القضية الفلسطينية في الفكر السياسي الغربي المعاصر:

(جان بول سارتر، حنه ارندت، ادغار موران) أنموذجًا

The Palestinian Question in Contemporary Western Political Thought: (Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt, Edgar Morin) as a Model

أ.م.د فاتن محمد رزاق

Asst. Prof. Dr. Faten Mohammed Razzaq

كلية العلوم السياسية/ الجامعة المستنصرية

fatinm.r@uomustansiriyah.edu.iq

الملخص

لقد مثَّلت القضية الفلسطينية مشكلة أخلاقية، وسياسية، كبيرة، في الفكر السياسي الغربي المعاصر، عبرت عن ازدواجية الرؤى، والسياسات الغربية، بإنشاء دولة قومية عنصرية استيطانية، وبخلق مأساة إنسانية، على حساب حقوق الشعب العربي الفلسطيني، لذلك كان للفكر الغربي أفكاره، ومواقفه، التي عكست الصراع السياسي، والقيمي، وهذا ما مثَّلته أفكار المفكرين الثلاثة، من النماذج المختارة (جان بول سارتر، حنه ارندت، ادغارموران).

الكلمات المفتاحية: فلسطين، سارتر، حنة ارنت، ادغار موران، الكيان الصهيوني، السامية.

Abstract

The Palestinian issue has represented a major moral and political problem in contemporary Western political thought, revealing the duplicity of Western visions and policies which contributed to the establishment of a racist, settler-nationalist state and creating a human tragedy at the expense of the rights of the Palestinian Arab peoples. Therefore, the Western thought has reflected the political and moral conflict within the west as represented by the ideas of Western thinkers like Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt, and Edgar Morin.

Keywords: Palestine, Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt, Edgar Morin, Zionist entity, Semitism

المقدمة

تُعَدُّ القضية الفلسطينية قضية هوية وطنية، وقضية وجود إنساني، خاض فيها الشعب العربي الفلسطيني، صراعًا طويلًا مع الكيان الصهيوني. ومنذ الاحتلال البريطاني (١٩١٧- ١٩٤٨)، ولأكثر من قرن، عانى أشد أنواع التعذيب، والقتل، والإبادة الجماعية، إلى يومنا هذا، وأمام الرأي العام العربي، والدولي، من دون أن يكون هناك أي سياسات، ومواقف، رادعة، لإنهاء هذا الصراع التاريخي بأبعاده السياسية، والدينية.

لم تكن القضية الفلسطينية محط اهتمام النظم، والسياسات الدولية، بل إنَّ الكثير من المفكرين، والسياسيين، والباحثين، العرب، وغير العرب، قد عبروا عن أفكارهم، وآرائهم، بالتأييد، والدعم، للشعب العربي الفلسطيني، ومنهم من كان مؤيدًا للكيان الصهيوني، أو متأرجحًا في آرائه، ومواقفه، من الصراع العربي الفلسطيني. عليه سنتناول تلك الآراء، والمواقف، عن طريق دراستنا لنماذج من المفكرين السياسيين الغربيين المعاصرين، أمثال: جان بول سارتر، وحنة ارنت، وادغار موران.

منهج البحث

اعتمد البحث على المقترب التاريخي، بالعودة إلى الجذور التاريخية للقضية الفلسطينية. والمقترب التحليلي لتحليل آراء النماذج المختارة، وأفكارهم، من المفكرين السياسيين.

فرضية البحث

يفترض البحث أنَّ الفكر السياسي الغربي المعاصر، قد تباين في الأفكار، والمواقف، بين الاعتراف بالكيان الصهيوني، منطلقًا من المسؤولية التاريخية بالشعور بالذنب بعد المحرقة، والاعتراف بحق الشعب الفلسطيني في التحرر من الاستعمار البريطاني، والاستيطان الصهيوني. ولهذا التباين جذوره الايديولوجية، وسياقاته التاريخية.

أهمية البحث

تأتي أهمية البحث من أهمية الاتجاهات الفكرية السياسية، وتنوعها، ومدى تأثيرها في الواقع السياسي، والقضايا السياسية (القضية الفلسطينية). وقد اخترنا فيها ثلاثة اتجاهات، تنوعت ما بين الوجودية، والتحليلية النقدية، والفكر المركب.

إشكالية البحث

تميزت الطروحات الفكرية الغربية، بالازدواجية في رؤيتها للقضية الفلسطينية، لذلك يحاول البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١. ما أسباب الصراع العربي الفلسطيني، وجذوره التاريخية؟

٢. كيف وَفَق الفكر الغربي المعاصر، بين ايديولوجيته السياسية، ومبادئه في الحرية، والعدالة، وشعوره بالمسؤولية التاريخية، والأخلاقية؟

٣. هل أثرت الطروحات الفكرية الغربية، المؤيدة للكيان الصهيوني، أو المنتقدة له، في المجتمعات، والسياسات، الدولية، وفي مساندتها للشعب العربي الفلسطيني؟

هيكلية البحث

استلزم البحث تقسيمه على أربعة مطالب: تتناول المطلب الأول الجذور التاريخية للقضية الفلسطينية. أمَّا المطلب الثاني فتناول القضية الفلسطينية عند جان بول سارتر. وتناول المطلب الثالث القضية الفلسطينية عند حنة ارنت. وتضمن المطلب الأخير القضية الفلسطينية عند ادغار موران.

المطلب الأول : الجذور التاريخية للقضية الفلسطينية

لقد وجد الشعب العربي نفسه، بعد انهيار الدولة العثمانية، في صدمة احتلال الجيوش الأوروبية، ولم يكن الشعب الفلسطيني مختلفًا عن الشعوب العربية في ذلك الاحتلال، إذ سقطت فلسطين بيد الاحتلال البريطاني في عام (١٩١٧)، والذي كان وراؤه أهدافًا متعددة، ورئيسة، تمثلت بالسيطرة على فلسطين لأسباب جيوسياسية استراتيجية، سبقت الحرب العالمية الأولى، وقوتها أحداث الحرب، كذلك لديها رغبات، وغايات، مؤيدة للسامية، وعودة اليهود إلى أرض الكتاب المقدس، وغايات معادية للسامية في تقليل هجرة اليهود إلى بريطانيا، ترتبط باعتقاد أنَّ العالم اليهودي، لديه القدرة على إبقاء روسيا الثورية الجديدة في الحرب، واقناع الولايات المتحدة الأمريكية بدخولها[(١)].

لقد أعلن الاحتلال، وعلى لسان وزير خارجيته ارثر جيمس بلفور، في (٢) نوفمبر(١٩١٧) وعده، وكان يتألف من جملة واحدة: «تنظر حكومة صاحب الجلالة بعين العطف، إلى إقامة وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين، وستبذل غاية جهدها لتسهيل تحقيق هذه الغاية، على أن يفهم جليًا أنَّه لن يؤتى بعمل من شأنه أن يقتصر من الحقوق المدنية، والدينية، التي تتمتع بها الطوائف غير اليهودية المقيمة في فلسطين، ولا الحقوق أو الوضع السياسي، الذي يتمتع به اليهود في أي بلد آخر». لم يذكر الوعد الغالبية العظمى من العرب الفلسطينيين (٩٤٪)، بل منح حقوقًا لأقلية يهودية تبلغ (٦٪) عام (١٩١٧)[(٢)].

لقد أدرك الفلسطينيون المتبصرون قبل الحرب العالمية الأولى، مخاطر الحركة الصهيونية، وعدُّوها تهديدًا، فمثّلت مشروعًا استعماريًا يبحث عن راعٍ من القوى العظمى، قبل تدعمه بريطانيا بوعد بلفور، بعد أن فشل المؤسس الفكري، والسياسي، للصهيونية الحديثة ثيودور هرتزل، في الحصول

(١) رشيد الخالدي، حرب المئة عام على فلسطين: قصة الاستعمار الاستيطاني والمقاومة (١٩١٧- ٢٠١٧)، ترجمة: عامر شيخوني، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠٢١، ص٤٥.

(٢) نقلا عن: رشيد الخالدي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤.

على دعم الإمبراطورية العثمانية، والألمانية، في حين تمكن خليفته حاييم وايزمان، وزملائه، من النجاح في اتصالاتهم مع وزير الحرب البريطاني ديفيد لويد جورج، وحصلوا على أكبر دعم في ذلك العصر[٣].
في حين يرى عبد الوهاب المسيري أنَّ المشروع الصهيوني، قد وجد قبل (٢٠) سنة من ميلاد هيرتزل، على يد اللورد شافتسبري (١٨٠١– ١٨٨٥)، والسير لورانس اوليفانت (١٨٢٩– ١٨٨٩)، فهم يرون اليهود شعبًا مستقلاً أصلهم من مصر، وكنعان، غادروا إلى انجلترا، وفرنسا، وبولوندا، وهم يعودون إلى فلسطين أرضهم الأصلية[٤]. كذلك يرون ضرورة انقاذ الدولة العثمانية اقتصاديًا، بإدخال اليهود إلى فلسطين، لذلك دعا لورانس بريطانيا إلى تأييد مشروع توطين اليهود في فلسطين، وشرق الأردن، برعاية بريطانية، وتمويل من الخارج، ويكون مركزها اسطنبول. ويرى المسيري أنَّ هذه الوعود التي اسماها بالوعود البلفورية، سبقت وعد بلفور، وسبقها تصريح نابليون في القرن التاسع عشر، حين دعا اليهود إلى الاستيطان في فلسطين، كذلك المانيا عام (١٨٩٨)، وروسيا، ويلاحظ المسيري أنَّ الدول التي دعت إلى استيطان اليهود في فلسطين، هي معادية لليهود، وتود ترحيلهم من أوطانهم إلى أي مكان آخر[٥].

في عام (١٩٢٢) منحت (عصبة الأمم) للبريطانيين انتدابًا شرعيًا في فلسطين، شمل جزءًا كبيرًا مما يعرف حاليًا باسم الأردن، فكانت الأرض عام (١٩١٦– ١٩٤٨)، التي تحت الانتداب تسمى فلسطين، والتي تمخضت عن التقسيم الذي نفذه الفرنسيون، والإنجليز، في المنطقة عام (١٩١٦)[٦]. لقد أدت نتائج وعد بالفور، والانتداب البريطاني، إلى صدامات بين الفلسطينيين، والإسرائيليين الصهاينة، خلال عقد الثلاثينيات، مما أدى إلى فقدان السيطرة البريطانية على الأراضي الفلسطينية، وأخذ بفكرة تقسيم فلسطين بين العرب، واليهود، وهي الحل الأمثل في رأيهم، لاسيَّما بعد تقرير لجنة بيل، الذي ترأسها البريطاني ايرل بيل في تموز عام (١٩٣٧)، والذي دعا إلى التقسيم. وفي تشرين الثاني عام (١٩٤٧)، صوتت الجمعية العامة للأمم المتحدة، على القرار(١٨١) الذي أقرَّ تقسيم فلسطين، ومنح الأقلية اليهودية أكثر من (٥٦٪) من الأراضي، وللعرب (٤٣٪)، وبقيت القدس تحت الاستقلال الذاتي، تتولى إدارته الأمم المتحدة[٧].

لقد نجحت الصهيونية في التحول إلى مشروع استيطاني استعماري، على يد هرتزل في مؤتمر بال بسويسرا عام (١٨٩٧)، والتي استطاعت بعد وعد بلفور في تحقيق مشروعها، الذي نجح في قمع، وطرد، وتهجير، الغالبية من الفلسطينيين من ديارهم، وأعلنت دولتها عام (١٩٤٨) بموافقه الدول الغربية العظمى كلها، ولم تظهر المقاومة الفلسطينية بشكل منتظم إلا عام (١٩٦٥)، بقيادة منظمة فتح، وبمشاركة الفصائل الفلسطينية، وخاضت الدولة الصهيونية حروبها المتعددة ضد العرب، عام (١٩٤٨)، وعام (١٩٥٦)، وعام (١٩٦٧)، وعام (١٩٧٣)، إلى اجتياح لبنان وما تبعه من توسع، وقمع،

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٤ -٤٥ .
(٤) عبد الوهاب المسيري، مقدمة لدراسة الصراع العربي الاسرائيلي، ط٢، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣، ص٩٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(٦) بيدرو بريبجر، الصراع العربي الاسرائيلي: مئة سؤال وجواب، ترجمة: إبراهيم صالح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (٢٠١٢)، ص٣٢ .
(٧) المصدر نفسه، ص٤١ -٤٢ .

في الأراضي الفلسطينية كافة[٨]. وجميع تلك الحروب قد خسر العرب فيها، واحتلت مزيدًا من الأراضي الفلسطينية، وبقيت المقاومة الفلسطينية مستمرة في مقاومتها إلى يومنا هذا، الذي تمارس فيه قوات الاحتلال أشد أنواع التهجير، والقتل، والإبادة، كما في دير ياسين، وفي مخيمات صبرا، وشاتيلا[٩]، والحصار، والإبادة الجماعية في الضفة الغربية، وقطاع غزة، فضلًا عن وجود الفلسطينيين العرب في المهجر[١٠]. لقد اتَّبع الكيان الصهيوني سياسة، وايديولوجية، قائمة على التطهير العرقي، باغتيال الفلسطينيين، وطردهم خارج فلسطين، فاعترف يهو شوع فرابين قائد الحكومة العسكرية، التي سيطرت على المواطنين العرب في المدة (١٩٤٨) إلى (١٩٦٦)، بأنَّ تطهيرًا عرقيًا قد حدث سنة (١٩٤٨)، وقال: (لقد طردنا نحو ربع مليون عربي، وأحرقنا بيوتًا، وسرقنا أرضهم، ولن نعيدها أخذنا الأرض). كان الحل المعروف آنذاك والآن، يشبه بشكل مخيف نظرية كيمير لينج، أمَّا جعل العرب يختفون، أو جعلهم غير متساويين، أملاً بأنَّهم سيهاجرون باختيارهم، سعيًا وراء حياة أفضل في مكان آخر[١١]. وفي استبيان أجري عام (٢٠٢١)، وافق ربع اليهود الأمريكان على أنَّ إسرائيل، هي دولة فصل عنصري، وأقرَّ بذلك حتى ناشر جريدة هآرتس، الصحيفة اليهودية الأكثر تقدمية، إذ كتب عاموس شوكت عام (٢٠٢١م): «دولة إسرائيل التي نتجت عن الصهيونية، ليست دولة يهودية ديمقراطية، بل دولة فصل عنصري بكل وضوح، وبساطة[١٢]». وعليه يمكن المحاجة أنَّ إسرائيل التي نتجت من الصهيونية، هي تعبير للحداثة السياسية الأوروبية في سياق استعماري، والصهيونية هي ناتج لكل من قمع اليهود تحت الحداثة الأوروبية، وتشريع متحمس للحداثة الأوروبية تحت الظروف الاستعمارية، جعلت القومية اليهودي الأوروبي مستحيل الوجود في أوروبا، لكنَّهم انغمسوا في الأيديولوجية نفسها، التي منعتهم من الكرامة، والمساواة، في أوروبا، إذ قرر الصهاينة أنَّ خيار اليهود الوحيد هو دولة لهم، فاصبحوا هم الظالمين لأنَّه في الدولة الأمة، يمكن أن يكون هناك فقط الظالم، والمظلوم، الأغلبية، والأقلية، والأمة والآخر[١٣].إنَّ القضية الفلسطينية هي قضية وجود إنساني، كانت وما زالت محط اهتمام إقليمي، ودولي، بل ايديولوجي، فكان للمفكرين الغرب مواقفهم، وآرائهم، في القضية الفلسطينية، وهذا ما سنبينه في المطالب الآتية.

---

(٨) عبد الوهاب المسيري، مصدر سبق ذكره، ص١٠٠ .

(٩) بيدرو بريجر، مصدر سبق ذكره، ص٨٦ .

(١٠)المصدر نفسه، ص١١١، ص ١٢٤.

(١١) نقلا: انطوني لونشتاين، مختبر فلسطين: كيف تصدر إسرائيل تقنيات الاحتلال إلى العالم، ترجمة: عامر شيخوني ، الدار العربية للعلوم ناشرون، الإمارات العربية المتحدة، (٢٠٢٤)، ص ١١٤ .

(١٢) نقلًا عن: المصدر نفسه، ص١٥.

(١٣)محمود ممداني لا مستوطن ولا وطن: صنع أقليات دائمة وتفكيك الكيان، ترجمة: عبيد عامر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، (٢٠٢٣)، ص٣٢٧ .

المطلب الثاني: القضية الفلسطينية في فكر جان بول سارتر[(١٤)*]

لقد عُرِفَ سارتر بمناهضته للنظام الامبريالي العالمي، ودعمه لقضايا التحرر الوطني، والقوى الثورية المقاومة للاستعمار، وذلك التزامًا منه بطروحاته الفكرية في الحرية السياسية. فتحرير الإنسان لديه ينطلق من تحرير الفرد، والذي يرتبط[(١٥)]:

- **الحرية الميتافيزيقية، أي جعل الإنسان واعيًا، وحرًا، ومكافحًا ضد أي تقييد لحريته.**
- **الحرية الفنية، أي حرية الفرد في التواصل مع الآخرين عن طريق الفن.**
- **الحرية الاجتماعية والسياسية، أي تحرير الأفراد، والآخرين المستضعفين، لذلك ساند سارتر حركات التحرر، وناهض المجتمعات الاستعمارية، والرأسمالية، فوقف ضد الفاشية، والدكتاتورية، والتمييز العنصري، في كوبا، وإسبانيا، والمجر، وفيتنام، وكمبوديا.. فانتقد الهيمنة الاستعمارية، لأنَّها تنتزع القيم الإنسانية، وتفسد روحها، وتشوه تاريخها، وتختزل كل أنواع القمع، والقهر، والاستغلال، وهو ما يتنافى مع طروحاته الفكرية في الحرية، التي تنبع من قناعات، و أفكار، وتحاليل سياسية، وفلسفية، تحررية، لكنَّ ذلك لا يلغي بالنسبة لنا أنَّ أفكاره تنطلق من المركزية الغربية في نظرتها للعالم. وهنا نتساءل عن موقفه من القضية الفلسطينية، ومن الاحتلال الصهيوني.**

تُعَدُّ القضية الفلسطينية من أهم القضايا التي شغلت، وأربكت المفكر، والفيلسوف (جان بول سارتر)، فلم يتردد سارتر طوال حياته في الانحياز، واتخاذ المواقف في القضايا، والمشكلات السياسية في عصره، ما عدا القضية الفلسطينية، فكان مرتبكًا جدًا، ومواقفه في ذلك النزاع لم تعجب العرب، أو الإسرائيليين، في كثير من الأحيان[(١٦)]، فقد أتى موقفه من اليهود، في سياق رؤيته للعالم، وأوروبا ما بعد الحداثة، فلم يعالج المشكلة من جوهرها، وأصلها، بل تناولها كقضية، وحادثة، واقعية[(١٧)]. لقد كان سارتر وأغلب المثقفين الفرنسيين، يمين أو يسار، يؤيدون إنشاء دولة يهودية في فلسطين، فيقول سارتر: «أملت وما زلت آمل، أن تجد القضية اليهودية حلًا جذريًا راسخًا، عن طريق الأطر الإنسانية بعيدًا عن أي اعتبارات جغرافية.. فلا يسعنا إلا أن نرحب بحقيقة أنَّ دولة إسرائيلية تتمتع بحكم ذاتي، أعطت الشرعية لأمل اليهود، ونضالاتهم في جميع أنحاء العالم»[(١٨)].

---

(١٤)الفيلسوف والمفكر والروائي جان بول سارتر : ولد سارتر في باريس ٢١ ايار عام ١٩٠٥ وهو اقل الكتاب الفرنسيين المحدثين ارتباطا بفرنسا والبعض يعده الماني متزمت توفي والده وهو صغير وقد عاش يتيما مع والداته وزوجها وفي عام ١٩٢٤ اصبح طالبا ثم حصل على بكالوريوس فلسفة بدرجة جيد جدا وبدأت حياته مناهضا للبرجوزاية اليسارية ثم وقع تحت تأثير ادموند هوسرل ومارتن هيدجر ليكن وجودياً وله العديد من المؤلفات (التخيل) ،(نظرية عامة في الانفعالات) ،(الغثيان)، (الذباب) ،(طريق الحرية) ،(الكينونة والعدم) وتوفي عام ١٩٨٠ . فنسنت ج.فالكون ، مفكرون كبار أفكار عظيمة ، ترجمة سماح قاضي ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، دمشق، ٢٠٢١، ص١٦٥.

(١٥)عبدالمجيد عمراني ، جان بول سارتروالثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989، ص16 وكذلك ينظر: زهير الذوادي ، سارتر..فلسفة الحرية والقضايا العربية، htpps://www.nizwa.com ٢٠١٦

(١٦) احمد عبد الحليم عطيه ، سارتر والفكر العربي المعاصر ، دار الفارابي ، بيروت ، ٢٠١١ ، ص ١٢٣ .

(١٧) حاتم الجوهري ، سارتر والصهيونية ازمة الفلسفة بين النظرية والتطبيق مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٩ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر،اذار ٢٠١٨ ، ص ١١٥.

(١٨) أحمد عبد الحليم عطيه، مصدر سبق ذكره، ص١٦٢ .

إنَّ موقف سارتر هذا، جعل له مكانة خاصة عند اليهود، إذ كان من أكثر الناس تحمسًا لإنشاء دولة إسرائيل عام (١٩٤٨م)، فقد عدَّه اليهود بطلًا ونصيرًا للمظلومين، وللسامية[(١٩)]. لقد عبرت المقالة التي كتبها سارتر (حول المسألة اليهودية عام (١٩٤١م)، عن موقف ارتبط بزمان، ومكان، مُعيَّنَين، أي لم ينظر إلى المسألة اليهودية، والدعاية الصهيونية، كمشكلة، وقضية، بل أسقط التأريخ، والاحصاءات، فأرجع المسألة إلى ما يأتي[(٢٠)]:

١- إنَّ المجتمع المسيحي هو الذي خلق مشكلة اليهود، فبدلًا من أن يسأل المسيحي من هو اليهودي، كان ينبغي أن يسأل نفسه ماذا فعلت باليهودي؟ ويسوغ سلوك اليهود بعدم الاندماج إلى المجتمعات التي تعادي السامية، وليس الثقافة اليهودية التي ترفض الاندماج، ويرفض سارتر أن يغيُّر اليهود ثقافتهم، ودينهم، والحل ليس مع الصهيونية، على الرغم من أنَّه لا يرفضها صراحة، وتمامًا، فاليهودي لديه هو: (الشخص الذي يجعله غير اليهودي يهوديًا)[(٢١)].

٢- إنَّ الشعور بالتفوق، والتميز لدى اليهود، يرجعه سارتر إلى أنَّه ضرورة للحياة لا اختيار، أو طبيعة، أو عرقاً، أو دينًا، وغيرها من التغييرات التاريخية، أو الدينية، فالظروف الناتجة عن صورة اليهودي العدو النمطية، هي التي أجبرت اليهودي على التفوق الوظيفي، والمهني، فبرع اليهودي في أعمال معينة لأنَّ المجتمع لم يتقبلهم كأفراد، بل كحاجة، أو اضطرار، وإن لم يبرعوا بمهمتهم تلك، لم يكن لهم وجود أصلًا، كما يعتقد سارتر[(٢٢)].

٣- تأثر سارتر بأفكار كارل ماركس، وبالتحليل الاقتصادي، فيعتقد أنَّ العداء للسامية، هو بسبب السمة البرجوازية، ونظام الملكية، ولولا وجود المجتمع الطبقي، لما وجد عداء للسامية، التي تعني التقزز من اليهود دينيًا، مما اضطرهم إلى عمل، واحتراف، مهن ملعونة، ومرفوضة من الكنيسة (تجارة المال). ويسوغ عملهم ذلك لأنَّهم جردوا من العمل في الجيش، أو امتلاك الأراضي الزراعية[(٢٣)]. وهذا يعني أنَّ سارتر اهمل الواقع، ومحركات النفس البشرية، وتوقف عند ظاهر المشكلة، وأطرافها، فجعل اليهودي في خانة رد الفعل، ولم يلتفت إلى أنَّ رد فعل التفوق، هو مرتبط بفكرة التعالي، والتسامي، المسبقة لدى اليهود، وليس ارتباطها بفكرة الاضطهاد[(٢٤)]. كما أنَّه لم يتناول تأكيد فكرة العدل الوجودي، والحفاظ على الحرية المتبادلة، بحيث لا تتحول تلك الطبقة التي يقول بأنَّها مضطهدة، إلى عدوانية في بحثها عن حريتها الوجودية الخاصة، فليس من حقها أن تمارس الحق الوجودي بسلب جماعة أخرى وجودها. فلم يتطرق سارتر إلى منطق العدل، وحرية فلسطين في الوجود الذي سلب الصهاينة حقهم، في هذا الاختيار، والوجود الحر[(٢٥)].

---

(١٩) حاتم الجوهري، مصدر سبق ذكره، ص ١١٨.
(٢٠) عبد المنعم حنفي، عالم بلا يهود، دار الرشيد، (١٩٩٧)، ص٤٥.
(٢١) المصدر نفسه، ص٥٠.
(٢٢) حاتم الجوهري، مصدر سبق ذكره، ص١١٧ .
(٢٣) عبد المنعم حنفي، مصدر سبق ذكره، ص٤٧.
(٢٤) حاتم الجوهري، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩ - ١٢٣.
(٢٥) حاتم الجوهري، مصدر سبق ذكره، ص١٢٠.

وعلى الرغم من أنَّ سارتر قد بلور المرتكزات الفكرية، والنظرية، العميقة، لنقد الفكر الصهيوني بكونه نتاجًا لحركة العداء للسامية، إلا أنَّ مواقفه العملية من القضية الفلسطينية، ظلَّت غامضة، وملتبسة. فعلى الرغم من موقفه المؤيد للشعب الجزائري، وكفاحه ضد الاستعمار الفرنسي، ودعمه الكثير من قضايا الشعوب التحررية، إلا أنَّه ظلَّ مترددًا، أو متحيرًا في موقفه من القضية الفلسطينية، ومتأرجحًا بين الدعم الصريح لإسرائيل، والعداء للسياسة الخارجية الأمريكية((٢٦)). ففي مقابلة معه عام (١٩٦٨م)، عالج سارتر النزاع العربي– الصهيوني بطريقة غير واقعية، إذ اعتقد أنَّ العرب، وإسرائيل، هم ضحايا الامبرياليتين الأميركية، والسوفيتية((٢٧)).

إنَّ مشكلة موقف سارتر، تكمن ليس في دعمه سياسيًا، أو ماديًا، بل كان دعمًا فلسفيًا مبنيًا على أساس نظرية، استقبلها العديد من مثقفي العالم، على أنَّها أمر مسلم به، وكأنَّ سارتر خلق ظهيرًا فلسفيًا للصهيونية تبناه الكثير، بكونه من مستلزمات عصر ما بعد الحداثة في أوروبا، ما بعد الحرب العالمية الثانية((٢٨)).

عليه يمكن أن نقسم مواقف سارتر من الصراع العربي – الإسرائيلي، على ثلاثة مراحل، وهي كما يأتي((٢٩)):

١- المرحلة الأولى: مرحلة الانكار، والتجاهل، للفلسطيني العربي، مدفوعًا بإحداث الاضطهاد النازي، والشعور بعقدة الذنب تجاه اليهود، وتأكيد وجودهم على حساب الشعوب الأخرى.

٢- المرحلة الثانية: المضطهد العدواني، أي إنَّ اليهودي الذي تعرض للاضطهاد، وأصبح هو العدواني، فنظر سارتر إلى اليهود، ولم ينظر إلى المذابح، والمجازر، الصهيونية بحق العرب الفلسطينيين.

٣- المرحلة الثالثة: الضحية المظلومة، وهي المرحلة التي لا يمكن لسارتر تجاهل العدوان الصهيوني على العرب، والفلسطينيين، فاتخذ موقفًا توفيقيًا، معتبرًا أنَّ العربي قد وقع عليه الظلم، مثل اليهودي في أوروبا. لقد تجسدت تلك المراحل، عن طريق مواقف سارتر من العرب الفلسطينيين، ومن اليهود، بمجموعة من مواقف، وسلوكيات، تمثلت بما يأتي((٣٠)):

١- نشر سارتر كتابه (تأملات حول المسألة اليهودية) في عام (١٩٤٦)، بعد هزيمة النازية، ودافع عن اليهود، كما بيَّنا سابقًا.

٢- أثَّر انتماء سارتر إلى الرابطة الفرنسية من أجل فلسطين الحرة، التي أسسها بعض قادة الارغون (الصهيونية المتطرفة)، والتي جمعت ثلة من كبار المثقفين الفرنسيين، مثل: (سيمون دي بوفوار،

---

(٢٦) السيد ولد اباه، المسألة اليهودية في الفكر الغربي سارترو الصهيونية واسرائيل، متاح على الرابط : https://ardd-jo.org .

(٢٧) أحمد عبد الحليم عطية، مصدر سبق ذكره، ص ١١٦.

(٢٨) حاتم الجوهري، مصدر سبق ذكره، ص١٢٦ .

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٤١ .

(٣٠)السيد ولد اباه، مصدر سبق ذكره .

وريمون ارون، وفاركور..)[٣١] في دعمه الصهيونية صراحة، لاعتقاده أنَّها تمثل اليهود، وقضيتهم، كما في العام (١٩٤٧)، عند محاكمة تلميذه (روبرت مزراحي)، الذي اتهم بشراء أسلحة لصالح عصابة (شتيرن) العسكرية الصهيونية، التي تهدف إلى احتلال أراضي فلسطين، وطردهم بالقوة. قال سارتر: (واجب غير اليهود مساعدة اليهود).

٣- اتهم سارتر العرب بإبادة اليهود في شباط عام (١٩٤٨)، وطالب الأمم المتحدة بمدهم بالسلاح، لكي لا يتعرضوا للظلم، والعدوان، مرة أخرى، كما تمَّ إبادتهم على يد النازيين، وهو بذلك يشعر بعقده الذنب لبني جنسه، ويعيش هاجس الإبادة النازية لليهود، مما أدى إلى أن وظَّف اليهود هذا الشعور لصالحهم. وفي عام (١٩٤٩)، أحيا سارتر ذكرى قيام دولة إسرائيل، بقوله: (إنَّنا سعداء لقيام دولة إسرائيل، التي تجسد طموحات اليهود حول العالم)[٣٢].

٤- وقَّع سارتر على عريضة نشرتها صحيفة لوموند الفرنسية عام (١٩٦٧)، والتي أيدت حكم إسرائيل، ووصف حقهم في الوجود. وسوغ ذلك فيما بعد بأنَّه ضد إبادة الإسرائيليين، ومع عودة الفلسطينيين المهجرين، ونادى بفتح مفاوضات مباشرة. وبيَّن أنَّه قد أسئ فهمه، فهو لا يرغب في الحرب، ويدعم حق الفلسطينيين بتقرير حق المصير، أي إنَّ المعضلة لديه معضلة لجوء، وليس وجود شعب[٣٣].

٥- رفض سارتر جائزة نوبل عام (١٩٦٤)، لكنَّه وافق على الشهادة الفخرية من الجامعة العبرية في القدس عام (١٩٧٦) لصداقته مع إسرائيل، ولنضاله الطويل ضد الاضطهاد للسامية، ونصح إسرائيل بضرورة الاعتراف بالشعب الفلسطيني من أجل السلام، وهو يضع لهذا التشريف صبغة رمزية، ألا وهي إضفاء الشرعية السياسية لإسرائيل كدولة، ويقول: (إنَّ الحلم يمكن تحقيقه عن طريق الحوار بين الإسرائيليين، والفلسطينيين، للوصول إلى حالة السلم، والعدل. أنا اهتم بإسرائيل، وأفكر في الوقت ذاته بالشعب الفلسطيني الذي عانى من المتاعب، فدعا إلى حلّ الدولتين، والاعتراف المتبادل بين الطرفين[٣٤].

٦- زار سارتر، وسيمون دي بفوار، عام (١٩٦٧) مصر، وإسرائيل في الوقت ذاته، واكتفى بالتأكيد على حق الفلسطينيين في العودة، والاعتراف بإسرائيل، ولم يطالب بالانسحاب الإسرائيلي، مما شكَّل خيبة أمل لدى الكثير من المثقفين، والمفكرين، العرب، الذين يؤمنون بأفكاره الوجودية. وعبَّر عن ذلك الموقف طوال سنوات السبعينيات، إذ يربط مصير إسرائيل، والفلسطينيين معًا، حتى وفاته عام (١٩٨٠)[٣٥].

---

(٣١) زهير الذوادي، مصدر سبق ذكره.

(٣٢)احمد عبد الحليم عطية، مصدر سبق ذكره، ص١٠٨ - ١٠٩ و ١١٥.

(٣٣) هازل رولي، سيمون دي بوفوار وجان بول سارتر وجها لوجه، ترجم : محمد حنانا، الهيئة السورية العامة للكتاب، دمشق (٢٠١٢)، ص ٣٦٦، كذلك ينظر: احمد عبد الحليم عطية، مصدر سبق ذكره، ص١١٦.

(٣٤) أحمد عبد الحليم عطيه، مصدر سبق ذكره، ص١٢١ .

(٣٥) المصدر نفسه، ص١١٢ – ١١٨، وكذلك السيد ولد اباه، مصدر سبق ذكره.

إذًا يمكن القول: إنَّ لسارتر مواقف متعددة، الأولى قبل تأسيس الكيان الصهيوني، ويدعم فيه اليهود، ويدافع عنهم بحجج الهولوكوست، ومعاداة السامية، أمَّا بعد تأسيس الكيان الصهيوني، فقد اعترف بالطرفين فكانت له المواقف نفسها، لكن أبدى في بعض آرائه تأييدًا للشعب الفلسطيني بحق الدفاع، وعودة اللاجئين.

المطلب الثالث: القضية الفلسطينية في فكر حنه آرنت [٣٦]**

لم تكن اليهودية بالنسبة لارنت ذات أهمية كبيرة، شأنها شأن اليهود الألمان، فثقافيًا كانت ارنت المانية أكثر منها يهودية، وعلمانية، أكثر منها متدينة، فكان تعليمها، وتلمذتها، منصبًا على الكلاسيكيات الإغريقية، وليس العبرية، فكان لها موقف غير تقليدي تجاه المسألة اليهودية، مما شكَّل رفضًا لكثير من القرّاء، والمثقفين، اليهود[٣٧]. لم تسجل آرنت انتماءً دينيًا يهوديًا متشددًا، بل عالجت، وناقشت، المسألة اليهودية، كفعل، ونشاط، سياسي، فلم تنتسب لأيديولوجية معينة وإن كرست اهتماماتها، وبعض كتاباتها، لتعميم الثقافة اليهودية، فلم يظهر لديها أي اهتمام، أو ميل شخصي للدين اليهودي، بل ركَّزت في السياسة، والقضايا التاريخية[٣٨].

لقد تناولت آرنت المسألة اليهودية، عن طريق ما شهدته في حياتها من معاداة السامية، فترى أنَّه على الرغم من أنَّ إحدى سمات النظام الشمولي النازي، والستاليني، كان معاداة السامية، إلا أنَّها سبقت الشمولية، فميزت آرنت بين معاداة السامية، وكراهية اليهود، فالأخيرة ذات أصول دينية، أمَّا الأولى فهي ايديولوجيا علمانية للقرن التاسع عشر. وازدهرت معاداة السامية في وقت كان اليهود في طريق الاندماج، والارستقراطية اليهودية، سائرة إلى الأفول، وشهدت فرنسا التمرين الحقيقي العام لمعاداة السامية، عبر قضية دريفوس (١٨٩٠- ١٩٠٠م)[٣٩].

فوجدت آرنت في معاداة السامية أهم سمات القرن العشرين، ونظرت إليها كمشكلة سياسية لم تعرف من قبل في العصر الحديث، ولم تتناول المشكلة كمشكلة فكرية، أو دينية أخلاقية. وقد دلت كما ترى، على تدهور العلاقة بين البشر، وعجزهم عن حلّ مشكلاتهم، كما حمَّلت اليهود المسؤولية في تنامي شعور الكراهية، ومعاداة السامية، التي استندت إلى بُعدَين[٤٠]:

---

(٣٦) حنة ارنت (١٩٠٦-١٩٧٥) منظرة سياسية يهودية المانية الأصل، ولدت في عام (١٩٣٣) اعتقلتها المخابرات النازية، ثم اطلقت سراحها، وبعدها هاجرت إلى فرنسا ثم نيويورك، حيث عملت كصحفية، ومحاضرة جامعية، فانتقدت الشمولية، والقت العديد من الكتب، اهمها: (أسس التوتاليتارية، في العنف، في الثورة.)، توفيت عام (١٩٧٥). ينظر: اريكافرانتز، السلطوية ما يجب ان نعرفه، ترجمة: حمزة عامر، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، (٢٠٢٢).

(٣٧)محمد بكاي، المسألة اليهودية في كتابات حنا ارنت الفلسفية السياسية عن كتاب العقل السياسي بوصفه ثورة / دراسات في جدل السلطة والعنف عند حنه ارنت، اشراف: علي عبود المحمداوي، دار الفارابي، بيروت، (٢٠١٣)، ص٣٢٠ - ٣٢٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٠ – ٣٢٣.

(٣٩) مجموعة باحثين، فلسفة عصرنا، ترجمة: ابراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، (٢٠٠٩)، ص٢٤١.

(٤٠) لويزه عنون ، الأنظمة التوليتارية عند حنا ارندت: دراسات فلسفية، العدد (١٠)، جامعة الجزائر، الجزائر، (٢٠١٤)، ص١٩٤. كذلك ينظر: حنه ارندت ، اسس التوتاليتارية، ترجمة: انطوان ابو زيد، ط ٢، دار الساقي، بيروت، (٢٠١٦)، ص٩٦-٩٧ .

- البعد السياسي: تسوغ آرنت ذلك، بكون اليهود قد عاشوا في القديم، وحتى القرن السادس عشر الميلادي، متفرقين، ومنعزلين، بسبب اعتقادهم بالتميز عرقيًا، ودينيًا، عن الآخرين، مما ولَّد مشاعر العداء لهم. كما أنَّ ظهور الدولة المدنية، وتوسعها، أدى إلى الاستغناء عنهم في إدارة الشؤون السياسية، والاقتصادية، فبدأ يفقدون الإحساس بالمسؤولية السياسية.

- البعد الاجتماعي: ترى آرنت أنَّ ما انتجته الثورة الفرنسية، من مساواة لكل شرائح المجتمع، لم يقبل به اليهود لاسيَّما المعلم، والمثقف، الذي يرى أنَّ اليهودي ليس كبقية اليهود، وليس الناس فقط، لذلك ليس من السهولة على اليهودي الاندماج الاجتماعي، فهو مشتت بين صنفين: اليهودي المنبوذ اجتماعيًا، وصفة الخائن لشعبه، أي إنَّه مشتت الهوية، وهذا ما مثل لارنت علامة على تفكك المجتمع، وانحلال روابطه، وهذا الذي سيمهد لما تسميه الجموع البشرية[٤١].

ترى آرنت أنَّ الشموليات عملت على مسخ الإنسان، وتحويله، من فاعل إلى كادح فقط، وجعل حياته محصورة بتحصيل القوت اليومي، من دون أن يكون حرًا في العمل، والفعل السياسي، والاجتماعي، وهذا ما اطلقت عليه (تفاهة الشر)، وصفًا لما قام به النازي ادولف ايخمان، في زج اليهود، وتحشيدهم في معسكرات الإبادة بصورة لا تتضمن شرًا في ذاته، بل لتفاهته، وعاديته، لأنَّ السلطة الشمولية تجعل مرتكبي الجرائم، أدوات لا يشعرون بأفعالهم، وفظاعتها، بل يطيعونها طاعة عمياء من دون أي مسؤولية إنسانية[٤٢].

فصرح آيخمان بأنَّه مستعد لإرسال والده إلى الموت، إذا تلقى أمرًا ظنًا منه أنَّ ذلك هو الكمال، والمثالية، والإخلاص في العمل. فالتفاهة هنا في استقالة العقل، والضمير، وعدم تحمل المسؤولية بوعي، وفي محاكمات ايخمان في القدس، الذي جسدته حنه في كتاب (ايخمان في اورشليم، القدس)، رأت أنَّ اليهوديين الألمان، والمجرمين، والمؤسسات الصهيونية، هم بأنفسهم من تسبب في إبادتهم بالحقبة النازية، وغيرها، لأنَّ محاولات المقاومة انتفت، والبلاهة طبقت عليهم، إذ قيدوا لمحتشدات الإبادة كالقطعان مقتادة للذبح. إنَّ تلك الآراء جعلت آرنت محط أنظار المهتمين من مفكرين، وسياسيين، إذ وجهوا لها انتقادًا لاذعًا، منها وصفهم لها بأنَّها نازية[٤٣].

كذلك أثارت مواقف آرنت انتقاد (غيرشوم شوليم)، لاسيَّما عند انتقادها علنًا المحاكمات الإسرائيلية لآيخمان عام (١٩٦٣م)، فوصفها بأنَّها متحجرة العقل، وتعاني من نكران الذات، لوصفها آيخمان بتفاهة الشر، فهي أقرت بذنبه لكن انتقدت المحاكمات[٤٤]. فشهَّر بها شوليم، وطعن بها، بكونها تنتمي لليسار الألماني، ولا تحب الشعب اليهودي. فأجابت بأنَّها لا تحب شعبًا أو جموعًا، وأنَّها تحب الأشخاص أي الأصدقاء، وكونها يهودية هو أمر غير قابل للجدل، لأنَّ شوليم دائما يسميها نقدًا بأنَّها (ابنة الشعب اليهودي)، وهي تردف بقولها: «لم يسبق لي أن تظاهرت يوما بأنني شئ آخر، أو بأنني بأي طريقة خلاف ما أنا عليه، ولم يسبق لي أن شعرت بميل في هذا الاتجاه»[٤٥]. وكان ردها على شوليم يشير إلى أنَّها يهودية علمانية، لكنَّ

---

(٤١) لويزه عنون، مصدر سبق ذكره، ص١٩٦.

(٤٢) علي عبود المحمداوي ، بقايا اللوغوس، دراسات معاصرة في تفكيك المركزية العقلية الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠١٥، ص١٥٢

(٤٣) المصدر نفسه، ص١٥٣. وكذلك ينظر: محمد بكاي، مصدر سبق ذكره، ص٣٢٩-ص٣٣٢.

(٤٤)جوديث بتلر، مفترق الطرق: اليهودية ونقد الصهيونية، ترجمة : نور حريري، المركز العربي الابحاث ودراسات السياسات، بيروت، ٢٠١٧، ص٢٠٦.

(٤٥) المصد نفسه، ص٢٠٧.

الشيخ شمس الدين نقدًا معتبرًا لنظرية ولاية الفقيه المطلقة، ورأى أنَّه: «في ظل غياب سند فقهي معتبر للمطابقة ما بين نظرية ولاية الفقيه والإمامة المعصومة، فإنّ مقتضيات سيطرة الدولة ومؤسستها للفقهاء في أجهزتها، هي التي تدفع إلى الإيهام بهذه المطابقة، وهي في هذه الحالة تكون أمام مشروع دولة ملوّن بالتشيّع، يعيد باسم التشيّع، إنتاج دولة ثيوقراطية تستمد شرعيّتها من الله لا من الأمة، وتمأسس الفقهاء بالتالي كجهاز كهنوتي لمقتضياتها ومتطلّباتها، بوسع مساحة ولاية الفقيه، حتى يساوي في المهمات بينها وبين النبوة والإمامة»[١]. إذ يعتقد بأنَّ ولاية الفقيه، ليست نظرية خاصة بالفقه الشيعي الإمامي، ولم ينفرد بها السيد الخميني دون غيره، بل هي نظرية فقهية متداولة عند فقهاء السنة، مثل: إمام الحرمين ابو المعالي في كتابه (غياث الامم والتياث الظلم)، إذ قرّر فيه وجوب مراجعة العلماء على الحكام، وعدهم قدوة الحكام، وأعلام الإسلام، وورثة النبوة، وقادة الأمة، فإذا كان سلطان الزمان أي الحاكم، لم يبلغ رتبة الاجتهاد فالمتبوعون العلماء[٢].

إنَّ الشيخ محمد مهدي شمس الدين، لا «يرى الولاية المطلقة للفقيه في عصر الغيبة، إذ تكون له ولاية على أي شعب خارج نطاق الدولة التي يحكمها، كما هو الحال في إيران، وكونها ولاية محدودة بكل شعب اختار الفقيه لولاية الأمر، فإنَّها لا تخلق أزمة حكم، وأزمة طاعة؛ ولهذا، فإنَّه يمكن لأي شعب آخر غير شيعي، أن يختار صيغة فقهية تناسبه في ضوء مذهبه الفقهي. وأنَّ الأمة هي صاحبة الولاية في عصر الغيبة، وهي التي تنتج من يتولى أمرهم عن طريق الشورى العامة، بحيث تنتخب شخصًا لرئاستها، وتقيم حكومة وسلطة، وتكون ملزمة بإطاعة، وتنفيذ، ما تشترطه على نفسها، ما لم يكن في الطاعة، والتنفيذ، ما يخل بشروط الفقه، ومبادئ التشريع العامة في الكتاب والسنة، وأنَّ الأمة هي التي تمنح البيعة لمن تشاء، سواء إلى الفقيه أم إلى غير الفقيه، الذي قد يكون امرأة، أو رجلًا، طالما أنَّ كل شيء في نطاق الشرع الإسلامي»[٣]. والأمة ليست ملزمة باختيار الفقيه لمهمة إدارة شؤون السلطة؛ لأنَّ الفقيه بما هو فقيه، هو أحد أفراد الأمة، وهي قد تختار غيره إذا رأت ذلك، من منطلق أنَّها ولية نفسها، وقد جعلت هذه الولاية لها من قبل الله، عند غياب الإمام المعصوم[٤]. ومعنى ولاية الأمة على نفسها، أن تكون هناك شرعية لكل ما تنتجه الأمة، في دائرة التنظيم والتدبير، وبما أنَّ هذا الأمر يحتاج إلى أجهزة، وإدارات، وإلى دولة، وحكومة، وحاكم، وسلطات، فإنَّ كل ما تقيمه الأمة من ذلك، يتمتع بالشرعية، وذلك طبعًا في حالة عدم حضور الإمام المعصوم، الذي دلَّ الدليل على أنَّه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وأنَّ أي حكومة تقوم في زمانه، وخلافًا لإرادته، لا يمكن أن تكون شرعية، سواء كانت حكومة منبثقة عن إرادة الأمة، أو حكومة مفروضة عليها[٥]. ويعتقد بأنَّ «الأصل الأولي بالنسبة إلى ولاية الإنسان الحر البالغ الراشد على نفسه، لم يرد عليه تقييد في الشريعة، إلا بولاية النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في حياته، والإمام المعصوم (عليه السلام)، في حالة ظهوره... وهذا المقيد هو قوله تعالى: {النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ}[٦]؛ لهذا فالإنسان له ولاية مطلقة على نفسه في عصر الغيبة»[٧]. إلا أنَّ هذه الولاية مقيدة في عصر حضور المعصوم، أمَّا في عصر غيابه، فلا بدَّ أن يرتفع القيد، وتعود الولاية المطلقة للأمة على نفسها، وتمارس ولايتها بنحو مطلق، لحفظ دورها، وموقعها، وتحقيق ذاتها سياسيًا، واجتماعيًا، واقتصاديًا[٨].

---

(٤٥). هيثم مزاحم، الإمام محمد مهدي شمس الدين وولاية الأمة على نفسها، مركز البحوث المعاصرة في بيروت، ٢٠١٢، تاريخ الزيارة {٢٠٢٤/٧/٢٣}، شبكة معلومات دولية: sptth://2.pw.dy8l7mE

(٤٦) . محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الاسلامي ، مصدر سبق ذكره، ص٣٥٠.

(٤٧) . محمد إبراهيم فلفل، مصدر سبق ذكره، ص١٤٠.

(٤٨) . فؤاد ابراهيم، الفقيه والدولة، ط١، دار الكنوز الادبية، بيروت، ١٩٩٨م، ص٤٤٠.

(٤٩) . محمد إبراهيم فلفل، مصدر سبق ذكره، ص١٣٨.

(٥٠) . سورة الاحزاب : الآية ٦ .

(٥١) . محمد مهدي شمس الدين، أهلية المرأة لتولي السلطة،ط١، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ، ١٩٩٥م، بيروت، ص١٥٠.

(٥٢) . محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الاسلامي، مصدر سبق ذكره، ص١٧٨ .

إنَّ الدليل الذي يستند إليه الشيخ شمس الدين في هذا الأمر، ينطلق من أنَّ التشريع المبدئي العام، يسمح للأمة بأن تمارس السلطة، عن طريق إنشاء مؤسسات إدارية، وأجهزة تنفيذية لها، وتعين أشخاص يمارسون سلطات على الأنفس، والأموال، من دون أن تتوقف شرعية الاجراءات التنظيمية، ولاسيَّما على فتوى الفقيه، أو حكمه بما هو فقيه. نتيجة لذلك، يرى الشيخ شمس الدين بأنَّ ثبوت الولاية للأمة في عصر الغيبة، لا يتنافى مع ثبوت سلطة التشريع الاجتهادية للفقيه، بما هو فقيه في عصر الغيبة، ولا يمكن للأمة أن تمارس السلطة، والتشريع في الحقل الذي تشغله أحكام الشريعة كذلك؛ لكون الأمر هو من شأن مجامع الفقهاء. وما يريد أن يكشفه الشيخ شمس الدين عن طريق ذلك، هو أنَّ الولاية لم تنتقل من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، أو من الإمام المعصوم، الى الأمة بالوراثة، بل جعلت للأمة بمقتضى التشريع المبدئي العام، ولا يوجد دليل قطعي من الكتاب والسنة، يعطي للفقيه ما للمعصوم من سلطات مطلقة، وأنَّ الفقهاء القدامى - بحسب رأيه - لم ينتهوا إلى هذه المسألة، لكونهم محكومين بنظرية العصمة، والولاية المعصومة، التي يرون أنَّها مستمرة عن طريق ولاية الفقيه[٩]. وأنَّ ولاية الأمة على نفسها، في ضوء ما قضاه الله ورسوله، في التشريع المبدئي العام في الكتاب والسنة، من شأنها أن تلغي أسهم إلى درجة كبيرة، في اتخاذ موقف سلبي من مشروع السلطة في عصر الغيبة، وحمل العديد من فقهاء الامامية على تحريمها، والقول بعدم مشروعيتها[١٠]. لذلك، فلا بدَّ للمسلمين من صيغة حكم، وفقًا للنظرية الإسلامية في الكتاب، والسنة، وعلى أساس مبدأ ولاية الأمة، التي تقضي أن يشرع كل شعب من الأمة الإسلامية، نظامه الإسلامي الخاص في نطاق وحدة الأمة[١١]. وتستمد السلطة خطوطها من التشريع السياسي الإسلامي، وتتكيف قدر الإمكان مع ضرورات الوضع العالمي القائم. فالشيخ شمس الدين، لا يعتقد بانَّه بدلالة على أنَّ الله تعالى، قضى بأن يكون الفقيه ولياً للأمر، وله حق الطاعة المطلقة في ما يأمر به، وينهى عنه، فيقول: "إنَّ أصل العصمة والولاية المعصومة التي يرون أنَّها مستمرة عن طريق ولاية الفقيه"[١٢]. فقد ركَّز في أذهانهم أنَّ الناس في الشريعة الإسلامية، ليس لهم من أمرهم شيء، على قاعدة الآية القرآنية: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ...}[١٣]، فهم يعتقدون أنَّ في الدين الإسلامي، ليس للإنسان الحق في اختيار النظام السياسي له، ويمارس هذا النظام على الأرض، عن طريق التنظيم السياسي للمجتمع[١٤]. وهذا هو مكمن الخلاف بين طروحات الشيخ شمس الدين، وباقي الفقهاء، ولاسيَّما من قالوا بولاية الفقيه. فالشيخ شمس الدين لا يرى في الروايات، ما يدل على ثبوت الولاية للفقيه، وذهب إلى ثبوت الولاية للأمة من قبل الله تعالى؛ لذلك لا بدَّ أن تمارس الأمة ولايتها بشكل مطلق، وانتخاب من ترى فيه الأهلية والكفاءة، سواء كان فقيهًا أم لم يكن، من منطلق أنَّ ملاك الحاكمية هو حفظ النظام العام، وعدم دلالة النصوص على حصر الحاكمية بالفقيه. في حين ذهب الفقهاء إلى القول بحاكمية الفقيه في عصر الغيبة، استنادًا إلى بعض الروايات، مما يعني أنَّ انتخاب غير الفقيه، يكون مخالفًا لإرادة الله، واختياره[١٥]، وهذا ما لم يثبت عند الشيخ شمس الدين. ولذا فإنَّ الرؤية الفقهية، والطروحات السياسية للشيخ شمس الدين، يختلف بها عن باقي الفقهاء حتى مع الشيخ النائيني، فعدَّ الأخير ولاية الأمة من الأمور الحسبية، لا من التكاليف

---

(٥٣) . محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الاسلام، مصدر سبق ذكره، ص٤١٠.

(٥٤) . علي بن الحسين الشريف المرتضى، الشافي في الامامة، ج١، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ١٤١٠ هـ، ص٨٠-١١٢.

(٥٥) . محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢٠.

(٥٦) . المصدر نفسه، ص٤٢٠.

(٥٧) . سورة الاحزاب، الآية ٣٦.

(٥٨) محمد إبراهيم فلفل، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٣-١٣٤.

(٥٩) . المصدر نفسه، ص١٣٧.

العمومية، وأبقى على موقع الفقيه، من حيث كون هذه الوظائف الحسبية ثابتة له؛ مما يؤدي إلى أن يكون الفقيه مصدرًا لشرعية السلطة (بشكل أو بآخر). في حين يعتقد شمس الدين بأنَّ الفقهاء لهم دور تشريعي وتقنيني، وليس لهم أي دور سلطوي. إلا أنَّه يلتقي مع الشيخ النائيني، عن طريق ما يعتقد به من أنَّ وظيفة نائب الإمام، لا تعني جمعًا لمهمات النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) والمعصوم (عليه السلام)، ولا تنازل من قبل المعصوم، عن هذه المهمات إلى الفقيه، واختلفا عند حدود عدّ شرعية الحكومة المدنية، وموقع الفقيه فيها[١٦]. وهذا يعني أنَّ الأمة بموجب الأدلة المحكمة على ولايتها في عصر الغيبة، هي التي تمارس السلطة، وتعطي الشرعية بالنسبة للشيخ شمس الدين. لهذا نعتقد أنَّ الشيخ شمس الدين «كما ذكرنا سابقًا»، كان طرحه أكثر خصوصية «بهذا الجانب» من باقي الفقهاء، ولاسيَّما الشيخ النائيني فيما يتعلق بالدستورية، أو تقييد ولاية الفقيه في عصر الغيبة. فشمس الدين قدَّم كشفًا لم يسبقه أحد من الفقهاء «بما فيهم النائيني»، الذي حاول التوفيق بين ولاية الأمة، والفقيه في عصر الغيبة. فقد عدّ الشيخ النائيني أنَّ الحاكم الظالم، الذي لا يتقيد بدستور أو مجلس شعبي (برلمان)، منتخب انتخابًا من قبل الشعب، وهو مغتصب لحقين معاً: حق الإمام الغائب المعصوم (ع)، وحق الناس، وحريتهم في اختيار حاكمهم. أمَّا الحكم المقيد بالدستور، وإرادة الناس عن طريق البرلمان، فهو مغتصب لحق الإمام المعصوم وحده، وهذا الحكم مفضل طالما أنَّ غيبة الإمام المعصوم مستمرة. وهذا يعني أنَّ النائيني يعد الشأن السياسي، من الأمور الحسبية العائدة للفقيه لا من التكاليف العمومية، بمعنى أنَّه يؤمن بنيابة الفقيه للإمام في عصر الغيبة، ويثبت له من الوظائف ما للإمام. على العكس من الشيخ شمس الدين، الذي يرى أنَّ الأمور الحسبية وإن كانت ثابتة للفقيه، إلا أنَّها ليست دليلًا على الولاية العامة للفقيه[١٧].

إنَّ تبَّني الشيخ شمس الدين ولاية الأمة على نفسها؛ لكونها - حسب رأيه - لا تؤدي إلى أزمة حكم، ولا إلى أزمة طاعة؛ لأنَّها تقتضي أن يشرّع كل شعب من الأمة، نظامه الإسلامي الخاص به في نطاق وحدة الأمة[١٨]. فولاية الأمة في عصر الغيبة، لا تعني غصب حق الإمام المعصوم، الذي قرره الله تعالى؛ وذلك لأنَّه إنما يكون مغصوبًا فيما لو كان الإمام حاضرًا، وفاعلًا، في المجتمع، وموجهًا للناس في جميع شؤونهم الدينية، والدنيوية، أمَّا إذا كان الإمام غائبًا، وولايته معلقة، فإنَّ النصوص المقدسة لم تكشف عمّا قضاه الله تعالى في عصر الغيبة؛ لذلك نراه يفصل بين الدولة والإمامة، فهو يعد الدولة أمرًا آخر عن الإمامة، فالأخيرة ليست نظرية مقفلة، بل هي مشروع تاريخي مطروح للتنفيذ دائمًا، ولا بدَّ من إقامته في كل العصور، ومنها عصر الغيبة. لقد كان من الواجب أن تتطابق الإمامة مع الدولة، ولكنَّه لم يحدث سوى في عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، والإمام علي (عليه السلام)، وفترة قصيرة من حياة الإمام الحسن (ع)، ولكن الإمامة انفصلت عن الدولة منذ ذلك التاريخ. فالموقف الفقهي من الدولة، غير الموقف الكلامي من الإمامة، فينبغي أن نفرق بين الأمرين، ولا ملازمة بين الأمرين. فوظيفة الإمامة هي غير وظيفة الدولة. ووظيفة الإمام في الدرجة الأولى، ليست الحكم السياسي بل حفظ الدين من التحريف، وبيان الأحكام، وإثراء الشريعة، التي تقتضيها تطورات الاجتماع الإنساني. ففي عصر الغيبة، تعطل دور الإمامة الفعلي التاريخي، وإن كان دورها الغيبي لا يزال قائمًا، غير أنَّ ذلك لم يلغ دور الولاة، وضرورة الدولة، فدورها لا يزال قائمًا، ولا ينبغي أن نقول: إنَّ الغيبة هي تقرير ضمني بعدم امكانية إقامة دولة، وحجب المشروعية عن كل الحكومات القائمة[١٩]. وتبقى الأحكام الإلهية الثابتة، أي التشريعية،

(٦٠) . فرح موسى، الدين والدولة والامة، مصدر سبق ذكره، ص٤٣١.

(٦١) . محمد إبراهيم فلفل، مصدر سبق ذكره، ص١٣٨-١٣٩.

(٦٢) . سندس معين حسن المشهدي، الأثر الفكري لحوزة النجف الاشرف على الشيخ محمد مهدي شمس الدين: ولاية الأمة على نفسها أنموذجًا، وقائع مؤتمر المرجعية وأثرها في بناء الإنسان (المحور الفكري)، العدد ٦١، المجلد الثاني، مركز دراسات الكوفة، ٢٠١٩، ص٣٦٢.

(٦٣) . المصدر نفسه، ص٣٤٢-٣٤٣.

في عصر الغيبة، أحكام نهائية ولا يجوز تجاوزها تحت أي ظرف، وهي من اختصاص الفقهاء في الدولة الإسلامية، كنظام العائلة، والعبادات، ومسائل الربا، والمسائل الجنسية «المتعلقة بجسم الإنسان وجسم الآخرين». أي بمعنى لا أحكام ثابتة في ما يخص النظام السياسي، والحكومة، بل إنّ الأحكام التي تتكفّل بإدارة العلاقات الاجتماعية المختلفة، والأمور السياسية، والاقتصادية، والعلاقات الدولية، وتنظيمها، أحكام متغيرة، ومرتبطة بالزمان، تتغير بتغيّر المصلحة الاجتماعية، وينتهي مفعولها، وهي أحكام ناشئة من إدارة المجتمع في تنظيم أمور نفسه، وهي أحكام شرعية[٢٠]. لهذا نجد نظريته السياسية في (الدولة والولاية)، انعكست انعكاسًا كبيرًا في طروحاته الفكرية المعاصرة، وتفكيره السياسي، ولاسيَّما في مجال الديمقراطية، والعلمانية، والحريات العامة، وحقوق الإنسان، والدولة المدنية، وشكل الدولة، وعلاقاتها، وطبيعة المجتمع الشيعي في الدول الوطنية القائمة، والحركات الإسلامية "الجماعات المسلحة"، وكذلك فقه المرأة في الإسلام... وغيرها من القضايا المعاصرة. فنراه في أيامه الأخيرة، يوصي المجتمع الشيعي بعدة أمور، تؤشر بوضوح على الاندماج بين ما طرحه في نظريته السياسية، وطبيعة الأنظمة السياسية القائمة، والدول، وطبيعة الظروف، والتطورات السياسية، ولاسيَّما بعد التجربة السياسية الإيرانية، وطبيعة الأزمة اللبنانية بين المجتمع والدولة. وإنَّ ذروة تفكيره السياسي، والاجتماعي، ونظريته السياسية، تجلت في كتيب (الوصايا) الذي كتبه أواخر أيامه، ويؤكد فيه على أنَّ الشيعة لا يمكن لهم، إلا أن يكونوا جزءًا من أي مجتمع، بعيدًا عن التمايز المذهبي. فنراه يوجه وصيته لعموم الشيعة، ويقول: "أوصي أبنائي إخواني الشيعة الامامية، في كل وطن من أوطانهم، وفي كل مجتمع من مجتمعاتهم، أن يدمجوا أنفسهم في أقوامهم، وفي مجتمعاتهم، وفي أوطانهم، وأن لا يميزوا أنفسهم بأي تميز خاص، وأن لا يخترعوا لأنفسهم مشروعًا خاصًا يميزهم عن غيرهم، لأنَّ المبدأ الأساس في الإسلام؛ وهو المبدأ الذي أقره أهل البيت المعصومون (عليهم السلام)، هو وحدة الأمة، التي تلازم وحدة المصلحة، ووحدة الأمة تقتضي الاندماج، وعدم التمايز. وأوصيهم بألا ينجروا، وألا يندفعوا وراء كل دعوةٍ، تريد أن تميزهم تحت أي ستار من العناوين، من قبيل إنصافهم، ورفع الظلامة عنهم، ومن قبيل كونهم أقلية من الأقليات، لها حقوق غير تلك الحقوق التي تتمتع بها سائر الأقليات. إنَّ هذه الدعوات كانت ولا تزال شرًا مطلقًا، عادت على الشيعة بأسوأ الظروف. إنَّ الشيعة يحسنون ظروف حياتهم، ومشاركتهم في مجتمعهم، عن طريق اندماجهم في الاجتماع الوطني العام، والاجتماع الإسلامي العام، والاجتماع القومي العام، ولا يجوز ولا يصح أن يحاولوا، حتى أمام ظلم الأنظمة، أن يقوموا بأنفسهم وحدهم بمعزل عن قوى أقوامهم، بمشاريع خاصة للتصحيح والتقويم؛ لأنَّ هذا يعود عليهم بالضرر، ولا يعود على المجتمع بأي نفع..."[٢١]*. كذلك انعكست نظريته، وطروحاته السياسية، على التجربة السياسية اللبنانية، إذ وصف تجربة الشيعة اللبنانيين، وأوصاهم بالاندماج في الدولة اللبنانية، وعدم تميز نفسهم أو انتمائهم لأي جهة خارجية، وأن يتكامل المسلمون اللبنانيون، ويحرصون على ضرورة وجود وفاعلية المسيحيين في لبنان، إذ يرى بأنَّ من مسؤولية العرب، والمسلمين، أن يشجعوا كل الوسائل التي تجعل المسيحية في الشرق، تستعيد كامل حضورها، وفاعليتها، ودورها في صنع القرارات. فضلًا عن تأكيده على موضوع إلغاء الطائفية السياسية في لبنان، وتأكيده على موضوع اندماج الشيعة بشكل عام، في الدول القومية القائمة بقوله: «أوصي الشيعة في كل مجتمع من مجتمعاتهم، وفي كل قوم من أقوامهم، وفي كل دولة من

---

(٦٤) . هيثم مزاحم، مصدر سبق ذكره.

(٦٥) . جزء من وصاياه في كتابه (وصايا الإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين) الذي كتبه قبل وفاته، منشور على موقع الراصد، تاريخ الزيارة {٢٠٢٤/٧/٢٩}، شبكة معلومات دولية:

https://www.alrased.net/main/articles.aspx?no_article_selected=٥١٣٢

دولهم، ألا يفكروا بالحس السياسي المذهبي أبدًا، وألا يبنوا علاقاتهم مع أقوامهم، ومع مجتمعاتهم، على أساس التمايز الطائفي، وعلى أساس الحقوق السياسية والمذهبية»[٢٢]. وكذلك يوصي الحركات الإسلامية باحترام حقوق الإنسان، والتنوع المجتمعي، إذ يقول: «على الحركات الإسلامية أن تحترم الحريات العامة، وحقوق الإنسان، وأن تؤمن بوجود التنوع في المجتمع، وأنَّ هذا الأخير يحوي مسلمين وغيرهم، ويحوي غير المسلمين في المجتمعات ذات الهويات الدينية المتعددة، مثل: لبنان والسودان... وعليهم حق أن يحترموا النظام العام، ويحترموا هيكليات السلطة، وخصومهم السياسيين كحركات إسلامية أخرى أو حركات علمانية...»[٢٣]. كذلك نرى نظريته السياسية في الدولة والولاية، قد انعكست على قراءته، وتحليله، ونتاجه الفكري، فيما يتعلق برؤيته للعلمانية، التي يصفها بالعلمانية المؤمنة، فهي لا تقوم على أساس ديني، ولكنها تحترم الأديان، وتؤدي فرائض الإجلال لله تعالى، وقد لحظها في ضوء التشريع الإسلامي. وما يقصده بالعلمانية هنا، ليست العلمانية التي تحكم الأنظمة الغربية، بل بالتأكيد العلمانية التي تحكم الأنظمة العربية والإسلامية، إذ يعدّها نتاجًا لتنوع المجتمع السياسي دينيًا، وهذا المجتمع تنطبق عليه صيغة المجتمع السياسي المعاهد، الذي يربط بين مواطنيه عهودًا ومواثيق يُحَرم الاخلال بها[٢٤]. فإنَّ من جملة ما يراه الشيخ شمس الدين، ويذهب إليه، في شأن العلمانية، هو أنَّها معبرة عن المجتمع السياسي لكي تكون شرعية، وأن لا تكون مخالفة للإسلام، وأنَّ المجتمع السياسي الإسلامي، يمكن أن يستمر مسلمًا في تكوينه، ونهجه العام، ويكون قابلًا لأي نظام لا يتنافى مع الإسلام، بوصفه عقيدة المجتمع، دون أن يكون نظام الحكم إسلاميًا، فالمهم هو استمرار الإسلام في الأمة، واستمرار الأمة مسلمة وموحدة[٢٥]. وأن لا تكون مخالفة للإسلام، فهي قد تكون علمانية مؤمنة، بمجرد الاعتراف بالإيمان الديني، واحترام الأديان[٢٦]. وبما أنَّها تحترم الأديان، وتعترف بالإيمان، فإنَّها تكتسب الشرعية في حدود ما تستطيع تحقيقه من أمن، واستقرار، وحفظ للنظام العام، وفي حدود ما تلجأ إليه من سياسات، وقوانين، لتدبير المجتمع، ورعايته، دون التدخل في اعتقادات الناس، وانتماءاتهم الدينية، والمذهبية؛ لأنَّ العلمانية المؤمنة تخسر شرعيتها، إذا اتخذت لنفسها موقع محاربة الإيمان، أو التعبير عن نفسها عن طريق الطائفية، والعصبية، والحزبية، فهي علمانية مؤمنة كونها لا تقوم على أساس ديني، في نظامها السياسي، وفي تشريعاتها القانونية، وسياساتها المدنية[٢٧]. وفي ظل العلمانية المؤمنة التي تحمي الايمان، يستطيع الإنسان المتدين بأي دين كان، أن يعبر عن وجهة نظره، بحيث لا يكون جامدًا في ظل العلمانية المؤمنة، من دون هدف ورسالة، بل له أن يسعى في نطاق القانون، واحترام الآخرين، في سبيل تثبيت القانون، عن طريق الدعوة بالحسنى؛ لأنَّ العنف ليس أسلوبًا إسلاميًا ، وهو غير مسوغ شرعًا، لما يفضي إليه من إخلال في النظام العام للمجتمع السياسي[٢٨]. وعلى ضوء هذا الطرح، فإنَّه يعدّ العلمانية المؤمنة موافقة للإسلام، وإن لم تكن إسلامية[٢٩]. أمَّا من حيث مصدر شرعية السلطة،

---

(٦٦) . جريدة المدى، وصايا الإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين، القسم الثاني، تاريخ الزيارة{٢٠٢٤/٧/٢٩}، شبكة معلومات دولية: https://almadapaper.net/file/archiveto2615/511/12.pdf

(٦٧) . فرح موسى، خيارات الأمة وضرورات الانظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، ط١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٥م، ص٥٨.

(٦٨) . محمد مهدي شمس الدين، بين الجاهلية والاسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٥م، ص ٨٠.

(٦٩) . محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الاسلامي ، مصدر سبق ذكره، ص١٥.

(٧٠) . محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، ص١٨٠.

(٧١) . محم إبراهيم فلفل، مصدر سبق ذكره، ص١٦٢.

(٧٢) . المصدر نفسه، ص١٦٤.

(٧٣) . محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، نقد وتحليل، ط٢، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩١م، بيروت، ص ١٨٦.

وشرعية القوانين، فيمكن للمجتمع السياسي الإسلامي في أي مجتمع متنوع – حسب تعبيره – أن يستمر مسلمًا في تكوينه، ونهجه العام، عن طريق هذه العلمانية، كما أنَّه يمكن للإنسان المسلم أن يعيش في ظلها، ويتفاعل معها، بما يحقق له الاستمرار في الدعوة إلى النظام الأمثل[٣٠]. ولعل الشيخ شمس الدين بهذا الطرح، يعطي تفسيرًا، وصورة واقعية، لطبيعة النظام السياسي، والمجتمع اللبناني. فعلى الرغم من أنَّ طروحاته السياسية، جاءت منسجمة كثيرًا مع نظريته السياسية في الدولة، والولاية، إلا أنَّ واقعية الأحداث، والتطورات السياسية في إيران، والمنطقة، ولاسيَّما في لبنان، فرضت نفسها على نتاجاته، وطروحاته السياسية، والفكرية. فنراه – على سبيل المثال – يرفض الدعوة إلى إقامة حكم إسلامي، أو حكم مسيحي في لبنان؛ لكونها تهدد صيغة التعايش الإسلامي – المسيحي، وتأتي في ظل معطيات، وأوضاع غير طبيعية، من شأن الاستمرار بها، والعمل لها، أن يؤدي إلى فوضى عارمة في البلاد[٣١]؛ لهذا كان دائمًا

يدعو إلى الواقعية السياسية في المجتمعات المتعددة؛ لأنَّ الإخلال بالواقعية، والموضوعية، يعدّه مخاطرة بحالة المسلمين في لبنان. ولم تخرج الديمقراطية من دائرة طروحاته الفكرية، التي صاغها بشكل مختلف عن باقي الفقهاء. فهو ينظر للديمقراطية من منظارين أو حقبتين، بين حقبة ما قبل الغيبة الكبرى، التي يعتقد بعدم مشروعيتها في اختيار الحاكم، ولا شرعية لمن يتم اختياره في مقابل المعصوم، وبين حقبة ما بعد الغيبة الكبرى. فهو لا يدخل ضمن نطاق المخالف المطلق للديمقراطية، ولا ضمن نطاق الموافق للديمقراطية، بل يدخل ضمن الموافقة المشروطة للديمقراطية؛ ولهذا صاغ أطروحته القائمة على الديمقراطية العددية القائمة على مبدأ الشورى، لا على أساس الطائفية السياسية، التي عدَّها جريمة بحق المواطن. وجوهر مشروع الديمقراطية العددية، هو أن يكون المواطن بديلًا للطائفة؛ لأنَّ المواطن هو الذي توضع له القوانين، وهو الذي يحمل هموم المستقبل، ويدفع الضرائب، ويدافع عن الدولة، والوطن، وهو الذي تصيبه شرور النظام إذا فسد، ويستفيد من محاسنه إذا صلح. إنَّ أمراء الطوائف والأحزاب حكام دائمون، والمواطن يدفع الثمن في مجتمع سياسي، يقوم نظامه السياسي على الطائفية والمذهبية[٣٢]، بحيث يكون دور الدولة حماية المجتمع، وعدم المساس بحرية الرأي والمعتقد، والدفاع عن المواطن، وتأمين جميع حقوقه بمعزل عن انتمائه الديني؛ لأنَّ معنى المواطنة، والديمقراطية، الحقيقي، أن يكون الناس سواسية أمام القانون، وأحرارًا في التعبير عن آرائهم، ومعتقداتهم، في نطاق ما كفله الدستور المدني للمواطنين، من حرية، وممارسة للشعائر الدينية[٣٣]؛ لأنَّ النظام الطائفي يعدّ الطائفة هي الوحدة السياسية، وليس الفرد المواطن. إنَّ أطروحة الشيخ شمس الدين في الديمقراطية، لا تعني أبدًا تحرير لبنان من الأديان، أو من الإسلام والمسيحية، بل هي أطروحة تتضمن الدعوة إلى اقامة حكم عادل، لمواطنين أحرار، وإلى استبدال الطائفية بالمواطنية، بهدف إقامة الحكم المدني العادل، والمؤمن، والقادر على حماية المجتمع من شرور السياسة، والفوضى[٣٤].

بهذا الشكل يمكننا أن نقول: إنَّ الشيخ محمد مهدي شمس الدين، يعطي صورة واقعية لكل طروحاته السياسية، ويبتعد كثيرًا عن المدرسة المثالية، أو الطوبائية، في الفكر السياسي ولاسيَّما الشيعي، ويذوب بعض موانع اندماج الشيعة في الدولة القومية الحديثة. ولعل الوضع السياسي اللبناني، وبنيته السياسية والاجتماعية، وشكل النظام السياسي، وطبيعة المجتمع، كانت مؤثرة في كل مفاصل طروحاته السياسية. وهذا ربما دليل على دينامية الشيخ شمس الدين، ومرونته الفكرية، بموازاة الطرح السياسي

(٧٤) . محمد إبراهيم فلفل، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٤.

(٧٥) . فرح موسى، الدين والدولة والامة، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٥.

(٧٦) . محمد إبراهيم فلفل، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٠.

(٧٧) . محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، مصدر سبق ذكره، ص١٨٦.

(٧٨) . فرح موسى، الدين والدولة والامة، مصدر سبق ذكره ، ص١٧٦ .

- الفقهي الشيعي التقليدي، إذ لم يتمسك الشيخ بالقوالب الفكرية، والتقاليد الكلاسيكية للفكر السياسي الإسلامي، ولاسيَّما الفكر السياسي الشيعي، وإنما انطلق برؤى تجديدية معاصرة، بما يتناسب مع وضع الأمة، والدولة، والشعوب، وبما يحافظ على وحدتها، وعدم تشتتها، والحفاظ على خصوصيتها، في ضوء الزمان، والمكان، والظروف القائمة، وضمن الرقعة الجغرافية القانونية (الإقليم) لكل مجتمع، أو ما يسمى بالدولة القومية الحديثة؛ لهذا نجد طروحاته الفقهية للدولة، والأمة، والولاية، فضلًا عن القضايا المعاصرة في الديمقراطية، والعلمانية، والمرأة، وحقوق الإنسان... محط اهتمام الباحثين بمختلف اتجاهاتهم، سواء في الدائرة الشيعية، أو خارجها من الدائرة الإسلامية، أو غيرها من الدوائر الدينية، والسياسية الأخرى.

الخاتمة:

تشكّل النظرية السياسية للشيخ محمد مهدي شمس الدين في الدولة، والولاية، مجموعة أفكاره التي بنى عليها كل طروحاته السياسية اللاحقة، إذ شكَّلت نظرية الولاية (السلطة)، أو ولاية الأمة على نفسها، امتدادًا طبيعيًا للخط الإصلاحي الشوروي، الذي بدأهُ الشيخ النائيني في الفكر السياسي الشيعي، في بدايات مطلع القرن العشرين في إيران، عن طريق نظريته المشهورة (الدستورية أو المشروطة)، التي انطلق فيها من نظرية ولاية الأمة، وليس من ولاية الفقيه في مفهومه للدولة الإسلامية. إلا أنَّ الشيخ شمس الدين تجاوز الشيخ النائيني على مستوى الطروحات السياسية، ولاسيَّما ما يتعلق بمفهوم الولاية (ولاية الأمة على نفسها)، وطبيعة إدارة السلطة والحكم، في ظل غياب المعصوم، وعصر الدولة القومية، وما يرافقها من ظروف سياسية، واجتماعية، على المستويين: (الداخلي والخارجي)؛ لهذا ربما يصف البعض طروحاته السياسية بالراديكالية، اتجاه التراث السياسي الشيعي السائد، على الرغم من كونها قد جمعت بين المرونة، والأصولية الفكرية. إذ ينطلق الشيخ شمس الدين من «المسلمات والثوابت الشيعية المعروفة في علم الكلام، والفقه، الشيعيين». كما يصفه الكاتب والأكاديمي في حزب الله، علي فياض في كتابه (نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي).

فتح الشيخ شمس الدين بنظريته، وطروحاته السياسية في (الدولة والولاية)، أفق التجديد السياسي على المستويات كافة، ولاسيَّما تلك الرؤية التجديدية على مستوى الاجتماع السياسي، سواء فيما يتعلق بتجويز تولي المرأة للسلطة، وتولي الحاكم الجائر، والتعاون معه، أو ما يتعلق برؤيته السياسية لمفهوم الدولة القومية الحديثة، والديمقراطية، والعلمانية، فضلًا عمّا مثله من انقلاب جريء على التراث الشيعي، في نظرية (ولاية الأمة على نفسها). فهي لم تكن نقيضة لولاية الفقيه، أو بمنزلة الرد عليها، بقدر ما هي نظرية عملية، لها مبانيها الفقهية الخاصة؛ لأنَّ ولاية الفقيه من الممكن أن تكون واقعة في سياق ولاية الأمة على نفسها، أو أن تكون مظهرًا من مظاهر خيارات الأمة، وليس بالضرورة مناقضة لها، على الرغم من أنَّها عمليًا تسلب حق الأمة من حرية الاختيار، والتصرف. ونستنتج من ذلك:

- إنَّ معنى ولاية الأمة على نفسها، أن تكون هناك شرعية لكل ما تنتجه الأمة، في دائرة التنظيم، والتدبير، وتحقيق ذاتها سياسيًا، واجتماعيًا، واقتصاديًا، بغض النظر عن شكل الدولة، وطبيعتها.

- اختلف الشيخ شمس الدين مع الشيخ النائيني، في نظريته السياسية بالنسبة للولاية، بإعطاء الفقهاء دور تشريعي وتقنيني، وليس لهم أي دور سلطوي. أمّا الشيخ النائيني فقد عدَّ ولاية الأمة، من الأمور الحسبية لا من التكاليف العمومية.

- لعل المرونة الفكرية التي تمتع بها الشيخ شمس الدين، وضعته بجانب أنصار الدولة القومية الحديثة، في ظل غياب الإمام المعصوم. وهذا واضح في وصاياه إلى المجتمعات الإسلامية، ولاسيَّما المجتمع اللبناني.

- ربما انفرد الشيخ شمس الدين في قراءته للمفاهم، والقضايا السياسية المعاصرة، عن كثير من فقهاء عصره، أو حتى السابقين له، ولاسيَّما فيما يتعلق برؤيته للعلمانية، التي يصفها بالمؤمنة. إذ يعتقد بأنَّها لا تقوم على أساس ديني، ولكنَّها تحترم الأديان. وهي نتاج لتنوع المجتمع السياسي دينيًا.

المصادر:

١. إسراء تحسين علي الموسوي، الشيخ محمد مهدي شمس الدين وآرائه الفكرية من بناء الدولة المتحضرة وقضايا التجديد والاصلاح، وقائع المؤتمر المرجعية ودورها في بناء الدولة، جامعة الكوفة: مركز دراسات الكوفة، العدد ٦٢، المجلد الثاني، ٢٠٢١.

٢. رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الاسلامي المعاصر، دار المنار، بيروت، ٢٠٠٤.

٣. سندس معين حسن المشهدي، الأثر الفكري لحوزة النجف الاشرف على الشيخ محمد مهدي شمس الدين: ولاية الأمة على نفسها أنموذجًا، وقائع مؤتمر المرجعية وأثرها في بناء الإنسان (المحور الفكري)، العدد ٦١، المجلد الثاني، مركز دراسات الكوفة، ٢٠١٩.

٤. علي بن الحسين الشريف المرتضى، الشافي في الامامة، ج١، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ١٤١٠ هـ.

٥. فرح موسى، الشيخ محمد مهدي شمس الدين بين وهج الاسلام وجليد المذاهب، دار الهادي، بيروت، ١٩٩٣.

٦. خيارات الأمة وضرورات الانظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، ط١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٥م.

٧. فؤاد ابراهيم، الفقيه والدولة، ط١، دار الكنوز الادبية، بيروت، ١٩٩٨م.

٨. محمد ابراهيم فلفل الموسوي، الفكر السياسي عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، ٢٠٠٩.

٩. محمد باقر الصدر، الاسلام يقود الحياة، ط١، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٠م.

١٠. محمد علي محمد رضا محسن الحكيم، الفكر السياسي الاسلامي المعاصر _ دراسة في نظريتي ولاية الفقيه وولاية الامة، رسالة ماجستير، جامعة الكوفة: كلية الآداب، ٢٠٠٩.

١١. محمد عمارة، الاسلام واصول الحكم لعلي عبد الرازق، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢م.

١٢. محمد مهدي شمس الدين، التجديد في الفكر الاسلامي، ط١، دار المنهل اللبناني، بيروت، ١٩٩٧م.

٣١. العلمانية، نقد وتحليل، ط٢، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩١م، بيروت، ص ١٨٦.

٤١. أهلية المرأة لتولي السلطة،ط١، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٥م.

١٥. بحث الحكومة الاسلامية في ايران، ط١، منظمة الاعلام الاسلامية، ١٩٨٦م.

٦١. بين الجاهلية والاسلام، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٥م.

١٧. حركة التاريخ عند الامام علي (ع)، ط ١، المؤسسة الدولية، بيروت ١٩٨٥م.

٨١. في الاجتماع السياسي الاسلامي، ط١، دار الثقافة للطباعة والنشر، قم، ١٩٩٤م.

١٩. مواقف وتأملات في قضايا الفكر والسياسة، ط٢، دار الزهراء (ع) للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م.

٢٠. نظام الحكم والادارة في الاسلام، ط٣، قم، دار الثقافة للطباعة والنشر،١٩٩٢م.

٢١. بين وهج الاسلام وجليد المذاهب، ط١، دار الهادي للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٣، بيروت، ص١١٩.

مو اقع الإنترنت:

١. زكي الميلاد، العلامة شمس الدين والتطور الفكري من نظام الحكم إلى الاجتماع السياسي، موقع الاجتهاد، ٢٠١٩، تاريخ الزيارة {٢٠٢٤/٧/٢٣}، أنظر الرابط:

https://url-shortener.me/2MJ3

٢. جزء من وصاياه في كتابه (وصايا الإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين) الذي كتبه قبل وفاته، منشور على موقع الراصد، تاريخ الزيارة {٢٠٢٤/٧/٢٩}، شبكة معلومات دولية:

https://www.alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=5132

٣. جريدة المدى، وصايا الإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين، القسم الثاني، تاريخ الزيارة {٢٠٢٤/٧/٢٩}، شبكة معلومات دولية:

https//:almadapaper.net/file/archiveto2615/511/12.pdf

٤. هيثم مزاحم، الإمام محمد مهدي شمس الدين وولاية الأمة على نفسها، مركز البحوث المعاصرة في بيروت، ٢٠١٢، تاريخ الزيارة {٢٠٢٤/٧/٢٣}، شبكة معلومات دولية:

https://url-shortener.me/2MJA