Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 1 ● No. 2 ● Issue 2 ● Autumn & Winter 2021

Government Neutrality in Islamic Political Philosophy

Najmeh Keikha[1]

Received: 03/10/2021 Accepted: 05/12/2021

Abstract

This paper aims primarily to study the concept and nature of neutrality in Islamic political philosophy. Although neutrality is primarily in conflict with the religious government, which claims to fulfill the teachings of a particular religion, but the other side of the coin is that, this concept is debatable in aspects of Islamic political philosophy. One of these aspects is the existence of different minorities within the political community who are considered citizens and want the government to treat the citizens equally and neutrally towards all citizens. On the other hand, how Islamic political philosophy deals with the challenges that have led to neutrality in Western countries can further reveal the strengths and weaknesses of Islamic political philosophy. The author will examine this from the perspective of transcendental political philosophy. In this regard, the issues that in the minds of transcendental philosophers can help to clarify neutrality are examined and analyzed. The concept of right and good, human self-determination, and dealing with the political institutions of the community are among the most important topics of neutrality in Western political thought. In transcendental philosophy, these issues will be discussed around topics such as the type of look at human, society, religion, and universe. Accordingly, the most important issue of the present paper is what are the claims of the political neutrality and how can this issue be coped with from the perspective of Islamic political philosophy?

Keywords

Neutrality, government, transcendental wisdom, freedom.

1. Assistant Professor, Department of Political Sciences, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. N_keikha@sbu.ac.ir.

* Keikha, N. (2021). Government Neutrality in Islamic Political Philosophy. Journal *scientific-specialized Bi-Annual*, 1(2), pp. 136-163. DOI: 10.22081/ipt.2022.63341.1004

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ • العدد ٢ • الرقم المسلسل للعدد ٢ • خريف و شتاء ٢٠٢١

حيادية الدولة في الفلسفة السياسية الإسلامية

نجمه كيخا[١]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/١٠/٠٣ تاريخ القبول: ٢٠٢١/١٢/٠٥

الملخص

بادئ ذي بدء، تهدف هذه الورقة إلى دراسة مفهوم وماهية الحياد في الفلسفة السياسية الإسلامية. ومسألة الحياد وإن كانت تتناقض مع مفهوم الحكومة الدينية التي تنادي بتطبيق تعاليم دين خاص وتشكّل الوجه الثاني لعملة واحدة، إلّا أنّ بالإمكان دراسة هذا المفهوم في الفلسفة السياسية الإسلامية من أوجه عدّة. أحدها وجود أقليات مختلفة في بطن المجتمع السياسي لها حق المواطنة وتطالب الدولة بالمساواة والحيادية في التعامل مع جميع المواطنين. من جهة ثانية، فإنّ أسلوب مواجهة الفلسفة السياسية الإسلامية للتحديات التي تفضي إلى موضوع الحياد في البلدان الغربية يمكن أن يكشف بشكل أوضح عن نقاط القوة والضعف في هذه الفلسفة. وهو ما ستناقشه الكاتبة من زاوية الفلسفة المتعالية. وبناءً عليه تقوم بدراسة وتحليل آراء مفكري الفلسفة المتعالية التي يمكن أن تساعد في إضاءة مبحث الحياد. يشكّل مفهوم الحق والخير، ونظرية التحديد الذاتي للإنسان، والحديث عن التشكيلات السياسية في المجتمع أهم محاور مبحث الحياد في الفكر السياسي الغربي. بينما ستتركز مباحث الفلسفة المتعالية على محاور من قبيل طبيعة النظرة إلى الإنسان والمجتمع والدين والوجود. لذا فأهم قضية في هذا المقال هي: ما هي الآراء التي يطرحها مبحث الحيادية السياسية؟ وكيف يمكن التعامل مع هذه القضية من منظار الفلسفة السياسية الإسلامية؟

الكلمات المفتاحية

الحيادية، الدولة، الحكمة المتعالية، الحرية، الفلسفة السياسية.

١. أستاذة مساعدة في قسم العلوم السياسية، بجامعه الشهيد بهشتي، طهران، إيران. N_keikha@sbu.ac.ir

* كيخا، نجمه. (٢٠٢١). حيادية الدولة في الفلسفة السياسية الإسلامية. الفكر السياسي الاسلامي، ١(٢)، صص ١٣٦-١٦٣.
DOI: 10.22081/ipt.2022.63341.1004

مقدمة

لم تتناول الفلسفة السياسية الإسلامية موضوع الحياد بصورة مباشرة وإنّما طال البحث بعض الهواجس التي يثيرها هذا الموضوع في إطار موضوع العلمانية أو قضية المساواة والعدالة الاجتماعية. ثمّة دراسات عديدة تناولت مسألة خصائص الدولة الإسلامية وتمايزها عن العلمانية، غير أنّنا في البحث الحالي لن نناقش الموضوع من هذا المنظور؛ بل سنستعيض عن ذلك بمناقشة مبحث الحياد من زاوية تجلّي بعض النقاط في الفلسفة الإسلامية لم تكن موضع اهتمام من هذه الزاوية قبل الآن. إنّ مواجهة الفلسفة السياسية الإسلامية بأسئلة واستفهامات جديدة يكشف لنا القدرات الكامنة والنقاط المغفولة فيها، ويزيد من صلابتها وثراءها وبوجه خاص في قضايا من قبيل الحياد والعلمانية والتي كان يُنظر إليها على أنّها النقطة المقابلة للفلسفة السياسية الإسلامية وعلى هذا الأساس كانت تواجه بالنبذ والإدانة في مختلف النقاشات. في حين أنّ التعاطي الجاد والمباشر مع هذا النمط من المباحث يكون مدعاةً لنفخ الروح والدينامية في المطارحات السياسية والاجتماعية للفلسفة السياسية الإسلامية.

أحد الأسباب التي تلحّ على الاهتمام بموضوع الحياد هو تعولم الكثير من مفاهيم العلوم الاجتماعية والسياسية. إنّ ظروف التعولم، وتطوّر وسائل الإعلام المختلفة، وتزايد وتيرة الهجرة وبخاصة ارتفاع حجم المبادلات العلمية بفضل التقدّم المتلاحق على صعيد العالم الافتراضي وسهولة التواصل والحوار العلمي مع المفكرين في أنحاء العالم كافة، هذه الظروف خلقت حاجة للتعاطي مع العالم بلغة تكون مفهومة ومقبولة بالنسبة له. إنّ الرغبة في أن يكون المرء مقبولاً ومسموعاً ومشاركاً في إنتاج العلم ومختلف التحولات على صعيد العالم تشكّل مطلباً عاماً لدى جميع الأكاديميين. فكما أنّ التطور التكنولوجي عبارة عن شأن عالمي يتحقّق بمشاركة أفراد من مختلف بقاع الأرض، كذلك هو الحال بالنسبة للقضايا المتعلقة بالقيادة السياسية والاجتماعية للمجتمع، لا سيّما وأنّ أساليب الحكم الديمقراطي

يتمّ تطبيقها في مناطق مختلفة في العالم وبأشكال متعددة. إنّ شعوب الأرض برمّتها أصبحت على اطلاع بالتحولات السياسية الجارية في العالم وتُطرح في هذا الإطار آراء شتى، وتُعرض المناظرات العلمية عالمياً فتفتح الباب أمام الحوارات والمساجلات بشأنها، وهذا يستدعي مشاركة من قبل الفلسفة السياسية الإسلامية في هذه النشاطات.

تعزى أهمية مناقشة موضوع الحياد إلى ثلاثة عوامل: العامل الأول هو أنّ الحياد يشكّل أحد الهواجس الرئيسية عند الفلاسفة السياسيين المعاصرين؛ العامل الثاني وراء مناقشة الموضوع هو أن نتبيّن إن كان بمقدور الحكومة الدينية أيضاً أن تكون محايدة، أو أن يساعد الدين والفلسفة الدينية على دفع عجلة المباحث المتعلّقة بموضوع الحياد إلى الإمام أم لا؟ والعامل الثالث هو وجود بعض المشاكل والقضايا في مجتمعنا الراهن تحتّم الخوض في هذا الموضوع.

فيما يتعلّق بتاريخ هذا النوع من النقاشات فإنّه بحسب علمنا لم تصدر مقالة أو كتاب يتناول هذه المسألة من منظار الفلسفة السياسية الإسلامية. فمعظم الكتب الصادرة في موضوع الحياد إمّا مترجمة أو كتب تبسط الشرح في نظريات المفكرين الغربيين. من قلائل المصادر المترجمة المتاحة في موضوع الحياد نذكر: الحياد في الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق لسوزان مندوس، المساواة والتحيّز لتامس نيگل، الحياد في فلسفة جون رولز السياسية للسيد رضا الموسوي، بالإضافة إلى كتب جون رولز مثل العدالة كإنصاف والليبرالية السياسية، وبعض كتب تشارلز تيلور ومايكل سندل ومايكل والزر وويل كيمليكا وماك اينتاير وغيرهم. لذا، بالنظر إلى سعة نطاق الأدبيات الخاصة بموضوع الحياد، فقد ارتأينا في هذا البحث مناقشة قضية الحياد في ضوء آراء جون رولز.

يسعى البحث الحالي بالاستعانة بالمباحث المطروحة الخوض في موضوع الحياد كما ورد في مؤلفات جون رولز ومقارنتها بالفلسفة المتعالية ودراسة وتحليل آراء الصدرائيين الجدد من الفلاسفة السياسيين المسلمين، والتفتيش عن حلول

للمجتمع المعاصر. من بين هؤلاء الفلاسفة مرتضى مطهري، السيد محمد حسيني بهشتي، السيد موسى الصدر والإمام الخميني.

١. الحياد

١-١. معنى الحياد

يعدّ الحياد مادة للنقاش في فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية والقوانين والعلاقات الدولية. المعنى الجوهري لهذه الكلمة في جميع هذه الحالات هو عدم التحيّز، إلّا أنّ مجال استعمال الكلمة يتفاوت في كل حالة. في هذا البحث سنتناول الحياد في نطاق فلسفة الأخلاق والسياسة. يعتقد أحد الباحثين المشتغلين في هذا الحقل أنّ الحياد في فلسفة الأخلاق يبحث في تفسير سبب تقدّم بعض الأشخاص على الآخرين بالتزامن مع احترام مبدأ المساواة. وفي المقابل إذا أخذنا آراء جون رولز كنقطة انطلاق في موضوع الحياد، فإنّ أهم هاجس في هذا الموضوع من منظار الفلسفة السياسية هو كيف يمكن خلق علاقة بين الخير والحياد؟ وما علاقة هذا الأمر بشرط معاملة الأفراد وفق مبدأ المساواة (مندوس، ١٣٩٥، ص ١٩). على هذا، فإنّ النقطة المحورية في الحياد في الفلسفة السياسية هي: هل على الحكومة أن تلتزم جانب الحياد فيما يتعلّق بخير أفراد المجتمع أم لا؟

يعتقد الليبراليون أنّ أهم وسيلة لإيصال المنفعة لأفراد المجتمع هي أن نتركهم يختاروا أسلوب حياتهم بحرية. ويصطلح على هذا الأسلوب بنظرية التحديد الذاتي[1]. وعلى هذا الأساس، لا ينبغي للحكومة أن تتّخذ قرارات تخصّ طبيعة وأسلوب حياة المواطنين. وفي هذا الصدد يعتقد رولز أنّ المواطنين ليسوا مضطرّين للبحث عن تصوّر خاص للخير ومقاصده، وإنّما يكفي امتلاكهم القدرة

1. elf-determination

على مراجعة التصورات المطروحة عن الخير وتصحيحها بالاستناد إلى الأدلة العقلية والمنطقية (كيمليكا، ١٣٩٦، صص ٢٩٨-٢٩٩).

إنّ قضايا الخير القيّمة لا يمكن أن تترك تأثيراً على الحياة الفردية والاجتماعية للمواطنين ما لم يكونوا قد توصّلوا في قرارة أنفسهم إلى ذلك الخير ولمسوا قيمته وأهميته. إنّ إكراه الدولة المواطن على اتباع الخير سيؤدّي إلى انحسار قيمة هذه الأمور ما لم يتقبلها المواطن نفسه ومن أعماق قلبه. إنّ حرية المواطنين أو على حدّ تعبير رولز المساواة في حرية المواطنين يحفّزهم على مواصلة حياتهم ذاتياً وطبقاً لقناعاتهم ومعتقداتهم، وهي مسألة تنطوي على أهمية كبيرة. لذا، لا يجوز للحكومة أن تبرّر أداءها على أساس البعد أو القرب من تصوّرات الخير، وبالتالي تمارس تأثيراً على خيارات الأفراد في هذا المجال (كيمليكا، ١٣٩٦، صص ٣٠٢ - ٣٠٣).

من المناسب أن نطرح في مستهلّ هذا المقال السؤال التالي: هل الحياد أمر مفترض ومقبول في الفلسفة السياسية أم لا؟ وهذا السؤال يمثّل الوجه الآخر لسؤال آخر هو: هل تقع على الدولة مسؤولية دفع مواطنيها نحو الخير والكمال الأخلاقي أم لا؟ في العادة، يعارض الفلاسفة التقليديون الذين يرون سعادة البشر في تمثّلهم الفضيلة ويهتمّون بدور للنظام السياسي في تمحور المواطنين حول الفضيلة يعارض هؤلاء مبدأ حيادية الدولة ويعتقدون أنّ الدولة مسؤولة إزاء خير وسعادة أفراد المجتمع، وبالتالي ينبغي لها إعدادهم بما يتناسب مع هذه القيم، وهو ما يطلق عليه في عصرنا الراهن النزوع نحو الكمال أو الكمالية (كيمليكا، ١٣٩٦، ص ٢٩٧) إذن، فالحياد هو النقطة المقابلة للكمالية. ويعتقد الكماليون أنّ على الدولة أن تحدّ من الأعمال الفاقدة للقيم التي يُقدم عليها الأشخاص عن جهل ولاوعي، وفي المقابل تقدّم أنماطاً وأساليب حياتية قيمية بحيث تشجّع المواطنين على اختيارها. وهذا التشجيع يشمل تقديم حوافز إضافية للمواطنين من خلال زيادة انتفاعهم من منابع وإمكانات المجتمع في حال توجّههم بشكل أكبر نحو النموذج الحياتي المقترح من قبل الدولة وبذلك تكون هذه الأخيرة مسؤولة عن

مواطنيها فيما يخصّ تعليمهم حياة قيّمة والتصدّي للمشاريع المعادية لهذا الأسلوب الحياتي (كيمليكا، ١٣٩٦: صص ٢٩٩-٣٠٢).

يطرح هذا البحث استفهامات عديدة حول نطاق صلاحيات الأفراد وحريتهم وحجم المسؤولية الاجتماعية الملقاة على عاتق الدولة إزاء مجتمعها. وهاهنا جبهتان تتّخذان مواقف جادة، الجبهة الأولى وتتمثل في المدافعين عن الموقف الرئيسي لليبرالية وحقّ الأفراد في الحرية، والجبهة الثانية ممثّلة في المدافعين عن حقّ المجتمع ويطالبون بفرض مقدار معين من الرقابة والمسؤولية الاجتماعية لصيانة الفضائل الاجتماعية. ويؤمن الفريق الثاني بأهمية دور الخيرات في تشكيل المجتمع وتحديد هوية الأفراد، وبالتالي لا يمكن تجاهلها. كما تشكّلت مجموعة من الآراء في هذا الإطار بحيث أصبح بالإمكان الحديث عن درجات الحيادية. على سبيل المثال، يطرح الليبراليون نموذجين للحيادية أقلّوي ومتوازن، في النموذج الأول الأقلّوي ليس على الدولة القيام بأيّ إجراء إيجابي وإنّما يكفي أن تمتنع عن القيام بأيّ خطوة تساعد الأفراد على سوقهم نحو خيرٍ خاص يقصدونه، وفي النموذج الثاني من الحياد المتوازن لا تتّخذ الدولة أيّ إجراء يؤدّي بالأفراد إلى ترجيح نوعٍ من الحياد على الأنواع الأخرى، وتتدخل فقط عندما يتعرّض الأفراد لأذى من هذا الطريق، فتقوم بدفع الغرامات تعويضاً لهم عمّا لحق بهم. وفي المقابل، يتمتّع الاشتراكيون بقدر واسع من الحيادية ما يحفّز الدولة على تحقيق أوسع شكل ممكن من المساواة في المجتمع ليصبو الأفراد بنفس المقدار نحو الخير الذي يختارونه.

١-٢. مفهوم الخير

في ضوء معيارية مباحث رولز في موضوع الحياد وقيامه بتحديد الحياد على أساس الحق والخير، فإنّ فهم تصوّر رولز للحق والخير أيضاً يحوز على أهمية. فالحياد، بحسب رأيه، هو عدم البناء على مفاهيم الخير وترجيح الحقّ على الخير

(موسوي، ١٣٩٦، ص ٨). في كتابه الليبرالية السياسية يعرّف الخير بأنّه مجموعة متناسقة من الأمزجة والترجيحات والأهداف والالتزامات تتبلور في إطار نظرية فلسفية أو دينية أو أخلاقية واسعة. فالخير أمر شامل وذلك لاستيعابه القضايا الأخلاقية القيّمة للفرد والمجتمع حول الأهداف والأفعال والعلاقات الجيدة. والخصوصية الأخرى لمفاهيم الخير هي أنّها تُعرض بصورة قبلية، ولا دور للأفراد في تدوين هذه المفاهيم سوى القبول أو الرفض (رولز، ١٣٩٢، ص ٢٧٦).

أمّا مفاهيم الحق فلا تقدّم برنامجاً موحداً للحياة، وهي تنطوي على قدر كبير من البساطة وقابلية التصديق بحيث تعدّ جزءاً من هوية المواطنين، وهم يؤمنون بهذه المفاهيم دون فرض أو تحكيم لأنّهم جميعاً متّفقون عليها بحيث تفرز نوعاً من التعاون والالتزام الاجتماعي المشترك إزاءها. طبعاً رولز يرى أنّ الحق والخير يكمل أحدهما الآخر إلّا أنّ الحقّ مقدّم على الخير (موسوي، ١٣٩٦، صص ٢٨-٢٩).

كما يعتقد رولز، متأثّراً بكانط، أنّ الإنسان مخلوق قادر على أن يحيا بمعزل عن السرديات الكبرى الأخلاقية والدينية والفلسفية. ويمثّل هذا التعريف أفضل خياراتنا تجاه الإنسان لأنّ السرديات التي تحكّم رؤية موسعة للخير هي سرديات خلافية وغامضة وشاملة، ولا يمكن أن تجتمع آراء المواطنين عليها. لذا، فالقضية المهمة عند رولز هي التركيز على نقطة بسيطة تماماً وواضحة ومقبولة من قبل الجميع ولا يشوبها أيّ غموض أو اختلاف.

١-٣. التحديد الذاتي

التحديد الذاتي[1] أو ما يعبّر عنه أحياناً بالاستقلالية هو النواة الأصلية لمبحث الحيادية. يطرح الليبراليون مقولة الاستقلالية بإزاء التضمّن أو التماهي مع الجماعتيين. الاستقلالية عبارة عن مفهوم قامت عليه الليبرتارية وتسعى إلى ترك

1. selfdetermination

الحرية للأفراد ليختاروا بملء إرادتهم أسلوب حياتهم بالنحو الذي يلبّي دوافعهم في بلوغ الأهداف التي يرومون تحقيقها.

المقصود باختيار أسلوب الحياة هو اتّخاذ القرار حول كيف نحيا حياة نعتقد في هذه اللحظة أنّها حياة طيبة. إنّه، بنحوٍ ما، ممارسة للحياة وابتعاد عن الأهداف. تسعى نظرية التحديد الذاتي إلى منح الأفراد صلاحية تتيح لهم إخضاع الأهداف السابقة المهيمنة على الحياة للأسئلة، من خلال الفهم الذي اكتسبوه الآن، ومن ثمّ تقديم تصوّرهم الخاص عنها. بهذا الأسلوب يستطيع الفرد تحقيق أهدافه بنفسه، والعمل على تقييمها، لا أن تملى عليه من الخارج. ويُتوقّع أن تفضي إتاحة مثل هذه الحرية إلى معاملة جميع الأفراد بصورة متساوية ومتكافئة (كيمليكا، ١٣٩٦، صص ٢٩٩ -٣٠٠). يعتقد رولز أنّ الحرية ضرورية ولازمة لكشف شؤون حياتنا أي تشكيل تصوراتنا عن قيمة خيرنا ومعرفته وتحليل تلك التصورات ومراجعتها. هذه السردية عن مقولة التحديد الذاتي تسوقنا إلى دعم الحكومة المحايدة، وهي الحكومة التي لا تبرّر أفعالها على أساس أفضلية أو أرذلية التصورات حول الحياة الطيبة، ولا تسعى إلى التأثير على تصورات المواطنين عن الخير. من هنا نجد أنّ رولز يتموضع في الجهة المقابلة لآراء الكماليين الذين يشدّدون على قيمية بعض أساليب الحياة ومقولات الخير، ويسعون بنحوٍ أو بآخر تعليم الأفراد وتوزيع الثروات والمنابع على المجتمع بشكل ينال معه الذين يوافقونهم في الرأي حصّة أكبر من هذا التوزيع. وبهذه الطريقة يتشجّع أشخاص آخرون للسير في هذا الطريق (كيمليكا، ١٣٩٦، صص ٣٠١- ٣٠٢).

١-٤. الاهتمام بالبعد السياسي بدلاً من الأبعاد الأخلاقية

أهم إشكال يطرح على هيمنة حاكمية الخير على المناخ السياسي والاجتماعي هو أنّ أساليب الحياة الجيدة هي في الغالب منطقية ومتعددة ويصعب ترجيح أو اختيار أحدها، لذلك لا يمكن الوصول إلى إجماع على فكرة خير شاملة، بينما

تتطلّب إدارة المجتمع التنسيق والانسجام والوحدة. لذلك يعتقد بعض المفكرين أن ليس على الدولة مسؤولية في فرض قراءة خاصة للخير، بل كل ما يجب عليها هو تشجيع هذه القراءات عبر القانون والمؤسسات. يعتقد رولز ونيگل أنّه بالإضافة إلى هذا العمل ينبغي للدولة تسويغ اعتبار ومشروعية المبادئ السياسية لجميع المواطنين. بعبارة أخرى، المبادئ السياسية قابلة للتسويغ عبر اللجوء إلى القيم السياسية التي هي أكثر اتقاناً وإحكاماً من مقولات الخير، وهذه الأخيرة ليست بالضرورة أن تكون مسوّغة ومقنعة (نيگل، ١٣٩٩، ص ٣٨).

تقوم الليبرالية السياسية على أساس القبول بالتعددية المنطقية. بعض هذه التعاليم عبارة عن تعاليم دينية معقولة وشمولية. والليبرالية السياسية تفتّش عن مفهوم للعدالة السياسية في نظام ديمقراطي مبني على الدستور يقبل بهذه التعددية. يعتقد رولز أنّه قد يشترك المواطنون في التصورات السياسية ولكن لا يمكن لهم تحقيق مثل هذه التشاركية في القضايا البنيوية ذات الصلة بالخير، لذلك من الأفضل لنا التركيز على تلك التصورات المشتركة الخالية من الآراء المتعلقة بالخير (رولز، ١٣٩٢، ص ٢٩). السؤال الذي تطرحه الليبرالية السياسية هو: «إلى أيّ مدى يمكن أن يوجد ويستمر إلى الأبد مجتمع عادل ومستقر يتكوّن من مواطنين أحرار ومتساوين ولكنّهم مختلفين جذرياً حول مذاهبهم الشمولية الأخلاقية والفلسفية والدينية غير المنسجمة فيما بينها رغم معقوليتها؟»

١-٥. تقدّم الحق

ليس لجون رولز اهتمام كبير باستعمال كلمة الحياد، وبدلاً من ذلك يستعمل مصطلح تقدّم الحق على الخير. فالليبرالية من خلال تركيزها على الحق تسعى إلى الدفاع عن المطالب الشخصية للأفراد في المجتمع، وعنصر الحياد هو لحماية التعددية الاجتماعية وتحقيق الطموحات غير الشخصية للأفراد لتأمين حقوق الآخرين. ويوضّح رولز في "الليبرالية السياسية" أنّ الحق والخير يكمّل

أحدهما الآخر، وما من تصوّر للعدالة يمكنه الإفادة من الحق فقط أو الخير، بل يجب مزج الاثنين بأسلوب خاص (رولز، ١٣٩٢، ص ٢٧٣). أما والحال هذه، فإنّ السؤال المطروح هو: هل تقدّم الحق يعني أنّ مبادئ العدالة السياسية تفرض إطاراً لأساليب الحياة المجازة لا يمكن لأهداف المواطنين أن تتخطاه؟ (رولز، ١٣٩٢، ص ٢٧٤) بحسب اعتقاده أنّ التصوّر يكون شمولياً حين يغطّي جميع التصوّرات المتعلّقة بالأمور القيمة وكذلك الأفكار ذات الصلة بالنهج والفضيلة الشخصية التي تؤثّر على سلوكنا غير السياسي. ومثل هذا الأمر يغطّي جميع القيم والفضائل المقبولة ضمن خطة فكرية دقيقة. وعليه، من أجل الهروب من هذا الوضع لا بدّ من الذهاب لأبعد من القيم والفضائل السياسية وتوسيع الإطار ليشمل القيم والفضائل غير السياسية (رولز، ١٣٩٢، ص ٢٧٥). كما أنّ هذا التصور يبيّن الطريق للتشكيلات الرئيسية في الحياة السياسية والاجتماعية فقط ولا يشمل مرافق الحياة برمّتها؛ من هنا فإنّ أفكاره الخيّرة أيضاً يجب أن تكون سياسية، ولا يتسنّى ذلك، بحسب رأي رولز، إلّا بتقدّم الحقوق والحريات الأساسية؛ وفي غير هذه الحالة ستؤدّي الأفكار الشمولية لتشكيلات المجتمع إلى الطائفية والتحزّب (رولز، ١٣٩٢، ص ٢٧٦).

١-٦. إمكان الحياد

من بين الأمور المطروحة في نقد حيادية الدولة، امتناع بقاء الدولة على الحياد، ومن أهم الأسباب لذلك هو التعريف الجامع للعدالة، فالعدالة، كما هو معلوم، بوصفها واحدة من أهم وظائف الدولة لا تتلخّص في المساواة فحسب، بل العدالة في إحقاق حقوق الأفراد، وتكريم كفاءاتهم واستحقاقاتهم. فعندما يتمّ التركيز على المساواة فقط، وتمتنع الدولة عن أيّ تصرّف حتى تكريم الأفراد وتمجيدهم، فإنّها بذلك تكون قد ضيّعت حقوقهم وأدارت ظهرها للعدالة، ومن ذلك نستنتج بأنّ حيادية الدولة مخالفة للعدالة.

والإشكال الآخر الذي يطرح على الحيادية هو، في كل نزاع أو خلاف عقدي، يكون الحق مع أحد الطرفين، حتى لو لم نكن مطلعين على حقيقة الأمر، وفي هذه الحالة فإنّ حيادية الدولة تعني دعم أحد طرفي النزاع؛ وعلى حدّ تعبير أحد المفكرين، إنّ مساعي الدولة لاتخاذ موقف حيادي سيؤدّي إلى ترجيح كفّة أحد الطرفين دون وجه حق؛ على سبيل المثال، عندما تقول الدولة أنّها لن تتدخل في قضية الإجهاض، وأنّها تترك الأمر للحريات الشخصية، فإنّها في الحقيقة تقف إلى جانب المطالبين بحق الإجهاض (عزيزي، ١٣٩٥، ص ١١).

والجماعتيون هم من أبرز المنتقدين لفكرة الحيادية، فهم يعتقدون أنّه يتعذّر الحؤول دون تصوّرات المواطنين في باب الخير، لارتباط هوياتهم بها.

٢. الفلسفة السياسية الإسلامية

في مبحث الحيادية من منظار الفلسفة السياسية يجب أولاً الإجابة عن هذين السؤالين: السؤال الأول، هل من ضرورة أن يكون للفلسفة السياسية دور في أحد التصوّرات عن الخير؟ سواء كان هذا الخير أمراً دينياً أو مدرسة فلسفية أخرى؟ السؤال الثاني: هل على الدولة ترويج أهدافها وبرامجها وأسلوب الحياة الذي ترتضيه في المجتمع والتشجيع عليه، وأن تُكره الآخرين، بنحوٍ ما، على قبوله؟ يتجلّى التمايز بين هذين السؤالين وخاصة في ضوء مبحث جون لوك الذي يفصل بين العمل والنظرية بشكل يتيح للدولة أن تكون حرة نظرياً، أمّا على الصعيد العملي فلا (نيگل، ١٣٩٩، صص ٣٥ و٤١). بمعنى، لا تستطيع على الصعيد العملي الحثّ على فكرة معينة أو التحذير منها. كما يطرح ذينك السؤالين تحت عنوان إمكان الفصل بين العلمانية السياسية والعلمانية الاجتماعية، أي أن تكون الدولة محايدة على مستوى القوانين والبرنامج الحكومي، وغير مُلزمة بدين معين، أمّا على الصعيد الاجتماعي فيكون الناس أحراراً في اعتناق أيّ دين أو عقيدة خاصة (تيلور ومكلور، ١٣٩٥، ص ٥).

تجيب الفلسفة السياسية الإسلامية عن السؤالين المذكورين بالإيجاب ذلك لأنّها تندرج ضمن الفلسفات السياسية الكمالية الشمولية، ولها جذور في عقيدة دينية خاصة، فضلاً عن كونها تحثّ على أسلوب حياتي ديني خاص. وقبل أن تشكّل مسألة انتساب حكومة معينة إلى دين خاص والحثّ على أسلوب ديني مشكلة، لا بدّ من البحث في كيفية تعامل مثل هذه الحكومة مع معارضي هذا الفكر والعقيدة الخاصة.

على غرار ما فكّر به الفلاسفة السياسيون، وهو تفكير سليم، فإنّ المجتمعات التعددية القائمة على مبدأ العلمانية تؤكّد على مبادئ الحرية والمساواة أو الأساليب التي يتمّ الترويج لها بحرية في الحياة الغربية والتي قد لا تعجب الكثير من المؤمنين القاطنين في تلك المجتمعات، على الرغم من عدم ترويجها أو دعمها لدين خاص. لذا فكما عبّر الفلاسفة بدقّة، ليست الفلسفات المبنية على الدين هي وحدها المصنّفة في زمرة الفلسفات الشمولية، بل الفلاسفة مثل جون ستيوارت مل وجوزيف روز ممّن يؤكّدون على القيمة الذاتية للاستقلال الشخصي أيضاً يصنّفون في نفس الزمرة (نيگل، ١٣٩٩، ص ٣٦). الاستقلال الشخصي يعني أنّ المواطنين هم الذين يحدّدون طبيعة القرارات والأهداف والخطط والبرامج الرئيسية الخاصة بحياتهم. في هذه العقيدة تشكّل القوانين ومبادئ الحرية القاعدة التي تنبني عليها قرارات الأفراد، بينما في الفلسفات المبنية على الدين تكون الغاية والحدود لفكر الأفراد وعملهم معينة ومرسومة.

على هذا الأساس، فإنّ طريقة تعاطي الحكومة الدينية مع المعارضين وحجم الحرية العملية الممنوحة لهم ستكون قضية جوهرية، وسنتناولها في إطار الحكمة المتعالية من منظار المفكرين المسلمين من بينهم الإمام الخميني والشهيد بهشتي والإمام موسى الصدر. كما سنوضّح خلال إجابتنا بعض المفاهيم مثل الاختيار والحرية، والمسؤولية الاجتماعية والكرامة الإنسانية. وسنحاول دراسة هذه المباحث في إطار نظرة هؤلاء المفكرين إلى المجتمع والوجود والإنسان. والنظرة

العامة هي التي تبيّن مواقفهم على أفضل وجه إزاء الحوادث الاجتماعية والسياسية ولا سيّما علاقة الفرد بالمجتمع.

٢-١. نموذج الانسجام

تتمحور أفكار صدر الدين الشيرازي في الفلسفة المتعالية حول أصالة الوجود، ثمّ تعقب هذا المبحث موضوعات مثل وحدة الوجود، وتشكيك الوجود، والحركة الجوهرية ... إلخ وقد دوّن أتباع هذه المدرسة بحوثاً كثيرة في هذا المجال. في هذه الفلسفة فإنّ محاولة التقرّب إلى واجب الوجود وكونه أسمى من سائر الموجودات هي السبب وراء الحركة الدائمة في الوجود والموجودات، وقد طُرحت هذه الحركة للبحث والنقاش بأشكال مختلفة، ومن نتائج هذا البحث: ما هو العامل الذي يقف وراء هذه الحركة؟ هناك عوامل طبيعية مثل الشهوة والغريزة وحب الحياة وطلب العلم والمعرفة والسعي الفطري نحو الحقيقة والكمال إلى جانب عوامل اجتماعية وسياسية واقتصادية مثل طلب الحرية والعدالة ورفض الظلم والاستبداد والتقليل من الاضطهاد والمساواة بين البشر بالإضافة إلى مباحث أخرى كثيرة تؤدّي إلى خلق الدافع إلى الحركة، وتتضافر هذه العناصر برمّتها لديمومة هذه الحركة. كما تمّ الكشف عن عوائق الحركة على أحسن نحوٍ ونقدها ومواجهتها بأفضل السبل. وقد تضمّنت الوصايا الفكرية لهذه الفلسفة أبسط طرق الكفاح أعني الوعظ والنصيحة وصولاً إلى الثورة والحرب والشهادة في سبيل الله.

وقد ورد هذا النموذج للحركة الكلية في مصنّفات الحكماء مراراً مشفوعاً بالبراهين العقلية والقرآنية، وفي كل عصر تظهر قراءات جديدة له. ورسم ملامح هذه الحركة صدر الدين الشيرازي على نحوٍ معيّن، والسيد جمال الدين الأسد آبادي بنحوٍ آخر، والإمام الخميني والشيخ مطهري والإمام موسى الصدر و... بأساليب مطابقة لعصرهم وزمانهم. وأضلاع هذه الحركة عبارة عن الإنسان

والمجتمع والوجود. الشرط الرئيسي في الحركة هو الانسجام بين هذه الأضلاع الثلاثة بحيث عندما يستغنى عن ضلع منها، يتوقّف الضلعان الآخران عن الحركة. ويلعب الدين في هذه المنظومة دور المنسق والدافع الرئيسي والذي تمّ بيانه بلغة القرآن والسنّة؛ والمحرّك الرئيسي لها هو الإنسان الذي يعمل في إطار المجتمع، وأسلوب الحركة على أساس الحكمة والبرهان. والآن نتناول بالشرح كل ضلع من هذه الأضلاع.

٢-٢. حرية الاختيار، الاستقلالية، والتحديد الذاتي في الفلسفة الإسلامية

اعتبر رولز المواطنين أحراراً من ثلاث طرق: ١. القدرة على الوصول إلى تصوّر للخير، ومراجعته، ومتابعته عقلانياً؛ ٢. القدرة على البحث وتمحيص المزاعم صحيحها من سقيمها ٣. القدرة على الاضطلاع بالمسؤولية من أجل الأهداف التي يختارونها. هذه الأمور الثلاثة تتيح للمواطنين القدرة على مراجعة تصوّر للخير وتعاهده ومتابعته والمشورة وحصول اتفاق على أساسه (رولز، ١٣٩٢، صص ١٥٩-١٦٠). وبالنسبة للفكر الإسلامي فهو يعترف بمبدأ الاختيار وحرية الإنسان، بل إنّ إنسانية الإنسان وجزء من هويته رهنٌ بحريّته بحيث أنّ فقدان هذه الحرية تجعل من هذا الإنسان مسخاً. وبالإمكان توضيح هذه المسألة أيضاً بالإحالة على موضوع الحركة الجوهرية الاختيارية للإنسان. وعلى هذا الأساس، فإنّ إمكانية التغيير في الإنسان تبدو واسعة لدرجة يستطيع معها أن يتغيّر إلى نوع آخر. وقد طُرح مبحث «أنواع» الإنسان وإمكان التغيير الواسع فيه مراراً من قبل شرّاح الحكمة المتعالية (صلواتی، ١٣٩٧، ص ٢٦٤).

لا يقتصر الأمر على إمكان التغيير في الإنسان وإنّما إمكان تغيير بعض المفاهيم أيضاً مثل الحرية بحسب المقتضيات والظروف السياسية والاجتماعية المختلفة. هذا البحث يطلق عليه الليبراليون استبطان الحرية أمّا بلغة تلامذة الحكمة المتعالية فعنوانه تفتّق الحرية من أعماق العلاقات الاجتماعية. وقد عبّر عنه آية الله بهشتي

بمصطلح «صيرورة الحرية كحقيقة اجتماعية» وهي بمثابة النقطة المقابلة للإلزام والإكراه والانفعال. ويُطرح هذا الفهم الجواني تحت عنوان تلمّس ظروف الأسر وفهمها (فارسی، ١٣٦١، ص ٥٦). بعبارة أخرى، في مبحث استبطان الحرية يتحرّى طبقة أعمق. نعم، قد نتصور أنّنا نحيا باختيارنا، لكنّ الحقيقة هي أنّنا لسنا منفلتين وأحراراً بل نتبع أهواءنا وميولنا. فنعتقد في هذه الحالة أنّ الحرية هي الهدف، ونتولّد باختيارنا، بينما هذا التصوّر عن الحرية يجعلنا أسرى لها، ويحجب عنّا فهم بعض الحقائق، لأنّنا كنّا أسرى لبعض الميول والأفكار المقيّدة. وكلما توسّع فهمنا وإدراكنا عن أنفسنا ومجتمعنا، توسّعت معه قدراتنا وزاد تقبّلنا للحرية، والمجتمع يتبع الرغبات والاحتياجات الأكثر أصالة. لذا، فإنّنا بخلقنا مجالات للحرية الاجتماعية إنّما نساعد المجتمع على الاقتراب أكثر من إدراك الحقيقة، وأن يكون أكثر نشاطاً في بناء نفسه والمجتمع. والتعاليم الإسلامية تساعد على خلق الأرضية لمثل هذا الفهم لدى الإنسان. ويعتقد الإمام موسى الصدر أنّنا إذا تركنا للمواطنين حرية أن يتواصلوا مع سائر مواطني المذاهب الأخرى بما تمليه عليهم طبيعتهم فسوف تواجهنا مشاكل كثيرة. ومثال على ذلك، للشيعة مواقف مختلفة في مقابل المسيحيين في جنوب لبنان والبقاع وجبيل. لذا لا بدّ لنا من تنظيم هذه العلاقات بشكل مسؤول وخلق الانسجام والتنسيق بين مختلف القوى (الصدر، ١٣٩٦، ص ٣٣).

يذكّرنا مبحث صيرورة الحرية كحقيقة اجتماعية للدكتور بهشتي بملاحظة أخرى في الحكمة المتعالية وهي أنّ هذه المفاهيم جسمانية الحدوث، بمعنى وجوب أن تنطلق الحرية من قلب المجتمع حتى تكون مؤثّرة ومصدراً للحركة. من ناحية ثانية، فإنّ للتحديد الذاتي أو حرية الإنسان في الحكمة المتعالية درجات تتغيّر تبعاً للحقائق الموجودة في المجتمع. وستكون هناك تصوّرات مختلفة للحرية طبقاً لطبيعة المجتمع ومستوى وعيه ورشده. يعتقد صدر الدين الشيرازي في مباحثه الاجتماعية أنّه إذا تضمّن المجتمع علوماً ومعارف متنوعة بما في ذلك

العلوم الإلهية، والعلوم الدقيقة مثل الهندسة والرياضيات والعلوم الطبيعية والعلوم اللطيفة مثل أنواع الفنون الجميلة، فإنّ مواطني هذا المجتمع سوف يتمتّعون بتجربة أكبر في مجال العشق الإنساني، في المقابل، فإنّ المجتمعات المحرومة من هذه العلوم والمعارف والفنون تفتح أمام الشهوات والغرائز المشتركة بين الإنسان والحيوان مجالاً أكبر (امامی جمعه، ١٣٩٥، ص ٣٠٠).

إنّ لحرية الإنسان منطلقاً توحيدياً وسبباً أنطولوجياً. فبعد أن خلق الله تعالى السموات والأرض، خلق كائناً يتحرّك بملء إرادته ويختار هدفه بنفسه (حسینی بهشتی، ١٣٨٨، ص ٥٨). لقد وهب الإنسان القدرة على معرفة أسرار الطبيعة وقهرها وترويضها لئلا يقع أسيراً لقوانينها. وكما أنّه قادر على التحرّر من عبودية قوانين الطبيعة، فهو غير محكوم أيضاً بالحتمية الاجتماعية وحاكمية القوانين الاجتماعية، وباستطاعته الوقوف بوجهها (حسینی بهشتی، ١٣٨٦، ص ٢٨). تندرج هذه القدرة على الاختيار في إطار الأنطولوجيا والحركة الجوهرية للحكمة المتعالية. «الإنسان في الرؤية الكونية الإسلامية صيرورة متواصلة وبحث واعٍ، مختار وعصامي... مختار وعصامي» (حسینی بهشتی، ١٣٨٦، ص ١٧)، ولكن تبقى هذه القدرة على الاختيار في حدود الوحي ومراعاة حدوده. بمعنى ترك الإنسان لكل شيء سوى الله، أي خروجه من دائرة عبادة الأشياء وتحليقه في عالم رحب يستطيع خلاله أن يجرّب نوعاً من الانفراج والولوج إلى عالم واسع، ليخلق في الإنسان دافعاً ورغبة لامتناهية ويصبح محرّكاً. لذا فإنّ تحليقه في الحكمة المتعالية يحمل معنىً مغايراً لفكرة رولز.

٢-٣. مبحث العقلانية والاستدلال في فهم الدين

يعتبر جون رولز في فلسفته السياسية أن لا إجماع عام على الدين فهو يفضي إلى الاختلاف والفرقة بالمقارنة مع القضايا السياسية التي تحظى، بحسب زعمه، بقابلية على الفهم والمطالبة العامة. في هذا السياق يقدّم فلاسفة الحكمة المتعالية

تصوراً دينامياً نابضاً عن الدين من خلال تعاطيهم مع الدين والشأن الديني، بقولهم أنّه بالإمكان تحديث الدين ليستجيب لمتطلبات كل عصر وأوان. ويُناقش هذا الموضوع في المباحث الفقهية للدين في باب مبحث الاجتهاد وتفريع المسائل المستحدثة على الأصول الثابتة في الدين، كما يمكن الاستدلال له عقلياً وتقديم الأدلة المتقنة في المجالات السياسية والاجتماعية. على سبيل المثال كان السيد جمال الدين الأسد آبادي يرى أنّ بالإمكان تبيين حقيقة الدين وماهيته بحسب ما تقتضيه الحكمة من تفسير قرآني متقن، ويثبت مثل هذا التفسير بالبراهين العقلية ضرورة الدين ووجوبه في العالم البشري، ويسعى إلى بناء قاعدة عقلية تميز الحق من الباطل. وذهب لأبعد من ذلك عندما اعتبر أنّ على التفسير المعاصر المتقن أن يشرح بأسلوب حكيم القضايا السياسية والأخلاقية في القرآن التي تعمل على خلق التحوّل في المجتمع (حسيني أسد آبادي، ١٣٨٩، ص ١٨٩). فما هو الفرق بين بحث عقلاني ديني في باب السياسة والمجتمع حائز على إجماع عام وبين بحث غير ديني حائز أيضاً على الإجماع. في الحقيقة أنّ ما يبدو إشكالية هنا من وجهة نظر رولز هو تصوّره عن الدين. فهو يعتقد أنّ الدين أمر مطلق وصلب لا يقبل المرونة؛ من هنا يرى امتناع حصول إجماع عام حول الأمر الديني، لعدم قدرة الدين على مواكبة التحولات الجديدة. والحال أنّ أيّ من الدين والأخلاق في المنظومة الفكرية للحكمة المتعالية ليس مطلقاً ولا صلباً. وقد أوضح الشهيد بهشتي هذه النقطة بدقة في كتاب "الحق والباطل من منظار القرآن" بقوله أنّ عالم الوجود متحرك ونابض. كما أنّ الحق (ودين الحق) القائمان على غائية العالم متحركان أيضاً، لكنّها حركة تدور حول محور قانون ثابت. وهنا يمايز بين الدينامية والحركة وبين التعاقدية، إذ لا يرى الاختلاف في معرفة الحق بمعنى التعاقد وإنّما اختلاف ناجم عن معرفة الحق. بحسب اعتقاده، يجب تنظيم القوانين واللوائح الاجتماعية الدينية على نحوٍ تجعل من مضمار السباق الواعي والحر للبشر مستعداً وجاهزاً (حسيني بهشتي، ١٣٨٥، صص ٣٥ و٥٥).

٢-٤. الدين وسيلة لإيصال الخير للإنسان

يعتقد رولز والكثير من المفكرين الليبراليين أنّ الدين والأخلاق الدينية عبارة عن تصوّر خاص للخير قد لا يحظى بقبول بعض المواطنين. ويرى ثمّة علاقة بين الحرية وبين التحديد الذاتي للإنسان وعدم دفاع الدولة عن أيّ مفهوم مقبول للخير. فعندما تنافح الدولة عن تصوّر معين للخير، حينئذٍ سيكون المواطنون أيضاً ملزمين بقبوله، وهو أمر يتعارض مع مفهوم المستقل والمختار. وفي هذا السياق يمكن توضيح النقاط التالية:

١. يمكن للدولة في مجتمع متجانس ومتناغم أن تختار تصوّراً للخير يستند إلى رأي الأغلبية المطلقة لأفراد المجتمع، وفي المقابل تمارس سياسة المداراة مع الأقلية الباقية. وهو النهج الذي اختير في المجتمع الإيراني في بداية الثورة. وقد أكّد كل من الإمام الخميني والشهيد بهشتي على أنّ الحكومة باقية ما دامت هذه رغبة الشعب، ومتى ما رفضها الشعب وجب عندذاك أن تتغير. بناءً عليه، فإنّ الحكومة تكون محايدة إزاء تصورات أفراد الشعب المختلفة عن الخير وهم أحرار في خياراتهم. وهذا الأمر مقبول حتى في الدولة الدينية، أي، أن يكون الأفراد أحراراً في التعبير عن آرائهم. فالتعبير عن الرأي مسموح به حتى للملحدين. فلا يُكره الأفراد على اعتناق أو التخلّي عن دين بعينه، ولكن عليهم الانصياع للقوانين. «من الحقوق الابتدائية لكل شعب أن يمتلك الحق في تحديد شكل الحكومة التي يختار. ولمّا كان المسلمون يشكّلون ٩٠ في المئة من الشعب الإيراني، فمن الطبيعي إقامة هذه الحكومة على أسس وقواعد الدين الإسلامي» (الموسوي الخميني، ١٣٧٨، ج٤، ص ٣٦٧) «لقد قلت ذات مرة لو اختار الشعب، كلّ الشعب ديكتاتوراً ليحكمه، فبأيّ حقّ تقولوا له لا!» (الموسوي الخميني، ١٣٧٨، ج٩، ص ٥٢٩).

٢. كان الشهيد بهشتي يعتبر أنّ الأصل هو صيانة النظام السياسي، والمعارضون أحرار ما لم يمارسوا نشاطات أو يحيكوا مؤامرات لتقويض أركان هذا النظام. والإمام الخميني أيضاً في تصريح له في بداية الثورة حول طبيعة نشاط الجماعات

والأحزاب المختلفة قال: لقد منحنا جميع الأحزاب والجماعات كامل الحرية حتى عندما عبّرت عن مواقف معادية للإسلام، لكنّا تحرّكنا عندما مارست نشاطات ضدّ النظام السياسي (حسيني بهشتي، ١٣٨٦، صص ١٢٩-١٣٠).

٣. وبالنسبة للمجتمعات متعددة الثقافات كان الإمام موسى الصدر يعتقد أنّه في مجتمع غير متجانس مثل لبنان يمكن تحكيم أيّ تصوّر للخير يحظى بقبول الأديان جميعاً وليس التصوّر الذي يعبّر عن وجهة نظر أحد الأديان. وفي هذا السياق يقتضي الأمر التركيز على العناصر المشتركة بين الأديان. هذه الرؤية مناسبة للمجتمع الذي لا يُحكم من قبل دين واحد بل محكوم بعدّة أديان. فالقوانين يجب أن تكون القدر الجامع لمختلف الأديان والحدّ الوسط الذي تجتمع حوله. في مثل هذه المجتمعات ينبغي المحافظة على قانون الأحوال الشخصية الذي يشمل بداية الإنسان ونهايته، من ولادة وزواج وإرث ... إلخ، لكيلا ينسى المواطنون هويّتهم الطائفية. وفي نفس الوقت يجب المحافظة على العيش المشترك والتعاون بين الطوائف. وعليه فإنّ الضرر كل الضرر هو من الطائفية وعدم الانسجام بين الأديان والطوائف، أمّا تنوع الأديان والمذاهب والفرق وتعدّديتها فهي نقطة قوة يمكن توظيفها لجني ثمار عديدة. الملاحظة المهمة في هذا المجال هي أنّ الإمام موسى الصدر لم يكن مدافعاً عن النظام العلماني وكان يطالب بتحكيم الشرائع السماوية في البلاد. وبحسب اعتقاده إذا أراد الإنسان أن يضع قوانين متكاملة تنظّم علاقاته مع الآخرين فلا مفر من اللجوء إلى قوانين السماء؛ لأنّ كل قانون وضعي يستلهم من ثقافة محدودة ومشاعر خاصة ومصالح المشرّع الشخصية، ولا يمكن تطبيقه في كل مكان. أمّا القوانين السماوية فلا تشوبها شائبة بشرية أو نواقص بني البشر (الصدر، ١٣٩٦، ص ٦٧).

لقد وردت في عبارات الإمام موسى الصدر كلمات من قبيل أنّ الإنسان هو خليفة الله وباستطاعته تحمّل المسؤولية والتصرّف بوعي، وبمقدوره أن يفعل الخير أو الشرّ على حدّ سواء. في قصة الخلق رفض الله تعالى طلب الملائكة لأنّه

أراد إنساناً مسؤولاً يعمل بواجباته ووظائفه، وفي نفس الوقت يشنّ صراعاً داخلياً للتغلّب على عناصر الشر في باطنه. إذن، لقد خلق الله تعالى الإنسان على نحوٍ يستطيع معه التحرّك في عدّة اتجاهات ومسارات. فوجهة خليفة الله يجب أن تكون صوب الله، فالإيمان والدين لا يحولان دون التضامن والانسجام، بل إنّ الإيمان بالغيب هو الحافز لفهم القيم المطلقة مثل الوفاء والصدق والعدل، وإذا غابت هذه القيم فستحلّ النفعية والأنانية محلّها، ويتحوّل العالم إلى شركات وكارتيلات تعمّق الهوّة بين أفراد المجتمع والأجيال المتتالية.

بحسب اعتقاد الإمام موسى الصدر، إذا تركنا للمواطنين حرية أن يتواصلوا مع سائر مواطني المذاهب الأخرى بما تمليه عليهم طبيعتهم فسوف تواجهنا مشاكل كثيرة. والمثال على ذلك، للشيعة مواقف مختلفة في مقابل المسيحيين في جنوب لبنان والبقاع وجبيل. من هنا لا بدّ لنا من تنظيم هذه العلاقات بشكل مسؤول وخلق الانسجام والتنسيق بين مختلف القوى. (الصدر، ١٣٩٩، ص ٣٣) إنّ شعور الشباب بالحرمان يخلق أرضية خصبة للتحركات السياسية المتطرّفة، تبدأ بالشعارات السياسية والاجتماعية وسرعان ما تتحوّل إلى أفكار اقتصادية وفلسفية. لذلك يعتقد الإمام موسى الصدر بضرورة متابعة القضايا الاجتماعية عبر المنافسة الديمقراطية لا بالكفاح المسلح (الصدر، ١٣٩٩، ص ٣٥).

٢-٥. الحافز

يعتقد منظّروا الحيادية بأهمية الحافز والتسويغ على حدّ سواء. بمعنى أنّه علاوة على ضرورة طرح أدلة عقلية ومقنعة في موضوع الحيادية، فإنّه ينبغي للأفراد أن يتوفّروا على الرغبة والقدرة اللازمة لتحقيقها. يقول رولز أنّ نظرية الحيادية يجب أن تكون تسويغية وتحفيزية في آنٍ معاً، ذلك أنّ التعددية ليست أمراً مؤقتاً عابراً بل سمة ثابتة في المجتمعات المعاصرة، ما يعني أنّها مستمرة وبحاجة إلى استشعار الحافز والدافع (مندوس، ١٣٩٥، ص ٦٠). وفي نفس السياق تعتقد جين همپتن أنّ

الحيادية المنبثقة عن المساواة ليس مقبولة من الجميع (مندوس، ١٣٩٥، ص ٢٥٦). وأنّ الحافز يمكن الحصول عليه من جهات مختلفة. على سبيل المثال، بدلاً من أن نبني الحيادية على المساواة، نقوم ببنائها من خلال تعهدنا لأفراد خواص يهمّنا أمرهم، ونستمدّ من احتياجاتهم ورغباتهم حافزاً مباشراً. بعبارة أخرى، إنّ القيمة الأخلاقية للحيادية لها جذور في الصداقة. صداقة مقترنة بالتزام باطني متبادل، بحيث نعتبر اهتمامات الشخص الآخر اهتماماتنا. والعدالة لها جذور في الحب والعشق (مندوس، ١٣٩٥، صص ٢١٧ و٢٣١). يجب علينا أن نقارب مبحث الحيادية من زاوية الأخلاق؛ لأنّ الحيادية السياسية واجهت بعض الانتكاسات من بينها فشلها في تأمين البعد التحفيزي للحيادية بسبب تقليل التزام الأفراد بالخير. وإذا أردنا ولوج مبحث الأخلاقيات يتحتّم علينا الوقوف على الأشياء التي تهمّ الأفراد. في موضوع الفعالية الإنسانية يؤكّد تيلور في مقال له تحت هذا العنوان على هذه المسألة وهي، يتركّز جلّ اهتماماتنا وعواطفنا على مسائل تنطوي على قيمة ذاتية، ونجد أنفسنا ننشدّ لها بشكل غير محسوس. رولز أيضاً كان يرى وجوب أن تتغلّب العدالة الراسخة في عقول الناس على الشهوات والميول المدمّرة، وهذا يعتمد على إقامة توازن بين الحوافز، بمعنى أن تنسجم مع خير الفاعل. أي، أن توفّر لنا حوافز تؤيّد ميولنا وتعزّزها.

لقد حظي موضوع الحافز ودوره في توجيه الاهتمام نحو الحيادية والأخذ بالاعتبار قيمة وكرامة جميع البشر، وبشكل عام الاهتمام بالآخر، حظي بالاهتمام من جوانب مختلفة في الآراء الإسلامية. فالإمام موسى الصدر سعى إلى توظيف الحوافز التي تدفع المسلمين إلى القيام بواجباتهم العبادية وتوجيهها نحو جميع الشؤون الاجتماعية، ومن هذا المنطلق أوضّح أنّه إذا خلصت النية لله يصبح كل عمل عبادة. إذن، فأيّ مساعدة أو خدمة اجتماعية هي عبادة، ولا فرق إن كان النشاط فردياً أو اجتماعياً (الصدر، ١٣٨٤، ص ٣٢٠). وفي تفسيره لسورة الرحمن المباركة، بعد أن يبيّن معنى رحمانية ورحيمية الله تعالى ويستعرض

النعم الإلهية في السورة يرى أنّ الشيء المحفّز هو اقتران الإحساس والعاطفة بالفكرة. فالفكرة بمفردها لا تفضي إلى العمل، إلّا إذا اقترنت بعنصر الإحساس. في الحقيقة إنّ فطرة الإنسان تقوم على الاستئناس بالنعم وتثمينها. فالفكر لوحده بمعزل عن المحبة مثل فيلسوف هَرِم، فهو يفكّر بشكل جيد وصحيح لكنّه يكتفي بالتفكير ويعجز عن نقل أفكاره إلى ميدان التطبيق (الصدر، ١٣٩٦، ص ١٦٠).

٢-٦. المجتمع

في موضوع الحيادية هناك محاولات للدفاع عن حقّ الأفراد في الحرية والتمتّع بالخيرات العامة، والمنتقدين لهذا الموضوع وهم في غالبيتهم من الجماعتيين يحاولون الدفاع عن حقوق المجتمع ويتحدّثون عن تأثيرات المجتمع ودوره في صيانة حقوق الأفراد. لقد أنجزت حتى الآن دراسات كثيرة تناقش موقع الفرد والمجتمع في الفلسفة السياسية الإسلامية. لذلك لا ننوي في هذا المقال الخوض في موضوعات مكررة، وبدلاً من ذلك سنناقش موضوعاً آخر يتناول العلاقة بين الفرد والمجتمع من منظار الحكمة المتعالية.

ثمّة علاقة لصيقة في الفلسفة الإسلامية بين الفرد والمجتمع، وتتجلّى هذه العلاقة في القواعد والقوانين الخاصة بهذين الاثنين بحيث أنّ القواعد التي تبدو في ظاهرها خطاب للفرد والأخلاق الفردية والأعمال العبادية الخاصة بالفرد، نجد انعكاساتها على المجتمع أيضاً، ويترتب عليها تحقيق القواعد الاجتماعية في الإسلام والتزكية والتهذيب الباطني للأفراد. هكذا هي البحوث النظرية والعقدية والأخلاقية والفقهية الإسلامية التي تعنى بالفرد والمجتمع، فتأثيراتها لا تنحصر في المجال الفردي ولا تقتصر على جماعة محدودة، بل تشمل المجالين. للمثال نقول، يعتبر القرآن الكريم موضوع الإنفاق الذي يبدو في ظاهره نوعاً من السخاء وشأناً فردياً خاصاً، يعتبره سدّاً أمام الهلاك الاجتماعي؛ لأنّه يساعد على رفع الفقر والآفات الاجتماعية ويحول دون انتشار الأمراض المعدية. وكذلك الإيمان،

الذي قد يتراءى لنا أنّه شأن عقدي وفردي، يمكنه من خلال الحافز الذي يولّده في نفس الإنسان أن يفضي إلى توحيد جهود وقدرات أفراد المجتمع وتنظيمها (الصدر، ١٣٩٠: صص ٦٨-٧٠). إنّ تطبيق القوانين الإسلامية الفردية والاجتماعية في المجتمع يردم الفاصلة بين الفرد والمجتمع، فيسهل بذلك تحقيق الحقوق الفردية وفي نفس الوقت الحقوق الاجتماعية أيضاً. فإذا طبّق الإنسان التعاليم القرآنية وقام بواجبه الشخصي في آن، فقد عمل وفقاً لمسؤوليته الاجتماعية. وهذه هي نتيجة تدخل الأمر الإلهي أعني التشريعات الإلهية في شؤون البشر، وهو ما لا يقوى على فعله البشر بمفردهم. هذا النموذج في التساوق بين الفرد والمجتمع يتّخذ بعداً أوسع عند التصاقه بالوجود. فالإنسان من خلال إيمانه بالله يلتصق بالوجود ويصبح وحدة واحدة ويتماهى مع الحياة وكليانية الوجود. فالإيمان يربط الإنسان بالله وبسائر الخلائق، ويرسم مساره العام في الوجود، فتصبح حركته جزءاً من الحركة العامة للوجود. وفي هذه الحالة لن يكون هناك أيّ انقطاع بين إيمان الإنسان وعمله. فيضحى الإيمان دافعاً لحركة الإنسان، وعمله يصله بسائر البشر. يمكن للإيمان بوجهيه الذهني والعملي أن ينقل الإنسان من الكثرة إلى الوحدة ومن الفرد إلى المجتمع وإلى كليانية الوجود (صدر، ١٣٩٠، ص٧٣). وبحسب هذا الفكر «فإنّ الهدف من الرسالة الإلهية هو خلق علاقات منظمة ومنسّقة بين الإنسان والموجودات».

يقترن التركيز على المجتمع في الحكمة المتعالية كذلك بنوع من الإحساس الديني بالفوائد التي اكتسبناها من المجتمع. فالإنسان منذ ولادته يفيد من التجربة والوراثة والأمن والمهارات والأوضاع العامة في المجتمع، وهو مدين بكل ما يمتلك إلى جهود الأسلاف والمعاصرين والآتين. لذا فهو مدين للمجتمع، وأنّ كل ما عنده عبارة عن أمانة ينبغي تسليمها للآتين. فأموال الكل ليس ملكاً له، بل يجب عليه الإنفاق لتتحقّق سلامة النفس والمجتمع. فالإحسان هو في الحقيقة تشريك الطبقات المعذّبة في قبول المسؤولية والارتقاء بمستوى حياتها

الاجتماعية؛ لأنّ ممارسة الدور الاجتماعي يتطلّب درجة من الرفاهية والدعة وفراغ البال. إنّنا بتقديم العون إلى الطبقات المحرومة في المجتمع إنّما نشحذ طاقاتها الفكرية والعملية من أجل تطوير المجتمع (الصدر، ١٣٩٠، ص ٩٧). هذه العبارات التي أطلقها الإمام موسى الصدر، قد قيلت أيضاً ولكن بتعابير أخرى في كتابات الإمام الخميني والأستاذ مرتضى مطهري والدكتور بهشتي. إنّ تأسيس المجتمع القرآني رهن بتطبيق جميع القوانين الفردية والاجتماعية في القرآن الكريم، وتساوق الفرد والمجتمع أحدهما مع الآخر ومع الوجود.

قد يبدو لك أنّ هذا البحث عن ماهية القوانين الإسلامي والذي خرج باستنتاجات خاصة حول الفرد والمجتمع يوصد باب الحوار بصورة عقلانية ومبرهنة، ممّا يستدعي ذكر ملاحظتين: الملاحظة الأولى هي أنّ جميع قوانين الإسلام عقلانية وفطرية، وبعيدة عن أيّ تحجّر أو عنف. وكما قلنا في موضوع عقلانية تعاليم الدين فإنّ السعي يتركّز على الاستدلال لتلك القوانين بما يتناسب وعصرها، والملاحظة الثانية، أنّ هناك أشخاص من أمثال الشهيد بهشتي استطاعوا التمييز بين الأيديولوجيات الدينية وغير الدينية بشكل صحيح، حتى أنّ بعض المفكرين الغربيين حين يجدون أنّ ديناً حاكماً في مجتمع معين، فإنّهم يستلهمون من تعاليم ذلك الدين لإدارة المجتمع.

نقطة أخرى في موضوع الحيادية من منظار جون رولز هي أنّه في الوقت الذي يحافظ فيه على المساواة والحيادية يسعى إلى وضع تمهيدات لمساعدة الطبقات منخفضة الدخل والمحرومة في المجتمع، وهو يقوم بذلك على أساس مبدأ التفاوت. وهذا الأمر مطروح في العقيدة الإسلامية على شكل تصيير الإنفاق كواجب استناداً إلى نموذج الانسجام والتناغم. فالعطاء والعدل في الإسلام هما بمثابة واجب ديني. ولا يقتصر العطاء على المال بل يشمل العلم والكرامة والمهارة والقدرات والإمكانات. وبهذا يصير الواجب الاجتماعي والنشاط الاجتماعي واجباً دينياً. كما يعتبر الإسلام مسؤولية الشعب في بلد

معين مشتركة، وكل فرد مسؤول إزاء بقية أفراد ذلك البلد، بمعنى إذا مات شخص في هذا البلد جراء الفقر والمرض فإنّ سكان ذلك البلد برمّتهم مسؤولون عن موته (الصدر، ١٣٨٤، ص ٢٠٤). يرسم هذا التحليل صورة لمجتمع حي ونابض أفراده أناس يشعرون بالمسؤولية، بحيث أنّ المبالغة في الفردانية لا تضعف المجتمع، والاهتمام بالمجتمع لا يفضي إلى إهمال الفرد. وبالنتيجة يتمّ تأمين حقوق وخير الإنسان بالتناسب، ولا يفتدي أيّ منهما الآخر.

خلاصة البحث

تناولنا في هذا البحث موضوع الحيادية في أدبيات الفلسفة السياسية، وحاولنا تسليط الضوء على هذه الأدبيات في آراء مفكري الحكمة المتعالية. الحيادية في الفلسفة السياسية الغربية طريق إلى خلق المساواة والتناغم والانسجام في القضايا الاجتماعية والتي من ثمارها العدالة واحترام التعددية الثقافية والاجتماعية في المجتمع. يحاول هؤلاء المفكرون أن يُظهروا كيف يتسنّى بلوغ هذا الهدف عبر احترام جميع الآراء والعقائد وعدم تضخيم رأي شمولي في باب الخير. إنّ اهتمام رولز بالبعد السياسي لليبرالية التي تركّز على المؤسسات السياسية والاجتماعية فحسب، والاعتقاد بقدرة الإنسان على تحرّي طريقه الصحيح في المجتمع بدون دليل خارجي، وأهمية نظرية التحديد الذاتي للإنسان في هذا المجال، كلّ هذه تعدّ من أهمّ الأدلة التي يستدل بها رولز في فلسفته السياسية في موضوع الحيادية.

أمّا في الفلسفة السياسية المتعالية فهناك تأكيدات جدية على الوحدة والانسجام، ولكن بالنظر إلى اختلاف طبيعة النظرة إلى الإنسان والدين والمجتمع والسياسة، فإنّنا نحصل على نتيجة متفاوتة لا يمكن معها القول أنّها تقع في النقطة المقابلة للفلسفة السياسية السائدة تماماً، ولكن ربما يمكن تغييرها إلى حدّ ما والتقليل من مشاكلها. على سبيل المثال، الإنسان برأي كلتا النظرتين كائن ناقص، عقله غير منزّه من الخطأ، لكنّ هذه المقولة أفضت في الفلسفة

السياسية الغربية إلى هذه النتيجة وهي ما من أحد يستطيع أن يقدّم الرأي الأفضل في باب الخير، لأنّه ما من أحد معصوم من الخطأ، وعليه، فكل فرد مسؤول عن حياته الشخصية واختيار الطريق الصحيح، ولا ينبغي لأحد أن يتدخّل في هذا الأمر. بينما نتيجة هذه الفكرة في الفلسفة السياسية الإسلامية هي أنّ الإنسان بحاجة إلى دليل أو مرشد ولا ينبغي تركه لشأنه. وقضايا الوحي والدين هي مكمّلة لعقل الإنسان لا مانعة له أو مقيّدة. لقد طرحت هذه المسألة بشكل شفاف في مبحث التحديد الذاتي وتبيّن أنّ الحرية المنفلتة من عقالها هي في الحقيقة أسرٌ للإنسان في سجن شهواته وغرائزه وليس تحريراً له.

وفي مبحث الدين حاولنا تبيان أنّ الدين عنصر مرن يستطيع بالحكمة والاستدلال العقلي أن يستجيب لمتطلبات الإنسان في كل عصر، وكذلك تحديث قوانينه وشرائعه بالإفادة من الاجتهاد. وعلى هذا النحو إذا وضعنا جانباً الاحتكام إلى المزاجية الشخصية والاختلافات المذهبية وتعدّد الفتاوى، وحكّمنا الآراء التقريبية فسوف تحظى بإجماع عام، وهو ما دأبت عليه الحكمة المتعالية بتركيزها على التقريب بين المذاهب وبين الأديان أيضاً.

إنّ أهم ملاحظة سلّطنا عليها الضوء في البحث الحالي هي نموذج المساوقة بين الإنسان والمجتمع والوجود والمستلهمة من الدين. ولما كان الدين مبنياً على مصالح الوجود البشري وحقيقته، فلا يوجد انقطاع أو انفصام بين أوصاله بحيث إذا ركّزنا على المجتمع فلن يؤدّي إلى إهمال الفرد، وإذا اهتممنا بالفرد فلن يوضع المجتمع جانباً، بل الدفع بالفرد والمجتمع بمعيّة نظام متكامل ومنتظم للوجود ومتناسق بين أجزائه، وبما يفضي إلى انتفاء الحاجة إلى الحيادية بشكلها المطروح في الغرب.

المصادر

١. امامی جمعه، مهدی. (١٣٩٥). سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا (ط. ٢). طهران: مؤسسة الحکمة والفلسفة الإیرانیة للأبحاث.

٢. تیلور، تشارلز؛ مکلور، جاسلین. (١٣٩٥). کثرت‌باوری اخلاقی، بی‌طرفی وسکولاریسم (مترجم: مهدی حسنی). الصحیفة الألکترونیة پروبلیماتیکا: ١٣٩٥/٠٨/٢٧. علی الموقع: http://problematicaa.com/wp

٣. حسینی أسد آبادي، السید جمال الدین. (١٣٨٩). مجموعه رسائل ومقالات (باهتمام السید هادی خسروشاهی). قم: مرکز المطالعات الإسلامیة.

٤. حسینی بهشتی، السید محمد. (١٣٨٥). حق وباطل از دیدگاه قرآن. طهران: بقعه.

٥. حسینی بهشتی، السید محمد. (١٣٨٦). اسلام وتنظیم خانواده (ط. ٣). طهران: بقعه.

٦. حسینی بهشتی، السید محمد. (١٣٨٨). بایدها ونبایدها (ط. ٣). طهران: بقعه.

٧. رولز، جون. (١٣٩٢). لیبرالیسم سیاسی (المترجم: موسی اکرمی). طهران: نشر ثالث.

٨. الصدر، السید موسی. (١٣٨٤). ادیان در خدمت انسان (جستارهایی درباره دین ومسائل جهان معاصر). طهران: مؤسسة الإمام موسی الصدر الثقافیة البحثیة.

٩. الصدر، السید موسی. (١٣٩٠). حدیث سحرگاهان: گفتارهای تفسیری امام موسی صدر(٥) (مترجم: علی رضا محمودی ومهدی موسوی نجاد). طهران: مؤسسة الإمام موسی الصدر الثقافیة البحثیة.

١٠. الصدر، السید موسی. (١٣٩٩). آنچه خود داشت (روایت امام موسی صدر از زندگی واندیشه‌های خود، المترجم: مهدی فرخیان). طهران: مؤسسة الإمام موسی الصدر الثقافیة البحثیة.

١١.صلواتي، عبد الله. (١٣٩٧). تبيين فلسفى انواع انسانى در حكمت صدرايى. طهران: نشر هوزان.
١٢.عزيزى، السيد مجتبى. (١٣٩٥). بيطرفى در نظام‌هاى ليبرال وپيامدهاى آن. مجلة سياست، ۴۶(٢)، صص ٣۴٣-٣۶١.
١٣.فارسى، جلال الدين. (١٣۶١). فرهنگ واژه‌هاى انقلاب اسلامى. طهران: مؤسسة الإمام الرضا عليه السلام الثقافية.
١۴.كيمليكا، ويل. (١٣٩۶). درآمدى بر فلسفه سياسى معاصر (المترجم: ميثم بادامچى ومحمد مباشرى). طهران: نشر نگاه معاصر.
١۵.الصدر، السيد موسى. (١٣٩۶). گام به گام با امام، مجموعه گفتارها ومصاحبه‌ها ومقالات (باهتمام يعقوب ضاهر، مترجم: نخبة من المترجمين، ج١٠). طهران: مؤسسة الإمام موسى الصدر الثقافية البحثية.
١۶.مندوس، سوزان. (١٣٩۵). بيطرفى در فلسفه اخلاق وفلسفه سياسى (مترجم: فاطمه سادات حسينى). قم: كتاب طه.
١٧.الموسوي الخميني، روح الله. (١٣٧٨). صحيفه امام. طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني قدس سره.
١٨.موسوى، السيد رضا. (١٣٩۶). بيطرفى در نظريه سياسى جان رالز. طهران: موسسة منشورات جامعة طهران.
١٩.نيگل، تامس. (١٣٩٩). برابرى وجانبدارى (المترجم: جواد حيدرى). طهران: فرهنگ نشر نو.