مركز تراث للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

المجلد (٣) - العدد (١١)
ربيع ٢٠٢٦م - ١٤٤٧هـ

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

مجلة فصلية محكّمة، تهتم بالقضايا المعاصرة
في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

OPEN ACCESS CC BY 4.0
ISSN: 3005-9577 :3006-9513

جَدَلِيةُ السيادةِ والسُلطةِ في فَلْسَفةِ الدّين

- **مفتتح:**
  - » لاهُوتُ السِّياسةِ وسِياسةُ اللّاهُوتِ
- **المحور:**
  - » الدَّوْلَةُ ومَصْدَرُ الشَّرْعِيَّةِ في الفِكْرِ الدِّينِيِّ والفَلْسَفَةِ الحَدِيثَةِ
  - » تَفْكِيكُ الجَسَدِ السِّياسِيِّ: نَقْدُ السِّيادَةِ عِنْدَ (فوكو) و(أغامبين)
  - » تَحَوُّلاتُ مَفْهُومِ السِّيادَةِ في الفِكْرِ الغَرْبِيِّ: (كارل شميت) أُنْمُوذَجًا
  - » السِّيادَةُ والعَدْلُ في الفَلْسَفَةِ الشِّيعِيَّةِ
  - » السِّيادَةُ الشَّعْبِيَّةُ الدِّينِيَّةُ في فِكْرِ الإمامِ الخَامِنَئِيِّ قُدِّسَ سِرُّهُ
- **دراسات وبحوث:**
  - » الولاية التَّشْرِيعِيَّةُ لِلْمَعْصُومِ
- **قراءة في كتاب:**
  - » تَنْبِيهُ الأُمَّةِ وتَنْزِيهُ المِلَّةِ

جَدليةُ السِيادَة والسُلطَةِ في فَلسفةِ الدِين

المجلد (٣) – العدد (١١): ربيع ٢٠٢٦م – ١٤٤٧هـ

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

اعْتِقَاد
للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

تصدر عن:

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

مجلة فصلية محكّمة، تُعنى بدراسات القضايا المعاصرة
المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

التّابع لجمعيّة براثا الثقافيّة المرخّصة في لبنان بموجب علم وخبر رقم: ٥١٦

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

العدد (١١)
ربيع ٢٠٢٦

مجلة «اعتقاد للدراسات الكلامية وفلسفة الدين» (Eitiqad for Theology and Religions Philosophy Studies)، مجلة فصلية محكّمة، تصدر عن

مَرْكَزُ بَرَاثَا للدِّرَاسَاتِ وَالبُحُوثِ

في بيروت وبغداد. وتُعنى المجلة بدراسات القضايا المعاصرة المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين، وهي إذ تقدم الرؤى المحمدية الأصيلة في هذه المجالات، فإنها تهتم في نفس الوقت بمقاربة الشبهات والإشكاليات المتعلقة بهذه الموضوعات، وتناقشها بمنهج موضوعي عقلاني. تعتمد المجلة سياسة الوصول المفتوح (Open Access)، وتنشر جميع محتواها وفق رخصة المشاع الإبداعي - النسبة ٤,٠ (CC BY ٤,٠)، بما يتيح حرية الاستخدام والتوزيع وإعادة النشر شريطة الإشارة إلى المصدر الأصلي توثيقًا.

ترحب المجلة بمساهمات الكتاب والباحثين بالكتابة في المجالات المتعلقة باهتمامات المجلة العلمية، ويمكن للراغبين بالكتابة مراسلة المجلة على العنوان التالي: مركز براثا للدراسات والبحوث – مجلة اعتقاد: بيروت – بغداد.

رئيس التحرير:

009613821638

البريد الالكتروني:

Eitiqad.magazine@gmail.com

المشاركون في هذا العدد:

- أ. د. سيد حافظ عبد الحميد (مصر)
- أ.د غيضان السيد علي (مصر)
- د. ناريمان عامر (سورية)
- الشيخ شادي علي (لبنان)
- الشيخ حسين محمود كوثراني (إيران)
- د. محمد محمود مرتضى (لبنان)
- لينا السقر (سورية)

رسالة المجلة

تسعى المجلة لتحقيق مجموعة من الأهداف نختصرها بالآتي:

١. نشر الثقافة الأصيلة للقضايا المعاصرة في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين.

٢. مواجهة الشبهات المعاصرة التي يثيرها الغرب والتي ترتبط بهذه القضايا، لا سيما تيارات الإلحاد والشِكاك واللا أدريين.

٣. نقد الفكر العربي المعاصر عند «المتغربين» الذين يمثلون امتداداً للفكر الغربي وشبهاته.

ملف العدد المقبل:

لاهوت الأنوثة:
بين الحرية والكرامة

■ الهيئة العلمية:

- أ.د. محمد كبير. (فلسفة الدين - جامعة وهران 2 محمد بن أحمد -الجزائر).
- أ.م.د. وسام حسن فليح تويج. (فكر فلسفي عربي إسلامي معاصر - جامعة الكوفة - العراق).
- أ. د. خليل حسن الزركاني. (تاريخ وحضارة إسلاميّة - جامعة بغداد - العراق).
- أ. د. محمد هادي همايون. (الثقافة والإتصال - جامعة الإمام الصادق عليه السلام - إيران).
- أ. مشارك. د. قاسم پورحسن. (فلسفة اسلامية - جامعة الإمام الصادق عليه السلام - إيران).
- أ. مشارك. د. محمد رجب. (أصول الدين والتفسير - جامعة مطروح - كلية التربيّة - مصر).
- أ.د. حسن عمورة. (علم كلام - جامعة بلاد الشام - سورية).
- أ.د. رائد جبار كاظم. (فكر عربي معاصر - جامعة المستنصرية - العراق).
- الشيخ أ.د. علي جابر. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد حجازي. (دراسات إسلامية - الجامعة الإسلامية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد شقير. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).

■ هيئة التحرير:

- د. إبراهيم نصر الله (فلسفة قيم - جامعة دمشق - سورية).
- الشيخ د. أركان الخزعلي. (فلسفة اسلامية - العراق).
- الدكتور علي أحمد الديري (تحليل خطاب النصوص الفلسفية والصوفية والكلامية - البحرين).
- الشيخ د. علي منتش. (اللغة العربية وآدابها - الجامعة الإسلامية - لبنان).

المشرف العام:
الشيخ جلال الدين الصغير
(العراق)

رئيس التحرير:
د. محمد محمود مرتضى
(جامعة المعارف - لبنان)

مدير التحرير:
أ. د. شريف الدين بن دوبه
(فلسفة الأخلاق- جامعة سعيدة- الجزائر)

المدير المسؤول:
الشيخ سامر عجمي
(لبنان)

المدير الفني:
أ. خالد معماري
(سورية)

التدقيق اللغوي:
د. محمود الحسن
(جامعة دمشق - سورية)

المترجمون:
أ. لينا السقر (انكليزي)
(إجازة في الترجمة - جامعة دمشق - سورية)

قواعد النشر في مجلة «اعْتِقَاد»

- البحوث والدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- عند قبول البحث يتعهد المؤلف بنقل حقوق ملكية البحث إلى المجلة، وعدم نشره في أية مجلة أخرى إلا بعد أخذ موافقة خطية من إدارة المجلة، ويكون من حق المجلة نشر البحث في كتاب جماعي، وفي حال أراد الباحث نشر بحثه في كتاب جماعي خارج نطاق المجلة، فبإمكانه أخذ الموافقة الخطية بهذا الأمر من إدارة المجلة.
- تلتزم المجلة بإعلام المؤلف بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل، أو وفق تعديلات معينة بناءً على ما يرد من ملاحظات المقوّمين، أو الاعتذار عن عدم النشر في غضون مدة لا تتجاوز (٣٠) يوماً، إلا في حال الاستكتاب المبكر، لكن يتم إعلام المؤلف بذلك.
- في مسألة رفض البحث فمن حق المجلة إعلام المؤلف بأسباب الرفض أو عدم إعلامه بذلك.
- ترتيب البحوث (المقالات) في داخل المجلة يخضع لأغراض فنيّة، ولا علاقة له بمكانة المؤلف (الباحث) وشهرته.
- تدفع المجلة مكافأة مالية لكل بحث يُنشر في المجلة، وتُعلِم المؤلف بقيمتها أو طريقة احتسابها مسبّقاً.
- المراسات ترسل باسم رئيس التحرير: الدكتور محمد مرتضى على العناوين التالية:

رقم الهاتف: 009613821638 أو على البريد الإلكتروني: eitiqad.magazine@gmail.com

خُلُقيَّات النشر

- تلتزم إدارة المجلة بالحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
- تلتزم إدارة المجلة بمراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العِرق أو الجنس، بل الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه، ولغته في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تلتزم إدارة المجلة بعدم الإفصاح عن أسماء المقوّمين (المُحكمين) للمؤلفين، كذلك تلتزم في الوقت نفسه بعدم الإفصاح عن أسماء المؤلفين للمقوّمين ويبقى هذا الأمر على نحو سري عند رئيس ومدير التحرير فقط.
- احترام حقوق الملكية الفكرية للبحوث المترجمة.
- يُشترط أن يكون البحث متوافقاً مع معايير الأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي.
- يشترط ألا يكون البحث المرسل للنشر في المجلة منشوراً سابقاً في مجلة أو في كتاب، أو مستلاً من رسالة أو أطروحة، وألا يكون مرسلاً إلى مجلة أخرى في الوقت نفسه.

دليل المقوّمين

- إن المهمة الرئيسة للمقوّم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة، وتقويمه وفق رؤية ومنظور علمي وأكاديمي لا يخضع لأية أهواء شخصية، ويقوم بتثبيت ملاحظاته البنّاءة والصادقة بشأن البحث المرسل إليه.
- قبل البدء بعملية التقويم يتأكد المقوّم إذا ما كان البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي فعليه تقدير كونه يمتلك الوقت الكافي لإتمام عملية التقويم، ذلك أنَّ عملية التقويم يجب ألا تتجاوز (١٥) يوماً.
- بعد موافقة المقوّم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة يلتزم بإجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:

  أ. تحديد درجة الأمانة العلمية للبحث.

  ب. تحديد درجة مطابقة عنوان البحث لمحتواه.

  ج. تحديد درجة وضوح ملخص البحث.

د. تحديد درجة إيضاح مقدمة البحث لفكرة البحث.

ه. تحديد درجة تناسب العناوين الفرعية وترابطها.

و. تحديد درجة المستوى العلمي للبحث.

ز. تحديد درجة المستوى اللغوي والأدبي.

ح. تحديد درجة قيمة المصادر ودقة الاعتماد عليها.

ط. تحديد درجة أهمية البحث وأصالته من حيث الآلية والنتائج.

ي. تحديد درجة حجم البحث.

ك. تحديد درجة صلاحية البحث للنشر.

ل. يحدد المقوّم بشكل دقيق الفقرات التي تحتاج إلى تعديل من المؤلف.

- يحدد المقوّم أسباب الرفض في حال قرر عدم صلاحية البحث للنشر.
- تجري عملية التقويم على نحو سري.
- يتم تبليغ رئيس التحرير في حال أراد المقوّم الأول مناقشة البحث مع المقوّم الثاني.
- ترسل ملاحظات المقوّم العلمي إلى رئيس التحرير لإرسالها إلى المؤلف في حال وجود ملاحظات على البحث؛ لكي يأخذ المؤلف بها للموافقة على النشر، من دون أن يعرف المقوّم من هو المؤلف، ولا أن يعرف المؤلف من هو المقوّم.
- تعتمد ملاحظات المقوّمين وتوصياتهم في قرار اعتماد نشر البحث من عدمه.

دليل المؤلفين

- يجب أن يكون البحث جديداً في طرحه، ولم يسبق لأحد أن تناول الموضوع بالآلية نفسها ووصل إلى النتائج نفسها، وأن يتسم بالعمق والتحليل والنقد.
- يجب أن تكون لغة البحث خالية من الأخطاء اللغوية والطباعية، وأن تراعى في كتابتها علامات الترقيم.
- المعلومات الواردة في البحث يجب أن تكون موثقة من خلال المصادر والمراجع العلمية الدقيقة.

- على المؤلف مراعاة أن تكون عدد كلمات بحثه تتراوح ما بين (٤٥٠٠) إلى (٥٥٠٠) كلمة.
- سيتم استعمال برنامج فحص نسبة الاستلال (Plagiarism Check X).
- سيعرض البحث على برنامج الاستلال قبل تحويله للتقويم، وسيرفض البحث إذا تجاوزت نسبة الاستلال النسبة المقبولة عالمياً (٢٥٪).
- في تسجيل الهوامش المرتبطة بالحواشي المرجعية، فإن الكاتب سيستعمل نظام (شيكاغو المعدل)، ويُدرج الهوامش في أسفل الصفحة (Footnote) عبر الإدراج التلقائي.

مثال على نظام شيكاغو المعدّل:

- في حال التوثيق من كتاب: اسم المؤلف: عنوان الكتاب، ذكر الجزء أو المجلد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من مجلة: اسم كاتب البحث أو المقال: عنوان البحث، اسم المجلة، العدد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من كتاب جماعي: اسم كاتب مع عبارة وآخرون: عنوان الكتاب أو البحث، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من رسالة أو أطروحة: اسم الباحث: عنوان الرسالة أو الأطروحة، الجامعة والكلية، رقم الصفحة.
- توثّق الآيات في المتن عقب النص القرآني مباشرة بذكر السورة متبوعة بنقطتين ثم رقم الآية داخل حاصرتين، هكذا: [الإنسان: ٢٥].
- الآيات القرآنية تدرج محرّكة وفق التشكيل القرآني، وتوضع بيم مقوسين خاصين، هكذا: ﴿بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ﴾.

ملاحظة: ما تم ذكره في أعلاه من مصادر إن كانت إلكترونية فيتم إدراج الرابط بعد رقم الصفحة في الأسفل.

- يُدرج في نهاية البحث ثبت بالمصادر والمراجع، وفق ما ذكرنا أعلاه مع اضافة باقي التفاصيل المرتبطة به: دار النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، رقم الطبعة.
- يستعمل الكاتب في بحثه باللغة العربية خط (Simplified Arabic) بحجم (١٤) في

المتن، ونفس الخط بحجم (١٢) في الهامش.

- أما باللغة الإنجليزية فيستعمل (Times New Roman) بحجم (١٤) في المتن، وبحجم (١٢) في الهامش.

يكتب في الصفحة الأولى الآتي:

- عنوان البحث باللغة العربية.
- اسم المؤلف باللغة العربية (إذا كان عربيا)، مع إدراج حاشية سفلية يذكر فيها: جنسيته، توصيفه العلمي، الدرجة العلمية والشهادة، وجهة الانتساب (الجامعة، الكلية)، أو (المؤسسة البحثية).
- ملخص للبحث باللغة العربية على ألا يتجاوز الملخص الواحد (١٠٠) كلمة.
- الكلمات المفتاحية على ألا تتجاوز (٧) كلمات.
- تقوم المجلة بإجراء ترجمة الملخصات إلى اللغات التي تراها مناسبة.

تعهد حقوق الملكية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بنقل حقوق الطبع والنشر والتوزيع إلى مجلة (إعتقاد) ومركز براثا للدراسات والبحوث.

التاريخ:

التوقيع:

تعهد الملكية الفكرية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بأن البحث الذي أنجزته لم يتم نشره أو تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى، سواء أكانت داخل لبنان أو العراق أو أي دولة أخرى، وأرغب بنشره في مجلة (إعتقاد).

التاريخ:

التوقيع:

المحتويات

مفتتح

■ **لَاهُوْتُ السِّيَاسَةِ وَسِيَاسَةُ اللَّاهُوْتِ: نَقْدٌ وَتَأْسِيْسٌ** ---------- ١٥

د.محمد محمود مرتضى

المحور

■ **الدَّوْلَةُ وَمَصْدَرُ الشَّرْعِيَّةِ فِي الفِكْرِ الدِّيْنِيِّ وَالفَلْسَفَةِ الحَدِيْثَةِ** ---------- ٣١

أ. د. سيد حافظ عبد الحميد

■ **تَفْكِيْكُ الجَسَدِ السِّيَاسِيِّ: نَقْدُ السِّيَادَةِ عِنْدَ (فوكو) و(أغامبين)** ---------- ٦١

أ.د غيضان السيد علي

■ **تَحَوُّلَاتُ مَفْهُوْمِ السِّيَادَةِ فِي الفِكْرِ الغَرْبِيِّ: (كارل شميت) أُنْمُوْذَجًا** ---------- ٨٧

د. ناريمان عامر

■ **السِّيَادَةُ وَالعَدْلُ فِيْ الفَلْسَفَةِ الشِّيْعِيَّةِ** ---------- ١١٥

الشيخ شادي علي

■ السِّيَادَةُ الشَّعْبِيَّةُ الدِّيْنِيَّةُ فِي فِكْرِ الإِمامِ الخَامِنَئِيِّ قُدِّسَ سِرُّهُ ---------- ١٤٩

الشيخ حسين محمود كوثراني

دراسات وأبحاث

■ الولاية التَّشْرِيْعِيَّةُ لِلْمَعْصُوْمِ ---------- ١٧١

د. محمد محمود مرتضى

قراءة في كتاب

■ تَنْبِيْهُ الأُمَّةِ وَتَنْزِيْهُ المِلَّةِ ---------- ١٩٣

لينا السقر

مفتتح

لَاهُوْتُ السِّيَاسَةِ وَسِيَاسَةُ اللَّاهُوْتِ: نَقْدٌ وتَأْسِيْسٌ

رئيس التحرير

د.محمد محمود مرتضى

ثمَّة لحظات في تاريخ الفكر تنكشف فيها الأسئلة الكبرى عن عُريٍ مُضمَر، حين تتصدّع الأُطر المفهوميَّة التي كانت تحجبها وتُوهم بأنها قد حُسمت إلى غير رجعة. فنحن نعيش اليوم واحدةً من هذه اللَّحظات النادرة؛ هي لحظة تتزاحم فيها الأزمات السياسيَّة والأيديولوجيَّة والحضاريَّة لتُعيد طرح ثلاثة مفاهيم ظنّها كثيرون أثرًا بعد عين: السيادة، والسلطة، والدين. إنّ طرح هذه القضايا تمثّل ضرورة يفرضها الواقع بكلّ ثقله؛ إذ لا يمكن فهم ما تشهده المجتمعات اليوم من تحوّلات عميقة دون العودة إلى الجذور الفلسفيَّة لهذه المفاهيم ومساءلة مسلّماتها.

لقد قامت الحداثة الغربيَّة في أحد أوجهها على وعدٍ مضمر بالفصل: الفصل بين الديني والسياسي، وبين السلطة الدينيَّة والسيادة الزمنيَّة، وبين المقدّس والعَلماني. لكنَّ هذا الوعد لم يتحقَّق إلا على السطح، فبينما أُزيح الدين عن مقاعد الحكم الرسميَّة، تسرّب من النافذة الخلفيَّة إلى صلب الخطاب السياسي الحديث ذاته. يكشف (كارل شميت - Carl Schmitt) عن هذا السرّ المحجوب حين يُقرّر أنَّ المفاهيم الكبرى في نظريَّة الدولة الحديثة هي مفاهيم لاهوتيَّة

مُعلَمَنة[١]. وهذه الملاحظة هي مفتاح تحليلي يُعيد رسم خريطة العلاقة بين الحقلين اللذين أُريد لهما أن يتباعدا إلى الأبد.

ومنذ أن أعلن (هيغل - Georg Hegel) أنَّ الدولة هي "الإله الحاضر في العالم"، وأنَّ السيادة المطلقة هي تجسيد العقل الكلّي في صيغته الأرقى، لم يتوقَّف الجدل عن طبيعة السلطة وأصلها ومشروعيَّتها. فأين تقع السيادة؟ هل هي في إرادة الفرد أم في الإرادة العامة؟ وهل هي في العقد الاجتماعي، في المطلق الميتافيزيقي، أم في الشريعة الإلهيَّة؟ هذه الأسئلة التي بدت كأنَّها حُسمت بعد الثورة الفرنسيَّة لصالح إجابات العقلانيَّة الليبراليَّة، عادت اليوم تطرق الأبواب بإلحاح لا يحتمل المراوغة.

لقد مثّل انهيار الاتحاد السوفياتي عام ١٩٩١ إيذانًا بما سمّاه (فرانسيس فوكوياما - Francis Fukuyama) "نهاية التاريخ"؛ أي انتصار النموذج الليبرالي الديمقراطي بوصفه الصيغة الأكثر اكتمالاً للتنظيم البشري. بيد أنَّ أحداث العقود الثلاثة التالية أثبتت أنَّ التاريخ لم ينتهِ، وأنَّ النموذج المنتصر لم يكن بمنأى عن التصدّع الداخلي. فالأزمة الماليَّة العالميَّة عام ٢٠٠٨، وصعود الشعبويَّة اليمينيَّة في عقر دار الديمقراطيّات الغربيَّة، والتحوّلات العميقة في الشرق الأوسط عقب عام ٢٠١١، ثمَّ الصراعات المتجدِّدة التي تمتدّ من أوروبا الشرقيَّة إلى غرب آسيا — كلّ هذه المحطات تكشف أنَّ ثمَّة أسئلة لم تجب عنها فلسفة الحداثة السياسيَّة، وأنَّ المفاهيم الكبرى تأبى الاستقرار خلف الأُطر التي أُريد لها أن تبقى فيها.

والأشدّ دلالةً من الحدث السياسي هو ذلك الإخفاق الأنثروبولوجي العميق الذي ترتّب على محاولة الحداثة تصنيع نموذج إنساني مُعلمَن يفيض بالرغبة وبالحقوق، لكنَّه يخلو من المعنى والغاية. فمنذ أن أعلن (نيتشه - Friedrich Nietzsche) موت الإله، بات السؤال عن الشرعيَّة السياسيَّة سؤالاً عائمًا بلا مرساة؛ إذ حين يموت الإله لا تموت فقط فكرة المقدّس، وإنَّما تتزعزع معها كلّ قيمة كانت تستمدّ يقينها من مرجعيَّة متعالية[٢]. وفي فضاء

١ - راجع: كارل شميت: اللاهوت السياسي، ص ٣٦.
٢ - راجع: فريدريش نيتشه، العلم المرح، ص ١٨١.

الغيــاب هذا انبثقت محاولات عديــدة لملء الفراغ: أيديولوجيَّات الأُمَّــة، وعبادة الدولة، وديانــة التقدّم، وصولاً إلى الإيمان بالســوق. لكنَّ هذه البدائل أثبتــت جميعًا عجزها عن تقديم ما كان يُقدّمه البُعد الديني في الحياة السياســيَّة؛ أعني مشروعيَّة مُتســامية، وســيادة تتجــاوز إرادة الأفراد المتقلّبة، وأُفقًــا من المعنى يُضفي على الفعل الســياسي بُعدًا يفوق حسابات المصلحة الآنية.

ما أن دخلنــا الألفيَّة الثالثة حتى باتــت ظاهرة عودة الديني إلى الفضــاء العام موضع تحليل واســع النطاق. يُلاحظ (يورغن هابرمــاس - Jürgen Habermas)، المنظِّر الليبرالي بامتياز، أنَّ المجتمعات الغربيَّة دخلت مرحلة ما بعد عَلمانيَّة؛ حيث لم يعد مقبولاً إسكات الأصوات الدينيَّة وإقصاؤها من الحوار العام بدواعي عَلمانيَّة مزعومة.[1] وهذا الاعتراف من جانب الليبراليَّة بذاتها يحمل في طيّاته إقرارًا ضمنيًّا بأنَّ مشروع الإقصاء لم يكن يقوم على مســوّغات فلســفيَّة صافية، وإنَّما على إرادة سياسيَّة سردت نفسها بلغة العقل.

عــلى الضفة الأخرى، ولــدى المجتمعات ذات الأغلبيَّة المســلمة، لم يكــن الدين قد غادر الفضاء العام قطّ بالمعنى الذي جرى في الســياق الغربي؛ وإنَّما هو يُعيد إنتاج نفســه بأشــكال متجدّدة، ويطرح أسئلة عن العلاقة بين الســلطة والشريعة وسيادة الأُمَّة بكثافة لا تتوقَّف. ولعلَّ المفارقة الكبرى أن يجد الفكر الإســلامي نفســه في مواجهة ســؤالَين متزامنَين: سؤال خارجي يطالبه بالمثول أمام معايير الحداثة السياســيَّة وتقديم تزكيته، وسؤال داخلي يمسّ الجوهر ذاته: هل التراث السياسي الإســلامي منظومة حيَّة قادرة على الاشتباك مع المستجدات، أم أنَّه أصبح تراثًا للذاكرة لا للبناء؟

من هذه الخلفيَّة المتشعّبة ينبثق بحثنا هنا، حاملاً مشروعًا فكريًّا مزدوجًا: نقد وتأسيس. النقد يستهدف المسلّمات الفلسفيَّة للمذاهب الغربيَّة الكبرى في فهمها للسيادة والسلطة والدين، مُبيِّنًا كيف أنَّ هذه المذاهب، على ما تحمله من عمق وثراء، تنطوي على قُصورات بنيويَّة تجعل منها نماذج ناقصة حين تُوصف بالكونيَّة وتُعرض باعتبارها معيارًا شاملاً.

١ - راجع: يورغن هابرماس، الدين والعقلانيَّة، ص ٧٣.

أوَّلًا: المذاهب الغربيَّة في ميزان الفحص

لا يمكن لأي مشروع فكري يدّعي الجدِّيَّة أن يبدأ من فراغ، أو أن يُقيم أطروحته على إدانة مُسبقة للآخر دون أن يمُعن النظر في منجزه ويستوعب حججه من الداخل. ومن هذا المنطلق بالذات تنبثق ضرورة الاشتباك النقدي مع المذاهب الغربيَّة الكبرى في فهمها للسيادة والسلطة والدين؛ لا لرفضها جملةً وتفصيلاً، وإنَّما لتشريح بنيتها المفهوميَّة وكشف ما تنطوي عليه من مسلّمات غير مُعلنة. فالنقد هو استئناف للحوار من موقع المعرفة بالآخر وليس من موقع الجهل به.

بدأت الفلسفة السياسيَّة الغربيَّة الحديثة مشروعها الكبير باستئصال اللاهوت من قلب السياسة، أو هكذا ادّعت. فمنذ (توماس هوبز - Thomas Hobbes) الذي أسّس نظريَّته في السيادة على أنقاض الحروب الدينيَّة التي مزّقت أوروبا، وأعلن أنَّ العقد الاجتماعي هو الذي يمنح السلطة شرعيَّتها لا الإله ولا الكنيسة،[1] بات الخطاب السياسي الغربي يُقدّم نفسه باعتباره خطابًا عقلانيًّا محايدًا، يقف على مسافة واحدة من جميع العقائد الدينيَّة ولا يستمدّ مشروعيَّته من أيٍّ منها. لكنَّ هذا الإعلان ذاته ينطوي على مفارقة عميقة؛ إذ إنَّ السيادة المطلقة التي يرسمها (هوبز) للدولة في ليفياثان (Leviathan) هي سيادة لا تختلف في بنيتها المنطقيَّة عن السيادة الإلهيَّة التي أراد تجاوزها: مطلقة، وغير قابلة للمساءلة، ومصدر كل قانون وكل شرعيَّة.

وحين جاء (جون لوك) ليُلطّف من غلواء (هوبز) ويُؤسّس لليبراليَّة السياسيَّة بوصفها نظامًا يصون الحقوق الطبيعيَّة ويُقيّد السلطة بالموافقة الشعبيَّة، بدا كأنَّ المشروع الغربي قد خطا خطوة نوعيَّة نحو أنسنة السياسة. بيد أن الحقوق الطبيعيَّة عند (لوك) لم تكن بريئة من الأساس اللاهوتي الذي أراد الخطاب العلماني التبرّؤ منه؛ إذ يُصرّح (لوك) بأنَّ الناس مخلوقات الله وعبيده، أُرسلوا إلى العالم بأمره وفي خدمته، فهم ملكه لا ملك بعضهم بعضًا[2]. فالحقّ الطبيعي عنده مستمدّ في نهاية المطاف من الخالق، لا من العقل المجرد؛ ومع ذلك سيُوظَّف هذا الإرث لاحقًا في بناء منظومة عَلمانيَّة تدّعي أنَّها مستقلة عن كل مرجعيَّة دينيَّة.

---

١ - راجع: توماس هوبز، اللفياثان، ص ١٢٠.

٢ - راجع: جون لوك، رسالة في الحكم المدني، ص ٦.

أما (جان جاك روسو) فقد أضاف إلى هذا المسار بُعدًا آخر حين أحلّ "الإرادة العامة" محلّ السيادة الإلهيَّة والعقد (الهوبزي) معًا، ليُقدّمها باعتبارها الكيان الأعلى الذي لا يُخطئ والذي ينبغي أن تخضع له جميع الإرادات الفرديَّة. وقد لاحظ كثير من الباحثين أنَّ الإرادة العامة عند (روسو) تؤدّي وظيفة شبه دينيَّة في منظومته الفكريَّة؛ فهي مصدر الشرعيَّة الذي لا يُسأل، والحكم الأعلى الذي لا يُستأنف. يُلاحظ (إرنست كاسيرر - Ernst Cassirer) أنَّ (روسو) لم يُلغِ اللاهوت السياسي، بقدر ما أعاد صياغته في لغة إنسانيَّة؛ حيث حلّت الأمَّة محلّ الإله، وحلّت الإرادة العامَّة محلّ الوحي.[١]

وعلى المستوى السوسيولوجي، شكّل (ماكس فيبر - Max Weber) منعطفًا حاسمًا في فهم العلاقة بين الدين والسلطة، حين ميّز بين أنماط السيطرة الثلاثة: التقليديَّة، والكاريزميَّة، والقانونيَّة-العقلانيَّة. وقد رأى (فيبر) أنَّ التحديث السياسي يسير حتمًا نحو النمط الثالث، وأنَّ العَلمنة هي مآل لا مفرّ منه لعمليَّة العقلنة الشاملة التي تُفضي إلى إخراج الدين من المجال العام تدريجيًا.[٢] وقد تحوّلت هذه الرؤية إلى ما يشبه العقيدة في علم الاجتماع السياسي الغربي لعقود طويلة، قبل أن تتكسّر على صخرة الواقع الذي أبى أن يسير وفق هذا المخطَّط الخطّي.

وجاء (ميشيل فوكو) ليُقلقل البنية من أساسها، ومن داخل الفكر الغربي ذاته. فبتحليله لآليَّات السلطة ومصادرها، أثبت أنَّ السلطة هي شبكة علاقات مُنتشرة في كل نسيج الجسد الاجتماعي. وفي نقده لمفهوم السيادة الكلاسيكي، يعتبر أنّه ينبغي أن نكفّ عن وصف آثار السلطة دائمًا بمصطلحات سلبيَّة: إنَّها تستبعد، وتُكبح، وتقمع، وتُخمد، وتُخفي، وتمُوّه. في الواقع، السلطة تُنتج؛ إنَّها تُنتج الواقع.[٣] وبهذه الرؤية فتح (فوكو) أُفقًا نقديًّا واسعًا، لكنَّه أوصل في الوقت ذاته إلى مأزق لا مخرج منه: فإذا كانت السلطة في كل مكان ولا مرجعيَّة تعلو عليها، فبأي معيار نحكم عليها ونقاومها؟ وهنا يقف الفكر الغربي ما بعد الحداثي أمام هوّة من النسبيَّة لا يجد ما يُجسّرها.

---

١ - راجع: إرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، ص ٢٥٤.
٢ - راجع: ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع، ص ٢١٥.
٣ - راجع: ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص ١٩٤.

إنَّ القاسم المشترك بين هذه المذاهب جميعها، على تباين مناهجها وتعدّد منطلقاتها، هو أنَّها جميعًا تُعالج إشكاليَّة السيادة والسلطة والدين من داخل أُفق حضاري خاص، تشكّل في سياق تاريخي محدَّد هو سياق أوروبا ما بعد الإصلاح الديني والثورتين الصناعيَّة والسياسيَّة. ومن هذا السياق الخاصّ استمدّت هذه المذاهب مفاهيمها ومشكلاتها وحلولها. والمشكلة ليست في هذا الخصوص بحدّ ذاته — فكلّ فكر ينبثق من سياق — وإنَّما تكمن المشكلة في ادّعاء الكونيَّة؛ أي في تقديم هذه الإجابات المحليَّة باعتبارها إجابات إنسانيَّة شاملة تصلح لكل زمان ومكان، وتُلزم سائر الحضارات بالخضوع لمعاييرها.

وفوق ذلك، فإنَّ هذه المذاهب تشترك في قُصور أنثروبولوجي جوهري: فهي تنطلق جميعًا من تصوّر للإنسان بوصفه كائنًا يسعى إلى المصلحة والحقوق وتحقيق الذات، مُجرَّدًا من بُعده الروحي ومن انتمائه إلى منظومة معنى تتجاوز الفردي والآني. وحين تُبنى نظريَّة السياسة على هذا الإنسان المُجتزأ، تأتي السلطة ناقصة والسيادة مُعلّقة في الهواء والقانون مجرّدًا من الغاية. وهذا هو بالضبط ما نحاول هنا كشفه: أنَّ النقد الفلسفي للمذاهب الغربيَّة هو دعوة إلى عقل أكثر اتساعًا وأعمق جذورًا، عقل لا يُبتر فيه الإنسان عن غايته ولا السياسة عن الأخلاق ولا السلطة عن المعنى.

ثانيًا: المنظار الإسلامي بديلاً وناقدًا

إذا كان النقد وحده لا يكفي لبناء موقف فكري متماسك، فإنَّ التأصيل هو الوجه الآخر الضروري لأي مشروع فلسفي جاد. والتأصيل الذي نعنيه هنا ليس نوستالجيًّا إلى ماضٍ مُثالي، ولا دفاعًا انفعاليًا عن الهُويَّة في مواجهة الآخر، وإنَّما هو استخراج منهجي للمفاهيم الإسلاميَّة الكبرى من رواسبها التاريخيَّة وإعادة تشغيلها بوصفها أدوات تحليليَّة حيَّة قادرة على الاشتباك مع الأسئلة الراهنة بمنطقها الداخلي الخاص. والمدرسة الفلسفيَّة الإسلاميَّة تمتلك في هذا الشأن رصيدًا معرفيًا عميقًا، تشكّل عبر قرون من الاشتغال المتواصل على مسائل الوجود والإنسان والسلطة والغاية، وبلغ في العصر الحديث ذروةً إبداعيَّة على يد مُفكِّرين من طراز العلامة السيد (محمد حسين الطباطبائي) والشهيد (مرتضى مطهري) وغيرهما ممن جمعوا بين عمق التراث ويقظة الحاضر.

إنَّ أوَّل ما يُميّز هذا المنظار الفلسـفي في معالجة إشكاليَّة السيادة والسلطة هو أنَّه ينطلق من الأنطولوجيا. فالسـؤال عن السلطة مسـبوق عنده بسـؤال أعمق: ما طبيعة الإنسان؟ وما غايته الوجوديَّة؟ وما الصلة بين عالم الشـهادة وعالم الغيب في تشـكيل النظام الاجتماعي؟ يُؤسّس العلامة (الطباطبائي) رؤيته الاجتماعيَّة والسياسـيَّة على مفهوم الفطرة الإنسانيَّة بوصفه المنطلق الحقيقي لكل نظريَّة في الاجتماع البشري، فيرى أنَّ الإنسان مدني بالفطرة لا بالاضطرار، أي أنَّ ميله إلى الاجتماع نابع من عمق تكوينه الوجودي لا من حاجة آنيَّة تدفعه إلى التعاقد مع أمثاله.[١] وفي هـذا التأسـيس يتجلَّى الفارق الجذري بين التصوّر الإسـلامي الفلسـفي والتصوّر الغربي الحديث؛ فالعقد الاجتماعي عند (هوبز) و(لوك) و(روسـو) ينبثق من وضع افتراضي يكون فيه الأفراد منفصلين ومتنافسـين بطبيعتهم، في حين أنَّ (الطباطبائي) يجعل الاجتماع شرطًا وجوديًّا سابقًا على أي تعاقد، ما يمنح السلطة طابعًا عضويًّا لا تعاقديًّا وغائيًّا لا إجرائيًّا.

وعلى هذا الأسـاس الأنطولوجي، يبني الشـهيد (مرتضى مطهري) نظريَّته في العدل بوصفه المفهـوم المحوري الذي يُنظّم العلاقة بين السـيادة والسـلطة والدين. فالعـدل عند هو معيار موضوعي ثابت يعلو على إرادة الحاكم وإرادة المحكوم معًا، مستمدٌّ من البنية الخُلُقيَّة للوجود ذاته. فالعدل في الإسـلام ليس مفهومًا اعتباريًّا تضعه الإرادة البشريَّـة وترفعه، وإنَّما هو حقيقة ثابتة في نظام الخلق، وعلى هذا الأساس تكون السلطة العادلة سلطةً منسجمة مع حركة الوجود، والسلطة الجائرة سلطةً مضادَّة لهذه الحركة في جوهرها.[٢] وهذا التأسيس يمنح النقد السياسي في الفكر الإسلامي الشيعي عمقًا فلسفيًّا يتجاوز حدود الشرعيَّة الإجرائيَّة التي تكتفي بها الليبراليَّة؛ فالسـلطة لا تُشرعنها الانتخابات وحدها ولا تُسقطها المعارضة وحدها، وإنَّما يُشرعنها التزامها الموضوعي بالعدل بوصفه معيارًا كونيًّا.

وفي هذا السـياق بالذات، يبرز إسهام الإمام (علي الخامنئي) رضي الله عنه في تطوير نظريَّة السيادة الشعبيَّة الدينيَّة بوصفها محاولة جادَّة للتوفيق بين مقتضيات الولاية ومتطلّبات الإرادة الشعبيَّة في

١ - راجع: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص ١٢١.
٢ - راجع: مرتضى مطهري، العدل الإلهي، ص ٥٨.

إطار فلسفي متماسك. فالشهيد (خامنئي) لا يرى في الشعبيَّة والدينيَّة تناقضًا ينبغي حلّه بتغليب أحدهما على الآخر، بل يراهما بُعدَين متلازمَين لحقيقة واحدة؛ إذ إنَّ الشرعيَّة السياسيَّة في منظوره تقوم على ركيزتين لا تنفصلان: الركيزة الإلهيَّة المتمثِّلة في الانضباط بالشريعة والانتساب إلى الولايـة، والركيزة الشـعبيَّة المتمثِّلة في القبول الحُرّ للمجتمع وإرادتـه الفاعلة في صياغة حياته السياسـيَّة. إنَّ الجمهوريَّة الإسلاميَّة تعني أن الشـعب هو الذي يُدير شؤون حياته لكن في إطار الإسـلام، وهذان البُعدان هما وجهان لحقيقة واحدة تجعل من السلطة خادمةً للإنسان في أُفقه الدنيوي ومنسـجمةً مع غايتـه في أُفقه الأعلى. وما يُميّز هذا الطرح فلسـفيًا هو أنه يرفض ثنائيَّة الثيوقراطيَّة والديمقراطيَّة التي يُحاصر بها الخطاب الغربي أي نموذج سـياسي إسـلامي، ليُقدّم بدلاً منها نموذجًا يجعل من الشـعبيَّة شرطًا للشرعيَّة لا نقيضًا لها، ومن الدينيَّة ضابطًا للسـلطة لا مُصادِرًا للإرادة. وفي هذا التركيب يتجاوز الفكر السياسي الشيعي المعاصر معضلة الاختيار بين الحريَّة والشريعة ليطرح سؤالاً أعمق: كيف تكون الحريَّة الحقيقيَّة مشروطةً بالانتساب إلى منظومة قيم تتجاوز الإرادة الفرديَّة المتقلبة دون أن تُلغيها؟

ومن هنا تنبثق في الفكر السياسي الإسلامي إشكاليَّة الولايَّة بأبعادها الفلسفيَّة العميقة، والتي تتجاوز ما أسّسـه بعض الفقه السـياسي في الإسلام في هذا الشـأن. فالولايَة في منظار الفلسفة الإسلاميَّة لها بُعدان متلازمان لا ينفصلان: بُعد تكويني يتعلق بالقيادة الروحيَّة والمعرفيَّة للمجتمع نحـو كماله الوجودي، وبُعد تشريعي يتعلق بإدارة الشـأن العام وتحقيق العدل. وقد أعاد الإمام (الخميني) صياغة هذا المفهوم في نظريَّة ولايَة الفقيه جامعًا بين البُعدَين في سياق الغيبة الكبرى، مسـتندًا إلى أن الفقيـه الجامع للشرائط يمتلك من حيث المبدأ ما للنبـي والإمام من الولايَّة في تدبير أمور المجتمع وإقامة العدل، وإن افترق عنهما في المرتبة الوجوديَّة والعصمة.[1] وقد أثارت هذه النظريَّة جدلاً فلسفيًا وفقهيًا واسعًا داخل الفكر الشيعي ذاته، وهو جدل صحي يكشف عن حيويَّة هذه المنظومة وقدرتها على مساءلة نفسها.

وفي معرض هذا الجدل الداخلي يبرز موقف فلسـفي بالغ الأهميَّة يُمثّله السـيد (محمد باقر

١ - راجع: روح الله الخميني، ولايَّة الفقيه، ص ٤١.

الصدر) الذي آثر أن يُؤسّس نظريته السياسيَّة على مفهوم "خلافة الإنسان" بدلاً من أن يقتصر على مفهوم الولايَة. فهو يرى أن القرآن الكريم حين يُخبر عن استخلاف الإنسان في الأرض إنما يُؤسّس لنظريَّة كاملة في السيادة والسلطة: سيادة الله المطلقة من جهة، وتفويض الإنسان بوصفه خليفة مسؤولاً من جهة أخرى. فالإسلام لا ينفي دور الأمة في صياغة حياتها السياسيَّة، وإنما يُؤسّس لهذا الدور تأسيسًا حقيقيًا حين يجعل الاستخلاف مسؤوليَّة جماعيَّة لا امتيازًا فرديًا.[1] وفي هذه الصياغة تتجاوز النظريَّة الإسلاميَّة ثنائيَّة الثيوقراطيَّة والديمقراطيَّة التي يُحاصرها بها الخطاب الغربي، لتُقدّم نموذجًا ثالثًا لا يُلغي فيه الحكم الإلهي أهليَّة الإنسان ولا تُلغي فيه أهليَّة الإنسان المرجعيَّة الإلهيَّة.

وعلى الصعيد المعرفي تحديدًا يُقدّم العلامة (الطباطبائي) في تفسيره الكبير ومؤلفاته الفلسفيَّة إسهامًا نادرًا في ربط نظريَّة المعرفة بنظريَّة السياسة؛ إذ يُبيّن أنَّ أزمة السلطة في الحداثة الغربيَّة هي في جوهرها أزمة معرفيَّة قبل أن تكون أزمة سياسيَّة. فحين انقطعت المعرفة البشريَّة عن مصادر الوحي وادّعت الاكتفاء بالعقل المجرَّد، وجدت نفسها أمام سؤال لا تُجيب عنه: ما الذي يُلزم الحاكم بالعدل حين لا توجد مرجعيَّة تعلو على إرادته؟ وما الذي يُلزم الأغلبيَّة بصون حقوق الأقلّيَّة حين لا يوجد معيار يسبق التصويت ويتجاوزه؟ إنَّ الإنسان حين يَعزِل الوحي عن دائرة المعرفة لا يرتقي إلى الحُريَّة بل ينزل إلى الوصاية — وصاية الهوى على العقل والقوَّة على الحق.

إذن، إنَّ ما تُقدّمه هذه المنظومة الفلسفيَّة ليس مجرَّد بديل أيديولوجي عن النماذج الغربيَّة، وإنَّما هو مشروع معرفي متكامل يُعيد صياغة الأسئلة قبل أن يُعيد صياغة الإجابات. فهو لا يسأل: كيف نُنظّم السلطة؟ بل يسأل قبل ذلك: ما الإنسان الذي ستُنظَّم السلطة من أجله؟ وما الغاية التي ستُوجَّه السلطة نحوها؟ وما المعرفة التي ستُضبط السلطة بمعاييرها؟ وفي هذا التقديم للسؤال الفلسفي على السؤال الإجرائي، يكمن الأثر الأعمق والأكثر ديمومة لهذا التراث في مواجهة أزمات الفكر السياسي المعاصر.

---

١ - راجع: محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ١٧.

ثالثًا: مقارنة وتركيب

بعـد أن اسـتعرضنا المذاهب الغربيَّـة الكبرى في ميـزان النقد، وعرضنا المنظار الإسـلامي الفلسـفي بديلاً مُؤسّسًـا لا مجرد موقف دفاعي، تبقى خطوة ثالثـة لا غنى عنها في أي مشروع فكري يدّعي الأمانة المنهجيَّة: وهي الوقوف عند نقاط التماس بين المنظومتين، وتشريح مواضع الاتفاق والافتراق بعين فلسفيَّة لا تُسرع إلى الإدانة ولا تُبادر إلى الإطراء.

ولعلَّ أوَّل ما ينبغي الإقرار به في هذا السـياق هو أنَّ الإشكاليَّات الكبرى التي تشغل الفلسفة السياسيَّة الغربيَّة الحديثة هي في جوهرها إشكاليَّات إنسانيَّة مشتركة طرحتها الحضارات المختلفة بصياغـات متباينة. كيف تُمارَس السـلطة دون أن تتحوّل إلى اسـتبداد؟ وكيف يُحمى الفرد من طغيان الجماعة والجماعة من تفكّك الفرد؟ وكيف تسـتمدّ القاعـدة القانونيَّة مشروعيَّتها وتُلزم من لم يوافق على سـنّها؟ هذه الأسئلة كانت حاضرة في الفقه الإسلامي وفي الفلسفة الإسلاميَّة قبل أن تُصاغ بلغة الحداثة الغربيَّة، وحقيقة اشتراكها تعني إمكانيَّة الحوار الحقيقي الذي يتجاوز مستوى المناظرة الخطابيَّة إلى مستوى التفكير المشترك.

لكن ما يكشف عنه التأمّل المعمّق في هذا التاريخ الفكري المشترك أمر أشدّ إثارة وأكثر دلالة: وهو أنَّ الفكر السـياسي الغربي الحديث قد اسـتعار من التراث الإسـلامي مفاهيم وبنى فكريَّة جوهريَّة دون أن يُقرّ بهذه الاسـتعارة أو يُسـمّيها. فمبدأ سيادة القانون وعلوّه على إرادة الحاكم، الذي يُعدّ اليوم ركيزة الليبراليَّة السياسيَّة، كان قد أرسى الفقه الإسلامي أُسسه الفلسفيَّة قبل ذلك بقرون حين جعل الشريعة سـابقة على السلطة وحاكمة عليها لا صادرة عنها. ومبدأ المحاسبيَّة وأحقيَّة الأُمَّة في مسـاءلة الحاكم وعزله الذي يُقدَّم باعتباره إنجازًا غربيًّا خالصًا، نجد له جذورًا راسـخة في نظريَّـة الإمامة والخلافة عند الفقهاء المسـلمين حين اشـترطوا في الحاكم شروطًا وجعلوا للأُمَّة حقّ الاعتراض عند الإخلال بها.

وهذا لا يعني بالطبع التهوين من الإنتاج الغربي في بناء نظريَّاته السياسيَّة، وإنَّما يعني أنَّ تاريخ الأفكار أكثر تشابكًا وتداخلاً ممَّا تُوهم الروايات القوميَّة الكبرى لكل حضارة عن نفسها. والوعي بهذا التشـابك ضروري للحوار النقدي الحقيقي؛ إذ يُخفّف من حدّة الاسـتقطاب الحضاري، ويفتح فضاءً للتفكير المشـترك في الأسئلة الإنسانيَّة الكبرى التي لا تملك حضارة واحدة ادّعاء

احتكار الإجابة عنها.

بيد أنَّ الحوار النقدي يقتضي في الوقت ذاته تسمية ما يفتقده النموذجان معًا دون مجاملة أو تهرّب. فالنموذج الغربي في صيغته الليبراليَّة الراهنة يعاني من فقر أنثروبولوجي بنيوي كما أشرنا؛ إذ يبني منظومته السياسيَّة على فرد منزوع الغاية، حقوقه مضمونة وطموحاته مكفولة لكن وجوده مُعلَّق في هواء المعنى. وحين تنقطع السياسة عن الغاية الوجوديَّة للإنسان تتحوّل إلى تقنيَّة إدارة للمصالح، وتتحوّل الحُريَّة من قيمة روحيَّة إلى سلعة تتوزّعها السوق. وقد رصد هذه الأزمة من داخل الفكر الغربي ذاته المُفكِّر الكندي (تشارلز تايلر-Charles Taylor) حين حذّر من أن الحداثة السياسيَّة الغربيَّة تُنتج فردانيَّة ناعمة تُجرّد الحياة من معناها وتُضعف الانتماء إلى أي أُفق من المعنى يتجاوز الذات وإشباع رغباتها.[1]

والنموذج الإسلامي من جهته لا يخلو هو الآخر من إشكاليَّات حقيقيَّة تستدعي المصارحة لا المراوغة. فعلى الرغم من غنى المفاهيم الفلسفيَّة التأسيسيَّة التي يحملها هذا التراث، لكنَّ التطبيقات التاريخيَّة لهذه المفاهيم جاءت في أحيان كثيرة دون مستواها الفلسفي. وظلّت مسألة المأسَسَة — أي كيف تتحوّل المفاهيم إلى آليات وإجراءات وضمانات مؤسّسيَّة — من أكثر المسائل التي أثقل فيها غياب الحلول العمليَّة على المشروع السياسي الإسلامي. فالقول إنَّ السلطة مقيّدة بالشريعة يظل ناقصًا ما لم تُوجد آليات مؤسّسيَّة محدّدة تُترجم هذا القيد إلى واقع فعلي يحول دون الاستبداد باسم الدين.

وما يفتقده النموذجان معًا — وهذا هو الأعمق دلالةً في هذه المقارنة — هو القدرة على التفكير في السياسة انطلاقًا من الإنسان الكامل لا من صورة مُجتزأة عنه. فالنموذج الغربي يأخذ الإنسان الاقتصادي أو الإنسان الحقوقي مدخلاً وحيدًا لنظريته السياسيَّة، والنموذج الإسلامي في صيغه الفقهيَّة الكلاسيكيَّة يكتفي أحيانًا بالإنسان المكلَّف المُلتزم بفعل الواجبات وتجنّب المحرمات. في حين أن الإنسان الحقيقي هو ذلك الكائن الوجودي الذي يسعى في آنٍ واحد إلى الأمن والكرامة والانتماء والمعنى والتجاوز؛ وأي نظريَّة سياسيَّة لا تستوعب هذا الثراء

١ - راجع: تشارلز تايلر، أزمة الحداثة، ص ١٤.

الأنثروبولوجي ستظلّ قاصرة مهما بلغت من الدقة في صياغة مبادئها وإجراءاتها. وهنا تحديدًا يكمن الأُفق الذي يمكن لهذا البحث أن يُرسمه: أُفق تفكير سياسي يأخذ الإنسان بكامل أبعاده الروحيَّة والعقليَّة والاجتماعيَّة منطلقًا، ويجعل من السلطة خادمةً لهذا الإنسان الكامل لا وصيَّة على بعض جوانبه دون سواها.

رابعًا: أفق البديل الحضاري

إذا كانت الفلسفة في أرقى تجلّياتها إنتاجًا لأسئلة جديدة تُقلقل اليقينيات الزائفة، وتفتح الأُفق أمام إمكانات لم تكن مرئيَّة، فإنَّ ما سعى إليه هذا البحث هو بالضبط هذا النوع من التفكير: لم نقصد تقديم إجابات نهائيَّة في مسائل ظلت الإنسانيَّة تتصارع معها عبر قرون، بل قصدنا إلى إعادة طرح الأسئلة الصحيحة، وكشف المسلّمات المضمرة في الإجابات الجاهزة، وفتح فضاء للتفكير المشترك يتجاوز ثنائيَّات الحرب الباردة الحضاريَّة التي تُلقي بظلالها على كثير من النقاشات الراهنة عن السيادة والسلطة والدين.

لقد تبيّن لنا عبر مسار هذه الافتتاحيَّة أنَّ الأزمة التي تعيشها المنظومة السياسيَّة المعاصرة — سواء في تجلياتها الغربيَّة أم في بعض تجلّياتها التي تدّعي الاستلهام من التراث الإسلامي، هي أزمة فلسفيَّة في صميم الرؤية إلى الإنسان وإلى الغاية من الاجتماع السياسي. وما لم تُعالج هذه الأزمة في عمقها الفلسفي ستظلّ الحلول التقنيَّة المقترحة تعالج الأعراض وتترك الداء متجذِّرًا. فعلينا أن نتذكَّر دائمًا أنَّ الأنظمة السياسيَّة هي تجسيدات لرؤى فلسفيَّة عن طبيعة الإنسان والخير المشترك، ومن ثَمّ فإنَّ أزمة النظام هي دائمًا في عمقها أزمة الفلسفة التي تقوم عليه.

ومن هذا المنطلق يمكن تحديد ما يعنيه البديل الحضاري الذي ندعو إليه هنا بدقَّة أكبر. فهو ليس دعوة إلى إحياء نموذج تاريخي بعينه، كالخلافة في صورتها الكلاسيكيَّة أو الدولة الدينيَّة بمفهومها الحرفي، كما أنَّه ليس دعوة إلى استنساخ النموذج الليبرالي الغربي بعد تجميله بآيات قرآنيَّة ومصطلحات إسلاميَّة. البديل الحضاري الذي نعنيه هو مشروع فكري من طبيعة مختلفة: إنَّه الانطلاق من عمق التراث الفلسفي الإسلامي، بكلّ ما يحمله من رؤية للإنسان والوجود والغاية، لإنتاج مفاهيم جديدة قادرة على معالجة مشكلات جديدة. إنَّه ما يمكن تسميته بالاجتهاد

الفلسـفي — لا الاجتهاد الفقهي وحده — أي إعادة تشغيل الطاقة التفكيريَّة للتراث في مواجهة أسئلة لم يعهدها الفقهاء الكلاسيكيّون بصيغتها الراهنة.

وهذا المشروع يستلزم شجاعة مزدوجة نادرًا ما تجتمعان: شجاعة نقد التراث من داخله دون الانقطاع عنه، وشـجاعة الاسـتفادة من الآخر دون الذوبان فيه. فالنقد الداخلي للتراث ضرورة منهجيَّة؛ إذ لا يمكن استعادة الطاقة الإبداعيَّة لأي تراث دون الاعتراف بما تراكم عليه من تأويلات مُضيِّقة ومن توظيفات سـلطويَّة أفقدته جزءًا من بُعده التحرّري الأصيل. والشهيد (الصدر) يُنبّه إلى هذا البُعد حين يُفرّق بين ما هو إسلامي في جوهره وما هو تاريخي في تشكّله، مُصرًّا على أنَّ المسلم المُفكِّر لا يقدّس التاريخ الإسلامي وإنَّما يقدّس الإسلام، وبين الأمرين مسافة ينبغي ألا تُردم بالتهاون مع النقد ولا بالتوهم أن كل ما جرى في تاريخنا كان مُعبرًّا أمينًا عمّا جاء به الإسلام.

وفي المقابل، فإنَّ الاسـتفادة من التجربة الإنسانيَّة المشتركة — بما فيها التجربة الغربيَّة في بناء المؤسَّسـات وصياغة الضمانـات الحقوقيَّة — لا تعنـي التبعيَّة الفكريَّة بقدر مـا تعني الوعي بأنَّ الإنسـانيَّة تتعلَّم من تجاربها المتراكمة. لكن هذه الاستفادة ينبغي أن تجري بشرط جوهري واحد: أن تنطلق من الداخل لا من الخارج؛ أي أن يكون المُفكِّر الإسـلامي هو الذي يذهب إلى التجربة الغربيَّة بأسئلته الخاصَّة وباحثًا عن ما يُعينه في حلّ إشكاليَّاته المحدَّدة، لا أن يستقبل هذه التجربة بوصفها حلاً جاهزاً يُجيب عن أسـئلة لم يطرحها هو أصلاً. فثمَّة فرق جوهري بين من يقرأ (كانط- Immanuel Kant) و (هيغل - Georg Hegel) و (راولز - John Rawls) بعيون مشبعة (بالطباطبائي) و(مطهري) و(الصدر)، وبين من يقرأ التراث الإسلامي بعيون مشبعة (بكانط) و(هيغل) و(راولز.)

ويبقى السـؤال الأصعب في نهاية هذا المسـار: من يحمل هذا المشروع ويُنجزه؟ إنَّ البديل الحضاري يتشـكّل ببـطء وبصبر على طاولات البحث، وفي حجـرات الدرس، وفي صفحات المجـلَّات الفكريَّة الجادَّة التي تمتلك الشـجاعة على احتضان السـؤال الحقيقي. إنَّه مشروع جيل من المُفكِّرين الذين يجمعون بين اسـتيعاب عميق للتراث الفلسـفي الإسلامي وبين يقظة حقيقيَّة أمام تحدِّيات العصر، وغير مسـتعجلين على الإجابة، ولا مُتهرّبين من السـؤال. ونحن هنا لا ندّعي أنَّنا نُنجز هذا المشروع، وإنَّما نكتفي بأن نكون خطوة في مساره: خطوة نحو فلسفة سياسـيَّة إسلاميَّة تُفكّر بأدواتها الخاصَّة في أسئلة زمانها الراهن، لا خطوة إلى الوراء نحو ماضٍ

لا يعود ولا خطوة إلى الأمام في طريق الآخر وحده.

فالحضارة التي لا تُنتج فلسفتها السياسيَّة من عمقها الروحي والمعرفي الخاص ستجد نفسها حتمًا مُستهلِكةً لفلسفة غيرها، ومُدارةً بمفاهيم لم تصنعها لحلّ مشكلات لم تطرحها. وفي هذا بالذات يكمن الرهان الأعمق لكلّ جهد فكري جاد في عالمنا العربي والإسلامي اليوم: أن نكون حاضرين في صناعة المفاهيم لا مجرَّد متلقّين لها، وأن نكون شركاء في الحوار الإنساني الكبير عن السيادة والسلطة والدين، لا مجرَّد موضوع يتحاور الآخرون حوله وعنه.

ومهما يكن من أمر، وفي إطار الخوض في غمار هذا البحث وفتح هذا المسار، جاء هذا العدد من مجلَّة «اعتقاد» ليفتح بابًا للنقاش في هذه الإشكاليَّات، وقد جاءت أبحاث هذا العدد على الشكل الآتي:

في المحور، عالج مجموعة من الأساتذة الأعلام جوانب مختلفة من السيادة والسلطة في الفكر الديني وفلسفته، وهم: الباحث د. (سيد حافظ عبد الحميد) (مصر) وبحثه: «الدَّوْلَةُ وَمَصْدَرُ الشَّرْعِيَّةِ فِي الفِكْرِ الدِّيْنِيِّ وَالفَلْسَفَةِ الحَدِيْثَةِ»، و أ.د. (غيضان السيد علي) (مصر) وبحثه: "تَفْكِيْكُ الجَسَدِ السِّيَاسِيِّ: نَقْدُ السِّيَادَةِ عِنْدَ (فوكو) و(أغامبين)"، و د. (ناريمان عامر) (سورية) وبحثها: «تَحَوُّلَاتُ مَفْهُوْمِ السِّيَادَةِ فِي الفِكْرِ الغَرْبِيِّ (كارل شميت) أنمُوْذَجًا»، والشيخ (شادي علي) (مصر) وبحثه عن "السِّيَادَةُ وَالعَدْلُ فِيْ الفَلْسَفَةِ الشِّيْعِيَّة: قِرَاءَةٌ فِيْ فِكْرِ (العلامة الطباطبائي) وَ(الشهيد مطهري)"، والشيخ (حسين محمود كوثراني) (لبنان) وبحثه "السِّيَادَةُ الشَّعْبِيَّة الدِّيْنِيَّة فِي فِكْرِ الإِمامِ الخَامِنَئِيِّ قُدِّسَ سِرُّهُ".

وفي باب دراسات وبحوث، فقد وقع الاختيار على بحث أعدَّه رئيس التحرير الدكتور محمد محمود مرتضى تحت عنوان "الولاية التَّشْرِيْعِيَّة لِلْمَعْصُوْم".

أمَّا مراجعة كتاب، فقد اخترنا كتاب "تَنْبِيْهُ الأُمَّة وَتَنْزِيْهُ المِلَّة" الذي تكفَّلت بعرضه الكاتبة (لينا السقر) (سورية).

إنَّنا إذ نقدّم هذا العدد، الذي نتمنَّى أنْ ينال اعجاب القراء الذين كلّنا أمل أنَّهم لن يبخلوا علينا بملاحظاتهم القيّمة.

والحمد لله أوّلاً وآخرًا

المراجع والمصادر

- إرنست كاسيرر: فلسفة التنوير، ترجمة: إبراهيم أبو هشهش، المركزالعربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط١، ٢٠٢٠.
- تشارلز تايلر: أزمة الحداثة، ترجمة: محمد محجوب، دار سيناترا، تونس، ط١، ٢٠١١.
- توماس هوبز: اللفياثان، ترجمة: ديانا حبيب مسعود، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١١.
- جورج فيلهلم فريدريش هيغل: أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط٢، ٢٠١٠.
- جون لوك: رسالة في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت، ط٢، ١٩٩١.
- روح اللـه الخميني: ولايَة الفقيه — الحكومة الإسـلاميَّة، مؤسسـة تنظيـم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط٤، ١٩٩٦.
- فرانسيس فوكوياما: نهايَة التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام، القاهرة، ط١، ١٩٩٣.
- فريدريش نيتشه: العلم المرح، ترجمة: حسان بورقيَّة، أفريقيا الشرق، ط١، ١٩٩٣.
- كارل شـميت: اللاهوت السياسي، ترجمة: رانيَة الساحلي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ، ط٢، ٢٠٢٤.
- ماكس فيبر: الاقتصاد والمجتمع، ترجمة: محمد سـيد غانم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤.
- محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٩٧٩.
- محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٩٩٧.
- مرتضى مطهري: العدل الإلهي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٣، ١٩٩٥.

- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة — ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٩٠.
- يورغـن هابرماس: الديـن والعقلانيَّة، ترجمة: نجيب الحصـادي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط١، ٢٠٠٧.

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 استعادة أصالة "مصدر الشرعيَّة" في الوعي الإسلامي المعاصر بعيدًا عن ضغوط التبعيَّة للنموذج الغربي؟ وكيف أدَّى الجهل بخصوصيَّة المرجعيَّة الإسلاميَّة 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 والمَشْرَعَةُ 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 يَشْتَرِعُ شِرْعَتَه، والشَّرَاعُ: الوَتر ما دام مشدودًا على القوس، وأَشْرَعْتُ الرُّمْحَ وشَرَعْتُه: هَيَّأْتَه للطعن، وكذلك في السيف. والشَّرَعُ: أوتار العود، والشرائع: العَتَبَاتُ، الواحدة: شريعة [1]. وقال الإمام علي (عليه السلام): إنَّ أَهْوَنُ السقي التَّشْرِيعُ، والشريعةُ وَالشراعُ وَالْمَشْرَعَةُ: الْمَوَاضِعُ 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.

تَفْكِيكُ الجَسَدِ السِّيَاسِيِّ: نَقْدُ السِّيَادَةِ عِنْدَ (فوكو) و(أغامبين)

أ.د غيضان السيد علي[1]

ملخّص

حاول (ميشـيل فوكو-Michel Foucault) أن يقدّم مفهومًا جديدًا للسـلطة يختلف عن مفهومها السـيادي، ينطلق من "الممارسـة" لا مـن التنظير أو من منطلـق ما ينبغي أن يكـون، فقدَّم مفهوم "السلطة الحيويَّة" الذي تخترق فيه السلطة الحياة كلّها، بهدف تحسينها، وتنميتها، والحفاظ عليها بديلًا للسلطة السياديَّة التي تتركز في يد قطب واحد يمتلك الحكم والسيادة وتتوخَّى الغلبة والقهر والإماتة. ومن هنا، تحوَّلت السلطة الحيويَّة إلى سلطة انضباطيَّة تعنى بحياة السكَّان بوصفهم الجسد الاجتماعـي الذي يخضع للمراقبة، والتنظيم، والاختبار، والتحسـين، والحماية بل إخضاع الحياة كلّها لاستراتيجيتها، فتتداخل الحياة مع السياسة. في المقابل، وظَّف (جورجيو أغامبين - Giorgio Agamben) مفهوم "السياسـات الحيويَّة" توظيفًا مختلفًا عمَّا اسـتعمله (فوكو)، فقدَّمها بوصفها سياسات للموت؛ لأنَّ إنتاج "الحياة العارية" عنده تجعل الأفراد خاضعين لإمكانيَّة قتلهم والتخلّص منهم. وقد تجاهلت السياسـات الحيويَّة عند (فوكو) و(أغامبين) المرجعيات الدينيَّة والخُلُقيَّة، ما شكَّل عوارًا كبيرًا بها؛ لأنَّ السلطة دون مرجعيَّة خُلُقيَّة ودينيَّة قد يؤدّي إلى تبرير الظلم باسم "تنظيم الحياة"، كما أنَّها ساوت -خاصّة عند (أغامبين)- بين الأنظمة الديمقراطيَّة والاستبداديَّة في سلوكها.

الكلمات المفتاحية: (فوكو)، (أغامبين)، السلطة الحيويَّة، الحياة العارية، حالة الاستثناء.

١ - أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بكليَّة الآداب جامعة بني سويف- مصر

Deconstructing the Political Body:
Critique of Sovereignty in Foucault, Agamben

Prof. Ghaidan el-Sayyed Ali[1]

Abstract

Michel Foucault sought to introduce a new concept of power that departs from the traditional notion of sovereignty, grounding it in practical operations rather than theoretical speculation or moral ideals. To this end, he developed the concept of "bio power," which permeates every aspect of life with the aim of enhancing, developing, and preserving it, as an alternative to sovereign power, which is concentrated in the hands of a single authority that exercises domination and death. This bio power evolved into disciplinary power, concerned with populations as social bodies subject to surveillance, regulation, and improvement, ultimately bringing all aspects of life under its strategic control, where politics and life become intertwined. In contrast, Giorgio Agamben employs the concept of «bio politics» differently, presenting it as «politics of death,» where the production of «bare life» exposes individuals to violence, exclusion, and death. Both Foucault and Agamben, however, overlook religious and ethical frameworks in their analyses, which represents a fundamental gap: power without ethical reference can legitimize injustice under the guise of «organizing life.» Moreover, their theories, particularly Agamben's, tend to equate the practices of democratic and authoritarian regimes.

Keywords:

Foucault, Agamben, Bio Power, Bare Life, State of Exception.

1 - Professor of Modern and Contemporary Philosophy, Faculty of Arts, Beni Suef University, Egypt

مقدّمة:

عُرفت السلطة عبر التاريخ بأنَّها القدرة والقوَّة من أجل بسط السيطرة والحفاظ على الحكم، وقد ظلَّ هذا التعريف راسخًا وسائدًا حتى أحداث مايو ١٩٦٨ التي شهدتها باريس التي عُرفت بانتفاضة الطلاب، والتي مثَّلت منعطفًا حاسمًا في تاريخ فرنسا المعاصر، وخاصَّة في فكر وفلسفة الفيلسوف الفرنسي (ميشيل فوكو- Michel Foucault) ١٩٢٦ -١٩٨٤ الذي اعتبر موضوع السلطة إشكاليَّته الفلسفيَّة المحوريَّة الذي انطلقت منه فلسفته كلّها، فحضرت بوصفها إشكاليَّة رئيسة في معظم مؤلّفاته إن لم تكن كلّها؛ حيث تناول السلطة بوصفها الإشكاليَّة الأبرز في كتبه الآتية: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (١٩٦١)، والكلمات والأشياء (١٩٦٦)، وأركيولوجيا المعرفة (١٩٦٩)، والمراقبة والعقاب (١٩٧٥)، وتاريخ الجنسانيَّة (١٩٧٦-١٩٨٤)، وإرادة المعرفة (١٩٧٦).

وقد اعتبر (فوكو) أنَّ السلطة ليست مؤسَّسة كالدولة، وليست مقولة كليَّة كالإخضاع، وإنَّما هي علاقة قوَّة محايثة لمجالها؛ إذ ليس لها مكان معيّن بل هي منتشرة في كل مكان. ومن ثَمَّ عمل على تشريح "جسد السلطة" تشريحًا سياسيًّا ليكتشف أنَّها تُمارس على الأجساد، تخترقها وتستثمرها بل إنَّ حربها تأخذ شكل التحام جسد بجسد، إنَّه التحام "الماديَّات العارية" التي لا تفصلها حواجز، فتتبدَّى السلطة بوصفها علاقة أكثر منها حدودًا تقوم بينها علاقات.

إذن، نظر (فوكو) إلى مفهوم السلطة نظرة خاصَّة وجديدة في الوقت نفسه؛ فقد نظر إليها على أنَّها شبكة من العلاقات، تحضر في النسيج الاجتماعي برمته؛ في العلاقات الأسريَّة، والعلاقات المؤسَّسيَّة...إلخ؛ إذ لم ينظر إلى المجال الذي تُمارس فيه بوصفها ملكيَّة بل "استراتيجيَّة"؛ أي أنَّها ليست ملكًا لأحد، وهي ممارسة وليست موضوعًا أو شيئًا يمكن امتلاكه وتحصيله. وهي

"محايثـة"؛ لأنَّها تخترق مكوّنات المجتمع كلّها، فهي ليسـت بنية فوقيَّـة تقابلها بنية تحتيَّة، أو رئيس في مقابل مرؤوس؛ إذ لا يوجد مجال للثنائيّات في منطق السلطة عند (فوكو). وهي أيضًا "إجرائيَّة" وعمليَّة؛ أي أنَّها مجموع من الإجراءات الواضحة والخفيَّة في الوقت نفسه. والمصدر الحقيقي لها يأتي من أسفل الهرم وليس من قمّته.

فالسلطة – وفقًا لهذا- ليست شيئًا يُكتسب أو شيئًا يُحتفظ به أو يفقد بل تمارس من نقاط لا تحصى، وفي لعبـة علاقات غير متكافئة وديناميكيَّة. وبناء على هذا التصوّر للسـلطة، تغيّر مفهوم الدولة عند (فوكو)، فأصبحت نتاجًا للعلاقات السـلطويَّة في المجتمع. وقد نظر (فوكو) إلى السـلطة من خلال تأريخيَّة الجسـد من حيث كونه ينغرس في علاقات سـلطويَّة تؤثّر فيه وتتأثّر به. فقد نظر (فوكو) إلى الجسد بوصفه هدفًا وموضوعًا للسلطة. فالجسد لا يكون منتجًا إلا إذا أُدرج ضمن منظومة الاخضاع، فالجسـد عندما يكون خاضعًا ومنتجًا في آن واحد، عندها فقط يكون قد جرى توظيفه توظيفًا مثاليًّا. إذن، الجسـد عند (فوكو) ليس طبيعيًّا فقط بل سياسـيًّا، ليس حُرًّا تمامًا بل مشكَّلاً بالسلطة، وهو في الوقت نفسه ليس سلبيًّا تمامًا؛ إذ إنَّ هناك مجالاً للضبط والمقاومة. وتكمن أهميَّة هذا البحث في أنَّه يدرس البنية الحيويَّة للسـلطة في الفكر الغربي الحديث، ويتناول كيف انتقلت من سيادة الدولة إلى سـيادة الحياة نفسها؛ إذ يركّز على تحليل (فوكو) للسـلطة الحيويَّة (Biopower)، وتناول الفيلسوف الإيطالي (جورجيو أغامبين-Giorgio Agamben) لمفهوم "الحياة العارية"، ويعرض البحث تصوّر (ميشيل فوكو) للسلطة بوصفها شبكة علاقات لا مركز لها، منتشرة في كل المجتمع، لا مجرَّد أداة بيد الحاكم. ثمّ يقدّم قراءة نقديَّة لحدود هذا التصور، خصوصًا في ضوء الأبعاد الخُلُقيَّة والدينيَّة.

أوَّلًا: من السيادة بمعناها الكلاسيكي إلى السلطة الحيويَّة عند (فوكو)

تُستعمل مفاهيم «السيادة» أو «السلطة» أو «السيطرة» أو «الهيمنة» بوصفها مترادفات لمفهوم «السـلطة» الذي يشـير مدلوله في المعاجم اللغويَّـة إلى معاني: القدرة، والسـيطرة، والتحكّم، والتملّك، والقهر، والقوَّة، والغلبة [1]. كما يشـير (معجم مصطلحـات العلوم الاجتماعيَّة) إلى

١ - انظر: ابن منظور: لسان العرب، (مادة سلط، ص٣٢٠-٣٢٢).

السلطة بوصفها «القدرة أو القوَّة التي تمكّن من السيطرة على الناس، والضغط عليهم، ورقابتهم للحصول على طاعتهم، والتدخّل في حُريّتهم، وتوجيه جهودهم إلى نواح معيّنة»[١].

وتعدّ السيادة أو السلطة في معناها الاصطلاحي الكلاسيكي مرادفة للقوَّة المطلقة النهائيَّة غير المحدودة؛ إذ ليست لها حدود قانونيَّة؛ لأنَّ الدولة تمارس سيادتها أو سلطتها العامة، إمَّا من خلال القوة أو الاجماع أو باستخدامها معًا. أما طبيعة ممارسة هذه السلطة فهي ترجع أساسًا إلى بناء الدولة ومدى النضج السياسي للشعب؛ ففي الحكم المطلق أو الاستبدادي تميل الطبقة الحاكمة إلى استخدام القوَّة وتأكيد دورها، وهي قوَّة لا تستمد من إجماع الشعب أو اتفاقه. ولكن في الدولة الديمقراطيَّة التي يجري فيها اختيار الطبقة الحاكمة بحُريَّة عن طريق الشعب يضعف دور القوّة إلى حد كبير. فالقانون في هذه الدولة هو الذي يعبرّ عن الإرادة العامة للمجتمع، ومن ثَمَّ فإنَّ الناس يمتثلون له طواعية [٢].

إذن، السيادة هي سلطة عُليا على المواطنين والرعايا، لا يحدّ منها القانون بل ينظّمها. أما عن خصائص هذه السلطة، فهي: تمييزًا لها عن أي منحة للسلطة تكون مقصورة على فترة زمنيَّة محدّدة، وهي لا تفوّض أو تفوّض دون قيد أو شرط، ولا يمكن التصرّف فيها ولا تخضع للتقادم، ولا يحدّ منها القانون؛ لأنَّ العاهل هو مصدر القانون. والصفة الأصليَّة للسيادة هي سلطة وضع القوانين للمواطنين بصفتهم الجماعيَّة أو لكل منهم على حدة، والصفات الأخرى سلطة إعلان الحرب وعقد معاهدات السلام، وتعيين كبار الموظّفين، ومنح الإعفاءات، وصك العملة، وفرض الضرائب. وهذه كلّها نتائج مترتّبة على مركز العاهل بوصفه رئيس الدولة القانوني [٣].

هذه التصوّرات كلّها للسلطة عبر التاريخ تمرَّد عليها (فوكو)، ورأى أنَّها قوقعت السلطة وأردفتها بمفهوم الدولة والقانون، أو بعلاقتها بالطبقة، أو بالاقتدار والهيمنة، ذاهبًا إلى أنَّه يجب أن ننظر إلى السلطة من منظار آخر يركّز على العلاقات بين الموجودات، بوصفها شبكة معقّدة تستمد قواها من توزيعاتها الدقيقة من تفرّعاتها، ومن غلغلتها داخل الجسد الاجتماعي، عندئذٍ

١ - أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعيَّة، ص٣٢٢.
٢ - محمد بن علي، علي عبد المعطي محمد: السياسة بين النظريَّة والتطبيق، ص٣٠٦.
٣ - محمد بن علي، علي عبد المعطي محمد: السياسة بين النظريَّة والتطبيق، ص٣٠٧.

ينظر إليها باعتبارها ممارسة؛ إذ يقول: «لا أعني بالسلطة مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تضمن خضوع المواطنين في إطار دولة ما. كذلك، لا أعني بكلمة سلطة نمطًا من الإخضاع الذي هو على العكس من العنف، إنَّما يتخذ شكل قاعدة. وأخيرًا لا أعني بكلمة سلطة نظامًا عامًا من جهة الهيمنة، يمارسه عنصر أو مجموعة على عنصر آخر أو مجموعة أخرى، تخترق مفاعيله الجسم الاجتماعي كلّه عبر انحرافات متتالية: فالتحليل، من منظور السلطة، لا ينفي أن نفترض أنَّ سيادة الدولة أو شكل القانون أو الوحدة الكليَّة لهيمنة ما، هي معطيات أوليَّة، إنما هي بالأحرى أشكال السلطة النهائيَّة»[١].

إنَّ (فوكو)- كما يقول (عبد العزيز العيادي)- «يتعامل بصبر كادح مع الجزئيَّات و«التفاهات» وتحديد البؤر والعلاقات والسياقات ومجالات الصراع والرغبة والتداول والمواجهة، وهو تعاملٌ يحثّ على بحث موضوعة السلطة نقديًّا، فلا نفهمها بوصفها ملكيَّة أو باعتبارها امتيازًا، أو تعاقدًا، أو استحواذًا... بل تُمارس انطلاقًا من نقاط لا حصر لها وفي خضم علاقات متحرّكة لا متكافئة»[٢]. إذن، السلطة تمارس بدلاً من أن تمتلك، وهي ليست امتيازًا مكتسبًا أو دائمًا للطبقة المهيمنة بل هي الأثر العام لمواقعها الاستراتيجيَّة، وتحقيق الأهداف المرجوّة والمخطَّط لها.

وقد ظهر هذا التحوّل في النظر إلى ما أسماه (فوكو) «السلطة الحيويَّة» تمييزًا لها عن مفهوم «السيادة» بسبب حدثين تاريخيين مُهمّين:

١. ظهور تقنيّات انضباطيَّة تسيطر على قوى الجسد الفردي.
٢. ظهور سيادة حيويَّة Biopolitics موجّهة نحو تنظيم وإدارة حياة ذات سياسة جديدة هي السكان، وتركّز على الجسد بوصفه نوعًا بيولوجيًّا يجب أن تدار وظائفه (التكاثر، والمواليد، والوفيات، والصحّة، وطول العمر، وغيرها...) عبر تدخّلات ومراقبات[٣]. ما يجعل السلطة تهدف بشكل أساس لاستثمار الحياة أكثر من القتل، كما كان سائدًا قبل ذلك.

---

١ - ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، ص١٠١.
٢ - عبد العزيز العيادي: المعرفة والسلطة، ص٦٣.
٣ - إيمان علاء الدين: المنبوذ: السلطة السياديَّة والحياة العاريَة، ص٦.

أسّس (فوكو) مفهوم «السلطة الحيويَّة» بوصفها شكلاً جديدًا من أشكال السلطة يهدف إلى اخضاع الحياة لاستراتيجيّات السياسة؛ ليقيم فصلاً بينها وبين «السلطة السياديَّة» التي تمارس حقّ الحياة والموت من أجل السيطرة. وقد أُعطي هذا المعنى الجديد الذي استحدثه (فوكو) دفعة قويَّة نتيجة تركيزه على آليّات تحسين الحياة، وضرورة المحافظة عليها، وتمكينها، وتكثيفها لخلق كفاءات بشريَّة أعلى يمكن استثمارها على أفضل نحو ممكن. وهكذا انتقل (فوكو) من مفهوم «السيادة» بمعناه الكلاسيكي الذي يشكّل سلطة عقابيَّة إلى مفهوم جديد هو مفهوم «السلطة الحيويَّة» بوصفها سلطة ضبط ومراقبة.

ثانيًا: من السلطة السياديَّة إلى السلطة الانضباطيَّة: تحوّلات المفهوم عند (فوكو)

بدأ (فوكو) معالجته للسلطة بوصفها لغزًا ينبغي حلّه والكشف عنه أو بوصفه شيئًا غامضًا يجب أن نزيل الغبار عنه من أجل توضيحه[١]. فلا يمكن البحث عن السلطة تحت قبعة رجل السلطة بل يجب البحث عنها عبر شبكة الممارسات اليوميَّة في البيت الأسري، وفي علاقات النسب والدم، وفي المكتب التابع للمؤسسة، وفي التقسيمات الإداريَّة في شبكة القوى الصامتة. فابتدع بذلك (فوكو) شكلاً جديدًا للسلطة، أو بشكل أدقّ نظريَّة جديدة عنها، تتلخّص في تجزئة مفهوم السلطة إلى وحدات مصغّرة؛ ليسهل حلّ ألغازها وفكّ طلاسمها وإزالة الغبار عنها؛ فهو لا يريد البحث عن السلطة في القمّة، وإنَّما يريد البحث عنها في القاعدة، وفي مناطق مجهولة لا يظنّ أحد أنَّ فيها سلطة، لا تعترف هذه النظريَّة بأي مكان متميز للسلطة؛ وذلك أنَّ السلطة فيها مبعثرة ومنتشرة في شتَّى أجزاء الجسد الاجتماعي[٢]. يقول (فوكو): «يجب على تحليل السلطة أن يكون تحليلاً سياسيًّا مجهريًّا لجسد السلطة، يكشف أنَّها تمارس على الأجساد، وتخترق الأجساد، وتستثمر الأجساد بل إنَّ حربها تأخذ شكل التحام جسد بجسد، إنَّه التحام الماديَّات

١ - الزواوي بغورة: الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص١٥٤.
٢ - هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، ص٤٤.

التي لا تفصلها حواجز، هكذا يجب أن نحاول دراسة السلطة» [١].

حـاول (فوكو) تفكيك المفهوم بهـدف البحث عن التقنيَّات التي تحكـم حركيَّته، فلم يهتمّ بجوهر، أو أصل، أو شكل، أو مكوّنات السلطة، ولم يهتم بسؤال: ما السلطة؟ لكنّه اهتمّ بوصف مفاعيل السـلطة، ونتائجها، وكيفيَّة ممارسـاتها، بالطريقـة التي تمارس بها ماديًّـا وبالتفصيل، وبخصوصيّاتها، وتقنيّاتها، وتكتيكاتها[٢] بجزيّئاتها المتناهية في الصغر، حتى أَطلق على نظريَّته هذه لاحقًا اسم «ميكروفيزياء السلطة» التي جرى فيها التدرّج من «المايكرو» إلى «الميكرو».

والمسـتوى الميكروفيزيائي يعني انتشار الانضباط في الفعاليات كافّة. ذلك الانضباط يعني السيطرة والرقابة اعتبارًا من الجسـد الفردي إلى الجسد الاجتماعي، وذلك حسب علم تشريح سـياسي موجَّه أساسًا بمبدأ توزيع القوى، ومراكز التوجيه، وأدوات التنفيذ، وهيكليّات علاقات القوّة بين الأفراد والجماعات، ما يضع خرائط مفصليَّة للتموضع الوظيفي، وحسـاباته الدقيقة. سواء في مجال تنظيم كيفيَّة استخدام الزمن، والبشر، واستيعاب الأخطاء الخُلُقيَّة [٣].

وقد اقتبس (ميشـيل فوكو) من الفيلسوف الإنجليزي (جيرمي بنتام- jermy Bentham) مفهوم "بانوبتيكـون"، وهو نموذج لإصلاحيَّة أو سـجن مكـوّن من مجموعة من الزنازين يتوسّـطها برج للمراقبة يُضاء من الخارج، فلا يتمكّن السجناء في هذه الحالة من معرفة من يراقبهم، لكنَّهم متأكّدون أنَّهـم مراقبون، ما يجعلهم يتصرّفون بشـكل منضبط. وهنا تحلّ المراقبة محـلّ العنف. وينتقل بنا (فوكو) من نموذج السجن إلى نماذج أخرى يتحقّق فيها الضبط بدلاً من العقاب والقتل والإقصاء، يحلّ فيها التحكم الناعم محلّ التحكّم المتوحّش. ومن ثَمَّ فإنّ مفهوم السلطة عند (فوكو) لم يقف عند المعنى التجريدي النظري، ولكنَّه تجاوز ذلك إلى المعنى التطبيقي، لتنزل إلى المستشـفيات، والسجون، والمحاكم، وغيرها؛ لتبحث في الكينونة التاريخيَّة لمجمل الممارسات البشريَّة[٤].

فالسـلطة عند (فوكو) لم تعد جهازًا أو طبقة حاكمـة متحكِّمة في فعل الآخرين بل أصبحت

---

١ - عبد العزيز العيادي: السلطة والمعرفة، ص٥٢.
٢ - عبد العزيز العيادي: السلطة والمعرفة، ص٦١-٦٣.
٣ - مطاع صفدي: مؤسسة الإنسان الانضباطي، ص٣٥.
٤ - انظر: ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ص٣١-٣٢.

منتشرة في شـكل علاقات يمكن العثور عليها في مسـتويات مختلفة في المجتمع، وبأشـكال متعدّدة في العلاقات الإنسـانيَّة. فـ(ميشيل فوكو) لا يسـعى إلى البحث في ما تنازل عنه الناس ليُـمارس عليهم الإخضاع، وإنَّما البحث في الكيفيَّة التي جرى بها ممارسـة الإخضاع[1]؛ حيث يجري تجنّب العنف المباشر ضدّ الناس، في ممارسـة السـلطة الراهنـة، لإجبارهم على اتخاذ قرارات معيّنة أو أنماط محدّدة من السـلوك، ويجري توجيه سـلوكهم الجسدي نحو المطلوب منهـم. أي أنّه يمكن القول إنّ السـلطة قد انتقلت من تعذيب الجسـد إلى ترويضه عبر آليَّة «فنّ التقسـيم» الذي يعني تقسيم الأفراد في المكان بشكل يتيح التحكّم، وتجنّب أي فعل أو ردّ فعل من شأنه الخروج عما هو متوقع، وبشكل لا يترك أي مجال لعفويَّتهم أو حُريّتهم.

ومن ثَمَّ، يتجاوز مفهوم السـلطة عند (فوكو) المفهـوم اليميني والليبرالي لها؛ إذ لم ينظر إلى السـلطة على كونها تجسـيدًا لفكرة سـيادة الدسـتور والخضوع للقانون، كونه المرجع الأعلى للسـلطة. كما يتجاوز المفهوم الماركسي للسلطة الذي يعتبر الدولة مالكة السلطة، وأنَّ السلطة تعكس الصراع الطبقـي في المجتمع. وإنَّما، مع عدم إنكار (فوكو) لهذه المعاني، نظر إليها من خلال مفاهيـم جديدة تعامل معها بوصفها اسـتراتيجيَّة ونوعًا من المحايثـة، والإجرائيَّة، فهي اسـتراتيجيَّة؛ لأنها ليسـت ملكًا لأحد. وهي محايثة؛ لأنَّها تنتشر أو تنبث في مفاصل المجتمع كلها. وهي إجرائيَّة؛ لأنَّها تعكس مجموعة من الإجراءات الخفيَّة والمعلنة في الوقت ذاته. ومن هنا يمكن فهم لماذا اتّجه (فوكو) إلى دراسة السلطة.

وقد استخدم (فوكو) جدليَّة «الجسد» و«السلطة» بوصفها خطًّا ناظمًا يحكم إنتاجه الفلسفي من بداياته حتى نهاياته، فوظف لها كافة البنى الأخرى الثقافيَّة، والدينيَّة، والسياسيَّة، والاجتماعيَّة. فالسـلطة توظّف الجسد دائمًا لخدمتها؛ فقد غدا الجسد عند (فوكو) «جسدًا للتدريب بدلاً من كونه جسدًا للفيزياء النظريَّة، جسد تشغله السلطة، أكثر مما هو جسد تجتازه الأرواح الحيوانيَّة، جسد التدريب المفيد وليس جسد الميكانيك العقلاني» [2]. أي بوصفه جسدًا منضبطًا بقوانين

١ - بول ڤيين: أزمة المعرفة التاريخيَّة: فوكو وثورة في المنهج، ص٣٥٥.
٢ - ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، ص١٧١.

ميكانيكيَّة خالصة. فمن مرحلة الجسد بوصفه قوة إنتاج، أو قوة عمل مادي فحسب، إلى ذلك الجسد المسيس الذي ينبغي ضبطه سياسيًا واجتماعيًا.

وهنا ينتقل بنا (فوكو) من «السلطة السياديَّة» إلى «السلطة الانضباطيَّة»؛ إذ يرى أنَّ السلطة لا تستمدّ مصدرها من مراكز السلطة السياسيَّة العُليا (أي قمة الهرم)، وإنَّما من سراديب المستشفيات وأجنحة المعزولين، من المصانع وقاعات الدرس، من الثكنات ومؤسَّسات المجتمع المدني أي (قاعدة الهرم)[١]؛ أي أنَّه لا يتعامل مع السلطة بوصفها امتيازًا أو ملكيَّة، ولكن بوصفها، يحظى بها طرف ويحرم منها آخر. وإنَّما بوصفها نوعًا من الاستراتيجيَّة أو المحايثة أو الإجرائيَّة، أو النظر إليها من حيث كونها «شبكة منتجة تمرّ عبر الجسم الاجتماعي كلّه»[٢].

إذن، حاول (فوكو) أن ينظر إلى السلطة من زاوية أخرى؛ إذ ذهب إلى فكّ العلاقة بين السلطة والدولة بوصفها علاقة خاضع بمخضوع له؛ إذ لم ينظر إلى السلطة بوصفها تعبيراً عن الدولة مع أنَّ الدولة تعكس حالة متقدّمة من السلطة، لكنّه رفض أن يظل مفهوم السلطة بوصفه تعبيراً عن القوَّة والقهر والعنف هو المعنى الوحيد للسلطة، ووصفه بأنَّه معنى سلبي، وأنَّه من الممكن أن ننظر إلى مفهوم السلطة من خلال مفهوم آخر إيجابي في معناه وفحواه، وهو المعنى القادر على الإنتاج لا القادر على العقاب والعنف والقتل.

وهنا تتحوَّل السلطة من مفاهيم كلاسيكيَّة مرفوضة عند (فوكو) تتمثَّل في السلطة السياديَّة بمعناها الكلاسيكي إلى سلطة انضباطيَّة أو بوصفها شبكة منتجة تمرّ عبر الجسم الاجتماعي كلِّه أكثر مما هي هيئة منفصلة وظيفتها ممارسة القمع. تتمثّل في ذلك الانتشار غير المحدود للسلطة في المجتمع، وبعبارة (فوكو) «في شبكة الممارسات اليوميَّة في البيت الأسري، وفي المكتب التراتبي، وفي المؤسسة التناضديَّة، وفي علاقات الرحم والنسب والدم، وفي التقسيمات الإداريَّة والفئويَّة والطائفيَّة وسواها، تلك هي شبكة من القوى الصامتة»[٣].

هكذا يؤمن (فوكو) بضرورة الانتقال من السلطة بوصفها قهرًا واسترقاقًا إلى السلطة بوصفها

١ - عبد الله السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة في فلسفة ميشيل فوكو، ص١٩١.
٢ - ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ص ٦٣.
٣ - مطاع صفدي: نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعد الحداثة، ص٩٢.

انضباطًا، فالأُولى تقوم على العبوديَّة التي تهدف إلى تملّك الجسد، والثانية أنيقة تقوم على الالتزام. كما أنَّها تختلف عن الخدمة المنزليَّة التي تقوم على الهيمنة غير المحدودة. فالسلطة الانضباطيَّة تهدف إلى ضبط الأجساد بدلاً من تعذيبها وقهرها. لكنَّه انضباطًا يختلف عن ذلك الانضباط الرهباني الذي يقوم على التخلّي بدلاً من التزوّد بالمنافع، وانضباط يقوم على منع النفس وقهرها وقمعها بواسطة الذات. إنَّ الانضباط الذي يقصده (فوكو) هو انضباط التزام يمارس على الجسد البشري ليس بهدف زيادة مهاراته وزيادة تبعيَّته فقط، بل تكوين علاقة من شأنها أن تجعله أكثر طاعة بمقدار ما هو مفيد والعكس [١].

ويحدّد (فوكو) الانضباط بدقّة؛ إذ يقول في نصّ معبرٍّ عمَّا يقصده: "فالانضباط التزام لا ينقطع ثابت، يسهر على عمليَّات النشاط أكثر من سهره على نتيجته، وهو يمارس وفقا لتقنين، يحصر بدقَّة أكثر الزمان والمكان والحركة، هذه الطرق هي التي تتيح التحكّم الدقيق بوظائف الجسد، والتي تؤَمّن الإخضاع الدائم لقواه، وتفرض عليها علاقة (طواعيَّة-منفعيَّة). فالانضباط أصبح خلال القرن السابع عشر والثامن عشر صيغًا عامة للسيطرة" [٢].

وهنا تتحوَّل السلطة من معنى سيادي قهري إلى معنى إيجابي يتمثّل في ممارسات، واستعدادات، وتكتيكات، وسير عمل، وأن تكتشف فيها بالأحرى شبكة علاقات دائمًا ممتدّة. ولذلك ربط (فوكو) بين المعرفة والسلطة؛ إذ يقول: «السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى، وإنّه لا توجد علاقة سلطة من دون تأسيس مناسب لحقل المعرفة، وأنّه لا توجد معرفة لا تفترض ولا تقيم بذات الوقت علاقة سلطة»[٣]. وقد دخلت «الأخلاق» كما دخلت «المعرفة» المجال الحيوي للسلطة الانضباطيَّة؛ إذ لم تستطع أن تحفظ لذاتها استقلاليَّة، وصار عليها أن تنفّذ أوامر الانضباط وإن غلَّفتها بهالات من القِيم والمثل. لعلَّ ذلك هو الذي مكّن لعلاقات القُوى بين الأفراد أن تقود مختلف العلاقات الأخرى، وأن تشكّل لها بطانة من العنف المشغَّف الذي يبيح لذاته استخدام مختلف الوسائل «المتحضّرة» للانقضاض على منافسيه، وفي هذا الفضاء

١ - ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، ص ١٥٩.
٢ - ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، ص ١٥٨.
٣ - ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، ص٦٥.

الاجتماعي الذي يغدو ساحات قتال شرسة لجميع الأفراد الذي إمّا هم متنافسون جميعًا على امتلاك أقل وسائل الدفاع والهجوم في حرب رهيبة غير معلنة من قِبل الجميع على الجميع، وإمَّا أن يجري تحييد بعضهم إلى درجة تهميشهم وإلغاء مواقعيتهم[١].

ثالثًا: الجسد والمجتمع: كيف تُمارس السلطة في التفاصيل اليوميَّة

اهتمَّ (فوكو) منذ البداية بالعلاقة بين الجسد والسلطة؛ إذ إنَّ هناك علاقة وطيدة بين «الجسد» وبين «السلطة» التي تكمن في المؤسّسات المتخصصة، والتي من الممكن أن تتمثّل في إحدى طريقتين: الأُولى عقوبات عنيفة أو دمويَّة، والثانية طرق لطيفة تحبس أو تصلح [٢]. وقد أكّد (فوكو) على أنَّ هذه العلاقة قديمة قدم الإنسان والسلطة معًا، وأنَّ هناك توجّه دائم في كل العصور إلى وضع الجسد بوصفه هدفًا وموضوعًا للسلطة؛ حيث تنشغل السلطة بالعمل على تكييف وتدريب وتطويع الجسد ليصبح ماهرًا وأكثر قدرة على الإنتاج، فهي «توظّفه، وتطبّعه، وتقوّيه، وتعذّبه، وتجبره على أعمال وتضطرّه إلى احتفالات وتطالبه بدلالات» [٣].

هذا التوظيف السلطوي للجسد، أو إن شئت قل الاستثمار السياسي للجسد مرتبط، وفقًا لعلاقات معقّدة ومتبادلة، باستخدامه اقتصاديًّا، وإلى حدّ بعيد قوَّة إنتاج يزوّد بعلاقات سلطويَّة وبسيطرة. لكن بالمقابل، إنَّ تكوينه بوصفه قوَّة عمل لا يكون ممكنًا إلا إذا أخذ ضمن نظام استعبادي، ولا يصبح الجسد قوَّة نافعة إلا إذا كان في آن واحد جسدًا منتجًا، وجسدًا مسترقًّا. هذا الاسترقاق لم يحصل بالوسائل وحدها التي منها إمَّا العنف وإمَّا الإيديولوجيا. فالاسترقاق ممكن أن يكون مباشرًا تمامًا وجسديًّا، يستخدم القوَّة ضد القوَّة، ويتناول عناصر ماديَّة. ومع ذلك لا يكون عنيفًا، قد يكون محسوبًا، ومنظّمًا، ومدروسًا، من الناحية التقنيَّة، وقد يكون لطيفًا مرهفًا، لا يستخدم الأسلحة ولا الإرهاب، ومع ذلك يبقى ضمن الإطار الجسدي[٤].

---

١ - مطاع صفدي: مؤسسة الإنسان الانضباطي، ص٣٧.
٢ - ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، ص ٦٣.
٣ - ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، ص ٦٤.
٤ - ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، ص٦٤.

وهنا يربط (فوكو) بين «الجسد» و«المجتمع» من خلال فكرة محوريَّة، وهي أنَّ السلطة لا تمارس فقط عبر القوانين الكبرى أو العنف المباشر، بل تتغلغل في التفاصيل اليوميَّة الصغيرة التي تشكّل سلوك الأفراد وتؤثّر في أجسادهم، لذلك قرّر (فوكو) أنَّ المجتمعات الحديثة انتقلت من سلطة سياديَّة قديمة (الملك، والعقاب العلني، والإعدام) إلى سلطة انضباطيَّة أكثر دقَّة من قبيل الأمر السلطوي المجتمعي: لا تقتل الجسد بل قم بتدريبه. وهو ما ظهر بوضوح في تعليق (فوكو) على إصلاحيَّة (ميتراي -Mettray) التي كانت تُسمّى ومثيلاتها في أربعينيّات القرن التاسع عشر بالمستعمرات، ووقوفه عند تعليق لأحد الغلمان العمّال الذي قال: "كنّا نفضّل اللكمات، لكن الزنزانة تناسبنا أكثر". ملخّصًا بذلك حقيقة التحوّلات في السياسة الجنائيَّة الجديدة المتّبعة حيال الجسد [١]. وكيف تغيرّت هذه الإصلاحيَّة حسب ما جاء في إعلانها «ديرًا، وسجنًا، ومعهدًا، وثكنة» أي أنَّها أصبحت كل هذه المؤسّسات في وقت واحد. ذلك هو كمال تشكيل النظام الاعتقالي، ذروة تطوّره [٢].

إنّ «السلطة» تعمل هنا عبر: المدرسة، والسجن، والمستشفى، والثكنة العسكريَّة، والدير، والمصنع. فلم يعد الجسد عند (فوكو) مجرّد كيان بيولوجي بل أصبح موضوعًا للضبط والمراقبة، وأداة للإنتاج، ووسيلة لتجسيد الطاعة. فالسلطة تنظّم الحركات (الجلوس، والوقوف، والمشي) وتضبط الزمن (الجداول، والحصص، وساعات العمل)، وتراقب الأداء (الامتحان، والتفتيش، والتقويم).. هكذا يتحوَّل الجسد إلى ما يسمّيه (فوكو) «جسدًا طيّعًا» فهذه التفاصيل تصنع الطاعة، والامتثال، والإحساس الدائم بالمراقبة. ونتيجة لهذه المراقبة يضبط الفرد نفسه بنفسه، فتصبح السلطة داخليَّة لا خارجيَّة، ولا تصبح شخصًا واحدًا أو مؤسَّسة واحدة بل تصبح شبكة منتشرة تعمل عبر العلاقات اليوميَّة ويشارك فيها الجميع؛ حيث يشارك الأفراد أنفسهم في إعادة إنتاجها.

إنَّ السلطة تمارس في التفاصيل الصغيرة؛ في طريقة الجلوس في الفصل، ومن خلال نظام

١ - مطاع صفدي: مؤسسة الإنسان الانضباطي، ص٣٨.
٢ - مطاع صفدي: مؤسسة الإنسان الانضباطي، ص٣٨.

العلامـات والدرجات، وفي الطابور الصباحي، والسـجلّات الطبيَّة، وكامـيرات المراقبة، وفي المقاربة الذاتيَّة؛ حيث يراقب الإنسان نفسه بنفسه. والجسد هو ساحة الصراع الأساس. ومن ثَمَّ تستطيع هذه السلطة من خلال الانضباط والمراقبة أن تصنع أفرادًا مطيعين.

إذن، السلطة لا تمارس فقط عبر الدولة أو عبر قوانينها، وإنَّما تمرّ عبر الجسد نفسه؛ فالسلطة تشـكّل الجسد، وتدرّبه، وتراقبه، وتنتج منه جسـدًا مطيعًا ونافعًا. وعلى هذا يصبح الجسد عند (فوكو) ليس مجرَّد شيء طبيعي فحسـب، وإنَّما منتج اجتماعي وسـياسي؛ حيث يبدو الهدف الأسمى للسـلطة الحيويَّة هو إخضاع الحياة لاستراتيجيّات السياسة. وقد تجلّى الجسد بوصفه هدفًا أو موضوعًا للسـلطة الانضباطيَّة التي تهدف إلى ضبط الأجساد بدل تعذيبها علنًا، ويكون ذلك عبر مؤسَّسات مختلفة غايتها إنتاج أجساد مطيعة ومنتجة.

رابعًا: إمكان التحرّر في فكر (فوكو) بين المراقبة والمقاومة

تنطلق السلطة من ثنائيَّة الآمر والمأمور، والحاكم والمحكوم؛ إذ هي المحصّلة النهائيَّة لحالة ثنائيَّـة الأطراف تتمثّـل في الخاضع والمخضوع له[1]. ومن ثَمّ، يكـون هناك طرف قاهر وطرف مقهور. لذلك، يرى (فوكو) أنّه حيثما وجدت السلطة وجدت المقاومة، ونقط المقاومة حاضرة في كلّ مكان من شـبكة السلطة؛ ومن ثَمَّ ذهب (فوكو) إلى أنَّ السلطة الراهنة لا تعمل فقط عبر القمع المباشر بل من خلال آليّات دقيقة للمراقبة والتنظيم، وهذا ما يثيره في ثنايا كتابه «المراقبة والمعاقبة» من خلال تناوله لشرح نموذج معتقل «البانوبتيكون» بوصفه رمزًا لسلطة تجعل الفرد خاضعًا للمراقبة الدائمة أو مراقبًا لنفسه بنفسه، أو منضبطًا دون حاجة إلى عنف مباشر. وهنا تنتج المراقبة ذوات مطيعة؛ حيث يتداخل الجسـد والمعرفة والسلطة في تشكيل السلوك. لذلك كان من الطبيعي أن تجد هناك مقاومة أو معارضة تنشـد التحرّر من هيمنة السـلطة الجائرة وبطشها. فهل عندما تتحوَّل السـلطة من التركيز في شـخص واحد أو جماعة معيّنة تمثّل طرفًا واحدًا هو المخضوع له، وإلى جميع الأطراف؛ حيث تنتشر في جميع أطراف المجتمع، يكون لدينا إمكانيَّة

١ - جودة محمد إبراهيم أبو خاص: المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشيل فوكو، ص١٠٦.

للحديث عن المقاومة أو التحرّر؟ هذا هو السؤال المحوري لهذا المحور.

يؤكّـد (فوكو) على أنَّه لا يجب أن تُفهم السـلطة على أنَّها شيء يمكن أن نمتلكه أو نفقده بل بوصفها شـبكة علاقات منتـشرة في كل مكان، ولهذا يؤكّد أنَّه حيثما وُجدت السـلطة، وجدت المقاومة كما هو الحال في السلطة بمعناها الكلاسيكي، ما يعني أنَّ السلطة المستندة إلى المراقبة لا ترفض إمكانيَّة التحرّر نهائيًّا بل تفتح في الوقت ذاته مساحات التمرّد لرفضها أو إعادة توجيهها.

ويتناول (ميشـيل فوكو) مسألة التحرّر بوصفها إشـكاليَّة معقّدة تنشأ داخل علاقات السلطة/المعرفة، لا خارجها. فالسلطة عند (فوكو) لا يجب أن تصطدم بالحُريَّة، وإنَّما عليها أن تقيم معها نوعًا من الأخذ والعطاء، والشدّ والجذب واللعب والمداورة، وهي إن لم تفعل ذلك، تحوَّلت إلى طغيان أو استبداد أعمى. وإذا كانت السلطة لا يقوم لها كيان إلا مع الحريَّة؛ حيث يقول (فوكو): «سـتظهر الحُريَّة باعتبارها شرطًا لوجود السـلطة.. لكنَّها أيضًا تظهر كما لو أنَّها لا يسعها إلا أن تقاوم ممارسـة السلطة التي تنزع في النهاية إلى تحديد هذه الحُريَّة كلّيًّا»[١]. فإنَّ هذا لا معنى له إلا بمقاومة السـلطة ومعارضتها؛ إذ ليس هناك قوَّة من غير ردّ فعل، ولا ممارسة حقيقيَّة من غير تعارض بين قطبين أو طرفين[٢].

وعلى هذا النحو يجد (فوكو) أمامه حشدًا هائلاً من حركات المقاومة والمعارضة التي يجدر دراسـتها وتحليلها، فهناك حالات كثيرة من المقاومـة: المقاومات الممكنة، والضروريَّة، وغير المحتملة، والتلقائيَّة، والمتوحّشـة، والمنعزلة، والمبتـسرة، والعنيفة، والمتضاربة، والميّالة إلى الصلـح، والهادفة إلى مصلحة، وتلك التي لا تتوخَّى هدفًا بعينه، وهذه المقاومات لا يمكن أن توجد تحديدًا، إلا في حقل اسـتراتيجي لعلاقات القوى[٣]. ويعني (فوكو) بالصراعات المباشرة تلك التي تحدث عبر توزيعاتها وتناثرها في جسم المجتمع آثارًا سلطويَّة بعينها. ومثال على ذلك ما يحدثه نظام مثل الثورة من صراعات فوضويَّة وحركات تخلخل للسلطة المركزيَّة، أو ما يبذله الأفراد من صراع للحفاظ على فرديّتهم ومن مجهودات. وفي الوقت نفسـه، ضدّ كلّ محاولات

١ - ميشال فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، ص ١٩٧.
٢ - محمد علي الكردي: نظريَّة المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ص ٤٣٢.
٣ - عبد العزيز العيادي: السلطة والمعرفة، ص٦٧.

التفرقــة بينهم وبــين أقرانهم، وكذلــك الصراعات التي تجــري ضدّ الامتيــازات والاحتكارات المعرفيَّة، أي كلّ أشكال المعرفة التي تتوزّع وفقًا لمراكز القوى في المجتمع[١].

ومــن هنا، يمكن فهم إمــكان التحرّر في فكر (فوكــو) من خلال التوتّر الدائــم بين المراقبة والمقاومــة؛ إذ يُقصد من هــذا التوتّر الحفاظ عــلى هويَّة المحكومين أو الخاضعين للســلطة، ومقاومة كل ألوان العنف والبحث والاستقصاء التي يمكنها أن تؤثر على الهُويَّة أو تشكيلها وفقًا لمنظور القوى الفوقيَّة. ومن خلال هذه الصراعات يتحوّل الأفراد إلى ذوات واعية؛ إذ إنَّ الذات تكتسب معنيين من خلال عمليَّة المقاومة ضدّ كل ألوان القهر والقمع، كما يذهب (فوكو): معنى الخضوع والتبعيَّة لنظام الضبط تجاه القوى المهيمنة، ومعنى المحافظة على الهُويَّة وتماســكها عبر عمليّات إدراكها والوعي بها[٢].

وإذا كان (فوكو) قد جعل المقاومة شرطًا للتحرّر؛ فإنَّ هذه المقاومة ليست ثورة شاملة واحدة، ولا فعلاً خارجيًّا عن السلطة بل هي ممارسة يوميَّة، وجزئيَّة، ومتعدّدة، مثل: إعادة تعريف الذات، أو التشــكيك في الخطابات السائدة، أو كسر معايير «الطبيعي» و«السوي».. فالتحرّر لا يتحقّق بإلغاء الســلطة بل بتغيير علاقتنا بها. «فالسلطة قوَّة موجّهة وليست مواجهة دامية مع الآخر، كما أنَّها ليست في حاجة إلى الصراع أو العنف ولا حتى إلى التعاقد أو الالتزام الإرادي، وإن لزم الأمر اللجوء إلى هذه القوى أو الارتباطات، فإنَّما يكون ذلك على الأكثر في صورة وســائل وأدوات، وليس تحقيقًا لأهداف وغايات»[٣].

فالمقاومة في نظر (فوكو) لا تنتهي إلى مجابهة عنيفة أو صدام مكشوف، وإنَّما يتولَّد عنها بروز «ميكانزمات» جديدة للســلطة. وفي الأعمال المتأخّرة لـ (فوكو) يطرح مفهوم «تقنيّات الذات»؛ حيث يصبح التحرّر ممكنًا عبر العمل على الذات، وأن نفطن إلى الوعي بكيفيَّة تشكّلنا بوصفنا ذوات خاضعــة. كما أنَّ المقاومة-عند (فوكو)- تظلّ فعلاً خُلُقيًّا يتطلّب الاســتمراريَّة؛ حيث إنَّ

١ - محمد علي الكردي: نظريَّة المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ص ٤١٥.
٢ - محمد علي الكردي: نظريَّة المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ص ٤١٥.
٣ - محمد علي الكردي: نظريَّة المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، ص ٤٣١.

التحرّر ليس حالة مؤقّتة بل ممارسة دائمة داخل شروط السلطة نفسها [١].

خلاصة القول إنَّ إمكان التحرّر في فكر (فوكو) لا يقوم على الهروب من المراقبة بل على كشف آليّاتها، وتفكيك خطابها، وإنتاج أشكال مقاومة داخليَّة. إنَّ المقاومة في أصلها وحقيقتها تحرّر نسبي، ومتحرّك، ومفتوح، يتحقَّق في الصراع اليومي بين السلطة والذات.

خامسًا: نقد (فوكو) من منظار القِيم والأخلاق الدينيَّة

إذا كانت نظريَّة السلطة الحيويَّة عند (فوكو) قد كشفت عن كيفيَّة ممارسة الدولة الحديثة لسلطتها عبر إدارة الحياة (الجسد، والصحة، والإنجاب، والسكّان، والتعليم)، وكشفت أشكالاً خفيَّة من السلطة لم تكن تحت المجهر، وساعدت على تكوين وعي نقدي بالسلطة الحديثة، لكنّها -مع ذلك- قد وقعت في مآزق دينيَّة وخُلُقيَّة؛ إذ إنَّها فصلت بصورة عامَّة الحياة عن معناها السامي، وفصلت السلطة عن القيم الخُلُقيَّة النبيلة، ولم تراع قدسيَّة الحياة الإنسانيَّة، ولم تأخذ في اعتبارها كرامة الإنسان والتعامل معه بوصفه غاية لا وسيلة، ولم تهتم بوضع معيارًا خُلُقيًّا يتجاوز السلطة، وغيرها من المآخذ التي يمكن تفصيلها في ما يأتي:

١. التعامل مع الإنسان بوصفه جسدًا قابلاً للضبط: تعاملت نظريَّة السيادة الحيويَّة مع الإنسان بوصفه رقمًا أو كائنًا إحصائيًّا داخل «تعداد السكان»، فاختزلت بذلك الإنسان إلى جسد أو رقم. واعتبرت الجسد أساسًا للسلطة، وأنَّه قابل للتهذيب وفق معايير السلطة. رغم أنَّ الإنسان لا يمكن اعتباره مورداً حيويًّا، بل كائنًا مكرّمًا له قيمة ذاتيَّة، أو كما نظر إليه (إيمانويل كانط- Immanual Kant) بوصفه الغاية الأخيرة للخليقة، وأنَّه يعلو على كل مقابل أو ثمن، ولا يمكن استبداله بشيء آخر مكافئ له [٢]. وإذا نظرنا إلى الجسد من منظار ديني وجدنا أنَّ الجسد في الإسلام مكرَّم له حقوق، ليس ملكًا مطلقًا للإنسان، وليس موضوعَ سيطرة سياسيَّة شاملة كما زعم (فوكو). كما أنَّ للجسد -في

١ - انظر: ميشيل فوكو: تاريخ الجنسانيَّة، الانشغال بالذات، ص٣٧-١٠٠

٢ - انظر: كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص٨١.

الإسلام- حقوقًا خُلُقيَّة أهمّها الطهارة، والاعتدال، وعدم إرهاقه أو إنهاكه، أو تحميله ما لا يطيق. لا معاملته بطريقة تقنيَّة سلطويَّة كما في الضبط الحيوي.

٢. التركيز على وصف آليَّات السلطة دون الحكم الخُلُقي عليها: تجنّب (فوكو) الحديث عن الخير والشرّ أو الحقّ والباطل وجعل محور اهتمامه منصبًّا على وصف آليَّات السلطة دون الحكم الخُلُقي عليها، وهذا يمثّل عوارًا كبيرًا في نظريَّة (فوكو)؛ إذ إنَّ السلطة التي تدير الحياة دون مرجعيَّة خُلُقيَّة متجاوزة قد تنزلق إلى التلاعب بالإنسان تحت مُسمَّى «المصلحة العامة». وهنا كان المأزق الأكبر الذي وقعت فيه نظريَّة (فوكو) عن السيادة؛ إذ كانت الأخلاق هي الغائب الأكبر. ومن ثَمَّ يكون تحليل السلطة دون مرجعيَّة خُلُقيَّة متعالية قد يؤدّي إلى تبرير الظلم باسم «تنظيم الحياة». كما أنَّ (فوكو) في سائر اهتماماته الفلسفيَّة رفض المعايير الخُلُقيَّة المطلقة، ورأى أنَّ الأخلاق نسبيَّة وتاريخيَّة.

٣. الحياة عند (فوكو) موضوع سياسي: ذهب (فوكو) إلى أنَّ الحياة موضوع سياسي يمكن التحكّم فيه عبر السجلّات، والإحصائيَّات، والشبكات، والبيانات، والتقارير الطبيَّة والمؤسَّسيَّة بل يمكن اختزال حياة الإنسان بوصفه جسدًا في حياة بيولوجيَّة، ما يجعل بإمكان السلطة الحيويَّة أن تقرّر مَنْ تحسّن حياته، ومَنْ يُهمَّش، ومَنْ يُترك للموت بشكل غير مباشر، وهو الأمر الذي يُفقد الحياة بُعدها ومعناها الغائي، ويحوّل الإنسان إلى مادَّة تدبير سياسي لا ذات مكرَّمة كما تنظر إليها الأديان؛ فالحياة في الإسلام نفخة إلهيَّة، يقول الله تعالى: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾ [الحجر: ٢٩]. والإنسان في جوهره ليس جسدًا فقط، بل هو روح وعقل وجسد، وحياة الإنسان أمانة وليست ملكيَّة خاصة أو عامَّة، لا للفرد ولا للدولة. وأي سلطة تدَّعي لنفسها حقّ التحكّم الجذري في الحياة تهدّد مبدأ الرحمة والعدالة.

٤. تستمدّ السلطة شرعيَّتها من الشبكات والمؤسسات: إنَّ نظريَّة السيادة الحديثة عند (فوكو) قد انطلقت من أنَّ السيادة لم تعد «حقّ القتل»، كما كانت في نظريَّات السيادة الكلاسيكيَّة، وإنَّما أصبحت حقّ «إدارة الحياة»، ومن ثَمَّ تمتلك السلطة الحيويَّة حقّ

التحكّم المطلق في حياة الناس، فقد سقط الإنسان خاضعًا لنظام مؤسَّسي اجتماعي تحكمه آليَّات السلطة وعلاقات المعرفة، بعد أن كان حُـرًا وقادرًا على امتلاك زمام أمره وحسن قيادة ذاته [١]. وهنا تستمدّ السلطة شرعيَّتها من الشبكات والمؤسَّسات، وتضفي قداسة ضمنيَّة على الدولة. في حين تستمد السلطة في الأديان السماويَّة من الله، وفي كثير من الأديان الأخرى من الأخلاق. وفي الإسلام تكون السيادة لله وحده، يقول تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠]. والحاكم في الإسلام وكيل عن الأُمَّة، ومسؤول عن رعيَّته، ومحكوم بالعدل والشريعة، لا يملك حقّ التحكّم في حياة الناس. وإذا جار على حقّ العباد يخضع للمساءلة الخُلُقيَّة والدينيَّة بتهمة خيانة الأمانة.

٥. تغييب المسئوليَّة الفرديَّة في السلطة الحيويَّة: ركّز (فوكو) على البنى والأنظمة على حساب الفرد الذي نظر إليه على أنَّه في الغالب نتاج للسلطة؛ حيث أصبحت الذات الفرديَّة «إمَّا مقنَّعة داخل ذاتها أو مقنّعة من الآخرين»[٢]. وهذا أمر خطير خُلُقيًّا؛ إذ إن تغييب المسؤوليَّة الفرديَّة يضعف البُعد الخُلُقي، ويذيب الإنسان في النظام العام، ويؤدّي إلى تبرير الانصياع للأنظمة السياديَّة بحجَّة الضبط الحيوي. وهذا الأمر قد رفضته الأديان، فقد أكَّدت الأديان على أهميَّة النظر إلى الإنسان بوصفه فردًا، ومثال ذلك ما جاء في الإسلام الذي نظر إلى الفرد على أنَّه: حُرّ، ومختار، ومسؤول، ومحاسب فرديًا، يقول تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: ٩٥].

سادسًا: الإنسان المستباح عند (أغامبين) وعلاقته بالسيادة الحيويَّة عند (فوكو)

تناول الفيلسوف الإيطالي (جورجيو أغامبين) بالمعالجة والنقاش خلال رباعيَّته المشهورة «الإنسان الحرام» ما أطلق عليه «حالة الاستثناء»، وهي حالة تتيح للسلطة فعل ما لا يمكن فعله

١ - انظر: حسين موسى: مقدمة الترجمة العربيَّة لكتاب فوكو: الفرد والمجتمع، ص١٢-١٣.
٢ - انظر: درايفوس ورابينوف: ميشال فوكو - مسيرة فلسفيَّة، ص٢٠٥.

في الظروف العاديَّة، أو هي حالة تبيح للسلطة أن تفعل ما تبلغ قوّتها فعله، مما كان خارج نطاق صلاحيّتها وفقًا للقانون العادي الذي يُسيرّ ما لا تعدّه السلطة استثناء. إذن، حالة الاستثناء هي الحالة التي تعلّق فيها القوانين في البلاد، ويعلّق فيها العمل بالدستور بسبب حالة طارئة وقعت في البلاد[١]. أو بعبارة الفيلسوف الألماني (كارل شيمت) هي حالة يتعطَّل فيه «تعريف العمل بالنظام القانوني بأن تتخلخل شروط اشتغاله»[٢].

ويمكننا أن نرى في حالة الاستثناء هذه: مذابح أو حالات قتل جماعي، ومعتقلات وحشيَّة، ومحاكمات صوريَّة، واستخدام أسلحة فتَّاكة ضدّ مدنيين عزَّل. ويجري نفي «الإنسان المستباح Homo Sacer» إليها، وهو إنسان جرى نفيه واستبعاده من لعب أي دور في الحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة في الوقت الذي جرى تضمين حياته العارية داخل النسق السياسي.

وقد بنى (أغامبين) مشروعه عن "الإنسان المستباح" بربطه بمفهوم السلطة الحيويَّة الذي سبق أن قدَّم له (فوكو) أوَّل تحليل فلسفي متماسك، وذلك بطريقة لا تخلو من مفارقة؛ حيث كان الأساس النظري الذي قدَّمه (فوكو) هو التفرقة بين السلطة السياسيَّة الكلاسيكيَّة التي اعتبرها معنيَّة بالقتل والإقصاء، والسلطة السياديَّة الحيويَّة التي تهتم بالحياة والإنتاج؛ حيث نظر (فوكو) إليهما على أنَّ كل منهما يمثّل قطيعة تاريخيَّة مع الآخر، وهو الأمر الذي رفضه (أغامبين) وأكَّد على وجود علاقة زمنيَّة ومنطقيَّة بينهما، وذلك من خلال تأكيده على أنَّ إنتاج ما أسماه "الحياة العارية Bare Life" هو الفعل الأصلي للسلطة السياديَّة، فعندما تستهدف الدولة الحديثة الحياة البيولوجيَّة بشكل أساس يظهر الرابط الخفي بين السلطة السياديَّة والحياة العارية[٣]. إنَّ (أغامبين) قد بنى نظريَّته على تحليلات (فوكو) في الوقت الذي عارض فيه أساسه النظري.

فإذا كانت الحياة والموت مقولتين أساستين في أطروحة السياسات الحيويَّة، لكن كل من (فوكو) و(أغامين) قد وظَّفهما توظيفًا مختلفًا عن الآخر؛ حيث تجاهل كل منهما أن تؤدّي

---

١ - انظر: مصطفى كمال المعاني وآخرون: «نظرة في فلسفة الاستثناء عند الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين»، ص٢٢٩.

٢ - انظر: كارل شميت: مفهوم السياسي، ص٢١.

٣ - جورجيو أغامبين: المنبوذ: السلطة السياديَّة والحياة العاريَة، ص٢٠.

السياســات الحيويَّة دور سياسات الحياة والموت في الوقت نفسه، بحيث تكون سياسات حياة في التحسّــن، والمراقبة، والحفاظ على مظاهر الصحَّة، وطول العمــر، والقوّة البيولوجيَّة. وفي الوقت نفســه، تمهّد ظروفًا محدَّدة لتلك الحياة، وتهيّئ ظواهر ضارّة وقاتلة، وتشرّع فرض حالة الاستثناء، ومن ثَمَّ تجري حالة الاستثناء، ويجري فتح المجال لإجازة الإقصاء، والمنع، والحظر، والمراقبة[١].

مــن هنا أكَّد (أغامبــين) على أنَّ مفتــاح فهم الظواهر السياســيَّة الحديثة يكمــن في طبيعتها البيوسياسيَّة، ومن ثَمَّ يكون الإنسان المستباح ليس خارج القانون ولا هو داخله، إنَّما هو مهمل من قِبله، ومعرّض للخطر[٢]. ليس له حقوق المواطن، ولا حتى حقوق الإنسان، فهو غير مسموح بقتلــه، ولكن الــذي يقتله لن يدان بقتل نفس بشريَّة[٣]. ويســتعير (أغامبين) مــن (فوكو) مفهوم «التحكّم بالرقاب» الذي عبر به عن أحد امتيازات السلطة السياديَّة. ليعبر به عن أنّ الجسد أصبح موضوع الديمقراطيات الحديثة ســواء بكونه محلّ لممارسة السيادة بإخضاعه، أم بكونه ملكيَّة الفرد التي يتســيّد عليها ويمارس في ميدانه حُرّيَّاته ويطالب بحقوقــه الفرديَّة[٤]. فالحياة العارية هنا قد توفّر لصاحبها مقوّمات الحياة البيولوجيَّة دون أن تضمن له الحماية أو الحقوق الإنسانيَّة. وهنا يساوي (أغامبين) صراحة بين الأنظمة الديمقراطيَّة والأنظمة الاستبداديَّة في هضمها لحقوق الإنسان وحُرّيَّته.

فالحياة العارية تشــبه حالات حياة الإنســان المريض بمرض عضال ميؤوس من شفائه، غير مســموح لأحــد خُلُقيًّا بقتله عند معظم النــاس، لكن قتله لن يؤدّي إلى جريمة شــنعاء في إطار ممارســات القتل الرحيم المســموح به في الغرب. كما يبيح (أغامبــين) اقتطاع أعضاء المريض الــذي دخل في مرحلة الموت الدماغي أو الغيبوبة التي لا رجوع منها، وإن كان يواصل التنفّس

١ - عامــر شــطارة، دعاء نصــار: مفهوم السياســات الحيويَّة بين ميشــيل فوكو وجورجيــو أغامبين، ص١١٠-١١١.
٢ - جورجيو أغامبين: المنبوذ: السلطة السياديَّة والحياة العاريَة، ص٢٠.
٣ - جورجيو أغامبين: المنبوذ: السلطة السياديَّة والحياة العاريَة، ص٩٧.
٤ - انظر: جورجيو أغامبين: المنبوذ: السلطة السياديَّة والحياة العاريَة، ص١٦٣-١٦٤

بفضل تقنيّات الإنعاش الحديثة دون اتهام الجراح بالقتل[١]. فالمريض هنا، يمثّل الحياة العارية لإنسان مستباح، ويرى (أغامبين) أنَّ القتل الرحيم أو نقل الأعضاء للمرضى الذين دخلوا في غيبوبة لا رجعة منها يحتّم انقلاب السيادة الحيويَّة إلى سيادة الموت.

فإذا كانت السلطة السياديَّة بالنسبة إلى (فوكو) هي سلطة الإماتة في مقابل السلطة الحيويَّة التي تُعدّ سلطة الإحياء، فإنَّ (أغامبين) يقدّم السياسات الحيويَّة بوصفها سياسات الموت؛ لأنَّ عمليَّة إخضاع الحياة للسياسة ليست منفصلة عن الشكل الإقصائي والعقابي للسيادة التي لا تخضع الحياة لها من أجل تحسينها وتنظيمها ومراقبتها، بل إنَّ هدفها أوسع من ذلك؛ لأنَّ عمليَّة إنتاج الحياة العارية تجعل الأفراد خاضعين لإمكانيَّة قتلهم والتخلّص منهم[٢].

خاتمة:

١. عمل (فوكو) ضمن إطار فلسفته العامَّة التي ادّعى أنّها فلسفة واقعيَّة تلقي بقارئها مباشرة في ملابسات اليومي والمعيش، و«الما يحدث»، والاهتمام بالراهن، ورأى أنَّ هذا أهمّ ما يميّزها، فأسس مفهوم السلطة الحيويَّة ليصف به شكلاً جديدًا من أشكال السلطة يهدف إلى إخضاع الحياة لاستراتيجيَّات السياسة؛ ليقيم فصلاً بينها وبين السلطة السياديَّة التي تمارس حق الموت والحياة، من أجل السيطرة. ويميّز بين الأخيرة وبين السلطة الحيويَّة التي اتَّخذت طابع تحسين الحياة، وتمكينها، والحفاظ على الجسد الاجتماعي من أجل إخضاعه للتنظيم والمراقبة، والتي لم يعد يحدّها صورة القانون والموت، بل هاجسها ورهانها الحياة والإحياء، تدير الحياة وتخضع الأجساد من خلال «التشريح السياسي للجسد الإنساني» و«السياسة الحيويَّة للسكان».

---

١ - انظر: جورجيو أغامبين: المنبوذ: السلطة السياديَّة والحياة العاريَّة، ص٢٠٧-٢١٣

٢ - عامر شطارة، دعاء نصار: مفهوم السياسات الحيويَّة بين ميشيل فوكو وجورجيو أغامبين، ص١٠٦.

٢. إذا كان الهـدف عند (فوكو) من السـلطة الحيويَّة هو تقديـم صورة أخرى بديلة عن السلطة السـياديَّة يجري من خلالها تنظيم الحياة بكل أبعادها من خلالها إخضاعها للضبط والمراقبة، فإنَّ هذا الهدف الأساس الذي يقوم على التوجّه إلى الحياة بوصفه قصدًا لها قـد فُقدَ عند (أغامبين)؛ حيث لم يعد الهدف هو تحسـين الحياة بل نفيها وتعريتها، لتتحوَّل من «الحياة المُحسّنة» إلى «الحياة العارية»؛ أي المجرَّدة من أهليَّتها القانونيَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة، بحيث يسهل إخضاعها لإمكانيَّة الموت والإقصاء من خلال «حالة الاستثناء» التي تعدّ نموذجًا لأَنْ يشرّع القانون تعليق نفسه.

٣. كشـف تناول (فوكو) للسـلطة حقيقة مُهمَّة مُفادها أنَّ المجتمعـات الغربيَّة الحديثة في تعاملها مع السـلطة ليسـت إلا تكرارًا لما سـبق لها أن مارسـته على مدار قرون طويلة من التقديس المطلق للسلطة؛ إذ تمتّعت السلطة في العصور الوسطى بنوع من القداسة الكهنوتيَّة، ثمَّ أصبحت كذلك عبر مؤسَّسات الحضارة الغربيَّة الحديثة التي اكتسبت قوانينها درجة مطلقة من القداسة أيضا، إذ تحوَّلت المؤسَّسات الاجتماعيَّة إلى مؤسَّسات وأجهزة سلطويَّة تستند إلى قوانين مطلقة لا يمكن مناقشتها أو رفضها أو التحرّر منهـا. ومن ثَمَّ رفض (فوكو) هذا التقديس المطلق للسـلطة، وعمل على تغيير هذه الحالة بهدف التأسـيس لمرحلة جديدة تهدف إلى تعرية هذه المؤسَّسات والأفكار والمقولات، وتفسح المجال لإمكانيَّة تعديلها أو نسفها.

٤. تشتغل السلطة الحيويَّة -حسب (فوكو)- في محورين رئيسين، يتمثَّل أوَّلهما في محور الجسد الآلة الذي يركّز على الجسد بوصفه آلة: فترويضه، وزيادة قدراته، وانتزاع قواه، والنمو المتوازي لفائدته وطواعيته، ودمجه في أنظمة مراقبة فعَّالة واقتصاديَّة، ويطلق (فوكو) على هذا النمط من السـلطة سياسـة تشريحيَّة للجنس البشري. أمَّا المحور الثاني فهو محور الجسـد/ الجنـس البشري الذي يركّز على الجسـد المخترق بآليَّة الكائن الحي والقائم مقام الركيزة للسياقات البيولوجيَّة: التكاثر/الولادات /الوفيات/ المستوى الصحّي، ويسمّيه (فوكو) السياسة.

٥. رغم جهود (فوكو) لتقديم رؤية واضحة لتمايز السـلطة الحيويَّة عن السلطة السياديَّة

التي راجت من قبله لكنَّه بدا متخبّطًا في بعض الأحيان في عرض مفهوم السياسات الحيويَّة؛ إذ استعمل مفهوم السلطة الحيويَّة ليعبّر عن مفهوم السياسات الحيويَّة بوصفها استراتيجيَّات وتقنيات ووسائل ومعارف تهدف إلى إخضاع الحياة. كما تجاهل الجوانب الخُلُقيَّة والدينيَّة، فكانت القيمتان الخُلُقيَّة والدينيَّة هما الغائب الأكبر، الأمر الذي يسبّب خطورة كبرى؛ إذ إنَّ السلطة دون مرجعيَّة خُلُقيَّة ودينيَّة قد يؤدّي إلى تبرير الظلم باسم « تنظيم الحياة».

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لا ط، ١٩٩٠.
- جودة محمد إبراهيم أبو خاص: المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشيل فوكو، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، أيلول/سبتمبر ٢٠١٧.
- جورجيو أغامبين: المنبوذ: السلطة السياديَّة والحياة العارية، ترجمة: عبد العزيز العيادي، منشورات الجمل، بغداد، ٢٠١٧.
- عبد العزيز العيادي: المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤.
- محمد علي الكردي: نظريَّة المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعيَّة، الإسكندريَّة، لا ت.
- مصطفى كمال المعاني وآخرون: "نظرة في فلسفة الاستثناء عند الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين"، مجلة الجمعيَّة الفلسفيَّة المصريَّة، العدد٣٠ ٢٠٢١.
- أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعيَّة، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٦.
- بغورة، الزواوي، الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، دار الطليعة، بيروت، ٢٠١٣.
- درايفوس ورابينوف: ميشال فوكو – مسيرة فلسفيَّة، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، لا ت.
- عامر شطارة، دعاء نصار: "مفهوم السياسات الحيويَّة بين ميشيل فوكو وجورجيو أغامبين"، مجلة تبيّن، العدد٤٠، المجلد١٠، ربيع ٢٠٢٢.
- كارل شميت: مفهوم السياسي، ترجمة: سومر المير محمود، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ٢٠١٧.
- هاشم صالح: «فيلسوف القاعة الثامنة»، مجلة الكامل، العدد ١٣، يوليو ١٩٨٤.
- مطاع صفدي: مؤسسة الإنسان الانضباطي، مقدمة الترجمة العربيَّة لكتاب مشيل فوكو:

المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠.

- مطـاع صفدي: نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعـد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠.
- إيمان علاء الدين: قراءة وعرض لكتاب: المنبوذ: السلطة السياديَّة والحياة العارية للفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين، مركز نماء للبحوث والدراسات، لا ت.
- ميشـيل فوكو: نظام الخطاب، ترجمة: محمد سـبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤.
- ـــــــ: إرادة المعرفـة، ترجمـة مطاع صفدي وجورج أبي صالـح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠.
- ـــــــ: المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة على مقلد، تقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠.
- ـــــــ: تاريخ الجنسانيَّة، الانشـغال بالذات، ترجمة: محمد هشام، دار افريقيا الشرق-المغرب، ٢٠٠٤.
- بـول ڤيين: أزمة المعرفة التاريخيَّة: فوكو وثورة في المنهـج، ترجمة وتقديم: إبراهيم فتحي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع القاهرة، ١٩٩٣.
- كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار القوميَّة للترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥.
- محمد بن علي محمد، علي عبد المعطي محمد: السياسة بين النظريَّة والتطبيق، دار المعرفة الجامعيَّة، الإسكندريَّة، ١٩٩٧.
- حسـين موسى: مقدمة الترجمة العربيَّة لكتاب فوكو: الفرد والمجتمـع، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٩.
- عبد الله السـيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة في فلسـفة ميشـيل فوكو، الـدار العربيَّة للعلوم، بيروت، ط٢، ٢٠٠٤.

تَحَوُّلَاتُ مَفْهُومِ السِّيَادَةِ فِي الفِكرِ الغَرْبِيِّ (كارل شميت) أُنْمُوذَجًا

د. ناريمان عامر[1]

ملخّص

يتناول البحث تحولات مفهوم السيادة في الفكر الغربي عبر مسار تاريخي يبدأ من التصوّرات الإغريقيَّة التي ربطت السلطة بالقانون الطبيعي، وينتقل إلى اللَّاهوت المسيحي، ثمَّ إلى نظريّات العقد الاجتماعي الحديثة؛ حيث أصبحت السيادة مرتبطة بالدولة أو الشعب. يركّز البحث على (كارل شميت- Carl Schmitt) الذي أعاد تعريف السيادة بوصفها قرارًا يتجلّى في حالة الاستثناء، منتقدًا الليبراليَّة لعجزها عن مواجهة الأزمات. ويرى أنَّ كلَّ نظام قانوني يقوم على قرار غير قابل للتبرير الكامل، كما يكشف أنَّ اللاهوت السياسي لديه أداة وظيفيَّة لتبرير السلطة أو نقدها تبعًا للسياق. ويبرز التوتّر في مشروعه بين نقد الليبراليَّة وتوظيف أفكاره في دعم النازيَّة أو نقد الهيمنة الأمريكيَّة. ينتهي النصّ إلى أنَّ السيادة مفهوم متحوّل تحكمه بنى ثابتة، وأنَّ الحاجة إلى القرار يجب أن تقترن بضوابط تمنع الاستبداد مع التأكيد على أنَّ الليبراليَّة رغم ادّعائها العقلانيَّة تخفي لاهوتًا خاصًّا بها، وأنَّ فهم السيادة يتطلّب الجمع بين التحليل الفلسفي والسياق التاريخي والسياسي لفهم حدود القانون والسلطة في العالم المعاصر.

الكلمات المفتاحية: السيادة، الاستثناء، (كارل شميت)، القرار، نقد الليبراليَّة.

١ - أكاديميَّة سوريَّة، عضو هيئة تدريسيَّة في جامعة دمشق، قسم الفلسفة، اختصاص الفلسفة المعاصرة.

Transformations of Concept of Sovereignty in Western Thought

Carl Schmitt as Model

Dr. Nariman Amer[1]

Abstract

This research traces the evolution of the concept of sovereignty in Western thought through a historical trajectory that begins with Greek conceptions, which linked authority to natural law, passes through Christian theology, and culminates in modern social contract theories, which anchored sovereignty in either the state or the people. It focuses specifically on the perspective of Carl Schmitt, who redefined sovereignty as a decision manifesting in a "state of exception," thereby commenting on liberalism's inability to confront crises. Schmitt posits that every legal order rests upon a decision that cannot be fully justified, arguing that political theology serves as a functional instrument for either legitimizing or critiquing authority, depending on the specific context. Furthermore, the study highlights the inherent tension within Schmitt's intellectual project, specifically, the conflict between his critique of liberalism and the subsequent appropriation of his ideas to support Nazism or to review American hegemony.

The research concludes that sovereignty is a mutable concept governed by enduring structural frameworks, emphasizing the imperative to couple the necessity of decision-making with safeguards designed to prevent authoritarianism. It further notes that liberalism, despite its claims to rationality, harbors its own distinct theology, and that a comprehensive understanding of sovereignty necessitates integrating philosophical analysis with historical and political contexts in order to fully grasp the limits of law and authority in the contemporary world.

Keywords:

Sovereignty, Exception, Carl Schmitt, Decision, Critique of Liberalism.

1 - Syrian academic and faculty member at Damascus University, Department of Philosophy, specializing in Contemporary Philosophy.

مقدّمة

يُعدّ مفهوم السـيادة أحد أكثر المفاهيم إشـكاليَّة في تاريخ الفلسـفة السياسيَّة الغربيَّة؛ حيث ارتبط منذ نشـأته بإشـكاليَّة السـلطة العُليا ومصدر الشرعيَّة في الاجتماع السـياسي. وقد شهد هذا المفهوم تحوّلات عميقة عبر العصور، انتقل فيها من كونه سـلطة مطلقة للملك إلى سـلطة الشـعب فالدولة، قبل أن يتعرّض لأزمة حادَّة في القرن العشرين، تبدَّت بأوضح صورها على يد المفكر الألماني (كارل شـميت- Carl Schmitt) (١٨٨٨-١٩٨٥) الذي أعاد تصنيع المفهوم بطريقة جديدة ربطته بلحظة القرار وحالة الاستثناء. ينطلق هذا البحث من فرضيَّة أنَّ إعادة تأريخ (شـميت) للسيادة لم تقتصر على كشف البنى اللاهوتيَّة الكامنة في المفاهيم السياسيَّة الحديثة، بـل تعدَّتها إلى محاولة نقـد الليبراليَّة بوصفها «لاهوتًا مُعَلمنًا منكـرًا لذاته». يهدف البحث إلى تقديم قراءة فلسـفيَّة معمَّقة لتحوّلات مفهوم السـيادة في التقليد الغربي، ثمَّ الانتقال إلى تحليل مركَّز لنقد (شميت) لليبراليَّة، مع الكشف عن التوتّر الجوهري في مشروعه؛ ذلك أنَّ «اللاهوت السـياسي» الذي طوّره باعتباره أداة لفضح أوهام الليبراليَّة، تحـوَّل في تطبيقاته العمليَّة إلى أداة لتأصيل السـلطة النازيَّة تارة، ونقد الإمبرياليَّـة الأمريكيَّة تارة أخرى. اعتمد البحث على المنهج التحليلي النقدي في مقاربة النصوص الرئيسة لـ (شميت)، مضافًا إلى أهم الدراسات المعاصرة التي تناولت إشكاليات اللاهوت السياسي.

أولًا: تحوُّلات مفهوم السيادة في الفلسفة السياسيَّة الغربيَّة

١- جذور السيادة في الفلسفة الغربيَّة

يمكن تتبّع الجذور الأولى لمفهوم السيادة إلى الفلسفة الإغريقيَّة؛ حيث لم تُفهم السلطة العُليا بوصفها إرادة مطلقة أو قوَّة قرار بلا قيد بل تأسَّست في إطار ميتافيزيقي يخضعها لمبادئ كونيَّة وخُلُقيَّة عُليا.

ففي جمهوريَّة (أفلاطون) لا يمارس الحاكم الفيلسوف سلطة تعسّفيَّة، إنَّما هو حاكم عادل؛ لأنَّه يخضع لمبدأ العدالة الكونيَّة المنبثق عن عالم المُثُل التي تشكّل نموذجًا للمدينة الفاضلة. فلا تكون السيادة في هذا السياق مخصوصة بالحاكم بل هي انعكاس للنظام العقلي الأسمى الذي تتوافق معه النفس الفاضلة والدولة العادلة.

يمضي (أرسطو) أبعد من ذلك عندما يتجاوز فكرة الحاكم ليضع القانون نفسه بوصفه الحاكم الأعلى. فهو يقرّ بأنَّ القانون «عقل بلا شهوة»؛ أي خالٍ من الأهواء التي تشوب الحكم البشري. بعد أن ميّز بين الأشكال الصحيحة والفاسدة للحكم[١]. لكنَّ المعيار في هذا التمييز ليس التدابير أو القوَّة بل بلوغ الغائيَّة الطبيعيَّة والفضيلة. وبذلك يسعى إلى تأسيس «السلطة العُليا للدولة» في سياق أشكال الحكم على أساس القانون الطبيعي، وليس على القانون الوضعي بالمعنى الحديث.

وبذلك يمكن لنا الوصول إلى أنَّ مفهوم السيادة عند الاغريق بالمجمل كان مؤسَّسًا ومنبثقًا من رؤية ميتافيزيقيَّة للكون تنبع السيادة فيه للفضيلة والمعرفة، والحاكم ليس مصدرًا مطلقًا للقانون بل منفِّذًا لنظام كوني عقلي يتجلَّى في العدالة والقانون الطبيعي.

ثمَّ شهد مفهوم السيادة في الفكر السياسي الغربي تطوّرًا جوهريًّا؛ ففي روما أسَّس مفهوم الإمبريوم (Imperium) لسلطة مطلقة للإمبراطور بصفته مصدرًا للقانون، ما شكَّل نقلة نوعيَّة من ربط السلطة بالنظام الطبيعي عند الإغريق إلى اعتبارها إرادة صانعة للقانون. ثمَّ انتقلت هذه المرجعيَّة في العصر الوسيط إلى اللاهوت، فأصبحت السلطة السياسيَّة شرعيَّة بقدر ما تعكس

---

١ - أرسطو: السياسة، الفصل الثالث.

إرادة الله وتخضع للشريعة الإلهيَّة، كما عند (القديس أوغسطين-Saint Augustine) في "مدينة اللــه" و(توماس الأكويني- Tommaso d›Aquino) الذي وظّف (أرســطو) في خدمة العقيدة، بينما مثَّلت نظريَّة السـيفين النقلة التاريخيَّة للمجال السـياسي من المرجعيَّـة الميتافيزيقيَّة إلى المرجعيَّة الدينيَّة اللاهوتيَّة. ونظريَّة السـيفين هذه هي مذهب لاهوتي-سـياسي نشأ في العصور الوسطى لتنظيم العلاقة بين السـلطة الروحيَّة (الكنيسة) والسلطة الزمنيَّة (الدولة). استندت إلى التفسير الرمزي للنص الإنجيلي (لوقا ٢٢: ٣٨) الذي يذكر سيفين وضعا أمام السيد المسيح عليه السلام.

أُسّست هذه النظريَّة على يد البابا (جلاسيوس الأول-Gelasius I) عام ٤٩٤م، ففي رسالته إلى الإمبراطور (أناستاسيوس-Anastasius)، وضع المبدأ الأساس: العالم يُحكم بسلطتين متميزتين - "السلطة المقدسـة للكهنة" و"السلطة الملكيَّة". أقرّ (جلاسيوس) بأنَّ كليهما من أصل إلهي، لكن السلطة الكهنوتيَّة أعلى شرفًا لارتباطها بالخلاص الأبدي.

وأتت مرحلة الصياغة اللاهوتيَّة مع (بطرس الدمياني -Peter Damian) تتويجًا لهذا المسار. فقد وظَّفت هذه العقيدة لمعالجة العلاقة بين السلطتين الروحيَّة والزمنيَّة، وأصبح السيف الروحي يعلو على الزمني بموجب مراسـيم بابويَّة، كـمرسـوم ١٣٠٢ التي أكَّدت أنَّ كلَّ إنسان مسيحي يجـب أن يخضع للبابا لخلاص روحه، واسـتمرّ هذا الجدل الدائر بـين البابويَّة والامبراطوريَّة خلال العصور الوسـطى. وكان أن صاغ الأسـقف الفرنسي (جاك بوسويه -Jacques-Bénigne Bossuet) النظريَّة الكلاسيكيَّة لسيادة الملوك بالحقّ الإلهي، معتبراً أنَّ الملوك يمثّلون الله على الأرض، وقدّم حجَّته المركزيَّة باقتباس "كلّ سـلطة هي من عنـد الله"، وأنَّ العرش الملكي هو "عرش الربّ نفسه"، مؤسِّسًا بذلك لنموذج الملكيَّة المطلقة الذي أصبح نواة لدولة ما قبل الثورة الفرنسيَّة في أوروبا[1]. وبالنتيجة، كانت السيادة متأرجحة بين البابا والإمبراطور أو لكليهما؛ حيث تأخذ مددها وشرعيَّتها من الله.

إلى أن أتت النقلة التالية للمجال السياسي، فمع الفلسفات الحديثة عاد التمرّد على المرجعيات

1 - Brett Edward Whalen: The Two Powers: The Papacy, the Empire, and the Struggle for Sovereignty in the Thirteenth Century, p. 37.

من جديد في المرَّة الأُولى انتقلت المرجعيَّة التي تؤسّس عليها النظريات السياسيَّة من الميتافيزيقا إلى الدين ممثّلاً في الغرب بالدين المسيحي، ثمَّ جاء الانقلاب على المرجعيَّة الدينيَّة لصالح مرجعيَّة تتعلق بالطبيعة الإنسانيَّة باعتبارها مرجعيَّة بديلة يدار على أساسها النقاش السياسي. ومع أنَّ الصياغة الكلاسيكيَّة الأُولى لمفهوم السيادة بالمعنى الحديث تعود إلى الفيلسوف الفرنسي (جان بودان-Jean Bodin) (١٥٣٠-١٥٩٦)، لكن تأصيل مفهوم السيادة على أساس الطبيعة البشريَّة بدأ مع (ميكافيللي-Niccolò Machiavelli) بفصل السياسة عن الأخلاق وتأصل في فكرة التعاقد الاجتماعي مع (هوبز-Thomas Hobbes).

قدّم (بودان) في كتابه الشهير ست مجلّدات في الجمهوريَّة تعريفًا للسيادة بوصفها «السلطة المطلقة والدائمة في الدولة وهي جوهر الدولة وشرط وجودها بوصفها كيانًا سياسيًّا. وقد تميّز هذا المفهوم بثلاث خصائص أساس (مطلقة(؛ أي لا تعلوها سلطة بشريَّة أخرى) دائمة(؛ أي غير المؤقّتة كالتفويض، وغير (قابلة للتجزئة(؛ أي لا يمكن مشاركتها بين الحاكم والمحكومين أو بين مؤسّسات متعدّدة. صاحب السيادة (الملك أو المجلس) هو مصدر القانون.[١] وهو ليس ملزمًا بقوانينه الوضعيَّة التي يسنّها لكنَّه مع ذلك يظلّ مقيَّدًا بالعدالة الإلهيَّة والقوانين الطبيعيَّة التي تحكم كل البشر. بهذا، يوفّق (بودان) بين إطلاقيَّة السلطة البشريَّة وشرعيّتها الخُلُقيَّة، مؤسّسًا لنظريَّة الملكيَّة المطلقة التي أرست الأساس للدولة الحديثة وبلزومها للمحافظة على النظام السياسي، بحيث تكون وظيفتها الأساس وضع القوانين[٢]. لكنَّ التمايز الحقيقي في هذا السياق كان على يد (هوبز) الذي أصّل لمفهوم الطبيعة البشريَّة باعتبارها مرجعيَّة للمجال السياسي بقطعٍ كاملٍ مع الميتافيزيقا والدين.

في كتابه «اللويثان»[٣]، يطرح (هوبز) السيادة بوصفها حلاًّ جذريًّا لحالة الطبيعة التي وصفها

---

١ - انظر:

- Jean Bodin: The Six Bookes of a Commonweale.

٢ - صائب عبد الحميد: موسوعة فلسفة التاريخ، ص٨٤.

3 - G.A.J Rogers: Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes.

بأنَّهـا «حرب الكل ضدّ الكل» بحكم الطبيعة الذئبيَّة للبـشر. فيجري بموجب تعاقد اجتماعي، التنازل من قبل الأفراد نهائيًا عن حقوقهم الطبيعيَّة لصالح «اللويثان» - الكيان السيادي المطلق. تتميّز هذه السيادة بثلاث خصائص:

أ. مطلقة وغير قابلـة للتجزئة، فهي مصدر القانون وليس العكس، وهدفها الوحيد هو الأمن والسلام.

ب. تعاقديَّة وتوكيليَّة، تنشأ من عقد طوعي، لكنَّها تصبح خضوعًا مطلقًا لا رجعة فيه.

ج. سـيادة ممثّلة؛ حيث يتّحد الأفراد ليصبحوا «شخصًا واحدًا» هو الحاكم الذي يمثّل الجميع. بهذا، لا تستمدّ السلطة شرعيَّتها من الإله أو التقاليد بل من الرغبة الإنسانيَّة في تجـاوز الخوف. يقدّم (هوبز) السـيادة كـ «إله بشري فـاني»، شرطها الوحيد هو الحمايـة وردع الحرب الأهليَّة. ولذلك، فإنَّ صاحب السـيادة ليـس طرفًا في العقد بل نتاجه، وبالتالي ليـس خاضعًا لأي قانون يضعه. يمثّل (هوبز) بذلك ذروة الفكرة المطلقة للسـيادة في التقليـد التعاقدي الحديث. ثمَّ جاء (جون لـوك) ليقدّم تصوّرًا مغايرًا للسـيادة، قائمًا على فكـرة الحقوق الطبيعيَّة غير القابلـة للتصرّف (الحقّ في الحيـاة، والحريَّة، والملكيَّة)، مؤكِّدًا على الطبيعة الخيرة للبشر. فقد ناقش في مؤلفه "رسالتين في الحكم المدني" (١٦٨٩)، بضرورة أن لا يسوّغ العقد الاجتماعي السلطة المطلقة للحاكم، بـل يُقيِّدها بحماية الحقوق الطبيعيَّة، وأن يبقى الشـعب صاحب السـيادة الأساس، وله الحقّ في مقاومة الحكم الطاغي بالمقاومة والخلع. على هذا النحو، حرّر (لوك) السـيادة من مطلقيّتها، وأسّس لمسـار نقد الشرعيَّة الاستبداديَّة. ثم أتمّم (جان جاك روسـو) (١٧١٢-١٧٧٨) هذا التحوّل نحو السيادة الشعبيَّة بما يمكن وصفه الصياغة الأكثر تطرّفًا وجذريَّة. في "العقد الاجتماعي" (١٧٦٢)، طرح (روسو) فكرة الإرادة العامَّة بوصفها المصدر الوحيد للسيادة، وهي غير قابلة للتنازل أو التجزئة أو التمثيل. الشـعب بأكمله هو صاحب السيادة، وليس نائبًا عنه، والإرادة العامة لا يمكن أن تخطئ ولا يجوز لأي قانون أن يُسـنّ دون موافقتها المباشرة. من خلال هذه الصياغة، حوّل (روسو) السيادة من سلطة ملكيَّة مطلقة إلى سلطة جماعيَّة

ديمقراطيَّـة، لكنَّه في الوقت نفســه أبقاهــا مطلقة من حيث المبدأ، ما أثار إشــكاليَّة "طغيان الأغلبيَّة" وعلاقة الإرادة العامة بالحُريَّة الفرديَّة.

ثم أضاف الألمان صوتهم في هذا النقاش عبر التأسيس المتعالي لمفهوم السيادة مع (كانط- Immanuel Kant) و(هيغل-Georg Hegel): حيث يتجلَّى مفهوم السيادة في فلسفة (إيمانويل كانط) بوصفه شرطًا متعاليًا لإمكانيَّة «الحالة القانونيَّة». انطلاقًا من تصوّره للإنسان بوصفه كائنًا متناقضًــا، يجتمع مع الآخرين لحاجة ويصطدم معهــم لأنانيّته، وباعتبار البشر كائنات متضاربة تحتاج إلى ســيد يجــبر الجميع على الخضــوع لقانون كوني عــادل، لتصبح الســيادة معه أداة وظيفيَّة يستمد وجودها من «الإرادة الكليَّة» المستندة إلى مبادئ قبليَّة (آبريوريَّة) لتأسيس وحدة الإرادة السياسيَّة. هذا البعد الآبريوري يجعل السيادة «مطلقة» في صلاحيَّاتها لدرجة أنَّها تُجرم أي فعل ثوري ضدّها؛ باعتبار الثورة نقضًا لشرط إمكانيَّة الحق ذاته. هكذا تصبح السيادة عند (كانط) فكــرة تنظيميَّة للعقل العملي في السياســة: لا يمكننا تصوّر مجتمع عادل دون افتراض ســلطة ســياديَّة تجبر الجميع – بدءًا من الحاكم نفســه – على الخضوع للقانون ذاته. أما عند (هيغل)، فإنَّ مفهوم الســيادة يختلف جذريًّا؛ فهي ليست مجرَّد سلطة قسريَّة أو شرطًا إجرائيًّا بل تجسيدًا لتطوّر "الروح الموضوعي" وعقلانيَّة الحُريَّة ذاتها. يرفض (هيغل) النظرة التعاقديَّة للدولة -كما عند (هوبز) أو (روســو)- ويرى أنَّ الدولة ليســت أداة لحماية الحقوق بل هي "الفكرة الخُلُقيَّة" التــي تتحقَّق في التاريخ، وهي الكيان الــذي يجعل إرادة الفرد تتطابق مع الإرادة العامة العاقلة. فالسيادة تتجسَّــد في الملك الدستوري الذي لا يمارس سلطة اســتبداديَّة بل هو ذروة تعبّر عن وحدة الدولة وإرادتها العاقلة. يؤكِّد (هيغل) على وحدة الســلطات بدلاً من فصلها؛ لأنَّ الوحدة هي شرط استقرار الدولة وتحقيق الحُريَّة الحقيقيَّة. فالفرد لا يتنازل عن حُريَّته للدولة بل يحقّقها من خلالها؛ لأنَّ الدولة هي التجســيد العقلاني لروحه الحُرَّة. والسيادة لا تُختبر فقط داخليًّا بل في علاقــة الدولة مع الدول الأخــرى؛ فالحرب عند (هيغل) ليســت شرًّا مطلقًا بل لحظة خُلُقيَّة تختبر واقعيَّة السيادة؛ حيث يتجلَّى التفاني الكلّي للأفراد تجاه دولتهم. وهكذا بينما يرى (كانط) الســيادة شرطًا متعاليًا لإمكانيَّة القانون العادل، يراها (هيغل) تجســيدًا للروح الموضوعي الذي تبلغ فيه الحركة كمالها في تاريخ الدول.

٢- أزمة السيادة في القرن العشرين

دخل مفهوم السيادة في أزمة حادَّة خلال النصف الأول من القرن العشرين، بفعل عوامل عدَّة: صعود الأنظمة الديكتاتوريَّة، والحربان العالميَّتان، وبروز النظم الليبراليَّة الدستوريَّة القائمة على الحكومة المحدودة وفصل السلطات، والتطوّرات التي شهدها القانون الدولي. هذه السياق المعقّد أنتج أزمة حقيقيَّة لهويَّة السيادة ومعناها وحدودها. وفي خضم هذه الأزمة، ظهر (كارل شميت) ناقدًا عنيفًا ومفكّرًا فريدًا أعاد طرح السؤال بطريقة جديدة تمامًا، لم تكن تهدف إلى حلّ الإشكاليَّات السابقة بقدر ما كانت تسعى إلى تفكيكها وإعادة تأسيس مفهوم السيادة من جذوره على أساس القرار وحالة الاستثناء.

ثانيًا: السيادة مدخل لإعادة تأريخ اللاهوت السياسي: قراءة في منهج (كارل شميت)

في كتابه «اللاهوت السياسي» (١٩٢٢) يؤسس (كارل شميت) لقطيعة منهجيَّة في تأريخ الفكر السياسي الغربي بأسره. فحيث اعتاد المؤرّخون تتبّع تحوّلات المرجعيَّات التي تشرعن السلطة — من الميتافيزيقا اليونانيَّة إلى اللاهوت المسيحي إلى العقد الاجتماعي الحديث — ينتقل (شميت) إلى سؤال وجودي مغاير: ليس «بأي اسم نُبرّر السلطة؟» بل «من يقرّر في لحظة الخطر الوجودي؟» محوّلاً السيادة من الشكل القانوني إلى مدخل أنطولوجي لكشف البنيَّة الثابتة للاهوت السياسي عبر العصور.

يبتدئ (شميت) مؤلفه بعبارة: «الحاكم السيادي هو من يقرر في الحالات الاستثنائيَّة»[1]. ليقيم القطع مع من سبقه ببيان أنطولوجي مضمونه: جوهر السيادة لا يكمن في امتلاك المرجعيَّة الأعلى بل في القدرة على تعليق كل المرجعيّات والإجراءات، واتخاذ قرار لا تستند شرعيته إلى أي قاعدة سابقة. هذه القدرة هي ما يشبه «المعجزة» في اللاهوت؛ حدثٌ يخرق قوانين الطبيعة ليؤسّس نظامًا جديدًا. وبهذا المعنى، لم يعد تأريخ اللاهوت السياسي سردًا لانزياح الإله وصعود

١ - كارل شميت: اللاهوت السياسي، ص٢٣

العقل بل كشـفًا لإعـادة إنتاج بنية «القرار الاسـتثنائي» تحت أثواب متغـيّرة. فالتاريخ كما يرى (شميت) ليس قطيعة مع المقدس بل مسارًا من التنكّرات.

وبذلك قام (شـميت) بإعادة تأريخ اللاهوت السياسي من منظار السيادة وفقًا لدرجة حضور القرار السيادي وجهره أو تمويهه، واختصره بمحطاتٍ ثلاث:

١- المحطة الأولى: العصور الوسطى – سيادة الكاتخون المعلنة

في هذه المرحلة، كانت السـيادة صريحة في أصلها اللاهوتي. تجسّد الإمبراطوريَّة الرومانيَّة المقدّسـة مفهوم «الكاتخـون» (Katechon) – القوَّة "المُمسِـكة" التي تؤخّر مجيء المسـيح الدجّال ونهاية العالم، كما ورد في رسـالة (بولس) الثانية إلى أهل تسالونيكي. يكرّس (شميت) جزءًا كبيراً من مؤلّفه المتأخّر "نوموس" الأرض (١٩٥٠) لهذا المفهوم، معتبراً أنَّ الإمبراطوريَّة كانت "المانع" الذي يحفظ العالم من السـقوط في العدم[١]؛ فحالة الاسـتثناء كانت معترفًا بها صراحة عبر مؤسّسـة الديكتاتوريَّة الرومانيَّة التي ورثتها المسيحيَّة، والقرار السيادي كان مقروءًا بوصفه تدخّلاً إلهيًّا في التاريخ. لم تكن هناك حاجة لتمويه اللاهوتي تحت العلماني.

٢- المحطة الثانية: عصر الدولة الحديثة (القرن ١٦-١٩) – سيادة اللويثان المخفيَّة

في اللحظة التي أعلنت فيها الفلسـفة السياسـيَّة موت الإله وولادة العقد الاجتماعي، كانت وفقًا ل(شميت) تعيد إنتاج بنيَّة السيادة اللاهوتيَّة نفسها ولكن تحت اسم الدولة. جان بودان، في الجمهوريَّة، وضع أسس السـيادة كسلطة مطلقة غير قابلة للتجزئة وتوماس هوبز، في اللويثان، خلق «إلهًا مميتًا» يمارس السـيادة المطلقة لحفظ السلام[٢]. لكن الليبراليَّة التي جاءت بعدهما بدأت عمليَّة تآكل بطيئة للقرار السـيادي تحت شعارات الفصل بين السلطات وسيادة القانون. لم تختف السـيادة بل غطّت وجهها بقناع الإجراءات؛ دُفن الاستثناء تحت طبقات من القوانين

1 - C. Schmitt: The Nomos of The Earth in The International Law of The Jus Publicum Europaeum, p59 - 63.

2 - Schmitt: The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes, p. 31.

الدستوريَّة التي تحاول تنظيمه، فأصبحت الدولة عاجزة عن الاعتراف بأنَّها في لحظة الحقيقة لا تستطيع أن تحكم إلا بقرار لا تستطيع القوانين احتواؤه.

٣- المحطة الثالثة: القرن العشرون – انهيار القناع وعودة الاستثناء

رأى (شميت) أنَّ أزمة عصره ليست إلا انكشافًا لما كان مخفيًّا دائمًا، فمع ظهور الحروب العالميَّة والديكتاتوريات وحالات الطوارئ المستمرّة، سقط قناع الدولة الليبراليَّة. أفلست الإجراءات، وعجزت البرلمانات، وأصبح القرار السيادي مطلوبًا لكن لا توجد مؤسّسة قادرة على اتخاذه بجرأة. وفي هذا السياق، يقرأ (شميت) النازيَّة والفاشيَّة باعتبارهما ردّ فعل عنيف على فراغ القرار الذي تركته الليبراليَّة – ليس موافقة منه بل تشخيصًا منه لمعضلة سياسيَّة؛ فالفراغ لا بد أن يملأه أحد.[١]

وهكذا فإن تاريخ اللاهوت السياسي كما يؤرخه (شميت) هو تاريخ محاولات الهروب من سيادة القرار، وكلها محكوم عليها بالفشل؛ لأنَّ السياسةَ من دون قرار جسدٌ بلا روح.

لقد حوَّل (شميت) السؤال من المعياري «من له الحق؟» إلى البنيوي «ما البنية الثابتة التي تعيد إنتاج نفسها؟». كان التأريخ الكلاسيكي للسيادة -من (أرسطو) إلى (لوك) إلى (روسو)- يبحث عن المرجعيَّة الأعلى: القانون الطبيعي، والإله، والإرادة العامة، والعقد. لكنَّه أهمل السؤال عن فعل السيادة نفسه، القرار الذي لا يمكن اختزاله إلى أي قاعدة. يؤكِّد (شميت) أنَّ هذا الفعل هو الثابت عبر التاريخ، وأنَّ كلّ المرجعيَّات ليست إلا مسوّغات بعديَّة لقرار سبقها. وبهذا، فإنَّ الليبراليَّة التي تظنّ أنَّها تخلَّصت من اللاهوت إنَّما تعيد إنتاجه في صورة أكثر عمقًا وأقلّ وضوحًا: «سيادة القانون» هي «لاهوت القانون»؛ و«الدولة الحقوقيَّة» هي «دولة إلهيَّة» لا تعترف بنفسها.

بذلك، لا يمكن فهم السيادة عند (شميت) بوصفها بابًا من أبواب الفقه الدستوري بل هي مدخل أنطولوجي لفهم أنَّ كلَّ نظام سياسي، مهما ادَّعى العقلنة والعَلْمنة، يقوم في نهايته على قرار لا يمكن تبريره بالكامل، وهو البنية نفسها التي شكَّلت اللاهوت السياسي للعصور الوسطى.

---

١ - كارل شميت: اللاهوت السياسي، ص٤٧-٤٨.

إن كان الأمر والحال كذلك كما يرى، فما الذي قصده كارل (شميت) باللاهوت السياسي الذي عنون اثنين من مؤلّفاته وأطلق شهرته في الأوساط السياسيَّة؟

ثالثًا: اللاهوت السياسي ونقد الليبراليَّة عند (كارل شميت)

يمثّل مفهوم اللاهوت السياسي عند (كارل شميت) أساس فلسفته السياسيَّة، بالرغم من عدم وضوح المعنى الدقيق لما أراده (شـميت) من هذا المفهوم. نرى أنّ الغموض الذي يكتنف هذا المفهوم ليس أمرًا عارضًا بل هو جزء من اسـتراتيجيَّة (شـميت) نفسـه، فهو لم يقدّم قطّ تعريفًا نهائيًّا وواضحًا لما يعنيه باللاهوت السياسي، حتى في كتابه الذي يحمل العنوان نفسه. أتاح هذا الغموض المتعمّد لتفسيرات متضاربة أن تتصارع عن معنى المفهوم، وأدَّى إلى انقسام حادّ في قراءة فكر (شـميت) بين من يرون فيه لاهوتيًّا كاثوليكيًّا حقيقيًّـا، وبين من يعتبرون أن اللاهوت عنده ليس سوى قناع أيديولوجي يخفي نظريَّة قانونيَّة سلطويَّة.

هنـاك من يرى أن (شـميت) يجب أن يُقرأ بصفته لاهوتيًا سياسـيًا بالمعنـى الديني القوي، مثل هاينريـش ماير (Heinrich Meier) ورفاقه؛ حيث أكّدوا أنّ نظريَّته تقوم على وحي كتابي وفلسـفة تاريخ مسيحيَّة مركزها مفهوم "الكاتيخون"[1]. لكنّ البحث لا يرجّح هذا التفسير لعدّة أسباب رئيسة:

- تعارضه مع المسـيحيَّة نفسها: ففكرة «العداوة الحتميَّة» التي يجعلها (ماير-Meyer) جوهر لاهوت (شـميت)، تفترض تمييزاً بين العـدو الخاص والعدو العام وهذا غير موجود في النصوص المقدسة بل إن (شميت) يوظّف هذا التمييز استراتيجيًّا لإعفاء العدوّ العام من محبّة الأعداء التي تأمر بها المسيحيَّة.
- حياة (شميت) الشخصيَّة وعلاقته المضطربة بالكنيسة الكاثوليكيَّة – طُرد من الأسرار المقدسة بعد زواجه الثاني، وكانت مذكّراته تكشف هوسًا بالجنس والكحول أكثر من الاهتمام بالدين[2] – تناقض فكرة الالتزام اللاهوتي الجاد.

1 - Heinrich Meier: The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy, ch1.

2 -Look: Schmitt: Ex Captivitate Salus: Experiences, P47 .

- تتّسم مفاهيم (شميت) بالظرفيَّة كما يسمّيها (لوفيت -Löwith Karl)[1] قابليَّة التكيّف مع أي وضع، ما يستبعد وجود أساس لاهوتي قوي. يرى (شتراوس- Richard Strauss) بدوره أنّ كتابه "السياسي" ليس أكثر من مجرّد موقف خُلُقي يقف على أرضيَّة الحداثة نفسها التي ينتقدها، مضمونه تأكيد خطورة الإنسان، أي "ليبراليَّة مقلوبة" على حدّ تعبيره. بينما يتساءل (هايدغر-Martin Heidegger) أي إله يؤسّس لأي لاهوت؟

يميل البحث إلى التفسير الوظيفي؛ اللاهوت وساطة بين الفكرة القانونيَّة والشكل السياسي بوصفها إجابة عن هذا السؤال؛ ذلك أنَّ (شميت) تعامل مع اللاهوت بوصفه «وظيفة» لا «جوهرًا». فاللاهوت المسيحي المنهجي يقوم بترجمة البصيرة الدينيَّة إلى عقيدة مدونة؛ وكذلك الفقه القانوني بوصفه «لاهوتًا سياسيًّا»، يقوم بترجمة الفكرة السياسيَّة إلى شكل قانوني. هذا الترجيح هو ما يسمح للشكل القانوني بأن يكون أكثر من مجرّد شكل فارغ؛ أي أن يصبح شكلاً «جوهريًّا».

فِكر (شميت) انبثق من أزمة شرعيَّة بعد العلمنة حيث فقدت السلطة السياسيَّة مسوغها الإلهي، وفشلت البرلمانيَّة والوضعيَّة المعياريَّة -وفقًا له- في تقديم بديل مقنع. فالعودة إلى القواعد الإجرائيَّة المجردة لا تخلق الولاء، ولا تضفي الهالة اللازمة للسلطة. الحل الذي يقدمه (شميت) هو «إضفاء الجوهر على الشكل» أي إعادة خلق مظهر الشرعيَّة المطلقة من خلال ترجمة فكرة سياسيَّة (أي فكرة، بغض النظر عن محتواها) إلى نظام قانوني كلي.

هذا ما نرجّح أنَّه المعنى الخاص باللاهوت السياسي في نظريّته: أي الأيديولوجيا التي تمنح القانون هالة القداسة، وتجعل من القرار السيادي تعبيراً عن حقيقة ميتافيزيقيَّة، تمامًا كما كان الله في اللاهوت التقليدي مصدرًا للقانون الخُلُقي والطبيعي.

وهنا يطرح سؤال آخر: إذا كان المفهوم لا يتضمن محتوى دينيًّا جوهريًّا، فلماذا اختار (شميت) لفظ «اللاهوت» تحديدًا؟

1 - K. Löwith: The occasional decisionism of Carl Schmitt, p.137169-.

تأثّر (شميت) بـ (شـارل موراس)، المفكر-Charles Maurras)، المفكّر الفرنسي الذي كان ملحدًا لكنَّه أيّد الكنيسـة الكاثوليكيَّة بوصفها مؤسسة تنتج النظام وتقاوم الفوضى. بالنسبة إلى (موراس)، الكاثوليكيَّة لا تهم بسـبب حقيقتها بل بسـبب فعاليّتها الاجتماعيَّة والسياسيَّة. يتبنّى (شـميت) المنطق نفسه: الكنيسة نموذج للسـلطة التي تخلق الولاء والوحدة، وليس بالضرورة نموذجًا للحقيقة الدينيَّة[1]. وقد استخدام لفظ «اللاهوت» يحقّق أهدافًا جدليَّة واستراتيجيَّة عدّة:

يضرب (شـميت) في الصميم النقاش الكاثوليكي في فايمار في مـا إذا كان على الكاثوليك الانخراط في الديمقراطيَّة أم بناء دولة شاملة. (شميت) ينحاز إلى السلطويَّة، ويوظّف اللاهوت سلاحًا في هذا الصراع.

ثم يمنح نظريّته هالة من العمق والجديَّة، ويجعلها تبدو كأنّها تجيب على أسئلة «نهائيَّة» بدلاً من تفاصيل قانونيَّة جافة. كما يسهل لاحقًا انتشار أفكاره في الأنظمة السلطويَّة الكاثوليكيَّة (مثل إسـبانيا فرانكو) وأيضًا في بلدان ذات خلفيات دينيَّة مختلفة (مثل روسيا والصين)؛ حيث يمكن إعادة توظيف «اللاهوت» أيديولوجيًا.

مـا يدعم رؤيتنا هذه هي التطبيقات العمليَّـة لهذا المفهوم؛ إذ يمكن التقاط تناقض ظاهري في التطبيق العملي للاهوت (شميت) السياسي: ففي عام ١٩٣٣م وجد في الانقلاب الذي جرى في ألمانيا النموذج الذي كانت نظريّته القانونيَّة تبحث عنه. في كتابه "الدولة، والحركة، والشعب"[2]، يطبّق نموذج اللاهوت السياسي على النظام النازي: الفكرة السياسيَّة هي «الفكرة العرقيَّة الشاملة» (völkisch)، تتجسّد في «القائد» (Führer) الذي يعبرّ عن «وحدة عرقيَّة» (Artgleichheit) تضمن أنّ إرادتـه هي إرادة الشـعب الحقيقيَّة. النظـام القانوني لم يعد قائمًا عـلى قواعد مجردة بل على "نظام ملموس" يحكمه القادة. هنا يصبح اللاهوت السـياسي أيديولوجيا تبرر غياب الفصل بين السلطات، وإلغاء الرقابة القضائيَّة، واستبدال سيادة القانون بسيادة العرق والقائد. فلا تبقى نظريّته قانونيَّة بالمعنى التقليدي بل نظريَّة قانونيَّة تقوم عن انقلاب مفهومي.

1 - G. Geréby: The theology of Carl Schmitt, p 21- 49.

2 - Schmitt: State, Movement, People: The Triadic Structure of the Political Unity; The Question of Legality.

لكن المفارقة الأعمق تظهر في مرحلة لاحقة. فبعد الحرب العالميَّة الثانية، وفي حالة من العزلة الفكريَّة، عاد (شميت) إلى المفهوم نفسه، لكن هذه المرّة ليس لتبرير سلطة بعينها بل نظريَّة نقديَّة لتفكيك أسس النظام العالمي الليبرالي. في نوموس الأرض(١٩٥٠) ، يوظف (شميت) مفهوم «الكاتخـون» أي القوة المانعة التي تؤخر انهيـار النظام - ليؤطر به "نوموس الأرض" الأوروبي والذي وصفه بأنّه "الكاتخون" الذي منع سـقوط العالم في فوضى الحـروب الأهليَّة الطائفيَّة، من خلال إرسـاء توازن بين الدول ذات السيادة وتنظيم الاسـتعمار باعتباره توسّعًا خارج نطاق القانون. لكـن انهيار هذا النظام بعد الحرب العالميَّة الثانية حلّ محلّه ما يمكن تسـميته "عصر اللا-كاتخون"، الذي تجسّده رؤية ليبراليَّة عالميَّة تعلن حروبًا شاملة و"إنسانيَّة" لا تعترف بحقّ العدو في العداء. هذا النظام الذي تتزعّمه الولايات المتحدة باعتباره "إمبراطوريَّة كونيَّة"، يخلط بين السلطة والأخلاق، ويسـتبدل الاعتراف المتبادل بين الدول ذات السيادة بـ المَهمّة العالميَّة لقوّة عظمى واحدة. وهكذا، يصبح اللاهوت السياسي سلاحًا لفضح أنّ الليبراليَّة العالميَّة ليست أكثر عَلمانيَّة مما تدّعي بل هي لاهوت من نوع آخر: إلهها هو «الإنسانيَّة»، وكهنوتها هو «حقوق الإنسان»، وحروبها الصليبيَّة هي «التدخّلات الإنسانيَّة».

بهذا التحليل، نكشـف أن اللاهوت السياسي عند (شميت) لم يكن نظريَّة ثابتة بل أداة متغيرة الوظيفة. اسـتُخدم لتأصيل السـلطة النازيَّة من خلال تقديس القرار الفوهرري، واستُخدم لنقد الليبراليَّـة العالميَّة من خلال فضح لاهوتها الخفي. هذه المفارقة تكشـف إشـكاليَّة عميقة في المشروع الشميتي: فهو ينتقد الليبراليَّة؛ لأنَّها لاهوت مُعَلمن منكر، بينما يقدّم هو لاهوتًا سياسيًّا واعيًا يظلّ قابلاً للتوظيف في خدمة أي سلطة - نازيَّة كانت أم معادية لليبراليَّة - ما يؤكّد الصبغة الوظيفيَّة للاهوته على حساب الصبغة الدينيَّة.

يمكن القول إنّ مفهوم (شميت) للاهوت السياسي ليس لاهوتيًّا جوهريًّا ولا قانونيًّا فقط؛ إنّه مفهوم هجين يؤدّي وظيفة أيديولوجيَّة أساسـها التقديس الذاتي للسلطة. يستعير (شميت) هيبة اللاهوت وشكله، لكنّه يفرغه من أي محتوى ديني ثابت. والنتيجة هي "إيمان من دون إله"، أو بتعبير أدق، "إيمان بفكرة سياسيَّة" لا تحتاج إلى أن تكون صحيحة بل تحتاج فقط إلى أن تكون فاعلة في خلق الولاء والطاعة للمجال السياسي.

بالإشارة إلى ما يمكن أن يبدو تناقضًا في نقد (شميت) لليبراليَّة بينما نظر هو للاهوت السياسي نجد أن احتجاجه الأســاس كان على عدم الاعتراف، وعدم الاستفادة من فضائل اللاهوت على المســتوى السياسي والاجتماعي في الليبراليَّة، الأمر الذي تجلّى نقده لها في عدّة نقاط هي كما سيتضح في الفقرة الآتية.

رابعًا: نقد الليبراليَّة عند (كارل شميت)

لا يمكن فهم نقد (كارل شميت) لليبراليَّة الغربيَّة بمعزل عن اللحظة التاريخيَّة التي ولد فيها: ألمانيا ما بعد الحرب العالمية الأولى وجمهوريَّة فايمار المنهكة مضافًا إلى معاهدة فرساي التي زرعت بذور الذل والدمار. لذا، لم يكتف (شميت) بنقدٍ مرحلي ظرفي بل قام بتشريحٍ أنطولوجي للحداثة السياسيَّة ذاتها، يرى (شميت) أن المفاهيم السياسيَّة الحديثة هي مفاهيم لاهوتيَّة علمانيَّة. فالشامل الأسمى في القانون هو الله في اللاهوت والخالق في الميتافيزيقا والسيادي في السياسة. في رؤية (شميت)، تُسقَط المفاهيم اللاهوتيَّة على المفاهيم الليبراليَّة بطريقة منهجيَّة: فـ«سيادة القانون» ليســت إلا عَلْمنة لـ«سيادة الإله»؛ حيث يحلّ القانون المتعالي محلّ المشيئة الإلهيَّة، و«حقوق الإنســان» هي تجسيد عَلْماني لـ«صورة الله» في الإنسان، تحوّلت إلى جوهر مقدّس غير قابل للانتهاك. أما الفصل بين الســلطات فيعيد إنتاج بنية «الثالوث» المسيحي (أب، وابن، وروح قدس) باعتباره توزيعًا للسلطة الواحدة على أقانيم متساوية. و«النقاش البرلماني العقلاني ما هو إلا عَلمنة لـلمجمع الكنسي؛ حيث يُعتقد أنّ الحوار يكشف الحقيقة كما يكشفها النقاش اللاهوتي. والعقد الاجتماعي يُسـقط العهد بين الله وشـعبه، لكنّـه يفرغه من ضمان المتعالي. والتقـدّم التاريخي هو علمنـة لـلعناية الإلهيَّة، والتطوّر الخُلُقي هـو عَلمنة للخلاص. والإرادة العامة عند (روســو) تُسـقط الإرادة الإلهيَّة الجامعـة، بينما العدالة الكونيَّة عند (كانط) تُسـقط النظام الخُلُقي الأبدي. والحياد الليبرالي هو عَلمنة لـلإله الربوبي الذي خلق العالم ثمّ تركه، فلا يتدخّل بالمعجزات ولا بالقرارات الاستثنائيَّة. والديمقراطيَّة الجماهيريَّة تُسقط جماعة المؤمنين التي تتحد في إيمان واحد، تمامًا كإيمان الشـعب بالإرادة العامة. وبذلك تصبح الليبراليَّة، عند (شميت)، لاهوتًا مقنعًا يمارس طقوسه الأيديولوجيَّة في خفاء، وهو أسوأ من اللاهوت الصريح؛

لأنّه لا يعترف بذاته. لكن مع حضور البنية اللاهوتيَّة المُعَلمنة. لكن تأصيل الإنكار للبنية اللاهوتيَّة كما ذكرنا، كان يقود المجال السياسي للانهيار ولعلّ أهم المفاصل التي انتقدها (شميت) كانت:

١- الليبراليَّة «نزع للسياسي» - من الأنطولوجيا إلى التقنيَّة

يرى (شـميت) أنّ المجال السـياسي (The Political) ليس مجالاً فرعيًّا بجانب الاقتصاد أو الأخلاق أو الجـمال بل هو «درجة الكثافة» القصوى للارتبـاط والافتراق الجماعي. هو القرار الوجودي الذي يُحدّد من هو صديقنا ومن هو عدونا. والعدوّ هنا ليس الخصم الشـخصي، ولا المنافس الاقتصادي بل العدوّ العام الذي يهدّد نمط حياتنا المتكامل. في نظر (شميت) لا يمكن تجاوز هذا التمييز أو اختزاله إلى أي معيار آخر. لكن الليبراليَّة ومنذ نشأتها في القرن السابع عشر سعت إلى تفكيك هذا التمييز بطرق متعدّدة.

أ. مـن خلال هيمنـة الاقتصاد على السياسـة: حيث قامـت الليبراليَّة بما يشـبه عمليَّة «تحويل رأس المال الرمزي» للسياسة إلى حقل للمصالح والمنافسات الاقتصاديَّة. فالدولـة التي يفترض أن تكون كيانًا سـياديًّا يتّخذ قرارات حاسـمة، أصبحت مديرةً للموارد وحكمًا للتجارة. لقد جرى تحويل المواطن إلى هومو اقتصاديوس (الإنسان الاقتصادي)؛ أي كائن يسعى إلى تعظيم منفعته الفرديَّة. وبذلك يختفي العدوّ ليحلّ مكانـه المنافس، وحين يختفي العدو، تختفي ضرورة التضحية التي تشـكّل أقصى حدود الانتـماء، وتختفي معهـا إمكانيَّة المعنـى العميق للسياسـة؛ أي فن الموت الجماعـي المحتمل من أجل الحياة الجماعيَّة. لا تسـتطيع الليبراليَّة، بتركيزها على الفرد والمصلحـة، أن تبرّر لماذا يموت أحد من أجل وطنه؛ لأنَّها لا تعترف أساسًـا بوجود «عدوّ» يبرّر هذه التضحية[1].

ب. من خلال تخليق السياسة: الليبراليَّة الحديثة، وخاصّة في تيّاراتها الكانطيَّة والإنسانيَّة، تعتبر أنَّ السياسـة يجب أن تخضع لمعايـير خُلُقيَّة كونيَّة. الحـرب العادلة وحقوق

1 - Schmitt: The Concept of the Political, p. 26- 29.

الإنسـان والتدخّل الإنسـاني، كلّها مفاهيم تهدف إلى تجـاوز التمييز بين الصديق والعدو، واستبداله بتمييز بين «الخير والشر» الكونيين. لكن (شميت) يرى هنا أخطر مـا في الليبراليَّة: فالقول بـ «الإنسـانيَّة» هو، في جوهـره، أداة لإضفاء الشرعيَّة على الهيمنـة. حين تصف نفسـك بأنَّك «إنسـاني» وعدوّك بأنَّه «غير إنسـاني»، فأنت لا تستبعد شريكك في اللعبة السياسـيَّة فحسب، بل تسلبه صفته باعتباره إنسانًا أصلاً. الحروب الإنسـانيَّة هي أكثر الحروب عنفًا وأشـدّها تطرّفًا؛ لأنَّهـا لا تعترف بالعدو بوصفه عـدوًّا يُحترم بل شرًّا يجب القضاء عليه بلا رحمة. إذن، فالليبراليَّة من خلال أخلقة السياسة، تعيد إنتاج العنف الذي تدّعي تجاوزه، ولكن في صورة أكثر تطرّفًا.

٢- نقد البرلمانيَّة – من المبدأ العقلاني إلى الخواء الإجرائي

في كتابه «أزمة الديمقراطيَّة البرلمانيَّة»، يقدّم (شـميت) نقدًا إبسـتيمولوجيًّا وسوسـيولوجيًّا لأسس النظام البرلماني. المبدأ الأساس للبرلمانيَّة هو «النقاش العلني العقلاني»: فكرة أنَّ ممثّلي الشـعب يمكنهم، عبر الحوار والمنطق، الوصول إلى حلول صحيحة وعادلة للمسـائل العامّة. هذا المبدأ يرتكز على إيمان عميق بالقدرة العقلانيَّة للإنسان، واكتشاف الحقيقة عبر الحوار.

لكن (شـميت) يهاجم هذا المبدأ من جذوره. فمن الناحية الإبسـتيمولوجيَّة، يعتبر أنَّ القرار السـياسي ليس نتاجًا للنقاش بقدر ما هو نتاج لإرادة أو سـلطة مُسبقة. فالنقاش لا ينتج الحقيقة في المجال السـياسي؛ لأنَّ المسائل السياسيَّة ليست مسـائل صواب وخطأ منطقيين بل مسائل وجوديَّة تتعلَّق بالهويَّة والبقاء. لذلك، يُنسـب إليه قوله: إنَّ كلَّ تجانس حقيقي يقوم على شعور بالانتماء وليس على الكلام.

أما من الناحية السوسـيولوجيَّة، فيلاحظ (شـميت) أنَّ ظروف البرلمانيَّة قد تغيّرت جذريًّا مع ظهور الديمقراطيَّة الجماهيريَّة ووسـائل الإعلام الحديثة. فالنقاش العقلاني يفترض فضاءً عامًّا متسـاويًا ومنفتحًا. لكن في القـرن العشرين، تحوّل البرلمان إلى مـسرح للصراع بين الأحزاب والمصالـح الخاصـة، وأصبح النوَّاب مجـرّد مندوبين يُصوّتـون وفق أوامر الحـزب والضغط الجماهـيري بدلاً مـن أن يكونوا عقول تناقش الوقائع. من هنا، وصم (شـميت) البرلمانيَّة بأنَّها

أصبحت «قشرة فارغة»؛ لأنَّها حافظت على شكلها وإجراءاتها ولكنَّها فقدت مبرّرها العقلاني[1].

وفقًا له فإنّ الليبراليَّة التي تزعم أنَّها فلسفة النقاش الحُرّ والعقلانيَّة العموميَّة، تخلق في النهاية شكلاً من أشكال عقلانيَّة الإجراءات الخالية من أي محتوى جوهري. لكن الجوهري لديه ليس مـا يجري الاتفاق عليه بل كيف يجري. فنبَّه إلى أنَّ النظـام الديمقراطي الليبرالي معرضًا لخطر التحلّل إلى مجرّد إجراءات فارغة لا تستطيع اتخاذ قرار وجودي في لحظة الخطر.

٣- السيادة والاستثناء – نقد سيادة القانون

كما أشرنا سابقًا أنَّ المفهوم الأكثر تأثيراً لـ (شميت) هو مفهومه عن السيادة: «الحاكم السيادي هو من يقرر في حالة الاستثناء». هذه الجملة الصغيرة التي أحدثت انقلابًا فلسفيًّا هائلاً. فالحالة الاستثنائيَّة (الطوارئ، والحرب، والكارثة) ليست مجرّد خلل طارئ في النظام القانوني. بالنسبة لـ (شميت)، الاستثناء هو الذي يكشف عن حقيقة النظام. فالقانون، بطبيعته، لا يستطيع أن ينظّم كل شيء. هناك حدّ أقصى لكلّ نظام قانوني، وعند هذا الحدّ تظهر صورة السـيادي الذي يقرّر خرق القانون في سبيل الحفاظ عليه.

وفي الوقـت الذي قدّمت الليبراليَّة أسـطورة سـيادة القانون القائمة على فكـرة أنَّ القرارات السياسـيَّة يجب أن تخضع دائمًا للقواعد العامّة والضمانات الدستوريَّة والإجراءات القضائيَّة؛ حيـث لا أحد فوق القانون، والقوانين تنظّم كلّ شيء، بما في ذلك إمكانيَّة الاسـتثناء (ما يُعرف بقوانين الطوارئ). اعتبر (شـميت) يعتبر أنَّ هذا الفهم سـاذج. فكيف يمكـن للقانون أن ينظّم حالة الاستثناء، وهو يعني بالضبط تعليق القانون؟ إنَّ محاولة وضع القرار السيادي تحت سيطرة القواعد هي محاولة لإنكار طبيعة القرار نفسه. فالقرار في جوهره بداية جديدة غير مبرّرة سابقًا، قفزة في الفراغ.

وهـذا ما يُظهر نقده الأعمق للدولة الليبراليَّة، فهـي دولة تفضّل الآليَّات الإجرائيَّة على القرار الجوهري، والتقنية على الحكمة، والروتين على السـيادة. إنَّها دولة تحاول إدارة الأزمة بدلاً من

1 - Schmitt: The Crisis of Parliamentary Democracy, pp. 6 -8.

مواجهتهـا، وتؤمن بأنَّ العقل الإجرائي يمكن أن يحلّ محلّ الإرادة السياسـيَّة. في اللحظة التي تتصاعد فيها الأزمة، تسقط هذه الدولة في العجز والنفاق: العجز عن اتخاذ قرار حاسم، والنفاق عندما تلجأ تحت الضغط إلى تدابير استثنائيَّة لا تستطيع تبريرها نظريًّا.

٤- نقد التعدديَّة والدولة -ميدان للمصالح الخاصّة

من ضمن انتقاداته العميقة أيضًا هجومه على النظريَّة التعدديَّة في السياسة. هذه النظريَّة التي تطوّرت في إنجلترا وأمريكا التي ترى أنَّ الدولة هي مجرّد جمعيَّة واحدة بين عدد من الجمعيّات (النقابات، والكنائس، والنوادي، والشركات). السلطة الحقيقيَّة لا تتركّز في الدولة بل تتوزّع بين هذه الجماعات الوسيطة. يرى (شميت) في هذا التصوّر تدميراً لوحدة الدولة وسيادتها.

ونراه يتسـاءل إن كانت الدولة مجرّد حلبة تنافس بين جماعات مختلفة المصالح، فمن الذي يمثّل الصالح العام؟ ماذا يحدث عندما تتصادم مصالح هذه الجماعات تصادمًا وجوديًّا، بحيث يصـل إلى حدّ الحـرب الأهليَّة؟ في النظام التعـدّدي، لا توجد إجابة عن هذا السـؤال. الدولة الليبراليَّة، عبر «حياديّتها» المزعومة، تحاول أن تكون حكمًا محايدًا بين المصالح. لكن (شميت) يسـأل: كيف يمكن للمحايد أن يحكم بين الصديق والعدوّ؟ إنَّ الحياد هنا ليس قوّة بل ضعفًا. العدوّ لا يعترف بالحياد، فهو يريد القضاء عليك أو أن تقضي عليه[1]. يصل (شميت) إلى نتيجة مفادها أنَّ الدولة الليبراليَّة في نهاية المطاف لا تستطيع أن تحمي نفسها. إنَّها دولة تنزع سلاحها فلسفيًّا وسياسيًّا في مواجهة أعدائها الذين لا يشاركونها إيمانها بالنقاش والإجراءات والقواعد. هنا يُلمس الظلّ المظلم لفكر (شـميت)، ذلك الذي جعلـه ينظر إلى صعود النازيَّة باعتبارها ردَّ فعل على فشل الليبراليَّة، وهو ما يظلّ نقطة حساسة وخطرة في فكره.

خامسًا: نقد العولمة الليبراليَّة – نوموس الأرض والإمبراطوريَّة الأمريكيَّة

في مرحلة لاحقة من حياته (ما بعد الحرب العالمية الثانية)، طوّر (شـميت) نقده ليشمل النظام

1 - Schmitt: The Concept of the Political, p. 4 - 33.

العالمي. في كتابه «نوموس الأرض» (١٩٥٠)، قدَّم سرديَّة تاريخيَّة تبيّن أنَّ النظام الدولي الأوروبي الذي قام على القانون العام الأوروبي قد انهار ليحلّ محلّه النظام الليبرالي العالمي بقيادة أمريكا.

النظام الأوروبي القديم الذي ازدهر بين القرن السادس عشر والثامن عشر، كان يقوم على فكرة «الفضاء المحدّد» والتوازن بين القوى الأوروبيَّة. فالحرب كانت وسيلة مشروعة للسياسة ولكن في إطـار محدد فلم تكن تهدف إلى إبادة العدو بالكامل. أما الليبراليَّة العالميَّة بتبشـيرها بالقيم الكونيَّة والديمقراطيَّة وحقوق الإنسـان، دمرت هذا الإطار المحدود. وبدلاً من أن يصبح النظام العالمي قائمًا على الاعتراف المتبادل بين الدول ذات السـيادة، أصبح قائمًا على فكرة «المَهمَّة العالميَّـة» لقوّة عظمى واحدة (الولايات المتحدة). هذا هو ما أسـماه (شـميت) «الإمبراطوريَّة الكونيَّـة» التي تخلط بين السـلطة والأخلاق. هذه الإمبراطوريَّة لا تعـترف بالعدوّ بصفته عدوًّا محترمًا بل «مجرمَ حرب» أو «دولة مارقة» يجب ترويضها أو قصفها باسم الإنسانيَّة. ومرَّة أخرى، يظهر التناقض الليبرالي: إنَّها تريد السلام، لكنَّها تشنّ أخطر الحروب؛ تريد العقل، لكنَّها تمارس أعنف الإقصاءات[1].

بديل (شـميت) كان نظريَّته في الفضاء الكبير؛ فكرة أنَّ العـالم يمكن تنظيمه في مناطق نفوذ سـياسي متجانسـة؛ حيث تسـيطر إمبراطوريَّة أو قوَّة إقليميَّة على فضاء محدّد، وتضمن داخله نوعًا من التجانس العرقي أو الثقافي أو السياسي. هذه النظريَّة تحمل إغراءات قويَّة، لكنَّها أيضًا تحمل في طيّاتها تبريرًا للاسـتعمار والهيمنة وتمييز الآخر، وهـذا ما جعلها موضع نقد حادّ من الديمقراطيين الليبراليين.

سادسًا: تحوّلات مفهوم السيادة في فكر (كارل شميت):

في العودة إلى سؤال البحث الرئيس عن تحوّلات مفهوم السيادة في الفكر الغربي بشكل عام وعند (شميت) بشكل خاص، نصل إلى أنَّ التحوّل في المفهوم طال (شميت) نفسه. فقد مثّلت السيادة ذلك

1 - Schmitt: The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum, p. 120 - 125.

الخيط الناظم لأغلب مؤلّفات (كارل شـميت). والغريب أنَّ مفهومًا واحدًا ظلّ يحافظ على مركزيّته الفكريَّة، بينما تغيّر ثوبه وتعدّل معناه استجابة للتحوّلات التاريخيَّة والمشاغل النظريَّة الجديدة.

فقد خضع مفهوم السـيادة تخضع لعدّة تحوّلات في نتاجات (شميت) الفكريَّة (الانتقال من القرار بوصفه فعلاً وجوديًّا حيًّا إلى النوموس باعتباره بنية كونيَّة سـاكنة، ثمَّ العودة إلى القرار في ثوب جديد بعد انهيار الأوهام المكانيَّة)، لكنَّه ظلَّ المسـعى الوجودي الذي يرنو إليه (شميت) لتشخيص الأزمة الليبراليَّة وتقديم الترياق الفلسفي المناسب لها.

وإذا ما أردنا تقديم رصد لهذه التحوّلات تبدّت لنا بالشكل الآتي:

١- المرحلة الأولى ١٩٢١: التمييز بين الدكتاتوريَّة المفوضة والسياديَّة

في كتاب «الدكتاتوريَّة: من نشـأة مفهوم السـيادة الحديث إلى الـصراع الطبقي البروليتاري» (١٩٢١)، يبدأ (شميت) رحلته البحثيَّة بمشروع ضخم: تقديم تأريخ شامل لمفهوم الدكتاتوريَّة وتحوّلاته عبر الفلسـفة السياسيَّة الغربيَّة. هنا يكشف عن تمييز منهجي بالغ الأهميَّة؛ فاصل بين الدكتاتوريَّة المفوّضة والدكتاتوريَّة السياديَّة.

يستلهم التمييز الأوَّل من مؤسَّسة الدكتاتوريَّة في الجمهوريَّة الرومانيَّة؛ حيث يُعين الديكتاتور لمواجهة طارئة محدَّدة، وتكون سـلطته مقيّدة بالوقت والمَهمَّة وغرض إعادة النظام القائم. هنا يظلّ الديكتاتور خادمًا للدستور، يستخدم تقنيّات استثنائيَّة مؤقّتة للحفاظ على النظام المؤسّسي القائم. هو ليس سـياديًّا بالمعنى الحقيقي؛ لأنَّه لا يخلق نظامًا جديدًا بل يعيد إحياء القديم. أما التمييز الثاني، فينشـأ مع العصر الحديث وتحديدًا مع فلاسـفة العقد الاجتماعي؛ حيث يصبح الديكتاتور قوّة مؤسّسة لدستور جديد، ومصدرًا للشرعيَّة؛ مميّزًا نفسه بكونه يهدف لإنشاء «حالة اسـتثنائيَّة دائمة» يولد منها دستور جديد. تناظر هذه الفكرة تحوّلاً جذريًّا من الاعتقاد بأنَّ النظام القانوني يستمدّ شرعيّته من المعايير، إلى الاعتقاد بأنَّه يستمدّها من القرار الخالص المؤسّس.

٢- المرحلة الثانية – ١٩٢٢-١٩٢٣: القرار المطلق جوهر للسيادة وأطروحة العَلمنة

بعد عام واحد تنبثق قطيعة معرفيَّة حاسمة عند إصداره كتاب اللاهوت السياسي: أربعة فصول في

مفهوم السيادة (١٩٢٢)؛ حيث يُعيد تعريف السيادة بالكامل بوصفها نقطة خلق للقانون من لا شيء. الاختلاف مذهل: كان (شميت) عام ١٩٢١ يبحث عن أداة ملموسة تستخدم في التطبيق الدستوري، أمّـا عام ١٩٢٢ فيصعد إلى التجريد الأنطولوجي لصياغة السـيادة بوصفهـا الأصل المتعالي لكلّ الأنظمة القانونيَّة. الاستثناء لم يعد مجرّد إجراء مؤقّت للحفاظ على النظام بل هو اللحظة التي تصبح فيها السلطة غير خاضعة للتقييد بالقواعد، واللحظة التي ينبثق فيها النظام ذاته من العدم.

٣- المرحلة الثالثة – ١٩٢٧-١٩٢٨: الأساس الدستوري والقوّة المؤسّسة

في ضوء الفجوة المفتوحة التي تركها قراريَّة ١٩٢٢، كتب (شميت) نظريَّة الدستور ((١٩٢٨، محاولاً ردم الهوّة بتقديم أسـس ملموسـة للسـلطة المطلقـة. هنا يربط القرار السـيادي بالقوّة المؤسسـة التي ليست مجرّد خلق مؤسّسات بل أسـاس تقوم عليه المؤسسات نفسها. فشرعيَّة الدسـتور لا تنبع من القانون نفسه بل من قرار سيادي للشـعب يتخذ شكل الإرادة العامّة. هذه الإرادة لا يمكـن أن تُخطئ، كما أنَّها متعالية على كلّ إجـراءات القانون الوضعي. وبذلك نقل القراريَّة من الفرديَّة المطلقة للحاكم السيادي إلى الجماعيَّة المطلقة للشعب. لكن ظلّت الدولة التجسيد الرسـمي لهذه الإرادة الكليَّة، ما يحوّل الديمقراطيَّة إلى أداة للسلطة المطلقة. في هذا الإطار؛ أي استمرّ (شميت) في مشروعه لتحطيم الليبراليَّة لكن بأدوات أكثر تعقيدًا وأقلّ عنفًا.

٤- المرحلة الرابعة – ١٩٣٢: السياسي أفق استئناف السيادة

في كتابه (مفهوم السياسي ١٩٣٢) وسَّع (شميت) آفاق السيادة؛ إذ أضاف إليها فكرة «العدوّ» ليغدو المعيار الأسـاس للتمييز السياسي هو تمييز الصديق من العدو. السيادة الآن لم تعد فقط قدرة على اتخاذ القرار بل هي القدرة على تسمية العدو. من يقرّر هو من يحدّد أنَّ هذه المجموعة البشريَّة هي العدوّ؛ ذلك العدو الذي يجب التعامل معه بالمقاومة والإقصاء حتى النهاية.

٥- المرحلة الخامسة – ١٩٥٠: التحوّل المكاني ونوموس الأرض

بعد الحـرب العالميَّة الثانية وهزيمة النازيَّة، واجه (شـميت) انتقـادات لاذعة وعزلة فكريَّة،

أفضت إلى التحوّل الأكبر في مسار سيادته التحوّل من الزمانيَّة إلى المكانيَّة. في نوموس الأرض في القانون (١٩٥٠)، يعيد تعريف السيادة بوصفها جزءًا من «نوموس»، أي نظام قانوني مكاني متكامل يقوم على الاستيطان الأصلي والتقسيم البدائي للأرض.

فالسيادة لم تعد قرارًا خالصًا بل ارتبطت بتقسيم الأرض وامتلاك الفضاء وحماية الحدود وتنظيم الاستعمار. وفقًا له في النوموس الأوروبي القديم الذي ازدهر بين ١٦٤٨ و١٨٩٠، كان أبطال السيادة هم الدول القوميَّة ذات السيادة التي قسّمت العالم بينها عبر الخطوط الفاصلة. لكن مع انهيار هذا النوموس، ودخول عصر العَولمة والقوى العظمى، تدخل السيادة في أزمة عميقة. هنا يتحوّل (شميت) إلى ناقد شرس للنظام العالمي الليبرالي، مدّعيًا أنَّ الإنسانيَّة التجريديَّة ليست إلا غطاء للهيمنة الأمريكيَّة.

٦- المرحلة السادسة – ١٩٧٠: العودة إلى النهاية والعودة إلى البداية

في أواخر حياته، وبعد عقود من الصمت والتجاهل النسبي، عاد (شميت) في اللاهوت السياسي الثاني: أسطورة تسييس كل لاهوت سياسي (١٩٧٠) لمواجهة نقّاده الكبار، مثل (إريك بيترسون-Eric Peterson) و(هانس بلومنبرغ-Hans Blumenberg). وليؤكّد على أطروحته العَلمانيَّة ويدافع عن فكرة السيادة في وجه الانتقادات التي طالما اتَّهمته بتدمير القانون من الأساس. لكن هذه العودة كانت أكثر حذرًا: أصبحت السيادة الآن موضوعة في إطار أوسع من "النظام المكاني" والتاريخ الروحي للغرب. لقد قارب الفكرة التي يسمّيها بعض المفكّرين "انحلال السيادة" ليست بمعنى انعدامها بل بمعنى أنَّها لم تعد تتركَّز في فرد أو هيئة واحدة بل في شبكات مترابطة من الإرادات المكانيَّة.

خاتمة:

بعد هذا الاستعراض التحليلي لتحوّلات مفهوم السيادة في الفلسفة السياسيَّة الغربيَّة، مع التركيز على (كارل شميت) بصفته نموذجًا للقطيعة وإعادة التأصيل، يمكننا استخلاص عدَّة

نتائج جوهريَّة تسهم في تقويم المشروع الشميتي.

١- أثبت البحث أنَّ مفهوم السيادة لم يتطوّر بشكل خطّي بسيط من المرجعيات الميتافيزيقيَّة إلى اللاهوتيَّة فالتعاقديَّة، بل ظلَّ محكومًا ببنى شكليَّة ثابتة تعيد إنتاج نفسها تحت أثواب متغيرة. هذه البنى، كما كشفها (شميت) عبر أطروحة العَلمنة، تقوم على علاقة جدليَّة بين المعيار والاستثناء، بين القاعدة والقرار. فكلّ نظام قانوني، مهما بدا عقلانيًّا، يرتكز في نهايته على قرار سيادي لا يمكن تبريره بالكامل.

٢- تميّز مشروع (شميت) بقدرته على تحويل السيادة من سؤال عن الشرعيَّة (من يملك الحق؟) إلى سؤال عن القدرة الفعليَّة (من يقرّر في لحظة الخطر؟). لكن هذا التحوّل حمل في طيَّاته إشكاليَّة واضحة: فالتأكيد على القرار الخالص يمكن أن يتحوّل، كما حدث عمليًّا في انخراط (شميت) المؤقّت مع النازيَّة، إلى تبرير لأي سلطة استثنائيَّة تُقدّس قرارها باسم الضرورة. وهنا يتجلَّى ضعف (شميت): فنظريَّته التي كشفت عجز الليبراليَّة أصبحت أداة بيد القوى التي كانت تريد هدمها.

٣- أظهر تتبّعنا لمراحل فكر (شميت) المتعاقبة أنَّ مفهوم اللاهوت السياسي عنده لم يكن ثابتًا ولا جوهرًا دينيًّا بل أداة متغيّرة الوظيفة؛ استُخدمت لتأصيل السلطة النازيَّة تارة، ولنقد الإمبراطورية الأمريكيَّة تارة أخرى. هذا يؤكّد الطابع الوظيفي الأيديولوجي للاهوت السياسي الشميتي الذي يستعير هيبة القداسة ليس من إيمان ديني بل من حاجة السلطة إلى هالة تخلق الولاء والطاعة.

ختامًا، يظلّ نقد (شميت) لليبراليَّة مضعضعًا بقدر ما هو كاشف: فهو يفضح تناقض الليبراليَّة بين ادعاء العقلانيَّة ولجوئها العملي إلى استثناءات لا تستطيع تبريرها. ومع ذلك، فإنَّ حلوله البديلة لا تقلّ خطورة عن أخطاء الليبراليَّة. قراءة (شميت) لا تدعو إلى نقد الديمقراطيَّة أو سيادة القانون وحسب بل إلى التأمّل المعمّق في حدودها، والتركيز على أنَّ كلّ نظام يحتاج إلى قدرة على القرار، ولكن في إطار يمنع تحوّل هذه القدرة إلى استبداد.

لائحة المصادر والمراجع:

- أرسطو: السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، المركز العربي للدراسات، الدوحة، ٢٠١٦م.
- صائب عبد الحميد: موسـوعة فلسـفة التاريخ، مركز البيدر للدراسـات والتخطيط، بغداد، ٢٠٢٤م.
- كارل شميت: اللاهوت السـياسي، ترجمة: رانيا الساحلي وياسر الصاروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسة، بيروت، ط١، ٢٠١٨م.

- J. Bodin: The Six Bookes of a Commonweale: A Facsimile Reprint of the English Translation of 1606. McRae KD, ed. Harvard University Press; 1962.
- Edward Whalen Brett: The Two Powers: The Papacy, the Empire, and the Struggle for Sovereignty in the Thirteenth Century. University of Pennsylvania Press; 2019.
- R. Cristi: Carl Schmitt on sovereignty and constituent power. Can J Law Jurisprud. 2015;10(2):283300-.
- G. Geréby: The theology of Carl Schmitt. Politeja. 2021;18(349-21:(72/.
- K. Löwith: The occasional decisionism of Carl Schmitt. In: Wolin R, ed.; Steiner G, trans. Martin Heidegger and European Nihilism. Columbia University Press; 1995:137169-. (Original work published 1935(.
- JP. McCormick: Emergency powers. In: Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology. Cambridge University Press; 2009.
- H. Meier: The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy. Expanded ed. Brainard M, Berman R, trans. University of Chicago Press; 2011.

- J. Meierhenrich: The Oxford Handbook of Carl Schmitt. Oxford University Press; 2016.
- GAJ. Rogers: ed. Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes. Thoemmes Press; 1995.
- C. Schmitt: Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Schwab G, trans. MIT Press; 1985. (Original work published 1922)
- C. Schmitt: The Crisis of Parliamentary Democracy. Kennedy E, trans. MIT Press; 1988. (Original work published 1923).
- C. Schmitt: The Concept of the Political. Schwab G, trans. University of Chicago Press; 2007. (Original work published 1932).
- C. Schmitt: The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol. Schwab G, Hilfstein E, trans. University of Chicago Press; 2008. (Original work published 1938).
- C. Schmitt: The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum. Ulmen GL, trans. Telos Press; 2003. (Original work published 1950).
- C. Schmitt: Constitutional Theory. Seitzer J, trans. Duke University Press; 2008. (Original work published 1928).
- C. Schmitt: State, Movement, People: The Triadic Structure of the Political Unity; The Question of Legality. Draghici S, ed./trans. Plutarch Press; 2001. (Original work published 1933).
- C. Schmitt: Ex Captivitate Salus: Experiences, 1945–47. Hannah M, trans. Polity Press; 2017. (Original work published 1950).

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]!

لكــنَّ الطامة الكــبرى في أنَّ الديمقراطيَّة الليبراليَّة، بانســلاخها المتعمّد عن القيــم الخُلُقيَّة الموضوعيَّــة (الدين والميتافيزيقــا)، تتحوَّل إلى أداة إجرائيَّة عمياء بلا غاية ســامية: فإذا رغبت الأغلبيَّــة في الانحطاط الخُلُقي، أو قرَّرت عبر مؤسَّســاتها التشريعيَّة تشريــع ما يخالف الفطرة الإنســانيَّة الســليمة، 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 لاســتعباد الإنسان لغرائزه الدنيا. وهنا يرى (الشهيد مطهري) هذا المسار، في جوهره، تخلٍ طوعيّ عن "قيود التكليف" الديني والخُلُقي الذي يرتقي بالإنســان 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. وبهــذا المعنى، يصبح القانون خادمًــا للدوافع الحيوانيَّة بدلاً من أن يكــون 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 العلاَّمتيْن (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"[١]، 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[٢].

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)[٣]؛ 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.

السِّيَادَةُ الشَّعْبِيَّة الدِّيْنِيَّة فِي فِكْرِ الإِمامِ الخَامِنَئِيِّ قُدِّسَ سِرُّهُ

الشيخ حسين محمود كوثراني[1]

ملخّص

تتناول المقالة مفهوم السيادة الشعبيَّة الدينيَّة في فكر الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّهُ بوصفه محاولة للجمع بين الحاكميَّة الإلهيَّة ومشاركة الشعب في الحكم. تنطلق الدراسة من اعتبار الإسلام منظومة شاملة قادرة على تنظيم الحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة، وترى أنَّ نجاح النموذج الإسلامي يدفع الخصوم إلى تشويهه. تشرح المقالة نشأة المصطلح من تجربة الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران، وتبيِّن أنَّ السيادة الشعبيَّة الدينيَّة ليست منفصلة عن مفهوم الجمهوريَّة الإسلاميَّة بل توضيحًا له. وترتكز النظريَّة على ثلاث دعائم: حاكميَّة الله المطلقة، ودور الشعب في اختيار المسؤولين وتثبيت النظام عبر الانتخابات، وولاية الفقيه باعتبارها آلية تنفيذيَّة تحفظ الشريعة وتدير الدولة في عصر الغَيبة. كما تعرض المقالة مقارنة نقديَّة مع الديمقراطيَّة الغربيَّة، معتبرة أنَّ الأخيرة تقوم على النسبيَّة الخُلُقيَّة وهيمنة المال والإعلام والتدخّل الخارجي، بينما يربط النموذج الإسلامي الحريَّة بالتكليف، والقِيم الثابتة، والعدالة، والاستقلال، والدفاع عن المظلومين. وتخلص إلى أنَّ هذا النموذج يقدّم بديلاً سياسيًا وخُلُقيًّا معاصرًا ذا طابع حضاري متميِّز.

الكلمات المفتاحية: السيادة الشعبيَّة الدينيَّة، الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّهُ، الحاكميَّة الإلهيَّة، ولاية الفقيه، الديمقراطيَّة الغربيَّة، الجمهوريَّة الإسلاميَّة.

١ - طالب علوم دينيَّة في مرحلة البحث الخارج، وطالب في جامعة المصطفى العالميَّة، أستاذ في الحوزة العلميَّة في قم المشرّفة.

Religious Popular Sovereignty in Thought of Imam Khamenei (may Allah have mercy on him)

Sheikh Hussein Mahmoud Kawtharani[1]

Abstract:

This study examines the concept of "Religious Popular Sovereignty" in the thought of Imam Khamenei (may his soul be sanctified), viewing it as an endeavor to reconcile Divine Sovereignty with the people's participation in governance. It proceeds from the premise that Islam constitutes a comprehensive system capable of regulating both political and social life, concluding that the very success of the Islamic model is what drives its adversaries to attempt to distort it. The study also elucidates the genesis of this term, tracing its inspiration to the experience of the Islamic Republic of Iran; it notes that this concept is not distinct from that experience, but rather serves as its embodiment and articulation.

The theory rests upon three fundamental pillars: Allah's absolute sovereignty; the role of the people in selecting officials and consolidating the political order through elections; and "Wilayat al-Faqih" (Guardianship of the Jurist) as an executive mechanism for preserving Sharia and managing state affairs during the era of Occultation. Furthermore, the study undertakes a critical comparison with Western democracy, arguing that the latter is grounded in moral relativism and is subject to the dominance of wealth, media, and external interference; conversely, the Islamic model links freedom to moral obligation, immutable values, justice, independence, and the defense of the oppressed. The study concludes that this model offers a contemporary political and ethical alternative characterized by a distinct civilizational dimension.

Keywords:

Religious Popular Sovereignty, Imam Khamenei (may his soul be sanctified), Divine Sovereignty, Guardianship of the Islamic Jurist, Western Democracy, The Islamic Republic.

1 - Student of religious sciences at the "Bahth al-Kharij" (advanced research) level at the Seminary [Hawza] in Qom, where he also serves as a professor, and a student at Al-Mustafa International University.

مقدّمة

يُعتبر الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه أحد أهمّ المنظِّرين الإسلاميّين المعاصرين خصوصًا في مجال الفقه السياسي؛ حيث يسعى دائمًا إلى تحقيق المفاهيم والقضايا الدينيَّة ذات البُعد الاجتماعي، سعيًا منه لتسييل المنظومة الدينيَّة الإسلاميَّة في الحياة اليوميَّة وجعلها حاكمة عليها، إيمانًا منه بأنَّ الإسلام - بنصوصه ومعارفه - يتكفّل ببيان كل ما له مدخليَّة في تقويم نمط العيش وتقديم الأجوبة والحلول لكل مشاكل الحياة. يقول في هذا الصّدد: «نحن اليوم في مجال القضايا السياسيَّة، نطرح «السيادة الشعبيَّة الدينيَّة»؛ في مجال القضايا الاجتماعيَّة العامة، نطرح «اعتماد الحضارة على المعنويَّة»؛ في مختلف المجالات، نطرح «كرامة الإنسان»؛ نطرح «امتزاج الدين مع الحياة». هذه مقولات حديثة؛ حتى قبل ظهور مرحلة الماديَّة والإنسانيَّة في الغرب وظهور الأفكار العلمانيَّة بعد ذلك»[1].

فإنَّ الإسلام إذا ما تمكّن من تحقيق نموذجه الخاصّ فإنَّه سيكون نموذجًا فريدًا بارزًا يدفع الآخرين للاقتداء والاحتذاء به. وهو - برأيه - ما يجعل أعداء الإسلام يمنعون من تحقّقه عبر السّعي لإفشاله وتشويهه وتقديم النماذج المنحرفة منه. يقول الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه: «تعرّفوا على الإسلام من مصادره الأصيلة ومنابعه الأساس. تعرّفوا على الإسلام من القرآن الكريم ومن حياةِ رسوله العظيم صلى الله عليه وآله. وأودّ هنا أن أتساءل: هل سبق أن رجعتم إلى قرآن المسلمين مباشرة؟

١ - الإمام الخامنئي، كلمة له بعنوان: السيادة الشعبيَّة الدينيَّة امتزاج الدين مع الحياة، الموقع الرسمي للإمام الخامنئي ٢٤/٧/٢٠١٦.

هل طالعتم تعاليم رسـول الإسـلام ﷺ ووصاياه الإنسـانيَّة والخُلُقيَّة؟ هل اطّلعتم على رسالة الإسلام من مصدر آخر غير وسائل الإعلام؟ هل سألتم أنفسكم، ولو لمرَّة، كيف استطاع الإسلام ووفق أي قِيم طوال قرون متمادية أن يبني أكبر حضارةٍ علميَّة وفكريَّة في العالم، وأن يربّي أفضل العلماء والمفكّرين؟ أطالبكم ألّا تسـمحوا لهم بوضع سدّ وحاجز عاطفي بينكم وبين الحقيقة والواقع، عبر رسم صورة سخيفة مُهينة عن الإسلام ليسلبوا منكم إمكانيَّة الحُكم الموضوعي»[1].

يثير الجمع بين مبدأ الحاكميَّة الإلهيَّة المطلقة، كما تقرره الرؤية الإسلاميَّة، وبين مبدأ السيادة الشعبيَّة القائم على إرادة الأُمَّة ومشـاركتها في اختيار السلطة، إشكالاً نظريًّا في الفكر السياسي المعـاصر. فبينما يُفهم مفهوم السـيادة في الأدبيّـات الحديثة بوصفه تعبيراً عـن الإرادة العامة ومصـدرًا نهائيًّا للشرعيَّـة. تؤكّد الرؤية الدينيَّـة أنَّ الحاكميَّة لله وحده، وأنَّ التشريع لا يسـتمدّ مشروعيَّته من الإرادة البشريَّة المستقلّة. ومن هنا تنطلق هذه الدراسة من البحث في كيفيَّة معالجة الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه لهذا التوتّر المفهومي من خلال طرحه لنظريَّة «السيادة الشعبيَّة الدينيَّة»، وبيان الأسـس المعرفيَّة والفقهيَّة التي يقوم عليها هذا التصوّر. تعمد هذه المقالة لقراءة تحليليَّة لمفهوم السيادة الشعبيَّة الدينيَّة كما يطرحها الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه، مع إشارة إلى بعض مرتكزات الفكر السـياسي الغربي، وذلك في سياق إبراز الفوارق الحقيقيَّة بين النموذجين من وجهة نظره أيضًا.

عـلى ضوء ما تقدّم، يكتسـب البحث عن مسـألة «السـيادة الشـعبيَّة الدينيَّـة في فكر الإمام الخامنئي» أهمّيّته من:

- كون الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه فقيهًا شيعيًّا ومنظّرًا إسلاميًّا متزعّمًا لدولة عريقة تمارس العمل السـياسي على أسـاس إسـلاميّ، وتزاحم باقي دول العالم لتقديم نموذجها الخاص.
- كون «السـيادة الشعبيَّة» باتت مطلبًا جامعًا للشعوب الحيَّة التائقة للحريَّة والمشاركة في تقرير مصيرها.

---

١ - رسالة الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه إلى الشباب في أوروبا وأمريكا الشماليَّة ٢١/٠١/٢٠١٥

هذا كلّه في ظلّ:

- كثرة السؤال عن إمكانيَّة الجمع بين «سيادة الشعب» «والدين» بوصفه أداةً قمعيَّة.
- كثرة السؤال عن قابليَّة الإسلام نفسه - بنموذجه الشيعي - لتقديم نموذجه السياسي بقيادة الفقيه الجامع للشرائط في عصر غيبة الإمام عجل الله تعالى فرجه الشريف. خصوصًا بعد تهاوي المشاريع والطروحات الشبيهة لبعض أنظمة الإسلام السياسي، وتفريغ بعضها الآخر من مضمونه الديني.
- سطوة الفكر الغربي وهيمنته على المصطلحات والأفكار، وفرضه للديمقراطيَّة اللّيبراليَّة الغربيَّة بوصفها النظام الأكمل، والطريقة الوحيدة الصالحة للحكم. خصوصًا بعد انهيار الحضارات الشرقيَّة كالاتحاد السوفياتيّ وانعدام المنافس لها.
- إصرار أنصار مبدأ «السيادة الشعبيَّة الدينيَّة» على قِيميَّة ومصداقيَّة طرحهم في مقابل انحدار الطرح الغربي وانكشافه، وعلى كونها بديلاً للديمقراطيَّة الغربيَّة في الحكومة الإسلاميَّة.

وفي هذا البحث المختصر سنتعرّض إلى بيان مفهوم «السيادة الشعبيَّة الدينيَّة»، مضافًا إلى بيان الركائز والأسس المعرفيَّة لهذه النظريَّة وفق فهم الإمام الخامنئي قدس سره وتنظيره لها، مقارنين بينها وبين تلك التي تتَّكئ عليها نظريَّة «السيادة الشعبيَّة» في الغرب مع نقدها من وجهة نظره قدس سره أيضًا.

أوَّلًا: ماهيَّة «السيادة الشعبيَّة الدينيَّة» من وجهة نظر الإمام الخامنئي قدس سره:

١- مراحل تولّد المصطلح

من أوائل الأمور التي شغلت بال رجالات الثورة الإسلاميَّة في إيران، وعلى رأسهم قائد الثورة الإسلاميَّة حينها «الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني قدس سره»، السؤال عن شكل النظام الجديد الذي سيحكم الدولة على أساس إسلامي وديني يكون فيه للشعب - الثائر مع الفقيه - مدخليَّة في تحديده. لذا، بادر الإمام الخميني قدس سره بعد شهرين من انتصار الثورة، وقبل استقرار شكل الحكم الحالي إلى إجراء الاستفتاء الشعبي الشهير الذي شارك فيه معظم ومختلف أطياف

الشعب الإيراني تحت شعار «لا شرقيَّة ولا غربيَّة، جمهوريَّة إسلاميَّة»، لاعتماد نظام «الجمهوريَّة الإسلاميَّة» بوصفه نظامًا للحكم في إيران. وقد أُدرج هذا المصطلح في ما بعد مادة أُولى[١] في الدستور الإيراني الجديد[٢].

وقد شكّل هذا المصطلح - الجمهوريَّة الإسلاميَّة - الانطلاقة الأساس لتولّد مصطلح «السيادة الشعبيَّة الدينيَّة» في ما بعد على يدي القائد الجديد للثورة الإسلاميَّة «الإمام السيد علي الحسيني الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه»، باعتباره مصطلحًا يعبّر عن شكل النظام الحاكم في جمهوريَّة إيران الإسلاميَّة؛ حيث يعبّر الناس فيه عن إرادتهم الحُرَّة من خلال اختيارهم لأنظمتهم وحكّامهم في طول الإرادة الإلهيَّة، وفي ظلّ مبدأ حاكميَّة الدّين.

ولعلّ أُولى إطلاقات المصطلح الجديد جاءت باللّغة الفارسيَّة «مردم سالارى دينى» على لسان قائد الثورة - بحسب ما تفيده نتائج البحث في أرشيف خطاباته على الموقع الرسمي للإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه باللغة الفارسيَّة - في الرابع من مارس من العام ٢٠٠٣ ميلادي، في لقاء له مع أعضاء مجلس خبراء القيادة، إلى أن أطلقه في ما بعد بلفظه العربي في خطبة صلاة الجمعة في طهران في الرابع من فبراير من العام ٢٠١٢ ميلادي التي وجَّهها إلى الصحوات الإسلاميَّة باللغة العربيَّة.

وهذا المصطلح، وإن لم يكن مختلفًا في مضمونه وجوهره عن مصطلح «الجمهوريَّة الإسلاميَّة»، بحسب قول الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه نفسه: «عندما نتحدث اليوم عن الحكومة الشعبيَّة الدينيَّة، فذلك ليس شيئا آخر إلا الجمهوريَّة الإسلاميَّة»[٣]. «سأذكر لكم نماذج عدَّة

---

١ - نظام الحكم في إيران هو الجمهوريَّة الإسلاميَّة التي صوّت عليها الشعب الإيراني بالإيجاب بأكثريَّة ٩٨,٢٪ ممن كان لهم الحق في التصويت، خلال الاستفتاء العام الذي جرى في العاشر والحادي عشر من فروردين سنة ألف وثلاثمائة وثمان وخمسين هجريَّة شمسيَّة، الموافق للأول والثاني من جمادى الأولى سنة ألف وثلاثمائة وتسع وتسعين هجريَّة قمريَّة. ولقد شارك الشعب في هذا الاستفتاء العام انطلاقًا من إيمانه الأصيل بحكومة القرآن العادلة الحقة، وذلك بعد ثورته الإسلاميَّة المظفرة بقيادة المرجع الديني الكبير «آيَة الله العظمى الإمام الخميني».

٢ - موقع سفارة جمهوريَّة إيران الإسلاميَّة نواكشوط (موريتانيا) الإلكتروني.

٣ - من كلام الإمام الخامنئي(قده) في لقاء جمع من شباب وأساتذة وطلاب محافظة همدان ٧/٧/٢٠٠٤.

من عقلانيَّة -الإمام الخميني قُدِّسَ سِرُّه- النموذج الأوَّل هو اختياره نظام السيادة الشعبيَّة للنظام السياسي في البلاد، أي الاعتماد على أصوات الشعب»[١].

لكن ما دعاه إلى العدول عنه الحاجة إلى رفع التوهّم الحاصل لدى بعضٍ ممَّن ظنَّ أنَّ «الجمهوريَّة» و«الإسلاميَّة» عنصران[٢]؛ أي ما يوحي أنَّ النظام هو نظام جمهوري - بما تعنيه هذه الكلمة في الأدبيَّات المعاصرة - يحكمه أناس مسلمون، وشعبه ذو أغلبيَّة إسلاميَّة. لكنَّ الصحيح هو غير ذلك، مما سيتّضح ضمن صفحات البحث الآتية.

٢- تعريف المصطلح:

لتوضيح هذا المصطلح لا بدَّ أوّلاً من بيان المعنى اللغوي لكلّ مفردة، ثمَّ بيان المعنى الاصطلاحي للمركَّب النهائي «السّيادة الشّعبيَّة الدّينيَّة».

أ- بيان المعنى اللغوي:

- السّيادة: مصدر الفعل «ساد». وسَادَ قومَه يَسُودُهُمْ سِيَادَةً وسُودَدًا وسَيْدُودَةً، فهو سَيِّدُهم[٣]. سادَ قومَه يسودهم سُودَدًا، وساودته فسُدتْه: غلبته في السُّودَد، وسوّده قومُه، وهو سيّد مسوَّد[٤]. فهو مفهوم يأتي بمعنى الغلبة والهيمنة.
- الشّعبيَّة: نسبةً إلى الشعب، وهو ما تَشَعَّبَ من قبائل العرب والعجم، والجمعُ الشعوبُ[٥]. وفي التعبير المعاصر هو: «جماعة من النَّاس تسكن أراضيَ محدَّدة، وتخضع لنظام اجتماعيّ واحد، وتجمعها عادات وتقاليد، وتتكلَّم لسانًا واحدًا»[٦]. فالشعبيَّة نسبةً إلى

---

١ - من كلام الإمام الخامنئي في ذكرى رحيل الإمام الخميني ٧/١/٢٠١٧

٢ - راجع: مجموعة من الباحثين: السيادة الشعبيَّة الدينيَّة، ص٤٤.

٣ - إسماعيل الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربيَّة (الصحاح)، ج٢، ص٤٩٠.

٤ - محمود بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة، ص٣١٢

٥ - إسماعيل الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربيَّة (الصحاح)، ج١، ص١٥٥

٦ - مجموعة من المؤلفين: المنجد في اللغة العربيَّة المعاصرة، ص٧٧٠.

إرادة الجماعة أو سلطة الجماعة.

- الدينيَّة: نسبةً إلى الدّين، وهو الحال والأمر الذي تَعهده[١]. والدِّينُ لله -من هذا- إنمَّا هــو طاعته والتعبّد له[٢]. فالدينيَّة تخص ما يَصدر عن نص شرعي أو قِيَم إيمانيَّة تلتزم بها الجماعة.

ب- بيان المعنى الاصطلاحي

السّيّادة الشّــعبيَّة الدينيَّة: هي نموذج للحكم يجمع بين مرجعيَّة الشريعة ودور إرادة الشعب، بحيث تكــون التّشريعات العامّة وقوانين الدولــة منبثقة من الدين وتخضــع لمنظومته القيميَّة، ويمارس الشــعب إرادته بحريَّة في اختيار الحاكم، وتسيير السياسات العامَّة فيها وفق الضّوابط الشرعيَّة. وهي تقوم على ازدواج «الشرعيَّة من الله»، و«المقبوليَّة من الناس».

فصار انتســاب «السيادة الشعبيَّة» لـ «الدين» بمعنى أنَّها نابعة من الدّين، وأنَّ الشعب يمارس سيادته وفق الأسس والمبادئ الدينيَّة.

فإنَّ أيَّ فكرة لسلطة بشريَّة تمُارس على المجتمع هي ولاية ثانيًا وبالعرض، أي ليست هي ولاية وحاكميَّة أصليَّة ومستقلّة. وهذا ما يجعل الحكم الإسلامي متوافقًا مع الواقع والحقيقة الفكريَّة الإســلاميَّة القائلة إنَّ غــير الله ليس له ولاية، فتكون ولاية غيره هــي في طول ولايته -تعالى- بل ومن ولايته المعطاة لغيره. يقول الإمام الخامنئي قدّس سرّه: «لدينا أسس واضحة. الولاية في الرؤية الإســلاميَّة خاصة بالله؛ أي لا يوجد لأي إنسان ولاية على إنسان آخر. ليس لدينا في الإسلام أن يأتي زيد وهو أنا مثلاً ويقول لعمرو وهو أنتم مثلاً: يجب عليك أن تعمل بما أقوله أنا. ليس لأحد ولاية على غيره. الولاية لله. وإذا رسم الله لهذه الولاية منفذًا محدَّدًا واضحًا فسيكون هذا المنفذ منفذًا إلهيًّا مقبولاً يمكن اتباعه. وقد رسم الله تعالى هذا المنفذ وجرى تحديده في الإسلام»[٣].

وعلى هذا الأســاس، يمكن النظر إلى السيادة الشعبيَّة الدينيَّة على أنَّها تنظيم للسلطة البشريَّة

---

١ - أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج٢، ص٣٢٠.
٢ - محمد بن منظور: لسان العرب، ج١٣، ص١٦٩.
٣ - من كلام الإمام الخامنئي في أول لقاء له بأعضاء المجلس الثامن ٠٩/٠٦/٢٠٠٨

ضمن حدود الإذن الإلهي، فالشعب يكون شريكًا في قبول السلطة وتأييدها، وليس مصدرًا لها، فيتحقَّق التوازن بين الأصالة الدينيَّة والتطبيق البشري في الواقع الاجتماعي والسياسي. يقول الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه: «إنَّ أساس مشروعيَّة الحكومة ليس مجرّد رأي الناس فقط بل الأساس الأول هو التقوى والعدالة، لكن التقوى والعدالة لن تكونا فعّالتين من دون مقبوليَّة الناس، لذلك كان رأي الناس ضروريًّا وقد أكَّد الإسلام على رأي الناس»[1]. فجَعلُ كلٍّ من التقوى والعدالة أساسًا منشؤه المشروعيَّة الإلهيَّة.

ثانيًا: الأسس والأصول العامّة للنظريَّة وفق الرّؤية الدّينيَّة للإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه:

إنَّ منظومة الحكم الإسلامي لا بدّ أن تكون ترجمانًا للحاكميَّة الإلهيَّة، ولذلك فهي تعتمد على أسس نظريَّة متينة وثوابت فكريَّة لا محيص عن التمسُّك بها. يقول الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه: «إنَّ الحكومة الشعبيَّة الدينيَّة ومظاهرها - ومن جملة ذلك تمثيل الناس في نظام الجمهوريَّة الإسلاميَّة - لها جذور كثيرة وعميقة. إنَّ ولاية الله تعالى هي مبنى وأساس الفكر الإسلامي، وقد أذن الله تعالى للبشر إيداع هذه الولاية عند شخص أو أشخاص حدّد القانون الدستوري للجمهوريَّة الإسلاميَّة أنَّهم من جملة مجاري أعمال هذه الولاية وإعطاء الحق، أي الانتخابات»[2].

وهنا تبرز ثلاثيَّة محوريَّة، تقوم على أساسها فكرة السيادة الشعبيَّة الدينيَّة بما هي تطبيق للأصول الفكريَّة الإسلاميَّة. وتتكوّن هذه الثلاثيَّة من الركائز الآتية:

١. حاكميَّة الإله المطلقة، فلا يصحّ لأي سلطة بشريَّة أن تكون مستقلةً عن الإرادة الإلهيَّة بإدارة أمورها وشؤونها التشريعيَّة.

٢. فاعليَّة العنصر البشري في قبول نظام الحكم وتطبيقه، من خلال ارتضائهم للنظام الديني ومساهمتهم في اختيار الولي من بين الحائزين على المعايير الإلهيَّة، وانتخاب

١ - من كلام الإمام الخامنئي في جمع من أساتذة وطلاب قزوين ١٧/١٢/٢٠٠٣

٢ - من كلام الإمام الخامنئي في لقاء جمع ممثلي المجلس الثامن ١٠/٦/٢٠٠٨.

السلطات العاملة تحت ولايته، ثمَّ القَبول والمبايعة لتثبيت استقرار هذا النظام في المجتمع.

٣. تمثُل السلطة في ولاية الفقيه آلية عمليَّة لتحقيق السيادة الإلهيَّة على الأرض في عصر الغَيبة، وهو نقطة انطلاق لتحويل المبادئ إلى واقع قابل للتطبيق.

١- حاكميَّة الإله المطلقة وأصولها القرآنيَّة:

﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠].

تقوم الحاكميَّة في الفكر الإسلامي السياسي على حقيقة وجوديَّة مركزيَّة، وهي أنَّ «وجود الإنسان وفعله مملوكان لله تعالى بالملكيَّة الحقيقيَّة». وهذه الحقيقة ليست مجرّد مفهوم نظري فلسفي بل هي حقيقة قرآنيَّة ثابتة **﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾** نستقي منها حتى ما هو أعم من طبيعة السلطة والحكم، فنصيغ منها نظامًا سياسيًّا قادرًا على تطبيق الشريعة الإسلاميَّة على الأرض بشكل متكامل.

إذن، لا بدَّ للمكلّف في مقام مراعاة تحقّق هذا الأصل **﴿أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾** أن يُصيّر وجوده وأفعاله في سبيل تحقيق الغايات الإلهيَّة، بحيث تصير كل قدراته وأفعاله أدواتٍ لتحقيق الهدف الأسمى للإنسانيَّة **﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ﴾** ضمن إطار المشيئة الإلهيَّة التشريعيَّة، لا مجرّد إمكانيَّات فرديَّة منفصلة عن غايات وجوده **﴿وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾**. ومن هنا، يقول الإمام الخامنئي قدس سره: «نقول إنَّ حقوق الإنسان مضمونة في ظل الإسلام والحكومة الإسلاميَّة؛ فالإسلام يقول: (إنَّ الحكم لله لا حكم إلا له فلا تعبدوا إلا إياه). وهذا الحكم ينفي أي حكم جائر»[1].

من هذا المنطلق، يتّضح أنَّ الحاكميَّة المطلقة لله تعالى وحده، وأنَّ أيَّ سلطة بشريَّة على الأرض ليست مصدرًا مستقلاً للتشريع بل هي امتداد لهذه الحاكميَّة الإلهيَّة. فالقوانين

١ - من كلام الإمام الخامنئي في لقاء جمع من أساتذة وطلاب قزوين ١٧/١٢/٢٠٠٣

والتشريعات والقرارات السياسيَّة يجب أن تُمارَس وفقًا للإرادة الإلهيَّة. وهذا ما يشكِّل الأساس لفهم «السيادة الشعبيَّة الدينيَّة» بوصفها نظريَّة متكاملة للنظام والحكم الإسلامي.

وبمعنى آخر، فإنَّ المشاركة البشريَّة في النظام السياسي ليست مصدرًا للسلطة بل إنَّ الشرعيَّة مرتبطة بكون الحكم إلهيًّا. ومن هنا يقول قُدِّسَ سِرُّه: «الإسلام لا يقبل أيَّ دولة وأيَّ حاكميَّة على البشر، إلا التي حدَّدها الله تعالى، الأصل في منطق الإسلام عدم الولاية إلا التي نفّذها وأرادها الشارع»[1].

٢- فاعليَّة العنصر البشري في تطبيق نظام الحكم:

يعتبر الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه هذه الركيزة أصلاً رئيسًا في النظريَّة، فيقول: «السيادة الشعبيَّة تعني بأنَّ الشعب هو الأصل... تعني جعل الشعب صاحب الرأي والتدبير واتخاذ القرار في كل شؤون الحياة»[2]. ويعتبر هذا الأصل نابعًا من الإسلام، فيقول: «إنّ اعتماد آراء النّاس أساس الجمهوريَّة الإسلاميَّة. لقد علّمنا الإسلام اعتماد رأي الناس ولم يكن الأمر على هذا الشكل بأن نلزم الإسلام بالجمهوريَّة. ولو لم تكن الانتخابات لما بقي اليوم أثرٌ للجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة»[3].

وتقوم هذه الركيزة على كون الإنسان مكلَّفًا مختارًا. يقول الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه: «الإنسان مخلوق مكلّف ومختار، وموضوع للهداية الإلهيَّة - ﴿**ألم نجعل له عينين* ولسانًا وشفتين* وهديناه النجدين**﴾ [البلد: ٨-٩-١٠]. بوسع الإنسان أن يختار الهداية وبمقدوره أن يختار الضلالة، فالإنسان مخلوق ملتزم أمام نفسه، وأمام مجتمعه وأهله. وحسب هذه النظرة ستكون الديمقراطيَّة، علاوة على كونها حقًا من حقوق الجماهير، واجبًا من واجباتهم، بمعنى أنَّ جميع الناس مسؤولون بخصوص مسألة الحكم في المجتمع، ولا يمكن القول (هذه المسألة لا تتعلَّق بي). لا، صلاح البلاد وفسادها ونظام الحكم أمور ترتبط بكل الأفراد؛ أي أنَّ الإنسان ملتزم

---

١ - من كلام الإمام الخامنئي في لقاء جمع من أساتذة وطلاب قزوين ١٧/١٢/٢٠٠٣

٢ - من كلام الإمام الخامنئي في لقائه حشدًا من أهالي محافظة آذربيجان الشرقيَّة بمناسبة ذكرى انتفاضة ٢٩ بهمن ــ ١٨/٢/٢٠١٨

٣ - من كلام الإمام الخامنئي في لقاء عدد من المعلمين وطلاب الجامعة ٧/٥/٢٠١٧

حيالها، هذا أيضًا من العناصر الأصليَّة التي ينبغي ملاحظتها في الرؤية الإسلاميَّة، ومراعاتها في هذا النموذج»[١].

أوضح الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه بشكل واضح في هذا الكلام الدور والوظيفة الشرعيّين للشعب في تطبيق مبدأ حاكميَّة الله المتمثّل بنظريَّة «السيادة الشعبيَّة الدينيَّة»؛ حيث إنّ الإنسان وفق المنطق الديني مكلّف إلى جانب الفقيه بإحقاق حقِّه الذي منحه إيَّاه الإسلام، وممارسته بما يشمل الأمور الاجتماعيَّة، وصولاً إلى نظام الحكم والسلطة. فالإنسان عمومًا، والمسلم خصوصًا، ليس مجرّد حامل لحقوق وحريّات بل هو مكلّف ومسؤول أمام الله تعالى - حتّى تجاه حقوقه نفسها كما بيّنا -. فالخلافة في الأرض ﴿**إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ [البقرة: ٣٠] وظيفة عمليَّة تشمل الفرد والجماعة، بحيث يكون كل فعل مرتبطًا بمسؤوليَّة تطبيق الشريعة وتحقيق مقاصدها، ما يجعل كل فعل سياسي أو اجتماعي مرتبطًا بالغرض الإلهي الأعلى ويضمن انسجام الأهداف النظاميَّة مع الأهداف الإلهيَّة والمقاصد الشرعيَّة.

والتمظهر الفعلي لسيادة الشعب يجري عبر الانتخابات، فهي تمكّنه من:

أ. المشاركة في اختيار كل مجالس الشورى ومجالس القيادة والرئيس والقائد، بشكل مباشر أو غير مباشر. يقول الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه: «تعيين رئيس الجمهوريَّة، وتعيين خبراء القيادة وفي الواقع تعيين القائد، تعيين الأجهزة المختلفة، كل ذلك يحصل في الواقع بواسطة الشعب»[٢].

ب. المشاركة في اختيار شكل النظام، فاندفاع الناس أنفسهم للانتخاب وممارسة الحقوق السياسيَّة ضمن النظام القائم يُعتبر إمضاء للنظام الإسلامي ورضى به. يقول الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه «الانتخابات تجديد للبيعة مع تلك الأهداف السامية... وهي تظهر الارتباط المتين بين النظام والشعب»[٣].

---

١ - من كلام الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه في الملتقى الأول للأفكار الاستراتيجيَّة ١/١٢/٢٠١٠.

٢ - من كلام الإمام الخامنئي في لقائه حشد من أهالي محافظة آذربيجان الشرقيَّة بمناسبة ذكرى انتفاضة ٢٩ بهمن ــ ١٨/٢/٢٠١٨.

٣ - من كلام الإمام الخامنئي مع قادة ومنتسبي القوة الجويَّة ٨/٢/٢٠١٦

وهنـا لا بدّ من الالتفـات إلى مسـألة مُهمَّة قد نبّه عليهـا الإمام الخامنئـي قُدِّسَ سِرُّه، وهي أنَّ الانتخابات ليس تقليدًا أعمى للغرب ومن باب اتّباع ما هو دارج، فهي أمر عقلاني يشكّل تطبيقًا عمليًّا لمبدأ إسـلامي أسماه الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه «نيابة الشعب». فيقول قُدِّسَ سِرُّه: «يجب أوَّلاً إيضاح نقطة تأسيسيَّة، هي أنَّ حالة نيابة الشعب لها جذور جدّ عميقة في الفكر الإسلامي. قضيَّة هذه النيابة ليسـت قضيَّة اتّباع للعرف الدارج في العالم، ولأن في العالم انتخابات وديمقراطيَّة. لذا، يجب علينا أن لا نتخلّف عن العالم»[1]. بل يعتبر أنَّ الانتخابات نفسـها قابلة للتغيير إنْ ما وُجد بديل عقلاني آخر يتمكَّن فيه الناس من إبراز رأيهم وممارسـة سـيادتهم، فيقول: «السيادةُ الشـعبيَّة وحضور الناس اليـوم ممكنان عبر الانتخابات. قد يأتي وقت في المسـتقبل تصير فيه الانتخابات بلا معنى، وتكون هناك أنماط أخرى من مشاركة الناس وإظهار رأيهم. [لكن] اليوم هي الانتخابات»[2].

٣- ولاية الفقيه الجامع للشرائط:

يقول الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه: «والأمور أكثر من ذلك على مستوى القيادة؛ لأنَّ القيادة المعنويَّة تحمل تكليفًا معنويًا والخبراء والشـعب يتوقعون منـه أن لا يأتي حتى بمعصية واحدة، فإذا أتى بمعصيَّة واحدة يسقط حتى لو لم يقوموا بإسقاطه»[3].

إنّ ولاية الفقيه هي الوسيلة العمليَّة المسؤولة عن تطبيق النظريَّة على أرض الواقع؛ باعتبار أنَّ الفقيه هو رئيس السـلطة ومرشـد الناس نحو الصواب. فهو من يقوم بتفسير الشريعة لهم، ومن ثَمَّ يحوّلها إلى قرارات عمليَّة بعد مراعاة الظروف العامَّة الاجتماعيَّة والسياسيَّة. وهو من يمارس عمليَّة الإشراف لضمان عدم ضياع الأهداف الأساس في مسار التطبيق العملي، على نحوٍ يراقب فيه أداة السلطات التنفيذيَّة بما يراعي حقّ الناس.

وكلّ هذا يمثّل مظاهر سـلطته المعنويَّة التي تُترجَم عبر دوره المحوري في إيجاد الترابط بين

---

١ - من كلام الإمام الخامنئي في أول لقاء له بأعضاء المجلس الثامن ٠٩/٠٦/٢٠٠٨

٢ - من كلام الإمام الخامنئي في الذكرى الثانية والثلاثين لرحيل الإمام الخميني قُدِّسَ سِرُّه ٠٤/٠٦/٢٠٢١

٣ - من كلام للإمام الخامنئي في جمع من مسؤولي الجمهوريَّة الإسلامية ٩/٧/٢٠٠٠.

الحاكميَّة الدينيَّة والنظام السياسي والاجتماعي المرسي في المجتمع.

وبالتالي، فإنَّ ولاية الفقيه لا تخلق السلطة بل تحقّقها عمليًّا بإدارة شرعيَّة للدولة والمؤسسات، عبر نظام متكامل من السلطة التنفيذيَّة والتشريعيَّة. والفقيه الجامع للشرائط هو من أُوكلت إليه هذه الإدارة في زمان الغَيبة.

وهنا لا بدّ من التنبّه إلى أنَّ الولي الذي أُعطيت له الولاية من قِبل الله تعالى هو المعصوم عليه السلام، وهو القلب والمحور لهذه الحركة والحكم، وهو الوليّ الأصيل لحاكميَّة الله في هذه الأرض، فمن دونه لا حياة لهذه السلطة الإلهيَّة القانونيَّة بين الناس. نعم، في زمان الغَيبة فإنَّ النائب عنه هو الذي يكون نبض الحركة الإسلاميَّة والحكومة الإلهيَّة، والذي بدوره يقود الأُمَّة نحو الاتصال بالمعصوم والارتباط به، فيكون قدوة تامَّة، فهو ارتباط فكري وعاطفي ومسلكي تام يترجم عبر إدارة الفقيه لهذه الجماعة ونظامها السياسي والاجتماعي.

يقول الإمام الخامنئي قدس سره: «فالإمام هو الذي يتقدّم المجتمع ويحكمه ويقوده، فأحيانًا إذًا يعيّن الله هذا الإمام بالاسم والرسم، ويقول يجب أن يكون علي بن أبي طالب مثلاً بعد النبي، وأحيانًا أخرى، لا يعيّن الله الإمام بالاسم بل بالعلامة، كما جاء مثلاً في كلام الإمام الحسن العسكري عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء صائنًا لنفسه، حافظًا لدينه، مخالفًا على هواه، مطيعًا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه»، فهكذا يكون قد عيّن الإمام؛ وهذا الإمام هو ذاك الفقيه الذي يكون نائبًا للإمام المنصوص... يجب أن يجعل ارتباطه بهذا المركز (الإمام المعصوم)، أي بهذا القلب المتحرّك والنابض والحيوي بكلّه، محكمًا وقويًّا وعلى الدوام. فماذا تعني الولاية؟ دقّقوا جيّدًا هنا جميعًا، ما هو البُعد الآخر للولاية؟ إنَّه الارتباط المحكم والقوي من قِبل جميع آحاد الأُمَّة الإسلاميَّة، وفي جميع الأحوال بقلب الأُمَّة ذاك. ماذا يعني الارتباط؟ إنَّه الارتباط الفكري والارتباط العملي»[1]. وهذا النحو من الارتباط هو ما يمتنّ الثلاثيَّة المذكورة؛ حيث إنَّ حركة الشعب تكون وفق نظام إلهي يخبرهم به وليهم ويقودهم نحو تطبيقه.

ومن الموارد التطبيقيَّة المُهمَّة التي تتحقّق فيها هذه الركائز، ما جرى مع أمير المؤمنين عليه السلام

١ - الإمام الخامنئي: الفكر الإسلامي على ضوء القرآن الكريم، ص ٦٠٥.

بعــد مقتل (عثمان بن عفَّان) وتوافد الناس عليه لمبايعته بالخلافة والولاية. حيث يحدثّنا الإمام الخامنئــي قُدِّسَ سِرُّه عن هذه الحادثة قائلاً: «الإمام أمير المؤمنين عليه السلام هو إمام العادلين في العالم ومظهر التقوى والعدل، عندما توافدوا إلى منزله بعد مقتل عثمان ليأخذوه إلى ســاحة الخلافة، رفض عليه السلام؛ ذلك لأنَّ لــه أدلَّة مُهمَّة وكثيرة المعاني. لكن بعد أن قبل قال (لولا حضور الحاضر وقيام الحُجّة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظّة ظالم وسغب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها)»[1]. فمشروعيَّة الإمام من الله للنصّ الخاص، ولما قاله الإمام هنا من كونه عالمًا، وقد أُنيطت به مجموعة مــن التكاليف؛ لكونه متّصفًا بهذا الوصف، والمقبوليَّة من النّاس الذين اختاروا الخليفة الإلهي، وأمر إقامة الحكم وبسط العدل والإتيان بحقوق المظلومين هو أمر إلهي ما كان الإمام ليخالفه في ظل الحاكميَّة المطلقة لله تعالى.

ثالثًا: السيادة الشعبيَّة بين الإسلام والغرب في فكر الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه

قدّم الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه طرحه الإســلامي لـ «الســيادة الشــعبيَّة» في قبال الطرح الغربي لها. وهذا الطرح بالنســبة إليه ليس مجرّد بديل عن النموذج الغربي فقط، بل هو الطرح الأصلي المعتمد على إطار فكري إســلامي متكامل، يقول قُدِّسَ سِرُّه: «السيادة الشعبيَّة الدينيَّة هي السيادة الشعبيَّة الحقيقيَّة والصحيحة»[2].

انطلاقًا من أصالة نظريَّة السيادة الشعبيَّة الدينيَّة التي بيّنا أنَّها تقوم على محوريَّة إلهيَّة ومشاركة بشريَّة على نحو التكليف وتحمّل المسؤوليَّة من قِبل الولي الفقيه والشعب، يتَّضح عدم إمكانيَّة وقوع التفاوت بين البُعد النظري والتطبيقي لها. بخلاف السياســة الغربيَّة القائمة من وجهة نظره على ازدواجيَّة المعايير، والاختلاف بين التنظير والممارسة التطبيقيَّة. فيقول: «ازدواجيَّة المعايير في الغرب تفضح الحضارة الغربيَّة حقًّا، وهي تفضح ادعاءات هؤلاء، يدّعون حريَّة التعبير، ولكن هل الأمر على هذا النحو حقًا، هل حريَّة التعبير قائمة الآن في الغرب؟!»[3]

---

١ - من كلام الإمام الخامنئي في جمع من أساتذة وطلاب قزوين ١٧/١٢/٢٠٠٣.
٢ - من كلام الإمام الخامنئي في لقاء مع مسؤولي البلاد ٢١/٠٧/٢٠١٣.
٣ - من كلام الإمام الخامنئي في لقاء مع جمع من مسؤولي البلاد ٨/٣/٢٠٢٥.

وفي ما يأتي إشـارة إلى بعض الأبعاد الأسـاس التـي ذكر فيها الإمـام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه نقده المباشر لهذه الأفكار والأفعال.

١ - على مستوى المبادئ والمنطلقات:

لقـد بنى مُفكِّرو العقد الاجتماعي كـ (جون لـوك- John Locke) الذي طرح في كتابه Two Treatises of Government (١٦٩٠) فكرة أنّ أسـاس السلطة يقوم على الحقوق الطبيعيَّة مع حـقّ الثورة على الطغيان، و(جان جاك روسـو- Jean-Jacques Rousseau) الذي أكَّد في كتابه The Social Contract (١٧٦٢) أنَّ الإرادة العامَّة غير قابلة للتجزئة وتمارس مباشرة فكرة السلطة بإرادة الشـعب وحقّهم في إنشاء سلطة شـعبيَّة خالصة، وإن كانت في سياق تمثيلي محدّد على مسـتوى التنفيذ. في حين أنَّ الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه ركّز على أن الشـعب ركن أساس في آليَّات الحكم، لكن مصدر التشريع لا يمكن أن يكون أرضيًّا بالكامل بل هو يقوم على أسس دينيَّة تمنح الفعل السياسي والسلطوي قِيمًا ثابتة؛ حيث يقول: «إنَّ مبادئ الحكومة الشعبيَّة الدينيَّة تختلف عن مبادئ الديمقراطيَّة الغربيَّة. إنَّ الحكومة الشعبيَّة الدينيَّة التي هي مبدأ اختيارنا التي تنشأ عن الحق والتكليف الإلهي للإنسان، ليست مجرّد عقد»[١].

وهذا ما يؤدّي إلى تبدّل القرارات في الغرب بحسـب مصالح الأغلبيَّة لا بحسـب الحاجات الواقعيَّة والمقتضيات القِيميَّة. وهذا ما ينتج حُريَّة مطلقة، وإن كانوا يقيّدونها من جهة ثانية عمليًّا بمصالح أصحاب السلطة والمال، كما سيأتي في الجانب التطبيقي. فهم رفضوا الاستناد إلى أي مبدأ تشريعي ديني. يقول الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه: «بلغوا في الغرب في رفضهم للتكليف مرحلة رفضـوا معها كل تفكير ديني وغير ديني، وكل عقيـدة فيها تكليف وحلال وحرام، ويجب أو لا يجب... إنَّهم يذهبون إلى أنَّ الفكر الغربي الحُرّ يتعارض مع مبدأ يجب أو لا يجب، ومع كلّ مبدأ عقدي، في حين يقف الإسلام على طرف نقيض من ذلك، ويعتبر الحُريَّة مواكبة للتكليف»[٢].

---

١ - من كلام للإمام الخامنئي مع جمع من أهالي قم ١٢/١/٢٠١٠.
٢ - من كلام الإمام الخامنئي في جامعة إعداد المعلمين بطهران ٣/٩/١٩٩٨.

وقد اتّسع نطاق نقده ليشمل الأساس الليبرالي للحُريَّة كما صاغها جون (ستيوارت ميل -John Stuart Mill) في كتابه On Liberty (١٨٥٩)؛ حيث يعتبر أنّ الحُريَّة تُمارَس بشرط عدم الضرر بالآخريـن، وهو الشرط المحوري عنـده. فلا تتقيّد بثوابت دينيَّة تحاكي غاية الإنسـان ومصيره الأخروي. فقد اعتبر الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه في المقابل أنّ الحريَّة المستقلّة عن الثوابت من دون النظـر إلى عـالم ما بعد الموت لا قيمة لها؛ حيث إنَّها تفـرغ الحُريَّة عن معناها الأصلي، فيقول (قـده) في هذا الصدد: «إنّ أهمّ جزء من نظريَّة الحريَّة في الإسـلام هو التحـرّر من إطار المادّة هـذا. النظرة الماديَّة تقول إنَّك جئت إلى العالم يومًا ما وسـتعيش كذلك أعوامًا عدة ثمّ تنعدم؛ جميعنـا محكومون بالفناء. يمنحونك حريّات معيّنة ضمن هذا القفص المادّي: حُريَّة الشـهوة والغضب والظلم وأنواع الحريَّة كافَّة. هذه ليست حُريَّة. الحُريَّة هي الحُريَّة الإسلاميَّة، والإسلام لا يحصرنا في إطار المادة[١]».

وليس نقده هذا بعيدًا عن نقد ما يتضمنه نمـوذج (ميكافيلي- Niccolò Machiavelli) الذي فصل فيه بين السياسـة والأخلاق خصوصًا عند القادة الذين قد تدفعهم اعتبارات حفظ الدولة، إلى الخـروج عن القيود الخلقية في كتابه The Prince (١٥٣٢)، فاعتبر الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه أنَّ السياسة عندما تنفصل عن الأخلاق تصبح سياسة شيطانيَّة. فإنَّ لبّ الفرق بناء على نظر الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه هو أنَّ القِيم التي يقوم عليها منطق الحكم الغربي قيم نسبيَّة، فلا أسس ولا معايير للأخلاق ثابتة عندهم. فيقول: «إنَّ الليبراليَّة تؤمن بالحُريَّة المطلقة انطلاقًا من اعتقادها بنسـبيَّة الحقيقة ونسبيَّة الأخلاق»[٢]. بخلاف الطرح الإسلامي: «أمَّا الإسلام، فلا يذهب إلى هذا الرأي، وإنَّما يؤمن بوجود قِيم ثابتة ومسلم بها، وبوجود حقيقة الكمال والقيم التي يسير الإنسان نحوها، والحُريَّة إنَّما تكون محدودة في إطار هذه القيم»[٣].

ومن الفوارق الجوهريَّة -أيضًا- على هذا المسـتوى، ما يخصّ البُعد الإنسـاني، فبناء على أنَّ الإنسان خليفة الله المعني بتحقيق هذا النوع من الأحكام على مستوى المجتمع البشري. وبناء

١ - من كلام الإمام الخامنئي في لقاء مع طلاب الجامعات ١٨/٤/٢٠٢٤.
٢ - خطاب القائد في جامعة إعداد المعلمين بطهران ٣/٩/١٩٩٨.
٣ - ا خطاب القائد في جامعة إعداد المعلمين بطهران ٣/٩/١٩٩٨.

على أنَّ الحاكميَّة الإلهيَّة المطلقة تبعث على تكريم الإنسان وجعله أحد الأركان المحوريَّة في التشريعات الإلهيَّة. يقول الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه: «من الحقائق الثابتة أنَّ الإنسانيَّة في الثورة أهمّ من أي شيء آخر. إن لم تُؤنسن الثورة، لم تُحدث شيئًا. ولو تأمَّلنا الأمر، لوجدنا أنَّ سبب هذا المعنى واضح. أي أنَّ هذه العبارة لا تحتاج إلى تفكير؛ لأنَّ العالم من دون بشر صالحين ظاهرة جامدة عمياء مظلمة. ما يُحيي الدنيا، ويُعطيها قيمة، ويُنيرها، ويُبدع معناها ومضمونها هو الإنسان.... ﴿**إنى جاعل فى الأرض خليفة**﴾»[1].

أمَّا الديمقراطيَّة الغربيَّة فإنَّها تستند إلى مبدأ النفعيَّة الإنسانيَّة وما يحقِّق الرغبات الإنسانيَّة بل خصوص رغبات الأقليَّة السّلطويَّة الرأسماليَّة، وما يتناسب مع مصالحها، وما يصبّ في خدمة مشاريعها. يقول قُدِّسَ سِرُّه: «محوريَّة الإنسان في الفكر الإسلامي تختلف تمامًا عن محوريَّة الإنسان في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي. فهذا شيء، وذلك شيء آخر. ذلك يُسمَّى أيضًا محوريَّة الإنسان. إنَّهما يتشابهان في الاسم فقط... (ألم تروا أن الله سخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض)، من يقرأ القرآن ونهج البلاغة والمصنَّفات الدينيَّة، فإنَّه سيشعر جيّدًا بهذا الانطباع الذي يوحي بأنَّ كلَّ هذا الكون وهذا الوجود الواسع يقوم على أساس محوريَّة الإنسان كما يرى الإسلام... هذا يدلّ على أن هذا المخلوق الذي سخّر الله له السماوات والأرض والكواكب والشمس والقمر، لا بدَّ أن يكون عزيزًا ومكرَّمًا جدًّا من حيث الخِلقة الإلهيَّة، وهو ما جاء في قوله تعالى (ولقد كرمنا بني آدم). فهذا التكريم الذي جاء في القرآن هو تكريم يشمل مرحلة التشريع، كما يشمل مرحلة التكوين»[2].

٢ - على المستوى التطبيقي:

وفي المرحلة الأخيرة، تأتي مضامين نظريَّة (فرنسيس فوكوياما- Francis Fukuyama) بوصفها محطات نقديَّة مركزيَّة في خطابات الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه. فقد تعرّض لنظريَّة نهايّة التاريخ لـ

١ - تصريح في اجتماع القادة ومجموعة من أعضاء الحرس الثوري الإسلامي ٣١/١٢/١٩٩٠.
٢ - من كلام الإمام الخامنئي مع مسؤولي نظام الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة ٠٢/١٢/٢٠٠٠

(فوكوياما) بالاسم، وهي التي طرحها في كتابه The End of History and the Last Man (١٩٩٢)؛ حيث اعتبر قُدِّسَ سِرُّهُ أنَّ الثورة الإسلاميَّة في إيران هي نقد عملي لفكرة أنَّ الديمقراطيَّة الليبرالية هي نهاية التطوّر السياسي. يقول الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّهُ: «قبل سنين من الآن قال أحد علماء الاجتماع المعروفين في العالم: إنَّ وضع أمريكا الحالي هو نهاية تكامل التاريخ الإنساني، ولا يمكن للبشر التطوّر والارتقاء أكثر من هذا. هذا الشخص نفسه سحب كلامه الآن، وراح يقول: لا، ويتمنَّى أوضاعًا وأنماطًا أخرى. قد لا يقول بصراحة: «لقد أخطأت»، لكنه يطرح الآن كلامًا آخر، مخالفًا تمامًا للكلام الذي كان يقوله يومذاك. حسنًا، هذا هو وضع أمريكا [اليوم]. بالطبع، الليبراليَّة الديمقراطيَّة ـــ كما سبق وأشرت مرارًا ـــ قد جلبت التعاسة للشعوب الغربيَّة التي تقوم أركان وأسس حكوماتها وأنظمتها الاجتماعيَّة على الليبرالية الديمقراطيَّة. الليبرالية الديمقراطيَّة السائدة في الغرب اليوم جعلتهم أنفسهم تعساء بائسين: فالفوارق الاجتماعيَّة، وانعدام العدالة الاجتماعيَّة، وانهيار العائلة، والفساد الخُلُقي الشامل المتفشي، والنزعة الفرديَّة المتطرّفة الشديدة، أتعستهم هم أنفسهم»[١].

فإنَّ الديمقراطيَّة الغربيَّة دكتاتوريَّة مقنّعة أو فقل غير مباشرة، تتحكَّم فيها النخب الماليَّة والسياسيَّة، مع أنَّ ظاهرها أنَّ الشعب هو صاحب القرار. فعلى المستوى الداخلي تتحكَّم الإعلانات الإعلاميَّة والتمويل السياسي بنتائج الانتخابات، كأنّ التوجّهات الفرديَّة تتمايل مع رياح السلطة الماليَّة والإعلاميَّة. وهذا ما يبعد التأثير الحقيقي للخيارات الفرديَّة والمشاركة الحقيقيَّة. وهنا يقول الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّهُ: «إنَّ الذين يطلقون عليه اليوم في العالم اسم الديمقراطيَّة والحكومة الشعبيَّة، عبارة عن ديكتاتوريَّة المجموعات، وإذا كان هناك منافسة فهي منافسة بين المجموعات حيث لا دور للناس في هذا الشأن على الإطلاق. وتقوم الديمقراطيَّة المعاصرة في العالم على أساس الإعلام الكاذب والخادع الذي يسحر الأعين والقلوب. الديمقراطيَّة أسيرة في قبضة سلطة المال»[٢]. بخلاف السيادة الشعبيَّة الدينيَّة؛ حيث إنَّ مشاركة الفرد في هذه

١ - خطاب الإمام الخامنئي بمناسبة ١٣ آبان اليوم الوطني لمقارعة الاستكبار ٣/١١/٢٠١٨

٢ - من كلام الإمام الخامنئي في لقاء مع جمع من قادة وقوات الحرس الثوري ٢٩/٩/٢٠٠٤.

السـلطة على نحو المشـاركة الحقيقيَّة. فصحيح أنَّ دور الفرد بعد اختياره لحكم الإسلام هو أن يتقبَّل حاكميَّة الإسلام، لكنّ مشاركته في تطبيق هذا النظام – على النحو المذكور في ما تقدّم في الركيزة الثانية – مشاركة فاعلة حقيقيَّة لا أثر كبيراً للأحزاب السياسيَّة أو التوجّهات الإعلاميَّة فيها.

أمَّا على المسـتوى الخارجي والعلاقة مع الآخرين، فإنّ الديمقراطيَّة الغربيَّة الشـكليَّة لطالما كانت داعية للنفعيَّة والتدخّل في عدد من الساحات الكبرى تحت عنوان لا يشبه مضمونه بشيء. وعلى نحوٍ تُخرق فيه سـيادة الشـعوب الأخرى من خلال تدمير أنظمتها ونمط عيشها، وفرض أنظمة جديدة عليها، أو منعها من تغيير أنظمتها. فتدخّل الولايات المتحدة في أفغانستان والعراق مثلاً، كان بهدف السيطرة على الموارد السياسيَّة والماديَّة والبشريَّة. يقول الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه: «الغربيّون نهبوا العـالم خلال القرنين الماضيين بمنطق الديمقراطيَّـة الليبراليَّة، وأوروبا الفقيرة أصبحت غنيَّة مقابل إلحاقها الضرر بدول كالهند والصين»[1].

ويقع هذا المنطق على طرف النقيض مع منطق السيادة الشعبيَّة الدينيَّة الذي يهدف إلى خدمة الإنسان والدفاع عن المظلوم وإعانة الآخر. فيقول قُدِّسَ سِرُّه: «إنَّ أصولنا عبارة عن العدالة، حاكميَّة الشـعب، والاسـتقلال، والدفاع عن حقوق الشـعب على جميع الأصعدة، والدفاع عن حقوق المسلمين في العالم، والدفاع عن المظلومين في أي مكان، وأيضًا محاربة الفساد والظلم – هذه أمور لا تقبل التغيير»[2].

خاتمة

تبيّن من خلال هذه الدراسة أنّ مفهوم السيادة الشعبيَّة الدينيَّة في فكر الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه يمثّل محاولة نظريَّة وعمليَّة للجمع بين مرجعيَّة الشريعة الإسلاميَّة ودور الإرادة الشعبيَّة في إدارة الشأن العام. فهو نموذج لا يفصل الدين عن الحياة السياسيَّة، ولا يُقصي الشعب عن صناعة القرار، بل

١ - من كلام الإمام الخامنئي في لقائه مع مختلف فئات الشعب ١٩/١١/٢٠٢٢.
٢ - من كلام الإمام الخامنئي في حرم الإمام الخميني وفي ذكرى رحيله ٤/٦/٢٠٠٢.

يجعل المشـاركة الشعبيَّة جزءًا من تحقيق الحاكميَّة الإلهيَّة ضمن إطار من المسؤوليَّة والالتزام القيمي. كما أظهرت المقارنة مع النموذج الغربي أنّ الاختلاف لا يقتصر على الآليَّات، بل يمتدّ إلى الأسـس الفلسـفيَّة والخُلُقيَّة التي يقوم عليها كل نظام. وعليه، تبرز السيادة الشعبيَّة الدينيَّة بوصفها طرحًا سياسـيًّا بديلاً يسـعى إلى المواءمة بين الشرعيَّة الدينيَّة والمقبوليَّة الشعبيَّة، وبين الثبات القِيمي ومتطلّبات الواقع المتغيّر.

لائحة المصادر والمراجع:

- https://arabic.khamenei.ir/
- موقع سفارة جمهوريَّة إيران الإسلاميَّة نواكشوط (موريتانيا):
  https://mauritania.mfa.gov.ir/ar/generalcategoryservices/10461
- https://www.leader.ir/ar
- مجموعة من الباحثين: السيادة الشعبيَّة الدينيَّة، بيروت، دار المعارف الحكميَّة، ط١، ١٤٣٤ه/٢٠١٣م.
- إسماعيل الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربيَّة (الصحاح)، بيروت، دار الكتب العلميَّة، ط١، ١٤٢٠ه/١٩٩٩م.
- محمود بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة، بيروت، دار صادر، ط١، ١٣٩٩ه/١٩٧٩م.
- أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٢ه/١٩٧٢م.
- محمد بن منظور: لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط٣، ١٤١٤ه.
- مجموعة من المؤلفين: المنجد في اللغة العربيَّة المعاصرة، بيروت، دار المشرق، ط١، ٢٠٠٠م.

دراسات وبحوث:

الولاية التشريعيَّة للمعصوم

د. محمد محمود مرتضى[1]

ملخّص

تعتبر الولاية محورًا مركزيًّا وركيزة أساس عند الحكماء وفي الفكر الشيعي الإمامي بشكل خاصّ؛ لأنّ الولاية تمثّل القرب الذي هو عمدة العقل العملي في الإسلام. والواقع أنَّ الأنبياء والرسل إنَّما يستمدّون شرعيَّتهم، ويُثبتون استحقاقهم لهذه المقامات من خلال هذا القرب. كما أنّ الولاية، ببُعدها الآخر، التي تمثّل السلطنة، لا تبتعد عن المعنى الأوَّل؛ بمعنى أنّ ثمة ترابطًا كبيراً بين المعنيين، بل يمكن الحديث عن نوع من التلازم بينهما. فولاية السلطة ملازمة لولاية القرب؛ حيث إنَّ الإنسان يحصل على الأُولى بسبب حصوله على الثانية.

ولما كان ارتباط الإمام الوليّ بالله ناتجًا عن القرب، استلزم ذلك علمًا مخصوصًا يُطلق عليه اسم العلم الحضوري، فإنّ هذا الارتباط يؤدِّي إلى معرفة بالواقع وأحكامه؛ أي معرفة بالأحكام الواقعيَّة لا الظاهريَّة وحسب. ولأنّ الحاكميَّة لها هذه الصفة، فمن الطبيعي أن يذهب الإماميَّة إلى القول بالنص على الإمام، شأنها في ذلك شأن النبوّة. ولمَّا كانت النبوَّة، تحتاج إلى علامات تؤكِّد صدق مدّعيها، كالمعجزة وغيرها، كذلك الإمامة. من هنا، نجد أنّ العلم اللدنيّ كان من أبرز علامات معرفة مدِّعي الإمامة من غيره.

الكلمات المفتاحية: الولاية، الولاية التشريعيَّة، الإمام، العلم اللدنيّ، الطاعة.

---

١ - مفكر وأكاديمي لبناني، مدير مركز براثا للدراسات والبحوث، ورئيس تحرير مجلة اعتقاد للدراسات الكلاميَّة وفلسفة الدين.

Studies and Research

Legislative Authority of the Infallible

Dr. Mohammad Mahmoud Mortada[1]

Abstract

Al-Wilayah [Authority] constitutes a central axis and a fundamental pillar among the sages, and particularly within Imami Shi'a thought, for it represents "proximity," which is considered the very essence of practical reason in Islam. Indeed, prophets and messengers derive their legitimacy and substantiate their worthiness for such exalted stations precisely through this proximity. Nor does al-Wilayah, in its other dimension, represented by Sultanate, deviate from this primary meaning; rather, a profound interdependency exists between the two. For al-Wilayah of authority is grounded in al-Wilayah of proximity; indeed, one cannot attain the former without first having secured the latter.

Since the Imam's connection with God stems from his proximity to Him, this necessitates a specific form of knowledge known as "Presential Knowledge", a knowledge that reveals realities and their objective determinations, rather than merely their outward appearances. Given that Divine Authority possesses this very nature, al-Imamiyyah, drawing an analogy with Prophet Hood, have maintained that the designation of the Imam through explicit divine text is obligatory. Furthermore, just as Prophet Hood requires proofs, such as miracles, to substantiate the veracity of its claimant, so too does the Imamate. Consequently, the divinely granted knowledge [Laduni knowledge] has come to be regarded as one of the most prominent signs distinguishing the true Imam from all others.

Keywords:

Al-Wilayah [Authority], Legislative Authority, Imam, Divinely Granted Knowledge [Laduni knowledge], Obedience.

1 - Lebanese thinker and academic, Director of Baratha Center for Studies and Research, Editor-in-Chief of «Eitiqad» magazine for Theological Studies and the Philosophy of Religion.

مقدّمة

إنّ من وظائف الإمام التشريعيَّة بيان الأحكام الشرعيَّة، وهذا الدور البيانيّ إنّما يكون بالكشف عن الحكم باعتباره -أي الإمام- واقفًا على الواقع الفعلي للأحكام. فتفصيلات الأحكام وملاكاتها التي لم ترد في القرآن، وقد بيّنها الإمام بقول أو بفعل أو بتقرير، إنّما هي نتيجة وقوفه التحقّقي على الأحكام وملاكاتها. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو: هل دور الإمام التشريعي بيانيّ فقط أم هو بيانيّ في موارد وتأسيسيّ في موارد أخرى، بقطع النظر عن النسبة البيانيَّة والنسبة التأسيسيَّة؟

وما هو دور الإمام التشريعي؟ هل هو إثباتيّ محض حيث يُبرز الأحكام المجعولة من قبل، أم هو أعمّ، فيشمل صورة الجعل أيضًا، ولو في موارد محدودة؟

بناءً على حصر دور الإمام بالبيانيَّة والكشف، تُنفى عنه الولاية التشريعيَّة. أمّا بناءً على ثبوت صورة الجعل له، فستثبت له الولاية التشريعيَّة.

إنّ الأحكام الشرعيَّة تقف خلفها ملاكات خاصّة بها، وهذه الملاكات تعتبر عنصرًا رئيسًا من عناصر مرحلة وجود الحكم الشرعيّ وثبوته، فالله -سبحانه وتعالى- قد لاحظ أوّلاً - قبل جعل الحكم - الملاك المقتضي للحكم، فلاحظ في أداء الصلاة مصلحة، وفي شرب الخمر وجود مفسدة، وهكذا. وتلك المصلحة تولّد الحبّ وتلك المفسدة تولّد البغض، فالمصلحة والمفسدة هما طرفا ملاكات الأحكام، والحبّ والبغض هما طرفا الإرادة.

فلوجود مصلحة في الصلاة أرادها الله - أي أحبّها -، ثمّ ترجم هذا الحبّ والإرادة بإيجاب الصلاة على المكلّفين؛ حرصًا منه -تعالى- على عدم فوات هذه المصلحة العظيمة عليهم. ثمّ احتاج ذلك الجعل إلى إبرازٍ وإعلانٍ وإظهارٍ، وهكذا تكفّل القرآن الكريم بجزء مهمّ، ثمّ جاءت السُنّة متمّمة؛ حيث أظهرت وكشفت ما لم يظهره ويكشف عنه القرآن الكريم.

فإنّ مناط جعل الأحكام هو العلم بملاكات الأحكام؛ أي الوقوف على المصالح والمفاسد، ونظرًا لكون الإمام معصومًا، فإنّه سوف يحكم طبقًا لتلك المصالح والمفاسد؛ وحيث إنّنا نفترض في الإمام أن يكون واقفًا فعلاً على ملاكات الأحكام، فإنّه يمكنه جعل أحكام على طبقها، فأهليَّة جعل الحكم متوافرة تمامًا، فلا ضير من الالتزام بذلك، بل هنالك مصلحة عظيمة تترتّب على الالتزام بتشريعاته، كما سوف يظهر في طيَّات هذا البحث.

أولاً: الولاية لغة واصطلاحًا

يتعلَّق هذا القسم بملاحقة مفهوم الولاية بشكل عام، في اللغة والاصطلاح، قبل أن نلج في خصوص مطلبنا؛ حيث يؤمّن الولوج في معاني الولاية وتطوّرها لغة فهمًا أعمق للدلالات الاصطلاحيَّة لهذا المفهوم. وبذلك تظهر الغاية من البحث في المعنى اللغوي أنَّها: محاولة للوصول إلى التعريف الماهوي للولاية بأقسامها وفروعها، تمهيدًا لاستنتاج المعاني العقليَّة التي تشتمل عليها اللفظة ومشتقاتها.

١. الولاية لغة

الولاية: بفتح الواو، تشير إلى مصدر الفعل الثلاثي المجرَّد (وَلِيَ)، وزان فَعِلَ: وَلي

الوِلاية بالكسر فهي اسم مصدر. يُقال: «الولاء والتوالي: أن يحصل شيئان فصاعدًا حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما.. والولاية [بالفتح] النُّصرة. والولاية [بالكسر] توليّ الأمر. وقيل: الوِلاية والوَلاية نحو: الدِّلالة والدَّلالة. وحقيقته: توليّ الأمر.

والوليُّ والمَولى: يُستعملان في ذلك. كلُّ واحد منهما يُقال في معنى الفاعل، أي الموالي، وفي معنى المفعول، أي: المُوالىَ، يُقال للمؤمن: هو وليّ الله، ولم يرد مولاه. وقد يُقال: الله وليّ المؤمنين ومَولاهم. فمِن الأوّل: ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ [البقرة: ٢٥٧].. والوالي الذي في قوله: ﴿**وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ**﴾ [الرعد: ١١] بمعنى الوَلي [١].

---

١ - الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، ص٨٨٥، مادة (وَلِيَ) .

ونلاحظ في كتب اللغة أنّ للفظ (الوليّ) معاني متكثِّرة، منها: «المُحبُّ وهو ضدّ العدوّ، اسم مــن والاه إذا أحبّه. (و)منها (الصديق) (و)منها (النّصير) من والاهُ إذا نصَره. و(وَلِيَ الشيء) وَلِيَ (عليــه ولاية وولاية) بالكسر والفتــح، أو (هي)، أي: بالفتح (المصدرُ، وبالكسر) الاســمُ، مثل الإمارة والنّقابة؛ لأنَّه اســم لما تولَّيته وقمتَ به، فإذا أرادوا المصدر فتحوا، هذا نصّ (ســيبوَيه). وقيل: الولاية، بالكسر: (الخطَّة والإمارة) ونصّ المُحكِم: كالإمارة.. (و)الوِلاية: (السّلطان).

(وَأَوْلَيتُهُ الأمرَ) فوَليَهُ، أي (ولَّيْتُه إياه) فولِيَه.

(والولاءُ) كسماء: (الملكُ) وهو اسم من المولى بمعنى المالك...

(وكمَثل المولى): (الوليُّ) الذي يلي عليك أمرك، وهما بمعنى واحد... ومما يستدرك عليه: الوليّ في أسماء الله هو الناصر، وقيل: المتولي لأمور العالم القائمُ بها، وأيضًا الوالي، وهو مالك الأشياء جميعها المتصّرف فيها.. كأنّ الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفِعلِ، وما لم يجتمع ذلك فيه لم ينطبق عليه اسم الوالي»[1].

فالتسلّط على الشيء أن يكون أمره بين يديّ المتسلط، ولذلك هو قريب منه، ودانٍ إليه.

والولاية أيضًا: «النُّصرة، وبالكسر: الإمارة، مصدر... وبالفتح المحبّة و[أيضًا] بالكسر: التّولية والسّــلطان، ومثله الوِلاء، والوليّ: الوالي، وكلّ من ولي أمر أحد فهو وليُّه. والوليّ: هو الذي له النُّصرة والمعونة... والذي يدبّر الأمر.. والسّلطان وليّ الرعيَّة...»[2].

ومن المشــتَّقات المفيدة للولاية بمعنى الاستيلاء والتمكن كلمة «الولي ...[بمعنى] القرب. وفي الفعل لغتان أكثرهما وليَه ويليه بكسرتين، والثانية من باب وعدَ، وهي قليلة الاســتعمال... والولاية بالفتح والكسر: النصرة، واستولى غالب عليه وتمكّن منه»[3].

ويُبنى عليه أنّ لفظ (الوِلاية) ومشــتّقاته قد يســتعمل في أكثر من معنى، بخصوصيَّة القرائن المُجاوِزة للوضــع الأول، لكنَّها ترجع في نهاية التحليل إلى مادّتها الأُولى من الســلطة والقيام

---

١ - راجع : محمد مرتضى الحسـيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، ج٤٠، ص٢٤٢ ـ ٢٥٣ مادّة [و ل ي].

٢ - فخر الدين الطريحي: مجمع البحرين، ج٣ص١٩٧٦ ـ ١٩٧٨، مادة [ولي].

٣ - أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي: المصباح المنير، ج٢، ص٩٢٧.

بالأمر، وهو المعنى المتبادر إلى الأفهام عند الإطلاق، بدليل احتياج المعاني الأخرى إلى القرينة، وهي على جميع وجوه إعرابها، كالولاية بمعنى الإمارة، أو الولاية بمعنى المحبّة، أو الوليّ بمعنى القُـرب، تعود إلى المعنى الأوّل المفيد للتّولية والسـلطان على الخلق، كما سـنرى في المعنى الاصطلاحي.

وبناءً عليه، يمكن القول إنّ استعمال (الوليّ) مسندًا ومضافًا في الأمثلة السابقة، كما أنَّه قرينة في العرف على إرادة مالك الأمر والأحقّ بالتصّرف، فكذلك إسـناد (الولي) إلى من له السـلطنة الثابتـة عرفًـا أو شرعًا، هو قرينة قطعيَّة عنـد أهل المحاورة على إرادة مالـك الأمر، على حدّ ما يفهمونه من قولهم: وليّ الرعيَّة السـلطان، وولي عهده والقائـم مقامه، دون أن تحضر المعاني الأخرى في أذهانهم، إلاّ في سياق التنظير والتفصيل لتقريبها إلى المعنى الأصلي.

إذن، يظهر بعد جملة الاسـتقراء لما مرّ من المعاني والمشتّقات وموارد الاستعمال العرفي، أنَّ الصيغ المذكورة للولاية كافَّة، ترجع إلى معنى واحد وهو أصل منشئها، أما بقيَّة المعاني فهي مأخوذة على سـبيل الاستعارة. فمجيء ألفاظ (الولاية) أو (الوليّ) أو (المولْى) مجرّدة من قرينة خاصَّـة دالَّة على بعـض المصاديق، لا بدَّ أن تفيد حينئذٍ ذلك المعنى العـام باعتباره مرادًا للفظ ومعناه الحقيقي. فكلّما استعملت كلمة (الولاية) أو (الولي) يعني ذلك أنَّ هناك نوعًا من وحدة واتحـاد بين أمريـن، والمقصود به عند الإطلاق الإمارة والسـلطة والحكومة، المشـعِر بالتدبير والقدرة والفعل. وهذا المعنى نلمسـه في بعض الشـواهد القرآنيَّة؛ فكلّـما ذُكرت الولاية تكون مقرونة بالفعل والعمل المفيد للتصرّف والسلطة على الآخر وإدارة شؤونه، كما في هذه الآيات: [مريم: ٥ و٦] و[الإسراء: ٣٣] و[البقرة: ٢٥٧]؛ حيث نلاحظ اقتران الولاية في هذه الآيات بما يناسـب المورد: مرَّة بتصرّف الوارث في الإرث، وأخرى بالسلطة على الآخر؛ حيث يكون لوليّ الدم حكومة على القاتل، وثالثة تقترن الولاية بتدبير وتوليّ مصالح الجماعة المؤمنة، ففي الجميع نستنتج أنَّ التصّرف أُخذ قيدًا في مفهوم الولاية.

وهناك من سـاقه النظر في معنى (المـولى) إلى الاعتراف بتماميَّـة الدلالة في الحديث على الإمامة بعد استعراض المعاني المحتملة للفظ منها: الأَوْلى بالتصرّف المتقدّم على بقيَّة المعاني في شاهد الآية المذكورة؛ حيث فسّرها بالأَوْلى بكم، والمالك للتدبير بالإشارة إلى كثرة وروده في

الشـعر: «وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتوليّ، والمالك للأمر، والأَولى بالتصرّف، شائع في كلام العرب، منقـول عن أئمة اللغة... ولا خفاء في أنَّ الولايـة بالناس، والتوليّ، والمالكيَّة لتدبير أمرهم، والتصرّف فيهم، بمنزلة النبيّ، وهو معنى الإمامة»[١].

والحاصل أنَّه لا فرق، حينئذٍ، بين المولى بمعنى أَوْلى، أو تفسيره (بفعيل) بمعنى الوليّ بناء على عدم الفرق في تفسير (مَفْعَل) بـ(أفْعَل). كما يظهر من كلام أهل التفسير[٢].

وثمرة الكلام أنَّ جُلَّ ما ذُكر في كتب اللغة والتفسير عن لفظ (المولى) يصبّ في نهاَة التحليل في معنى الأَوْلى بالشيء، وما يظهر من معان مختلفة إنما هو للجهة العارضة على اللفظ، بحيث تختلف هذه الأولويَّة طبقًا للاستعمال في كل مورد يخصّه، فالأصل هو الاشتراك المعنوي لهذا اللفظ، أما الاشـتراك اللفظي فـلا يوجد نصّ على إثبات ألفاظه المتكـثّرة بل هو منفي بالأصل المحكّم والمتّبع الذي قرّره أهل اللغة والحديث في بيان معنى المولى.

بناء على هذا المنظار اللغوي، جرى تفسـير ألفاظ الولاية في الآيات القرآنيَّة، ويمكن متابعة: قولـه -تعالى-: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُـولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...**﴾ [المائدة: ٥٥ و٥٦] ؛ حيث ذكر (العلاَّمـة الطباطبائي) أنَّه: «إذا فُرضت الولاية ـ وهـي القُرب الخاص ـ في الأمور المعنويَّة كان لازمها أنَّ الولي ممّن وليه ما ليس لغيره إلاّ بواسـطته، فكلّ ما كان من التصّرف في شـؤون وليّه ممّن يجوز أن يخلفه فيه غيره، فإنمَّا يخلفه الولي لا غيره...»[٣].

وبالنظر إلى أنَّ ولاية الله ثابتة على الخلق بضرورة العقل، وكذلك ولاية رسوله على الناس من جهة رسـالته وخلافته عن الله. فيتعينّ أنَّ معنى الولي
﴿**الذين آمنوا**﴾ على ولاية الله أو على رسوله قرينة قطعيَّة على أنَّ المراد اشتراك المعطوف مع المعطـوف عليه في الحكم، فيلزم أن تكون الولاية الأخيرة في الآية هي عين الولاية التي ثبتت

---

١ - سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، ص٢٧٢ ـ ٢٧٤.

٢ - راجـع : أبـو زكريـا يحيى بن زياد الفرّاء: معـاني القرآن، ج٣، ص١٣٤؛ محمد بن إسـماعيل بن إبراهيم البخاري: صحيح البخاري، ج٥، ص٢٥٩.

٣ - محمد حسين الطباطبائي: العقائد الإسلاميَّة، ص١٦٣.

لله ورسوله[١]. فتنحصر الولاية ولوازمها بأحقّيَّة الوليّ بأمور الخلق والأنفس والأموال[٢]. وأمَّا المعـاني الأخرى المحتفَّة بالقرائن، فهي من لوازمها الثانويَّة الكاشـفة عن حصَّة من حصص المعنى الأصلي، وهو الأولويَّة وولاية الأم؛ بحيث لا غضاضة في قولنا: إنَّه هو الذي يلي النصرة والمعونة، أو هو الذي يلي تدبير شـؤون الآخر أو ولي أمـر الناس، كما يطلق على مَن يخلف أحدًا ولي العهد.

فـإذا تقرَّر هذا لم يجز حمل لفظـة الولي على الموالاة في الدين والمحبة؛ لأنَّه لا تخصيص في هذا المعنى لمؤمن دون مؤمن آخر، والمؤمنون كلّهم مشتركون في هذا المعنى...

ووجه آخر في دلالة الآيَة على أنَّ الولاية مختصَّة أنَّه قال: «﴿**إنَّما وليّكم**﴾، فخاطب جميع المؤمنـين ودخل في الخطاب النبي وغيره، ثمَّ قال ورسـوله، فأخرج النبيّ من جملتهم لكونهم مضافـين إلى ولايته. ثمَّ قال: ﴿**والذين آمنوا**﴾ فوجـب أن يكون الذي خوطب بالآية غير الذي جعلـت له الولاية، وإلا أدَّى إلى أن يكون المضاف هو المضـاف إليه بعينه، وإلى أن يكون كل واحد من المؤمنين وليّ نفسه وذاك محال»[٣].

والمضمون ذاته تحمله آيـة أخرى هي: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِـهِمْ**﴾ [الأحزاب: ٦] بلحاظ كونه زعيمًا للمسلمين ووليّهم، يتصرّف فيهم على طبق المصالح العامَّة للجماعة في الدنيـا والدين. فالولاية بهذا المعنى هي المقصودة في ﴿**إنّما وليّكم الله ورسـوله**﴾ بناء على قرائن، منها:

- إذا كان المـراد من الوليّ هو الزعامة يصحّ تخصيصها بالله ورسـوله ومَن أعقبه، أما لـو كان المراد منه هو الناصر والمُحبّ فهو ليس مختصًّا بهؤلاء؛ لأنَّ المؤمن مُحبّ للآخرين أو ناصر لهم...
- إنَّ ظاهر الآية أنَّ هناك أولياء وهناك مولى عليهم، ولا يتحقَّق التمايز إلا بتفسير الولاية بمعنى الزعامة ...

١ - راجع: أمير محمد القزويني: الآلوسي والتشيّع، ص ٤٠٣.
٢ - راجع: نور الدين محمد بن مرتضى الكاشاني: تفسير المعين، ج١، ص ٢٩٩.
٣ - الفضل بن الحسن الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٣، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٧.

- إذا كان المـراد من الوليّ هو الزعيم، يصحّ تخصيصـه بالمؤمن المؤدّي للزكاة حال الصـلاة، أمّا لو كان المـراد بمعنى المحب والناصر، وما أشـبهها يكون القيد زائدًا، أعنـي: إعطاء الزكاة في حال الصلاة، فإنَّ شرط الحب هو إقامة الصلاة وأداء الزكاة، وأمّا تأديتها في حال الركوع فليس من شرائط الحب والنصرة...»[1].
- وعلى المنوال نفسـه، صيغة (أولي الأمر) المنحصر معناها في الزعامة والإمامة التي لا تصلح إلا لفرد أو جماعة. وهي وإن كانت من آثار الولاية، كما أشرنا، لكنَّها تحيل إلى انحصار ولاية الأمر وقيادة الناس ووجوب الطاعة، لمن حصّل أعلى مراتب الولاء والطاعـة والعبوديَّة لله ورسـوله، فيتعينَّ بالضرورة الشرعيَّـة والعقليَّة أنَّه هو المعني بالولي والأمر المستحقّ لخلافتهما.

والدليـل على هذه الضرورة أنَّ «عنـوان أُولي الأمر إنّما يصدق على مَـن كان صاحبًا للأمر واقعًـا، لا من كان متغلّبًا على الأمر من دون حقّ... والحاصل أنَّ صاحب الشيء إنَّما هو بثبوته له واقعًا لا بالاستظهار والادّعاء...إنّ ولاية الأمر ذاتًا وابتداء إنَّما هي الخالق؛ لأنَّ ولايته منتزعة مـن خلقه -تعالى- وتكوينـه إيَّاهم، وأمَّا الخلق فلا ولاية لبعضهم عـلى بعض ذاتًا، وإنّما تثبت الولايـة لبعضهم على بعض آخر بجعلـه تعالى؛ لأنَّ ما بالآخر لا بدَّ وأن ينتهي إلى ما بالذات... فاستحقاق الطاعة إنَّما هو من شؤون الولاية، ولا يقوم مقامها صفة أخرى، حتى العصمة، فإنَّها إنَّمـا توجب تصديق قوله، وإنَّ ما قالـه صدق وحقّ، فلو قال من ثبتت عصمته إنيِّ أوْلى بالأمر، يجب علينا تصديقه بالولاية...»[2].

إذن، إسـناد (الولاية) في الآيات، على نسـق واحد، لله ولرسـوله ولوليّه، دالّ على أنَّ المعنى من (الولي) هو الأوْلى بالتصّرف، غاية الفارق أنَّ الإسناد إلى الله ذاتي وبالأصالة، والإسـناد إلى الرسول والوليّ معطى وبالتَّبع، فتكون ولايتهما العامَّة والمطلقة على غيرهم بإذنه.

---

١ - حسين إسماعيل الصدر: موسوعة المفاهيم القرآنيَّة، ج٣، ص١٦٨ ـ ١٧٠.
٢ - علي الموسوي البهبهاني: مصباح الهداية في إثبات الولاية، ص١٣٦ ـ ١٣٧.

٢. الولاية اصطلاحًا

يمكن الاستنتاج أنَّ عنواني الإمامة والرئاسة، وما يرادفهما من ألفاظ، مشمولة لكلمة (مولى)، أخـذت موقع الأصل والمعنى الموضـوع له اللفظ، بالتتبّع القهقري لاسـتعمال اللفظ، متّصلاً بزمن النصـوص الشرعيَّة واللغويَّـة، دون ملاحظة تغيّر يُذكر في الوضع، بنـاءً على أصالة عدم النقـل، واتّفاق أهل اللغة في الجملة على هذا المعنى، أمَّا المعاني الأخرى فمجازات يعتبر فيها المناسـبة للمعنى الأصل أي (الأوْلى بالتصرف). أما انفراد بعضهم بعدم ذكر هذا المعنى تحت أقسـام (المولى) أو الإمامة تحت (الولاية) فلا يكفي دليلاً على نفيه عنده؛ لأنَّ المثبِت أَولى من النافي والعالم حجَّة على من لم يعلم[١].

كما يمكن القول: إنّ هذه الصيغة لولاية التصّرف كان لها أثرٌ في التعريف، فمهّدت لعناوين أخرى مرادفة للولاية اندرجت في المعنى الاصطلاحي، مثل: القيادة والرئاسة والنبوة، إلى جانب الإمامة والخلافة، ومن بين التعريفات الاصطلاحيَّة أنَّ الولاية هي: «عبارة عن الرئاسة على النّاس في أمور دينهم ودنياهم ومعاشهم ومعادهم»[٢].

وفي بعض التعريفات عرّفت الولاية باصطلاح الإمامة، منها أنّ: «الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي»[٣].

وهـي ظاهرة في أولويَّة التصّرف والزعامة على الآخر، والقدوة بلحاظ كون معنى الإمام، هو المؤتمّ به، والمقتدى بقوله وفعله، سواء أكان إنسانًا أم كتابًا أم غير ذلك.

ثانيًا: مفهوم الولاية التشريعيَّة

إنّ الولايـة المطلقة بالذات هي لله تكوينًا وتشريعًا، ولا مانع عقلاً ونقلاً، من أنْ يهبها ويأذن فيهـا لغيره من مخلوقاته، سـواء قلنا بالتَبَع وفي طول ولايته حسـب التعبير الفلسـفي، أم بنحو

---

١ - راجع : محمد بن محمد بن النعمان: رسالة في معنى المولى، ص١٦ ـ ١٩، ٣٠ ـ ٣٧؛ محمد بن محمد بن النعمان: أقسام المولى في اللسان، ص ٢٧ ـ ٣٠.

٢ - محمد تقي الآملي: المكاسب والبيع، ج٢، ص٣٣٣.

٣ - الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي: الباب الحادي عشر، ص ٩٣.

الظهور والتجلّي؛ بحيث يكون المتلبّس بها مظهرًا ومجلى لولاية الله المطلقة، على مثال الصورة التي تنعكس في المرآة فتكون علامة وأمارة عليها؛ لأنّ الملكيَّة الحقيقيَّة هي الحدّ الأوسط للولاية المطلقة، المشار إليها في قوله -تعالى-: ﴿**ولله ما فى السموات وما فى الأرض**﴾ [البقرة: ٢٨٤]. فهي ملكيَّة حقيقيَّة على نحو القضيَّة الموجبة الكليَّة، ثابتة لله ولا تقبل النقل والانتقال؛ لأنّها مقوّمة لعالم الإمكان، المرتبط وجوديًّا بقيّوميَّة الله: ﴿**الله لا إله إلا هو الحى القيّوم**﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وهذان الشاهدان من الأدلّة على ولاية الله التكوينيَّة والتشريعيَّة المطلقتين.

أمَّا الولاية التي ثبتت لغيره، فهي خارجة عن هذا الإطلاق بالتخصيص، وأَذَنَ فيها الله على نحو القضيَّة الموجبة الجزئيَّة لحكمة أرادها ولمصلحة خَلْقِه. وهذه الولاية، أجراها الله في طول عالم الأسباب والوسائط لا خرقًا لهذا العالم؛ لأنّه -تعالى- «أبى أن تجري الأمور إلا بأسبابها، فجعل لكلّ شيء سببًا، وجعل لكلّ سبب شرحًا، وجعل لكل شرح علمًا، وجعل لكل علم بابًا ناطقًا، عرفه مَن عرفه، وجهله من جهله، ذاك رسول الله ونحن»[١].

فذلك العلم والباب هما رسول الله والأئمّة عليهم السلام، «من باب اللفّ والنشر المرتّب كقوله: (أنا مدينة العلم وعليّ بابها)، فقد جعل لاستحقاق القرب والثواب منه -تعالى- سببًا هي الطاعات والعبادات، وجعل لهذا السبب شرحًا هي الحدود والكيفيّات والشروط فوجبت طاعتهم؛ لأنّ (كل من دان الله بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول وهو ضال متحيّر)؛ لأنّ العمل لله لا يتصوّر إلا بتوسّط هاد مرشد إلى دين الله وشرائطه وكيفيَّة العمل به»[٢]. وهذا هو مقتضى ولايتهم التشريعيَّة.

لذلك جاءت بعض التعريفات بأنّ الولاية التشريعيَّة: «عبارة عن وجوب طاعتهم عليهم السلام وامتثال أوامرهم ومتابعتهم في شؤون الحياة الدينيَّة والإداريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة»[٣].

وفي تعريف آخر يدخلها بعضهم في شؤون الاعتبار بالقول: «ولاية في دائرة التشريع، وتابعة

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص١٦٨ ـ ١٧٠.
٢ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص١٧٠.
٣ - محمد هادي معرفة: ولاية الفقيه، ص٢٩.

الشريعة الإلهيَّة، بل هي من الأمور الاعتباريَّة القائمة على أساس العقد»[١]. وهذا يشير إلى أنّ لهذا الولاية أقسام وأنواع سنعرض لها لاحقًا. وفي بيان آخر، تأكيد على عنوان الاستقلال في التصرّف باعتباره أولويَّة «بمعنى كونهم أولياء في التصرّف على أموال الناس وأنفسهم مستقلاً، فالظاهر لا خلاف في ولايتهم على هذا النحو.. من التصرّفات ويدلّ على ذلك قوله تعالى ﴿**النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم**﴾. فإنّ الظاهر من الأولويَّة أولويَّة التصرف، وكونهم أولياء لهم في ذلك.. بالأسباب المعيّنة.. التي يباشر بها الملاك»[٢]. فيقترب معناها من تطبيق التشريع والرسالة بدعوة الناس والقضاء والحكم في شؤونهم «فتكون عليهم الإطاعة المطلقة بالولاية التشريعيَّة»[٣].

والدليل على جعل هذا الاعتبار لهم عليهم السلام يناسبه آية ﴿**النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم**﴾ [الأحزاب: ٦]. وما كان مساقه مساقها أنَّ النبي أَولى بالمؤمن من نفسه بنفسه، أي كما أنَّ له السلطنة بنفسه على نفسه فللنبي سلطنة أقوى من سلطنته على نفسه.. أمَّا الآية فمورد الولاية والمفضول فيها المؤمن نفسه، فله الولاية على نفسه، والنبي أَولى منه بهذه الولاية»[٤].

وتجدر الإشارة إلى أنّ مقتضى الأصل عدم ثبوت الولاية لأحد على أحد في جميع التصرّفات، إلا ما خرج بدليل -خصوص النبيّ والأئمّة- بالأدلّة الأربعة، أي القرآن والسنة والإجماع والعقل، المستفاد منها أنّ «للإمام سلطنة مطلقة على الرعيَّة من قبل الله، وأنّ تصرّفهم نافذ على الرعيَّة ماضٍ مطلقًا»[٥]؛ أي في جميع الشؤون الفرديَّة والاجتماعيَّة. هذا من ناحية الاستقلال في تصّرفهم. أمَّا من ناحية تصرّف غيرهم بإذنهم، فهو وإنْ خالف الأصل الموضوعيّ المتقدّم، لكنّه ثبت من أخبار خاصّة توجب الرجوع إليهم وعدم جواز استقلال غيرهم في المصالح الشرعيَّة، كالحدود والتصرّف في أموال المحجّر عليهم، ومن الأدلّة على هذا التصرّف المطلق لهم، ما ورد «أنّ الخلق لما وقفوا على حدّ محدود، وأُمروا أن لا يتعدّوا تلك الحدود لما فيه فسادهم، لم يكن يثبت ذلك

١ - عبدالله جوادي آملي: ولاية الفقيه، ص١٠٦.
٢ - أبو القاسم الخوئي: مصباح الفقاهة، ص٣٦.
٣ - محمد حسين الطباطبائي: العقائد الإسلاميَّة، ص١٦٦.
٤ - محمد حسين الأصفهاني: حاشيَة كتاب المكاسب، ج٢، ص٣٧٩ ـ ٣٨٠.
٥ - مرتضى الأنصاري: المكاسب، ج٣، ص٥٤٨.

ولا يقــوم إلا بــأنْ يجعل عليهم فيها أمينًــا يأخذهم بالوقت.. ويمنعهم مــن التعدّي على ما حظر عليهــم... ويقيم فيهم الحدود والأحكام. ومنها إنّا لا نجــد فرقة من الفرق ولا ملّة من الملل بقوا وعاشوا إلاّ بقَيّم ورئيس؛ لما لا بدّ لهم منه في أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أنْ يترك الخلــق مما يعلم أنّه لا بدّ لهم منه ولا قوام لهم إلاّ به»[١]. والرواية ظاهرة في الأمور العامَّة للولاية بقرينــة قوله (أمر الدنيا والدين)، ما يدلّ على الولاية التشريعيَّة بكلا معنييها، أي ولاية الاســتقلال بالتصرّف في أمور الخلافة والســلطنة، وولاية بإناطة تصرّف غيره بإذنه وعدم جواز استقلال غيره في الشؤون العامّة[٢].

ثالثًا: أقسام الولاية التشريعيَّة ومراتبها

يظهر من التنظير الكلامي والفلســفي للولاية عند الشــيعة الإماميَّة أنّ الارتقاء إلى الســعادة الحقيقيَّة والقرب الإلهيّ، يقتضي القيام التامّ بشــؤون الاجتماع الإنســانيّ لإكمال الدين وإتمام نعمة الولاية، وهذه الإدارة التامّة لازمها إنســانًا كاملاً له صلاحيَّة الولاية كاملة في التشريع، من هنا جاء التنويع لأقسام الولاية التشريعيَّة متقاربًا في السعة والشمول تحت التفصيل الآتي:

١. الولايــة التشريعيَّة الإلهيَّة: وهي أُولى المراتــب وأعلاها الثابتة أصالة الله [الكهف: ٤٤] [٣].

٢. ولاية النبيّ والأئمّة [المائدة: ٥٥]: وهذه الولاية أعم من النبوّة «فليس كلّ نبيّ وليّ، ولا عكس، والنبوّة تحتاج إلى الولاية، والولاية لا تحتاج إلى النبوّة»[٤].

وعلى هذا فالولاية التشريعيَّة تشمل:

أ. تفويض الله للنبيّ بعض التشريعات في موارد معيّنة لغرض ومصلحة ما؛ للتنبيه على مقام وليّه النبيّ، وأنّ تشريعه مثل تشريع الله.

---

١ - محمد بن علي بن بابويه القمي: علل الشرائع، ج١، ص٢٩٥.
٢ - محمد علي (آل غفور) الجزائري: ج٦، ص٣٧٩.
٣ - حسين علي منتظري: نظام الحكم في الإسلام، ص ٤٤،
٤ - محمد حسين آل كاشف الغطاء: جنة المأوى، ص١٧١.

ب. للوليّ النبيّ صلاحيَّة رعاية سياسة الإنسان تثبيتًا لمقام ولايته ووجوب إطاعة أوامره ونواهيه [النساء: ٥٩]؛ بحيث تكون الطاعة فرع ولايته التشريعيَّة.

ج. مرجعيَّة الوليّ النبيّ في الحكم والقضاء، وهي ولاية إقامة العدل وشرط في الإيمان [النساء: ٦٥].

ولهذه الولاية مراتب «بحسب التحقّق الخارجيّ:

- مرتبة الاستعداد والصلاحيَّة التي بها يصير عند العقلاء صالحًا لِأَنْ يُجعل وليًّا، فالحكيم المطلق لا يُرسل إلى الخلق لغرض الهداية والإرشاد، ولا يجعل إمامًا لإدارة شؤون الناس إلاّ مَن له لياقة ذاتيَّة وأهليَّة لهذا المنصب. وهذه المرتبة كمال ذاتيّ، وليست هي الولاية والإمامة الاصطلاحيَّة بل مقدّمة لها.
- مرتبة المنصب المجعول لشخص اعتبارًا من قِبل مَن له ذلك وإن فرض عدم ترتّب الأثر المترقّب فيها عليه، فهي أمر اعتباري، بل المناصب كلّها أمور اعتباريَّة، غاية الأمر أنّ اعتبار منصب خاصّ لشخص ما لا محالة كون مشروطًا بكونه لائقًا له، واجدًا للفضائل النفسانيَّة أو الخارجيَّة، وإلا كان جزافًا.
- مرتبة الولاية والسلطة الفعليَّة الحاصلة بمبايعة الناس وتسليم السلطة له فعلاً.. فهي خارجيَّة الولاية وعينيّتها بلحاظ تحقّق آثارها في الخارج، ولها وجهتان: وجهة كونها مقامًا وسلطة، ووجهة كونها أمانة من الله ومن الناس ولا تستعقب إلا مسؤوليَّة وكلفة. وإنَّما ينظر إليها أولياء الله بالوجهة الثانية كما في كتاب أمير المؤمنين إلى (الأشعث) عامله على آذربيجان: (إنَّ عملك ليس لك بطُعْمة، ولكنَّه في عنقك أمانة)[1]، وهكذا قول الإمام السجَّاد عليه السلام: (اللهمَّ

١ - نهج البلاغة: تحقيق الصّالح، ص ٣٦٦.

إنَّ هذا المقـام لخلفائك وأصفيائك ومواضـع أمانتك في الدرجة الرفيعـة التي اختصصتهم بها، قد ابتزّوهـا)، يُراد به هذه المرتبة من الولاية، وإلاّ ففضائل الأئمَّة عليهم السلام وعلومهم وكمالاتهم ممّا لا يتطرّق إليها الابتزاز»[1].

وهـذه الولاية للنبي صلى الله عليه وآله هي بعينها ثابتة للأئمَّة الأولياء مـن أهل بيته المتوّفرين على شروط الإمامة العظمـى، وهي العصمة النظريَّة والعمليَّة ومنشـأ كل ولايـة؛ لأنّ الحاجة إلى التشريع لا يمكـن أن تنقطع بعد النبيّ، وإلاّ يكون الحكيم ناقضًا لغرضـه المتمثّل في الهدايَة التشريعيَّة الكاملة، وإيصال الإنسـان إلى رضوان الله والقرب منه. فحكمته -تعالى- تقتضي وليًّا قيّمًا على هذا الشرع ومحيطًا بالمصالح والمفاسد، ومتصدّيًا لمستجدات الأحكام التي تظهر في سيرورة الزمان. وهذه الولاية على التشريع ممنوحة للنبي وأهل بيته نصًّا كما في قوله تعالى ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا**﴾ يعني أولى بكم أي أحق بكم وبأموركم وأنفسكم وأموالكم الله ورسوله والذين آمنوا، يعني عليًّا وأولاده إلى يوم القيامة[2].

وهذه الولاية هي مظهر من مظاهر الاسـتخلاف؛ لأنّه استخلاف خاص مجعول من قبل الله للمصطفين من أوليائه، لكنّه هنا في مقام أهل البيت أوسع وأكثر إحاطة؛ باعتبارهم الوارثين للنبوَّة والولايـة الخاتمة، فيكونون المصداق الأظهر للخلافـة التشريعيَّة. وهذه الخلافة هي مقام آخر لولاية أكثر اتسـاعًا وإحاطة؛ لارتباط هذا الاسـتخلاف بالعلم اللدنيّ المحيط. وبما أنّها خلافة علـم من لدن واجب الوجود، فهي حينئذٍ خلافة تشريعيَّة طوليَّة؛ أي في عين إقدار الواجب لهم وتمكينهم من هذه الخلافة دون أن يكون فاقدًا للقدرة؛ لأنّه المالك الحقيقي للتشريع.

فيكـون الخليفة الوليّ هو الرابط التشريعيّ بين الذات الأزليَّة ومورد الاسـتخلاف، وهذا هو معنـى كون الخلافة التشريعيَّة هي نيابـة عن الواجب في ولايته التشريعيَّـة، وأعلى مراتب هذه الخلافـة تمثّلها بالمطابقة الولاية التشريعيَّة لأهل البيت عليهم السلام؛ لأنّهم أكثر الخلق تمكّنًا من النيابة

١ - حسين علي منتظري: نظام الحكم في الإسلام، ص٤٥ ـ ٤٦.
٢ - هاشم الحسيني البحراني: البرهان في تفسير القرآن، ج٣، ص٤١٩.

عــن الله، وأجلى مظاهر أفعاله وصفاته وأســمائه الحســنى في التشريع كــما في التكوين، فهم أعيان الأسماء التي علّمها الله آدم ووهبه بها مقام الخلافة التشريعيَّة، واستعبد الملائكة بولايتهم ومحبّتهــم[1]، وهي الولاية المطلقة التي تثبت للولي بالاســتخلاف عن اللــه، بالخلافة الكبرى التكوينيَّة والتشريعيَّة[2].

رابعًا: استلزام الولاية التشريعيَّة للطاعة

نظّر بعض المحقِّقين لتقســيم الولاية التشريعيَّة تحت تعريف نفوذ تصرّف الولي مســتقلاً في الأموال والأنفس فتكون منقسمة إلى جهتين:

١. نفوذ أوامرهم في الأحكام الشرعيَّة الراجعة إلى التبليغ ووجوب تبعيتهم.

٢. وجوب إطاعة أوامرهم الشخصيَّة.

«أما الجهة [الأولى] فهي قضيَّة قياسها معها؛ إذ بعد العلم بأنّ الأحكام الإلهيَّة لا تصل إلى كل أحد بلا واســطة.. فلا مناص من وجوب إطاعته وحرمة معصيته وجوبًا شرعيًّا مولويًّا. و[الثانية] ترجع إلى جهات تخصّهم؛ كون كلّ منهم بعنوان واجب الإطاعة، وكون إطاعة كلّ منهم إطاعة لله لأمره على ذلك، لا من جهة كون إطاعتهم متفرّعة عن إطاعة الله، ليكون الأمر للإرشــاد ويخرج عن المولويَّة. والإشكال من جهة الآية [النساء: ٥٩] وغيرها من الأدلّة ناظرة إلى وجوب الإطاعة في الجهات الراجعة إلى الإمامة دون شخصهم وشؤونهم، وفيه: إنّ الأدلة مطلقة من هذه الجهة، فالتقييد بلا وجه. نعم، جهة الإمامة من الجهات التعليليَّة لا من الجهات التقييديَّة، وكونهم إمامًا ونبيًا أوجبت وجوب إطاعتهم في جميع الجهات. وبالجملة، لا شبهة في دلالة الأدلّة على ذلك وعدم تقيّدهم بجهة الإمامة بالاســتدلال بقوله -تعالى- ﴿**وَمَــا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُــولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ [الأحزاب: ٣٦]؛ إذ حكمهم عليهم السلام ولو بما يرجع إلى شــخصهم من الجهات من جملة القضاء خصوصًا بضميمة قوله ليس (لهم الخيرة من

١ - ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، ج١، ص١١٨.

٢ - عبد الأعلى السبزواري،: مواهب الرحمن، ج١١، ص٣٩٧ ـ ٤٠١.

أمرهم). وقد استدلّ عليه بدليل العقل؛ بدعوى أنّهم من جملة المُنعمين، وشكر المنعم واجب، فإطاعتهم واجبة؛ لكونها من جملة الشكر الواجب، ولا شبهة في ذلك؛ لكونهم واسطة في الإيجاد والإفاضة بـل من أقوى المُنعمين.. وأنّ إنعامهم من جملة إنعـام الله. ولكن هذا الوجوب ليس وجوبًا شرعيًّا بل وجوبًا عقليًّا، بمعنى أنّ العقل يدرك حسن ذلك وقبح تركه»[1].

وفي تنويع آخر، قسـمة هذه الولاية مأخوذة «استنادًا إلى هويَّة (المولىّ عليه)، فتارة تكون: ولاية على التشريع، وأخرى [ولاية] في التشريع، والمقصود بهما جميعًا ولايات وضعيَّة على نحو العقد، أي أنّ العلاقة فيها بين الولي والمولىّ عليه ليست على نحو العلاقة بين العلّة والمعلول التي لا يمكن انفصالهما [كما هو الشأن في الولاية التكوينيَّة التي هو ولاية حقيقيَّة وعلاقة حقيقيَّة بين طرفيها]. أما الولاية على التشريع فهي تعني تولّي أمر جعل القوانين والأحكام ووضع الأصول والمواد القانونيَّة، أي أنّها ولاية في دائرة القوانين وليس في دائرة الموجودات الواقعيَّة التكوينيَّة، ولذلك فهي لا تتخلَّف في أصل وضع القانون؛ أي أنّ أصل القانون يُجعل ويشرّع فور إرادة المُشرّع لذلك، ولكن التخلّف عنه وعدم الالتزام به أمر ممكن في مقام الامتثال؛ لأنّ الإنسان خُلق حُرًّا. ولذلك، فإنّ الولاية على التشريع منحصرة بذاته المقدسـة ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ﴾ [يوسف: ٦٧]. أمّا الولاية التشريعيَّة فهي نوع مختلف. وهي ولاية في دائرة التشريع وتابعة للشريعة الإلهيَّة، وهي على قسمين:

١. الولايـة على المحجورين، والولايـة على المجتمع العاقل الرشـيد [الأحزاب: ٦]، و[المائدة: ٥٥]، و[الإسراء: ٣٣]، و[النمل: ٤٩]، و[البقرة: ٢٨٢]. وهي من الأمور الاعتباريَّة القائمة على أساس العقد، مثل الولاية على التشريع لا ارتباط لها بالعلاقة التكوينيَّة بين العلّة والمعلول. نعم، الولاية على التشريع ترجع -طبقًا للتحليل العقليّ- إلى سنخ الولاية التكوينيَّة؛ لأنّ دائرة الولاية على التشريع هي دائرة فعل الشارع، أي أنّ الشارع هو صاحب الولاية على إرادة التشريع، وهذا هو المعبّر عنه بوصف إرادة التشريع وليست الإرادة التشريعيَّة»[2].

---

١ - أبو القاسم الخوئي: مصباح الفقاهة، ج٥، ص٣٤ ـ ٣٥.

٢ - جوادي آملي: ولاية الفقيه، ص١٠٤ ـ ١٠٦.

والوجه في توسّع الولاية التشريعيَّة إلى هذه الأقسام غرضه الكشف عن أنّ المتلبّس بها جدير بكونه مظهرًا للحقائق الواقعيَّة فعلاً ومطابقة، وأنّ الوليّ في ولايته التشريعيَّة موهوب لهذه القابليَّة، ومجلى للرضى الإلهيّ وللنهي الإلهيّ وللعزيمة الإلهيَّة، وهذا لا يتحقّق إلا في حال كونه في كل أفعاله وتشريعاته مطابقًا لإرادة التشريع الغَيبيّ، وقريبًا من عالم الربوبيَّة، فيكون هاديًا للناس بالهداية التشريعيَّة المعبرّ عنها بتنوير الطريق، وبالهداية الإيصاليَّة من خلال إشراف الوليّ على بلوغ الإنسان غاية كماله، وهي القرب من الله والتجلّي برضاه، وهذه المرتبة القصوى في التوفيق بين «إرادة التشريع» الإلهي، و«الإرادة التشريعيَّة» للوليّ، تكشف عن أنَّ مقام الولاية هو مقام ولاية تختصّ بالأولياء المعصومين، وليست ولاية نوعيَّة تستغرق كلّ من وصل إلى منصب القيادة والزعامة؛ لأنّ غيرهم لا تتحقَّق فيه العصمة والتقوى الكاملة المتمثّلة في العصمة العلميَّة والعمليَّة حدوثًا وبقاء [آل عمران: ٧٩] و[الأحزاب: ٣٣]، وقد ثبتت فضيلة هذا العلم اللدنيّ في أولياء أهل بيت النبوّة المطهّرين من كل رجس[١]، والمختصّين بثبات الولاية فيهم دون غيرهم[٢] كما ورد في الأثر، أنّ كل شيء ذُلّ لهم بالولاية[٣].

خاتمة

إنّ الأحكام التي تعدّ جزءًا من الشريعة، تصنّف إلى صنفين: صنف شرّعه الله -تعالى- وأنزله إلى نبيّه ﷺ، وصنف فُوّض إلى رسول الله ﷺ أن يضع له حكمًا، فرسول الله ليس مجرّد مُبلّغًا للحكم الشرعيّ عن الله -تعالى- بل هو مشرّع أيضًا، وهذا التفويض من بعده أُعطي لأئمّة أهل البيت عليهم السلام، فعن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «...إنّ الله -عزّ وجلّ- فوّض إلى سليمان بن داود فقال: (هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب)، وفوّض إلى نبيّه ﷺ فقال: (ما آتاكم الرسول فخذوه

١ - علي الموسوي البهبهاني: مصباح الهدايَة في إثبات الولاية، ص١٠١ ـ ١٠٢.
٢ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج٦، ص ٩٥.
٣ - علي الحسيني الصدر: في رحاب الزيارة الجامعة، ص٥٩٥ ـ ٥٩٦.

وما نهاكم عنه فانتهوا)، فما فوّض إلى رسـول الله صلى الله عليه وآله فقد فوّضه إلينا"[١] ، وعنه عليه السلام أنّه قال أيضًا: ...ما فوّض الله إلى أحد من خلقه إلا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وإلى الأئمّـة، قال -عز وجل-: (إنا أنزلنا إليك الكتـاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله)، وهي جارية في الأوصياء عليهم السلام[٢].

فبعض الأحكام شرّعها الله -تعالى- وبلّغها رسول الله صلى الله عليه وآله إلى قومه، وبعضها شرّعها رسول الله صلى الله عليه وآله نفسه وسنّها بوصفها جزءًا من الأحكام التي يجب امتثالها على المسلمين جميعًا، وبعض الأحكام شرّعها أهل البيت عليهم السلام أنفسـهم وبلّغوها إلى شيعته، وأصبحت من الأحكام المفروضة عليهم الواجب طاعتها وامتثالها.

والخلاصة، إنَّ دائرة الولاية التشريعيّة تسـع لإطاعة الله ورسوله صلى الله عليه وآله وأوصيائه من بعده عليهم السلام، سـواء بما بلّغوه عن الله -تعالى- أم بما فُوّض إليهم أمر تشريعه وسـنّه؛ لوقوفهم على ملاكات الأحـكام بما علّمهم اللـه -تعالى- بعلمـه اللدني الذي لا يطلـع عليه إلا من يشـاء من عباده المصطفين الأخيار.

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص٢٦٦.
٢ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص٢٦٨.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، شر. محمد صالح المازندراني، تح: أبو الحسن العشراني، المكتبة الإسلاميَّة، طهران، لا ط، ١٣٨٤هـ.
- عطاء الله أشرفي الأصفهاني: مجمع الشتات في أصول الاعتقادات، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط١، ١٣٨١هـ.
- محمد هادي معرفة: ولاية الفقيه، معهد الشهيد مطهري للدراسات الإسلاميَّة العاليَّة، قم، لا ط، ١٤٠٢ه.
- عبد الله جوادي الآملي: ولاية الفقيه، تر. عرفان محمود، الدار الإسلاميَّة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
- أبو القاسم الموسوي الخوئي: مصباح الفقاهة، تقر. محمد علي التوحيدي، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
- محمد حسين الطباطبائي: العقائد الاسلاميَّة، إعد. قاسم الهاشمي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
- محمد حسين الأصفهاني: حاشيَة كتاب المكاسب، تحـ. عباس محمد آل سباع القطيعي، مؤسسة ذوي القربى، قم، ط٢، ١٤٢٧ه.
- مرتضى الأنصاري: كتاب المكاسب، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط٦، ١٤٢٤هـ،
- محمد بن علي بن بابويه القمي: علل الشرائع، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
- محمد علي(آل غفور) الجزائري: شرح المكاسب المزجي، بني الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، قم، ط١، ١٤٢٩هـ.
- محمد علي الأراكي: كتاب البيع، مؤسسة في طريق الحق، قم، ط١، ١٤١٥هـ.
- عبد الأعلى الموسوي السبزواري: مواهب الرحمن في تفسير القرآن، منشورات دار التفسير،

قم، ط٥، ٢٠١٠م.
- محمد جعفر الجزائري المروّج: هدى الطالب إلى شرح المكاسب، مؤسسة طليعة النور، قم، ط١، ١٤٢٨هـ.
- محمد رضا المظفر: المنطق، تعـ. غلام رضا الفيّاضي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٣، ١٤٢٤هـ.
- علي الموسوي البهبهاني: مصباح الهدايَة في إثبات الولاية، مدرسة دار العلم بأهواز، قم، ط٤، ١٤١٨هـ.
- حسين علي منتظري: نظام الحكم في الإسلام (دراسات في ولاية الفقيه والدولة الاسلاميَّة)، تلخيص وتعليق: لجنة الابحاث الاسلاميَّة في مكتبة طهران، انتشارات سراي، طهران، ط١، ١٣٨٠ه.ش.
- محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة، تحـ. عبد الرحيم الربّاني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٦، ١٩٩١م.
- محمد حسين كاشف الغطاء: جنة المأوى، بيروت، دار الأضواء، ط٢، ١٩٨٧م.
- صبحي الصالح: نهج البلاغة، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٤، ٢٠٠٤م.
- هاشم الحسيني البحراني: البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة البعثة، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.
- ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزَل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
- علي الحسيني الصدر: في رحاب الزيارة الجامعة، دار الغدير، قم، ط١، ٢٠٠٣م.
- الراغب الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحـ. صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٩٩٦
- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحـ. ضاحي عبد الباقي، لا د، الكويت، ط١، ٢٠٠١م.
- فخر الدين الطريحي: مجمع البحرين، تحـ. قسم الدراسات الإسلاميَّة، مؤسسة البعثة، قم،

ط١، ١٤١٦هـ.
- أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي: المصباح المنير، دار القلم، بيروت، لا ط، لا ت.
- سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، تحـ. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م.
- أبو زكريا يحيى بن زياد الفرّاء: معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م.
- أبو عبدالله محمد بن إسـماعيل بن إبراهيم البخاري: صحيح البخاري، تحـ. إدارة الطباعة المنيريَّة، عالم الكتب، بيروت، لا ط، لا ت.
- أمير محمد القزويني: الآلوسي والتشيّع، دير للدراسات الاسلاميَّة، بيروت، الغط١، ٢٠٠٠م.
- نور الدين محمد بن مرتضى الكاشـاني: تفسـير المعين، تحـ. حسـين دركاه، مكتبة آيَّة الله المرعشي النجفي، قم، ط١، لا ت.
- أبو علي الفضل بن الحسـن الطبرسي: مجمع البيان في تفسـير القرآن، تحـ. هاشم الرسولي المحلاتي وفضل الله اليزدي الطباطبائي، انتشارات ناصر خسرو، طهران، ط٦، ١٩٨٦م.
- محمد بن محمد بن النعمان(الشـيخ المفيد): رسـالة في معنى المولى، تحـ. مهدي نجف، المؤتمر العالمي لألفيَّة الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣ه.
- ـــــــــــ: أقسـام المولى في اللسـان، تحـ. مهدي نجف، المؤتمـر العالمي لألفيَّة الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣ه.
- محمد حسين النائيني: المكاسب والبيع، تحر. محمد تقي الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، لا ط، ١٩٩٢م.
- الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي: الباب الحادي عشر، شر.المقداد السيوري، دار الأضواء، بيروت، ط١، ١٤٢٥ه.

قراءة في كتاب

تَنْبِيْهُ الأُمَّة وَتَنْزِيْهُ المِلَّةِ

قراءة: **لينا السقر**[1]

ملخّص

انطلاقًا من أهمّيَّة إدارة الأمور وفق الشريعة الإسلاميَّة، سنقرأ لكم كتاب «تنبيه الأُمَّة وتنزيه الملّة» للشيخ الفضيل (محمد حسين النائيني)؛ حيث يستعرض الكتاب مفهوم السلطة والحكم في الإسلام، مُركّزًا على العدالة والمساواة بوصفهما أساسين للحكم العادل، ويناقش كيفيَّة تجنّب الاستبداد وحماية حقوق الشعب وفقًا للمبادئ الشرعيَّة، ويُبرز دور الشورى والإمامة في بناء نظام سياسي قائم على العدالة.

يتناول الكتاب كذلك الشبهات التي تروجها الأنظمة الاستبداديَّة؛ إذ يربط بعضٌ بين الاستبداد والدين، أو يروّجون لمفاهيم مغلوطة عن المساواة والشورى. ومن ثَمَّ، يقدّم الكاتب تفنيدًا دقيقًا لهذه المفاهيم، موضِّحًا ضرورة وجود دستور يحمي حقوق الأفراد ويحدّ من تغوّل السلطة. كما يناقش الكتاب دور الممثِّلين في العمل السياسي، مشدِّدًا على وجوب انتخابهم وفق معايير شرعيَّة ومهنيَّة دقيقة.

الكلمات المفتاحية: السلطة، الإسلام، الحريَّة، المساواة، الشورى، المغالطات، الحكم، العدالة السياسيَّة، الإمامة، الولاية.

١ - مترجمة، من سوريا.

Reading a Book

Awakening Nation, Purifying Faith

Ms. Lina Al-Saqar [1]

Abstract

Driven by a conviction regarding the importance of governing societal affairs in accordance with the Islamic worldview, we undertake in this reading an examination of the book "Awakening Nation, Purifying Faith" [Tanbih al-Ummah wa Tanzih al-Millah] by Sheikh Mohammad Hussein al-Na'ini. In this work, the author explores the concepts of authority and governance within Islam, placing particular emphasis on justice and equality as the twin pillars of sound governance. Furthermore, he discusses mechanisms for liberation from tyranny and for the protection of the people's rights, grounding these principles in Islamic law (Shari'ah). The book also highlights the pivotal role of (consultation) [Shura] in establishing a just political order. Additionally, the book addresses and refutes the misconceptions often propagated by authoritarian regimes, specifically, the arbitrary attempts by some to conflate tyranny with religion, or to disseminate erroneous notions regarding the nature of "Shura" and equality. Consequently, the author presents a systematic rebuttal to these claims, asserting the imperative for a constitution that safeguards individual rights and curtails the potential for the abuse of power, while simultaneously underscoring the role of representatives in the political process and the necessity of selecting them based on rigorous religious and professional criteria.

Keywords:

Power, Islam, Freedom, Equality, Consultation (Shura), Fallacies, Governance, Political Justice, Imamate, Al-Wilayah [Authority].

1 - Translator - Syria.

بطاقة الكتاب

عنوان الكتاب: تنبيه الأُمَّة وتنزيه الملّة.
مؤلف الكتاب: الشيخ محمّد حسين النائيني.
دار النشر: مكتبة الإسكندريَّة.
سنة النشر: عام ٢٠١٢م.
عدد الصفحات: ٣٠٦.
اللغة الأصليَّة للكتاب: اللغة الفارسيَّة.
ترجمه للعربيَّة: عبد المحسن آل نجف.

مقدِّمة

يعدّ موضوع السلطة والحكم في الإسلام من القضايا التي أثارت جدلاً واسعًا عبر العصور؛ حيث يُنظر إليه بوصفه أحدَ أبعاد العدالة الاجتماعيَّة والسياسيَّة في الدين الإسلامي. يعكس هذا الكتاب أهميَّة فهم كيفيَّة نشوء السلطة وشرعيَّتها في إطار المبادئ الإسلاميَّة، وكيفيَّة تفعيل تلك المبادئ في تحقيق العدالة والمساواة بين أفراد الأُمَّة. ففي الإسلام، ليس الهدف من السلطة مجرَّد الحكم والهيمنة بل ضمان حقوق الشعب وإقامة العدل وحماية المصلحة العامة بعيدًا عن الاستبداد والتسلّط. كما يستعرض جوانب جوهريَّة في الحكم الإسلامي تنطلق من العدالة

والمســاواة، وتُسلّط الضوء على ضرورة مقاومة الاســتبداد وحماية حقوق الشعوب استنادًا إلى المبادئ الشرعيَّة. كما يركِّز النصّ على مفاهيم سياســيَّة محوريَّة في إطار الشريعة، مثل الإمامة، والشورى، والولاية، مؤكِّدًا أنَّ السلطة يجب أن تكون في يد الأُمَّة، وأن ترتكز على مبادئ العدالة والمساواة بين الجميع. ويناقش الكاتب أيضًا الشبهات والمغالطات التي يروّجها الطغاة لتبرير اســتبدادهم، وكيفيَّة توظيف الدين باعتباره غطاءً لأنظمتهم الظالمة، مشدِّدًا على أهميَّة الشورى في الحكم ودور المجتهدين في ضمان العدالة السياسيَّة. كما يتناول التحدِّيات التي تواجه تطبيق الشريعــة، مؤكِّدًا على وجوب تجنّب الظلم، وأنَّ أيَّ تغيير ســياسي يجب أن يتحقَّق ضمن أطر شرعيَّة وقانونيَّة تحفظ مصلحــة الأُمَّة. ويخلص الكاتب إلى كيفيَّة تفكيك الأوهام التي تروِّجها الأنظمة الاستبداديَّة، مشدِّدًا على أن الشورى والعدالة هما الركيزتان الرئيستان لبناء نظام سياسي إسلامي مستقر وعادل.

عرض الكتاب

يتناول هذا الكتاب في فصوله المتعدِّدة أسس الحكم الإسلامي من خلال تسليط الضوء على مفاهيم مثل الشورى، والإمامة، والعدالة، ويُظهر كيف يمكن لهذه المفاهيم أن تُفعَّل في النظام السياسي الإسلامي لتحقيق توازن بين الحقوق والواجبات. كما يناقش الكاتب تحوّل السلطة إلى الاســتبداد عندما يجري تركيزها في يد فرد أو مجموعة بعينها، مستشهدًا بتجارب تاريخيَّة مثلما حدث مع (معاوية)، ويؤكِّد على أنَّ السلطان يجب أن يكون اختيارًا شرعيًّا لا مجال فيه للأهواء الشــخصيَّة أو الفساد. في الفصل الأول، يســلّط الضوء على حقيقة السلطة المجعولة في الدين الإســلامي ويعرض كيفيَّة تحوّل السلطة إلى استبداد عندما تُستأثر بيد فئة معيّنة، ما يهدِّد العدالة والمساواة في المجتمع. ويُبيِّن أنَّ الإمام يجب أن يكون معصومًا وقائمًا على الشريعة ولا يتّخذ قراراته استنادًا إلى الرغبات الشخصيَّة.

أما الفصل الثاني، فيتناول وظيفة المســلمين السياســيَّة في عصر الغَيبة، مُبرزًا ضرورة تمسك الأُمَّة بالشرع وتجنّب الظلم والاستبداد، مع التشديد على ضرورة الحفاظ على الحكم الإسلامي العادل الذي يعمل لصالح الأُمَّة، خاصَّة في ظلّ غياب الإمام المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف. وفي الفصل الثالث،

يطرح الكاتب تساؤلات عن وجود بديل للحكم الدستوري في الإسلام، مُناقشًا ضرورة الشورى ومبادئها في الحكم الإسلامي ودورها المحوري في تحقيق العدالة وحماية الحقوق. يبرز هنا أهميَّة تكوين هيئات استشاريَّة متخصِّصة للمساعدة في تطبيق القوانين وفقًا للمبادئ الشرعيَّة، مؤكِّدًا على دور هذه الهيئات في حماية الأُمَّة من الفساد وضمان الشفافيَّة.

كما يؤكِّد الفصل الرابع على رفض اتخاذ الدين غطاءً للاستبداد أو ذريعة لتبرير الظلم. كما يوضِّح ضرورة إرساء نظام دستوري قائم على العدالة والمساواة، مع الفصل بين التشريع الشرعي والتنظيم السياسي لضمان الحقوق. ويتناول الفصل تفنيد أربع مغالطات شائعة لتصحيح المفاهيم المتعلِّقة بالحكم العادل والدستوري، وهي: ربط الاستبداد بالدين، ومفهوم المساواة، وتدوين الدستور، وإنشاء مجلس الشورى والهيئة الرقابيَّة.

ويوضِّح الفصل الخامس شروط مشروعيَّة تدخّل نوَّاب الأُمَّة في الشؤون السياسيَّة، مؤكِّدًا ضرورة استناد ذلك إلى إذنٍ من المجتهدين العدول. كما يشدِّد على تحلّي النوَّاب بصفات النزاهة والإلمام بالشؤون السياسيَّة، مع تجنّب أي مصالح شخصيَّة. ويتناول النصّ وظائف المندوبين السياسيين في عصر الغَيبة، مبرزًا أهميَّة ضبط الخراج وتنظيم موارد الدولة؛ حماية للإسلام واستقرارًا للنظام. ويختتم بالتأكيد على ضرورة شرعيَّة هذا التدخّل لضمان العدالة وصون الحقوق، مع التشديد على أهميَّة الوعي الجماعي ومناهضة الاستبداد والجهل لتحقيق العدالة الاجتماعيَّة.

تستعرض هذه الفصول مجتمعة مفاهيم أساس في الإسلام تتعلَّق بالحكم والسياسة، وتطرح حلولاً عمليَّة لضمان تحقيق العدالة والمساواة في المجتمعات الإسلاميَّة، مع التزام تام بالمبادئ الشرعيَّة التي لا تسمح بالانزلاق نحو الاستبداد أو الفساد.

الفصل الأول: حقيقة السلطة المجعولة في الدين الإسلامي

يعتمد الحكم الإسلامي على العدالة والمساواة، ويؤكِّد على ضرورة مقاومة الاستبداد وحماية حقوق الشعب وفقًا للمبادئ الشرعيَّة. كما تبرز أهميَّة السلطة التي تكون في يد الشعب وتستند إلى العدالة الإنسانيَّة والمساواة بين الجميع.

يستشهد الكاتب في هذا الفصل بحديثٍ نبويّ يوضح كيفيَّة تحول السلطة إلى استبداد عندما تركز السـلطة في يد فرد أو مجموعة معينة، مثلما حدث في التاريخ مع معاويَّة. كما يناقش فكرة الإمامة باعتبارها ضرورة لإقامة العدل وحماية الأُمَّة من الاسـتبداد، ويؤكِّد على أنَّ الإمام يجب أن يكون معصومًا، ولا يمكن أن يتَّخذ القرارات السياسيَّة بناءً على الهوى الشخصي.

وتتطرَّق أيضًا إلى أهمّيَّة الحفاظ على السلطة الإسلاميَّة وتوحيد الأُمَّة تحت راية العدل، مشيرة إلى أن السـلطة يجب أن تكون متوافقة مع الكتاب والسُنَّة وأن تكون متاحة لأهل الحلّ والعقد. كما يجري التأكيد على أنَّ الحاكم يجب أن يكون مختارًا وفقًا للشرع، وأنَّه إذا كان الحاكم مستبدًّا وعاصيًا، فلا يجوز الخروج عليه إلا إذا تجاوز الحدود الشرعيَّة.

الفصل الثاني: وظيفة المسلمين السياسيَّة في عصر الغَيبة

يسـتعرض الكاتب في هذا الفصل من الكتاب قضايا جوهريَّة تتَّصل بمفهوم السلطة والولاية في الإسلام، مسلِّطًا الضوء على المبادئ الناظمة للحكم في النظام الإسلامي. ويؤكِّد على ضرورة أن يجري تداول السـلطة وفق الأطر الشرعيَّة والقانونيَّة، محذِّرًا من مغبَّة الاستبداد والظلم. كما يرى الكاتب أنَّ السلطة في المنظور الإسلامي أمانةٌ عظيمة تفرض على الحاكم الالتزام بالشريعة ورعاية مصالح الأُمَّة، وموضِّحًا أنَّ أي انتقال غير مشروع للسـلطة أو احتكارها من قبل أفراد أو فئات محدَّدة يُفضي حتمًا إلى الظلم ويقوِّض دعائم العدل الاجتماعي والسياسي في المجتمع.

يوضِّح الكاتب أنَّ السلطة في الإسلام ليست أداةً للهيمنة أو التسلّط على رقاب الناس بل هي وسـيلة لإقامة العدالة وصون حقوق الأفراد والمجتمع. لذا، ينبغي أن توكَّل السـلطة لمن يلتزم بتطبيق الشريعة الإسلاميَّة، ويعمل على تحقيق مصلحة الأُمَّة دون انحراف عن مبادئها. كما يرى أنَّ التغيير في السـلطة ضرورة ملحة، شريطة أن يجري وفق الآليَّات الشرعيَّة المعتبرة، كشـورى أهل الحلّ والعقد، ضمانًا لثبات النظام الإسلامي وتحقيقه للعدالة الاجتماعيَّة والسياسيَّة بعيدًا عن الفساد أو الطغيان. وفي ما يتَّصل بمفهوم الحكم الإسلامي العادل، يلفت الكاتب الانتباه إلى أهميَّة تفعيل الشريعة في شـتّى جوانب الحياة، مؤكِّدًا على أنَّ الحاكم ينبغي أن يتحلَّى بالحكمة والعقلانيَّـة، وأن ينزّه حكمه عن الاسـتبداد والظلم. كما يشـير إلى أنَّ الإمام المنتظر عليه السلام يمثِّل

نموذج الحكم العادل الذي يطبّق الشريعة كليًا، ومشـدِّدًا على ضرورة أن يجسِّد الحاكم في كل العصور قيم العدالة الإسلاميَّة ويتصدَّى للظلم بصوره كافَّة.

يُبرز أيضًا أهمّيَّة وحدة الأُمَّة الإسلاميَّة في سبيل تحقيق العدالة والاستقلال السياسي، محذِّرًا من أن تفكُّكها يوهن قوَّتها، ويفتح الباب أمام الفسـاد والظلم، ما يعيق قدرتها على إرساء دعائم العدالة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة. ويشدِّد الكاتب على ضرورة تماسك الأُمَّة وتمسّكها بالمبادئ الإسلاميَّة؛ صونًا لاسـتقلالها وحماية لسـيادتها من التدخّلات الخارجيَّة. كما ينبّه إلى وجوب مراعاة التحوّلات السياسيَّة للقيم الإسـلاميَّة الجوهريَّة، مؤكِّدًا أنَّ أي تغيير غير مشروع للسلطة يتنافى مع هذه القيم، ويفضي إلى تمزيق النسيج الاجتماعي. لذا، يخلص الكاتب إلى أنَّ التغيير السياسي في المنظور الإسلامي هو عمليَّة محكومة بالشرعيَّة، وتستند إلى المبادئ التي تضمن تحقيق العدالة والمساواة في المجتمع.

الفصـل الثالث: هـل يوجد بديل عن الحكم الدسـتوري؟ وهل الحكم الدستوري خالٍ من الإشكال؟

يسـتعرض هذا الفصل موضوعات الحكم الدستوري في الإسلام وأبعاده السياسيَّة، متسائلاً عن إمكانيَّة وجود بديل لهذا النظام. ويناقش الكاتب اعتماد الحكم الإسلامي على مبدأ الشورى اسـتنادًا إلى آيات القرآن الكريم والسُنَّة النبويَّة المطهَّرة، ومشـدِّدًا على أهميَّة التمسّك بهما في الشـأن السياسي. كما يوضِّح كيف أسـهم التزام الصحابة بهذه المبادئ في إرساء دعائم الدولة الإسلاميَّة، ويبرز دور الخلافة في حماية حقوق المواطنين وتطبيق الشورى لتعزيز العدالة.

يتناول الكاتب -أيضًا- موضوعات تتَّصل بالسياسـة الإسلاميَّة وضرورة الشورى في الحكم، مسـتهلاًّ حديثه بأهميَّة الشورى وأثرها في بناء الأُمَّة، مستندًا إلى ما ورد في القرآن الكريم والسُنَّة النبويَّة الشريفة. كما يشدِّد على ضرورة التزام السلطة الحاكمة بالمبادئ الإسلاميَّة، مع الموازنة بين الشورى وحماية الحقوق العامَّة. وتؤكِّد الصفحات على أهميَّة تعيين الحاكم وفق الضوابط الشرعيَّة، بوصف الشورى صمامَ أمان لضمان العدالة وتجنب الاستبداد. كما يُبرز الكاتب ضرورة اختيار حاكم يتَّسم بالحكمة والقدرة الروحيَّة والعقليَّة، ويسعى دومًا لتحقيق مصالح الأُمَّة بعيدًا عن الظلم.

ومـن ناحية ثانية، يناقش أهميَّة تشـكيل هيئة استشـاريَّة متخصِّصة لتنظيم الشـؤون السياسـيَّة والدسـتوريَّة، بما يضمن إرساء قواعد الحكم العادل وصون حقوق الأُمَّة في إطار من الشورى. كما يؤكِّد على ضرورة أن تسـتند السـلطة الحاكمة إلى ضوابط شرعيَّة تفرض الشـفافيَّة والرقابة الصارمة للحيلولة دون انتهاك الحريات، مبرزًا دور هذه الهيئة في مساعدة السلطات التنفيذيَّة على تطبيق القوانين وفقًا للدستور. وتتولىَّ الهيئة مهام المتابعة والرقابة لضمان اتساق التشريعات مع مبادئ الشورى وحقوق المواطنين، ما يعزِّز فاعليَّة النظام السياسي في الدولة الإسلاميَّة. مضافًا إلى ذلك، يشـدِّد النصّ على ضرورة تعيين المسـؤولين بناءً على الكفاءة والاختصاص لضمان تطبيـق القانون ومنع التجاوزات، مـع الحفاظ على توازن دقيق بين السـلطة التنفيذيَّة ومجلس الشورى لترسيخ العدالة والمساواة بين أفراد الأُمَّة ومنع الاستبداد.

يشرح الكاتب مسؤوليَّة الهيئات الحاكمة في إرساء العدالة والحفاظ على النظام العام، مؤكِّدًا أنَّ ذلك يجب أن يجري وفقًا للمبادئ الإسلاميَّة التي تعزِّز حماية حقوق الأفراد وتحقق المساواة بين المواطنين. كما يشـدِّد على ضرورة صياغة القوانين بعناية استنادًا إلى مبدأ الشورى؛ بوصفه ركيزة أسـاس في النظام السـياسي الإسـلامي؛ حيث يضطلع الحكَّام بدور محوري في ضمان تطبيق العدالة بشـفافيَّة وفاعليَّة. فالشـورى ليست مجرَّد وسيلة للتشـاور بل أداة حيويَّة لتمثيل أطياف المجتمع كافَّة في صنع القرار، ما يحول دون تركّز السـلطة في يد فئة محدودة. ويُسـلط النصّ الضوء على أهميَّة مراقبة أداء المسؤولين ومساءلتهم أمام الشعب، لضمان عدم استغلال السلطة أو تجاوز الحدود، داعيًا إلى إخضاع السلطة التنفيذيَّة للمحاسبة المستمرَّة وفق المعايير الشرعيَّة، مع التزام واضح بحماية الحقوق العامة؛ إذ يُلزم الإسلام الحكَّام بمسؤوليَّة خُلُقيَّة تجاه الأُمَّة، ويشـجِّع على بناء بيئة قانونيَّة تحمي الأفراد من الاسـتبداد. وينتقد الكاتب بشدَّة الابتعاد عن هذه المبادئ، مسـتندًا إلى نصوص قرآنيَّة تُدين الفساد وتدعو للتمسّك بالقيم العليا، وحاثًّا على اقتفاء نهج النبي ﷺ في معالجة الشؤون العامة؛ حيث كان دائم الحرص على حماية الأُمَّة من الظلم، ومؤكِّدًا أنَّ الحاكم ينبغي أن يكون نموذجًا للنزاهة والعدل. هذه المبادئ هي الركيزة لأي نظام سياسي إسلامي يطمح لتحقيق العدالة الشاملة وحماية الحقوق، وضمان استقرار الأُمَّة وازدهارها بعيدًا عن أي مهدّدات لوحدة المجتمع.

الفصل الرابع: الشبهات التي أثيرت عن الحكم الدستوري

ينتقد الفصل الأوهام والشبهات التي خلقها الاستبداد الديني والسياسي، مؤكِّدًا على أنَّها أدوات استُخدمت لترسيخ سلطة الطغاة وتغييب وعي الشعوب، ويرى أن مواجهتها تستوجب الإعراض عنها مع تصحيح المفاهيم الدينيَّة. ويشدد على أن السلطة العادلة تقوم على الحريَّة والمساواة، وتستند إلى الشورى وتحديد الصلاحيات بدلاً من الاستبداد. كما يفنّد المغالطة الأولى التي تربط الاستبداد بالدين، موضِّحًا أنَّ جوهره يكمن في سلب إرادة الشعوب وفرض الهيمنة عليها، ما يولِّد صراعًا مستمرًّا بين الحكَّام والمحكومين. إنَّ تطلّع الشعوب إلى الحُريَّة هو فطرة وهبة إلهيَّة، والصراع الدائر ليس دينيًّا بطبيعته بل هو نضال للتحرّر من الظلم، مع التأكيد على ضرورة وعي الشعوب بحقوقها وعدم الانخداع بالاستبداد الذي يتّخذ من الدين غطاءً له.

تتناول المغالطة الثانية مفهوم المساواة بوصفه ركيزةً للسياسة الإسلاميَّة والحكم العادل، موضِّحًا أنَّ المقصود ليس تماثل الناس في الصفات أو القدرات أو حتى المسؤوليّات بل هو تطبيق الأحكام والقوانين على الجميع دون محاباة أو تمييز، سواء في الحقوق المدنيَّة أم في تنفيذ التشريعات. ويؤكِّد الكاتب أنَّ هذا المبدأ يحمي المجتمع من الاستبداد واحتكار السلطة والموارد، مشدِّدًا على أنَّ المساواة ضرورة عقليَّة وشرعيَّة تتَّفق عليها الأُمم، وليست مغالطة كما يروّج بعضٌ. كما يشددِّ على ضرورة اتساق الدستور والقوانين مع الشريعة في تفعيل هذا المبدأ، بحيث تُطبّق الأحكام بتجرّد من الأهواء والمصالح الشخصيَّة؛ فالمساواة هي روح العدالة، وأساس استقرار الأُمَّة وازدهارها. كما يؤكّد على أنّ تفاوت الأُمم في التطبيق السياسي يرجع إلى عدم ملاءمة قوانينها لأحكام الشريعة، لا إلى ادّعاء التزامها بمعايير عدالة أو مساواة مغلوطة. ويشدّد الكاتب على أنّ المساواة الحقيقيَّة تقتضي عدم التمييز بين الناس في تطبيق الأحكام، مع صون العدالة ومنع استغلال السلطة للتلاعب بالقوانين، دون إلغاء التفاوت الطبيعي بين طبقات المجتمع في القدرات والواجبات. كما يشير إلى أنَّ القوانين العامة غايتها ضبط مَهام المسؤولين وتنظيم تصرفاتهم دون التدخّل في الأحكام الشرعيَّة التفصيليَّة المتعلّقة بالعبادات والمعاملات والحدود؛ معتبراً أنَّ محاولة تفسير المساواة باعتبارها أداة لإلغاء الفوارق بين الناس أو التدخّل في الأحكام الشرعيَّة مغالطة مغرضة. وخلاصة القول إنَّ المساواة تعني تطبيق الحقوق والقوانين

عــلى الجميع بعدل ودون محابــاة، باعتبارها ركيزة للنظام الصالح، وإنَّ الشــبهات المثارة عنها ليست إلا وليدة الهوى والطمع، لا نقصًا في جوهر المبدأ ذاته.

يوضّــح الكاتب -أيضًــا- المغالطة الثالثــة المتّصلة بتدوين الدســتور أو القانون الأســاس، وهــي الاعتقــاد الخاطئ بأنَّ كتابة دســتور في بلد إســلامي تُعدّ بدعــة دينيَّــة، أو أنَّ الالتزام به ومحاســبة المخالفين لــه يندرج ضمن ذلــك. ويبيّن الكاتب أنَّ هذا التصوّر يســتند إلى ســوء فهــم لمفهومي البدعة والتشريع؛ فالتشريع الإلهي مقتصر عــلى أحكام الله وشرعه، بينما يمثِّل الدســتور وتنظيم الشــؤون الاجتماعيَّة والسياســيَّة إجراءً عمليًّا لضبــط أداء الحكومة، وتحديد صلاحيّاتهــا، وحماية الشــعب من الاســتبداد، دون أن يعني ذلك ادعاءً بنســبتها إلى الشرع أو معارضتهــا للدين. ويؤكِّد أنَّ الدســتور لا يهدف إلى مناقضة الشريعــة أو التدخل في العبادات والمعامــلات بــل هو أداة لضــمان تنفيذ القوانــين بعدالة ومنــع التجاوزات. ويختتــم الكاتب بالإشــارة إلى أنَّ هذه المغالطة نابعة من الهوى وســوء الفهم، مؤكِّدًا اتفاق العلماء والمجدّدين على ضرورة تدوين القانون لضمان محاســبة المســؤولين وحماية الحقــوق العامة، مع الفصل التــام بين ذلك وبــين الأحــكام الشرعيَّة التي تظــلّ ضمن اختصــاص الفقهــاء والمجتهدين.

أمــا المغالطة الرابعة، يبيّن الكاتب أنَّها تتعلَّق بإنشــاء مجلس شــورى وطنــي وهيئة رقابيَّة على السلطة، موضِّحًا كيف سعى أعوان الظلم لتشويه هذه الفكرة؛ لكونها وسيلة عمليَّة لتقييد الحاكم ومنع استبداده. ويردّ الكاتب على الادّعاء بأن تدخّل الشعب أو ممثّليه في الحكم يعدّ تعدّيًا على مقــام الإمام أو الولاية الشرعيَّة، مؤكّدًا على أنَّ هذا تصوّر خاطئ في ظلّ غياب الحكم الشرعي الكامل ووجود ســلطة مغتصبة، ما يوجب على الشعب مراقبتها والحدّ من تجاوزاتها. كما يفنّد الكاتب شبهة حصر هذه المَهام في الفقهاء، مبيّنًا أنَّ إدارة شؤون المجتمع، وإن كانت من الأمور الحســبيَّة، لكن للشعب حق المشــاركة والرقابة عبر انتخاب ممثّلين؛ استنادًا إلى مبدأ الشورى، وحق المواطن في دفع الضرائــب، وواجبه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويؤكِّد على أنَّ عجــز الفقهاء عــن القيام بهذه المَهام لا يســقطها، بل تنتقل المســؤوليَّة إلى عامة الناس، ما يجعل النظام الدستوري والانتخابات ضرورة لتحقيق العدالة وتقييد السلطة. ويخلص الكاتب إلى أنَّ تأسيس مجلس شورى وهيئة رقابيَّة، بإشراف أو إذن من الفقهاء، هو الحلّ الواقعي لمنع

الاستبداد وضمان إدارة عادلة للدولة، واصفًا الاعتراضات على ذلك بأنَّها شبهات واهية لا تصمد أمام التحليل.

لا يقف الاستبداد والظلم عند حدٍّ بل يسعيان دائمًا إلى تقويض الأسس الدستوريَّة والقانونيَّة الضامنة للعدالة والحريَّة. وفي مسعى مستمرّ للتضليل، تُستغلّ مفاهيم كالشرعيَّة والدين لشرعنة الطغيان وإثارة الفتن؛ حيث تُبرَّر الممارسات الظالمة بتأويلات دينيَّة منحرفة، ما يسيء للمذهب ويفتّت وحدة المسلمين. كما يحذّر الكاتب من الاستغلال غير المسؤول للعلم والسلطة الذي يؤدّي إلى تضليل الشعوب وتدمير المجتمعات، فضلاً عن تسييس الدين لخدمة مصالح الظالمين.

الفصل الخامس: صحة تدخّل النواب وبيان وظائفهم وشرائط مشروعيتها

يوضّح الكاتب في هذا الفصل شروط صحَّة تدخّل نوَّاب الأُمَّة في الشؤون السياسيَّة ومشروعيَّتها، مشيراً إلى أنَّ أهمّها يتمثّل في الحصول على إذن من المجتهد النافذ في الحكومة، إلى جانب ضرورة ضم المجلس الوطني لعدد من المجتهدين العدول الملمّين بالواقع السياسي. كما يحدّد النصّ الصفات الجوهريَّة التي يجب أنَّ يتحلَّى بها النوَّاب، كالإحاطة العلميَّة بالشؤون السياسيَّة، والتحلّي بالنزاهة والتجرّد من الأغراض الشخصيَّة، والغيرة على الدين والوطن. ويشدّد الكاتب على ضرورة التزام المنتخبين بحماية حقوق الشعب واستقلال الدولة الإسلاميَّة، مؤكِّدًا أهميَّة اختيارهم وفق هذه المعايير بعيدًا عن المصالح الضيّقة أو المحسوبيَّة. ويختتم النص بالتأكيد على وعي الناخبين من المتديّنين والوطنيين، وضرورة تحصين العمليَّة الانتخابيَّة من الخداع والتأثيرات الخارجيَّة، لضمان إيصال من يملكون الأهليَّة اللازمة لخدمة الأُمَّة وتحقيق مصالحها العليا.

يتناول الكاتب أيضًا وظائف المندوبين السياسيين في عصر الغَيبة، مُسلِّطًا الضوء على أهميَّة ضبط الخراج وتنظيم موارد الدولة ومصارفها. ويشير إلى أنَّ استقرار النظام وحماية الإسلام يتطلّبان تشكيل قوى داخليَّة لحماية الحدود والثغور، مؤكِّدًا على أنَّ صلاح الخراج هو ركيزة صلاح الأُمَّة. يستند هذا الطرح إلى السيرة النبويَّة التي قامت على التوزيع العادل للأموال بين

المسلمين والمعاهدين وفق قدراتهم الماليَّة. وفي العصر الحالي، ونظرًا لتعذّر تحديد الأراضي الخراجيَّة المفتوحة بدقَّة، ينبغي إدارة الأموال بعيدًا عن أيدي الطواغيت وناهبي الثروات، مع الالتزام بمبدأ التوزيع العادل الذي أرسته السيرة النبويَّة. كما يشترط الكاتب ضمن النص توجيه الخراج نحو المصارف التي تخدم استقرار البلاد وتنميتها، كالتعليم والموارد اللازمة للنهوض الاجتماعي والاقتصادي، مع التشديد على ضرورة محاربة الفساد وحماية المال العام من أي استغلال طائفي أو فئوي.

من ناحية ثانية، تبرز خطبةٌ نقلها الإمام علي ﷺ طبيعة العلاقة التبادليَّة بين الحاكم والرعيَّة، مؤكّدةً على أن صلاح المجتمع مرهونٌ بوفاء كل طرف بحقوق الآخر؛ فمتى التزم الوالي بواجباته تجاه الرعيَّة، وأدّت الرعيَّة حقوقها تجاه الوالي، ساد الاستقرار وترسّخت العدالة. كما يوضّح الإمام أنَّ حقوق الله على العباد تتمثَّل في الطاعة والنصيحة والتعاون لإقامة الحقّ، وهو أمر يتطلَّب تضافر الجهود المشتركة، بينما يؤدّي أي ظلم أو تجاوز من أي طرف إلى شيوع الفساد وتفشّي الفوضى. ويشير الإمام إلى أنَّ بعض الوظائف الحكوميَّة ثابتة بأحكام الشريعة، بينما يتأثّر بعضها الآخر بمتغيّرات الزمان والمكان، مؤكّدًا في الوقت ذاته أنَّ أسس الحكم يجب أن تظلّ قائمة على مبادئ العدل والتعاون لضمان استقرار الأُمَّة.

ختامًا، يتماشى هذا التصنيف مع الهيكل الإداري للدول الحديثة؛ إذ يمكن توزيع مختلف الوزارات والمؤسّسات ضمن هذه الطبقات. ويُعدّ هذا العهد مرجعيَّة قيّمة ومصدرًا ملهمًا للأجيال القادمة، وفقًا لما كان يحثّ عليه (آية الله العظمى الميرزا الشيرازي). وفي النهاية، تُترك مَهمَّة استكمال هذه الأهداف السياسيَّة للنوَّاب والمجتهدين المشرفين على أعمال المجلس، بما يضمن التزامها بهذه المبادئ.

خاتمة: قوى الاستبداد وطرق مكافحته

يُركِّز النصّ في ختامه على ركيزتين للاستبداد: الجهل والاستبداد الديني. فالجهل بوصفه أصلاً لكل الشرور، يُفضي إلى ضياع حقوق الإنسان وحُريَّاته، ويُكرّس الخضوع للظلم والطغيان، دافعًا الأفراد لاعتناق الأوهام وقَبول العبوديَّة بل قد يدفع بعضًا إلى سفك الدماء واستعباد الآخرين

بدلاً من السعي لتحريرهم. أمَّا الاستبداد الديني فيتمثَّل في استغلال قيادات غير معصومة لجهل الناس بجوهر الدين لتحقيق مآربهم الشخصيَّة، وهو نمطٌ يربطه النصّ بممارسات (معاوية بن أبي سفيان) في تفتيت وحدة الصف وإضعاف السلطة الشرعيَّة. كما يُبرز النصّ دور الجيش بوصفه أداة لحماية الشعب، مشيراً إلى أنَّه قد يُستخدم -بفعل الجهل وتوجيهات الطغاة- ضدّ الشعب نفسه. لذا، يغدو تحرير الطاقات الشعبيَّة واستعادة الحقوق المسلوبة أمرًا ضروريًّا عبر الوعي والتنظيم. وفي الختام، يشدّد النصّ على دور الفقهاء العدول في قيادة الأُمَّة وفق القيم الدينيَّة الرصينة، مع التأكيد على ضرورة إنفاذ القوانين بعدالة ونزاهة بعيدًا عن الفساد. إجمالاً، يدعو النصّ إلى مناهضة الجهل والاستبداد بأشكالهما كافَّة، مؤكّدًا على أنَّ الوعي الجماعي والعدالة الاجتماعيَّة هما السبيل لتحقيق حياة كريمة للأُمَّة.

Reading a Book

Awakening Nation, Purifying Faith

Ms. Lina Al-Saqar [1]

Abstract

Driven by a conviction regarding the importance of governing societal affairs in accordance with the Islamic worldview, we undertake in this reading an examination of the book "Awakening Nation, Purifying Faith" [Tanbih al-Ummah wa Tanzih al-Millah] by Sheikh Mohammad Hussein al-Na'ini. In this work, the author explores the concepts of authority and governance within Islam, placing particular emphasis on justice and equality as the twin pillars of sound governance. Furthermore, he discusses mechanisms for liberation from tyranny and for the protection of the people's rights, grounding these principles in Islamic law (Shari'ah). The book also highlights the pivotal role of (consultation) [Shura] in establishing a just political order. Additionally, the book addresses and refutes the misconceptions often propagated by authoritarian regimes, specifically, the arbitrary attempts by some to conflate tyranny with religion, or to disseminate erroneous notions regarding the nature of "Shura" and equality. Consequently, the author presents a systematic rebuttal to these claims, asserting the imperative for a constitution that safeguards individual rights and curtails the potential for the abuse of power, while simultaneously underscoring the role of representatives in the political process and the necessity of selecting them based on rigorous religious and professional criteria.

Keywords:

Power, Islam, Freedom, Equality, Consultation (Shura), Fallacies, Governance, Political Justice, Imamate, Al-Wilayah [Authority].

1 - Translator - Syria.

Studies and Research

Legislative Authority of the Infallible

Dr. Mohammad Mahmoud Mortada[1]

Abstract

Al-Wilayah [Authority] constitutes a central axis and a fundamental pillar among the sages, and particularly within Imami Shi'a thought, for it represents "proximity," which is considered the very essence of practical reason in Islam. Indeed, prophets and messengers derive their legitimacy and substantiate their worthiness for such exalted stations precisely through this proximity. Nor does al-Wilayah, in its other dimension, represented by Sultanate, deviate from this primary meaning; rather, a profound interdependency exists between the two. For al-Wilayah of authority is grounded in al-Wilayah of proximity; indeed, one cannot attain the former without first having secured the latter.

Since the Imam's connection with God stems from his proximity to Him, this necessitates a specific form of knowledge known as "Presential Knowledge", a knowledge that reveals realities and their objective determinations, rather than merely their outward appearances. Given that Divine Authority possesses this very nature, al-Imamiyyah, drawing an analogy with Prophet Hood, have maintained that the designation of the Imam through explicit divine text is obligatory. Furthermore, just as Prophet Hood requires proofs, such as miracles, to substantiate the veracity of its claimant, so too does the Imamate. Consequently, the divinely granted knowledge [Laduni knowledge] has come to be regarded as one of the most prominent signs distinguishing the true Imam from all others.

Keywords:

Al-Wilayah [Authority], Legislative Authority, Imam, Divinely Granted Knowledge [Laduni knowledge], Obedience.

1 - Lebanese thinker and academic, Director of Baratha Center for Studies and Research, Editor-in-Chief of «Eitiqad» magazine for Theological Studies and the Philosophy of Religion.

Religious Popular Sovereignty in Thought of Imam Khamenei (may Allah have mercy on him)

Sheikh Hussein Mahmoud Kawtharani[1]

Abstract:

This study examines the concept of "Religious Popular Sovereignty" in the thought of Imam Khamenei (may his soul be sanctified), viewing it as an endeavor to reconcile Divine Sovereignty with the people's participation in governance. It proceeds from the premise that Islam constitutes a comprehensive system capable of regulating both political and social life, concluding that the very success of the Islamic model is what drives its adversaries to attempt to distort it. The study also elucidates the genesis of this term, tracing its inspiration to the experience of the Islamic Republic of Iran; it notes that this concept is not distinct from that experience, but rather serves as its embodiment and articulation.

The theory rests upon three fundamental pillars: Allah's absolute sovereignty; the role of the people in selecting officials and consolidating the political order through elections; and "Wilayat al-Faqih" (Guardianship of the Jurist) as an executive mechanism for preserving Sharia and managing state affairs during the era of Occultation. Furthermore, the study undertakes a critical comparison with Western democracy, arguing that the latter is grounded in moral relativism and is subject to the dominance of wealth, media, and external interference; conversely, the Islamic model links freedom to moral obligation, immutable values, justice, independence, and the defense of the oppressed. The study concludes that this model offers a contemporary political and ethical alternative characterized by a distinct civilizational dimension.

Keywords:

Religious Popular Sovereignty, Imam Khamenei (may his soul be sanctified), Divine Sovereignty, Guardianship of the Islamic Jurist, Western Democracy, The Islamic Republic.

1 - Student of religious sciences at the "Bahth al-Kharij" (advanced research) level at the Seminary [Hawza] in Qom, where he also serves as a professor, and a student at Al-Mustafa International University.

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.

Transformations of Concept of Sovereignty in Western Thought

Carl Schmitt as Model

Dr. Nariman Amer[1]

Abstract

This research traces the evolution of the concept of sovereignty in Western thought through a historical trajectory that begins with Greek conceptions, which linked authority to natural law, passes through Christian theology, and culminates in modern social contract theories, which anchored sovereignty in either the state or the people. It focuses specifically on the perspective of Carl Schmitt, who redefined sovereignty as a decision manifesting in a "state of exception," thereby commenting on liberalism's inability to confront crises. Schmitt posits that every legal order rests upon a decision that cannot be fully justified, arguing that political theology serves as a functional instrument for either legitimizing or critiquing authority, depending on the specific context. Furthermore, the study highlights the inherent tension within Schmitt's intellectual project, specifically, the conflict between his critique of liberalism and the subsequent appropriation of his ideas to support Nazism or to review American hegemony.

The research concludes that sovereignty is a mutable concept governed by enduring structural frameworks, emphasizing the imperative to couple the necessity of decision-making with safeguards designed to prevent authoritarianism. It further notes that liberalism, despite its claims to rationality, harbors its own distinct theology, and that a comprehensive understanding of sovereignty necessitates integrating philosophical analysis with historical and political contexts in order to fully grasp the limits of law and authority in the contemporary world.

Keywords:

Sovereignty, Exception, Carl Schmitt, Decision, Critique of Liberalism.

1 - Syrian academic and faculty member at Damascus University, Department of Philosophy, specializing in Contemporary Philosophy.

Deconstructing the Political Body:
Critique of Sovereignty in Foucault, Agamben

Prof. Ghaidan el-Sayyed Ali[1]

Abstract

Michel Foucault sought to introduce a new concept of power that departs from the traditional notion of sovereignty, grounding it in practical operations rather than theoretical speculation or moral ideals. To this end, he developed the concept of "bio power," which permeates every aspect of life with the aim of enhancing, developing, and preserving it, as an alternative to sovereign power, which is concentrated in the hands of a single authority that exercises domination and death. This bio power evolved into disciplinary power, concerned with populations as social bodies subject to surveillance, regulation, and improvement, ultimately bringing all aspects of life under its strategic control, where politics and life become intertwined. In contrast, Giorgio Agamben employs the concept of «bio politics» differently, presenting it as «politics of death,» where the production of «bare life» exposes individuals to violence, exclusion, and death. Both Foucault and Agamben, however, overlook religious and ethical frameworks in their analyses, which represents a fundamental gap: power without ethical reference can legitimize injustice under the guise of «organizing life.» Moreover, their theories, particularly Agamben's, tend to equate the practices of democratic and authoritarian regimes.

Keywords:

Foucault, Agamben, Bio Power, Bare Life, State of Exception.

1 - Professor of Modern and Contemporary Philosophy, Faculty of Arts, Beni Suef University, Egypt

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.

- Michel Foucault: Discipline and Punish: The Birth of the Prison, translated by Ali Muqallad, National Development Center, Beirut, 1st ed., 1990.
- Jürgen Habermas: Religion and Rationality, translated by Najib al-Hassadi, Africa al-Sharq, Morocco, 1st ed., 2007.

References and Sources

- Ernst Cassirer: The Philosophy of the Enlightenment, translated by Ibrahim Abu Hashhash, Arab Center for Research and Policy Studies, Beirut, 1st edition, 2020.
- Charles Taylor: The Crisis of Modernity, translated by Mohamed Mahjoub, Dar Sinatra, Tunis, 1st edition, 2011.
- Thomas Hobbes: Leviathan, translated by Diana Habib Masoud, Dar Al-Farabi, Beirut, 1st edition, 2011.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Elements of the Philosophy of Right, translated by Imam Abdel Fattah Imam, Dar Al-Tanweer, Beirut, 2nd edition, 2010.
- John Locke: A Treatise of Government, translated by Majed Fakhry, Arab Organization for Translation, Beirut, 2nd edition, 1991.
- Ruhollah Khomeini: Guardianship of the Jurist, Islamic Government, Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Tehran, 4th edition, 1996.
- Francis Fukuyama: The End of History The Last Man, translated by Hussein Ahmed Amin, Al-Ahram Center, Cairo, 1st edition, 1993.
- Friedrich Nietzsche: The Gay Science, translated by Hassan Bourqia, Africa East, 1st edition, 1993.
- Carl Schmitt: Political Theology, translated by Rania Al-Sahli, Arab Center for Research and Policy Studies, 2nd edition, 2024.
- Max Weber: Economy and Society, translated by Mohammad Sayyed Ghanem, Madbouli Library, Cairo, 1st edition, 2004.
- Muhammad Baqir al-Sadr: Islam Leads Life, Dar al-Ta'aruf for Publications, Beirut, 2nd edition, 1979.
- Mohammad Hussein al-Tabatabai: The Balance in the Interpretation of the Qur'an, Al-A'lami Foundation for Publications, Beirut, 2nd edition, 1997.
- Murtada Mutahhari: Divine Justice, Dar al-Ta'aruf for Publications, Beirut, 3rd edition, 1995.

- Sheikh Hussein Mahmoud Kawtharani (Lebanon) in his research: «Religious Popular Sovereignty in Thought of Imam Khamenei (may Allah have mercy on him).»

In the «Studies and Research» section, we have selected a study prepared by the editor-in-chief, Dr. Mohammad Mahmoud Murtada, entitled «Legislative Authority of the Infallible.» As for the «Book Review» section, we have chosen the book «Awakening Nation, Purifying Faith,» reviewed by the translator Lina al-Saqr (Syria).

In presenting this issue, we hope it will meet with the readers› approval, and we kindly ask them to share their valuable notes.

Praise be to Allah, the First and the Last.

Editor-in-Chief

on the pages of reputable intellectual journals that possess the courage to pose fundamental questions. This project represents a generation of thinkers who combine a deep understanding of the Islamic philosophical heritage with a keen awareness of the challenges of the age. They do not rush to find answers, nor do they shy away from asking questions. We do not claim to have completed this project, but rather to be a step in its path; a step towards an Islamic political philosophy that thinks with its own tools about the issues of our time, without regressing to a past that cannot be retrieved, and without dissolving into the paths of others.

For a civilization, that does not derive its political philosophy from its own spiritual and intellectual depth will remain a consumer of others) ideas, and will be governed by concepts it did not create to solve problems it did not pose. Herein lies the deepest wager of every serious intellectual effort in our Arab and Islamic world today: that we move from the role of recipient to the role of maker of concepts, and that we become active partners in the human dialogue about sovereignty, power and religion, not just a subject that others discuss and debate.

In any case, as part of deepening this inquiry and advancing this line of thought, this issue of «Eitiqad» magazine seeks to open a space for dialogue on these pressing questions. The studies it presents revolve around the following themes:

A select group of professors and researchers addressed different aspects of sovereignty and authority in religious thought and philosophy in the «Focus» section. They are:

- Prof. Sayyed Hafez Abdel Hameed (Egypt) in his research entitled: «State, Source of Legitimacy in Religious Thought, Modern Philosophy».
- Prof. Ghaidan el-Sayyed Ali (Egypt) in his research: «Deconstructing the Political Body: Critique of Sovereignty in Foucault, Agamben».
- Dr. Nariman Amer (Syria) in her research: «Transformations of Concept of Sovereignty in Western Thought (Carl Schmitt as Model)».
- Sheikh Shadi Ali (Egypt) in his research: «Sovereignty, Justice in Shiite Philosophy: Reading in Thought of Allamah Tabatabai, Martyr Motahhari».

its vision of humanity, existence, and purpose, to produce new concepts that address contemporary issues. What can be described as philosophical, not just jurisprudential, endeavor is the reactivation of the intellectual energies of the heritage to confront questions that classical jurists were not familiar with in their current form.

This project demands a rare, dual form of courage: the courage to critique one's own heritage from within without severing ties to it, and the courage to learn from others without losing one's identity. Internal critique of the tradition is a methodological necessity; the creative potential of a heritage cannot be revived without unpacking the narrow interpretations and authoritarian appropriations that have, over time, diminished its emancipatory dimension. As the martyr al-Sadr emphasized, one must distinguish between what is essentially Islamic and what is merely historical in its formation. A Muslim thinker does not sanctify Islamic history but rather sanctifies Islam itself. This distinction should not be blurred through leniency toward criticism, nor by the illusion that everything in our historical record faithfully reflects the essence of Islam. Conversely, drawing on the shared human experience, including Western achievements in institution-building and the establishment of rights protections, does not imply intellectual subservience. It signifies awareness that humanity accumulates experiences and learns from them. Yet, this engagement is conditioned by a crucial principle: it must originate from within, not from outside.

The Muslim thinker approaches Western experiences with questions grounded in his own context, seeking tools to address his specific challenges, rather than accepting ready-made solutions for problems he did not formulate. There is a fundamental difference between reading Immanuel Kant, Georg Hegel, or John Rawls through lenses shaped by Tabatabai, Motahhari, and al-Sadr, and reading Islamic heritage through lenses saturated with Kant, Hegel, and Rawls.

The most pressing question at the end of this journey remains: Who will undertake this project and bring it to fruition? The civilizational alternative is patiently, and deliberately, taking shape at research tables, in university halls, and

belonging, meaning, and transcendence. Any political theory that fails to accommodate this anthropological richness will remain inadequate, no matter how precise its principles or mechanisms. It is precisely here that the horizon of this research can be drawn: a framework for political thought that begins with the full spectrum of human dimensions, spiritual, intellectual, and social, and positions authority as a servant of this complete human being rather than as a custodian of only some of their aspects.

Fourth: Horizon of Civilizational Alternative

If philosophy at its highest reaches aims to generate questions that shake false certainties and open up unseen possibilities, this study follows a similar path. Our goal has not been to provide definitive answers to issues that have puzzled humanity for centuries, but rather to revisit fundamental questions, unpack the assumptions behind ready-made answers, and create a space for shared reflection that moves beyond the rigid binaries of the so-called "civilizational Cold War" still dominating contemporary debates on sovereignty, power, and religion.

From this introduction, it becomes clear that the crisis affecting the modern political system, whether in its Western context or in those claiming inspiration from Islamic heritage, is fundamentally philosophical. It concerns our vision of humanity and the purpose of political community. Until this crisis is addressed at its philosophical roots, technical solutions will remain mere treatments of symptoms, leaving the underlying malady intact. We must remember that political systems embody philosophical visions of human nature and the common good; thus, any systemic crisis is, at its core, a crisis of the philosophy on which it rests.

From this perspective, we can define the civilizational alternative we advocate more precisely. It is not a call to revive a specific historical model, such as the caliphate in its classical form or the religious state in its literal sense. Nor is it an attempt to replicate the Western liberal model and embellish it with Quranic verses and Islamic terminology. The alternative we envision is a distinct intellectual project, one that draws upon the depths of Islamic philosophical heritage, with

genuine critical dialogue: it mitigates civilizational polarization and opens space for collective reflection on fundamental human questions, for which no single civilization can claim exclusive answers. At the same time, critical dialogue requires naming what both models lack, without flattery or evasion. The Western liberal model suffers from a structural anthropological poverty, as noted earlier, it constructs its political system around an individual stripped of purpose, whose rights and ambitions are guaranteed, yet whose existence hangs in a vacuum of meaning. When politics is severed from the human being's existential purpose, it becomes a technique for managing interests, and freedom shifts from a spiritual value to a commodity distributed by the market. This crisis has been recognized from within Western thought itself, notably by the Canadian philosopher Charles Taylor, who warned that Western political modernity produces a «soft individualism» that strips life of meaning and weakens attachment to any horizon of significance beyond the self and its desires.[1]

The Islamic model, for its part, is not without genuine challenges requiring candid acknowledgment. Despite the richness of its foundational philosophical concepts, historical applications of these ideas have often fallen short of their philosophical potential. Institutionalization, how concepts are translated into mechanisms, procedures, and guarantees, remains one of the areas most burdened by the lack of practical solutions. Claiming that authority is constrained by Sharia remains incomplete unless concrete institutional mechanisms exist to translate this constraint into reality, preventing tyranny in the name of religion.

What both models lack, perhaps most tellingly, is the capacity to conceive politics from the perspective of the complete human being rather than a fragmented image. The Western model takes the economic or rights-bearing individual as its sole entry point into political theory, while the classical Islamic jurisprudential model sometimes limits itself to the dutiful, rule-abiding individual. Yet the real human being is an existential entity seeking, simultaneously, security, dignity,

1 - See: Charles Taylor, The Crisis of Modernity, p. 14.

indispensable in any intellectual project that seeks methodological integrity, which is to monitor the points of contact between the two systems, and to dissect the points of agreement and divergence with a philosophical eye that avoids rushing to condemn or rushing to praise.

The first point that must be acknowledged is that the major challenges occupying modern Western political philosophy are, at their core, common human questions that different civilizations have posed in varying formulations. How can power be exercised without degenerating into tyranny? How can the individual be protected from the tyranny of the collective, and the collective from the disintegration of the individual? How does a legal system derive its legitimacy and bind those who did not consent to its enactment? These questions were already present in Islamic jurisprudence and philosophy long before they were articulated in the language of Western modernity, and their shared nature opens the possibility of genuine dialogue, moving beyond rhetorical debate to collective reflection.

A deeper reflection on this shared intellectual history reveals something even more striking and significant: modern Western political thought has borrowed essential concepts and intellectual structures from the Islamic tradition without acknowledging or naming this debt. The principle of the rule of law, and its supremacy over the will of the ruler, which today underpins political liberalism, was philosophically grounded in Islamic jurisprudence centuries earlier, when the Sharia was positioned as prior to authority and governing over it rather than emanating from it. Similarly, the principles of accountability and the people's right to question or depose a ruler, often presented as purely Western achievements, find solid roots in Islamic theories of Imamate and Caliphate, where rulers were bound by conditions and the community retained the right to object in case of violation.

This is not, of course, to diminish Western intellectual contributions in developing political theory; rather, it underscores the intertwined and complex history of ideas, which challenges the grand nationalist narratives that each civilization tells about itself. Awareness of this interconnection is essential for

an individual privilege.[1] With this approach, Islamic theory transcends the dichotomy of theocracy and democracy into which Western discourse confines it, offering a third model in which divine rule does not negate human agency, nor does human agency preclude divine authority.

On the epistemological level specifically, Allamah Tabatabai, in his major commentary and philosophical writings, makes a significant contribution to linking the theories of knowledge and politics. He demonstrates that the crisis of power in Western modernity is fundamentally an epistemological crisis that precedes the political crisis. When human knowledge severed its connection to divine revelation and relied solely on abstract reason, it faced fundamental questions it could not answer: What compels a ruler to be just in the absence of a higher authority than his will? How can the majority be expected to uphold the rights of the minority in the absence of an objective standard preceding voting? When humanity isolates revelation from the realm of knowledge, it does not attain freedom but falls captive to a form of subjugation, the subjugation of desire over reason, and of power over truth. Hence, this philosophical system not only offers an ideological alternative but also presents a comprehensive epistemological project that reformulates the questions before formulating the answers. It does not merely inquire into how power is organized, but also explores the nature of the human being for whom power is organized, the purpose toward which it is directed, and the knowledge that governs it. In this presentation of the philosophical question over the procedural question lies the deeper impact of this heritage in confronting the crises of contemporary political thought.

Third. Comparison, Synthesis

It remains a step after we have reviewed the major Western doctrines in the balance of criticism, and presented the Islamic philosophical perspective as an original alternative and not merely a defensive position. This third step is

1 - See: Mohammad Baqir al-Sadr, Islam Leads Life, p. 17.

power, not a usurper of the will. With this synthesis, contemporary Shi'a political thought transcends the dilemma of choosing between freedom and Sharia, posing a more profound question: How can true freedom be contingent upon adherence to a value system that transcends the fluctuating individual will without negating it?

From this emerges, within Islamic political thought, the profound philosophical problem of wilayah (authority), which goes beyond the traditional frameworks of Islamic political jurisprudence. In the Islamic philosophy, wilayah rests on two interrelated dimensions: a constitutive dimension concerned with the spiritual and intellectual guidance of society toward its existential perfection, and a legislative dimension related to the governance of public affairs and the establishment of justice. Imam Khomeini reinterpreted this concept in his theory of the «Guardianship of the Jurist» (Wilayat al-Faqih), uniting these two dimensions within the context of the Major Occultation. He argued that a qualified jurist, meeting the necessary conditions, possesses, in principle, the authority of the Prophet and the Imam in managing societal affairs and achieving justice, even if he differs from them in existential rank and infallibility.[1] This theory has sparked extensive philosophical and jurisprudential debate within Shia thought, a debate that underscores the dynamism of this system and its capacity for self-reflection.

Amidst this debate, a fundamental philosophical position emerges that of Sayyid Mohammad Baqir al-Sadr, who chose to base his political theory on the concept of "human stewardship" rather than limiting himself to the concept of "guardianship." He argues that the Quran's emphasis on human stewardship on Earth establishes a comprehensive theory of sovereignty and authority. This theory rests on God's absolute sovereignty on the one hand, and the delegation of authority to humankind as responsible stewards on the other. Thus, Islam does not negate the role of the nation in shaping its political life; rather, it provides it with a solid foundation by making stewardship a collective responsibility, not

1 - See: Ruhollah Khomeini, Guardianship of the Jurist, p. 41.

immutable standard that transcends the will of both ruler and ruled, deriving its legitimacy from the moral structure of existence itself. In Islam, justice is not a conceptual construct shaped by human will, but rather a firmly established truth within the order of creation. Consequently, just authority is in harmony with the movement of existence, while unjust authority is fundamentally opposed to it.[1] This foundation imbues political critique in Shi'a Islamic thought with a philosophical depth that transcends the procedural legitimacy that liberalism accepts. Authority does not derive its legitimacy solely from elections, nor is it brought down by opposition alone; rather, its legitimacy stems from its objective commitment to justice as a universal standard.

In this context, the contribution of Imam Ali Khamenei (may Allah be pleased with him) to the development of the theory of "religious popular sovereignty" stands out as a serious attempt to reconcile the requirements of guardianship (wilayah) with the demands of the popular will within a coherent philosophical framework. The Imam does not see democracy and religion as contradictory, requiring the dominance of one over the other. Rather, he considers them two inseparable dimensions of a single truth. In his view, political legitimacy rests on two inseparable pillars: a divine pillar, represented by adherence to Islamic law (sharia) and allegiance to the guardianship of the Supreme Leader (wilayah), and a popular pillar, represented by the free acceptance of society and its active will in shaping its political life. The Islamic Republic means the people managing their affairs within the framework of Islamic law (sharia), whereby this formula makes power subservient to humanity in its worldly sphere and consistent with its higher aspirations.

This approach is distinguished philosophically by its rejection of the 'theocracy and democracy' dichotomy through which Western discourse confines Islamic political models. Instead, it presents a model that makes popular support a condition for legitimacy, not its antithesis, and religious authority a regulator of

1 - See: Murtaza Mutahhari, Divine Justice, p. 58.

do not mean nostalgia for an idealized past, nor an emotional defense of identity against the other. Rather, we mean the systematic extraction of major Islamic concepts from their historical context and their re-employment as dynamic analytical tools capable of engaging with contemporary questions using their own internal logic. In this context, the Islamic philosophical school possesses a profound body of knowledge accumulated over centuries of inquiry into the issues of existence, humanity, power, and purpose. This body of knowledge reached its zenith in the modern era at the hands of thinkers such as Allamah Sayyid Mohammad Husain Tabatabai and Martyr Murtada Mutahhari, who combined the depth of tradition with an awareness of the present.

Its ontological foundations distinguish this philosophical perspective on the problem of sovereignty and authority. The question of authority is preceded by a deeper inquiry into human nature and its existential purpose, as well as the relationship between the seen and unseen worlds in shaping the social order. Allamah Tabatabai bases his political and social vision on the concept of human nature as the essential starting point for any theory of human society. He argues that humans are inherently social beings, not merely by necessity; that is, their inclination towards society stems from their existential constitution, not from a fleeting need that compels them to enter into contracts with others.[1] Herein lies the fundamental difference between the Islamic philosophical conception and the modern Western perspective. While the social contract, according to Hobbes, Locke, and Rousseau, arises from a hypothetical situation that presupposes the separation and competition of individuals, Tabatabai makes social interaction an existential condition preceding any contract. This imbues authority with an organic, teleological character, rather than a purely contractual or procedural one.

Based on this ontological foundation, the martyr Murtada Mutahhari constructs his theory of justice as the central concept that governs the relationship between sovereignty, authority, and religion. For him, justice is an objective and

1 - See: Mohammad Husain Tabatabai, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, vol. 4, p. 121.

of reality.[1] While Foucault's perspective opened up a broad critical horizon, it simultaneously created an epistemological dilemma: if power is everywhere and no authority stands above it, by what standard can it be evaluated or resisted. Here, postmodern thought finds itself confronted with a chasm of relativism that is difficult to bridge.

What unites these diverse schools of thought, despite their methodological differences, is their engagement with the problems of sovereignty, power, and religion from within a specifically European civilizational horizon, shaped by the post-Reformation period and the industrial and political revolutions. It is from this context that they derived their concepts and questions. The issue is not that these theories emerged from a particular historical context, that is natural, but that they claim universality: presenting locally conditioned answers as comprehensive human solutions applicable across all times and places, and expecting other civilizations to conform to their standards.

Moreover, these schools share a fundamental anthropological limitation: they begin from a conception of human beings as self-interested creatures, pursuing rights and self-realization, stripped of their spiritual dimension and of belonging to a value system, which transcends the individual and the immediate. When political theory is built on this partial conception of humanity, power becomes deficient, sovereignty fragile, and law hollow of purpose. This is precisely what we aim to reveal that philosophical critique of Western doctrines is a call toward a broader and deeper intellect, an intellect that does not separate human beings from their ultimate purpose, politics from ethics, or authority from meaning.

Second: The Islamic Perspective as Alternative, Critique

If criticism alone is insufficient to construct a coherent intellectual position, then grounding oneself in Islamic thought represents the other essential aspect of any serious philosophical project. By grounding oneself in Islamic thought, we

1 - See: Michel Foucault, Discipline and Punish. p. 194.

to each other.[1] The natural rights ultimately derive their legitimacy from the Creator, not from abstract reason. Nevertheless, this theological heritage would later be harnessed to construct a secular system that purports to be independent of any religious authority.

Jean-Jacques Rousseau added a new dimension to this trajectory by replacing divine sovereignty and Hobbes's social contract with the concept of the "general will," presenting it as the supreme entity, infallible, to which all individual wills must submit. Many scholars have noted that Rousseau's general will functions in a quasi-religious manner within his philosophy: it is the absolute source of legitimacy that cannot be questioned, the highest authority from which there is no appeal. In this context, Ernst Cassirer argued that Rousseau did not abolish political theology but reformulated it in humanistic terms, with the nation taking the place of God and the general will supplanting divine revelation.[2]

On a sociological level, Max Weber represented a decisive turning point in understanding the relationship between religion and authority through his distinction among three types of domination: traditional, charismatic, and legal-rational. Weber argued that political modernization inevitably moves toward the third type, and that secularization is the inescapable outcome of a comprehensive rationalization process that gradually removes religion from the public sphere.[3] For decades, this vision became almost doctrinal in Western political sociology, until it confronted realities that refused to follow this linear trajectory.

Michel Foucault profoundly unsettled the foundations of Western thought by demonstrating, through his analysis of power and its sources, which it operates as a network deeply embedded in the fabric of society. In his critique of the classical notion of sovereignty, he urged a departure from viewing power solely as a negative force of repression and concealment, emphasizing instead that it is productive

1 - See: John Locke, A Letter Concerning Civil Government, p. 6.

2 - See: Ernst Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment, p. 254.

3 - See: Max Weber, Economy and Society, p. 215.

First: Western Doctrines under Scrutiny

No serious intellectual project can begin in a vacuum, nor can it base its arguments on a preconceived condemnation of the other without a thorough examination of their achievements and an understanding of their arguments from within. Hence, the necessity of critical engagement with major Western schools of thought regarding their views on sovereignty, power, and religion; not to reject them entirely, but to deconstruct their conceptual frameworks and expose their implicit assumptions. True critique is a resumption of dialogue based on knowledge of the other, not ignorance of them.

The modern Western political philosophy began its ambitious project by attempting to separate theology from politics, or at least that is what it claimed. Since Thomas Hobbes developed his theory of sovereignty in the aftermath of the religious wars that tore Europe apart, declaring that the social contract, rather than God or the Church,[1] is the source of political legitimacy, Western political discourse has presented itself as a rational, neutral language, equally distant from all religious doctrines and drawing legitimacy from none of them. Yet this claim carries a profound paradox: the absolute sovereignty of the state that Hobbes outlined in Leviathan is, in its logical structure, no different from the divine sovereignty he sought to surpass, it is absolute, beyond question, and the ultimate source of all law and legitimacy.

When John Locke sought to temper Hobbes's rigidity and lay the foundations for political liberalism as a system that protects natural rights and restrains authority through popular consent, it seemed that the Western project had taken a qualitative step toward humanizing politics. Yet Locke's concept of natural rights was not entirely detached from the theological foundation that secular discourse claimed to renounce; he maintained that humans are Allah's creatures and servants, sent into the world by His command and in His service, they belong to Him, not

1 - See: Thomas Hobbes, Leviathan, p. 120.

have proven incapable of supplying what the religious dimension once lent to political life: transcendent legitimacy, sovereignty that surpasses the whims of individuals, and a horizon of meaning that grants political action a dimension beyond immediate calculations of interest.

With the dawn of the third millennium, the phenomenon of religion's return to the public sphere became the focus of extensive studies and analyses. The liberal theorist Jürgen Habermas pointed out that Western societies have entered a "post-secular" phase, where it is no longer acceptable to exclude religious voices from public discourse under secular pretexts.[1] This liberal acknowledgment implicitly recognizes that the project of exclusion was not based on purely philosophical justifications, but rather was the embodiment of a political will cloaked in the language of reason.

In contrast, unlike in the West, religion has never been absent from the public sphere in Muslim-majority societies; rather, it has continuously reinvented itself in new forms, raising pressing questions about the relationship between power, Sharia, and national sovereignty.

The great paradox lies in the fact that Islamic thought faces two simultaneous challenges. The first is external, demanding that it comply with the standards of political modernity, and the second is internal, touching its essence: Does the Islamic political heritage represent a living system capable of interacting with new developments, or has it turned into a mere historical memory lacking the tools for building?

Our research emerges from this multifaceted background, undertaking a dual intellectual project based on critique and foundation. The critique targets the philosophical assumptions of major Western schools of thought in their views of sovereignty, power, and religion, demonstrating how these schools, despite their depth and richness, suffer from a structural deficiency that renders them incomplete models when presented as universal or comprehensive standards.

---

1 - See: Jürgen Habermas, Religion and Rationality, p. 73.

of the relationship between two spheres that were meant to remain forever apart.

Ever since Georg Hegel declared the state to be "God present in the world," and absolute sovereignty the embodiment of universal reason in its highest form, the debate surrounding the nature, origin, and legitimacy of power has never ceased. Where does sovereignty reside? In the will of the individual or in the general will? Is it based on the social contract, on the metaphysical absolute, or on divine law? These questions, which some believed were settled after the French Revolution in favor of liberal rationalism, have returned today with an urgency that brooks no delay.

The collapse of the Soviet Union in 1991 marked what Francis Fukuyama famously called the "end of history," signaling the triumph of the liberal democratic model as the supposed pinnacle of human organization. Yet the events of the three decades that followed have proven that history is far from over, and that this model is not immune to internal fractures. Many events reveal questions have remained unanswered in the philosophy of political modernity, and confirm that major concepts refuse to settle within the frameworks that have been defined for them. Those events are the global financial crisis of 2008, the rise of right-wing populism in the strongholds of Western democracies, the profound transformations in the Middle East after 2011, and the renewed conflicts extending from Eastern Europe to West Asia.

What is even more significant than political events is the profound anthropological failure caused by modernity's attempt to construct a secular human model, overflowing with desires and rights, yet devoid of meaning and purpose. Since Friedrich Nietzsche proclaimed the death of God, the question of political legitimacy has floated untethered; for with the death of God, not only does the notion of the sacred vanish, but also every value that drew its certainty from a transcendent reference is shaken.[1] In the void left behind, numerous attempts have emerged to fill the gap: nationalist ideologies, the worship of the state, a religion of progress, and even faith in the market. Yet all these alternatives

1 - See: Friedrich Nietzsche, The Gay Science, p. 181.

Editorial

Theology of Politics, Policy of Theology
Criticism, Foundation

Editor –in– chief
Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

Throughout intellectual history, there have been moments when fundamental questions are laid bare, and the conceptual frameworks that once obscured them, or falsely claimed to have resolved them, crumble. We are living through one of these rare moments, as political, ideological, and civilizational crises converge to bring to the fore three concepts many thought had been consigned to history: sovereignty, power, and religion. Addressing these issues is a necessity imposed by the weight of reality; the profound transformations societies are undergoing today cannot be understood without revisiting the philosophical roots of these concepts and questioning their underlying assumptions.

The Western modernity, in one of its facets, rested on an implicit promise: the separation of the religious from the political, of ecclesiastical authority from temporal sovereignty, of the sacred from the secular. Yet this promise was fulfilled only superficially. While religion was formally excluded from seats of power, it quietly slipped back through the back door into the heart of modern political discourse. Carl Schmitt uncovers this hidden truth when he asserts that the major concepts of modern state theory are, in fact, secularized theological concepts.[1] This observation serves as a crucial analytical key, reshaping our understanding

1 - See: Carl Schmitt: Political Theology, p. 36.

35 ..... Sheikh Hussein Mahmoud Kawtharani

■ **Religious Popular Sovereignty in Thought of Imam Khamenei (may Allah have mercy on him)**

Studies and research

36 ..... Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

■ **Legislative Authority of the Infallible**

Reading in a book

37 ..... Ms. Lina Al-Saqar

■ **Awakening Nation, Purifying Faith**

index

Editorial

13 ..... Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

Theology of Politics, Policy of Theology: Criticism, Foundation

Focus

31 ..... Prof. Sayyed Hafez Abdel Hameed

State, Source of Legitimacy in Religious Thought, Modern Philosophy

32 ..... Prof. Ghaidan el-Sayyed Ali

Deconstructing the Political Body: Critique of Sovereignty in Foucault, Agamben

33 ..... Dr. Nariman Amer

Transformations of Concept of Sovereignty in Western Thought: Carl Schmitt as Model

34 ..... Sheikh Shadi Ali

Sovereignty, Justice in Shiite Philosophy

At Upcoming issue

Theology of Femininity:
between Freedom, Dignity

Magazine Message:

The magazine seeks to achieve many goals, which we summarize as follows:

- **Spreading genuine culture on contemporary issues in faith, theology, and philosophy of religion.**
- **Confronting contemporary suspicions raised by the West related to these issues, especially the movements of atheism, skeptics, and agnostics.**
- **Criticizing of contemporary Arab thought according to the "Westerners" who represent an extension of Western thought and its suspicions.**

Eitiqad Magazine Copyright Pledge

I, the undersigned: .....

The author of the research titled: .....

.....

I pledge to transfer the copyright and distribution rights to (Eitiqad) Magazine and Baratha Center for Studies and Research.

Signature:

Date:

Intellectual Property Pledge

I, the undersigned: .....

The author of the research titled: .....

.....

I pledge that the research I have completed has not been published or submitted for publishing to another magazine, whether in Lebanon, Iraq, or any other country, and I wish to publish it in Eitiqad magazine.

Signature:

Date:

- Verses are documented in the text immediately, after the Quran text by mentioning the surah followed by a colon, then the verse number inside brackets, like this: [Al-Insan: 25].
- The Quran verses are inserted with vowels, according to the Quran diacritical marks, and are placed between two special brackets, like this: {In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful}.
- *Note: If the sources mentioned above are electronic, the link will be included after the page number at the bottom.

- A list of sources and references shall be included at the end of the research, as mentioned above, and adding the rest of the related details: Publishing house, publishing country, publishing date, edition number.
- The author uses the font (Simplified Arabic), in size (14) in the text, and the same font in size (12) in the margin.
- In English, the author uses the font (Times New Roman), in size (14) in the text, and size (12) in the margin.
- The following should be written on the first page:
  - The research title in Arabic.
  - The author's name in Arabic (if Arab), with a footnote stating: his nationality, academic description, academic degree and certificate, and affiliation (university, college), or (research institution).
  - An abstract of the research in Arabic, provided that each abstract does not exceed (100) words.
  - Keywords, provided that they do not exceed (7) words.
  - The magazine will translate the abstracts into the languages it considers appropriate.

Eitiqad Magazine Authors' Guide

- The research must be new in its presentation, and no one has previously addressed the subject, using the same mechanism and reached the same results. It must be characterized by depth, analysis and criticism.
- The research must be free of linguistic and typographical mistakes, and punctuation marks must be taken into account when writing.
- The information, contained in the research, must be documented through accurate scientific sources and references.
- The author should ensure that the number of words in the research ranges between (4500) and (5500) words.
- "Plagiarism Check X" will be used to determine the extent of plagiarism.
- "Plagiarism Check X" will be used before the research is being presented for evaluation, and the research will be rejected if the plagiarism exceeds the internationally accepted rate (25%).
- Regarding the footnotes related to reference notes, the author will use "Chicago Modified Style", and insert footnotes at the bottom of the page via automatic insertion.
- Example of "Chicago Modified Style":
    - When documenting from a book: Author's name, book title, the part or volume, page number.
    - When documenting from a magazine: Name of the author of the research or article, the research title, name of the magazine, the issue, page number.
    - When documenting from a collective book: Name of the author with the phrase "and others", the book or research title, page number.
    - When documenting from thesis or dissertation: Name of the researcher, thesis or dissertation title, university or college, page number.

it within the specified period, he is committed to fulfill it according to the following determinants:

A. Determine the extent of scientific integrity of the research.

B. Determine the extent of conformity between the title and the content of the research.

C. Determine the extent of clarity of the research abstract.

D. Determine the extent of the research introduction clarification to the research idea.

E. Determine the extent to which the introduction of the research clarifies its idea.

F. Determine the extent of suitability and coherence of the subtitles.

G. Determine the extent of the scientific level of the research.

H. Determine the extent of the linguistic and literary level.

I. Determine the extent of the value of the sources and the accuracy of relying on them.

J. Determine the extent of the research importance and authenticity, in terms of mechanism and results.

K. Determine the extent of the research size.

L. Determine the extent of the research suitability for publishing.

M. Determine, accurately, the paragraphs that need to be modified by the researcher.

- The evaluator determines the reasons for rejection, if he decides that the research is not suitable for publishing.
- The evaluation process is conducted confidentially.
- If the first evaluator wants to discuss the research with the second evaluator, he must inform the editor-in-chief.
- The scientific evaluator's comments on the research are sent to the editor-in-chief to be sent to the researcher if any, so that the author can take them into consideration for approval of publishing, without the evaluator and the researcher knowing each other.
- The evaluators' comments and recommendations are relied upon in the decision to approve the publishing of the research or not.

Eitiqad Magazine Publishing Ethics

- The magazine's management is committed to keep the intellectual copyrights of the authors.
- The magazine's management is committed to keep the principle of non-discrimination on the basis of race or gender, and to the rules of scientific thinking and its methods, and its language in presenting ideas, trends and topics, and discussing or analyzing them.
- The magazine's management is committed not to disclose the names of the evaluators (reviewers) to the authors, and is also committed at the same time not to disclose the names of the authors to the evaluators. The names remain confidential at the editor-in-chief and managing editor only.
- Respecting the intellectual copyrights of translated research.
- The research must be consistent with the standards of scientific integrity and scientific research ethics.
- It is required that the research submitted for publishing in the magazine has not been previously published in another magazine or in a book, or extracted from a thesis or dissertation, and that it has not been submitted for publishing in another magazine at the same time.

Eitiqad Magazine Evaluators' Guide

- The scientific evaluator' main task is to read the research submitted for publishing, which is within his scientific specialization, with great care, and evaluate it according to a scientific and academic vision and perspective that is not subject to any personal opinions, then put his constructive and honest observations regarding the research sent to him.
- Before starting the evaluation process, the evaluator ensures whether the research sent to him is within his scientific specialization or not. If the research is within his scientific specialization, he should estimate that he has enough time to complete the evaluation process; since the evaluation process should not exceed fifteen days.
- After the evaluator agrees to fulfill the evaluation process, and completes

« Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy » Magazine Publishing Terms

- Published research and studies do not necessarily express the opinion of the magazine.
- When the research is accepted, the author undertakes to transfer the ownership copyrights of the research to the magazine, and not to publish it in any other magazine, except after obtaining written approval from the magazine's management. The magazine has the right to publish the research in a collective book; and if the researcher wants to publish his research in any paper, or electronic publishing medium, he must obtain prior written approval from the magazine's management.
- The magazine is committed to inform the author of the approval to publish the research without modification, or according to specific modifications based on the comments of the evaluators, or apologizing for not publishing within a period not exceeding (30) days, except in the case of early writing (asking the author to write a sample to know his method), but the author is informed of that.
- If the research is rejected, the magazine has the right to inform the author of the reasons for rejection, or not to inform him of that.
- The arrangement of research (articles) within the magazine is subject to technical purposes, and has nothing to do with the status and fame of the author (researcher).
- The magazine management pays a financial reward for each research published in the magazine, and informs him - in advance- of its value, or how the calculation is done.
- Correspondence should be sent to the Editor-in-Chief: Dr. Ammar Abd al-Razzaq al-Sagheer at the following addresses:
- Phone number: 009613821638 Email: eitiqad.magazine@gmail.com
  Web: http://eitiqad.barathacenter.com

Scientific Body:

- Dr. Mohamed Kabeer: (Philosophy of Religion - University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed - Algeria).
- Asst. Dr. Wissam Hassan Falih Tawij. (Contemporary Arab Islamic Philosophical Thought - University of Kufa - Iraq).
- Dr. Khalil Hassan Al-Zarkani: (Islamic History and Civilization – Iraq).
- Dr. Mohammad Hadi Humayun: (Culture and Communication - Imam Al-Sadiq University (AS) – Iran).
- Dr. Qassem Pourhassan: (Participant - Islamic Philosophy - Imam Al-Sadiq University (AS) - Iran).
- Dr. Mohammad Rajab: (Participant - Theology and philosophy of religion - Matrouh University - Faculty of Education – Egypt).
- Dr. Hassan Amoura: (Science of speech - University of the Levant - Syria).
- Dr. Raed Jabbar Kazim. (Contemporary Arab Thought - Al-Mustansiriya University - Iraq).
- Sheikh Dr. Ali Jaber: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad hijazzi: (Islamic Studies - Islamic University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad Shaqeer: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).

Editorial Board:

- Dr. Ibrahim Nasrallah: (Philosophy of Values - Damascus University - Syria).
- Sheikh Dr. Arkan Al-Khazali: (Islamic Philosophy – Iraq).
- Dr. Ali Ahmed Al-Dairi: (Discourse Analysis of Philosophical, Sufi and Theological Texts - Bahrain).
- Sheikh Dr. Ali Mantash: (Arabic language and Literature – Islamic University - Lebanon).

General Supervisor:
Sheikh Jalal al-Din Ali Al-Sagheer

Editor in chief:
Dr. Mohamad Mortada

Managing Editor:
Prof. Charif Eddine Bendouba

Managing Director:
Sheikh Samer Ajami

Technical Director:
Mr. Khaled Mimari

Proofreading:
Dr. Mahmoud Al-Hasan

Translators:
Mrs. Lina al-Saqer
(English)

Eitiqad
For Kalām Studies & Religion's Philosophy

Eitiqad magazine, for theological studies and philosophy of religion, is a quarterly Peer-Reviewed magazine, issued by the "Baratha Center for Studies and Research" in Beirut and Baghdad. It is concerned with studies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion. Because it presents genuine Muhammadan visions in these areas, it is concerned at the same time with approaching the doubts and problems related to these topics, and discusses them with an objective, rational approach.

The journal adopts an Open Access policy, making all its content freely available online immediately upon publication, without financial or legal restrictions. All materials are published under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0), which permits unrestricted reading, downloading, use, redistribution, and republication, provided that proper attribution is given to the original source.

Dialectic of Sovereignty, Authority in Philosophy of Religion

Volume (3), Issue (11), Spring 2026 AD - 1447 AH

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy

A quarterly Peer-Reviewed journal concerned withstudies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

issued by:

Baratha Center for Studies and Research
Beirut- Baghdad

ISSN: :3005-9577 :3006-9513

OPEN ACCESS CC BY 4.0

Eitiqad

For Kalām Studies & Religion s Philosophy

Baratha Center for Studies and Research Beirut-Baghdad

A peer-reviewed quarterly journal devoted to kalam, philosophy of religion

Vol. (3) - Issue (11): Spring 2026 AD - 1447 AH

Dialectic of Sovereignty, Authority in Philosophy of Religion

- **Editorial:** » Theology of Politics, Policy of Theology
- **Focus:** » State, Source of Legitimacy in Religious Thought, Modern Philosophy
  - » Deconstructing the Political Body: Critique of Sovereignty in Foucault, Agamben
  - » Transformations of Concept of Sovereignty in Western Thought: Carl Schmitt as Model
  - » Sovereignty, Justice in Shiite Philosophy
  - » Religious Popular Sovereignty in Thought of Imam Khamenei (may Allah have mercy on him)
- **Studies and research:** » Legislative Authority of the Infallible
- **Reading in a book:** » Awakening Nation, Purifying Faith