# الدَّوْلَةُ وَمَصْدَرُ الشَّرْعِيَّة فِي الفِكْرِ الدِّيْنِي وَالفَلْسَفَةِ الحَدِيْثَةِ

**أ. د. سيد حافظ عبد الحميد**[1]


## ملخّص

تتناول هذه الدراسة مفهوم الشَّرعيَّة باعتبارها ركيزة محوريَّة في الفكرين الفلسفي والديني، مستعرضةً التباين الجذري بين النموذج الغربي والمنظور الإسلامي. تبرز الإشكاليَّة في تحوّل مصدر الشَّرعيَّة غربيًا من "الحقّ الإلهي" إلى "العقلانيَّة القانونيَّة" والعقد الاجتماعي، ما أدَّى لـ "نزع القداسة" عن الدولة وتحويلها إلى كيان مادي نفعي يرتكز على السيادة البشريَّة المطلقة. وتكشف الدراسة زيف الحياد في "العقلانيَّة القانونيَّة" الغربيَّة عبر أطروحة اللاهوت السياسي؛ مؤكِّدةً أنَّ مفاهيم الدولة الحديثة ليست إلا "لاهوتٍ مُعَلْمَنًا" استحالت فيه الدولة لكيان سيادي يمارس العنف والاستثناء تحت غطاء العقلانيَّة القانونيَّة. في المقابل، تؤصِّل الدراسة لنموذج "الدولة الشرعيَّة" في الإسلام، ما يدمج بين الدين والسياسة في وحدة معرفيَّة وقيميَّة. وتخلص الدراسة إلى أنَّ استيراد الأنماط الغربيَّة أدَّى لغَيبة الوعي الحضاري وأزمة في الخطاب الإسلامي المعاصر. وتؤكِّد أنَّ الحلَّ يكمن في استعادة الخصوصيَّة المعرفيَّة وربط الدنيوي بالديني، مع ضرورة تفعيل الاجتهاد المعاصر لمواكبة تطوّرات العصر دون الإخلال بالأصول الكليَّة والثابتة للشريعة.


**الكلمات المفتاحية**: الشَّرعيَّة، الدولة، الفلسفة الحديثة، العَلْمانيَّة، الشَّرعيَّة الإسلاميَّة، اللاهوت السياسي.

١ - أستاذ الفكر العربي الحديث والتصوف، قسم الفلسفة، جامعة بني سويف، مصر.

# State, Source of Legitimacy in Religious Thought, Modern Philosophy

Prof. Sayyed Hafez Abdel Hameed[1]

## Abstract

This research examines the concept of legitimacy as a pivotal pillar in both philosophical and religious thought, highlighting the fundamental divergence between the Western model and the Islamic perspective. The central problematic lies in the shift of the source of legitimacy in the West, from "Divine Right" to "legal rationality" and the social contract, a transition that resulted in the "desacralization" of the state, transforming it into a material, utilitarian entity grounded in absolute human sovereignty. Through the thesis of political theology, the study exposes the illusory nature of neutrality within this Western rationality, asserting that modern state concepts are merely a form of "secularized theology," wherein the state has evolved into a sovereign entity that exercises violence and the power of exception under the guise of law. Conversely, the study establishes the foundations for the model of the "Legitimate State" in Islam, a model that integrates religion and politics into a cohesive epistemological and ethical unity.

The research concludes that the importation of Western paradigms has led to the eclipse of civilizational consciousness and the creation of a crisis within contemporary Islamic discourse. It asserts that the solution lies in reclaiming epistemological distinctiveness and forging a link between the secular and the religious, while emphasizing the necessity of revitalizing contemporary Ijtihad to keep pace with the developments of the modern era, without compromising the universal and immutable principles of Sharia.

## Keywords:

Legitimacy, the State, Modern Philosophy, Secularism, Islamic Legitimacy, Political Theology.

1 - Professor of Modern Arab Thought and Sufism, Department of Philosophy, Beni Suef University, Egypt.

## مقدّمة:

يُمثّل مفهوم «الشرعيَّة» القطب الذي تدور حوله رحى الفكر السياسي؛ فهو لا يقف عند حدود التوصيف القانوني للسلطة بل يغوص في أعماق الأسس الفلسفيَّة التي تمنح الدولة حقّ الطاعة والقَبول الطوعي. وتتحدَّد أزمة الفكر المعاصر في جوهرها من خلال «إشكاليَّة المصدر»؛ أي المرجعيَّة النهائيَّة التي تستمد منها الدولة مسوِّغ وجودها وقدرتها على التشريع.

لقد شهد الفكر الغربي تحوُّلًا جذريًّا في مصدر الشرعيَّة؛ حيث انتقل عبر "عمليَّة علمنة" شاملة من "المصدر الإلهي" المفارق الذي مثَّلته الكنيسة، إلى "المصدر الإنساني" المحض المتمثِّل في "العقلانيَّة القانونيَّة" وإرادة التعاقد البشري. هذا الانقلاب المعرفي الذي أسَّس له فلاسفة العقد الاجتماعي من (هوبز - Thomas Hobbes) إلى (روسو - Jean-Jacques Rousseau)، نزع القداسة عن الدولة وحوّلها إلى كيان اصطناعي يستمدّ مشروعيَّته من قدرته على تحقيق الرفاه المادي والضبط المؤسَّسي، ما أدَّى إلى "نزع السحر عن العالم" وإحلال المادة محلّ الغَيب.

وفي مقابل هذا التنميط الغربي الذي يحاول فرض نفسه نموذجًا كونيًّا فريدًا، لا يرى معيارًا للحقوق إلا قوانينه، وأسسًا للعدالة إلا الوضعيَّة، والعدالة النفقيَّة، ولا نوع للتقدم إلا التقدّم المادي، تبرز الرؤية الإسلاميَّة لتعيد صياغة "الدولة الشرعيَّة" بوصفها نموذجًا يرفض الثنائيَّة بين الروح والمادّة. فالشَّرعيَّة هنا لا تنبع من استبداد ثيوقراطي، ولا من وضعيَّة ماديَّة منفلتة بل مصدرها "الوحي" بوصفه مرجعيَّة قيميَّة عليا، تفوّض الأُمَّة -عبر عقد البيعة- ممارسة السيادة وتنزيل الأحكام بما يحقِّق العدل. إنَّ الفارق الجوهري يكمن في "وحدة الحقيقة"؛ حيث ترتبط

شرعيَّة الحاكم في الإسلام بمدى التزامه بـ "الأمانة" الإلهيَّة والوفاء بحقوق الرعيَّة دنيويًّا وأخرويًّا.

تستهدف هذه الدراسة تفكيك الصراع بين هذه المرجعيَّات، محاولةً الإجابة عن سؤال: كيف يمكن اسـتعادة أصالة "مصدر الشرعيَّة" في الوعي الإسلامي المعاصر بعيدًا عن ضغوط التبعيَّة للنموذج الغربي؟ وكيف أدَّى الجهل بخصوصيَّة المرجعيَّة الإسـلاميَّة إلى تعميق أزمة الخطاب السياسي والدخول في نفق الهزيمة الحضاريَّة؟

## أوَّلًا: مفهوم الشَّرعيَّة

يعدَّ مفهوم الشَّرعيَّة من المفاهيم المؤثِّرة في الحياة الثقافيَّة والفكريَّة، وكذلك السياسيَّة، خاصَّة أنَّ مفهوم الشَّرعيَّة برز بوصفه ترجمة لكلمة «Legitimacy»، وبرز في الاستخدام العربي بوصفه صفة للأفعال والأمور، مثل: السياسة الشَّرعيَّة، والمقاصد الشَّرعيَّة، وقد تعدَّدت التعريفات التي تناولت مفهوم الشَّرعيَّة الذي يعدّ أحد أهمّ المفاهيم الرئيسة في علم السياسة والقانون، وأساس من أسس الدولة.

### ١- مفهوم الشَّرعيَّة في اللغة:

الشَّرعيَّة «Legitimacy»: أصلها من شرع، يُقال شرع شروعًا: أي تناول الماء. والشريعة والشراعُ والمَشْرَعَـةُ وَالمَشْرُعَةُ: مَوْضِعٌ يُهيأُ للشرب، وقد شَرَّعْتُ الإبل أَوْرَدْتَها الشريعة. وشَرَعَتْ هي أي صارت على الشَّريعة، والشَّريعَةُ والشَّرْعَةُ: ما شَرَعَ اللَّهُ لِعباده من أمر الدين، وهو يَشْـتَرِعُ شِرْعَتَه، والشَّرَاعُ: الوَتر ما دام مشـدودًا على القوس، وأَشْرَعْتُ الرُّمْحَ وشَرَعْتُه: هَيَّأْتَه للطعن، وكذلك في السـيف. والشَّرَعُ: أوتار العود، والشرائع: العَتَبـاتُ، الواحدة: شريعة [1]. وقال الإمام علي (عليه السلام): إنَّ أَهْوَنُ السـقي التَّشْرِيـعُ، والشريعةُ وَالشراعُ وَالْمَشْرَعَةُ: الْمَوَاضِـعُ التي ينحدر إلى الماء منها، قال الليث: وبها سمى ما شَرَعَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَرِيعَةً، مِنَ الصوم والصلاةِ وَالْحَجِّ وَالنِّكَاحِ وَغَيْرِهِ[2].

١ - إسماعيل بن عباد: المحيط في اللغة، ص٢٨٥- ١-٢٨٦،
٢ - ابن منظور: لسان العرب، ص٢٢٣٨.

وشَرَعَ اللــه لنا كذا يَشْرَعُهُ أظهره وأوضحه، وفي التنزيل العزيــز: ﴿**شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ**﴾ [الشورى: ١٣]. والشريعة والشرعةُ: ما شرعه الله لعباده من العقائد والأحكام، وسُمّيت بذلك لوضوحها وظهورها، وجمعها شرائع، وفي التنزيل العزيز: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ**﴾ [الجاثيَة: ١٨]. والشرعــةُ: بالكَسْرِ الدِّينُ. و(الشَّرْعُ) و(الشريعة) مِثْلُهُ مَأْخُــوذُ مِنَ (الشَّرِيعَة)، وهي مورد النَّاسِ للاسْــتِقَاء وسُــمِّيَتْ بِذلِكَ لوضوحها وظُهُورِهَا، وَجَمْعُهَا (شَرَائِعُ) و(شَرَعَ) الله لَنَا كَذَا (يَشْرَعُهُ) أَظْهَرَهُ وأَوْضَحَهُ، و(شَرَعَ) البَابُ إِلَى الطَّرِيقِ (شُرُوعًا) اتَّصَلَ بِهِ، وطَرِيق (شَــارِعُ) يَسْلُكُه النَّاسُ عَامَّةً والجَمْعُ (شَوَارِعُ) [١].

وشَرَعَ الدين: سَــنَّهُ وبينه. و(اشترع) الشريعة: سنها. و - اتبعها. يقال: اشترع شرعة فلان: تبع نهجه، و(التشريع): ســنّ القوانين. و(الشرع): الطريق. و- ما شرعــه الله. و(الشرعةُ): الطريق، والمذهب المســتقيم وفي التنزيل العزيز: ﴿**وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُــمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**﴾ [المائدة: ٤٨].. و(المشروع): ما سوغه الشرع [٢].

والشَّرعيَّة Legitimacy مُشتقٌّ لغويًّا من الكلمة اللاتينيَّة «Legitimus»، وقد استخدمه الرومان بمعنى التطابق مع القانون[٣]، ويذكر (أندريه لالاند - André Lalande) (ت-١٩٦٣) لها معاني ثلاثة: معنى عام. يُقال على كلّ فعل، وكلّ موقف، وكلّ شــعور، وكلّ كلام يعتبر فاعله كأنَّه، من هــذه الجهة، على حقّه القويم. ومعنى حقوقي، يُقال على تحالفات أو علاقات قرابة ناجمة عن زواج متعاقــد عليه وفقًا للقواعد القانونيَّة، ابن شرعي مقابل ابن طبيعي، ومعنى ســياسي، يُقال على عاهل أو سلطان مدعوّ إلى تسلّم العرش بموجب أحكام التعاقب التقليديَّة المعمول بها[٤]. ويجــب التفرقة بين مفهوم الشَّرعيَّة (Legitimacy) الذي ينطلق من فكرة الطاعة السياســيَّة؛ أي من الأســس التي على أساســها يتقبَّل أفراد المجتمع النظام الســياسى ويخضعــون له طواعية،

١ - أحمد بن محمد علي المقري الفيومي: المصباح المنير، ص٣١٠.
٢ - نخبة من اللغويين: المعجم الوسيط، ص٤٧٩.
٣ - سيف عبد الفتاح: رؤيَة إسلاميَّة لمفهوم الشرعيَّة، ص٤٠.
٤ - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيَّة، ج٢، ص٧٢٤.

ومفهوم المشروعيَّة (legality) بمعنى خضوع نشاط السلطات الإداريَّة ونشاط المواطنين للقانون الوضعي؛ أي أنَّ الشَّرعيَّة مفهوم سياسي، بينما المشروعيَّة مفهوم قانوني[١].

## ٢- الشَّرعيَّة في الاصطلاح:

يُعرِّف قاموس العلـوم الاجتماعيَّة مفهوم الشَّرعيَّة بأنَّه: «حالة الصلاحيَّة الإيجابيَّة والقَبول التي يتمتّع بها أفراد الحكام والمنظمات والحركات السياسـيَّة، والتي تُخّول لهولاء السلطة»[٢]. وهي خاصّيَّة كلّ ما هو مطابق لطبيعة الأشياء وللعدالة وللقانون[٣].

ونظريَّات الشَّرعيَّة كما في قاموس أكسـفورد للفلسفة تُحاول طرحَ أسباب تُسوِّغ جدارة دولة ما بولاء مواطنيها[٤]. وتعرّف الموسـوعة الدوليَّة الاجتماعيَّة مفهوم الشرَّعيَّة بأنه:«الأُسـس التي تعتمد عليها الهيئة الحاكمة فى ممارستها للسلطة، وتقوم على حق الحكومة في ممارسة السلطة وتقبل المحكومين لهذا الحق»[٥].

والشَّرعيَّة بالمعنى الفلسـفي مرتبطة بالإيمان بالمبدأ فالحكومـة الشَّرعيَّة هي الحكومة التي تتولىَّ السلطة، ويؤمن الشعب أنَّها هي السلطة الحقيقيَّة، فالشَّرعيَّة هنا لا ينظر إليها على صعيد الواقع، أو بالاستناد إلى المعطيات العلميَّة بل على صعيد القناعة والإيمان، ومن ثَمَّ تكون السلطة بارتكازهـا على مبدأ الشَّرعيَّة قد دخلت في نطاق المقدَّسـات، وهي هنـا تختلف عن الشَّرعيَّة بالمعنـى الاجتماعي؛ حيث يتبدَّل المفهوم بتبدّل الزمان والمكان، والحكومة الشَّرعيَّة بالمعنى الاجتماعي: هي الحكومة التي تقوم في بلد معينَّ برضى الأغلبيَّة السـاحقة. ومن ثَمَّ فإنَّ كانت الشَّرعيَّة الفلسـفيَّة عند من يؤمن بها هي حقيقة مطلقة، فإنَّ الشَّرعيَّـة الاجتماعيَّة تلتزم بالواقع، دون أن تبحـث في ضوء هذا الواقع الاجتماعـي إذا ما كانت الشَّرعيَّة صحيحـة أم لا. ومن ثَمَّ

---

١ - سيف الدين عبد الفتاح: رؤيَة إسلاميَّة لمفهوم الشرعيَّة، ص٤٠.
٢ - أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعيَّة، ص٢٤٤.
٣ - أحمد سعيفان: قاموس المصطلحات السياسيَّة والدستوريَّة والدوليَّة، ص٢١٨-٢١٩.
٤ - دليل أكسفورد للفلسفة، ج١، ص٥٠٩.
٥ - سيف عبد الفتاح: رؤيَة إسلاميَّة لمفهوم الشرعيَّة، ص٤٠.

الشَّرعيَّة الاجتماعيَّة هي نظريَّة نسبيَّة تتوقَّف على العقيدة المنتشرة في زمن معيَّن وبلد معيَّن، فقد يتغيَّر مفهوم الشَّرعيَّة في بلد ما، بقيام مفهوم آخر يعارضه، ويكسب أغلبيَّة الشعب[١]، فهي من هذا المنظار ليست شيئا حدّيًّا، بل هي عمليَّة صيرورة تطوّريَّة متدرّجة، يمكن أن توجد بدرجات متفاوتة، قابلة للنموّ أو التضاؤل. فكثير من النخب الحاكمة قد تستولي على السلطة دون ما سند من مصادر الشَّرعيَّة. ومع مرور الوقت تكتسب شرعيَّتها، أي قَبول المحكومين واقتناعهم بأحقّيتها بأن تحكم، والعكس صحيح أيضًا؛ أي أنَّ نظامًا حاكمًا قد يبدأ حكمه وهو مستند إلى شرعيَّة واضحة، ولكنَّه بمرور الوقت قد يفقد هذه الشَّرعيَّة. ومن هنا، تحاول كلّ الأنظمة الحاكمة -بصرف النظر عن كيفيَّة وصولها إلى السلطة - أن تُكرِّس شرعيّتها إن بدأت بمثل هذه الشَّرعيَّة، أو أن تبني شرعيَّتها إن كانت قد بدأت من دونها[٢]، فكيفيَّة وصول الحاكم إلى الحكم تعالج المعنى الضيق للشَّرعيَّة، بينما الأمر الجوهري في الشَّرعيَّة هو الفعل السياسي وتوافقه مع حسّ الناس بالعدالة [٣].

والشَّرعيَّة مفهوم سياسي مركزي مستمدّ من كلمة شرع قانون أو عرف معتمد وراسخ، ديني أو مدني، يرمز إلى العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم، والتي تتضمن توافق العمل أو النهج السياسي للحكم مع المصالح والقيم الاجتماعيَّة للمواطنين، بما يؤدّي إلى القَبول الطوعي من قبل الشعب بقوانين وتشريعات النظام السياسي. ومن ثَمَّ تكون الشَّرعيَّة علاقة تبادليَّة بين الحاكم والمحكومين، ففي مقابل طاعة المحكومين للأوامر الصادرة عن السلطة، يقوم الحاكم بتقديم الدليل على قدرته على خدمة شعبه عامة، وفي الأوقات الحرجة خاصة. ويترافق ذلك مع فهم المجتمع السائد للعدالة التي هي لبّ الشَّرعيَّة ومقياسها. فغياب الشعور بعدالة السلطة يلغي الشَّرعيَّة، ويجعل الثورة على النظام أمرًا مشروعًا على أساس القاعدة الإسلاميَّة الفكريَّة: إنَّ قول كلمة حقّ في وجه سلطان جائر خير من صلاة ألف شهر، أو عملاً بالمنطق المترتّب على قول

١ - معن زيادة: الموسوعة الفلسفيَّة العربيَّة، ج١، ص٥١٢-٥١٣.
٢ - سعد الدين إبراهيم: مصادر الشرعيَّة في أنظمة الحكم العربيَّة، ص٤٠٧.
٣ - عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، ص٤٥٢.

(أوغسطين - Augustine): إنَّ السلطة بلا عدالة هي سرقة كبرى[١].

ويقدّم عالم الاجتماع الألماني (ماكس فيبر - Max Weber) (١٨٦٤ -١٩٢٠) ثلاثة نماذج لشرعيَّة السلطة السياسيَّة في الدولة، وهي نموذج الشَّرعيَّة التقليديَّة (شرعيَّة ترجع إلى تقاليد عريقة الجذور وتعمل باسمها)، ونموذج الشَّرعيَّة العقلانيَّة - القانونيَّة (شرعيَّة الدستور ومجموعة التشريعات والقوانين التي تصدر عنه)، وأخيراً نموذج الشَّرعيَّة الكاريزميَّة: وهي شرعيَّة تتفرع من صفات فريدة غير اعتياديَّة أو غير طبيعيَّة يضفيها الناس على القائد[٢]. وبرغم أنَّ كتابات (فيبر) هي المرجع الرئيس في الأدبيَّات الغربيَّة عن الشَّرعيَّة والسلطة، وأنَّ معظم التعريفات السائدة عن مفهوم (الشَّرعيَّة) خاصَّة في العلوم الاجتماعيَّة، ما هي تنويع وتفصيل على ما كتبه[٣]، فإنَّنا نجد أنَّ ما ذكره (ماكس فيبر) هو تقريبًا تكرار للمعنى نفسه الذي عَبَّر عنه (ابن خلدون) قبل ذلك بستة قرون؛ إذ يقول: «إنَّ الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي تتكلم فيه، وأنَّه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم تارة يكون مستندًا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانُهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلِّغه، وتارة إلى سياسة عقليَّة يوجب انقيادَهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاتة نجاة العباد في الآخرة. والثانية إنَّما يحصل نفعها في الدنيا فقط»[٤]. فيذهب (ماكس فيبر) إلى أنَّ النظام الحاكم يكون شرعيًّا عند الحدّ الذي يشعر معه مواطنوه أنَّ ذلك النظام صالح ويستحقّ التأييد والطاعة[٥].

وعلى كلّ حال، فيمكن رصد ثلاثة اتجاهات في تعريف الشَّرعيَّة:

أ. اتجاه قانوني: يُعرِّف الشَّرعيَّة بأنَّها سيادة القانون؛ أي خضوع السلطات العامَّة للقانون والالتزام بحدوده، ويمتدّ القانون ليشمل القواعد القانونيَّة المدوّنة (الدستور) وغير

١ - عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، ص٤٥١.
٢ - أحمد سعيفان: قاموس المصطلحات السياسيَّة والدستوريَّة والدوليَّة، ص٢١٨-٢١٩.
٣ - سعد الدين إبراهيم: مصادر الشرعيَّة في أنظمة الحكم العربيَّة، ص٤٠٤.
٤ - عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ج٢، ص٧٢٤.
٥ - سعد الدين إبراهيم: مصادر الشرعيَّة في أنظمة الحكم العربيَّة، ص٤٠٤.

المدوّنة (العُرف)، ويقصد بالعُرف مجموعة القواعد التي درجت عليها الجماعة فترة طويلة بلغت حدّ التواتر مع شعورهم بإلزام هذه القواعد.

ب. اتجاه ديني: ويعـرِّف الشَّرعيَّة بأنَّها تنفيذ أحكام الديـن القانون الإلهي، وجوهره أنَّ النظام الشرعي هو ذلك النظام الذي يعمل على تطبيق قواعد الدين الإلهي، ويجب فهم الدين بمعنى الحقيقة المنزَّلة، ويضمّ هذا الاتجاه معظم علماء الدين في العصور القديمة والحديثة..

ج. اتجاه اجتماعى - سـياسي: حيث تعـرّف الشَّرعيَّة بأنَّها تقبل غالبيَّـة أفراد المجتمع للنظام السـياسي وخضوعهم لـه طواعية؛ لاعتقادهـم بأنَّه يسـعى لتحقيق أهداف الجماعة، ويعبرّ عن قيمها، وتوقّعاتها، ويتّفق مع تصوّرها عن السلطة وممارساتها[1].

## ثانيًا: الشَّرعيَّة من الإلهي إلى الإنساني

لقد تعرَّض الحقّ الإلهي لحُكَّام أوروبا في القرون الوسطى- وهو مصدر تقليدي للشرعيَّة- للتآكل ثمَّ للسـقوط النهائي، وحلّ محلّه مصدر آخر للشَّرعيَّة، لا يقبل المحكومون بغيره بديلاً، وهو (العقلانيَّة القانونيَّة). وقد ارتبط هذا السقوط بعوامل كثيرة: اجتماعيَّة، واقتصاديَّة، وقيميَّة، وفلسـفيَّة[2]. فقد أضافت الشرَّعيَّة المسـيحيَّة بُعدًا بنائيًّا لهذا التراث، قواه التقسـيم المسـيحي الثنائي للحياة اعتمادًا على فكرة إمكانيَّة فصل الحياة الروحيَّة عن الحياة الماديَّة، وبذلك تحدَّدت عمليَّة المشروعيَّة بالعلاقة بين مؤسَّسـة الدولة والمؤسَّسـة الكنسيَّة، أو بين المدينة الدنيويَّة من ناحية، والمدينة السـماويَّة من ناحية أخرى، على حدّ تعبير (القديس أوغسطين). وقد ترجمت هذه الفلسـفة الثنائيَّة إلى الفهم السياسي للعصور الوسـطى، فاعتبرت الدولة مؤسّسة مشروعة وطبيعيَّـة. وبناء على ذلك، يجب على كلّ مواطن أن يدين بالطاعة والولاء للدولة الأرضيَّة التي أصبحت مسئولة أمام زعماء المجتمع الأكبر وهو الكنيسة. وقد أدّت عمليَّة تشريع البناء السياسي

١ - سيف عبد الفتاح: رؤيَة إسلاميَّة لمفهوم الشرعيَّة، ص٤١.

٢ - سعد الدين إبراهيم: مصادر الشرعيَّة في أنظمة الحكم العربيَّة، ص٤٠٩.

على هذا النحو إلى إيجاد أســاس قيمي لشرعيَّة نظام الإقطاع، نظرًا لوجود عناصر أرســتقراطيَّة داخل الكنيســة، ومهّد التقسيم الثنائي للحياة - أيضا - الطريق إلى عَلمنة الحياة. فقد اضطرّ آباء الكنيسة إلى هجر مجال الحياة الدنيا إلى السلطة الزمنيَّة تدريجيا؛ نظرًا لعدم وجود قانون شامل في المسيحيَّة، وأصبح الاعتقاد بأنَّ السلطة النهائيَّة تتركَّز في يد الكنيسة مجرّد شعار رمزي بمرور الوقت؛ لأنَّ الملوك بوصفهم ممثّلين للسلطة الزمانيَّة بدأوا في إعلان سلطتهم المطلقة، بل وفي إعلان صفاتهم الإلهيَّة، فأعلن (جيمس الأول - James I) (١٥٦٦-١٦٢٥) أنَّ الملكيَّة لها السيادة على الأرض، وأنَّ الملوك ليسوا فقط جنود الربّ على الأرض، ولكنَّهم أيضًا يجلسون على عرش الربّ، والأكثر من ذلك أنَّ الربّ نفسه يسمّيهم آلهة[١].

انقلبت هذه الشَّرعيَّة الموروثة وفق تقسـيم (ماكس فيبر) رأسًـا عـلى عقب، ومن تطرّف الدولة الدينيَّة إلى تطرّف سيصل إلى محاربة كلّ ما هو ديني، وقد ارتبط هذا الإنقلاب بتغير النموذج المعرفي التجريبـي المنطلق من المادة والطبيعة، وقد أتى ذلك في سـياق تطوّر العلم الطبيعي خاصة بفضل أعمال (إسحاق نيوتن - Isaac Newton) (١٦٤٣-١٧٢٧) في حساب التفاضل والتكامل، وقانونه الرياضي عن العلاقة بين الكواكب وقوانين الجاذبيَّة التي بدت لمعاصريه كافية لتفسير ظواهر الطبيعة كلّها، بما فيها سلوك الإنسان، وأصبح مفهوم الطبيعة لديهم مفهومًا أنيسًا محبّبًا، خلافًا لما بدت لدى المسـيحي؛ كونها شيئًا مثيراً للشكوك والريب، وقاصرة ما لم يتوفر له عون إلهي، واستقر في يقينهم أنَّ البشر جميعا يمكنهم أن يبلغوا على هذه الأرض قدرًا من السعادة لم تتحقّق طوال قرابة ألفي عام من المسـيحيَّة[٢]، وارتبط هذا الانقلاب بعوامل كثيرة: اجتماعيَّة، واقتصاديَّة، وقيميَّة، وفلسـفيَّة[٣]، وبفلاسفة مثل: (توماس هوبز - Thomas Hobbes) (١٥٨٨ - ١٦٧٩)، و(جون لوك - John Locke) (١٦٣٢ ـ١٧٠٤م)، و(ليبنيز - Gottfried Leibniz) (١٦٤٦ - ١٧١٦)، و(هيوم - David Hume) (١٧١١ -١٧٧٦)، و(جان جاك روسو - Jean-Jacques Rousseau) (١٧١٢ - ١٧٧٨)، و(فيورباخ - Ludwig Feuerbach) (١٨٠٤ – ١٨٧٢)، و(ماركس - Karl Marx) (١٨١٨ - ١٨٨٣).

---

١ - أحمد داوود أغلو: الفلسفة السياسيَّة، ص٣٩.
٢ - كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص١١٥-١١٦.
٣ - سعد الدين إبراهيم: مصادر الشرعيَّة في أنظمة الحكم العربيَّة، ص٤٠٩.

### ١ - العقد الاجتماعي وميلاد الشَّرعيَّة الحديثة:

تعدّ نظريَّة العقـد الاجتماعى واحدة من النظريات التي كان لها دور كبير في تأسـيس النظم السياسـيَّة الحديثة، ويوجد ميـل غالب إلى ربطها بالديمقراطيَّة، لكنَّهـا في الواقع اقترنت بنظم أخرى مختلفة، مثل الملكيَّة المقيَّدة، والملكيَّة الدستوريَّة، والديمقراطيَّة المباشرة، وحكم الحزب الواحد[١].

وفكرة العقد ليســت من اختراعـات الأزمنة الحديثة، فالعقـود والمواثيق والمعاهدات والاتفاقـات تلازمت، في غالب الأحيـان، مع القانون، ولعـلَّ من بواكيرها قوانين (حمورابي)، ثمّ تطوّرت حتى تكاملت في صيغة نظريَّة نسـقيَّة في القانـون الروماني. وإذا قُصِـرَ النظر على الغرب اللاتينـي، تَبيّن أنَّ خطوة كبيرة قد حصلت في القرون الوسـطى؛ إذ أسـهم اللاهـوت وفقه القانون وفلسـفة الحقّ الإلٰهي إسـهاما فعّالاً في تنمية النظريّات التعاقديَّة وترتيبها، وكذلك في توسيع دائرة القانون الطبيعي وتفعيلها، ومن ثَمَّ فإذا كانت فكرة العقد ليسـت من اختراعات الأزمنـة الحديثة، فما الجديد الذي قدّمته خاصّة مـن خلال صيغها عند كلّ من (هوبز) و(لوك) و(روسـو) تحديدًا؟[٢].

لقد كان (توماس هوبز) أوَّل مـن بدأ بإبرازها في كتابه «اللفيثان» الذي أصدره عام ١٥٦١م. ثمَّ جاء بعده المفكِّر الإنجليزي (جون لوك) ليدافع عن هذه الفكرة، من خلال تصوّراته الخاصّة لأسسها ونتائجها، في مؤلّفه الذي نشر عام ١٦٩٠ بعنوان: « بحث في الحكومة المدنيَّة»، ومن بعده (جان جاك روسو)، في كتابه «العقد الاجتماعي».

ومع أنَّ هؤلاء المفكِّرين قد أجمعوا على أنّ أصل نشـأة الدولة وشرعيّتها وقيام السـلطة يقوم على فكرة العقد الاجتماعـي، فإنَّهم لم يصلوا من ذلك إلى نتائج موحَّدة، فاختلفوا في ما بينهم في تفسـير حالة الطبيعة؛ إذ يسـودها الخوف عند (هوبـز)، والحُريَّة عند (لـوك)، والبراءة عند (روسـو)، و(هوبز) يجعل السـيادة أو السـلطة المطلقة للحاكم المطلـق، فيفضّل نظام الحكم

---

١ - أنور مغيث: العقد الاجتماعى والدولة الحديثة

٢ - عبد العزيز لبيب: نظريَّة العقد الاجتماعي من هوبز إلى رسو، ص١١٠.

الملـكي المطلق، أما (لوك) فيجعل السـيادة للسـلطة العُليا، ويجعل سـلطتها مقيّدة، فيفضّل الحكومة المقيّدة، ويجعل (رسـو) السيادة للإرادة العامَّة، والسلطة المطلقة هي سلطة الشعب، فيفضّل نظام الحكم القائم على الديمقراطيَّة المباشرة. ومن حيث أطراف العقد، يرى (هوبز) أنَّ الأفراد يتنازلون عن كامل حقوقهم للحاكم الذي ليس طرفًا في العقد، فأطراف العقد هم الأفراد أنفسهم الذين اتفقوا على التنازل عن كامل حقوقهم للحاكم، وعند (لوك) فإنَّ الحاكم طرف في العقد، والمواطنون هم الطرف الآخر، وهم يتازلون عن بعض حقوقهم وليس كلّ حقوقهم، وعند (روسو) فإنَّ الحاكم ليس طرفًا في العقد؛ لأنَّه وكيل مفوض من أفراد الشعب، فهو يمثِّل الإرادة العامَّة، هذه الإرادة العامّة هي التي تنازل لها أفراد الشعب عن حقوقهم[١].

وعليـه، فإنَّه الجديد الذي قدَّمته صيغة العقد عند فلاسـفة العقد هـو كـون قيام المجتمع وتكويـن الدولة صارا من البدء يشـترطان عقدًا بين مشـتركين في الاجتـماع أوَّلًا، وبين حاكم ومحكوم ثانيًا. إنّ ما اسـتحدثته النظريَّة السياسـيَّة منذ القرن السابع عشر هو قولها بعقد أصلي، تأسيسـي أو تكويني، لا سـابق له ولا لاحـق، هو العقد الاجتماعي، بما هو شرط الشروط (الشرعيَّة)، لتسـويغ الاشـتراك بين أفراد البشر الطبيعيين وتفسـير قيام المجتمع العام والدولة، فيؤدّي من هذا المنظار وظيفة تخطيط هندسـي لتأنيس الإنسـان بترويضه مدنيًّا وسياسـيًّا أوّلًا، وبتقييـد الحكم ثانيًا، فيمنح الكيانات الاصطناعيَّة الناشـئة شرعيَّة دنيويَّة لا تكتسـبها من دونه[٢].

ويتضمَّـن تعريف العقد الاجتماعي زوايتين: إحداهما إيجابيَّة والأخرى سـلبيَّة، فأمَّا تعريفه بالإيجـاب فيقـرّر أنَّ العقد فعل إرادي أصـلي وأوحد وبدئي غير قابل للمعـاودة؛ إذ هو تجربة موجودات عاقلة لإنشـاء اتحاد اجتماعي هو المجتمع المدني، ووحدة سياسـيَّة هي المجتمع السـياسي، ومن ثَمَّ فلا شيء يسـبق العقد، اللهم إلا إرادة إجرائه. وإنَّما كان كذلك؛ لأنَّه أصل السـلطة المدنيَّة المؤسَّسـة للحق السياسـي ومبدؤها. وهو إرادي؛ لأنَّه ينـدب الناس إلى

١ - جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، ص٣٢٣-٥١٥.
٢ - عبد العزيز لبيب: نظريَّة العقد الاجتماعي من هوبز إلى رسو، ص١١٠-١١١.

الخـروج مـن حالة الطبيعـة، ويندبهم إلى الاجتمـاع في جماعة مدنيَّة من غير تحريم البقاء خارجها لمن أراد ذلك.

وأما بالسلب، فيأتي من أنَّ انعدام العقد يعني أنَّ الغَلَبة تكونُ للقـوّة على القانون، وللعصبيَّة على الوازع، وللتقلّب على الاستقرار، وللحرب على السـلم. وما قام على القوَّة تنافى مع القانون، ففقد المعقوليَّة والمشـروعيَّة مطلقـًا؛ إذ القوَّة متقلّبـة ومتحوّلة، بينما القانون واحد وثابت[1].

ولأنَّ العقد فعل إجرائي، فإنّ له مبـدأ يحرّكه ويوجّهه، وهو مبدأ التمييز بين عقد الاشـتراك وعقد الحكم؛ فأمَّا الأوَّل فهو ما به يتّحد الحشـد من بشـر كثيرين في كيان اجتماعي واحد، يسـمَّى هيئة اجتماعيَّة أو جسمًا اجتماعيًّا. وأمَّا الثاني فهو ما به تقبل الهيئـة الاجتماعيَّة المُبتكَرة الانصياعَ لقوة سياسـيَّة ذات سـيادة. وبفضل هذا التمييز نرى العقـد وقد منح عقد الاشـتراك أسـبقيَّةً وأولويَّة على عقد الحكم: فللأوَّل على الثاني أسبقيَّة من حيث التأسيس، وأولويَّة من حيث القيمة. وبناءً على ذلك، يفضي العقد إلى تشكيل نوعين من الاستقلاليَّة: الأوَّل، استقلاليَّة الفرد في دائرة عيشـه الطبيعي عن دائرة التنظيم المدني. والثاني، اسـتقلاليَّة دائرة العلاقـات المدنيَّة عـن دائرة التنظيم السـياسي. فالأولى تعنى بالإنسان والثانية تعنى بالمواطن على نحو ما يرى (روسو) الذي يكتشـف في هذه القطيعة مكمنًا لأزمة أعمق، هي أزمة الوجود الإنساني برمته. ومع ذلك، فإنَّ هـذا التمييز الشـكلي لا يعني أنَّ الجماعة البشـريَّة المنظّمة يمكنها أن توجد، وأن تدوم خصوصًا من دون تنظيم سياسي؛ أي من دون دولة.

ومفـاد الأمـر ممـا سـبق بيانـه أنَّ المجتمـع التعاقدي لا يجوز تصـوّره إلا محمَّلا بـطابع مركّب اصطناعي، وتلك هـي حقيقة كلّ ما هـو ناتج عن إرادة بشـريَّة. وأكثر من ذلك يزعم فلاسفة العقد الاجتماعي في القرنين السـابع والثامن عشـر في أوروبـا، وخاصّة (جون لوك)، أنَّه كان يمكن للإنسـان أن يدوم في وضعه الطبيعي دون أن يتحوّل إلى إنسـان مدنـي وإلى مواطـن.

وهذا يعني أنَّ فلاسـفة العقـد الاجتماعي يخالفون ما ذهب إليه (أرسطو) ومن بعده (ابن

١ - عبد العزيز لبيب: نظريَّة العقد الاجتماعي من هوبز إلى رسو، ص١١١-١١٢.

خلـدون) في قولهم إنَّ الإنســـان حيـوان مدني بالطبـع؛ ففـي نظر التعاقديـين أنَّ الاجتماع الإنســاني يشــترط إقامة عقد اجتماعي حُرّ وطوعي؛ لذلك ارتبطــت إرهاصات نظريَّة المجتمع المدنـــي بالنظريَّات التعاقديَّة الحديثة التي قالها (هوبز)، و(لوك)، و(روســـو)، و(ســميث - Adam Smith). ويعني - أيضًا- النظر إلى مبــادئ الحكم السياســـي من زاوية المحكومين، وليس مــن زاوية الحكَّام حصرًا. فلقد ســلكت هذه النظريَّة طريقها الطويل والشــاق في الفكر الغربي حتى يستعيد الأفراد حقوقهم الطبيعيَّة من الدولة ذات المركزيَّة الشديدة والحاكمة بلا قيد ولا شــرط[١]؛ لتجعل الشرَّعيَّة نابعة من رضا المحكوم الذي دَشَّن فكرة سيادة الأمة.

## ٢- العَلْمَنة ونزع القداسة عن الدولة:

العَلمانيَّة «secularism» في اللغة العربيَّة مشتقّ من العَالَم على غير قياس، مثل ربَّاني وجواني وبــرَّاني، وفي اللّغات الإفرنجيَّة مشــتقّ من اللفظ اللاتينــي "saeculum"؛ أي العالم في مقابل الكنيسة أو الدين[٢]. والعَلمانيَّة في الفكر السياسي تعني انتقال السلطة من المؤسَّسات الدينيَّة إلى المؤسَّسات المدنيَّة؛ حيث يتوقَّف الدين عند حدود العبادة الروحيَّة، ومن ثَمَّ تجري المعاملات اليوميَّة وحركة المؤسَّســات المَدنيَّة دون الرجوع للمرجعيَّة الدينيَّة[٣]. وقد اســتخدم المصطلح secular لأوَّل مرَّة مع نهاية حرب الثلاثــين عامًا (عام ١٦٤٨)، وبداية ظهور القوميات الحديثة غير الدينيَّة، وعند الليبراليين تعني النظام الديمقراطي الذي يفصل بين الســلطة الدينيَّة والسلطة المدنيَّة، وهو مقابل "للثيوقراطيَّة". أمَّا عند الماركســيين فتتجاوز دلالته مجال السياســة لتشمل شــتَّى ميادين الحياة (الأخلاق، والاجتماع، والعلم، والاقتصــاد، والتربية..إلخ)، كما تنظر إلى الأديان على أنَّها أفيون للشــعوب وضرب من الخرافة، وقد انتشرت هذه الدلالة على يد (جورج جاكوب هليواك - George Jacob Holyoake) (١٨١٧-١٩٠٦)، و(تشارلز برادليج - Charles Bradlaugh) (١٨٣٣-١٨٩١) عــام ١٨٤٦م، فرفض الأول العقائــد الدينيَّة مع تجنّب الصدام

١ - عبد العزيز لبيب: نظريَّة العقد الاجتماعي من هوبز إلى رسو، ص١١٣-١١٤.
٢ - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص٤٦٧-٤٦٩.
٣ - مراد وهبة:الأصوليَّة والعلمانيَّة، ص٤٥.

معها، بينما أعلن الثاني إلحاده، وأكَّد على استحالة التقدّم في ظلّ سيطرة الغَيبيَّات على مصائر الأمم[١].

فالعَلمانيَّة نظام من المبادىء والتطبيقات يرفض كلّ صورة من صور الإيمان الديني والعبادة الدينيَّة. هي اعتقاد بأنَّ الدين والشؤون الدينيَّة، لا ينبغي أن تدخل فى أعمال الدولة[٢]. ومن ثَمَّ إزاحة الشرعيَّة الدينيَّة عن الدولة، ومن ثَمَّ عن شؤون الحياة.

فقد جعل (هوبز) الدولة هي المصدر الوحيد للقانون والأخلاق وكذلك الدين، فلا يحقّ لأي سلطة تزعم أنَّها روحيَّة أن تقف في وجه السيد (اللفيثان) بوصفه منافسًا له لا بابًا ولا قيادة للضمير الفردي، فليس هناك من حكم للدولة ولا للدين لا يكون حكمًا زمنيًّا؛ فالدولة: المبدأ والمصدر الأخير لكلّ جانب من جوانب الحياة[٣].

ودحض (جون لوك) حجج السلطة المطلقة، وتفنيد الوراثة بوصفها أساسًا للشرعيَّة، في ردِّه على (روبرت فيلمر - Robert Filmer)، صاحب كتاب: "الأبوة" (Patriarcha) الذي ظهر عام ١٦٨٠م، وهو عبارة عن دفاع عن حقّ الملك الإلهي المقدَّس المنحدر بالوراثة عن آدم في حكم رعاياه حكمًا مطلقًا استبداديًّا، دون أن يكون لأي فرد من أفراد الشعب الحقّ في أن يعارض، طالما كان الملك مفوّضًا من قِبل الله لحكم هذا الشعب[٤].

وذهب (هيوم) إلى أنَّ الدين ليس علمًا، وإنَّما هو إحساس فقط، وهو ناشئ عن تغيّر موجات الحياة، وظلام القدر، والترقّب المخيف، والقلق من المستقبل، وبالأخصّ بعد الموت، أبقى على اعتبار الدين إيمانًا فقط [٥].

أمَّا (روسو) فيتّفق مع (هوبز) في إبعاد الدين عن الدولة، وعن التربية بشكل خاصّ، ولكنَّه يختلف معه في سبب المطالبة بإبعاده، فهو - في فلسفته على الضدّ من فلسفة (هوبز)- إنساني

١ - عصمت نصار: حقيقة العلمانيَّة في الثقافة المصريَّة، ص٧٦.
٢ - محمد البهي: العلمانيَّة والإسلام، ص١٦.
٣ - جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، ص٣٣٥.
٤ - عزمي إسلام: جون لوك، ص٢٠٦.
٥ - محمد البهي: العلمانيَّة والإسلام، ص٢٣-٢٤.

وليس بمادّي، ولكن الإنسـانيَّة عنده يجب أن تعود إلى الطبيعـة الأوَّليَّة، فبالرجوع إلى الطبيعة الأولى وحدها في نظره توجد بين الناس: المساواة والحُريَّة، وبذلك فالناس إخوة، وليس بالرجوع إلى الثقافـة والمدنيَّة، ولا إلى المجتمع الذي يحمل ذلك، وبسـبب الحُريَّة والمسـاواة يعطي (روسو) الكلمة إلى الديموقراطيَّة الراديكاليَّة وسـيادة الشعب، بدلاً من تعاليم: الدولة المطلقة عند (هوبز) وبدلاً من الملكيَّة الدستوريَّة للنموذج البريطاني عند (مونتسكيو - Montesquieu) (١٦٨٩ - ١٧٥٥). وفي نظره ليسـت هناك حاجة إلى نيابة برلمانيَّة، طالما تكون القوَّة الحقيقيَّة للشـعب، فالدولة هي الشعب نفسه الذي هو ليس شيئًا آخر إلا أنَّهم مواطنون متساوون وأحرار وطيّبون[١].

أمَّا (لودفيغ فيورباخ - Ludwig Feuerbach) (١٨٠٤ – ١٨٧٢) فقد أطاح بالثنائيَّة بين الدين الغَيبي والعالم المشـاهد، وكذلك بين الكنيسـة والدولة، وسـار قدمًـا في الطريق نحو الإيمان بالمحسـوس وحده، فبداية الفلسـفة عنده لا يمكن أن تكون الله، أو الوجود من دون موجود، ولكن بدايتها فقط: النهائي، والمحـدّد والواقع، ويجب أن تكون الماديَّة، أو مذهب الحسّ فى موضع الدين الغَيبي، والواقعي، والحقيقي ليس الله، ولا الوجود، ولا المفهوم والمعنى، ولكن الموجود: هو الْمُحَسَ، والإنسـان هو الموجود الإلهي وليس الله. والدين الجديد هو السياسة بالطبع وليس المسيحيَّة. والسياسـة يجب أن تكون دينًا، ولكن لا يتحقَّق ذلك إلا إذا كان هناك شيء أعـلى في نظرنا يحوِّل السياسـة إلى دين، وهذا الشيء الأعلى هو: الإنسـان، ولكن ليس الإنسـان الفرد؛ لأنَّ الإنسان الفرد يظلّ دائمًا إنسـانًا أرضيًّا مفتقرًا. ولذا، يجب أن تكون جماعة العمل هي المعبود، وفي مكان القيادة. فالله والدين ليس أي منهما أساس الدولة، وإنَّما أساسها الإنسـان وحاجتـه. وليس الإيمـان بالله ولكن الشـكّ في الله يجب أن يكـون العامل في قيام الدولة[٢].

وذهب (كارل ماركس) (١٨١٨ - ١٨٨٣) أنَّ هدم المسيحيَّة مقدّمة ضروريَّة لبناء عالم يكون

١ - محمد البهي: العلمانيَّة والإسلام، ص٢٤-٢٥.
٢ - محمد البهي: العلمانيَّة والإسلام، ص٢٩-٣١.

الإنســان فيه سيّد نفســه، ولكن لا ترفض المســيحيَّة وحدها بل معها يرفض كلّ دين كذلك؛ إذ الدين يســلب الإنسان وعيه بمأساته وشقائه في الوقت الذي يمنيه فيه بعالم أفضل، وهو يطالب الطبقة العاملة بأن لا تُخدع بالدين، وأن لا تتراخى في الصراع ضدّ الرأسماليَّة بسببه. فهذه الطبقة العاملة يجب أن تكون على ذكر دائم بمأســاتها، كي تزيل وضعها الشاذّ في الإنسانيَّة، كما تزيل ذلك الوضع الشــاذ الآخر للرأسماليَّة في الإنســانيَّة، ومن ثَمَّ فإنَّ علمانيَّة (ماركس)- وهي التي تتمثّل في الماديَّة، والتاريخيَّة، والإلحاديَّة – تجعل هدم الدين مقدّمة ضروريَّة لقيام عالم يكون فيه الإنسان سيّد نفسه، وتنتهي سيادة الإنســان إلى سيادة المجتمع والدولة، ووضعهما بالنسبة إلى الأفراد هو وضع المعبود الخالق من الأفراد المخلوقين[1].

ثم وصلت مســيرة التطوّر الاجتماعي - الاقتصادي للمجتمعــات الغربيَّة في القرون الأربعة الأخيرة إلى ما ســمَّاه (ماكــس فيبر) بالعقلانيَّة القانونيَّــة (Legal rational)؛ أي مصدر الشَّرعيَّة الذي يســتند على قواعد مَقَنَّنة تحــدِّد واجبات منصب الحاكم ومســاعديه وحقوقهم، وطريقة ملء المناصب وإخلائها، وانتقال الســلطة وتداولها وممارســتها، ويوازي ذلــك كلّه ويتداخل معــه تقنين حقوق وواجبات المحكومــين - وهم المواطنون أو الرعايا - في علاقتهم بالســلطة الشَّرعيَّــة. فحقوق المحكومين هي واجبات الســلطة حيالهم، وواجبــات المحكومين هو حقّ السلطة عليهم. هذا النوع من مصادر الشَّرعيَّة، هو المصدر الرئيس في بناء الدولة القوميَّة الحديثة في الغرب الذي جاء ترجمة لمســيرتها عبر أربعة قرون، وأهم أشكال هذه الترجمة السياسيَّة هو ما يُعرف بالديمقراطيَّة الليبراليَّة (Liberal Democracy) في الغرب. وقد انتقل هذا الشــكل من المجتمعات الغربيَّة إلى أماكن أخرى في العالم من خلال التقليد الميكانيكي، أو لتشــابه مسيرة التطوّر الاجتماعي –الاقتصادي.

وقــد كان (ماكس فيبر)، ومن نهجوا نهجــه، يدركون أنَّ هذا التنميط للمصادر الشَّرعيَّة هو «تنميط مثالي» (Ideal types)، وأنَّه في الواقع الســياسي المعاش، تختلط هذه المصادر الثلاثة للشرعيَّة ببعضها بعضًا بدرجات وتنويعات متباينة، فليس من المســتبعد - حتى في المجتمعات

١ - محمد البهي: العلمانيَّة والإسلام، ص٣٥-٤٢.

الغربيَّة - أن تكون السلطة مستندة في شرعيّتها إلى مصدرين معًا، مثل التقاليد والعقلانيَّة القانونيَّة كما هو في بريطانيا، أو حتى إلى المصادر الثلاثة مجتمعة، إذا ما ظهر في تلك البلدان حاكم يتمتّع بمواصفات الزعامة الكاريزميَّة. ولكن يظلّ الوزن النسبي للمصدر واحد هو الأساس، وهو الأقوى في إضفاء الشَّرعيَّة، وفي حالة المجتمعات الغربيَّة، فإنَّ هذا المصدر هو: (العقلانيَّة القانونيَّة)، وفي أدبيّات العلوم الاجتماعيَّة والقانونيَّة المعاصرة، يطلق على هذا المصدر أسماء عدّة، مثل: (الشَّرعيَّة الدستوريَّة، أو الشَّرعيَّة المؤسسيَّة، أو الشَّرعيَّة القانونيَّة)[1]. وعلى كلّ حال، فإنَّ المشترك بين هذه الفلسفات على تنوّعها واختلافها، هو ردّ المعرفة والقيم إلى مصادر إنسانيَّة، وإزاحة الدين والقيم المعياريَّة السماويَّة عن عمليَّة التشريع السياسي؛ حيث يُستبعد فيها أي تأثير أو توجيه ديني على تنظيم المجتمع والعلاقات الإنسانيَّة داخل المجتمع والقيم التي تحتويها هذه العلاقات، وهو ما يُعرف بالعَلمانيَّة.

إنَّ جوهر الحداثة السياسيَّة يكمن في عمليَّة «العَلمنة» التي لا تعني مجرّد فصل الدين عن الدولة بل تعني نزع القداسة عن المجال العام. فالدولة المعاصرة لم تعد تجد تبرير وجودها في السماء بل في الأرض؛ أي في قدرتها على تحقيق الرفاه وحماية الحقوق. هذه الصيرورة التاريخيَّة أدّت إلى ما أسماه (ماكس فيبر) «نزع السحر عن العالم»؛ حيث جرى استبدال المعقول بالمقدّس، والقانون بالوحي، والبشريَّة بالله.

## ثالثًا: الشَّرعيَّة في اللاهوت السياسي

بالرغم من شيوع الاعتقاد بأنّ الغرب قد تخلّص من اللاهوت السياسي، واستبدله بالنزعة الإنسانيَّة الذاتيَّة التي وصلت مداها في حقبة التنوير، وما أفضت إليه من أفكار العقد الاجتماعي والدولة السياديَّة الليبراليَّة، وسيطرة أطروحة (ماكس فيبر) الشهيرة عن الشَّرعيَّة السياسيَّة الحديثة بما هي مؤسّسة على العقلنة، في مقابل أنماط الشَّرعيَّة القائمة على التقليد أو الشَّرعيَّة الكاريزميَّة

١ - سعد الدين إبراهيم: مصادر الشرعيَّة في أنظمة الحكم العربيَّة، ص٤٠٦-٤٠٧.

التي فرضت نفسها نموذجًا فريدًا في تفسير شرعيَّة الأنظمة الديمقراطيَّة الحديثة[١]. فإنَّ السنوات الأخيرة قد شهدت عودة لأطروحة الفيلسوف الألماني (كارل شميت - Carl Schmitt) (١٨٨-١٩٨٥م) عن اللاهوت السياسي، والذي ذهب إلى القول: "إنَّ مفاهيم النظريَّة الحديثة للدولة كلّها ذات الدلالة هي مفاهيم لاهوتيَّة مُعَلمنة. وذلك ليس بسبب تطورها التاريخي فحسب، حيث نقلت المفاهيم من اللاهوت إلى نظريَّة الدولة، فيصبح مثلا الله القادر على كل شيء المشرع القدير"[٢]، كاشفًا عن التوترات الجوهريَّة في الحداثة السياسيَّة؛ حيث فَضَحَ الادّعاءات الليبراليَّة بالحياد، وبيّن أنَّ السياسة ليست لعبة توافقات بل هي دائمًا محفوفة بالخطر والقرار. وقد خصّص (كارل شميت) لمفهوم الشَّرعيَّة والمشروعيَّة دراسة مستقلة نُشرت سنة ١٩٣٢، والتي تعدّ تعميقًا، وتطويرًا لدراسته عن (اللاهوت السياسي(. وتتأسّس أطروحة (شميت) عن الشَّرعيَّة على مستويين:

١. نقد التصوّرات القانونيَّة الإجرائيَّة للشرعيَّة التي يقوم عليها النظام البرلماني التشريعي.

٢. بناء الشَّرعيَّة على الأمر السيادي المميز للسياسة من حيث بنيتها الصراعيَّة[٣].

ويلاحظ (شميت) أنَّ شرعيَّة الدولة التشريعيَّة البرلمانيَّة التي هي خاصّيَّة العالم الأوروبي منذ القرن التاسع عشر في سيره المتواصل نحو الديمقراطيَّة، تنتهي في واقع اشتغالها بالانتقال إلى الطابع البيروقراطي المؤسسي؛ نتيجة لهذا «التحالف الأصلي» بين الشَّرعيَّة والآليَّة التقنيَّة[٤] التي ما فتأت تعمل على دمج الإنسان داخل التقنيَّة؛ حيث أصبح العامل الاقتصادي هو المحرِّك والموجّه للسلوك البشري. فمع بروز مفهوم الدولة الحديثة ذات التوجّه الليبرالي فقد السياسي المتشبع بالفكر الديني طاقته وقدرته على الحشد والتعبئة[٥].

---

١ - عبد الله السيد ولد أباه:السيادة والسياسة: نظريَّة المشروعيَّة والشرعيَّة لدى كارل شميت، ص١٩٢.

٢ - كارل شميت: اللاهوت السياسي، ص٤٩.

٣ - عبد الله السيد ولد أباه: السيادة والسياسة: نظريَّة المشروعيَّة والشرعيَّة لدى كارل شميت، ص١٩٣-١٩٤.

٤ - عبد الله السيد ولد أباه:السيادة والسياسة: نظريَّة المشروعيَّة والشرعيَّة لدى كارل شميت، ص١٩٥-١٩٦.

٥ - أحمد باحمد، وأحمد عطار: اللاهوت السياسي بين الاحياء والتحجيم يورغن هابرماس في مقابلة كارل شميث، ص١٢٦.

وقد قادته هذه الملاحظات إلى التساؤل عن سلطة القرار الفعلي في اللحظة الاستثنائيَّة، وهو التساؤل الذي كان قد أجاب عليه من خلال تعريفه للسيادة بقوله: «الحاكم السيادي هو الذي يقرّر في الحالات الاستثنائيَّة»[٦].

وقد شهدت أطروحة (كارل شميت) اهتمامًا كبيرًا خاصّة في أعمال الفيلسوف الإيطالي (جورجيو أغامبن - Giorgio Agamben) الذي خصّص عدّة كتابات نظريَّة موثّقة بالبحث القانوني واللاهوتي الدقيق، ذهب فيها إلى القول إنَّ اللاهوت السياسي هو الجذر العميق لكل الأفكار والتجارب السياسيَّة الحديثة، وفي كتابه (الإنسان المستباح: السلطة السياديَّة والحياة العارية) عام ١٩٩٥، حطّم الإجماع السعيد عن عقلانيَّة الغرب وأصالتها وتفوّقها. فالانتقال التاريخي تجاه الحداثة السياسيَّة لم يكن نتيجة تعاقد حُرّ بين إرادات سياسيَّة من أجل تنظيم ما يُسمَّى المجتمع السياسي بل ما حدث تاريخيًّا هو أنَّ تراكم التقنيَّات التنظيميَّة والمؤسّسيَّة في بداية العصر الصناعي الحديث أسهم في تعزيز قدرة السلطة السياديَّة على الضبط، والمراقبة، والعقاب، والعنف على نحوٍ غير مسبوقٍ. وهذه التقنيّات، وفق (أغامبين)، خلقت الدولة الحديثة والمعاصرة، فليس ثَمَّة انتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني بل السلطة السياسيَّة في الدولة الحديثة أصبحت تجسيدًا لحالة الطبيعة نفسها؛ إذ حالة الطبيعة كامنة في مبدأ السيادة، وهي إمكانيَّة حقيقيَّة داخل الدولة، وتتجسَّد في احتفاظ صاحب السيادة بحقّه الطبيعي في التصرّف المطلق في ممارسة العنف المنظّم والعقاب والمراقبة. وفي هذه المرحلة التي يصفها (أغامبين) سيظهر الفرد الحديث بوصفه مستباحًا من سلطة سياديَّة تضع القوانين وتمُارس الحظر، وهذه اللحظة يُطلق عليها "التجلّي الأوَّل للمعتقل السياسي"[٧].

وفي كتابه «حالة الاستثناء الإنسان» (٢٠٠٣) ناقش حالة الاستثناء على أنَّها نموذجًا للحكم، عن طريق استكشاف المساحة بين القانون والشأن السياسي، فدائمًا هناك سلطة سياديَّة تستشعر خطرًا تعدّه استثنائيًّا تتّخذ في إثره إجراءات استثنائيَّة تودي بحياة الآلاف، سواء بالقتل المباشر

٦ - كارل شميت: اللاهوت السياسي، ص٢٣.
٧ - محمد الهادي عمري: حالة الاستثناء والإنسان المستباح عند جورجيو أغامبين، ص٤٦.

أم بالاغتيال الحقوقي. فالدولة التي قامت لحماية حياة الإنسان ورعايته، فصارت تتخلّص من الإنسان، وصار الاستثناء هو القاعدة، وهو ما قامت به الولايات المتحدة الأمريكيَّة تحت مُسمّى «الحرب على الإرهاب» معتبرة أنَّ أحداث سبتمبر/أيلول حدثًا استثنائيًّا، ما يستوجب تحرّكًا استثنائيًّا لمواجهته، من خلال ما عُرف باسم القانون الوطني الأمريكي (Patriot Act)، وما تلاه من أحداث متعلّقة بإنشاء معتقل "غوانتانمو"؛ حيث الإلغاء الجذري للمركز القانوني للفرد، بحيث أصبح كائنًا لا تعريف له ولا تصنيف، فلا يتمتّع بمكانة أسير الحرب وفقًا لاتفاقيَّة "جنيف"، ولا حتى بالمركز القانوني للمتّهم بأي جريمة بموجب القانون الأمريكي، فهم ليسوا أسرى ولا مُتَّهمين، بل مجرَّد معتقلين بحكم الأمر الواقع فقط، وهو ما لا يمكن مقارنته إلا بما أقدمت عليه الفاشيَّة والنازيَّة من جرائم[١].

## رابعًا: الشَّرعيَّة في الفكر الإسلامي

يجب التفرقة بين الدولة الشَّرعيَّة والدولة الدينيَّة، فبرغم ارتكاز كلا الدولتين على الدين، فالدولة الدينيَّة كما عرفتها أوروبا العصور الوسطى، اتّسمت بالجمود والانغلاق المتأسّس على ارتباطها بالكنيسة، وهي المؤسسة التي شكّلت مصدر صياغة قواعد الدولة وقتها، تلك القواعد التي كانت تعمل لصالح الكنيسة، والتي تحوّلت إلى طبقة ذات مصالح اقتصاديَّة واجتماعيَّة، وانفصلت عن مصالح الرعيَّة. في حين أنَّ الدولة الشَّرعيَّة في الإسلام تُؤسّس لها عقيدة منزلة هي مصدر المبادئ والأسس العامة والثابتة[٢]، والسيادة فيها لا يملكها فرد مهما تكن مكانته، سواء كان خليفة، أم أميرًا، أم ملكًا، أم حاكمًا، أم هيئة من أي نوع، وإنَّما هي لله الواحد القدير الذي فوّضها للأُمّة في مجموعها[٣]، كما أنَّ حقّ استخراج أحكام جديدة من الأصول الثابتة ليس حكرًا على أحد بل هو متروك لكلّ من يتحقّق فيه شروط الاجتهاد[٤]، بشرط عدم التعارض مع القرآن

١ - جورجو أغامبين: حالة الاستثناء الإنسان الحرام، ص٤١-٤٦.
٢ - سيف عبد الفتاح: رؤيَة إسلاميَّة لمفهوم الشرعيَّة، ص٤٢-٤٣.
٣ - عبد الرازق السنهوري: أصول الحكم في الإسلام، ص٤٩.
٤ - سيف عبد الفتاح: رؤيَة إسلاميَّة لمفهوم الشرعيَّة، ص٤٣.

والسُـنَّة؛ إذ لهما في التشريع الإسلامي صفة دستوريَّة؛ بمعنى أنَّ الإجماع أو الاجتهاد يجب ألا يتعارض مع مبادئهما[١].

إنَّ هذا المصدر المعرفي في علاقته بالإطار السـياسي -القيمـي، يمثّل نقطة جوهريَّة فاصلة بين معنى الحقيقة في نظريَّة المعرفـة الغربيَّة المعتمدة على تجزئة الحقيقة، ما يؤدّي إلى عَلْمنة المعرفة، ومعناها في نظريَّة المعرفة الإسلاميَّة القائم على وحدة الحقيقة التي تعود إلى توحيد الله. فالأساس (المعرفي -القيمي) للشرعيَّة السياسيَّة في الإسلام يرتبط مباشرة بالمصادر الوجوديَّة؛ لأنَّ الإيمان بوحدة مسـؤوليَّة الإنسـان، وفهم وحدة الحياة، ينبعان مبـاشرة من الإيمان بوحدة الله المتسـامية. وهاتان هما الركيزتان الأساسـتان لكلّ عمليّات التشريع في الحياة الاجتماعيَّة الاقتصاديَّة، والحياة السياسيَّة / الاجتماعيَّة في الإسلام.

إنَّ فكرة مسؤوليَّة الإنسان هي التي تعطي له فرديَّته في الأُمَّة الإسلاميَّة بوصفها وحدة سياسيَّة -اجتماعيَّة. فهذه الأُمَّة مجتمع مفتوح أمام أي إنسان، بغضّ النظر عن الأصل أو الجنس أو اللون، بشرط أن يقبل المسؤوليَّة أساسًـا لعمليَّة تحديد هويَّة المسلم وحدود معاملاته السياسيَّة داخل البيئة الإسلاميَّة السياسيَّة -الاجتماعيَّة[٢].

وتفرض القاعدة المعرفيَّة -القيميَّة للشرعيَّة السياسيَّة في الإسلام نظامًا قانونيًّا شاملاً، وهو نظام أنزله الله ليُطبّق في إطار وحدة الحياة. وتلك سمة أخرى مميزة للشرعيَّة الإسلاميَّة، حيث تجمع كل المدارس والطوائف الإسـلاميَّة تقريبًا على رفض فكرة تقسـيم الحياة والفصل بين الروحي والمادي، وتلك بدورها وحدة بنائيَّة أخرى مشـتركة بين كل النظريات السياسـيَّة الإسـلاميَّة[٣]، وهـي نابعة من وحدة النمـوذج المعرفي لهذه المدارس والمذاهب برغـم تنوّعها واختلافاتها، هذا النموذج هو ما يعبرّ عنه بالعقيدة والإيمان الذي تكون فيه الأسـئلة الكليَّة الكبرى عن الله، والوجود، والإنسـان، والكون، والحياة أسـئلة أوَّليَّة ابتدائيَّة، وتمثّل إجابتها المنطلق للسـلوك الخُلُقـي في العمل وفي الحياة، وفي تعامله مع نفسـه، ومع ربّه، ومع الكون. بينما في النموذج

١ - عبد الرازق السنهوري: أصول الحكم في الإسلام، ص٤٩.
٢ - أحمد داوود أغلو: الفلسفة السياسيَّة، ص٤٠.
٣ - أحمد داوود أغلو: الفلسفة السياسيَّة، ص٤١.

الغربي الحداثي تكون هذه الأسئلة ليست مُهمَّة في البداية، وفي النموذج الإيماني ينطلق المؤمن وهو يعلم- بداية- ما هو، ومن أين أتى، وما هي غاية وجوده، فيكون ضابطًا لسلوكه وفعله الخُلُقي. فالإيمان في الإسلام مسألة جوهريَّة تتحوَّل إلى تكليفات (افعل، ولا تفعل)، بينما في الغرب تبقى مسألة شخصيَّة منفصلة عن الحياة العامَّة، في النموذج الإيماني توجد مساحة ومكانة عُليا للمقدَّس، فالقرآن الكريم والنبي ﷺ والكعبة، كل ذلك مقدّس، بينما في النموذج الغربي لا شيء مقدّس، اللهم إلا رأس المال. يرى الغربي - كلّ شيء من باب التشيّؤ، حتى الإنسان ذاته، بينما الإنسان في النموذج الإسلامى كائنًا فريدًا مخلوقًا مكرَّمًا جسدًا وروحًا.

ويعتمد القانون الإسلامي الشامل على معايير أبديَّة وثابتة، وهذا القانون الشامل هو بمثابة السلطة المرجعيَّة العُليا في الشَّرعيَّة الإسلاميَّة؛ حيث يمكن اختبار شرعيَّة السلطة السياسيَّة من خلال موقفها من تطبيق هذا القانون. وقد ذهب (الماوردي) (٣٦٤-٤٥٠هـ) إلى القول إنَّ الدافع الحقيقى للزعامة السياسيَّة (الإمامة) هو اتباع الطريق المستقيم. أما (الغزالي) (٤٥٠-٥٠٥هـ) فقد أكّد على شرطين لشرعيَّة السلطة السياسيَّة وهما: العدل والقانون، في حين ربط (ابن رشد) (٥٢٠-٥٩٥هـ) نظريَّته السياسيَّة بفكرة سمو الشريعة؛ باعتبارها قانون الدولة الإسلاميَّة الذي يهدف إلى سعادة كل المواطنين، كما ذهب أيضًا إلى أنَّ كمال الشريعة وتفوّقها على القوانين الوضعيَّة مستمدّ من طبيعتها السماويَّة[١].

ومن ثَمَّ فإنَّ مفهوم الشَّرعيَّة يشكّل مركزا لرؤية متكاملة في الفكر الإسلامي، تربط بين الديني والدنيوي، فهو مفهوم متكامل الجوانب؛ باعتبار أنَّ الدين الإسلامي هو دين له بُعد سياسي والسياسيَّة الإسلاميَّة هي سياسيَّة دينيَّة والشَّرعيَّة لا بد أن تكون دينيَّة، وهي بهذا المعنى واحدة ومطلقة - كلّيَّة وشاملة، تمتلك عددًا من العناصر والتطبيقات الخُلُقيَّة، والاجتماعيَّة، والقانونيَّة، والسياسيَّة، فالشريعة لها جوانب حركيَّة متمثّلة في السياسة؛ أي القيام بالأمر وتدبيره بما يصلحه وفق النسق القِيمي الإسلامي[٢]. فيكون الدين مفهومًا توحيديًّا بين ما هو ديني وما

١ - أحمد داوود أغلو: الفلسفة السياسيَّة، ص٤١.
٢ - سيف عبد الفتاح: رؤيَة إسلاميَّة لمفهوم الشرعيَّة، ص٤١.

هو سـياسي. وهو ما يختلف مع الخبرة الغربيَّة التي يسـتبعد فيها أي تأثـير أو توجيه ديني على تنظيم المجتمع والعلاقات الإنسانيَّة داخل المجتمع والقيم التي تحتويها هذه العلاقات، في ما يُعرف بـ «العَلْمانيَّة».

وهكـذا فعندما ننظـر إلى التباين بين المؤسّسـات الغربيَّة التـي تفرضها الصفوة السياسـيَّة المسـتغربة في المجتمعات الإسـلاميَّة، والصور السياسـيَّة للمجتمعات الإسـلاميَّة، والصور السياسيَّة للجماهير الإسلاميَّة، نجد أن هذا التباين لا يمكن إزالته أو فهمه دون تفهّم دلالة الأسس المعرفيَّة -القيميَّة لهذه التصوّرات السياسيَّة التي قامت بفضل استنادها إلى التسامي الوجودي، وربط الدنيوي بالديني[١].

لقد قال (عبد الرازق السـنهوري): «إنَّ أي صورة للديمقراطيَّة الحديثة لا يمكن أن تكون أبلغ مما قرره الإسلام»[٢]، وفرَّق (سيف الدين عبد الفتاح) بين الدولة الشرَّعيَّة ونماذج الدولة الحديثة، مثل: دولة القانون التي تتأسّـس على المصدر البشري الوضعي، ما يجعلها تتّسم بالجمود؛ لأنَّ هـذا المصدر قاصر ومحدود الرؤية بطبيعتـه، ويتطلّب التغيير المتجـدّد في القواعد القانونيَّة، وهنا تؤدّي القوى المؤثرة في المجتمع دورها النافذ في عمليَّة التغيير القانوني لتحقيق مصالحها الجزئيَّة. أما الدولة الشَّرعيَّة، فإنَّ الأصـل الإلهي للقواعد والمبادئ ينفي صفة الجمود، كما أنَّ تفسير هذه القواعد المتجدّد يناط فيه بالمجتهدين والذين يجب أن يكونوا على علم بفقه الواقع المعاصر.

أما الدولة المدنيَّة، وهي النموذج الغربي الجديد الذي قام على أنقاض الدولة الدينيَّة، فتفترض هذه الدولة الحُريَّة والتعدّد في بنية المجتمع بما يؤدّي إلى تضارب المصالح والمصلحة العامة، فالدولة المدنيَّة الليبراليَّة هي نتاج لتوازن القوى، وحيث لا توجد معايير ضابطة للمصلحة العامة فإنَّ هذه تكـون عرضة لتدخّل القوى المؤثّـرة خاصَّة القوى الاقتصاديَّـة في تحديدها. فالقرار النهائي في هذه الدولة يكون للأقوى، بينما المصالح في الدولة الشَّرعيَّة مصالح شرعيَّة منضبطة

١ - أحمد داوود أغلو: الفلسفة السياسيَّة، ص٤٢.
٢ - عبد الرازق السنهووري: الإسلام وأصول الحكم، ص٤٧.

بحـدود وشروط الشرع، وليس لطبقـة أو فئة معيّنة أن تفرض ما تـراه بحجّة أنه يمثّل المصلحة العامة.

أمَّا الأيديولوجيَّة التي تفترض الصراع في المجتمع وتتدخل لحسـمه لصالح الطبقة العاملة، وتعتـبر هذه الدولة امتدادًا للدولة الدينيَّة في العصور الوسـطى على الرغم من التناقض الظاهر بينهما، فالحزب الحاكم يقوم بوظيفة الكنيسـة نفسها. وبينما تهدف الدولة الدينيَّة إلى الخلاص في الآخرة، فإن الأيديولوجيَّة تهدف إلى خلاص الطبقة الكادحة في الدنيا. والانتماء إلى الحزب يمثّـل ما كانت تمنحه الكنيسـة من صكوك الغفـران، ولا يختلف الاثنـان في التعامل العقدي المتعصّب مع المخالفين، فمعسكرات الاعتقال وعمليّات التطهير الأيديولوجي لا تختلف عن محاكم التفتيش. أمَّا الدولة الشَّرعيَّة، فإنَّها تتأسَّـس على العقيدة التي تعدّ أساسًا للعمل، وتقوم على مجموعة متبادلة من الحقوق والواجبات، وتتأسَّـس على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكـر، والقِيم الممثّلة في العدالة، والتكافل السـياسي، وموازنة الحقوق، والالتزام بكلّ ذلك أمام الله عزَّ وجلَّ.

لكنَّنـا إذا ما انتقلنا من النظر إلى التطبيق، نجد فجـوة كبيرة عبَّر عنها (محمد جبرون)؛ حيث أرجع الأزمة الإسلاميَّة أو الشرعيَّة الخُلُقيَّة للدولة إلى مشكلة العطب الإصلاحي- التاريخي الذي حدث خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، واستمرّ بعد الاستقلالات الوطنيَّة؛ حيث فشـلت الحركات الإصلاحيَّة العربيَّة في تكييف المبادئ الإسـلاميَّة مع متطلّبات الدولة-الأُمَّة. ورأى أنَّ الحل موجود في فقه التاريخ والفكر التاريخي الذي غفل عنه منظّروا الدولة في العالم العربي، على الرغم من استثمارهم الحوادث التاريخيَّة بكثافة[1].

١ - محمد جبرون: مفهوم الدولة الإسلاميَّة: أزمة الأسس وحتميَّة الحداثة، ص١٢-١٣.

## خاتمة:

خلصت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج التي تشخص إشكاليَّة «الشرعيَّة» وتتبع تحولاتها المفهوميَّة والسياقيَّة في الفكرين الغربي والإسلامي، ويمكن إجمال أهم هذه النتائج في النقاط الآتية:

١. تباين المرجعيَّات المعرفيَّة للشرعيَّة أثبتت الدراسة أنَّ مفهوم الشرعيَّة ليس مجرّد إجراء قانوني، بل هو انعكاس لنموذج معرفي كلي؛ فبينما قامت الشرعيَّة الحداثيَّة في الغرب على "أنسنة" مصدر السلطة ونقلها من الفضاء الإلهي إلى التعاقد البشري الخالص (العقلانيَّة القانونيَّة)، ظلّت الشرعيَّة في الفكر الإسلامي مرتبطة بوحدة الحقيقة وتوحيد المصدر؛ حيث تُستمدّ حاكميَّة الدولة من الالتزام بمقاصد الشريعة وقيمها الثابتة.

٢. مأزق العقد الاجتماعي ونزع السحر عن العالم، كشفت الدراسة أنَّ الانتقال الغربي من "الحق الإلهي" إلى "العقد الاجتماعي" أدَّى إلى عَلمنة شاملة للمجال العام، وهو ما أسماه (ماكس فيبر) "نزع السحر عن العالم". ومع ذلك، أظهرت التحليلات النقديَّة، خاصَّة عند (كارل شميت) و(أغامبن) أنَّ الدولة الحديثة لم تتخلّص تمامًا من اللاهوت بل عَلمنت مفاهيمه، ما أدَّى في حالات الاستثناء إلى توظيف السلطة السياديَّة للعنف خارج إطار القانون، وهو ما يتناقض مع دعاوى الحياد الليبرالي.

٣. التمايز الجوهري بين الدولة الشرعيَّة والدولة الدينيَّة، بينت النتائج خطأ الخلط بين "الدولة الشرعيَّة" في الإسلام و«الدولة الثيوقراطيَّة» (الكنسيَّة) التي عرفتها أوروبا؛ فالدولة الشرعيَّة تقوم على حاكميَّة الشريعة بوصفها قانونًا أسمى يحمي الأمة من استبداد الفرد، وتعتبر فيها "البيعة" عقدًا رضائيًا ثنائيًا، و«الشورى» أداة إجرائيَّة لمنع الطغيان، ما يجعلها متفوقة فلسفيًا على النماذج الوضعيَّة التي قد ترتهن لمصالح القوى الاقتصاديَّة أو الأيديولوجيات الحزبيَّة الضيقة.

٤. أزمة الخطاب الإسلامي المعاصر وفجوة التطبيق، انتهت الدراسة إلى أنَّ الأزمة الراهنة في العالم الإسلامي ليست نابعة من قصور في الأصول التشريعيَّة، بل من "غيبة الوعي الحضاري" وعجز الفكر الإصلاحي عن تكييف المفاهيم الكليَّة مع مقتضيات الدولة القوميَّة الحديثة. وقد أدَّى هذا "العطب التاريخي" إلى حالة من الانفصام بين النظريَّة الشرعيَّة والممارسة السياسيَّة الواقعيَّة التي تأثّرت بالأنماط المستوردة نتيجة الهزيمة الحضاريَّة.

٥. أظهرت المقارنة الفلسفيَّة أنَّ النموذج الغربي المادي أفضى في نهاياته إلى "تشيؤ" الإنسان وربطه برأس المال، في حين يقدم التصور الإسلامي رؤية تكامليَّة للإنسان بوصفه كائنًا مكرَّمًا جسدًا وروحًا، ومسؤولاً عن إعمار الأرض وفق أمانة الاستخلاف، ما يجعل الشرعيَّة السياسيَّة في الإسلام مرتبطة بالضرورة بتحقيق السعادة في الدارين (الدنيا والآخرة) بشرط ضرورة تجاوز الاستلاب الحضاري للنموذج الغربي، والعمل على إحياء الاجتهاد المؤسّسي الذي يربط "فقه الواقع" بـ"فقه الوحي"، لإعادة بناء مفهوم للشرعيَّة يستند إلى الهويَّة الثقافيَّة للأمة، ويحقّق قيم العدالة والكرامة الإنسانيَّة في سياق معاصر.

## لائحة المصادر المراجع:


- ابـن منظور: لسـان العرب: تحقيق: عبد الله عـلي الكبير وآخرون، دار المعـارف، القاهرة، ١٩٨١م.
- أحمد باحمد، وأحمد عطار: «اللاهوت السياسي بين الاحياء والتحجيم يورغن هابرماس في مقابلة كارل شميث»، مجلَّة دراسات إنسانيَّة واجتماعيَّة، جامعة وهران، العدد ٢، ٢٠٢٢م.
- أحمـد بن محمد علي المقري الفيومي: المصباح المنـير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٧٧م.
- أحمد داوود أغلو: الفلسـفة السياسيَّة، ترجمة إبراهيم البيومي غانم، مكتبة الشروق الدوليَّة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.
- أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعيَّة، مكتبة لبنان، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م.
- أحمد سعيفان: قاموس المصطلحات السياسيَّة والدستوريَّة والدوليَّة، مكتبة لبنان-ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
- أحمد سعيفان: قاموس المصطلحات السياسيَّة والدستوريَّة والدوليَّة، مكتبة لبنان-ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.
- إسماعيل بن عباد: المحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب بيروت، ١٩٩٤م.
- محمد جبرون: مفهوم الدولة الإسلاميَّة أزمة الأسس وحتميَّة الحداثة، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط١، ٢٠١٤م.
- أندريه لالاند: موسـوعة لالاندالفلسـفيَّة، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط٢، ٢٠٠١م.
- أنور مغيـث: العقد الاجتماعـى والدولة الحديثة، جريـدة الأهرام، القاهـرة، يوليو٢٠٢٢، aspx.٨٦٠٦٠٨/https://gate.ahram.org.eg/daily/NewsPrint

- جـان جاك شـوفالييه: تاريخ الفكر السـياسي، ترجمـة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسـة الجامعيَّة للدراسات والنشروالتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.
- جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي.
- جورجو أغامبين: حالة الاستثناء الإنسان الحرام، ترجمة: ناصر إسماعيل، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٥.
- دليل أكسـفورد للفلسـفة، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطنـي للبحث والتطوير، الجماهيريَّة العربيَّة الليبيَّة، ٢٠٠٣م.
- سعد الدين إبراهيم: مصادر الشرعيَّة في أنظمة الحكم العربيَّة، ضمن كتاب أزمة الديمقراطيَّة في العالم العربي، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٢م.
- سـيف عبد الفتاح: "رؤيَّة إسـلاميَّة لمفهوم الشرعيَّة"، مجلَّة الديمقراطيَّة، العدد ٥١، يوليو ٢٠١٣م.
- عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م.
- عبد العزيز لبيب: "نظريَّة العقد الاجتماعي من هوبز إلى رسو"، مجلَّة التفاهم، سلطنة عمان، العدد ٣٩، ٢٠١٣م.
- عبد الله السيد ولد أباه: السيادة والسياسة: «نظريَّة المشروعيَّة والشرعيَّة لدى كارل شميت»، مجلَّة التفاهم، سلطنة عمان، العدد ٣٩، ٢٠١٣م.
- عبد الوهاب الكيالي: موسـوعة السياسـة، المؤسسـة العربيَّة للدراسـات والنشر، بيروت، ١٩٨٥م.
- عزمي إسلام: جون لوك، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤.
- عصمت نصار: «حقيقة العلمانيَّة في الثقافة المصريَّة»، مجلَّة الديمقراطيَّة، العدد ١٤، أبريل ٢٠٠٤م.
- كارل شـميت: اللاهوت السياسي، ترجمة: رانيَّة الساحلي، وياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط١، ٢٠١٨م.

- كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- محمد البهي: العلمانيَّة والإسلام، هديَّة مجلَّة الأزهر، القاهرة، ربيع الآخر ١٤١٥هـ.
- محمد الهادي عمري: حالة الاستثناء والإنسان المستباح عند جورجيو أغامبين، مجلَّة تبيّن، العدد ٤٨، ٢٠٢٤م.
- مراد وهبة: الأصوليَّة والعلمانيَّة، دار الثقافة، القاهرة، ط١، ١٩٩٥.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربيَّة، دار الشروق الدوليَّة، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٤م.
- معن زيادة: الموسوعة الفلسفيَّة العربيَّة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.