آفاق وسياقات
تشرين الأوّل ٢٠٢٤ / العدد ١ – ص. ٩٢-١٠٣

الدولة والسلطة – مصادر المجتمع المدنيّ الإسلاميّ وفقًا لمحمّد مهدي شمس الدين

أحمد علي محسن
و
رولا تلحوق

أحمد علي محسن، باحث لبنانيّ متخصّص في الأديان، مرشّح لنَيل شهادة الدكتوراه في العلوم الدينية من جامعة القدّيس يوسف في بيروت. نشر العديد من المقالات في مواضيع فلسفيّة وأنتروبولوجيّة.

رولا تلحوق، أستاذ مساعد، مديرة معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية، حائزة دكتوراه في اللاهوت العملي ودكتوراه في الانثروبولوجيا الدينية.

خلاصة

لا تجادل هذه الورقة في أحقيّة الحكم، ولا في طبيعة الدولة بحدّ ذاتها، ولا حتّى في المؤسّسات التاريخية التي تولّت السلطة في الإسلام، مِثل الخلافة سابقًا، إنّما هي بمثابة بحث عن أصول المجتمع المدني في الإسلام. وهي ترتكز على دراسة الشيخ محمّد مهدي شمس الدين عن «نظام الحكم في الإسلام»، حيث تظهر ملامح هذا المجتمع ومعالمه بوضوح في وعي الكاتب وفي المحاولات الحثيثة التي خاضها لإيجاد تأصيل فقهي وشرعي لدولة تحتلّ جزءًا من التاريخ. أمّا المجتمع المدني الذي نقصده هنا، فليس المجتمع المدني بمعناه الغربي، إنّما هو المجتمع المكمّل للدولة. تفترض الورقة، استنادًا لعمل شمس الدين، إمكانيّة تجاوز علاقة الدولة والمجتمع من مجرّد حُكّام ومحكومين إلى علاقة تفاعليّة تكامليّة عند تحقّق الشروط المدنيّة.

كلمات مفتاحيّة

الإسلام والدولة – السلطة – المجتمع المدني – شمس الدين – الديموقراطيّة.

Résumé

Cette étude explore les origines de la société civile en Islam sans débattre de la légitimité du pouvoir ou des institutions historiques comme le califat. Basée sur les travaux du cheikh Mohammed Mahdi Chamseddine sur « le système de gouvernement en Islam », elle examine sa recherche d'une fondation jurisprudentielle pour l'État. La société civile envisagée n'est pas celle au sens occidental, mais une société complémentaire à l'État. L'étude suppose qu'en Islam, la relation État-société peut dépasser le rapport gouvernants-gouvernés vers une interaction complémentaire si les conditions civiles sont réunies.

Mots-clés

Islam et État – pouvoir – société civile – Chamseddine – démocratie.

السلطة مِن زمن الإمام إلى الزمن السياسيّ

يشير محمد مهدي شمس الدين في مقدمة كتابه «نظام الحكم في الإسلام»[١] إلى أنّ تجربة معركة خاضتها حركة المشروطة في إيران، قد انتهت بحكم أسرة آل بهلوي. وَمن الممكن اعتبار خُلاصة الكاتب استنتاجًا متسرِّعًا توصّل إليهِ بالنظر إلى الموقف السلبي الذي اتّخذه عموم رجال الدين الشيعة تجاه حكم العائلة البهلوية. وَبالتالي، يعبِّر الكاتب في المقدّمة، من خلال ما استخلص، عن قلقٍ من الديموقراطيّة ونتائجها. إلّا أنَّ البحث وَالتدقيق في فصول الكتاب، يكشفان عن توجّهات أخرى اتّبعها شمس الدين، لا سيّما في مسألة الدولة في أساسها، ووجودها، وكيفيّة تكوّنها وتشكّلها: «لا ننظر إلى الدولة على أنّها كائن يلازمه الشرّ ملازمة تامة، لأنّ الدوافع التي قضت بإقامتها دوافع خيّرة حسنة، فهي إذن لا تخرج عن كونها أداة كغيرها من الأدوات يتوقّف نشوء الخير والشرّ عنها على طريقة استعمالها»[٢]. وَيتقاطع ما ذُكر مع نظريّات سوسيولوجيّة حديثة، لا ترى في الدولة كيانًا نهائيًّا، حتّى في حال احتكارها العنف. على عكس ذلك، تقوم تلك النظريّات على فكرة أنَّ الدولة تتشكّل تباعًا، حيث يوجد في كلّ حيّز ذات سيادة جهات وأقاليم، وتوجد تقاليد خاصة وأعراف شعبيّة، وفي حالات معينة توجد لغات خاصة أيضًا. بالتالي، فإنّ الدولة، التي تحتكم في سلطتها إلى دستورٍ محدّد ولغةٍ واحدة، لا تُصبِح دولةً واحدة مِن دون اللجوء إلى تلك المسارات[٣]. وَنستنتج بدايةً، أنّ شمس الدين يؤيّد فكرة أنَّ الدولة ليست كيانًا بلا شرعيّة، من الناحية الدينيّة، إنّما يعدّ قيامها ضرورةً اجتماعيّةً لا يمكن الاستغناء عنها في الأحوال جميعها «لأنّ المجتمع الإنساني حاجة نفسيّة للكائن البشري»[٤]. مع ذلك، لا يتحدّث شمس الدين عن تلك الدولة بوصفها جهازًا ينظّم مصالح طبقيّة[٥]، بل كـ«دولة» تنظيميّة. فبالنسبة إليهِ، ما من دليلٍ يؤكّد على أنّ السلطة هي ممارسة أنماط سلوكيّة بشكلٍ دقيقٍ وتفصيليٍّ، أو هي

(١) شمس الدين، محمد مهدي، **نظام الحكم في الإسلام**، ط٢، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

(٢) مرجع سابق، ص ٣٩.

(٣) بورديو، بيار، عن الدولة؛ دروس في الكولِج دو فرانس (**١٩٨٩- ١٩٩٢**)، ط١، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٦، ص ٢٧٩.

(٤) شمس الدين، مرجع سابق، ص ٣٩.

(٥) للمزيد عن وجهة النظر هذه، راجع: Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 Volumes, Oxford University Press, 1978

سلسة علاقات متشعّبة ومتواصلة. على العكس، يرى الكاتب الدولة على أنّها المرجعيَّة التي لها «القدرة على تحريك موضوع السلطة والتصرّف فيه بالأمر والنهي والزجر والإرغام نحو تحقيق الأهداف التي يريد مالك السلطة تحقيقها»[٦].

واستنادًا إلى ما ذُكر أعلاه، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ جزءً كبيرًا مِن النظريّات الحديثة، باتَ يُصنّف السلطة كمسألةٍ أشدّ تعقيدًا، فهي ليست استحواذًا مجرّدًا أو مطلقًا. وبالتالي، لا يجوز اعتبارها كيانًا ظاهرًا. وَيبرز دور السلطة الفعّال في المجتمع المدني أكثر من دورها في الدولة. فضلًا عن ذلك، تستند السلطة إلى تقنيات وأدوات وخدع، يمكن استخدامها أو التراجع عنها أو حتّى إخفاؤها، كما يمكن أن تكون متاحة للجميع، فلا تتطلَّب دورًا قياديًّا[٧]. وَيعرِّف ميشال فوكو (Michel Foucault) السلطة على أنّها مجموعة علاقات، أو حالة إستراتيجية في مجتمعٍ محدد. والمعروف عن فوكو أنّه يُدرج النزاعات الطبقيّة ضمن هذه العلاقات. وإذا كانت صفة المجتمع الأساسيّة هي المَدنية، فقد يكون من المفيد تسليط الضوء على فكرة بيار بورديو (Pierre Bourdieu) الذي أكّد أنّ المؤسّسات الهرميّة التي تعرف تدرّجًا واضحًا للسُلطة في داخلها، واستخدامًا ظاهرًا للعُنف، مثل الجيش القومي، هي حصيلة الدولة الواحدة أيضًا. ولا يقتصر هذا الأمر على جيوش المرتزقة، التي لا يمكن أن تشكّل دولة. وبالتالي، لا يمكنها الانتماء إلى مجتمعات حديثة[٨].

وصنَّفَ شمس الدين لحظة غياب الإمام الثاني عشر لحظةً تاريخيّةً، انقطعت فيها الشرعيّة السياسيّة لنظام الإمامة عندّ الشيعة الإثني عشريين، وكشفت عن بداية زمن الأمّة السياسي[٩]. وَعلى الرغمِ من أنَّ ما ذُكر يُشكِّلُ مدخلًا أساسيًّا لفهم أعمال شمس الدين التي تتضمّن شرح الأطروحات الشيعية في مسألة الحكم وتفسيرِها، خصوصًا تلك التي تتناول الولاية العامة للفقيه وولاية الأمة على نفسها، إلّا أنّ ما يعنينا في هذه الدراسة يسبق تلك الأَعمال. نفترض أنّ رأي شمس الدين بوجود بداية «زمن سياسي» للأمة في الإسلام من جهةٍ، وتصنيف هذا الزمن بابًا أساسيًّا من أبواب فهم الخلاف على حدود الولاية ومصادرها من جهةٍ أخرى، هما

(٦) مرجع سابق، ص ٤٣.

(٧) رابينوف، بول، فوكو؛ **مسيرة فلسفية، ترجمة: جورج أبي صالح**، ط١، القاهرة، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ١٦٧-١٧٢.

(٨) بورديو، بيار، مرجع سابق.

(٩) شمس الدين، مرجع سابق، ص ٢١٠.

أمران يضمران اعترافًا بحضور فاعلين تاريخيين آخرين، في زمن سياسي، من خارج الإطار السابق الذي حدد العلاقات في زمن الإمامة.

وَقُبيلَ ما ذُكر، يلفتنا النقد الذي وجَّهه شمس الدين إلى الشيخ محمّد عبده، حيث يستغرب من موقف هذا الأخير الذي أكّد، بدورِهِ، على ضرورة تولّي «المستبدّ العادل» الحُكم. وَيُذكر أنَّ الشيخ عبده أباح له أن يعتمد سياسة البطش بالنخبة وَأخذ بقيّة المجتمع بالمعاينة والتعليم. وَيُعقّب شمس الدين شارحًا: «كما لو أنّ تجارب القرون لم تكفِ لإقناعه بأنّ الاستبداد لا يجتمع مع العدالة، وأنّ الانفراد بالسلطة وعدم رقابة المجتمع وهيأته تذهب بعدالة كلّ حاكم غير معصوم»[١٠]. وَنفهم من ذلك، أنّ شمس الدين، قد لاحظ باكرًا، أي في العام ١٩٥٥، أهميّة إنشاء علاقة بينَ دولةٍ وَمجتمعٍ من خارجها من جهة، كما أهمّية تنظيم الدولة على أساس غير سلطوي من جهةٍ أُخرى، حتّى وَإن كانت تلك الدولة مؤسّسةً سلطوية بحدّ ذاتها. وعندما يقول شمس الدين «طريق ثبوت الإمامة»، فإنّه يحاول أن يجد صدًى يتردّد في الحاضر لهذا التعريف الماضوي الذي يرى فيه «مصدر شرعية السلطة»، علمًا أنّه سبق وأكّده: «لا ريب في أنّ الحكومة الإلهيّة إذا ما وُجِدت، ستكون أصلح الحكومات للشعب، لأنّها أدرى بحاجاته وإصلاحه من أيّ حكومة أخرى تصل إلى مقاعد الحكم عن طريق الانتخاب أو التعيين من فئةٍ واحدة من الشعب»[١١]. وهو في ذلك يتوافق مع أطروحات مفكّرين إسلاميين آخرين، خلصوا إلى أنّ الفلاسفة لطالما نظروا إلى العقل والعاقل والمعقول، بوصفهم أمرًا واحدًا، يسوّغ العقل الفعّال نفسه. أمّا نظام الكون، واستمرار الاجتماع البشري، فيستدعيان هرميةً تبدأ من الأعلى، أي من العقل الجوهري المفارق، حيث لا إمام سوى العقل. وبالتالي، اعتبروا هذه العلاقة بمثابة تأصيل فلسفي جائز للإمامة، ووجهًا من وجوه وجوبها[١٢]. فضلًا عن ذلك، شدّد المفكّرون على فكرة أنّ قراءة الفقهاء تختلف من فردٍ إلى آخر، ونبّهوا بشأن ابتعادها عن هذا المنهج. فبوجهةِ نظرهم، إنَّ السلطة في الأمّة هي شائعة، وعليها تولّي تدبير الأمر عن طريق تحقيق الإجماع الذي يُعدّ أوضح تمثيل لإرادتها.

وقد اتّفق معظم الباحثين في أعمال شمس الدين ودارسي عبده، خصوصًا حول مسألة الحكم في الإسلام وعلاقة الدولة بهذه المسألة، على ملاحظةٍ أولى وهي اعتبار إعطاء الأولويّة

(١٠) شمس الدين، مرجع سابق، ص ١٢٦.

(١١) مرجع سابق، ص ٢٧٥.

(١٢) السيد، رضوان، العقل والدولة في الإسلام؛ دراسة مقارنة لمفاهيم علم الاجتماع البشري والتعقل والتدبير عند الفلاسفة والفقهاء، **مجلة الفكر العربي**، معهد الإنماء العربي، لبنان، ١٩٨١، ص ٢٧٦.

للعدالة كقيمة أخلاقيّة، على حساب الشكل التنظيمي المتخيّل للاستبداد. لكن، يبدو أنّ ثمّة ما هو أهمّ في عمل شمس الدين، وهو المنهجيّة التي تتّسق مع التاريخ، وتضع التجارب في سياق ذلك التاريخ وليس فوقه. كما أنّ شمس الدين يعود، وفي أثناء إعطاء ملاحظته الدقيقة على أفكار عبده، ليقسّم المجتمع إلى طبقات ومجموعات، أو يقسّمه بكلماته هو كما ذكرنا آنفًا إلى مؤسّسات أهلية، يتفاوت فيها إنتاج المعرفة، وتختلف علاقتها بالسلطة، مثل النخبة وغير النخبة، كما ذكر في المثال السابق. ويبدو أنَّ هذا التقسيم، لم يكن حاضرًا في وعي الباحثين جميعهم في ما يخصّ صورة الدولة الحديثة، والمعروف أنّهم حاولوا إيجاد مخارج وتصوّرات لبناء دولة حديثة لا تتعارض مع الماضي الإسلامي، وتحديدًا الشيعي، بما أننا نتحدث عن شمس الدين، من دون أن يحضر في أعمالهم تصوُّر جدِّي لوجود مجتمع مدني، بالمعنى الواسع وليس المتداول لهذا المجتمع. وفي أعماله الأخيرة، يمكن التأكيد على أنّ تصوُّر شمس الدين عن إلغاء الطائفيّة السياسيّة في لبنان، قد يكون أوضح نموذج لمحاولاته الحثيثة فهمَ العلاقة بين المجتمع «المدني» والسلطة «الدولة»، وفقًا لقاعدة تفصيليّة، تضمن لكل كيان من الكيانين دورًا ومساحة. وفي الدرجة ذاتها، سنلاحظ حرص الكاتب الشديد على إبقاء محاولات التفسير وإبداء الرأي والتأصيل بصفة تاريخيّة. فقد أشار شمس الدين في أيامه الأخيرة، وبعد تبصُّرٍ في طبيعة المجتمع اللبناني، وفي المجموعات المكوّنة له، إلى أنّ إلغاء الطائفيّة بصورةٍ تعسفية سيؤدّي إلى خللٍ منهجي[١٣]. ولا تهدف هذه الورقة إلى البحث في صوابية هذا التصور، لأنّها تعتبر، في حدود موضوعها، أنّ مثل هذا الطرح يُعدّ متقدّمًا في الأساس، وذلك بغضّ النظر عن مشروعيّته. بمعنى آخر، ليس لأنّه يضع الشيعة في سياق لبناني وطني عام كما درجت الكتابات السابقة على التأكيد، بصيغٍ احتفائية متعدّدة، إنّما لأنّه، وبقراءة نقدية، يمكن وضع هذه الخلاصة في سياقات الاعتراف بوجود مجتمع خارج الدولة. وبالتالي يجب أن تكون العلاقة بين المجتمع والدولة قائمة على التفاعل. ومن أوجه الاعتراف بوجود مجتمع أيضًا، وصيّة شمس الدين الأبرز التي تركها للشيعة في أوطانهم كافّة. وَتقوم تلك الوصيّة على أمور عديدة منها عدم سعي أيّ من الشيعة إلى إنشاء مشروع خاصّ لهم في وطنه ضمن المشروع العام، في أي مجالٍ كان. كما أوصاهم بالاندماج في النظام العام، واحترام الدولة والسلطات العامة. وإذ يقرأ الكثيرون هذه الطروحات كطروحات سياسية سلبية، لا يبدو هذا التفسير منطقيًّا، وتبدو القراءة شديدة التحامل. ذلك، أنّها يمكن أن

(١٣) شمس الدين، محمد مهدي، **الوصايا**، ط١، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٢.

تكون طروحات اجتماعيّة إيجابيّة، تدعو إلى توسيع العلاقة بين المجتمع «المدني» بمختلف جوانبه وعصبيّاته، وبين الدولة وأجهزتها، مِن خارج الانحياز لمشاريع سياسيّة خاصة، من شأنها أن تجعل السلطة في موضع منفصل تمامًا عن أيّ نقاش عام.

الدولة و«الآخرون»: جذور مدنيّة للمجتمع

يجب أن ننتبه دائمًا إلى أنّنا وقتما نتحدّث عن المجتمع المدني، نضعه في سياقه الاسلامي، وليس في سياقه الغربي. وبعد القيام بدراسة تأريخ شمس الدين في العصور الإسلاميّة الأولى والتعمُّق فيها، نستنتج أنّ شكل المجتمع الإسلامي الأوّل قد تشكّل، على الأرجح، من ثلاث مجموعات رئيسة: الأنصار، قريش، الهاشميون[١٤]. وَيُرجَّح أن تكون تلك المجموعات عصبيّات. وعلى الرغم من ذلك، قد تكون النواة الأولى لوجود مجتمع مدني في الإسلام المبكر داخل تلك العصبيات وحولها. فقد كان القريشيون تجّارًا وأصحاب معرفة متقدّمة في السياسة، كما ارتبط جزءٌ من الهاشميين بالإسلام وفقًا لمنظومة علاقات قرابة ونسَب وصداقات مع المؤسِّس. وشكَّلَ الأنصار قوّةٍ ديموغرافيّة مهمّة أدّت دورًا أساسيًّا في تغليب الطابع الإسلامي على شبه الجزيرة العربيّة. فضلًا عن ذلك، شارك هؤلاء كمقاتلين في حروب الإسلام الأولى. أمّا الفِرق، التي تأسّست لاحقًا، فلا تشكّل مجتمعًا مدنيًّا بحدّ ذاتها، وإن كانت تؤدّي دورًا في تشكّل هذا المجتمع. وعلى الرغم من أنَّ شمس الدين لا يتحدّث عن «مجتمع مدني»، بصيغته التي نعرفها، إلّا أنّ ملاحظته تعدُّ بمثابة مدخل واسع يحدِّد العلاقات بين الدولة و«الآخرين»، حيث يوضح أنّ «دور المجتمع موضوع السلطة هو أن يجعل السلطة حقيقة تمارس من قبل الحاكم، ومن دون ذلك لا حقيقة لموضوع السلطة ولا واقعية له من الناحية السياسيّة، أي إنّه شبح»[١٥]. وَيحيلنا هذا الأمر إلى تعريفات غربيّة تأسيسيّة في العلاقة بين السلطة والمجتمع المدني. فإذا كانت وظيفة المجتمع حسب شمس الدين هي جعل السلطة ممارسة حقيقيّة، فمن الممكن أن نجد صدى التعبير المنطقي في الشروحات الغرامشيّة عن موقع الهيمنة، التي يعرِّفها أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) في المجتمع المدني تحديدًا. وَبوصف الساحة التي تتوسّع فيها الطبقة الحاكمة وتعزّز سلطتها باستخدام وسائل غير عنيفة، ولا سيّما أنّه عاد في (كتاب) دفاتر السجن، وخلُص

(١٤) شمس الدين، مرجع سابق، ص ٥٨-٧٥.

(١٥) شمس الدين، مرجع سابق، ص ٤٥.

إلى أنّ التمحيص في المجتمع المدني وفي دراسة الهيمنة هما شيء واحد تقريبًا، حيث يعمل الأوّل على إعادة تأكيد الواقع الملموس للثاني[١٦]. وفي حال اهتمَّ باحثون غربيّون باستخدام غرامشي مصطلحي الهيمنة والمجتمع المدني كمتلازمين بوضوح، فنحنُ نهتمُّ بالشبه القائم بين «الهيمنة» كما افترضها غرامشي، و«السلطة الحقيقية» كما تصوّرها شمس الدين، ودور المجتمع في حالتَي تعزيز الهيمنة وَتحقيق السلطة. وقد لا تكون هذه العلاقة سُلطوية ومباشرة دائمًا، فبالنسبة إلى المسلمين السُّنَّة كانت صلاة الجماعة، على سبيل المِثالِ، مثالًا واضحًا على أواصر العلاقة بين الدولة وبين المجتمع، أي بين الاتحاد السياسي وبين التشكيلات الاجتماعية التابعة، الحاضرة جميعها في الصلاة ضمن حدود جغرافية محدّدة، أكانت الحدود مدينة كما يرى الأحناف، أو أصغر من مدينة كما يرى الشافعيون[١٧].

وَيعتقد شمس الدين بوجود «حقيقة اجتماعية»، مفادها أنّ أيّ مجتمع كان، لا يمكن أن ينفصل في أيّ حالةٍ من الأحوال، في تركيبته وفي تشكّله على المستويات الثلاثة الأساسيّة: السياسة والاجتماع والأخلاق، عَن «مَن يشغل مركز القيادة فيه». ولا يرفد شمس الدين وجهة نظره بالحجّة، ما يجعل افتراضه ملتبسًا، ويفتح المجال أمام تصنيفه في خدمة محاولات تسويغ أولويّة الإمامة وعصمة الإمام كحلّ مثالي لمعضلات الحكم، خصوصًا أنّهُ يرى أنّ المهيمن على نواحي النشاط في المجتمع «يصوغه كيفما يشاء»[١٨]. وعلى الرغم من أهمّية الاعتراف بأنَّ نواحي في المجتمع تتفاعل مع عمل الحاكم وتتقاطع معه، إلّا أنَّ خلاصة شمس الدين لا تبدو أقرب إلى تصوُّر ديموقراطيّ معاصر منها إلى ما هي عليه فعلًا. والمعروف أنّها خلاصة إيمانية تعود جذورها إلى المُعتَقد الروحي. وَمع ذلك، يمكن الاستفادة من شروحات الكاتب، في ما يخصّ العلاقة بين الجماعة الإنسانية وقائدها، حسب تعبيره، لافتراض وجود علاقة تفاعليّة غير سلبيّة تقتصر على الطاعة، ولا سيّما أنّ هذه العلاقة «يقرّرها التاريخ كظاهرة عامة في حياة المجتمعات الإنسانيّة، في مراحل تحوُّلها من عقيدة إلى عقيدة، ومن شريعة إلى شريعة، ومن فوضى إلى نظام رجعيّ متخلّف، إلى نظام انقلابيّ تغييريّ شامل»[١٩]. وَالواضح أنَّ شمس الدين يميلُ إلى تأكيد أهميّة التاريخ، الأمر الذي يتقاطع مع مَيل أخلاقي بارز إلى

(١٦) Buttigieg Joseph A., "Gramsci on Civil Society", *Boundary 2,* Published by: Duke University Press, Vol. 22, N° 3 (Autumn, 1995), p. 26.

(١٧) Makdisi Georges, *The rise of colleges,* Edinburgh, 1981, p. 13.

(١٨) شمس الدين، مرجع سابق، ص ٢٨١.

(١٩) شمس الدين، مرجع سابق، ص ٢٨٢.

تحديد وظائف الدولة وأدوار المجتمع في النزاع على السلطة، خصوصًا أنَّ الكاتب يقسّم مسارات السلطة إلى اتّجاهين رئيسَين[٢٠]. وَيشرح شمس الدين عن الاتّجاه الأول، حيث تكون الدولة دائمًا أقوى من المجتمع، وهي تقبض على زمام حياته. بالمقابل، يُعدُّ المجتمعُ رهنًا لإرادتها، وفهمها الأمور، ونزواتها. ويُعَدُّ هذا الاتّجاه استبداديًّا، حسب التعليم القرآني، وليس حسب القرآن، إذ غالبًا ما لا يأخذ شمس الدين التفسير بالرأي. وَيُقصد بما ذكر، أنَّ هذا الاتّجاه يساوي الطغيان، أي إنّه الاستبداد، ويسمّيه الكاتب في لغةٍ قرآنية: «حكم الطاغوت». وبالنسبةِ إلى الاتّجاه الثاني، يبيّن شمس الدين أنَّ الدولة غالبًا ما تكونُ أضعف من المجتمع، ويكون المجتمع أقوى منها. ولكن، في بعض الحالات تتعادل القوّتان! وفي الحالتين نتحدّث عن شخصيّة المجتمع وقدرته على التعبير والمعارضة. من هنا، تتّضح فكرة تأثير المجتمع على سياسات السلطة وخياراتها. وَيساوق هذا الاتّجاه، العدالة. أمّا الحكم، فَهو حكم الشورى. ومع أنّ كثيرًا من المفكّرين الإسلاميّين المتنوّرين والآخذين بعلاقة إيجابيّة مع التحديث يعلنون صراحةً أنّ «الشورى ليست ديموقراطية»[٢١]، إلّا أنّ أعمال شمس الدين تُظهر ما هو أكثر عمقًا من الناحية التأصيليّة، ولا سيّما أنّه يخلص بعد القيامِ بعرضٍ منهجيٍّ للاتّجاهين، على شكل مفهومين في دراسته. وَفي الاتجاه الثاني، يذكر أنّ المجتمع «بقياداته الشعبية وجماعاته ومؤسّساته الأهليّة، هو الذي يحضر في التاريخ، ويصنعه بتفاعله في الواقع والأحداث والمشاركة فيها...». وَيؤكِّدُ هذا القول تأكيدًا قاطعًا أنّ شمس الدين يعترف بالتاريخ، ويحاول نزع أيّ محاولة «فوق تاريخية» للسُلطة والتسلّط، تحت أيّ ذريعة شرعيّة. بالتالي، قد يفتح هذا الأمر الباب أمام التعرّف إلى العلاقة بين ظروف نشأة المجتمع المدني بصورته الحديثة وتطوّره من جهةٍ، وعلاقته بالدولة الحديثة من جهةٍ أُخرى، فلا تخضع الدولة وحدها إلى متغيّرات، خصوصًا من وجهة نظر ليبراليّة مهيمنة على العالم اليوم. وَفي هذا المجتمع الذي تحكمه قوانين السوق الحرة دون سواها، يصعب على مجتمعنا تقديم نفسه كمجالٍ متحرّر من السيطرة وحسب، بل سيظهر كمجالٍ متحرّر من أيّ نوع من الإكراه. وإن كانت هذه النظرية الليبراليّة ترى المجتمع خاضعًا لقرارات السوق اللاعنفية، لأنّه نتج

(٢٠) مرجع سابق، ص ٤٩.

(٢١) فحص، هاني، لبنان الآخر في الخطاب الفقهي. المؤتمر السنوي الثاني لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث». مُتاح كمحاضرة صوتية: https://www.youtube.com/watch?v=2rubMHKX9Ts تاريخ الزيارة: الاثنين ٢٦ شباط ٢٠٢٤، الساعة ٢٢:٣٣.

من عمليّة التبادل[٢٢] بطريقة مجهولةٍ ومستقلّة، وتلقى اعتراضًا كبيرًا، لا سيّما من المنظّرين الماركسيين، غير أنّها تشير بوضوح إلى عناصر مفقودة يتمّ الاستناد إليها لتحليل علاقة المجتمع بالسلطة، وذلك، وفقًا لإمكانيّة وجود هذه العلاقة في المجتمعات الأولى، ومن دون الالتفات إلى أهمّية الاقتصاد في تحديد العلاقات السلطويّة بين مكوّنات هذه العناصر (الدولة – المجتمع المدني). إذًا، على الرغم من أنّ شمس الدين التفت إلى أهميّة تحديث دراستهِ «نظام الحكم في الإسلام» بشكلٍ عامّ، إلّا أنّها افتقدت ما سبق وَذُكر.

تحديث مفهوم الدولة

لطالما نظر معظم المفكّرين الأشاعرة إلى الدولة الآنيّة وعدّوها استمرارًا لتجارب الماضي، باستخدام الأصول الفقهيّة التي تخصّ ذلك الماضي. وَقد اتّبعت الإماميّة الشيعة هذا المبدأ من الناحية النظرية إلى أن ظهر مشروع النائيني[٢٣]، إذ ظلّت عاجزة عن افتراض أيّ شكلٍ من أشكال الدولة، خارج التجارب السابقة، وبالتحديد خارج التنظير الفقهي السابق لتلك الدولة. وَمن الممكن أن تعود إحدى أسباب تلك العلاقة مع الماضي إلى ما هو أيديولوجي نتيجةً لهيمنة التيار الأخباري[٢٤] على إنتاج المعرفة الفقهية شيعيًّا لوقتٍ طويل، قبل أن تنتقل تلك الهيمنة إلى التيّار الأصولي بصورةٍ عنيفةٍ وغير تدريجيّةٍ. وَبعدما تصالح التيّار الأصولي مع معضلة العقل والرأي، وجد نفسه في مواجهة جديدة مع الزمن، وأنماط العلاقات السياسية الجديدة البالغة التعقيد، في عالمٍ يعيش ذروة النشاط الكولونيالي ويهيمن عليه التوسُّع الرأسمالي[٢٥]، وما بين هذين المتغيّرين من علاقات واضحة وأساسية.

وَيلاحظ شمس الدين في محاولة البحث عن جذور الخلافات، أنّ الخلاف السياسي الأوّل في الإسلام بين الأنصار والمهاجرين، وبين القرشيين والهاشميين، وبين الأوس

(٢٢) Habermas Jurgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere, An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Translated by Burger Thomas with the assistance of Lawrence Frederick, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.

(٢٣) النائيني، محمد حسين، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ترجمة: مشتاق الحلو، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، ط١، بيروت، دار التنوير، ٢٠١٤.

(٢٤) Heern Zackery M., *The Emergence of Modern Shi'ism; Islamic reform in Iraq and Iran*, Oneworld Publications, 2015, p. 128-154.

(٢٥) Amin Samir, La Crisi; *Uscire dalla crisi del capitalismo o uscire dal capitalismo in crisi?,* Milano, Edizioni Punto Rosso Libri/FMA, 2009.

والخزرج داخل الأنصار أنفسهم، يدلّ على وجود خطاب سياسي عند كلٍّ من الفرق. وَتُعدُّ تلك الخطابات تعبيرًا فعليًّا، ظاهرًا أو مستترًا، عن تفشّي الروح القبليّة في النفوس. وعلى الرغم من أنَّ هذه الفكرة لا تُعَدُّ اكتشافًا بحدّ ذاتها، كما لا يمكن إيجاد أثر لأيّ خطاب سياسي عند المتنازعين في الإسلام، إلّا أنَّ مجموعة من الأنتروبولوجيين المستشرقين[٢٦] تتجاهل تلك الوقائع وتصرّ على العكس. وَمن الطبيعي نشوء خلافات بين فاعلين سياسيين، وبين مراقبين سياسيين، وبين متدخّلين وعامة داخل المجتمع الواحد. فضلًا عن ذلك، لا يمكن عَدّ الخلافات القبلّية من مقوّمات المجتمع المدني، لأنّها تتركّز في عصبيات محدّدة تشمل القادة السياسيين الذين يتولّون السلطة من جهةٍ، والقادة الذين لا يتولونها على شكل نزاع من جهةٍ أُخرى. وبالتالي لا تشكّل محطّ تكامل بين فريقين، كما هي الحال في الدولة والمجتمع المدني في المجتمع الحديث، الذي عرف رأيًا عامًّا مشتركًا، خارج الإطار العائلي. كما أنّ اعتبار الروح القبلية حالة رقابية على علاقات السلطة، قد يضمر نوعًا من رفض الاعتراف بإمكان وجود جذور مجتمع مدني في الإسلام. وَبعد قليل من التعمُّق في ما ذُكر، من الضروري الإشارة إلى أنّ التواصل بين الفئات الاجتماعيّة والممارسات السياسيّة والتشكيلات الأيديولوجيّة بصيغها القائمة، مسألة في غاية الصعوبة، نظرًا إلى المتغيّرات التاريخية، خصوصًا في نمط الإنتاج الرأسمالي الذي أعاد تشكيل العلاقات البشريّة[٢٧]. بالتالي، تبقى تلك العصبيّات مجرّد عصبيّات في الماضي، لا تفيد في بناء تصوّرات جديدة عن مجتمع مدني معاصر. وَعلى العكس، بالنسبةِ إلى المجتمعات حيثُ يؤدّي الدين دورًا أساسيًّا في تكوين الهويّات الفرديّة والجماعيّة، ينبغي البحث في وجهات النظر التي تحاول إقامة رابط بين الدولة المدنيّة وبين محاولات تشريع تلك الدولة للمتديّنين، خصوصًا المسلمين منهم. ففي الإسلام، إنَّ مبدأ الدولة بحدّ ذاته هو مبدأ واضح. وليس في الإسلام سُلطتان، سُلطة الله وسُلطة القيصر، وليس فيه مملكتان، مملكة الله ومملكة الشيطان، إنما فيه سُلطة واحدة، هي سُلطة الله. أمّا القيصر فهو عبد من العِباد، شأنه شأن غيره في الطاعة والمعصية[٢٨]. حتّى في أماكن أخرى أقلّ تعدُّدًا، قد يكون الأمر في غاية الأهميّة، حيث يؤدّي العلماء دورًا حاسمًا، ولكن نادرًا ما

(٢٦) Thomas Nicholas, "Anthropology and Orientalism", *Anthropology Today,* Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 7, N° 2 (April 1991), p. 4-7.

(٢٧) Hall Stuart, « Signification, représentation, idéologie : Althusser et les débats poststructuralistes », *Raisons politiques* 2012/4 (n° 48), p. 131-162.

(٢٨) شمس الدين، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

يكون المحاورون الحصريّون، وهناك بالتحديد قد تظهر الآفاق الأمثل للإصلاح. وبالتالي، من المحتمل أن تترتّب عن ذلك الإصلاح آثار تؤثّر بدورها إيجابيًّا في كلٍّ من الديمقراطية والتعدّدية وحقوق الإنسان، وكذلك على المجتمع ككل[٢٩].

خاتمة

يقدّم محمد مهدي شمس الدين مدخلًا هامًا لفَهم الشكل الحديث للمجتمع، من خلال تقسيم المجتمع إلى مؤسسات أهليّة من دون تجاهل أصل الأمّة الإسلامي. وَهو بذلك، يحاول بناء أرضيّة شرعيّة لوجود مجتمع مدني في الإسلام. فأغلب الدراسات التي تناولت مبدأ الدولة بمعناها الحديث، أو بمعناها الإسلامي، لا يجمع بينها ما يربط بين وجود الدولة والمجتمع المدني ولا أثر لما يدعو إلى تطبيق العدالة انطلاقًا من العلاقة التي تجمع هاتين المؤسّستين تحديدًا. والجدير بالذكر أنَّ ما من معلومةٍ مفيدةٍ بهذا الخصوص قد تمّ عرضها ضمن أعمال المفكّرين الإسلاميين. وقد زادت قدرة ملاحظة تفاصيل العلاقة المذكورة نضجًا من خلال أعماله، ولا سيّما كتاب «**الوصايا**»، حيث تبرز أهميّة العلاقة بين مجتمع مدني لبناني وبين دولة تعددية.

مصادر ومراجع

– رابينوف، بول، **فوكو؛ مسيرة فلسفية**، ترجمة: جورج أبي صالح، ط١، القاهرة، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

– بورديو، بيار، **عن الدولة؛ دروس في الكولِج دو فرانس (١٩٨٩– ١٩٩٢)**، ط١، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٦.

– السيد، رضوان، العقل والدولة في الإسلام؛ دراسة مقارنة لمفاهيم علم الاجتماع البشري والتعقل والتدبير عند الفلاسفة والفقهاء، **مجلة الفكر العربي**، معهد الإنماء العربي، لبنان، ١٩٨١.

– النائيني، محمد حسين، **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ترجمة: مشتاق الحلو، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، ط١، بيروت، دار التنوير، ٢٠١٤.

(٢٩) Zaman Muhammad Qasim, "Pluralism, Democracy, and the 'Ulama", in: *Remaking Muslim politics: pluralism, contestation, democratization,* Edited by Robert W. Hefner, Princeton university Press, 2005.

– شمس الدين، محمد مهدي، **الوصايا**، ط١، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٢.
– شمس الدين، محمد مهدي، **نظام الحكم في الإسلام**، ط٢، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩١.
– فحص، هاني، لبنان الآخر في الخطاب الفقهي. المؤتمر السنوي الثاني لمؤسسة «**مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث**»، متوافر كمحاضرة صوتية: https://www.youtube.com/watch?v=2rubMHKX9Ts.

- Amin Samir, *La Crisi; Uscire dalla crisi del capitalismo o uscire dal capitalismo in crisi?,* Milano, Edizioni Punto Rosso Libri/FMA, 2009.
- Buttigieg Joseph A., "Gramsci on Civil Society", *Boundary 2,* Published by: Duke University Press, Vol. 22, N° 3 (Autumn, 1995).
- Habermas Jurgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere, An Inquiry into a Category of Bourgeois Society.* Translated by Burgerwith Thomas the assistance of Lawrence Frederick, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.
- Hall Stuart, Signification, « Représentation, Idéologie : Althusser et les débats poststructuralistes », *Raisons Politiques,* 2012/4 (n° 48).
- Heern Zackery M., *The Emergence of Modern Shi'ism; Islamic reform in Iraq and Iran,* Oneworld Publications, 2015.
- Kolakowski Leszek, *Main Currents of Marxism,* 3 Volumes, Oxford University Press, 1978.
- Makdisi Georges, *The rise of colleges,* Edinburgh, 1981.
- Thomas Nicholas, "Anthropology and Orientalism", *Anthropology Today,* Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 7, N° 2 (Apr, 1991).
- Zaman Muhammad Qasim, "Pluralism, Democracy, and the 'Ulama", in: *Remaking Muslim politics: pluralism, contestation, democratization,* Edited by Hefner Robert W., Princeton university Press, 2005.