السِّيَادَةُ وَالعَدْلُ فِي الفَلْسَفَةِ الشِّيْعِيَّة: قِرَاءَةٌ فِي فِكْرِ (العلامة الطباطبائي) و(الشهيد مطهري)

الشيخ شادي علي[1]

ملخّص

تستند الرؤية الفلسفيَّة الشيعيَّة للسلطة والسياسة إلى الدمج بين السيادة الإلهيَّة والعقل العملي الإنساني، لتأسيس سلطة عقلانيَّة وخُلُقيَّة ترفض منطق القهر والغلبة. قدَّم (العلامة الطباطبائي) «نظريَّة الاعتباريَّات» التي تبيّن أنَّ العقل العملي يبتكر مفاهيم، كالقانون والسيادة لتنظيم المجتمع، لكن هذا الاعتبار البشري يحتاج للسيادة الإلهيَّة لضمان تفعيل مبدأ العدالة وتحييد تأثير الأهواء الشخصيَّة.

تأسيسًا على هذه الأرضيَّة وجَّه (الشهيد مرتضى مطهري) نقدًا لمنظومة الأنسنة الغربيَّة والديمقراطيَّة الليبراليَّة التي تفصل القيم عن الميتافيزيقا وتؤدّي إلى النسبيَّة الخُلُقيَّة، ومن ثَمَّ طرح نموذج «الحريَّة المسؤولة»؛ حيث يؤصّل ضرورة الارتكاز على الفلسفة الشيعيَّة التي تنطلق من قاعدة «الحسن والقبح العقليين» لإثبات أنَّ العدالة أصل تكويني، وتستند إلى مبدأ «الأمر بين الأمرين» لضمان حريَّة الإنسان ومسؤوليته دون جبر أو تفويض. وبالتالي تقديم مشروع متكامل لسلطة خُلُقيَّة تعتبر السيادة الإلهيَّة الضامن الأكبر للكرامة الإنسانيَّة، وتجعل من العقل المهتدي بالوحي أداة فاعلة لتحقيق العدل الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الشيعيَّة، السيادة الإلهيَّة، العدل، (محمد حسين الطباطبائي)، (مرتضى مطهري)، نظريَّة الاعتباريَّات، الحريَّة المسؤولة، الحسن والقبح العقليّان، الأمر بين الأمرين.

١ - باحث في الدراسات الإسلاميَّة من مصر، وطالب في الحوزة الدينيَّة في لبنان.

Sovereignty, Justice in Shiite Philosophy

Reading in Thought of Allamah Tabatabai, Martyr Motahhari

Sheikh Shadi Ali[1]

Abstract

The philosophical vision of authority and politics within the Shia tradition is grounded in the synthesis of Divine Sovereignty and human practical reason, aiming to establish a rational and ethical authority that rejects the logic of coercion and domination. Allamah Tabataba'i articulated the "Theory of Conventionalities" [al-I'tibariyat], which posits that practical reason constructs concepts, such as law and sovereignty, to organize society; however, this human construct remains contingent upon Divine Sovereignty to ensure the realization of justice and to neutralize the influence of personal whims.

Based on this vision, the martyr Mortada Motahhari critiqued the Western humanist framework and liberal democracy, arguing that the separation of values from metaphysics leads to moral relativism. Conversely, Motahhari proposed a model of "responsible freedom," grounding its necessity in the principles of Shia philosophy, specifically, the doctrine of "rational goodness and badness" to establish justice as a constitutive principle, and the concept of "Middle Course between two Commands," to safeguard human freedom and responsibility, steering clear of both absolute determinism and absolute delegation. In doing so, he presented a comprehensive project for moral authority that positions Divine Sovereignty as the ultimate guarantor of human dignity, while utilizing reason, enlightened by Divine Revelation, as an effective instrument for realizing social justice.

Keywords:

Shiite Philosophy, Divine Sovereignty, Justice, Mohammad Husein Tabataba'i, Murtada Mutahhari, Theory of Conventionalities, Responsible Freedom, Rational Goodness and Badness, Middle Course between two Commands.

1 - Researcher in Islamic Studies from Egypt, and a student at the religious seminary [Hawza] in Lebanon.

مقدّمة

تستند الرؤية الفلسفيَّة الشيعيَّة للسلطة والسياسة إلى دمج فلسفي وتشريعي بين «السيادة الإلهيَّة» من جهة، و«العقل العملي الإنساني» من جهة أخرى: هذا الدمج أثمر رفضًا للنظريّات السياسيَّة الفقهيَّة التاريخيَّة التي برَّرت السلطة والحكم بناءً على «القهر» أو «الغلبة» أو «الشوكة» العسكريَّة؛ فالسلطة في هذا المنظار ليست امتيازًا ذاتيًّا، ولا تفويضًا استبداديًّا بل هي مسؤوليَّة خُلُقيَّة محكومة بـ"العدل الإلهي" الذي يتجلَّى تكوينيًّا في توازن نظام الوجود[١]، وتشريعيًّا في القوانين المنظِّمة للاجتماع البشري، واجتماعيًّا في إقامة القسط والمساواة بين الناس.

وتشكّل مفاهيم «السيادة» و«العدالة» حجر الزاوية في بنية الفلسفة السياسيَّة والاجتماعيَّة، وقد اكتسبت هذه المفاهيم في الفكر الإسلامي، وتحديدًا في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، أبعادًا ميتافيزيقيَّة وخُلُقيَّة تتجاوز الفهم الوضعي والعلماني المجرَّد؛ حيث لم تكن العدالة في هذا النسق الفلسفي مجرَّد ترتيب قانوني لتوزيع الثروات أو السلطة بل هي امتداد لصفات الخالق وتجلٍّ للكمال الوجودي في عالم الإمكان[٢]، كما أنَّها تمثِّل الغاية القصوى من حركة التاريخ البشري.

وفي العصر الحديث، تصدَّى كبار فلاسفة الشيعة، وعلى رأسهم (العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي) وتلميذه (الشهيد الشيخ مرتضى مطهري)، لمَهمَّة إعادة صياغة هذه المفاهيم، ونقلها من بطون الكتب الكلاميَّة والفلسفيَّة الكلاسيكيَّة المجرَّدة، إلى ساحة الاشتباك الاجتماعي والسياسي، ليساهما بذلك في إيجاد أرضيَّة لنهضة فكريَّة شاملة.

---

١ - مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص٦٥.

٢ - مرتضى مطهري: المجتمع والتاريخ، ص٤٥.

تكمن الإشكاليَّة المركزيَّة التي عالجها هذان المُفكِّران في كيفيَّة التوفيق بين "السيادة الإلهيَّة» المطلقة من جهة، وبين فاعليَّة "العقل الإنساني" وحُريَّته من جهة أخرى، وحلّ معضلة تأسيس سلطة عقلانيَّة وخُلُقيَّة ترفض منطق القهر والغلبة الذي ساد في فترات طويلة من التاريخ السياسي؛ فالمشروع الفكري للعلاَّمتين (الطباطبائي) و(مطهري) ارتكز على نظريَّة الاعتباريات، وصولاً إلى التنظير للضرورة الشرعيَّة للثورة على الواقع الفاسد، وتأسيس دولة تقوم على القانون الإلهي والكرامة الإنسانيَّة، أسَّس من خلال المزاوجة بين إطلاق الحاكميَّة الإلهيَّة ومسؤوليَّة العقل العملي الإنساني لبناء مجتمع حي يقاوم الاستبداد العالمي (في البُعد المادي) والتسافل المعنوي (في البُعد الروحي).

أوَّلًا: السيادة الإلهيَّة والعقل الإنساني في نظر (العلامة الطباطبائي)

تتأسَّس الرؤية الفلسفيَّة لـ (للعلامة الطباطبائي) لمفهومي السيادة والعقل على تفكيك بنية الإنسان وإعادة تعريف موقعه في الكون، وتقديم مقاربة معرفيَّة مختلفة عما هو سائد لتفسير نشأة المجتمع والدولة؛ حيث تتجاوز هذه المقاربة نظريَّات العقد الاجتماعي الغربيَّة التي تفترض حالة الطبيعة بوصفها حالة صراع وحشي بحت! لتبني، بدلاً من ذلك، فهمًا يرتكز على الفطرة الإلهيَّة المودعة في الإنسان[١]؛ ففي كتابه «رسالة الولاية» لم يكتفِ (العلامة الطباطبائي) بالتأسيس الاجتماعي والقانوني لمفهوم «السيادة الإلهيَّة» بل نظّر إلى أنَّ السلطة السياسيَّة في الإسلام (سواء في عصر الحضور للأئمة، أم في عصر الغيبة للفقهاء) تستمد شرعيَّتها ومبرّر وجودها من مدى اقترابها وتمثيلها لهذه «الولاية الإلهيَّة»[٢]؛ فالسيادة الحقيقيَّة والحصريَّة لله وحده، ومن يتقلّد أمر الناس ويسعى لسياستهم، يجب أن يكون متّصلاً بهذه الإرادة الإلهيَّة عبر صِفتيّ العدالة المطلقة والفقاهة العميقة في دين الله، لكي يتمكَّن من إيصال المجتمع إلى غاياته التكوينيَّة والتشريعيَّة[٣].

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٢ ص١١٥.
٢ - محمد حسين الطباطبائي: رسالة الولاية، ص٤٢.
٣ - محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢ ص١٨.

١. نظريَّة الاعتباريَّات وتأسيس السلطة السياسيَّة

لفهم كيف يقارب (السـيد الطباطبائي) مفهوم السـيادة، لا بدَّ من استعراض نظريَّته الفلسفيَّة المعروفة بـ "نظريَّة الاعتباريـات"؛ ففي هذه النظريَّة، يُقسّـم (السـيد الطباطبائي) المدركات الإنسانيَّة إلى قسمين رئيسين: «الحقائق» و«الاعتباريّات»: حيث الحقائق هي الأمور الواقعيَّة التي تمتلك وجودًا موضوعيًّا مستقلاً عن إدراك الإنسان، كالجواهر والأعراض والقوانين الفيزيائيَّة، أما الاعتباريات، فهي مفاهيمٌ ومعانٍ يبتكرها العقل العملي الإنساني ويسبغ عليها صفة الوجود لتلبية حاجاته الحياتيَّة والاجتماعيَّة وتوجيه سلوكه العملي[١].

ويرى السيد الطباطبائي أن الإنسان مدني واجتماعي بالطبع، ولكنه قبل ذلك يمتلك نزعة ذاتيَّة فطريَّة لاستخدام كل ما يحيط به، بما في ذلك بني جنسه، لتحقيق غاياته ومصالحه، وهو ما يطلق عليه مبدأ "الاستخدام"، وبما أن هذه النزعة الاستخداميَّة المتبادلة بين الأفراد ستؤدي حتمًا إلى الصراع والتنازع وتدمير النوع البشري[٢]، يتدخل العقل العملي الإنساني، بدافع من الفطرة ذاتها، ليخلـق «اعتبارات» ضروريَّة لتنظيم الاجتماع الإنسـاني، مثل «الملكيَّـة»، «الحق»، «العدالة»، «القانون»، و«السيادة»، وها هنا تصبح السيادة، في بعدها البشري التنظيمي، أمر اعتباري يخلقه العقل العملي كآليَّة لا بد منها لتنظيم الاجتماع الإنساني، وتجنب الفوضى، وتوزيع الأدوار.

ومع ذلك، يؤكد (السـيد الطباطبائي) أنَّ هذا الاعتبار البشري غير كافٍ وحده لضمان العدالة والاستقرار المطلق؛ لأنَّ العقل العملي البشري قد يقع فريسة للتأثّر بالأهواء، والنزعات الفرديَّة، ويرتـدّ عليه قصور الإدراك المحيط بـكل العواقب، وها هنا تتدخَّل «السـيادة الإلهيَّة» بوصفها حقيقـة ميتافيزيقيَّة عُليا وضرورة تكوينيَّة؛ حيث إنَّ الله -سـبحانه وتعالى- هو المالك الحقيقي للوجـود[٣]، وحاكميَّته التكوينيَّـة والتشريعيَّة هي المرجعيَّة المطلقة التـي لا يعتريها النقص أو الهوى، وحيث العقل الإنساني، في الفلسفة الشيعيَّة، لا يشرّع القوانين الكليَّة في فراغ عدمي بل يكتشف القوانين الإلهيَّة المنسجمة مع الفطرة، ومن ثَمَّ يعتبرها مُلزمة، ويقوم بتطبيقها وتفصيلها

١ - محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢ ص١٨٠.
٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٢ ص١١٦..
٣ - محمد حسين الطباطبائي: رسالة الولاية، ص٣٥.

بما يتناسب مع الزمان والمكان، بحيث يكون السيادة السياسيَّة المشروعة هي تلك التي تتقاطع فيها الاعتباريات البشريَّة العقلانيَّة القائمة على العدل مع الإرادة التشريعيَّة الإلهيَّة المطلقة[١].

٢. المرابطة الاجتماعيَّة وإشكاليَّة رأي الأكثريَّة

قـدَّم (العلامة الطباطبائي) نقدًا فلسـفيًّا لمفهوم السـيادة الذي يتأسَّـس حصريًّا على الإرادة العدديَّة أو «رأي الأكثريَّة» بمعزل عن الحقّ والعدل الميتافيزيقي؛ ففي تفسير "الميزان في تفسير القرآن"، وتحت عنوان "كلام في المرابطة في المجتمع الإسـلامي"، يشير (العلامة الطباطبائي) إلى أنَّ المجتمع المدني الحديث يجعل شـعاره ومحور شرعيَّته "اتِّبـاع ما يراه ويريده الأكثر"، بغضّ النظر عن القيمة الخُلُقيَّة أو الحقيقيَّة لذلك الخيار. وفي المقابل، يرى أنَّ شعار الاجتماع الإسلامي هو "اتباع الحقّ في النظر والعمل"[٢].

ويستند (العلامة الطباطبائي) إلى تفسير القرآن بالقرآن ليؤكّد أنَّ الطبيعة الإنسانيَّة المنفلتة من الضوابط الخُلُقيَّة قد تتبع الأهواء بل إنَّ هذه النزعة تتضاعف في حال سيطرة "العقل الجمعي"، على سـبيل المثال يفسّر (السـيد الطباطبائي) قوله -تعالى-: ﴿**وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّـمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ**﴾ [المؤمنون: ٧١] بقوله أنَّ الأكثريَّة ليسـت معيارًا للحقّ الميتافيزيقي أو الخُلُقي، بل الحقّ هو ما يطابق الواقع التكويني والتشريع الإلهي الهادف إلى كمال الإنسانيَّة[٣]، ومع ذلك، لا يلغي (السيد الطباطبائي) دور الإرادة الشعبيَّة، بل يرى أنَّ العقل الإنساني الجمعي مدعو للوصول إلى هذا الحق عبر مفهوم "المرابطة".

المرابطـة في فهم (العلامة الطباطبائي) لا تقتصر على المعنى العسـكري المتمثّل في حماية الحدود الجغرافيَّة، بل تتسع لتشمل التكاتف والتماسك الاجتماعي، الفكري، والخُلُقي لحماية هويَّة الأُمَّة وتكاملها الروحي والمادي من التفكّك والاختراق، أي إنَّ المجتمع المسلم مطالب بأن يرابط على ثغور العقيدة والأخلاق كما يرابط على ثغور الأرض، وأنَّ السيادة الحقيقيَّة تتجلَّى

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٤ ص١٣٢..
٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٤ ص١٠٣.
٣ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص١٤٧.

في قـدرة المجتمع على إنتاج مؤسَّســات تضمن بقاءه متماسـكًا في وجـه التحدّيات الداخليَّة والخارجيَّـة[١]، وهنا يؤكّد (العلامة الطباطبائي) أنَّ الدين ليـس مفهومًا لاهوتيًّا منفصلاً عن بنية الجسـد الاجتماعي أو الدولة والسياسـة، بل هو الرؤية الكونيَّة التي تتصرّف في جميع شـؤون المجتمع الإنساني وأفراده لتحقيق السـعادة الحقيقيَّة العقليَّة، وأنّ هذه السعادة لا تعني الرهبنة بل تتمثَّل في الاعتدال وتوظيف القوى الماديَّة باعتبارها "مقدّمة" لمعرفة الله من طريق العبوديَّة الخالصة التي تحرّر الإنسان من الاستعباد لغيره[٢].

هـذا الإدراك يقـود إلى حقيقة أنَّ السـيادة الحقيقيَّة للدولة والمجتمـع لا تتجلَّى في احتكار أدوات الإكراه المادي أو رفع شعارات النصوص النظريَّة، بل تتجلَّى في قدرة المجتمع على إنتاج "مؤسَّسـات" وبُنى اجتماعيَّة تضمن بقاءه متماسكًا في وجه التحدّيات؛ حيث تُعدّ المؤسَّسات والعمل التطوعي والجهد الدعوي والفكري أجزاء لا تتجزّأ من بنية المرابطة؛ فالعمل التطوعي المؤسَّسـي (باعتباره شـكلاً من أشـكال التنظيم الاجتماعي) هو أكثر تقدّمًا وأوسـع تأثيراً في المجتمـع من مجرّد العمل الفردي المفرّق! وهنا، المرابطة تتطلَّب إيجاد مؤسَّسـات قادرة على كبح الميول البشريَّة السـلبيَّة والسـيطرة على أهواء الإنسان وأنانيَّته من جشـع وعدوانيَّة وظلم وتهالك نحو السـلطة والزعامة، وجمع الثروات بطرق منافية للأخلاق (وهي الآفات ذاتها التي تبرّرها وتشرعنها آليّات الديمقراطيَّة العدديَّة التنافسيَّة).

٣. العلاقة الوثيقة بين العقل والوحي

وإذا كان العقل الجمعي عاجزًا عن بلوغ الحقّ بمفرده، وإذا كانت الديمقراطيَّة العدديَّة مجرَّد صدى للأهواء، حينئذٍ يبرز سؤال «من أين يستمدّ المجتمع قانونه الحاكم؟»، هنا يؤسّس (العلامة الطباطبائي) لرؤيته عن «القيادة الإسلاميَّة»، متصدّيًا لمحاولات علمنة الدين التي برزت مؤخّرًا، فيبدأ بنقد جذري لمحاولـة تجريد النبوَّة من بعدها الميتافيزيقي عـبر تقديمها باعتبارها ظاهرة

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص٩٤.
٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص١١٨.

سوسيولوجيَّة أو سياسيَّة بحتة، ومن ثَمَّ يرفض فرضيَّة أنَّ النبوَّة هي مجرّد "نبوغ خاص اجتماعي" استتبعته استقامة الفطرة وسلامة العقل، وأنَّ هذا النبي (النابغة) فكر في حال الاجتماع المختلّ، فكان الوحي هو مجرَّد أفكار مترشِّحة من قواه الفكريَّة لصلاح الاجتماع، وأنَّ الروح الأمين (جبرائيل) هو مجرّد تعبير رمزي عن روحه الطاهرة، والملائكة هي قوى الخير الطبيعيَّة، ومن ثَمَّ يصف (العلامة الطباطبائي) هذا التأويل بأنَّه فرْضٌ فاسد، يجعل النبوَّة أقرب إلى "لعبة سياسيَّة» منها إلى رسالة إلهيَّة، ثُمَّ قدّم حُجَّة عقليَّة لإثبات ضرورة الاتصال الميتافيزيقي، فيقول: إنَّ العقل العملي البشري الذي يميّز بين خير الأفعال وشرّها بالمصلحة والمفسدة، هو أمر مشترك بين جميع أفراد الإنسان، ولكن هذا العقل بعينه هو "الداعي إلى الاختلاف" وتضارب المصالح (وهذا هو أصل نشأة الصراعات التي تفشل الديمقراطيات في حلها جوهريًا وتكتفي بإدارتها عدديًّا). ولأنَّ العقل البشري هو أصل الاختلاف، فلا يمكنه من حيث هو كذلك أن يرفع هذا الاختلاف منفردًا، وهنا يحتاج الاجتماع البشري إلى متمِّم. هذا المتمِّم ليس مجرَّد توافق اجتماعي جديد بل هو "نوع خاص من الملَكات" يختصّ به بعض الآحاد (الأنبياء) التي تفتح لهم بابًا إلى عالم وراء هذا العالم، ويعطيهم عجائب من المعارف وراء ما يناله العقل والفكر[1]. هذا "المَلَكات" هي التي تهدي الفطرة إلى سعادة الإنسان الحقيقيَّة في معاشه ومعاده. وبما أنَّ الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الخطأ في أخذ الوحي وتبليغه، وعن المعصية التي تخالف العبوديَّة، فإنَّ الشريعة التي يأتُون بها تمثّل "الحق الموضوعي" الذي يجب أن تنتظّم حوله حياة المجتمع، بدلاً من الدوران في حلقة مفرغة من التجارب والتشريعات الوضعيَّة المتبدّلة التي تفرضها أهواء الأغلبيَّة.

ففي الرؤية الطباطبائيَّة والمطهريَّة، لا توجد قطيعة إبستمولوجيَّة بين العقل الإنساني والوحي الإلهي بل هما وجهان لحقيقة واحدة تهدف إلى هداية الإنسان؛ فالعقل، كما عبَّرت عنه الروايات[2]، يمثِّل «الحجَّة الباطنة» التي أودعها الله في كيان الإنسان، والوحي يمثِّل «الحجَّة الظاهرة» المتمثِّلة في الأنبياء والرسل، وهذا يأتي، تأسيسًا على ما يراه فلاسفة مدرسة أهل البيت

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص.ص. ١٤٢ - ١٤٨.
٢ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص١٦، ح ١٢. (كتاب العقل والجهل).

(عليهم السلام)، أنَّ الوظيفة الأساس للوحي ليست إجبارَ العقل على تقبُّل ما يناقضه، بل تتمثَّل في وظيفة التذكير و«إثارة دفائن العقول»[١]، كما عبرَّ عنه المَرويّ عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في نهج البلاغة، ومن ثَمَّ تستند هذه الرؤية إلى مفهوم "الفطرة" الذي هو مفهوم محوري في الفلسفة الشيعيَّة يُعبرِّ عن ركيزة وجوديَّة وبنية أصيلة في الكائن البشري تميل بطبعها نحو الحقّ والعدل والكمال[٢]، أي أنَّ العقل البشري إذا ما تجرَّد عن الحجب الماديَّة والأهواء الغريزيَّة، قادر على إدراك الكلّيات الخُلُقيَّة والوجوديَّة، وهنا يأتي الوحي ليستخرج هذا الكنز الدفين في الفطرة، وليقدِّم التفاصيل التشريعيَّة التي قد يعجز العقل البشري المحدود عن إدراك عواقبها الدقيقة. ومن ثَمَّ، فإنَّ السيادة الإلهيَّة لا تلغي استقلاليَّة العقل الإنساني ولا تصادره بل تحرّره من قيود الجهل والأهواء والاستبداد المادي، ليتمكَّن من ممارسة دوره في "الاستخلاف" الإلهي في الأرض؛ حيث الإنسان المستخلَف هو ذلك الكائن الذي يستخدم عقله العملي لترجمة السيادة الإلهيَّة إلى سيادة العدالة في الواقع التاريخي والاجتماعي[٣].

٤. إشكال وجواب

قد يُطرح اعتراض فلسفي وتاريخي على الرؤية التي يطرحها فلاسفة الشيعة، أنَّه: إذا كان النظام الإسلامي المؤسس على «الحقّ» هو النظام الأمثل، فلماذا نشهد هيمنة للأنظمة الديمقراطيَّة الليبراليَّة الوضعيَّة وانحسارًا للمشروع الإسلامي في بعض المحطات؟ يجيب (العلامة الطباطبائي) من منظار فلسفة التاريخ، مبيِّنًا أنَّ مسيرة الأمم والرسالات تخضع لـ «سُنن تاريخيَّة واجتماعيَّة» لا تحابي أحدًا، فمجرَّد عدم انطباق سنة من السُنن (كالدين الإسلامي) على الوضع الإنساني الحاضر، لا يكشف عن بطلانه أو فساده في ذاته، فالسُنن الإنسانيَّة والدينيَّة، عندما تظهر، غالبًا ما تتشكّل في بيئة مناقضة وطاردة لها، وهي تنتفض وتنازع السُنن السابقة المستمرَّة والمتعرّقة، وربما تُضطهد وتنهزم في أول نهضتها، ثمَّ تعود ثانية وثالثة حتى تغلب وتتمكن،

١ - الشريف الرضي (جمع وترتيب): نهج البلاغة، ج١، ص٤٣.
٢ - مرتضى مطهري: الفطرة، ص٢٢.
٣ - مرتضى مطهري: المجتمع والتاريخ، ص٣٥.

وربمـا تبيد وتنقرض إذا لم تسـاعدها العوامـل والظروف، وهذا الصراع وتنازع البقاء يشـهد به التاريخ في جميع السُنن الدينيَّة والدنيويَّة، حتى في مثل الديمقراطيَّة والاشتراكيَّة التي عانت في نشأتها قبل أن تسيطر، والإسلام كسائر السُنن من جهة النظر الطبيعي والاجتماعي ليس مستثنى من هذه الكليَّة؛ فهو يخضع لتنازع العوامل والظروف، وهذا يعزّز من مركزيَّة مفهوم "المرابطة"؛ فالمرابطة ليست حالة سكونيَّة أو يوتوبيا خياليَّة بل هي "المقاومة الفاعلة" داخل مجرى التاريخ لتوفير العوامل والظروف المؤسّسـيَّة التي تسمح لـ «سُـنَّة الحقّ» بالتمكّن والغلبة، بالتالي، فإنَّ إخفاق المجتمعات الإسلاميَّة المعاصرة لا يعود إلى قصور في «الحقّ» بل يعود إلى التخلّي عن "المرابطة" وفشلهم في إنتاج القيم الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة التي تشكّل بنية الحضارة الإسلاميَّة الجديدة القادرة على مواجهة الأنظمة غير الدينيَّة التي تخون شعوبها لصالح هيمنتها الخاصّة[١].

ثانيًا: (الشهيد مطهري) وفكرة المجتمع العادل: من الفلسفة إلى الثورة

وجَّه (الشيخ الشهيد مرتضى مطهري) نقدًا فلسفيًّا لمنظومة «الأنسنة» الغربيَّة من خلال طرح نموذج "الحُريَّة المسـؤولة"؛ حيث الحريَّة ليست غاية في ذاتها للانفلات الغريزي أو العبث بل هي شرط ضروري لنمو الاستعدادات البشريَّة نحو الكمال، مع ضرورة إزالة الموانع التي تكبِّل إرادة الإنسان وتمنّعه من الترقين ومن ثَمَّ أبرز التناقض الأساس في «الأنسنة» الليبراليَّة من خلال اختزالها المتعمّد للكائن البشري في أبعاده الماديَّة والغريزيَّة، والنظر إليه بوصفه «وحدة إنتاجيَّة» (نظرة اليسـار) أو مسـتهلكًا (النظرة الليبراليَّة) ضمن ماكينة الاقتصاد الرأسمالي المُعَوْلَم، ومن ثَـمَّ أدَّى التركيز على الفردانيَّة إلى فصل الفرد عن غايته الوجوديَّة وعن مسـؤوليّته الخُلُقيَّة تجاه المجتمع والنظام الكوني[٢].

وهنا يرى (الشهيد مطهري) في تحليله المقارن أنَّ الإنسانويَّة الغربيَّة تَعتبِر أنَّ المنشأ الأساس

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص.ص. ١٠٨ - ١١٨.
٢ - مرتضى مطهري: الإنسان والإيمان، ص٣٤.

للكرامة الذاتيَّة والحقّ المطلق في الحُريَّة هو مجرّد "الوجود البشري" بما يحمله من رغبات ماديَّة وتطلّعات نفعيَّة! في حين يرى الإسلام أنَّ منشأ الكرامة والحُريَّة ليس مجرَّد الوجود البيولوجي بل هو "العقل الإنساني" ونفخة الروح الإلهيَّة التي أودعت في الإنسان القدرة على التعالي الخُلُقي، والتكامل المعنوي، والارتقاء الروحي[١].

١. مصادر المعرفة بين الاختزال الليبرالي والشموليَّة الإسلاميَّة

في سياق نقده للإبستمولوجيا الغربيَّة، يقف (الشهيد مطهري) على الفجوة المعرفيَّة بين النظرتين: ففي حين يعتمد المنهج الليبرالي في تأسيسه للأنسنة حصريًّا على العقلانيَّة الأداتيَّة والتجربة الحسّيَّة بوصفها منقذًا وحيدًا وأداة حصريَّة لفهم الكون وإدارته، متجاهلاً ومقصيًا مصادر المعرفة الميتافيزيقيَّة الكبرى، لكنَّ هذا الاختزال المعرفي يتناقض جذريًّا مع الطرح الإسلامي الذي يقرّ بتعدّد مصادر المعرفة؛ فإلى جانب العقل والتجربة، يعتمد الإسلام على الوحي والشهود والنقل السليم بوصفها أدوات يقينيَّة للوصول إلى الحقيقة، واقتصار الغرب على العقلانيَّة الأداتيَّة خلق إنسانًا ذا بُعد واحد، قد يمتلك بلا شكّ أدوات السيطرة التكنولوجيَّة على الطبيعة، لكنَّه يفتقد تمامًا إلى البوصلة الخُلُقيَّة والروحيَّة التي توجّه هذه السيطرة نحو الخير العام وتمنعها من الانزلاق نحو التدمير والعدميَّة[٢].

وقد وجَّه (الشهيد مطهري) نقدًا تحليليًّا للأسس التي أرساها فلاسفة غربيون مثل (توماس هوبز - Thomas Hobbes)، و(جون لوك - John Locke)، و(باروخ سبينوزا - Baruch Spinoza)، و(آيزيا برلين - Isaiah Berlin)، ممَّن أسَّسوا لمفهوم «الحُريَّة» بناءً على مركزيَّة الإنسان الطبيعي المقطوع عن السماء: فبينما يرى هؤلاء أنَّ الحُريَّة حقّ طبيعي نابع من رغبة الإنسان في حفظ بقائه وتعظيم منفعته لتجنّب صراع الكلّ ضدّ الكلّ، يؤصِّل (الشهيد مطهري)، مستندًا إلى الفكر الشيعي والعقلانيَّة الإسلاميَّة، للحريَّة بوصفها حقًّا طبيعيًّا مبنيًّا على الاستدلال العقلي الذي يربط

١ - مرتضى مطهري: الإنسان في القرآن، ص٢٥.
٢ - مرتضى مطهري: الدوافع نحو الماديَّة، ص٤٨.

حُريَّة الإنسان بتكليفه الإلهي واستعداده الفطري للكمال، محاولاً تقديم طرح ينقذ الإنسانيَّة من النتيجة الحتميَّة لهذه «الأنسنة» الماديَّة من عبثيَّة وضياع وفقدان للمعنى: فعندما يجري استبعاد الهدف الميتافيزيقي وإنكار المَعاد، تصبح الخلقة برمّتها مجرّد أمر عبثي لا غاية له إلا التكاثر والاستهلاك الأقصى لملذّات الدنيا العاجلة، وهذا ما يفسِّر العجز العميق والأزمة الوجوديَّة التي يعانيها الإنسان الغربي المعاصر في التأمّل الباطني والاتصال بروحه، وهو عجز أشار إليه فلاسفة حتى من غير المسلمين، مثل (المهاتما غاندي - Mahatma Gandhi)، ثمَّ استحضره وأكّده (الشهيد مطهري) مع تنظير وتأصيل له باعتباره دليلاً قاطعًا على الخواء الروحي للحضارة الماديَّة الغربيَّة[١].

وتعتبر مسألة الأخلاق والتشريع القيَمي الميدان الأبرز والأكثر خطورة الذي تتجلَّى فيه الفوارق العميقة بين الرؤية الكونيَّة الغربيَّة والرؤية الإسلاميَّة كما يبلورها (الشهيد مطهري): فإذا كانت الأنسنة الغربيَّة أفرزت توجّهًا حتميًّا ومتسارعًا نحو «النسبيَّة الخُلُقيَّة»، وهي النظريَّة الفلسفيَّة التي تنفي وجود أي حقائق خُلُقيَّة موضوعيَّة، أو مطلقة، أو ثابتة، وتعتبر أنَّ القيم والأخلاق ليست إلا إفرازات ثقافيَّة، واجتماعيَّة، أو تعاقدات نفعيَّة بحتة تتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان وإرادة الأغلبيَّة المجتمعيَّة، وفي المقابل فنّد (الشهيد مطهري) هذه النسبيَّة بطرحه نظريَّة "إطلاق الأخلاق" استنادًا أيضًا إلى مبدأ "الحسن والقبح العقليين": من حيث إنَّ هذا المبدأ يقرّر أنَّ القيم الخُلُقيَّة، كالعدل والصدق والرحمة، تمتلك واقعيَّة موضوعيَّة وحسنًا ذاتيًّا يدركه العقل البشري السليم المستند إلى الفطرة، ولا تخضع بأي حال من الأحوال لمزاجيات المجتمعات، أو تقلّبات المصالح السياسيَّة والاقتصاديَّة[٢]، وهنا يميّز (الشهيد مطهري) بين القيم الخُلُقيَّة الجوهريَّة (بالذات) التي لا تقبل التبديل، وتلك العرضيَّة (بالغير) التي قد تتكيَّف مع الظروف دون المساس بالجوهر، فالمفهوم الأول (الغربي/النسبي) للأخلاق الذي يدّعي وجود واقع خُلقي واحد ومشترك بين جميع البشر، مع اعتبار أنَّ «النسبيَّة» تكمن فقط في الأحكام

١ - مرتضى مطهري: الإنسان والإيمان، ص٥٥.
٢ - مرتضى مطهري: فلسفة الأخلاق، ص٤٢.

الخُلُقيَّة الناتجة عن اختلاف وجهات النظر، يواجه معضلة التناقض المنطقي الآتية: كيف يمكن لأحكام خُلُقيَّة متناقضة تمامًا أن تصف بنجاح واقعًا واحدًا ومشتركًا؟ أما المفهوم الثاني للنسبيَّة الـذي يذهب إلى أبعد من ذلك بافتراض أنَّ الواقع الخُلقي نفسـه نسـبي، وأنَّ لكلّ مجتمع أو فئـة اجتماعيَّة واقعها الخلقي الخاص الذي تختلقه، فإنَّه يصطدم بمشـكلات كبرى لا حلَّ لها في الفلسـفة الغربيَّة: لعلَّ أبرز هذه المشكلات هي "مشكلة المجتمع العسكري" أو السلطوي الموحد. فإذا كانت الأخلاق نسـبيَّة ومحدَّدة حصرًا بما يتفق عليه المجتمع أو تمليه إرادة القوة فيه، فلن يكون هناك أي مسـوّغ فلسـفي أو خُلُقي موضوعي لإدانة مجتمـع يشرعن الظلم، أو الإبادة الجماعيَّة، أو الاسـتعباد، طالما أنَّ ذلك يحظى بإجماع أفراده وتوافقهم الداخلي، وهذا التناقض الداخلي يكشف تهافت أسس المرجعيَّة الإنسـانيَّة ويجعل من القوَّة الغاشمة المعيار الوحيد للحقّ[١].

٢. الوجدان الفطري في مواجهة الأنا العلويَّة الفرويديَّة

في سياق النقد النفسي والاجتماعي للفكر الغربي، يرفض (الشهيد مطهري)[٢] كذلك التفسير الفرويدي للأخلاق الذي يربط السلوك الخُلُقي بـ «الأنا العلويَّة»[٣]؛ ففي التحليل النفسي الغربي، تُعتبر الأخـلاق مجرد نتاج للكبت الاجتماعي والتربية القسريَّـة والخوف من العقاب أو العزلة المجتمعيَّة[٤]. في المقابل، يؤسّس مطهري نظريَّته على أنَّ الأخلاق تنبع من "الوجدان" الفطري العميق المرتبط بالكمال الإنسـاني، وهو صوت داخلي يستشـعر القِيم العُليا، وليس مجرد آليَّة دفاعيَّـة ناجمة عن قهر المجتمع للفرد، ثمَّ يبيّن (الشـهيد مطهري) النتيجـة المجتمعيَّة الكارثيَّة للفلسفة الليبراليَّة، ففي ظلّ غياب الرادع الميتافيزيقي والمطلق الخُلُقي، يصبح السلوك البشري غـير نابع مـن التعبّد بالدين أو احترام القيم الإنسـانيَّة الخالدة لذاتها، بـل من "خوف الفرد من

١ - مرتضى مطهري: فلسفة الأخلاق، ص٧٥.
٢ - مرتضى مطهري: الفطرة، ص٧٢.
٣ - سيغموند فرويد: الأنا والهو، ص٣٤.
٤ - سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص٨٥.

التزاحم مع مصالح الآخرين"، أو خشـية ردة فعل الأكثريَّة الحاكمة، أو القانون الوضعي. وهذا يعني أنَّ الإنسان الغربي المنسلخ عن الله، إذا ما توفّرت له السلطة والحاكميَّة، وأمِن من العقاب أو من معارضة الأكثريَّة، فإنَّه سـيعتدي حتمًا على حقوق الآخرين ويسـحق المستضعفين؛ لأنَّ المعيـار الداخلي الـرادع (التقوى والوجدان) قد جرى هدمه لصالـح نفعيَّة براغماتيَّة محضة لا تعترف إلا بموازين القوى.

٣. أزمة الديمقراطيَّة الليبراليَّة: إرادة الأكثريَّة آليَّة لشرعنة الانحطاط

من أهم مخرجات الأنسنة والنسبيَّة الخُلُقيَّة في المجال السياسي والحقوقي هو تبنّي نموذج الديمقراطيَّة الليبراليَّة في نسـختها العَلمانيَّة التي تجعل مـن «إرادة الأكثريَّة» وحجم الأصوات في صناديق الاقتراع المعيـار الأوحد للحقّ والصواب والتشريع، وهو ما أطلق عليه (جان جاك روسـو[١] - Jean-Jacques Rousseau) مفهوم 'الإرادة العامـة'؛ حيث اعتبر أنَّ «القوانين يجب أن تكـون تعبيراً حصريًّا عن إرادة الأغلبيَّـة وأنَّ هذه الإرادة هي التي تحدّد الصالح العام والحقّ السـياسي بمعزل عن أي مرجعيَّة غيبيَّة أو خُلُقيَّة مسـبقة»[٢]! وهنا يطرح (الشهيد مطهري) نقدًا تفكيكيًّـا عن مدى نزاهـة وحياديَّة الأكثريَّة: فهل هذه الأكثريَّة فعـلاً معصومة عن الانقياد وراء الأهواء؟ وهل هي مجرّدة من المصالح الضيقة؟ وفي البلدان النامية أو الناشئة في الديمقراطيَّة، أليسـت هذه الأكثريَّة قابلة للتوجيه والخداع حسـب رغبة رأس الحكم، أو نفوذ رأس المال، أو سطوة الإعلام الموجه؟ وفي نفي سياق هذا النقد، قدّم المفكّر (ألكسيس دو توكفيل[٣] - Alexis

١ - أديب وفيلسوف، يعد من أهم كتاب عصر التنوير، وساعدت فلسفة (روسو) في تشكيل الأحداث السياسيَّة التي أدَّت إلى قيام الثورة الفرنسيَّة، ومن ثَمَّ أثَّرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة، يُعتبر كتابـه: «العقد الاجتماعي» حجر الزاويَّة في الفكر السـياسي والاجتماعـي الحديث. (هربت فيشر: تاريخ أوربا في العصر الحديث)

٢ - جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، ص٤٢.

٣ - مؤرِّخ ومنظِّر سـياسي فرنسي، اهتمَّ بالسياسـة في بُعدها التاريخي، تقلّد مسؤوليَّة وزارة الخارجيَّة إبّان الثورة الفرنسيَّة.

de Tocqueville) تقويمًا لنتائج ما يسمَّى «المسار الديمقراطي» موثّقًا ومحذّرًا ممَّا أسماه 'طغيان الأغلبيَّة'؛ حيث تتحوَّل إرادة الأكثريَّة العدديَّة في صناديق الاقتراع إلى قوَّة قاهرة تفرض معاييرها على المجتمع وتعتبر ذاتها المعيار المطلق للصواب والتشريع[١]!

لكنَّ الطامة الكبرى في أنَّ الديمقراطيَّة الليبراليَّة، بانسلاخها المتعمّد عن القيم الخُلُقيَّة الموضوعيَّة (الدين والميتافيزيقا)، تتحوَّل إلى أداة إجرائيَّة عمياء بلا غاية سامية: فإذا رغبت الأغلبيَّة في الانحطاط الخُلُقي، أو قرَّرت عبر مؤسَّساتها التشريعيَّة تشريع ما يخالف الفطرة الإنسانيَّة السليمة، فإنَّ النظام الديمقراطي الليبرالي لا يملك أي كابح فلسفي أو قانوني لمنع ذلك بل يعتبره «حقًّا ديمقراطيًّا» نابعًا من السيادة الشعبيَّة[٢]! وهذا يعني أنَّ الديمقراطيَّة المنفصلة عن القِيم الموضوعيَّة تفقد بوصلتها الإنسانيَّة، وتتحوَّل من أداة لتحرير الإنسان من الاستبداد إلى أداة لاستعباد الإنسان لغرائزه الدنيا. وهنا يرى (الشهيد مطهري) هذا المسار، في جوهره، تخلٍ طوعيّ عن "قيود التكليف" الديني والخُلُقي الذي يرتقي بالإنسان ويميّزه عن العجماوات[٣]. وعليه، فإنَّ مدرسة النزعة الإنسانيَّة التي تروّج لأصالة الإنسان، تعتبر أنَّ معيار الحسن والقبح هو ما يقتضيه سلوك الإنسان واحتياجاته الاستهلاكيَّة والغريزيَّة فقط، دون أي التفات لكرامة الروح. وبهذا المعنى، يصبح القانون خادمًا للدوافع الحيوانيَّة بدلاً من أن يكون مقوّمًا لها، وتصبح الدولة حامية للرذيلة باسم الحُريَّات الفرديَّة، ما يمهّد الطريق لانهيار حضاري حتمي شبيه بانهيار الإمبراطوريّات القديمة التي غارقت في الترف والانحطاط[٤].

٤. الاستعمار وتشييء الإنسان -حتميَّة فلسفيَّة

على الصعيد الجيوسياسي، لم تتوقَّف نتائج هذه الفلسفة عند الحدود الداخليَّة للمجتمعات الغربيَّة بل امتدَّت لتؤسِّس لظاهرة «الاستعمار» المظلمة التي فتكت بدول الجنوب العالمي، وهنا

١ - ألكسيس دو توكفيل: الديمقراطيَّة في أمريكا، ج١ ص٢٥٠.
٢ - مرتضى مطهري: الإسلام ومتطلبات العصر، ج١، ص١١٢.
٣ - مرتضى مطهري: الإنسان في القرآن، ص٣٨.
٤ - مرتضى مطهري: فلسفة التاريخ، ج١، ص١٤٠.

يؤكّد (الشهيد مطهري) أنَّ استعمار الغرب للعالمين الإسلامي والنامي ليس مجرَّد حادثة عارضة، أو انحرافًا عابرًا في تاريخه بل هو نتيجة حتميَّة تنبع من "رؤيته الفلسفيَّة والنظرة القيميَّة الماديَّة إلى العالم والإنسان"؛ فالحضارة التي تؤمن بالمنفعة البراغماتيَّة والنسبيَّة الخُلُقيَّة، وتستبعد الروادع الغيبيَّة ويقين الحساب الأخروي، لن تتورَّع أبدًا عن نهب ثروات الشعوب، واستعبادها، وإبادتها متى ما امتلكت القوَّة الصناعيَّة، والتنظيميَّة، والعسكريَّة[١].

إنَّ الـثروة والرفاه الغربي الحالي هـو في حقيقته "نتيجة نهب المصـادر الصناعيَّة والزراعيَّة الأوّليَّة التي جرى الحصول عليها من العالم الثالث" عبر آلة الاسـتكبار[٢]، كما ترافق الاستعمار الغربي للبلاد الإسـلاميَّة مع حرب نفسـيَّة، وثقافيَّة، وإعلاميَّة شرسة، اسـتخدمت فيها أساليب شيطانيَّة لترويج الفساد والفحشاء بوصفها أدوات للسيطرة وإدامة التخلّف، وهنا يفكّك (مطهري) شـعارات «النزعـة الأنثويَّة» (Feminism)، مبيّنًـا أنَّ الهدف الحقيقي لم يكـن يومًا الدفاع عن حقـوق المرأة المظلومة بل كان «الاسـتفادة الأداتيَّـة» من المرأة وتحويلها إلى سـلعة رخيصة لإشباع الميول والأهواء النفسانيَّة للشباب[٣]؛ حيث أدرك المستعمِر أنَّ الجيل الشاب هو الجيل القادر على التفكير الجاد بالحُريَّة الحقيقيَّة والاستقلال الاجتماعي والسياسي، وهو الجيل الذي يشكّل خطرًا وجوديًا على مصالحه. لذا، عمل بشكل ممنهج على إغراق هذا الجيل في الأهواء والعلاقات الجنسيَّة غير المشروعة لدفعه نحو أزمة هويَّتيَّة كبرى، وإلهائه عن احتياجاته الأساس وقضايا أُمّته المصيريَّة[٤].

ويبرز الاختلاف الجوهري بين مخرجات المدرستين بوضوح عند دراسة ومقارنة أنماط الحياة:

---

١ - مرتضى مطهري: الإسلام ومتطلبات العصر، ج١ ص١٥٠.

٢ - مرتضى مطهري: حول الثورة الإسلاميَّة، ص٤٥. وانظر: والتر رودني: كيف أفقرت أوروبا إفريقيا، ص١٤٩؛ إدواردو غاليانو: الشرايين المفتوحة لأمريكا اللاتينيَّة، ص٣٤؛ إيمانويل والرشـتاين: النظام العالمي الحديث، ج١ ص٦٧؛ جيسـون هيكل: الصدع دليل موجز لعدم المساواة العالميَّة وحلولها، ص٨٢؛ إيريك ويليامز: الرأسماليَّة والعبوديَّة، ص٩٨.

٣ - مرتضى مطهري: نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص١٨.

٤ - مرتضى مطهري: الأخلاق الجنسيَّة في الإسلام والعالم الغربي، ص٣٢.

فنمط الحياة العَلماني الغربي الذي تكرّسه هذه الأنسنة يركّز على الطموح المادّي، والفرديَّة، والاستهلاك، متجرّدًا من الأبعاد الروحيَّة. في حين أنَّ نمط الحياة الإسلامي في المجتمعات المتديِّنة يعتمد على رؤية كونيَّة أيديولوجيَّة شاملة تتناقض جوهريًّا مع العَلمانيَّة، وتؤسِّس لطالب يسعى للتميّز العلمي مقترنًا بالتزكية الروحيَّة والمسؤوليَّة الاجتماعيَّة. هذا «التشييء» للإنسان في الغرب، سواء كان طالبًا أم امرأة، يعكس الماهيَّة الشيطانيَّة لحضارة تختبئ خلف شعارات الشرف والديمقراطيَّة لتمرير سياسات الهيمنة، علاوة على ذلك، ولترسيخ هيمنته الثقافيَّة وزرع عقدة النقص الدائمة، لجأ الاستعمار الغربي إلى تزييف التاريخ وحياكة الأكاذيب والافتراءات —مثل اختلاق فرية قيام المسلمين والعرب بإحراق المكتبات التاريخيَّة الكبرى في مصر وإيران— لتصوير الإسلام بصفته دينًا همجيًّا يعادي العلم ويقوم على السيف والدم. وقد كان (الشهيد مطهري) شديد الوعي لهذه الحرب النفسيَّة، وسعى جاهدًا لكشف زيفها، معتبراً أنَّ المسيحيين الغربيين أطلقوا هذه الأكاذيب بدافع الحقد التاريخي المتراكم منذ الحروب الصليبيَّة، رغم معرفتهم التامَّة بعظمة الحضارة الإسلاميَّة وريادتها العلميَّة، وقد واجه (مطهري) قمعًا من قبل السلطات الأمنيَّة آنذاك (السافاك) التي منعته من تفنيد هذه الأكاذيب في حسينيَّة الإرشاد، ما يؤكّد تماهي الاستبداد المحلي مع الأجندة الاستعماريَّة في محاربة الوعي[1].

٥. نظريَّة "الحريَّة المسؤولة": التأسيس الفلسفي لإزالة الموانع

في مواجهة الحريَّة الليبراليَّة المنفلتة والمجرّدة من المعنى، يقدّم (الشهيد مرتضى مطهري) أطروحته الفلسفيَّة المتماسكة والبديلة عن "الحريَّة المسؤولة"، وهنا لم يكتفِ (الشهيد مطهري) بالرفض بل أسَّس بنيانًا معرفيًّا يرتكز على مسلَّمة أساس: أنَّ الله -سبحانه وتعالى- خلق الإنسان كائنًا مزدوج الطبيعة، ومخيّرًا، ويمتلك قوَّة واعية مدركة قادرة على التمييز، ومزوّدًا باستعدادات فطريَّة متساوية قابلة للنمو في حقل الخير أو حقل الشرّ على حدّ سواء[2]، وهنا تتقاطع رؤية

١ - مرتضى مطهري: الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران، ص.ص١٢ و٢١٠ – ٢١٥.
٢ - مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص١٢٠.

(الشهيد مطهري) مع التراث الفكري الإسلامي الواسع، كما عبَّر عنه مفكرون كـ(سيّد قطب)، في التأكيد على أن هذه الموهبة الربَّانيَّة (الإرادة، والمشيئة، والعقل) هي مناط التكليف والمحاسبة الإلهيَّة، فلو كان الإنسان مسيرًا لا وعي له ولا إرادة، أو آلة بيولوجيَّة تتحكَّم بها الحتميَّة الماديَّة فقط، لما كان لخطاب السماء وتكليفه أي مناسبة، ولما كان لمحاسبته أي عدل أو حكمة[١]! والحُريَّة إذن، هي قرينة المسؤوليَّة: حُريَّة تقابلها تبِعة، وقُدرة يقابلها تكليف[٢].

أ - التفريق الفلسفي بين حُريَّة الفكر وحُريَّة العقيدة

من أدقّ وأعمق المساهمات الفكريَّة لـ(الشهيد مطهري) في نقد المفهوم الغربي لحقوق الإنسان، وتفريقه الحاسم والقاطع بين "حُريَّة الفكر" و"حُريَّة العقيدة"[٣]: حيث يرى الغرب أنَّ هاتين الحُريَّتين متطابقتان، بينما يرى (مطهري) اختلافًا جوهريًّا؛ فالفكر هو «قوَّة عقليَّة» ديناميكيَّة مستندة إلى التعقّل، والمنطق، والاستنتاج، وهو مسار يجب تنميته وحمايته، وإزالة العوائق كافَّة من طريقه، والإسلام يدعو بقوَّة لحُريَّة الفكر ويرفض التقليد الأعمى حتى في أصول الدين، ويشترط على المسلم الوصول إلى اليقين العقلي الذاتي في العقائد الأساس[٤]. أما «العقيدة»، فقد تكون في كثير من الأحيان نتاجًا للارتباط والانعقاد القلبي المبني على الهوى، أو الخرافة، أو التعصّب الأعمى، أو مجرَّد نتاج بيئة ومحيط غير صحّي توارثه الفرد دون تمحيص، وهنا يتساءل (الشهيد مطهري) سؤالاً جوهريًّا واستنكاريًّا: هل يجب أن يكون الإنسان حُرًا في أن يعبد حجرًا، أو وثنًا، أو بقرًا، أو فأرًا، أو أعضاءً تناسليَّة بدعوى "حُريَّة العقيدة" واحترام الآخر؟! ومن ثَمَّ يجيب بالرفض القاطع، مبيّنًا المغالطة الكبرى والتناقض الفادح في الفكر الليبرالي الغربي والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يمنح الإنسان الحقّ المطلق في اختيار أي شيء بوصفه عقيدة ويعتبر كلّ ما يقدّسه محترمًا[٥]!

١ - مرتضى مطهري: الإمداد الغيبي في حياة البشر، ص٨٥.
٢ - مرتضى مطهري: الإنسان ومصيره، ص٤٢.
٣ - انظر: مرتضى مطهري: حول الثورة الإسلاميَّة، ص٩٢.
٤ - مرتضى مطهري: أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص١١٥.
٥ - مرتضى مطهري: حول الثورة الإسلاميَّة، ص٩٥.

يؤكّد (الشهيد مطهري) أنَّ هذه العقائد الخرافيَّة هي في حقيقتها "أغلال وقيود" تكبّل عقل الإنسان، وتعطّل فكـره، وتمنعه من تنمية قابليَّاته الحقيقيَّة، كما أنَّ احـترام الديمقراطيَّة الغربيَّة لهذه الخرافات هو في جوهره "احترام للعبوديَّة الفكريَّة» وليس للحُريَّة[١]، فهل من مسـتلزمات احترام كرامة الإنسان أن نتركـه غارقًا في انحطاطه المعرفي، أم أن نتدخَّل (ولو قسْرًا) لتوجيهه نحو الرقي؟ للإجابة عن هذه المسـألة يضرب (الشهيد مطهري) مثلاً قرآنيًّا وتاريخيًّا بالغ الدلالة: فعندما حطَّم نبي الله إبراهيم عليه السلام الأوثان بيده، وفعل موسى عليه السلام الشيء ذاته بعجل السـامري، وحطّم الإمام علي عليه السلام، واقفًا على كتفيّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أصنام الوثنيَّة على الكعبة، لم يكن ذلك لقمع الحريَّة الفرديَّة بل "لإعادة الناس إلى عقولهم" وتحريرهم من استلاب الخرافة التي عطَّلت تفكيرهم[٢].

ولتوضيح هذه الفكرة للمنظار الغربي والعلماني المعاصر، يشـير (الشـهيد مطهري) إلى أنَّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ذاته يفرض مبدأ "التعليم الإلزامي" في المرحلة الابتدائيَّة على جميـع الأطفال! ولم يعتبر أحد من فلاسـفة الليبراليَّة أنَّ إجبار الأطفال على التعلّم هو قيد على حُريَّتهم أو اعتداء على حقوقهم بل يرى الجميع صوابية هذا القرار؛ لأنَّه يحرّرهم من قيد الجهل المظلم. بالمنطق ذاته، يتدخَّل الإسـلام لمحاربة الخرافة وإزالة موانـع الفكر باعتباره نوعًا من التحرير المعرفي والروحي لضمان مسـار سليم للبشريَّة، وبذلك أثبت أنَّ الإسلام يضمن حُريَّة العقيدة القائمة على أساس التفكير، ولكنَّه لا يمنح الشرعيَّة لعقيدة قائمة على الجهل[٣].

ب - الحُريَّة الاجتماعيَّة والحُريَّة المعنويَّة (الروحيَّة)

في تشريحه لمفهوم الحُريَّة، يصنّف (الشهيد مطهري) الحُريَّة إلى بُعدين متكاملين لا ينفصلان: الحُريَّة الاجتماعيَّة (الخارجيَّة) والحُريَّة المعنويَّة (الداخليَّة)[٤]، وهنا تتفَّق الرؤية الإسـلاميَّة مع بعض المدارس الليبراليَّة في ضرورة توفير الحُريَّة الاجتماعيَّة التي تعني غياب الموانع المجتمعيَّة

١ - مرتضى مطهري: الإسلام ومتطلبات العصر، ج١، ص١٨٠.
٢ - مرتضى مطهري: الملحمة الحسينيَّة، ج٢، ص٦٠.
٣ - مرتضى مطهري: حول الثورة الإسلاميَّة، ص.ص٩٨ - ١٠٠.
٤ - مرتضى مطهري: الإنسان الكامل، ص٣٥.

والاستبداد السياسي الذي يحول دون نمو الإنسان، وقد حارب الأنبياءﷺ على مرّ التاريخ كافة أشكال الاستعباد والطغيان الاجتماعي لتأمين هذا المناخ، من منطلق أنَّ مَهمَّة الإسلام هي جعل "كلمة الله هي العُليا"، وهذا يتطلَّب إزالة السلطات الأرضيَّة الطاغية التي "تحجب نور الله"، وتقف بوصفها حواجز مانعة بين الناس وبين الهداية، لكي تُترك الشعوب حُرَّة في اختيارها بعيدًا عن إكراه المستبدين، تطبيقًا لمبدأ "لا إكراه في الدين"[١].

لكن النقد الأساس يوجّه للغرب في إهماله التام بل وتدميره لـ «الحُريَّة المعنويَّة»؛ فالحُريَّة المعنويَّة تعني تحرير الإنسان من أسر جهله، وتحرّره من سيطرة نفسه الأمَّارة بالسوء، وغرائزه المنفلتة، وأنانيَّته المدمِّرة، وفي الإسلام، لا تتحقَّق الحُريَّة المطلقة والنهائيَّة إلا من خلال الالتزام بالقوانين والتكاليف الإلهيَّة التي تروض الغريزة وتُعلي من شأن الروح، بينما ترى الليبراليَّة أنَّ الحُريَّة هي التحلّل من هذه التكاليف، وبناءً على هذا التحليل، يرفض (الشهيد مطهري) رفضًا قاطعًا أن تكون الحُريَّة "غاية في ذاتها" يُسعى إليها من أجل الانفلات وإشباع الغرائز بل إنَّ الحُريَّة في الفلسفة الإسلاميَّة هي "كمال وسيلي"؛ أي أنَّها أداة، ومسار، ووسيلة ضروريَّة تُمكّن الإنسان من الوصول إلى الكمالات الإنسانيَّة والخُلُقيَّة السامية، وحينما تتحوَّل الحُريَّة إلى ذريعة أو أداة للجشع الرأسمالي غير الخُلُقي، أو عندما تستخدم لنفي التطوّر الإنساني وتتعارض مع مصالح الفرد نفسه، ومصالح المجتمع، وحدود العقل، فإنَّها تفقد كلّ مشروعيَّتها[٢].

إنَّ الغاية القصوى من ممارسة "الحُريَّة المسؤولة"، وإزالة الموانع المعرفيَّة (كطمس الحقائق التاريخيَّة والخرافات) والموانع الاجتماعيَّة (كالاستبداد والاستعمار)، هي فتح الباب أمام الارتقاء نحو مقام "الإنسان الكامل"، وهنا يستند (الشهيد مطهري) في تنظيره لهذا المفهوم إلى أسس مدرسة الحكمة المتعالية والتراث العرفاني الإسلامي؛ حيث يطرح رؤية أنطولوجيَّة شاملة تتجاوز النظريَّات الماديَّة الغربيَّة، كنظريَّة (تشارلز داروين - Charles Darwin) في "بقاء

١ - مرتضى مطهري: الإسلام ومتطلبات العصر، ج٢، ص٤٥.
٢ - مرتضى مطهري: الإنسان الكامل، ص.ص٣٨ - ٤٠.

الأصلح" التي تحصر الكمال في القوَّة الجسديَّة، والتكيُّف البيولوجي، والتغلُّب المادّي وسحق الضعفاء. على العكس من ذلك، الكمال في الإسلام لا يقاس بالقوَّة العضليَّة أو الثروة بل إنَّ التمايز يجب أن يكون على أساس الإيمان والخلق، وقوَّة التضحية والخدمة غير المشروطة للبشريَّة[١].

والقِيم الإنسانيَّة الكبرى كالعدالة، والحريَّة، والأمن، والثروة، لا تعمل في الفكر الإسلامي بوصفها قيمًا مستقلَّة متوازية يطغى بعضها على بعض أو تتصارع في ما بينها، كما هو الحال في النظم الليبراليَّة الرأسماليَّة التي تضحّي بالعدالة الاجتماعيَّة لصالح حُريَّة السوق بل هي مكوّنات عضويَّة مترابطة تتناغم وتتفاعل لتشكّل بيئة مجتمعيَّة صحّيَّة تضمن تكامل الإنسان وسعادته الدنيويَّة والأخرويَّة، والإنسان الكامل في هذا السياق هو "خليفة الله" في أرضه، وحامل أمانته، والمكلَّف بمَهمَّة سياسيَّة واجتماعيَّة تتمثَّل في إيصال الموجودات كافَّة إلى كمالاتها وغاياتها انطلاقًا من أسس "العدل الإلهي"، وهذا العدل يقتضي بناء مجتمع متراص يقوم على أسس التعاون والشركة الإنسانيَّة، ويرفض رفضًا قاطعًا كل أشكال الاستلاب الرأسمالي الذي يشيّئ الإنسان، أو القهر السلطوي الذي يسلبه حُريَّته واختياره[٢].

ولضمان صيانة هذه السعادة المجتمعيَّة من الانحرافات، وفي سياق ردّه على الفوضى الحقوقيَّة الغربيَّة التي تفرط في حقوق المجتمع باسم التسامح الزائف مع المجرمين، يحاجج (الشهيد مطهري) على أرضيَّة فلسفيَّة وعقلانيَّة مبدأ "العقوبة" والردع: فيطرح فرضيَّات العقوبة مشدِّدًا على أهميَّة "التناسب بين الجناية والعقوبة"؛ فالعقوبة إذا كانت أشدّ من المعصية والجرم فهي ظلم واضح للمذنب، وإذا كانت أخفّ من المعصية أو جرى تركها، فهو جور صريح على حقّ المظلوم وهضم لحقّه ويتنافى مع حكم العقل بالعدل. العدل إذن، ليس تسامحًا منفلتًا يغري بالجريمة كما يروّج له الغرب في بعض تشريعاته المخفّفة للجرائم الخُلُقيَّة بل هو وضع الأمور في نصابها لحماية "التكامل الاجتماعي/الوجودي" الذي يؤتمن عليه الإنسان بما هو خليفة لله[٣].

١ - مرتضى مطهري: الإنسان الكامل، ص.ص٥٥ - ٨٥.
٢ - مرتضى مطهري: الإسلام ومتطلبات العصر، ج١، ص١٤٢.
٣ - مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص.ص١٩٥ - ٢٠٠.

٦. هندسة المجتمع العادل والتوحيد الاجتماعي

ينطلق (الشهيد مطهري) في تصوّره لهندسة المجتمع العادل من مبدأ "التوحيد"، وهنا يبرز التوحيد في فكر العلَّامتيْن (مطهري) و(الطباطبائي) لا بوصفه اعتقادًا قلبيًّا فرديًّا أو إقرارًا نظريًّا بوحدانيَّة الخالق بل هو "رؤية كونيَّة شاملة" تستلزم بالضرورة توحيدًا اجتماعيًّا يرفض الشرك بجميع صوره المبطّنة، بما في ذلك "الشرك الاجتماعي" المتمثّل في الاستغلال، والهيمنة الطبقيَّة، والتمييز العرقي، والتسلُّط السياسي الفردي[١]، وعندئذٍ يصبح المجتمع العادل هو المجتمع الذي تتجسّد فيه معالم:

أ. إلغاء التمييز والاستغلال: حيث لا تُحتكر الامتيازات السياسيَّة والاقتصاديَّة بيد فئة «مستكبرة» تسخّر قوى الفئات «المستضعفة»، وتصادر إرادتها وحقوقها في النمو[٢].

ب. ضمان الكرامة الإنسانيَّة: وهي الكرامة الذاتيَّة المستمدّة من نفخة الروح الإلهيَّة التي لا تُسلب من الإنسان أيًّا كان لونه أو عرقه أو دينه، حتى المخالفين في العقيدة إذا لم يكونوا من المعاندين للحقّ[٣].

ج. العدالة الشاملة: وهي العدالة التي تعني تنمية جميع قابليَّات الإنسان ومؤهّلاته بشكل متوازن ومتواز (الروحيَّة، والجسديَّة، والفرديَّة، والاجتماعيَّة) دون إفراط في تلبية غريزة على حساب أخرى، ودون تفريط في حقوق الفرد لصالح الجماعة أو العكس[٤].

ثالثًا: العلاقة بين الإمامة والسيادة العادلة

في الفلسفة السياسيَّة الشيعيَّة، لا يجري التعامل مع مفاهيم الحكم والسيادة وإدارة الدولة بوصفها مسائل فقهيَّة فرعيَّة أو اجتهادات إداريَّة بحتة قابلة للتسويات البراغماتيَّة؛ لأنَّها في البنية

---

١ - مرتضى مطهري: الرؤيَة الكونيَّة التوحيديَّة، ص٣٥.
٢ - مرتضى مطهري: المجتمع والتاريخ، ص٤٨.
٣ - مرتضى مطهري: الإنسان في القرآن، ص٢٥.
٤ - مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص٨٢.

المعرفيَّـة للمذهب ترتبط ارتباطًا عضويًّا وتلازميًّا بمبحـث "الإمامة" التي تُعدّ أصلاً من أصول الدين، واستمرارًا لمَهام النبوَّة في حفظ الشريعة وقيادة الأُمَّة (الظاهريَّة والباطنيَّة) وإقامة القسط والميزان[١].

١. الإمامة ضامن بنيوي للعدل ورفض الجور

السيادة في المنظار الإسلامي الشيعي ليست امتيازًا دنيويًّا للتسلّط وتكريس النفوذ العائلي أو الطبقي بل هي عبء وتكليف شرعي وخُلُقي ثقيل لردّ الظلم وإقامة القسط وحراسة الدين ومصالـح الناس. ينصّ الفكر الشـيعي عـلى أنَّ الحاكم (الإمام المعصـوم، أو الفقيه العادل الجامـع للشرائط في عصر الغيبة) هو النائب عن الإرادة الإلهيَّة في تطبيق العدل، ولا سـيادة ذاتيَّة لبـشر على بشر إلا بإذن الله وضمن أطر الشريعة، واسـتنادًا إلى هذه المرتكزات، تُوجّه الفلسـفة الشيعيَّة المعاصرة نقدًا جذريًّا للسلطة التي لا ترتكز على العدل الإلهي وتعتمد على الغلبة والوراثة والسـلطنة، في هذا السـياق يعتبر (العلامة الطباطبائي) أنَّ الحكم إنْ فُصل عن العدل والقيم التوحيديَّة، اسـتحال إلى جاهليَّة جديدة ووجاهة فارغة وسـلطان قاهر يستعبد الناس[٢]. مضافًا إلى ما سبق من تعريف ماهيَّة السلطة وحقيقة ماهيَّتها، يستند العلاَّمة أيضًا في طرحه هذا إلى حقيقة أنَّ الإنسـان الحُرّ بفطرته لا يُمكن أن يكون مستعبدًا لأخيه الإنسان، وأنَّ كل سـيادة بشريَّة على بشر هي سـيادة باطلة وباغية ما لم تكن مأذونة من الله ومقيّدة بشروط إلهيَّة لا تقبل المساومة[٣].

لذا، يطرح الفكر السـياسي الشـيعي المعاصر، متَّكئًا على التأسيسات الفلسفيَّة لـ (العلامة الطباطبائي) و(الشـهيد مطهري) مقولة "ولاية الفقيه" بوصفها صيغة حديثة وضرورة عقلانيَّة لإدارة المجتمع وحراسـة الدين في عصر غيبة الإمام المعصـوم عليه السلام، وشرط الفقاهة هنا أبعد مـا يكون عن الثيوقراطيَّـة الكهنوتيَّة بل هي سـيادة مقيّدة التزامًا بـ "العدالـة"، و«الاجتهاد»،

١ - مرتضى مطهري: الإمامة والقيادة، ص٢٤.
٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص١٢٠.
٣ - محمد حسين الطباطبائي: رسالة الولاية، ص٥٥.

و«العقلانيَّة»، فالحاكم أو الفقيه يفقد شرعيَّته التأسيسيَّة تلقائيًّا إذا انحرف عن جادة العدل، أو ارتكب معصية، أو سار في طريق الاستبداد والقهر، مما يسقط عدالته التي هي شرط ولايته على الناس[١].

٢. نحو فلسفة شيعيَّة للسلطة الخُلُقيَّة والعقلانيَّة

إنَّ الحصيلة النهائيَّة للقراءة المتأنِّية في الفكر الفلسفي والاجتماعي لـ(العلامة الطباطبائي) و(الشهيد مرتضى مطهري) تفضي إلى استنتاجٍ أنَّ طرحهما لمشروع متكامل لسلطة خُلُقيَّة وعقلانيَّة، يشكِّل النقيض الفلسفي والعملي التامّ لنظريَّات السلطة الميكيافيليَّة، وتلك القائمة تاريخيًّا في الفقه السياسي التقليدي على مبدأ "القهر والغلبة"[٢]، وهو ما عانت من مدارس أخرى في الفقه السياسي الإسلامي في حقبات تاريخيَّة طويلة من التنظير التبريري الذي أعطى الشرعيَّة للحاكم المتغلّب بسيفه وقوَّته القاهرة، وذلك تحت ذريعة «درء الفتنة» والحفاظ على بيضة الإسلام الظاهريَّة حتى لو كان الحاكم ظالمًا وجائرًا، وهذا المنطق الذي شرعن الاستبداد الأموي والعبَّاسي وما تلاهما، يجري تفكيكه ونسفه جذريًّا في الفلسفة الشيعيَّة الحديثة؛ حيث ينطلق هذا «البرادايم» (Paradigm) الفكري من حقيقة أنَّ السلطة لا تستمد شرعيَّتها من العنف، أو احتكار القوَّة الماديَّة بل تستمدّها حصرًا من تطابقها مع العقل العملي والعدل الفطري، والقانون الإلهي الهادف لخدمة الإنسانيَّة[٣]، وإذا كان القهر والتخويف هو أداة الطواغيت لإخضاع الأجساد ومصادرة الإرادات، فإنَّ السلطة العقلانيَّة التوحيديَّة تسعى، على العكس من ذلك، لتحرير العقول والتطبيع مع الفطرة السليمة وتنمية الإرادات الحُرَّة المستقلّة، ليكون خضوع الإنسان لله وحده فعلاً اختياريًّا واعيًا، فأي سلطة

---

١ - مرتضى مطهري: حول الثورة الإسلاميَّة، ص٨٥.

٢ - للمزيد عن مقارنة (العلاّمة الطباطبائي) ومقاربته للأساس التاريخي للتمايز في نظريَّات الحكم بين المذاهب الإسلاميَّة المختلفة، انظر: محمد حسين الطباطبائي: الشيعة في الإسلام، ص.ص٦٢ (وما بعدها).

٣ - مرتضى مطهري: الملحمة الحسينيَّة، ج١، ص٩٥.

تتجاوز مبدأ العدل وتقوم على الغلبة والاستقواء تعتبر في المنظار الشيعي "حكومة طاغوت" يجب مقاومتها ورفضها، ولا تكتسب أي شرعيَّة دينيَّة أو خُلُقيَّة مهما طال أمد سيطرتها الماديَّة[١].

٣. بين الحريَّة والمسؤوليَّة في بناء السيادة

لتأسيس هذه السلطة العقلانيَّة، استند فلاسفة الشيعة إلى التراث الكلامي لأهل البيت (عليهم السلام)، وخصوصًا مبدأ «الأمر بين الأمرين»، لتقديم النموذج النظري للفعل البشري سياسيًّا واجتماعيًّا وصياغة العلاقة بين الحاكميَّة الإلهيَّة والاستخلاف البشري[٢]؛ فالسلطة في هذا المنظار ليست «تفويضًا مطلقًا» يبيح للحاكم البشري (أو حتى الأغلبيَّة الشعبيَّة) التشريع بهواهم بمعزل عن القيم الثابتة (كما تفعل الليبراليَّة المطلقة)، وليست في المقابل «جبرًا إلهيًّا» يلغي إرادة الأُمَّة ومسؤوليَّتها ويسوّغ الخضوع الأعمى للحكّام بدعوى أنَّ ذلك قدرًا محتومًا من الله (كما روّجت بعض الفرق الجبريَّة لتبرير ولاية حكّام الجور)[٣]؛ فالسيادة في الفلسفة الشيعيَّة المعاصرة هي عمليَّة تفاعليَّة وتشاركيَّة في إطار الاستخلاف: الله -سبحانه- يشرّع القيم الكليَّة للعدل والفضيلة ويرسم الحدود العُليا (السيادة التشريعيَّة)، بينما يمارس الإنسان (الأُمَّة والفقهاء وقادة المجتمع) حُريَّته المسؤولة، واجتهاده العقلي (على مستوى العقل العملي)، لتطبيق هذه القيم وصياغة القوانين التفصيليَّة في الزمان والمكان عبر مؤسَّسات الدولة الحديثة[٤]. وهنا، يُعاد تعريف «التكليف الإلهي» في إدارة المجتمع وسيلة لاستعباد

---

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص١٣٤..

٢ - مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص٢١٠.

٣ - مرتضى مطهري: الإنسان ومصيره، ص٥٥. وللمزيد عن الترويج لمذهب الجبر بوصفه سياسة رسميَّة لتبرير المجازر وسفك الدماء، وشرعنة اغتصاب السلطة، ما جعل الجبريَّة غطاءً عقديًّا للاستبداد السياسي، انظر: أحمد أمين: فجر الإسلام، ص٢٧٩؛ محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحريَّة الإنسانيَّة، ص٤٥؛ وليام مونتغمري وات: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص١١٥ إجناتس جولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص١٠٢.

٤ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١٥٠.

الإنسان أو تهميشه (كما فعلت الكنيسة الأوروبيَّة في عصور الظلام) إلى كون الامتثال لهذا التكليف «تشريفًا» و«تمرينًا وجوديًّا» لتنمية ملكاته المكلَّف الارتقائيَّة نحو الكمال الدنيوي والأخروي (معًا) وصناعة مصيره بيده[١].

٤. العدالة مبدأ ميتافيزيقي وخُلُقي في الفكر الشيعي

لا يمكن فهم الفلسفة السياسيَّة الشيعيَّة المعاصرة، ولا النظريَّات التي صاغها العلاّمتان (الطباطبائي) و(مطهري) عن السلطة والمجتمع دون بسط الكلام في الجذور الكلاميَّة والميتافيزيقيَّة لمفهوم العدالة؛ ففي مدرسة أهل البيت (المعروفة كلاميًا بـ «العدليَّة»)، لا تُعتبر العدالة مجرّد تنظيم قانوني للعلاقات الاجتماعيَّة أو فضيلة وعظية مستحسنة بل هي "أصل من أصول الدين"، وقاعدة ميتافيزيقيَّة كبرى حاكمة على الوجود بأسره، من الذرّة إلى المجرّة، ومن حركة الأفلاك إلى التشريعات السياسيَّة[٢].

رابعًا: الحسن والقبح العقليَّان: التأسيس المعرفي للعدالة والسلطة

تعتمد الفلسفة الشيعيَّة في مقاربتها لموضوع العدالة على القاعدة الكلاميَّة والفلسفيَّة المعروفة بـ «الحُسن والقُبح العقليين»؛ حيث تفترض هذه القاعدة أنَّ الأفعال تحمل في ذاتها وصفًا واقعيًّا وحقيقيًّا يجعلها حسنة أو قبيحة، وأنَّ العقل الإنساني يمتلك القدرة الذاتيَّة والمستقلّة على إدراك حُسن العدل وقبح الظلم، وإدراك حُسن الصدق وقبح الكذب، وذلك بمعزل عن النصوص الشرعيَّة والأوامر الإلهيَّة المسبقة، والعقل هنا ليس مشرِّعًا من العدم، بل هو «كاشف» لحقائق كامنة في طبيعة الأفعال[٣].

يقف هذا الطرح في مواجهة تاريخيَّة مع المدرسة الأشعريَّة التي تبنَّت "الحُسن والقُبح الشرعيين"؛ حيث تنصّ النظرة الأشعريَّة على أنَّ الأفعال لا تحمل صفات ذاتيَّة من حُسن أو

١ - مرتضى مطهري: الإنسان في القرآن، ص٤٠.
٢ - مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص٣٥.
٣ - مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص٤٥.

قبح بل إنَّ الشـارع (الله) هو الذي يضفي عليها هذه الصفة؛ فما يأمر به الله يصبح حسنًا بمجرّد الأمـر، وما ينهى عنه يصبح قبيحًا بمجرَّد النهي. وبناءً على هذا التصوّر، اعتبر الأشـاعرة أنَّ الله هو المالك المطلق، وتصرّف المالك في ملكه لا يمكن أن يُعدّ ظلمًا، حتى لو افترضنا أنَّه عاقب المحسنين وأثاب المسيئين[١].

بالنسبة لمفكّري الشيعة يؤدّي هذا الرأي الأشعري إلى تدمير البنية التحتيَّة للمنظومات الخُلُقيَّة والدينيَّة وحتى السياسـيَّة. فإذا كان العقل عاجزًا عن إدراك الحُسـن والقبح، وإذا كان الله قادرًا عـلى فعل القبيح (بالمعنـى العقلي)، فإنَّه ينهدم أسـاس النبوّات، ويصبح مـن الجائز عقلاً أن يُكذب الله في وعوده، ما ينفي جدوى الهداية والتربية البشريَّة والالتزام بالشريعة، ومن هنا يؤكّد فلاسفة الشيعة أنَّ إدراك الحسـن والقبح هو إدراك للكلّيات المشتركة والبديهيَّات العمليَّة، وأنَّ العقل يكتشف هذه القيم ولا يبتكرها، وبما أنَّ الله -سبحانه وتعالى- هو الكمال المطلق والغِنى المطلق، فإنَّ العقل يحكم بالضرورة والبداهة باستحالة صدور القبيح (الظلم) منه؛ فالظلم ينشأ إمـا عن جهل بقبح الفعل، أو عـن عجز، أو عن حاجة وافتقار، أو عن عبـث ولهو، والله -جلَّ جلاله- منزّه تنزيهًا مطلقًا عن كلّ هذه النواقص، في عين أنَّ تنزيه -تعالى- عن الظلم ليس تقييدًا لقدرتـه بل هو إثبات لكماله؛ فالممتنع هنا هو "الامتناع الوقوعي" وليس الامتناع الذاتي؛ أي أنَّ الله قادر على الفعل ولكنَّه لا يفعله؛ لاستحالة صدور النقص من الكمال التامّ[٢].

تستمد نظريَّة الأمر بين الأمرين شرعيَّتها الأولى من الفهم العميق والجمع الدقيق بين طائفتين من الآيات القرآنيَّة التي تبدو في ظاهرها، وبحسـب النظرة السطحيَّة، متعارضة: الطائفة الأولى تؤكِّد على مشـيئة الله المطلقـة وهيمنته على الكون، مثل قوله -تعالى-: ﴿**وَمَا تَشَـاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَـاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ...**﴾ [الإنسـان: ٣٠] وقوله -تعالى-: ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفْـسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ...**﴾ [يونس: ١٠٠]. والطائفة الثانية تؤكِّد بالقوة نفسـها على حُريَّة الاختيار الإنساني ومسؤوليَّة الفرد، مثل قوله -تعالى-: ﴿**كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ**﴾ [الطور: ٢١] وقوله -تعالى-:

١ - محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص١٨٠.
٢ - مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص٦٠.

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]، وقوله -تعالى-: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧-٨].

من خلال الجمع بين هذه الآيات، أسقط الأئمَّة عليهم السلام مقولة الجبر استنادًا إلى القاعدة العقليَّة القاضية بـ "استحالة الظلم على الله"؛ فقد ورد عن الإمامين الباقرين عليهما السلام: "إنَّ الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعزّ من أن يريد أمرًا فلا يكون"[1]، وهذا النصّ يفكّك الإشكاليَّة الفلسفيَّة من خلال بيان أنَّ القدرة التي يُعملها الإنسان في إيجاد الفعل هي قدرة مفاضة من الله في كلّ لحظة، ولا تنفصل عنه؛ أي أنَّ الله هو «الفاعل المُقْدِر» (الذي منح القدرة والوجود)، والإنسان هو «الفاعل المباشر المختار» الذي يوجّه هذه القدرة نحو الفعل أو الترك[2].

١. الأبعاد العرفانيَّة والروحيَّة: البداء والدعاء في الفكر الشيعي

امتدَّ هذا التأصيل الميتافيزيقي ليغطي البُعد العرفاني والروحي، وهو ما جلّته بوضوح الأطاريح الفلسفيَّة والعرفانيَّة المتأثّرة بالحكمة المتعالية ومنهج العرفاء، فمذهب الأمر بين الأمرين هو الموقف الأكثر اتّساقًا مع العقل السليم والشهود العرفاني (معًا)، وهنا يتجلَّى هذا الفهم بشكل عملي في ما يعرف بعقيدة "البداء" لدى أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام: "البداء" الذي يعني -لغةً- الظهور، يعني في البُعد اللاهوتي والإنساني أنَّ الله قد يُغيّر ما بدا للناس أنَّه مقدّر حتمي بناءً على مستجدّات وسلوكيّات إنسانيَّة طارئة يمكن أن تحدث تدخل في معادلة القدر (مثل الإلحاح في الدعاء، وصلة الرحم، والصدقة، والتضحية بالنفس)[3]؛ فالدعاء، في المنظار العرفاني، لا يتناقض أبدًا مع مفهوم القضاء والقدر الإلهي؛ وذلك بالتمييز الدقيق بين نوعين من القضاء: الأوَّل هو "المحتوم" (أو اللوح المحفوظ) وهو حتمي ومبرم وموجود في العالم الإلهي

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص١٥٩، ح١٣ (كتاب التوحيد باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين).
٢ - مرتضى مطهري: الإنسان ومصيره، ص٨٨.
٣ - مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص١٤٢.

المعرفي المطلق. أما الثاني فهو "القضاء الفعلي" (أو لوح المحو والإثبات) وعالم الأفعال الإلهيَّة المتجليَّة في عالم الإمكان، وفي هذا القضاء الفعلي، يقع فعل العبد، ومن ضمنه الدعاء وغيرة في نطاق يسمح للإنسان (بإذن الله) بأن يتدخَّل لتغيير مصيره ودفع البلاء، ما يؤكِّد أقصى درجات المسؤوليَّة، والفاعليَّة البشريَّة، وحيويَّة العلاقة بين الخالق والمخلوق[١].

٢. العدالة إفاضة وجوديَّة على الإنسان الحُرّ

على المستوى الميتافيزيقي الأنطولوجي، يوسّع (الشهيد مطهري) في كتابه "العدل الإلهي" مفهوم العدالة لتتجاوز المعنى الحقوقي، معرفًا إيَّاها بأنَّها «إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه» و«إفاضة الوجود على كلّ ممكن حسب قابليَّته واستعداده"، والعدل الإلهي، في هذا السياق، هو إفاضة وجوديَّة لا تبخل على أي كائن بما يستحقّه من كمال وجودي يتناسب مع درجته الوجوديَّة وقابليّته ورتبته في سلسلة الوجود الكونيَّة، وانطلاقًا من هذه الأرضيَّة، ومن خلال نظريَّة "الأمر بين الأمرين"، زاوَج (الشهيد مطهري) بين مفهوم العدالة وبين إمكانيَّة (وضرورة؟) محاسبة السلطة السياسيَّة أو الفرد مع إيمان بحُريَّة الإرادة الإنسانيَّة. فعلى أساس نظريَّة "الأمر بين الأمرين" عالجت الفلسفة الشيعيَّة إشكاليَّة العلاقة بين سلطة الله وحُريَّة الإنسان، رافضةً كلاًّ من "الجبر" المطلق (الذي قال به الأشاعرة حفاظًا على التوحيد الأفعالي، ما يجعل معاقبة العاصي والمظلوم ظلمًا وعبثًا)، و«التفويض» المطلق (الذي قال به المعتزلة الذي يعزل الله عن سلطانه ويجعل الإنسان خالقًا مستقلاًّ لأفعاله)، فنظريَّة الأمر بين الأمرين تؤكِّد أنَّ الإنسان "فاعل حُرّ مختار" بإرادته ومسؤول عن أفعاله السياسيَّة والاجتماعيَّة، ولكن هذه الإرادة والقدرة هي في طول إرادة الله وسلطانه، ومستمدّة منه في كلّ لحظة، والتكليف الإلهي في هذا الإطار ليس قهرًا للإرادة بل هو "تشريف وتمرين وجودي" لصناعة الذات من خلال "الابتلاء" والتجربة[٢].

وبهذا التأسيس الفلسفي، يعيد فلاسفة الشيعة تقديم العدالة من كونها مجرّد إرشاد وعظي أو

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص٧٤ (في تفسير قوله تعالى: «يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب» [الرعد: ٣٩])؛ مرتضى مطهري: الإنسان ومصيره، ص١١٥.
٢ - مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص.ص٦٠-٦٥.

أُمنيــة، لتصبح «قيمة معياريَّة» ضابطة للوجود وللاجتماع البشري. فإذا كان النظام الكوني قائمًا على العدل التكويني وحُريَّة الإرادة، فإنَّ النظام الاجتماعي والسياسي يجب حتمًا أن يُبنى على العدل التشريعي العقلاني الذي يحاسب الحاكم والمحكوم على حدّ سواء.

٣. الهداية الإيصاليَّة ونفي القهر والإجبار

يفسِّر (العلامة الطباطبائي) في تفسيره "الميزان" حقيقة الإمامة انطلاقًا من إعادة تعريف لمعنى «الهداية»: فهو يــرى أنَّ النبي أو الإمام المكلّف ليس مجرَّد ناقــلٍ للأحكام التشريعيَّة الظاهريَّة إلى النــاس (أو ما يُعرف بـ«إراءة الطريــق») بل يمتلك فوق ذلك «ولايــة باطنيَّة» وروحيَّة تُعنى بـ«الإيصــال إلى المطلوب»[١]: فالإمام يملك الارتباط الملكوتي الذي يؤهّله لتلقي الفيوضات الإلهيَّة وتمريرها لتوجيــه البشريَّة تكوينيًّا وتشريعيًّا، ليكون الإمام هــو الرابط الوثيق بين الناس وربّهم، ومع هذه الحالة من السموّ الروحي والولاية التكوينيَّة، يجري الإيصال الباطني أو القيادة الاجتماعيَّــة بلا إكراه أو جــبر أو اضطرار؛ فالإمامة تتطلَّب اســتجابة حُرَّة، واعيــة، وإراديَّة من الإنسان المعرّض للهداية (بإرادته واختياره)[٢]، وهذا الطرح العقدي ينسحب مباشرة على الفلسفة السياســيَّة؛ فالسلطة الشرعيَّة في الإسلام (المتمثّلة في الإمامة أو من ينوب عنها) تقود المجتمع بالدلالــة، والتبليغ، والإيصال الإقناعي، والتأثير المعنوي العميــق، لا بكسر الإرادات، أو قمع المعارضين، وتجريد الناس من حُريَّاتهم الفطريَّة[٣].

خاتمة

إنَّ المشروع الفكري الذي مهّد لــه (العلامة الطباطبائي) وطوّره ودفع به نحو الميدان تلميذه (الشهيد مرتضى مطهري)، مثّل نقلة نوعيَّة في تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة المعاصرة من خلال إخراج

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٢٧٥.
٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٢٧٦..
٣ - محمد حسين الطباطبائي: رسالة الولاية، ص٤٨.

الفلسـفة من تأمّلاتها التجريديَّة البحتة، وتحويلها إلى أداة فاعلة لتحرير المجتمع وبناء الوعي، وتأسـيس رؤية سياسيَّة عمليَّة قادرة على إدارة الدولة؛ فمن من خلال دمج "نظريَّة الاعتباريَّات" مع مبدأ "الحسـن والقبح العقليين" الموضوعيين، وربط "التوحيـد" العقدي بضرورة «العدالة الاجتماعيَّة» الشاملة، قدَّما للعالم الإسلامي (والإنسـاني) فلسفةَ سلطةٍ خُلُقيَّة وعقلانيَّة ترفض الاستبداد الداخلي والهيمنة الثقافيَّة والاستعماريَّة الخارجيَّة. ومن ثَمَّ، وفي هذا النسق الفلسفي، تُصبح السـيادة الإلهيَّة هي الضامن الأكبر للكرامة الإنسـانيَّة، ويصبح العقل البشري المهتدي بالوحي هو الأداة الفاعلة والمخوَّلة والمخوِّلة لاستخلاف الإنسان في الأرض، لتتجسَّد العدالة في النهاية، لا بوصفها أُمنية يوتوبية مسـتحيلة أو شـعارًا سياسـيًّا مرحليًّا بل ضرورة ميتافيزيقيَّة وتكليف اجتماعي وتاريخي مستمرّ حتى قيام دولة العدل الإلهي.

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، ط١٠، ١٩٦٩م.
- إجناتس غولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة، ط٢، ١٩٤٦م.
- دو توكفيل، ألكسيس. الديمقراطيَّة في أمريكا. ترجمة أمين إلياس، الطبعة الأولى، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩ م.
- جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربيَّة، ط١، ١٩٩٥ م.
- والتر رودني: كيف أفقرت أوروبا إفريقيا: ترجمة: أسماء صقر، دار كلمات، ط١، ٢٠٠٨م.
- الشريف الرضي محمد بن الحسين (جمع وترتيب): نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٦٧م.
- محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمذهب الواقعي. تعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٨١م.
- ـــــــــــ: الشيعة في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٧٩م.
- ـــــــــــ: الميزان في تفسير القرآن: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٥، ١٩٨٣م.
- ـــــــــــ: رسالة الولاية، ترجمة: صادق حسن زاده، دار المرتضى، ط١، ٢٠٠٥م.
- محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحريَّة الإنسانيَّة، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٨م.
- إيدواردو غاليانو: الشرايين المفتوحة لأمريكا اللاتينيَّة، ترجمة: أحمد حسان، دار التنوير، لا ط، ١٩٩٨م.
- سيغموند فرويد: الأنا والهو، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، ط٤، ١٩٨٢م.
- ـــــــــــ: قلق في الحضارة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٢،

١٩٨٢م.

- هربرت فيشر: تاريخ أوروبا في العصر الحديث، ترجمة: أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع، دار المعارف، ط٦، ١٩٩٣م.
- محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري ومحمد الآخوندي، دار الكتب الإسلاميَّة، ط٤، ١٤٠٧هـ.
- مرتضى مطهري: الأخلاق الجنسيَّة في الإسلام والعالم الغربي، دار التعارف للمطبوعات، ط٤، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــ الإسلام ومتطلبات العصر، دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــ الإمامة والقيادة: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــ. الإمداد الغيبي في حياة البشر: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــ. الإنسان في القرآن: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــ. الإنسان الكامل: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــ. الإنسان ومصيره: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــ. الإنسان والإيمان: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــ. الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــ. الدوافع نحو الماديَّة: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــ. الرؤية الكونيَّة التوحيديَّة: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــ. العدل الإلهي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــ. الفطرة: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــ. المجتمع والتاريخ: ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــ. الملحمة الحسينيَّة: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.

- ـــــــــــــ. حول الثورة الإسلاميَّة: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــــ. فلسفة الأخلاق: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــــ. فلسفة التاريخ: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- ـــــــــــــ. نظام حقوق المرأة في الإسلام: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٠م.
- جيسون هيكل: الصدع: دليل موجز لعدم المساواة العالميَّة وحلولها، ترجمة: أحمد عبد الحميد، مؤسسة هنداوي، لا ط، ٢٠٢١م.
- وليام مونتغمري وات: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ترجمة: حسين أحمد أمين، دار المعارف، ط١، ١٩٨٢م.
- إيمانويل والرشتاين: النظام العالمي الحديث، ترجمة: باهر محمد وعماد عواد، المركز القومي للترجمة، لا ط، ٢٠١٣م.
- إيريك ويليامز: الرأسماليَّة والعبوديَّة، ترجمة: جمال الخياط، دار التنوير، لا ط، ٢٠١١ م.