدا بالفقه الشيعي أن يخوض مخاضاً معقداً في مواجهة السلطة الغصبية من ناحية، وأن يسعى إلى إيقاف اغتراب الزمن السياسي من ناحية أخرى من خلال صيغ أصيلة تشرعن للسلطة وجودها وقوامها، وبهذا تشكل المسار التاريخي لتطور الفقه السياسي الشيعي، قاطعاً على صيغة الانتظار السلبي صيغتها المؤقتة التي عبرت عن نفسها بغياب النظرية السياسية البديلة، وحصراً شرعية السلطة بحضور الإمام المعصوم، ويؤكد أن ذلك تم عبر تحولين كبيرين: الأول أدى إلى موضعة الفقيه في سدة الهرمية الشيعية؛ بوصفه نائباً عن الإمام الغائب في القرن العاشر الهجري. والثاني أفضى إلى موضعة الأمة في خضم عملية بناء السياسة وتأسيس مشروعيتها، في بدايات القرن الرابع عشر الهجري. الأمر الذي استقر على انفتاح المجال السياسي أمام الفقيه بوصفه تأسيساً استند إلى الرؤية الدينية المحضة، وأمام الأمة بوصفه تحديناً استند إلى وطء الفكر السياسي الشيعي أرض الحداثة المعاصرة دون أن يغادر أطر التسويغ الشرعي، وبهذا سيتمكن الفكر الشيعي من تقديم إسهاماته من خلال الدينامية المعاصرة التي يركز إليها، وهي دينامية تقوم على أطر مرجعية ثلاثة، متداخلة ومتفاوتة في حجم حضورها وتأثيراتها تبعاً لاختلافات الوجهة التي تأخذها النظرية السياسية. أولاً: الإطار المرجعي الديني العقائدي الذي تعبر عنه نظرية الإمامة الشيعية بنصوصها ومبادئها ومفاهيمها. ثانياً: الإطار الفقهي التاريخي لتطور إشكاليات السلطة. وثالثاً: الإطار الواقعي الراهن بتحولاته الاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها. إن صلة الفكر السياسي بهذه الدينامية المثلثة البعد، تفصح عن نفسها بوضوح، وتشيّد بناءاتها بالضرورة

بالاستناد إلى البعدين الأولين: الديني العقائدي، والفقهية التاريخي، إلا أن الصلة بالبعد الثالث تبدو مضمرة ومخبوءة، ولا تفصح عن نفسها إلا موارد؛ إذ ليس من شأن الفقه الانصياع لمتغيرات الواقع بمقدار انحكامه لثوابت العقيدة ومحددات الشريعة. وتشكل تلك المواءمة الصعبة بين الثوابت والمتغيرات، التحدي الأكبر للفكر السياسي الإسلامي في بنائه للنظرية السياسية.

ويتطرق الكاتب في دراسته إلى ثلاثة نماذج من الفكر السياسي الشيعي المعاصر، استطاع من خلالها أن يشخص أبرزها وأكثرها تأثيراً، ويبيّن هذا الاختبار على كون أصحاب تلك النظريات فقهاء ورواد في الفكر الإسلامي ومن أقطار عدة (إيران- لبنان- العراق) وتمثل أطروحاتهم- على ما بينها من تفاوت- الاتجاهات النظرية الأساسية في مجال الفكر السياسي الشيعي المعاصر. وقد اقتصر مقارنته على المعالجات النظرية لعلاقة الدين بالسلطة، ولم يأت على تطبيقات هذه الأفكار في دولة شيعية معاصرة (إيران) ولا على تمظهراتها في تجارب سياسية أو حزبية.

### فصول الكتاب:

يقدم الفصل الأول من الدراسة عرضاً تمهيدياً لمناقشة الإطار المنهجي من خلال المفاهيم النظرية في الفكر السياسي الديني، ولغرض الحؤول دون الوقوع في الإشكالات التي وقعت فيها الدراسات المعاصرة، فقد اعتمد على مقارنة الفكر السياسي بوصفه بنية كلية يعبر عنها النص، وبوصفه سيرورة تاريخية تشكلت في إطار اجتماعي - تاريخي، وذلك بالاعتماد على المنهج البنيوي التاريخي والمنهج الوظيفي في إطار التعددية المنهجية، أو المنهج التكاملي الذي يربط الأدوار الاجتماعية والتاريخية في تشكيلها للهوية المجتمعية وتماسكها، وفي توليد آليات تكييف المجتمع لنفسه في مواجهة المتغيرات الداخلية والتحديات الوافدة. وذلك بهدف تجنب المأزق المعرفي المزدوج في تعالي الفكر السياسي

الإسلامي وعزله عن الواقع وتحويله إلى دوغماسكونية، وبين إنزال هذا الفكر وإحالاته إلى مجرد نتاج اجتماعي وسياسي. وذلك بالارتكاز إلى قاعدة منهجية ترى أن علاقة الفكر بالواقع علاقة إنتاج، أمّا علاقة الواقع بالفكر فهي علاقة تأثير، الأمر الذي يسمح بدراسة مرتكزات هذا الفكر وفقاً لمسميات منهجية عديدة تؤدي وظائف متقاربة: البنية الضمنية (فوكو)، اللاشعور السياسي (دوبريه)، قبليات الفقيه (المطهري والشبستري)، وعلاقة الفكر بالواقع السوسولوجي (العلامة الصدر) للخروج من ثنائية الظاهرية البنوية - التاريخية والدمج بينهما تأكيداً لموقف (مرسيا الياذ). وبالاستناد إلى التعددية المنهجية يجعل دراسته أكثر انسجاماً مع مناهج السوسولوجيا المعاصرة، ما يضيف عليه طابعاً حدائياً.

انشغل الباحث بدراسة علاقة الدين بالأيديولوجيا وحاول تتبع مساراتها عند بعض المفكرين، مثل موريس دوفرجيه وماكس فير وميلتون روكيتش ونصر حامد أبو زيد. وهو يؤكد على أهمية منهج ميلتون روكيتش في فهم الأيديولوجيا، الذي قضى مدة طويلة في دراسة آليات عمل الأيديولوجيا كاعتقاد، ويلقي إضاءات قيمة على دراسة الشحنة الاعتقادية التي يحملها الخطاب، والذي تطول دراساته كل منظومات المعتقدات الأيديولوجية، وهو ما يعرض له تفصيلاً ثم يستخلص منه رؤيته المنهجية لخصوصية الفكر السياسي الشيعي. كما يعرض لعلاقة الفكر بالواقع (الإطار السوسولوجي) بدءاً من هيغل وماركس وموريس غودوليه ومحمد أركون ومرضى مطهري والشهيد الصدر، ويرى أن الأخيرين قد ساهما في محاولة تأسيس أولي لعلم اجتماع إسلامي بإطار أبستمولوجي إسلامي، ويعرض في هذا السياق لاستنتاجاته من آراءهما في علاقة الفكر الديني بالواقع. ثم يعرض لـ(مفهوم الخطاب وآليات تحليله)، واصفاً الفكر السياسي الشيعي أنه خطاب شمولي مكثف له تشكله المفهومي، وآليات اشتغال ووظائف ومنطق ضمني، ويستدعي

في هذا السياق مفهوم فوكو للخطاب كآلية سلطة ونزوع إليها وشكل من أشكال الممارسة السيادية، وتتحدد ضرورة بحثه في حفريات الخطاب أو اركيولوجيا المعرفة.

ويرى أن الاكتفاء بالتحليل البنيوي دون التركيب، أو الانحباس في المفاهيم كما أراد فوكو أمر غير مجدٍ ، ومن هنا اتخذ الباحث أسلوب التفكيك والتركيب في بحث عينات خطابه، وفق ما سبق إليه ناصيف نصار، وأشار إليه بمنهج التصورات الأيديولوجية، وهو منهج يقوم على تحليل عدد من الأنساق هي نسق المقومات، وهو نسق المفاهيم التأسيسية في الخطاب، ثم نسق العلاقات الذي يتحدد من خلال ثلاثة حقول: أولها علاقة التصورات الرئيسة بعلاقات أخرى، والثاني هو العلاقة بالسياق، والثالث هو حقل التصورات المعارضة، ونسق العوامل وهو نسق يقوم على القول بعدم اكتمال معنى التصور الأيديولوجي بتحليل مضمونه في ذاته، كما أرادت البنيوية، بل يمتد للبحث عن معنى للتصور خارجاً عن دائرة التكوين المنطقي لمفهومه ونسق الوظائف الذي ينتج عن العوامل ويكون أقرب للتصورات منها.

وفي إطار تحديده المنهجي قرأ فياض محاولة مرسيا إلياد في دراسة المقدس وخصوصية المعطى الديني، كما قرأ مفهوم ريجيس دوبريه عن «اللاشعور السياسي»، وعرض لطرحي مرتضى مطهري ومجتهد شبستري عن قبليات الفقه واختلافات الفتاوى، وحاجة الفقيه لعلوم ليست فقهية في المجمل كما يقول شبستري، بينما يرى الشهيد مطهري أن نظرة الفقيه للعالم تؤثر على طريقة استنباطه للأحكام. وينتهي للقول بخصوصية الفكر السياسي الإسلامي، وعدم صحة دراسته إلا بالاستناد لمنطقه ومرجعياته، دون نفي تأثيرات الواقع عليه، وذلك بالارتكاز إلى قاعدة منهجية ترى أن علاقة الفكر بالواقع علاقة إنتاج، أما علاقة الواقع بالفكر فهي علاقة تأثير.



ويسلط الفصل الثاني الضوء على الإطار التاريخي لدراسة مفهومي الدين والسلطة من التأسيس إلى التحديث الشيعي، ويناقشهما من خلال الإشكالية التاريخية في المجال الإسلامي التي بدأت مع رحيل النبي (ص) وما حصل بعد ذلك في سقيفة بني ساعدة وحتى غيبة الإمام الثاني عشر (ع)، لأن التأصيل في الأفكار لا ينفك عن الصلة بالتاريخ، وهو إلى جانب الفقه، يشكلان المنهل الذي يمد هذه الاتجاهات على اختلافها، وسعة مساحات التباين فيما بينها، بالحجج والقرائن التي تسوغ للبناءات السياسية شرعياتها، وقد شكل مفهوم السلطة موضوعاً انقسامياً في الاجتماع الإسلامي التاريخي، ولا يزال كذلك، في الزمن المعاصر، حيث أضيفت إلى إشكالياته التاريخية، إشكاليات أخرى، جعلته أكثر تركيباً وتداخلاً. وهذا واضح من انقسام الوعي الإسلامي حوله إلى اتجاهين الأول: أنصار علمانية الدولة مثل علي عبد الرازق الذي حاول البرهنة على أن الخلفاء الأربعة الأوائل قد تولّوا حكماً سياسياً خالصاً لا علاقة له بالدين، ومحمد سعيد العشماوي الذي ينتقد شعار «إن الإسلام دين ودولة»، ورضوان السيد الذي يرى أن التصورين الشيعي والسني لا يقتضيان الدولة... والثاني: اتباع إسلاميتها التي تقوم على لحمة الديني والسياسي، وهي التي تتسيد المشهد، وتقوم على كون الإسلام ديناً ودولاً، وأن الإسلام دين السياسة...

ويحاول الكاتب تتبع إشكالية السلطة في الفكر السياسي الشيعي ابتداءً بالمرحلة التأسيسية التي دشنها غياب الرسول (ص) الذي أدى إلى ولادة إشكالية لم تقتصر على زمانها، إنما جرى ترحيلها إلى المستقبل، لتغدو لصيقة بالمسار التاريخي للمسلمين، وهي إشكالية النص والاختيار. وقد شكلت «سقيفة بني ساعدة» وما دار فيها من سجالات، تظهراً لمنطق التغالب والعصبيات والمصالح، وبدا ذلك تعبيراً عن تنازع سياسي - قبلي بالدرجة الأولى اختزن في داخله حجماً مركباً من التناقضات، وأظهر التناقضات القبلية وغلبة توازنتها على ما عداها، وأظهرت كذلك، تناقضاً بين منطق السقيفة نفسه، وكشفه

عن تناقض مركب بين التناقضات القبلية من جهة، ومنطق الاختيار ومنطق الوصية من جهة أخرى . وقد آل الانقسام إلى تأسيس اتجاهات ثلاثة: الأول: يرى أن الإمامة وإقامة الدولة في المجتمع الإسلامي فرض من فروض الدين وركن من أركانه، ويذهب إليه الشيعة، وقد استند إلى المشروعية الدينية للسلطة / الإمامة، حيث أعطاهما معنى تكميلياً للنبوة، ودمج كلياً بين الديني والسياسي، وأعطى السلطة طابعاً مقدساً. والثاني يرى أن الإمامة والدولة ليست بواجبة، وأن الدين لا ينص على وجوب إقامتها ولا على وجوب تركها. بل ترك أمرها للمسلمين، وقال بذلك أوائل الخوارج والنجادات، وفريق من المعتزلة وغيرهم. والثالث: ويمثل عموم أهل السنة وأكثريّة المعتزلة والخوارج والمرجئة، ويجمعهم القول بان الإمامة واجبة، وأنها تكون بالاختيار لا بالنص، وفيما عدا ذلك يختلفون اختلافاً كبيراً من حيث الوجوب العقلي أو الشرعي أو الجمع بين الاثنين.

وفي مسار تتبعه للتحوّلات التاريخية التي شهدتها إشكالية علاقة الدين بالسلطة، فالبدائية تأسست مع غياب الرسول (ص)، على قاعدة الوصية أو الاختيار (الشورى)، ثم جرى تجاوز الأمرين معاً في بعض محطات تجربة الخلفاء الأربعة، وتحوّل السلطة إلى ملك يتوارث بالاستناد إلى شرعية النسب القرشي والقدر الإلهي، كما حصل مع الأمويين، أو بالاستناد إلى القرابة من رسول الله (ص) والإرادة الإلهية، كما حدث مع العباسيين، ثم يلحق بها تحول آخر، استناداً إلى شرعية الأمر الواقع التي تقوم على الشوكة والتغلب، كما حصل مع أمراء الاستيلاء وولادة الدولة السلطانية. ويخلص إلى أن الواقع التاريخي للسلطة في المجال السياسي الإسلامي العربي، أفضى إلى استبدادية السلطة وارتكازها على القهر والغلبة، فاستقر الأمر على توهين علاقة السلطة بالدين وإسباغ الصفة الرمزية عليها، وجرى تغييب دور الأمة كقاعدة لتسويغ السلطة وممارستها والقبول بها، فالمعادلة الثلاثية بين الدين والسلطة والأمة، تكرست على اختلال تاريخي، تعذر معه توفير التوازن

## الضروري لاستقرار السلطة.

وبعد بيانه التصور العام لمفهوم السلطة ينتقل إلى التأسيس والتحويلات التي طرأت على المفهوم في المجال الشيعي، من خلال المضمون العقائدي الديني لمفهوم الإمامة، باعتباره إتماماً لمعنى النبوة، وهي واجبة وضرورية، وجزء أساس من الدين، فقد أنزلوها منزلة الأصول منه؛ إذ لا يقوم الدين بدونها، ولذلك فهي لا تنفصل عن البناء المفهومي الشيعي للرسالة وضرورات استمرارها التاريخي، ولهذا، فقد نظر المفكرون الشيعة للموقف الداعي للإمامة بوصفه تعبداً بالنص الديني، بينما اعتبروا الذين خرجوا عن فكرة الإمامة، أنهم مارسوا الاجتهاد في مقابل النص. وقد طرأ على تلك الرؤية التأسيسية تحولٌ كبيرٌ في ضوء الواقع الجديد لغياب الإمام المعصوم (ع) الذي سيترك فراغاً فعلياً. وقد افتتحت غيبته مرحلة جديدة أوجبت من الناحية الفقهية والعملية معالجة الفراغ الناشئ، فكان على الفقهاء الشيعة أن يتصدوا لقيادة الجماعة الشيعية في مواجهة نظام لا يعترفون بشرعيته. والعمل على بناء منظومة فقهية تعالج فراغ الغيبة من خلال التأكيد على نزع الشرعية عن السلطة الغيبية، وحصرها بالإمام المعصوم الذي فوّض الفقهاء الشيعة صلاحيات الإفتاء والقضاء وإقامة الحدود، أمّا صلاحيات الإمرة والولاية، فقد وردت في النصوص الفقهية على نحو غير صريح، هو أقرب إلى ما تفرضه الحسبة منه إلى القول بوجود أطروحة سلطة واضحة أو نظرية سياسية قاطعة.

وبعد الاستعراض السابق يخلص الكاتب إلى أن مسار التطور التاريخي لمسألة السلطة في المجال السياسي الإسلامي، بعد غياب الرسول، من دولة الخلافة الراشدة إلى الملك المتوارث، فالدولة السلطانية. لم تكن في الواقع سوى المعادل التاريخي لصعود السياسي على حساب الديني، وفي حمأة هذا التحول، كان للفقه تحولاته أيضاً. فقد كان يحذو حذو الواقع، متخففاً من شروطه، ورازحاً تحت ضغط الواقع والمصالح، ومشرعناً

للسياسة ما بلغته. ويقرر الكاتب بأن الرؤية الشيعية تمسكت بالأساس الديني عبر أطروحة الإمامة، وسادت على مدى سبعة قرون رؤية تقوم على غلبة التلازم بين شرعية السلطة وحضور الإمام الغائب، فلم تبرز خلالها نظرية سياسية تتيح للفقيه تمثيلاً كاملاً للإمام المعصوم، وبعد انفتاح المجال السياسي أمام الأمة الذي لم يكن موجوداً في ثنايا الفكر والفقه السياسي الشيعي قبل النائي، والتحول الثاني الذي طرأ على بنية هذا الفكر، بعد التحول الأول الذي أفضت إليه تجربة المحقق الكركي في القرن العاشر الهجري نظرياً وعملياً، والذي سيشكل تديناً لاتجاه جديد في بنية الفكر السياسي الشيعي، ويستند إليه القائلون بولاية الأمة على نفسها، وإن يكن أولئك قد زاوجوا بين الولاية العامة للفقيه والشورى. ويتشابه التحولان الأول والثاني، من حيث اشتغالهما على موقف فقهي وتجربة سياسية - اجتماعية، شكلت تطبيقاً لهذا الموقف. وفيما مثل التحول الأول إعادة لحمة الديني والسياسي في المجال الفقهي الشيعي، مثل التحول الثاني تحديثاً لعلاقة الدين بالسياسة، وتأسيساً لموقف ديني يقوم على تأصيل الوظائف المدنية للسلطة، ويخلص إلى القول بأن مسار تطور العلاقة بين الدين والسلطة في المجال الشيعي منذ الغيبة الكبرى، قد سار من الاعتزال إلى الاتصال فالتحديث.

وكان محور الفصل الثالث حول نظرية السلطة عند الإمام الخميني في «ولاية الفقيه العامة»، محاولاً فهم منهجه من خلال المماثلة العرفانية والتأسيسين الفقهي والعقلي، فقد تجاوز الإمام الخميني الصورة المعهودة لمرجع التقليد التي اقترنت مع حضور مقتصر على التفوق الفقهي، وذلك من خلال إقباله على الفلسفة والعرفان وعلم الأخلاق، وسيرته التي لم تنفصل يوماً عن السياسة، فقاربها بأدوات جهادية ووعي سياسي ملم بالتطورات والوقائع. وجمع بين الشروط التقليدية للمرجع والمواصفات المعاصرة للقيادة السياسية، من إلمام بالوقائع السياسية والاقتصادية، وامتلاك لخاصية التدبير والإدارة، الأمر الذي يحيل

المرجع إلى موقع التماس المستمر مع الواقع الذي يجب أن ينحكم بالدين، حيث إن هذه الحاكمة شاملة ومطلقة. فالنيابة العامة للفقهاء في نظره جزء من الدين ولازمة له لزوماً ذاتياً، يقول «فالحكومة شعبة من ولاية رسول الله (ص) المطلقة. وواحدة من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج».

ويرى الكاتب بعد تتبعه للمناهج والأدلة العقلية والنقلية والواقعية ودور الأمة فيها وعلاقته بها أن نظرية السلطة عند الإمام الخميني تؤول إلى ما يتجاوز المستوى السياسي، إذ إنها استمرار للإمامة عبر التاريخ، وتعويض عن الغيبة بما يقوم مقام الإمامة من حيث الوظائف والصلاحيات، دون الرتبة والمقام، ويرى أن الولي الفقيه في هذه النظرية هو من يشغل رأس هرم السلطة في الحكومة الإسلامية، بينما تشغل الأمة قاعدته العريضة، أما ضلعا هذا الهرم اللذان يصلان ما بين الرأس والقاعدة، فهما ما تقوم به السياسة الإسلامية، الدين بصورة أساسية، والمصالح في حالات تفرضها الضرورات.

ويرقى مفهوم الإمام الخميني للسلطة وولاية الفقيه إلى مكانة سامية، سيجعلها في موقع مباين عن أية مقارنة سياسية، ويراها من المواضيع التي يوجب تصورهما التصديق بها، فهي لا تحتاج إلى برهنة في نظره، وهي ليست اجتهاداً، ولا هي ضرب من ضروب الافتراض الديني. إنها دين محض، فهي عقيدة وعبادة في الآن عينه. وهي في معناها العميق استمرار للإمامة، وإحالة الانتظار إلى حضور، وتعويض فراغ الغيبة بفاعلية التمثيل. وهي اندفاع لفلسفة الإمامة في التاريخ.

ويخوض الكاتب كثيراً في المنهج العرفاني عند الإمام الخميني، ويؤكد أن العرفان هو أحد الأبعاد الأساسية في تشكيل شخصيته الفكرية، ولم يتحول هذا البعد إلى عائق أمام نزعة الانفتاح على الواقع أو التفاعل معه. الأمر الذي يكشف عن وجود وظيفة خلاصية للولي الفقيه، تحتويها الدورة السلوكية للعارف، تجاه الأمة، كما تجاه نفسه، مما يشير إلى

نوع من المماثلة بين الوظيفة العرفانية والوظيفة السياسية، وكتاهما تندرجان في إطار السعي الإنساني للكمال الإلهي. وبعدها ينتقل الكاتب إلى المنهج الفقهي عند الخميني وتأكيدَه على ضرورة الحفاظ على الفقه التقليدي؛ مع ملاحظة عنصري الزمان والمكان في مطابقة الأحكام على الموضوعات، ويمثل الفقه التقليدي لديه إيضاحاً لمدرسة الرسالة والإمامة، وضامناً لرشد الشعوب وعظمتها، ويشير إلى تأكيده على أن الفقه (الجواهري) لم ينشأ من تسليم بالفقه السائد، انطلاقاً من أسبقيته الزمنية، أو تعبيراً عن ميل محافظ للاستناد إلى ما تكرر كمرتكزات أصولية مهيمنة، بل جاء على نحو الاقتناع والنظر والمراكمة المتضمنة لحس نقدي، لا يبغى القطيعة بل التواصل والتجديد في الآن نفسه.

أما منهجه العقلي، فهو يستعين بالمعرفة العقلية، التي لا يراها في موقع التناقض مع الدين، ولا يقتصر حضور العقل لديه على المستوى الفلسفي المجرد، بل سنجد له حضوراً كميّار لإنتاج المواقف وأشكال التفكير في النصوص السياسية، والمنهج العقلي لديه هو عقل كاشف عن الأحكام الشرعية. ويشير الكاتب إلى أن الإمام الخميني طرح مفهوماً أساسياً يكمن في الصلة المتوجبة بين الرؤية الشرعية والممارسة العملية: «كلنا مأمورون بأداء التكليف والواجب، ولسنا مأمورين بتحقيق النتائج»، وقد استلهمت الحركات الإسلامية هذا المفهوم الذي تحول إلى ركيزة منتجة للعمل الثوري الإسلامي، الذي يعنى بأداء التكليف أكثر من اعتناؤه بعقلنة النتائج. في الواقع لا يمكن فهم هذه القاعدة إلا على ضوء قاعدة الولاية التي تدفع الفعل بذاته إلى أن يكون واجباً شرعياً وتكليفاً دينياً، دون أن يرتبط ارتسام الشرعية بالنتائج. إن الولاية تعيد تشكيل فضاء الفكر السياسي الشيعي على نحو مختلف، كما لو أن الإمام المعصوم في غيبته. إن الغيبة هي احتجاج وليست انعداماً للفاعلية، ولهذا فالعلاقة معها ليست على أساس الانتظار السلبي، لقد جعل بعض التاريخ الشيعي من التواصل مع الإمام الغائب نبذاً للمجال السياسي إلى دائرة

الفقيه. إن ذلك فتح المجال السياسي على مصراعيه إنه نزع عنه في الآن ذاته واستقلاله، وأخضعه للحاكمية المطلقة للدين. حاكمية الدين تساوي المعادل الشرعي والمعرفي لولاية الفقيه العامة، وهي تسري إلى مختلف جوانب علاقة الدين بالواقع.

ثم يتناول المشروعية الدينية لولاية الفقيه العامة من خلال فلسفة الولاية وماهيتها، ويندرج الخميني كأبرز القائلين بالولاية العامة للفقيه في التاريخ الشيعي، وبالرغم من وجود فقهاء آخرين، ذهبوا مذهبه، في القرون الماضية وفي الزمن المعاصر، إلا أن هذه الأطروحة تطورت على يديه تطوراً كبيراً، وتبلورت كنظرية فقهية وسياسية، شديدة القوة والوضوح. إن ما أحدثته هذه النظرية، لا سيما مع تحولها إلى تجربة تطبيقية، وتمثلها في بنية دولة ناجزة، كان نوعياً وكبيراً، خاصة لناحية فتح المجال السياسي لاختبار معاصر للفقه السياسي الشيعي، الذي كان يعاني من إقصاء تاريخي مستديم. بيد أن الركيزة النظرية في بناء هذه الأطروحة، كان مذهلاً في بساطته ومباشرته. إذ يمكن رد كل الاستدلالات العقلية والنقلية إلى مقولة رئيسة مفادها، أن الفقيه الجامع للشرائط هو نائب الإمام الغائب. فمن الطبيعي، حينئذ، أن تنتقل صلاحيات الإمام في غيبته إلى نائبه. ويصل إلى خلاصة في أن للفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمة (ع) مما يرجع إلى الحكومة والسياسة.

وينتقل الكاتب إلى بناء نظرية ولاية الفقيه والاستدلالات العقلية والواقعية والشرعية لدى الخميني الذي ذهب إلى بناء مفهومي شامل، عقلياً وشرعياً وواقعياً، وينقل بعض الأدلة منها دليل ماهية القوانين الإسلامية التي تفيد أنها شرعت لأجل تكوين دولة وإدارة سياسية واقتصادية وثقافية للمجتمع، إذ إنها تبني نظاماً اجتماعياً شاملاً، وكذلك دليل الحكمة الإلهية وضرورة وجود حكومة عادلة تحفظ النظام والحقوق، وأيضاً الدليل الواقعي الذي يقوم على معطيات الواقع وضروراته في ضوء أحكام الشريعة وقيمها، والأدلة الشرعية وأهميتها الجوهرية في تأسيس مشروعية الولاية العامة للفقيه، وأيضاً

الأدلة القرآنية والروايات الواردة عن النبي وأهل بيته (ع).

ويتناول وظائف السلطة لدى الإمام الخميني، وكذلك موقع الشعب في نظرية الولاية العامة للفقهاء، وصفات الحاكم والشروط التي يجب توفرها فيه، والتي يمنحها موقعاً جوهرياً في البناء النظري للأطروحة، ثم ينتقل إلى الأثر العميق الذي تركته ولاية الفقيه على الفكر السياسي الشيعي المعاصر، حتى بات أكثر تسيساً وانفتاحاً، وأكثر اندفاعاً تجاه بلورة مفاهيمه إزاء الإشكاليات السياسية المعاصرة. وقد خرجت من رحم رؤية الإمام الخميني لولاية الفقيه مجموعة من الأطروحات، فمثلت امتداداً لها واستكملت المعالجات النظرية المتعلقة بها، أو إنها اختلفت معها في جوانب محددة من غير أن تغادر أطرها العامة، ويقف عند نموذجين يعبران عن اتجاهين رئيسين في مقاربة أطروحة ولاية الفقيه، هما: ولاية الفقيه النصبية أو التعيينية، وهي المعبرة عن اتجاه المشروعية الإلهية، وتعد الحكومة فيها مجرد وظيفة، كما تتحقق إطاعة الحاكم بمحض أداء الواجب وامتنال التكليف. والاتجاه الثاني ولاية الفقيه الانتخابية، وهي المعبرة عن اتجاه المشروعية المزدوجة الدينية - الشعبية، والأمة فيها ذات حق، وكلاهما ينطلقان بتأثير من أطروحات الإمام الخميني ورؤيته الفقهية - السياسية للولاية.

ويناقش الكاتب نظرية السلطة عند الإمام الخميني في إطار الخصوصية المجتمعية والجغرافيا الثقافية للتوزع الشيعي في العالم، وما يمتاز به الاجتماع الشيعي الإيراني بميزة تفتقدها المجتمعات الشيعية الأخرى، ذلك أنه ذو تركيب أحادي، لا ينطوي على إشكاليات الثنائية المذهبية، أو التعددية الدينية أو الثقافية، كما أنه يستند إلى زمن متوافق بين التاريخ والحاضر؛ لذلك يمكن القول إن تلك الخصوصية تساعد الفكر السياسي الشيعي على أن يمارس شيعيته الكاملة، دون أن تخضعه لضغوط خارجية عنه.



وينتقل الكاتب في الفصل الرابع إلى نظرية السلطة عند العلامة شمس الدين في «ولاية الأمة على نفسها». ويكشف عن المرتكزات المنهجية التي اعتمد عليها شمس الدين، وهي النظرة المتحركة للنص التشريعي التي تستند إلى رفض النظرة الجامدة الإطلاقيه للنص، ونقد الاستدلال النصي على مسألة الحكم، واعتبارها ملازمة للتركيب الكلي للشريعة، وتسويغ السلطة على أساس أسلمة المعطى الفقهي لا مذهبته. ما يؤسس موضوعياً ونظرياً لمشروع سياسي إسلامي ينهل مشروعيته من الأمة، بوصفها تكويناً اعتقادياً. كما يمارس شمس الدين فصلاً أساسياً بين مفهومين مهمين هما الإطلاق الزماني والإطلاق الأحوالي، ويشيد قطيعة بين زمنين هما الزمن السياسي للسلطة، بما هو شأن إلهي غيبي، ويسميها بالحكومة الإلهية، وبين الزمن السياسي للأمة التي تكتسي فيه السلطة طابعاً دنيوياً، ومن رحم هذه القطيعة يبني أحداثه السياسية، ويفتح أفق التجديد السياسي على مصراعيه.

ويحاول الباحث تفسير كيف حدثت هذه النقلة في فكر شمس الدين، وشروط الرؤية التجديدية التي أنتجها في إطار الاجتماع السياسي، وتركت آثارها على مساحات الإنتاج الفقهي والفكري المتنوع، من فقه المرأة التي أجاز توليها للسلطة، وتجويزه ولاية الحاكم الجائر والتعاون معه، إلى مقولته المركزية في الاجتماع السياسي الشيعي القائمة على ولاية الأمة - وليس الفقيه - على نفسها، وهو ما يرده إلى مرونة أصولية جريئة في قراءة النص وتأويله له، ويعده صاحب أبرز محاولة فقهية ونظرية شيعية في إنتاج رؤية متكاملة تقوم على تبني فكرة الشورى. ويخلص إلى أن نظرية السلطة عند شمس الدين استندت منهجياً إلى رؤية تجديدية في مقاربة النص، تقوم على القول بمرونته ورفض إطلاقيته الجامدة على قاعدة الفصل بين التعبدية والتدبيرية، في محاولة منه ترجمة فهمه لعلم الشريعة، وكان يحاول تجاوز ما يراه خلافاً تاريخياً أعاق القدرة على استنباط الفقه

السياسي المعبر عن جوهر العقيدة الإسلامية والشريعة الإسلامية في حرية الفرد وحقوق الإنسان وحقوق المجتمع وطبيعة الدولة العادلة.

ويرسم الكاتب بنية السلطة بإيجاز وتكثيف لدى شمس الدين من خلال الثالث المفهومي الذي يقوم على الأمة والدولة والفقهاء، فالأمة هي قاعدة ممارسة السلطة، ومصدر مشروعيتها، ولها الأولوية المطلقة، والدولة أداة وظيفية، تنبع الحاجة إليها من ضرورات الأمة والتي يأتي على رأسها حفظ النظام العام، بينما يقف الفقيه خارج الحلقة الفعلية للسلطة وممارستها. فهو يقوم بتأصيل الأمة والإعلاء من قيمتها، وتهميش الدولة وتهزيلها، وإقصاء الفقيه لصالح الأمة. وأما عن موقع ومحل الدين في البناء النظري السوسيولوجي عند العلامة شمس الدين، فيرى أنه ذو صيغة أخلاقية بحثية، ترتبط بقيم المجتمع السياسي، ومواصفات الحاكم الضابطة لممارسة السلطة، ألا أن صلته بالميكانيزم المنتج للسلطة تكاد تكون معدومة.

أما الفصل الخامس والأخير فيدور حول الشهيد الصدر الذي انفرد بين فقهاء الشيعة في معالجة نشأة الدولة، وتناول الكاتب نظرية السلطة عنده في ضوء الدمج بين المشروعيتين الدينية والشعبية من خلال «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، وقبلها حاول التوسع في المجال المنهجي على المستويين المعرفي والاجتماعي باعتباره خطوة ضرورية لا مناص منها؛ إذ ثمة تراصف منهجي عند الصدر لا يمكن بلوغ حلقاته الأبعد قبل ولوج حلقاته الأدنى. ويعرض الكاتب للإطار النظري محاولاً قراءة مفهومه المركزي في التفسير الموضوعي والسنن التاريخية، والصراع والتغيير داخل التشكيلات الاجتماعية. ثم ينتقل لمقاربة نظرية السلطة وتحديد مرتكزات الفكر السياسي عند الشهيد الصدر، بدءاً من المسوغ الشرعي القائم على مقولة خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، والمسوغ العقلي القائم على نظرية «منطقة الفراغ»، والمسوغ الواقعي القائم على الحاجة للدولة والبناء

الحضاري. ثم يتتبع تطور تصور السلطة عند الصدر وكيف انتهى للإدماج بين المشروعية الدينية والشعبية، ولاية الفقيه والأمة معاً.

ولم تقتصر الرؤية النظرية للصدر على المستويين المعرفي والاجتماعي، وإنما تستكمل على المستوى السياسي، في الواجهة المنهجية ذاتها، ومن حيث الأدوات المفهومية عينها، بل سيبدو المجال السياسي هو نفسه المجال الاجتماعي، ولن يتميز إلا من حيث هو إضافة على القاعدة نفسها وتتممة لمقدمات ونتائج سالفه. فالغاية لمقولاته وأفكاره هي تأكيد للهدف الأصلي لنشاط المسلمين الفكري والجهادي لبناء الحكومة الإسلامية، وأن الأخيرة هي محور البحث، وهي المفتاح لفهم آرائه السامية في الميدان الاجتماعي والاقتصادي؛ لأن هدفه بناء الدولة الإسلامية الحاضرة لمشروع الإنسان الخليفة. ثم ينتقل إلى تبيان الأسس والمرتكزات النظرية التي تقوم عليها نظريته في السلطة، باعتبارها أرقى النصوص في الأدبيات الإسلامية الحديثة عن العلاقة بين القرآن والبنية المقترحة للدولة الإسلامية، وهي محاولة على مستوى عالٍ من التنظير العقائدي والشرعي، في التأسيس للشرعيتين الشعبية والدينية للسلطة، وإبراز حدود التمايز والتكامل بينهما. فالخلاقة في حقيقتها ليست سوى سلطة الأمة، بينما الشهادة هي سلطة الدين الشاملة، بما فيها البعد السياسي.

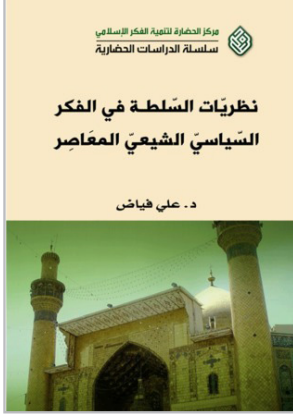
والنتيجة الحاسمة التي يصل إليها الصدر مستنداً في ذلك إلى ما أورده من مفاهيم ورؤى، هي أن دور المرجع كشهيد على الأمة، دور رباني لا يمكن التخلي عنه، ودوره في إطار الخلافة العامة للإنسان على الأرض دور بشري اجتماعي يستمد قيمته وعمقه من وجود الشخص في الأمة، وثقتها بقيادته الاجتماعية والسياسية، وهذه النتيجة هي المؤسّسة للنظرية السياسية عند الصدر، كونها اقتضت منه تأصيلاً لمفهوم الشورى قرآنياً وتاريخياً، وتعظيماً لمكانتها كأداة ضرورية تمارسها الأمة في اختيارها للخليفة الحاكم وفي علاقاتها السياسية بين أفرادها. بعدها يطرح مفهومه لمنطقة الفراغ التشريعي التي تبدو

مفهوماً منسجماً تماماً مع الأسس المعرفية والاجتماعية التي طرحها، والتي منح الإنسان فيها موقعاً فاعلاً في حركة التاريخ وصنع التطور البشري. وهي لا تعني تغييباً للأمة، أو إقصاء لفاعليتها وحضورها في إدارة المجتمع الإسلامي، لأن الشهيد الصدر يعتبر أن ولي الأمر لا يباشر دوره القيادي السلطوي إلا بتفويض من الأمة، كواحد منها، وفق دور بشري تدييري يختلف عن الدور الإلهي للمرجع الشهيد الذي يتولى الرقابة والتصويب.

وينتقل المؤلف إلى مسوغات السلطة، فيرى أن الشهيد الصدر لا يكتفي بالمقاربتين الشرعية والعقلية اللتين تندرجان في مستوى فكري - سياسي وفقهي أكثر تعبيراً عن التجريد النظري، بل يندفع باتجاه الواقع وإشكالياته المعاصرة. وفيما يخص التحليل التاريخي يرى أن انحراف السقيفة قد تطور تلقائياً إلى انهيار الزعامة ومن ثم انهيار الدولة، وتبعاً لذلك انهيار في المجتمع الإسلامي. فبعد أن زالت الشرعية الصحيحة (القيادة) وزال المجتمع الإسلامي الصحيح، بقيت الأمة المفتتة. ويربط الصدر نشأة الدولة بالدين، وعلى وجه التحديد بدور الأنبياء، كرد فعل على اختلاف انقسامي طراً على المسار البشري الذي قام على أصل توحيدي. وإن تمثيل نظرية السلطة عند الصدر سيبرز جذراً دينياً ينطلق منه خطان: خط الشهادة ممثلاً بالأنبياء، فالأئمة المعصومين، فالفهاء المراجع، وهو خط الحاكمية الأيديولوجية، وخط الخلافة، ممثلاً بالأنبياء، فالأئمة المعصومين، فالأمة، وهو خط الحاكمية السياسية، وهي علاقة اتحاد في مرحلة المعصوم، وعلاقة توالف وتكامل في مرحلة الغيبة.

وفي الخاتمة يحدد الكاتب أهم نتائجه ومستخلصاته التي يتوصل إليها في مقارباته للنظريات الثلاث وتقسيمها من حيث المشروعية إلى تصنيف ثلاثي: المشروعية الدينية، المشروعية المزدوجة، والمشروعية الشعبية، بينما تفرز تلك النظريات تصنيفاً ثنائياً من زاوية تحديد طبيعة المجال السياسي، تجعل العلامة شمس الدين في ناحية، حيث بدا

مدنياً ومستقلاً، والخميني والصدر في ناحية ثانية، إذ سجد التحاماً بين المجالين الديني والسياسي. وتندرج هذه النظريات الثلاث في سياق المشتركات والتباينات، تعبر عنه مفاهيم متماثلة وأخرى متعارضة، رغم انطوائها إجمالاً، من حيث الأصل، في تصنيف كمي يقوم على اعتبارها نظريات دينية، تجد في النص الشرعي وجهتها، وفي الاستدلالات الفقهية والعقائدية مسوغاتها النظرية. إذ إن الفكر السياسي الشيعي يسعى لتأصيل السلطة وفق مشروعية مستقاة من الفكر الديني، وهو ينطلق في ذلك من إرادة واعية كامنة وراء الجهد النظري الذي استحوذته نظريات السلطة.



## هوية الكتاب

عنوان الكتاب: نظريات السلطة في الفكر السياسي

الشيعي المعاصر

اسم المؤلف: د. علي فياض

سنة النشر: 2008

مراجعة وتلخيص: د. عبد الخالق كاظم / باحث حاصل على الدكتوراه في اللغة العربية.

### ملاحظة:

الآراء الواردة في هذا البحث لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز، إنما تعبر فقط عن وجهة نظر كاتبها

## عن المركز

مركز البيدر للدراسات والتخطيط منظمة عراقية غير حكومية، وغير ربحية، أُسس سنة 2015م، وسُجِّل لدى دائرة المنظمات غير الحكومية في الأمانة العامة لمجلس الوزراء.

يحرص المركز للمساهمة في بناء الإنسان، بوصفه ثروة هذا الوطن، عن طريق تنظيم برامج لإعداد وتطوير الشباب الواعد، وعقد دورات لصناعة قيادات قادرة على طرح وتبني رؤى وخطط مستقبلية، تنهض بالفرد والمجتمع وتحافظ على هوية المجتمع العراقي المتميزة ومنظومته القيمية، القائمة على الالتزام بمكارم الأخلاق، والتحلي بالصفات الحميدة، ونبذ الفساد بأنواعه كافة، إدارية ومالية وفكرية وأخلاقية وغيرها.

ويسعى المركز أيضاً للمشاركة في بناء الدولة، عن طريق طرح الرؤى والحلول العملية للمشاكل والتحديات الرئيسة التي تواجهها الدولة، وتطوير آليات إدارة القطاع العام ورسم السياسات العامة ووضع الخطط الاستراتيجية، وذلك عن طريق الدراسات الرصينة المستندة على البيانات والمعلومات الموثقة، وعن طريق اللقاءات الدورية مع الجهات المعنية في الدولة والمنظمات الدولية ذات العلاقة. كما يسعى المركز لدعم وتطوير القطاع الخاص والنهوض به، بما يقلل من اعتماد المواطنين على مؤسسات الدولة.

حقوق النشر محفوظة لمركز البيدر للدراسات والتخطيط

[www.baidarcenter.org](http://www.baidarcenter.org)

[info@baidarcenter.org](mailto:info@baidarcenter.org)