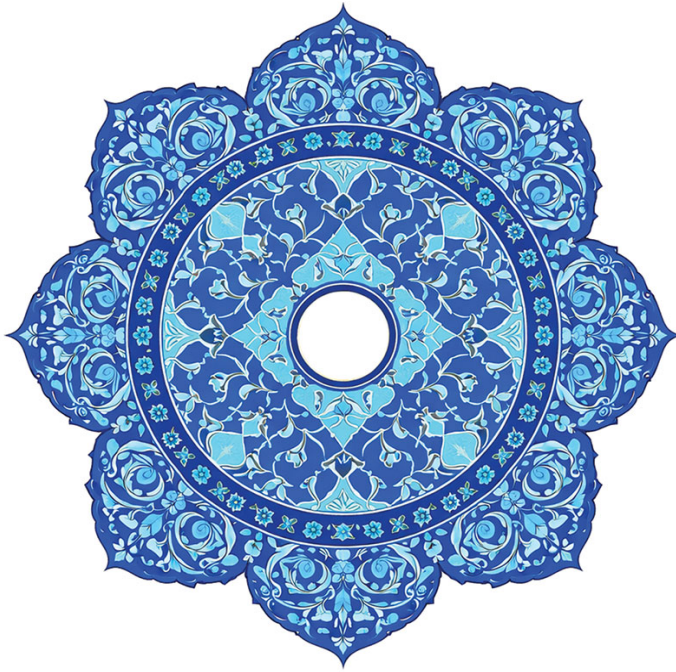


الدين والمجتمع



مجموعة مؤلفين

الدين والمجتمع



الدين والمجتمع

تأليف

مجموعة مؤلفين

إعداد وتحرير

د. محمد حسين كياني

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الدين والمجتمع / تأليف مجموعة مؤلفين ؛ إعداد وتحرير د. محمد حسين كياني ؛ إشراف السيد محسن الموسوي.- الطبعة الاولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2026.

384 صفحة ؛ 24 سم. (دراسات دينية معاصرة ؛ 18)

يتضمن إرجاعات بيبوجرافية.

ISBN : 9789922680934

1. الإسلام والمجتمع (شيعة). أ. كياني، محمد حسين، 1985- معد. ب. الموسوي، محسن، 1976-

مشرف. ج. العنوان.

LCC: BP173.25 .D56 2026

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
الفهرسة أثناء النشر



رقم الابداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٢٥٥) لسنة ٢٠٢٦ م

الدين والمجتمع (دراسات دينية معاصرة - ١٨)

تأليف: مجموعة مؤلفين

إعداد وتحرير: د. محمد حسين كياني

إشراف: السيد محسن الموسوي

الناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة: الأولى، ١٤٤٧ ق، ٢٠٢٦ م

www.iicss.iq

islamic.css@gmail.com

المحتويات

كلمة المركز	٧
مقدمة	١١
كلام في المrapطة في المجتمع الإسلامي / العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي	١٧
المجتمع المثالي؛ السنن الإلهية في تدبير المجتمعات / محمد تقي مصباح اليزدي	٤٣
أسباب انحطاط المجتمع من وجهة نظر القرآن الكريم / عبد الله الجوادي الأملي	٨٩
الأسس العامة في السيرة الاجتماعية للمعصومين (عليه السلام) / علي أكبر ذاكري	١١٧
هيكليّة فلسفة النظام الاجتماعي في الإسلام / حسين فخر زارع	١٤٥
المجتمع الديني؛ المباني والأهداف والآليات التنفيذية / عبد الرضا ضرابي	١٧٩
المفاهيم المعاصرة وتحدياتها بالنسبة إلى الهوية الدينية / السيد مهدي سجادي	٢٢١
نسبة العدالة إلى القيم الاجتماعية الأخرى / أحمد واعظي	٢٩٩
أصالة الفرد أو المجتمع أو كلاهما / حسين سوزنجي	٣٥٣

كلمة المركز

لم يعد مفهوم الاستراتيجية في عالمنا المعاصر محصوراً في إطار الخرائط العسكرية، التخطيطات السياسية أو الحسابات التجارية، بل إنَّ كلَّ ساحة حيوية تتطلَّب تدبيراً للمستقبل، وإدارةً للتحديات، ورسمًا لآفاق جديدة، باتت مضطرة لا محالة إلى تبني نهجٍ استراتيجيٍّ. وفي خضم ذلك، فإنَّ مجالات الدين والثقافة والاجتماع، التي تتعرَّض لتلاطم أمواج التيارات الفكرية المتنافسة والتحوُّلات العالمية المتسارعة، أضحت بحاجة ماسّة -أكثر من أيِّ وقت مضى- للانتقال من ردود الأفعال الانفعالية والجزئية إلى المبادرات التأسيسية والمدرسة.

وانطلاقاً من إدراك هذه الضرورة الحيوية، وبهدف صيانة الحدود العقائدية، تأسَّس «المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية» التابع للعتبة العباسية المقدسة في النجف الأشرف؛ ليكون بمثابة مُرصد ذكيٍّ يقوم برصد التحوُّلات الفكرية والثقافية بدقّة، ويعمل على صياغة الخرائط الاستراتيجية في حقل المعرفة الدينية. وتتمثّل الرسالة الكبرى لهذه المؤسسة في إعادة قراءة التراث الإسلامي العظيم برؤية معاصرة، والإجابة عن الشبهات الناجمة عن تحوُّل النماذج المعرفية العالمية من الإيمان بالغيب إلى المادّية، وتزويد نُخب العالم الإسلاميّ بسلاح المنطق والاستدلال في مواجهة الغزو الناعم للمدارس والأفكار المنحرفة.

وقد أثمرت الجهود حتى الآن عن تأليف ونشر أكثر من ٣٠٠ عنوان من الكتب والمجالات التخصصية، غطّت مساحة واسعة من الموضوعات الحيوية مثل: الكلام والعقائد، نقد الاستشراق، الاستغراب ونقد الفكر الغربي، تاريخ العلوم الإسلامية، دراسات في المنهج، فلسفة العلم ونظرية المعرفة، دراسات المرأة والأسرة، نمط الحياة، تاريخ الاستعمار، والفكر الإسلامي المعاصر.

وفي سياق هذه الأهداف السامية، ومن أجل ملء الفراغات الموجودة في الأدبيات الدينية المعاصرة، بادر المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية إلى إعداد ونشر مجموعة تحت عنوان «سلسلة الدراسات الدينية المعاصرة»، حيث صدر منها حتى الآن ١٧ مجلدًا. وتُعَدُّ هذه المجموعة البحثية محاولة للمواجهة العلمية مع التساؤلات النابعة من التفاعلات والتحديات الهامة في مواجهة الفكر الديني والمتدينين مع مبادئ ومقومات العالم الحديث، وذلك بالاستعانة بآراء كبار المفكرين وأصحاب النظر في مجال الدراسات الدينية.

لقد تجاوز النطاق الموضوعي لهذه السلسلة المباحث التجريدية وامتد ليشمل الساحات العينية والتطبيقية. ومن أهم المباحث التي تم تناولها في المجلدات السابقة: الحضارة، التنمية، الثقافة، التكنولوجيا، علم النفس، الروحانية، حقوق الإنسان، الآفات الاجتماعية، والأخلاق.

ويرمي المركز الإسلامي من خلال نشر هذه الآثار إلى وضع نصوص بين يدي النخبة الحوزوية والأكاديمية، تمتلك القدرة على مواجهة تحديات وتعقيدات الإنسان المعاصر، وتكون خطوة في طريق تبين المعارف الإلهية وتعميق المعتقدات الدينية في عالم اليوم.

ويُعَدُّ الكتاب الماثل بين أيديكم تحت عنوان «الدين والمجتمع» الحلقة الثامنة عشرة من سلسلة الدراسات الدينية المعاصرة هذه، حيث يتناول بالبحث والتحليل العلاقة الوثيقة بين «الديانة» و«الحياة الاجتماعية»، آخذًا بعين الاعتبار الانقطاعات المعرفية والمآزق العملية الموجودة في العلوم الاجتماعية الحديثة. وفي ظل الظروف التي تسعى فيها النظريات العلمانية لحشر الدين في زاوية الحيز الخاص للأفراد، تأتي هذه المجموعة بمقاربة تأسيسية تستند إلى المعارف

الوحيانية، لتؤكد أنّ الدين ليس مُلحقًا ثقافيًا، بل هو الروح الباعثة للحياة والعنصر المُقوّم للمجتمع السليم والمثاليّ. فالمجتمع في المنظور الإسلاميّ، حقيقة له حياة وموت ومسؤوليّة ومصير وتقدير، وكما أنّ للفرد هويّة وتشخصًا، فإنّ للمجتمع أيضًا هويّة جمعيّة يمكن أن تتّجه نحو الكمال أو الانحطاط. ويسعى هذا الأثر للإجابة عن تساؤلات الإنسان المعاصر حول فاعليّة الدين في الساحة الاجتماعيّة، ولرسم نموذج لـ «المجتمع المثاليّ» تتأزر فيه العدالة والروحانيّة والعقلانيّة بشكل كامل؛ إذ نرى كيف يواجه الإنسان المعاصر، أكثر من أيّ وقت مضى في التاريخ، أزمة المعنى وتصدّعات اجتماعيّة عميقة.

نتقدّم بجزيل الشكر للكتّاب الأفاضل الذين وردت آثارهم في هذه المجموعة. كما نشكر مساعي كافّة الزملاء المحترمين، وخصوصًا رئيس المركز سماحة الحجة الدكتور السيّد هاشم الميلانيّ الذي كان لدعمه وتوجيهاته الأثر الكبير، وكذلك الأمين العلميّ لهذا الملف الدكتور محمّد حسين كياني، ومسؤول وحدة النشر الأستاذ السيّد محمّد رضا الطباطبائي، لما بذله من دقّة نظر علميّة وفنيّة ومتابعات تنفيذيّة فعّالة.

نأمل أن تكون هذه المجموعة نافعة ومفيدة للباحثين والمهتمين بهذا المجال، وكذلك لصنّاع السياسات والكوادر الثقافيّة والدينيّة في الجوانب النظرية والعملية، وأن تساهم ولو بسهم ضئيل في التعالي الثقافي للمجتمع نحو الصلاح والتخلّق بالأدب الإلهي، بمنّه وكرمه إنّه سميع مجيب.

السيّد محسن الموسويّ

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة - فرع قم المقدّسة

مقدمة

تُطلق لفظة «المجتمع» في اصطلاح العلوم الإنسانية على جماعة من البشر الذين يتفاعلون تفاعلاً مستقرّاً ضمن إطارٍ جغرافيٍّ وتاريخيٍّ وثقافيٍّ محدّد، ويعيشون في ظلّ منظومةٍ من القواعد والأعراف والمؤسّسات الاجتماعيّة. فالمجتمع ليس مجرد تجمّع بشريّ، بل هو بنيةٌ ديناميكيّةٌ ومتعدّدة الطبقات تطوّرت عبر القرون من أشكالٍ التعايش البدائيّة مثل القبائل والعشائر إلى البنى المعقّدة للدول الحديثة. وقد اقترن المسار التاريخي لتشكّل المجتمعات بالتحوّل من الاقتصاد المعيشيّ إلى الاقتصاد الإنتاجيّ، ومن التقاليد إلى الحداثة، ومن السلطة التقليديّة إلى المؤسّسات البيروقراطيّة. وتتميّز المجتمعات المعاصرة في العالم بسماتٍ مثل التفكيك المؤسّسي، والتعقيد البنوي، واتّساع شبكات الاتصال، والعولمة. كما أنّ التغيّرات السريعة في أنماط الحياة، والمنظومات القيميّة، وتكنولوجيا المعلومات أثّرت في البنى التقليديّة للمجتمع، وجعلت من الضروريّ فهم التحوّلات الاجتماعيّة. ويُعدّ تحليل المجتمع، ولا سيّما في العصر الحديث، أداةً ضروريّة لفهم التحوّلات الثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة. وبدون فهم المجتمع والقوى المؤثّرة فيه، يتعذّر تحليل الأفعال البشريّة، واستقرار المؤسّسات، وتشخيص أسباب الأزمات. ومن هنا، فإنّ دراسة المجتمع ضرورة لا غنى عنها لا لعلماء الاجتماع فحسب، بل لسائر المفكرين، وخاصّة المفكرين الدينيين. لقد كانت العلاقة بين الدين والمجتمع على الدوام علاقةً تفاعليّة ذات

اتجاهين. فمن جهة، تؤثر البنى والقيم والتحوّلات الاجتماعية في تفسير الدين ووظيفته ومكانته، ومن جهة أخرى، يضطلع الدين بدورٍ فاعلٍ في إنتاج المعنى، وتحقيق الانسجام الاجتماعي، وإرساء الأطر الأخلاقية، بما يسهم في بناء الهوية الجماعية وتوجيه السلوك الاجتماعي. وقد كان للدين، في المجتمعات التقليدية، وفي المجتمعات الحديثة إلى حدٍّ ما، أثرٌ واضحٌ في مجالات السياسة والاقتصاد والتعليم والعلاقات الاجتماعية، إلا أنّ هذا التفاعل يبدو أوضح في الإسلام، إذ لا يُعدّ الإسلام مجرد دينٍ فرديٍّ، بل هو منظومة اجتماعية وقانونية وحضارية شاملة. ويتجلّى تأثير الإسلام في المؤسسات الاجتماعية كالعائلة والحكومة والسوق والتعليم في المجتمعات الإسلامية، كما أنّ ردود فعل هذه المجتمعات تجاه الحداثة والعلمانية والعولمة والتكنولوجيا الحديثة تعكس هذا التفاعل بين الدين والمجتمع. ومن ثمّ، فإنّ البحث في هذا المجال ضرورة لا يُمكن إنكارها، إذ لا يُمكن فهم التحوّلات الاجتماعية والثقافية في العالم الإسلامي من دون فهم العلاقة بين الدين والمجتمع، كما لا يمكن رسم سُبُل ناجعة في التعاطي مع التحديات الدينية والاجتماعية دون هذا الفهم.

إنّ البحث في العلاقة بين الدين الإسلامي والمجتمع يُشكّل مجالاً واسعاً ومتعدّد الأبعاد، ويتناول موضوعاتٍ متنوّعة ذات أهميّة خاصّة، مثل: العلاقة بين الشريعة والقانون المدني، وتعامل الدين مع مؤسّسة الدولة والسياسة، ودور الدين في إعادة إنتاج البنى السلطوية أو في تغييرها، والوظيفة الاجتماعية للتعاليم الأخلاقية الإسلامية. ويُضاف إلى ذلك موضوعاتٌ أخرى ذات صلةٍ كأثر الدين في تعزيز الانسجام الاجتماعي أو تعميق الانقسام، والعلاقة بين التقليد والحداثة في المجتمعات الإسلامية، وسبل إعادة التفكير الديني في مواجهة التحوّلات

الثقافية والتكنولوجية. كما تحظى قضايا مثل: دور الدين في إعادة بناء الهوية الاجتماعية، وعلاقته بالعدالة الاجتماعية، ومسألة الجندر، ومكانة الأسرة، ومشاركة الدين في عملية التنمية، بمكانة خاصة في هذا السياق، لا سيما في المجتمعات التي يُشكّل الدين أحد أركان هويتها وتاريخها.

وهذا الكتاب يُمثّل مدخلاً نظرياً أولياً لدراسة العلاقة بين الإسلام والمجتمع، ويتناول قضايا من قبيل: ما طبيعة العلاقة بين الإسلام والمجتمع؟ وما هي خصائص المجتمع الإسلامي؟ وما ملامح المجتمع المثالي في الرؤية الدينية؟ وكيف تسهم السنن الإلهية في تدبير المجتمعات؟ وما العوامل التي يذكرها القرآن الكريم بوصفها أسباباً في سقوط المجتمعات؟ وما هي المبادئ العامة التي تحكم السيرة الاجتماعية للمعصومين عليه السلام وكيف يُمكن الاستفادة منها في واقعنا المعاصر؟ وكيف تُصاغ فلسفة النظام الاجتماعي في الإسلام؟ وما هي أسس المجتمع الديني وأهدافه؟ وما هي لوازم تحقيقه الواقعي؟ وما التحديات التي تطرحها المعارف والثقافة المعاصرة لهوية المجتمعات الدينية؟ وما موقع العدالة بين القيم الاجتماعية الأخرى؟ وما هي آراء المفكرين المعاصرين من المسلمين في أصالة الفرد والمجتمع؟ وهل ثمة تعارض أو إمكان للجمع بينهما؟ ويتألف هذا الكتاب من مجموعة دراسات وفق العناوين التالية:

١. كلام في المرباطة في المجتمع الإسلامي

يتناول هذا المقال العلاقة بين الإسلام والمجتمع بالاستناد إلى تعاليم القرآن وسيرة المعصومين عليه السلام، ويبيّن أنّ المجتمع في الإسلام ليس مجرد بناء اجتماعي، بل هو ساحة إلهية للنمو والعدالة والهداية وتجلّي القيم التوحيدية. ويتأسس المجتمع الإسلامي على الإيمان والولاية والعدالة وتحمل المسؤولية المشتركة، وله ارتباط وثيق بالوحي والهداية وسنن الله.

٢. المجتمع المثالي؛ السنن الإلهية في تدبير المجتمعات

يركّز هذا المقال على رؤية القرآن الكريم في تبيان خصائص المجتمع المثالي، وهو المجتمع الذي يقوم على الإيمان والعدالة والتوحيد والهداية الإلهية. وتُعدّ السنن الإلهية قوانين ثابتة غير قابلة للتغيير، تؤدي دوراً أساسياً في إدارة المجتمعات وتوجيه مسار التاريخ نحو الكمال والسعادة.

٣. أسباب انحطاط المجتمع من وجهة نظر القرآن الكريم

يستند هذا المقال إلى آيات القرآن الكريم في تحليل أسباب سقوط المجتمعات وتفكّكها، وأبرز هذه الأسباب: الفساد الأخلاقي، الظلم، تكذيب الرسل، الغفلة عن ذكر الله، النفاق، الإسراف، والغرور. ويؤكد الكاتب أنّ هذه العوامل وفقاً للسنن الإلهية، تؤدي إلى زوال الحضارات تدريجياً أو دفعةً واحدة.

٤. الأسس العامة في السيرة الاجتماعية للمعصومين عليه السلام

يشرح هذا المقال المبادئ العامة في السيرة الاجتماعية للمعصومين عليه السلام، ويوضح أنّ تعاملهم مع غير المسلمين كان قائماً على مبادئ إنسانية عالمية مثل العدل، والوفاء بالعهد، والتعايش السلمي، كما أنّهم مع المسلمين كانوا يسعون للإصلاح مع الحفاظ على الوحدة والاحترام المتبادل والمشاركة الاجتماعية تجنباً للتفرقة.

٥. هيكلية فلسفة النظام الاجتماعي في الإسلام

يتناول هذا المقال الأسس والأهداف والبنية الفلسفية للنظام الاجتماعي في الإسلام، ويركّز على عناصر مثل التوحيد، العدالة، الكرامة الإنسانية، والوحي، ويهدف إلى تقديم نموذج متّسق للمجتمع الإسلامي يركز على العقل والوحي معاً.

٦. المجتمع الديني؛ المباني والأهداف والآليات التنفيذية

يُبيّن المقال مفهوم «المجتمع الديني» في الإسلام، ويعرض أسسه وأهدافه، حيث يُبنى على التوحيد والعدالة والعقلانية والقيادة الإلهية، ويهدف إلى إيجاد بيئة تنمّي الإنسان وتحقّق له حياة مثاليّة معنويّة مبنية على القانون والأخلاق الإلهية.

٧. المفاهيم المعاصرة وتحدياتها بالنسبة إلى الهوية الدينية

يتناول هذا المقال التحدّيات التي تطرحها المعارف المعاصرة لهويّة المجتمعات الدينية، ويُحلّل تأثير تيّارات مثل الحداثة، والليبرالية، والتعددية، وما بعد البنيوية، في تعزيز العلمنة والفردانية والنسبوية، مما يؤدّي إلى تزعزع الهوية الدينية الجماعية وتهديد استقرارها.

٨. نسبة العدالة إلى القيم الاجتماعية الأخرى

يُحلّل هذا المقال العلاقة بين العدالة والقيم الاجتماعية الأخرى، ويرى الكاتب أنّ العدالة هي أسمى القيم، وتستند هذه الأسبقية إلى ثلاث ركائز: الخير الذاتي والعقلي، الطابع المطلق والشامل، والنصوص القرآنية الصريحة التي تؤكد على مركزية العدالة في تنظيم المجتمع.

٩. أصالة الفرد أو المجتمع أو كلاهما؛ دراسة مقارنة بين آراء الشهيد المطهري

والأستاذ مصباح اليزدي

يعرض هذا المقال دراسة مقارنة لآراء الأستاذين مطهري ومصباح اليزدي في مسألة أصالة الفرد والمجتمع، ويبيّن كيف أنّ كليهما سعيًا إلى الموازنة بين الاعتراف بأصالة الفرد ومنح المجتمع واقعيّة وجوديّة، فكانت النتيجة رؤيةً تركيبيةً متوازنةً بين الفردانية والجماعية في إطار إسلامي.

وهذا العمل، الذي يُعدّ مدخلاً أولياً للتفكير في العلاقة بين الدين والمجتمع، نقدّمه إلى القراء الكرام، على أمل أن يكون نافعا للأساتذة والباحثين وطلاب العلم المهتمين بهذا المجال. وختاماً، أتقدّم بالشكر الجزيل لكل من أسهم في إنجاز هذا المشروع، خاصةً مؤلّفي المقالات. كما أتوجّه بخالص الشكر والتقدير إلى فضيلة حجة الإسلام والمسلمين الدكتور السيّد هاشم الميلاني، رئيس المركز، على دعمه الكبير وملاحظاته النافعة. وأشكر فضيلة حجة الإسلام السيّد محسن الموسوي على إشرافه القيّم وتوجيهاته العلميّة. كما أعرب عن امتناني للدكتور أحمد قطبي والسيّد محمّد رضا الطباطبائي لتعاونهما في مختلف مراحل إعداد المقالات ونشرها.

محمّد حسين كياني

كلام في المrapطة في المجتمع الإسلامي

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

كون النوع الإنساني نوعاً اجتماعياً لا يحتاج في إثباته إلى كثير بحث، فكل فرد من هذا النوع مفطور على ذلك. ولم يزل الإنسان يعيش في حال الاجتماع على ما يحكيه التاريخ والآثار المشهودة الحاكية لأقدم العهود التي كان هذا النوع يعيش فيها ويحكم على هذه الأرض. وقد أنبأ عنه القرآن أحسن إنباء في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣) وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ (الزخرف: ٣٢). وقوله تعالى: ﴿بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ (آل عمران: ١٩٥؛ النساء: ٢٥). وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ (الفرقان: ٥٤). إلى غير ذلك.

١. الإنسان ونموه في اجتماعه

الاجتماع الإنساني كسائر الخواص الروحية الإنسانية وما يرتبط بها، لم يوجد حين وجد تاماً كاملاً لا يقبل النماء والزيادة، بل هو كسائر الأمور الروحية الإدراكية

١. المصدر: المقالة فصلٌ من كتاب الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمي

للمطبوعات، ١٩٩٧ هـ، الصفحات ٩١ إلى ١١٢.

الإنسانية لم يزل يتكامل بتكامل الإنسان في كماله المادية والمعنوية. وعلى الحقيقة، لم يكن من المتوقع أن تُستثنى هذه الخاصة من بين جميع الخواص الإنسانية فتظهر أول ظهورها تامة كاملة أتم ما يكون وأكمله، بل هي كسائر الخواص الإنسانية التي لها ارتباط بقوتي العلم والإرادة، تدريجية الكمال في الإنسان.

والذي يظهر من التأمل في حال هذا النوع أن أول ما ظهر من الاجتماع فيه لاجتماع المنزلي بالازدواج لكون عامله الطبيعي وهو جهاز التناسل أقوى عوامل الاجتماع لعدم تحققه إلا بأزيد من فرد واحد أصلاً بخلاف مثل التغذية وغيره. ثم ظهرت منه الخاصة التي سميناهما في المباحث المتقدمة من هذا الكتاب بالاستخدام وهو توسيط الإنسان غيره في سبيل رفع حوائجه ببسط سلطته وتحميل إرادته عليه. ثم برز ذلك في صورة الرئاسة كرئيس المنزل ورئيس العشيرة ورئيس القبيلة ورئيس الأمة، وبالطبع كان المقدم المتعين من بين العدة أولاً أقواهم وأشجعهم ثم أشجعهم، وأكثرهم مالا وولداً وهكذا حتى ينتهي إلى أعلمهم بفنون الحكومة والسياسة. وهذا هو السبب الابتدائي لظهور الوثنية وقيامها على ساقها حتى اليوم وسنستوفي البحث عنها فيما سيأتي إن شاء الله العزيز.

وخاصة الاجتماع بتمام أنواعها (المنزلي وغيره) وإن لم تفارق الإنسانية في هذه الأدوار ولو برهة، إلا أنها كانت غير مشعور بها للإنسان تفصيلاً، بل كانت تعيش وتنمو بتبع الخواص الأخرى المعنى بها للإنسان كالاستخدام والدفاع ونحو ذلك. والقرآن الكريم يخبر أن أول ما نبه الإنسان بالاجتماع تفصيلاً واعتنى بحفظه استقلالاً نبهته به النبوة، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ (يونس: ١٩). وقال: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (البقرة: ٢١٣).

حيث ينبى أن الإنسان في أقدم عهوده كان أمة واحدة ساذجة لا اختلاف بينهم حتى ظهرت الاختلافات وبانت المشاجرات فبعث الله الأنبياء وأنزل معهم الكتاب ليرفع به الاختلاف، ويردهم إلى وحدة الاجتماع محفوظة بالقوانين المشرعة. وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: ١٣). فأنبأ أن رفع الاختلاف من بين الناس وإيجاد الاتحاد في كلمتهم إنما كان في صورة الدعوة إلى إقامة الدين وعدم التفرق فيه فالدين كان يضمن اجتماعهم الصالح. والآية - كما ترى - تحكي هذه الدعوة (دعوة الاجتماع والاتحاد) عن نوح عليه السلام وهو أقدم الأنبياء أولى الشريعة والكتاب ثم عن إبراهيم ثم عن موسى ثم عيسى عليه السلام وقد كان في شريعة نوح وإبراهيم عليه السلام النزر اليسير من الأحكام، وأوسع هؤلاء الأربعة شريعة موسى عليه السلام وتتبعه شريعة عيسى عليه السلام على ما يخبر به القرآن وهو ظاهر الأنجيل وليس في شريعة موسى عليه السلام - على ما قيل - إلا ستائة حكم تقريبا. فلم تبدأ الدعوة إلى الاجتماع دعوة مستقلة صريحة إلا من ناحية النبوة في قالب الدين كما يصرح به القرآن، والتاريخ يصدقه على ما سيجيء.

٢. الإسلام وعنايته بالاجتماع

لا ريب أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي أسس بنيانه على الاجتماع صريحا ولم يهمل أمر الاجتماع في شأن من شئونه فانظر - إن أردت زيادة تبصر في ذلك - إلى سعة الأعمال الإنسانية التي تعجز عن إحصائها الفكرة وإلى تشعبها إلى أجناسها وأنواعها وأصنافها ثم انظر إلى إحصاء هذه الشريعة الإلهية لها وإحاطتها بها وبسط أحكامها عليها ترى عجبا ثم انظر إلى تقليبه ذلك كله في قالب الاجتماع ترى أنه أنفذ روح الاجتماع فيها غاية ما يمكن من الإنفاذ.

ثم خذ في مقايضة ما وجدته بسائر الشرائع الحققة التي يعتني بها القرآن وهي شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليه السلام حتى تعين النسبة وتعرف المنزلة. وأما ما لا يعتني به القرآن الكريم من الشرائع كأديان الوثنية والصابئة والمناوية والثنوية وغيرها فالأمر فيها أظهر وأجلى.

وأما الأمم المتعدنة وغيرها فالتاريخ لا يذكر من أمرها إلا أنها كانت تتبع ما ورثته من أقدم عهود الإنسانية من استتباع الاجتماع بالاستخدام، واجتماع الأفراد تحت جامع حكومة الاستبداد والسلطة الملوكية فكان الاجتماع القومي والوطني والإقليمي يعيش تحت راية الملك والرئاسة، ويهتدي بهداية عوامل الوراثة والمكان وغيرهما من غير أن يعتني أمة من هذه الأمم عناية مستقلة بأمره، وتجعله موردا للبحث والعمل، حتى الأمم المعظمة التي كانت لها سيادة الدنيا حينما شرقت شارقة الدين وأخذت في إشراقها وإنارتها أعني إمبراطورية الروم والفرس فإنها لم تكن إلا قيصرية وكسروية تجتمع أممها تحت لواء الملك والسلطنة ويتبعها الاجتماع في رشدته ونموه ويمكث بمكثها.

نعم يوجد فيما ورثه أبحاث اجتماعية في مسفورات حكمائهم من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم إلا أنها كانت أوراقا وصحائف لا ترد مورد العمل، ومثلا ذهنية لا تنزل مرحلة العين والخارج، والتاريخ الموروث أعدل شاهد على صدق ما ذكرناه.

فأول نداء قرع سمع النوع الإنساني ودعي به هذا النوع إلى الاعتناء بأمر الاجتماع بجعله موضوعا مستقلا خارجا عن زاوية الإهمال وحكم التبعية هو الذي نادى به صاعد الإسلام عليه أفضل الصلاة والسلام، فدعا الناس بما نزل عليه من آيات ربه إلى سعادة الحياة وطيب العيش مجتمعين، قال تعالى:

- ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾
(الأنعام: ١٥٣).

- ﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ١٠٣).
إلى أن قال: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ
عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا
جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ (آل عمران: ١٠٤ - ١٠٥). يشير إلى حفظ المجتمع عن التفرق
والانشعاب وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾
(الأنعام: ١٥٩). إلى غير ذلك من الآيات المطلقة الداعية إلى أصل الاجتماع
والاتحاد. وقال تعالى:

- ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ (الحجرات: ١٠).

- ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ (الأنفال: ٤٦).

- ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى...﴾ (المائدة: ٢).

- ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾
(آل عمران: ١٠٤). إلى غير ذلك من الآيات الآمرة ببناء المجتمع الإسلامي على
الاتفاق والاتحاد في حيازة منافعها ومزاياها المعنوية والمادية والدفاع عنه على ما
سنوضحه بعض الإيضاح.

٣. اعتبار الإسلام رابطة الفرد والمجتمع

الصنع والإيجاد يجعل أولاً أجزاء ابتدائية لها آثار وخواص ثم يركبها ويؤلف
بينها على ما فيها من جهات البينونة فيستفيد منها فوائد جديدة مضافة إلى ما
للأجزاء من الفوائد المشهودة فالإنسان مثلاً له أجزاء وأبعاد وأعضاء وقوى
لها فوائد متفرقة مادية وروحية ربما اختلفت فقويت وعظمت كثقل كل واحد من

الأجزاء وثقل المجموع والتمكن والانصراف من جهة إلى جهة وغير ذلك، وربما لم تأتلف وبقيت على حال التباين والتفرق كالسمع والبصر والذوق والإرادة والحركة إلا أنها جميعاً من جهة الوحدة في التركيب تحت سيطرة الواحد الحادث الذي هو الإنسان، وعند ذلك يوجد من الفوائد ما لا يوجد عند كل واحد من أجزائه وهي فوائد جمّة من قبيل الفعل والانفعال والفوائد الروحية والمادية، ومن فوائده حصول كثرة عجيبة في تلك الفوائد في عين الوحدة فإن المادة الإنسانية كالنطفة مثلاً إذا استكملت نشأتها قدرت على إفراز شيء من المادة من نفسها وتربيتها إنساناً تاماً آخر يفعل نظائر ما كان يفعله أصله ومحتده من الأفعال المادية والروحية فأفراد الإنسان على كثرتها إنسان وهو واحد، وأفعالها كثيرة عدداً واحدة نوعاً وهي تجتمع وتألف بمنزلة الماء يقسم إلى آنية فهي مياه كثيرة ذو نوع واحد وهي ذات خواص كثيرة نوعها واحد وكلما جمعت المياه في مكان واحد قويت الخاصة وعظم الأثر.

وقد اعتبر الإسلام في تربية أفراد هذا النوع وهدايتها إلى سعادتها الحقيقة هذا المعنى الحقيقي فيها ولا مناص من اعتباره، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا...﴾ (الفرقان: ٥٤). وقال أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى...﴾ (الحجرات: ١٣). وقال أيضاً: ﴿بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ...﴾ (آل عمران: ١٩٥؛ النساء: ٢٥).

وهذه الرابطة الحقيقية بين الشخص والمجتمع لا محالة تؤدي إلى كينونة أخرى في المجتمع حسب ما يمدّه الأشخاص من وجودهم وقواهم وخواصهم وآثارهم فيتكون في المجتمع سنخ ما للفرد من الوجود وخواص الوجود وهو ظاهر مشهود، ولذلك اعتبر القرآن للأمة وجوداً وأجلاً وكتاباً وشعوراً وفهماً وعملاً وطاعة ومعصية فقال: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً

وَلَا يَسْتَفِيدُونَ ﴿الأعراف: ٣٤. وانظر أيضًا: يونس: ٤٩﴾ وقال: ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا﴾ (الجاثية: ٢٨) وقال: ﴿زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ﴾ (الأنعام: ١٠٨) وقال: ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ﴾ (المائدة: ٦٦) وقال: ﴿أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٣) وقال: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالبَّاطِلِ لِيُذْهِبُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ (غافر: ٥) وقال: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾ (يونس: ٤٧).

ومن هنا ما نرى أن القرآن يعتني بتواريخ الأمم كاعتناؤه بقصص الأشخاص بل أكثر حينما لم يتداول في التواريخ إلا ضبط أحوال المشاهير من الملوك والعظماء، ولم يشغل المؤرخون بتاريخ الأمم والمجتمعات إلا بعد نزول القرآن فاشتغل بها بعض الاشتغال آحاد منهم كالمسعودي وابن خلدون حتى ظهر التحول الأخير في التاريخ النقلي بتبديل الأشخاص أمما، وأول من سنه على ما يقال أغوست كنت الفرنسي المتوفى سنة ١٨٥٧ ميلادية.

وبالجملة لازم ذلك على ما مرت الإشارة إليه تكون قوى وخواص اجتماعية قوية تقهر القوى والخواص الفردية عند التعارض والتضاد، على أن الحس والتجربة يشهدان بذلك في القوى والخواص الفاعلة والمنفعلة معا، فهمة الجماعة وإرادتها في أمر كما في موارد الغوغاءات وفي الهجمات الاجتماعية لا تقوم لها إرادة معارضة ولا مضادة من واحد من أشخاصها وأجزائها، فلا مفر للجزء من أن يتبع كله ويمجى على ما يمجي عليه حتى أنه يسلب الشعور والفكر من أفرادها وأجزاء، وكذا الخوف العام والدهشة العامة كما في موارد الانهزام وانسلاخ الأمن والزلزلة والقحط والوباء أو ما هو دونها كالرسومات المتعارفة والأزياء القومية ونحوهما تضطر الفرد على الاتباع وتسلب عنه قوة الإدراك والفكر.

وهذا هو الملاك في اهتمام الإسلام بشأن الاجتماع ذلك الاهتمام الذي لا نجد ولن نجد ما يماثله في واحد من الأديان الآخر ولا في سنن الملل المتمدنة (ولعلك لا تكاد تصدق ذلك)، فإن تربية الأخلاق والغرائز في الفرد وهو الأصل في وجود المجتمع لا تكاد تنجح مع كينونة الأخلاق والغرائز المعارضة والمضادة القوية القاهرة في المجتمع إلا يسيرا لا قدر له عند القياس والتقدير.

فوضع أهم أحكامه وشرائعه كاللحج والصلاة والجهاد والإنفاق وبالجملة التقوي الديني على أساس الاجتماع، وحافظ على ذلك مضافا إلى قوى الحكومة الإسلامية الحافظة لشعائر الدين العامة وحدودها، ومضافا إلى فريضة الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر العامة لجميع الأمة بجعل غرض المجتمع الإسلامي - وكل مجتمع لا يستغني عن غرض مشترك - هي السعادة الحقيقية والقرب والمنزلة عند الله، وهذا رقيب باطني لا يخفى عليه ما في سريرة الإنسان وسره - فضلا عما في ظاهره - وإن خفي على طائفة الدعاة وجماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا هو الذي ذكرنا أن الإسلام تفوق سنة اهتمامه بشأن الاجتماع سائر السنن والطرائق.

٤. هل تقبل سنة الإسلام الاجتماعية الإجراء والبقاء؟

ولعلك تقول لو كان ما ذكر من كون نظر الإسلام في تكوين المجتمع الصالح أرقى بناء وأتقن أساسا حتى من المجتمعات التي كونتها الملل المتمدنة المترقية حقا فما باله لم يقبل الإجراء إلا برهة يسيرة ثم لم يملك نفسه دون أن تبدل قيصرية وكسروية - وتحول إمبراطورية أفجع وأشنع أعمالا مما كان قبله بخلاف المدنية الغربية التي تستديم البقاء.

وهذا هو الدليل على كون مدنيّتهم أرقى وستهم في الاجتماع أتقن وأشد استحكاما، وقد وضعوا سنتهم الاجتماعية وقوانينهم الدائرة على أساس إرادة الأمة واقتراح الطباع والميول ثم اعتبروا فيها إرادة الأكثر واقتراحهم، لاستحالة اجتماع الكل بحسب العادة إرادة، وغلبة الأكثر سنة جارية في الطبيعة مشهودة فإننا نجد كلا من العلل المادية والأسباب الطبيعية مؤثرة على الأكثر لا على الدوام، وكذا العوامل المختلفة المتنازعة إنما يؤثر منها الأكثر دون الكل ودون الأقل فمن الحري أن يبنى هيكل الاجتماع بحسب الغرض وبحسب السنن والقوانين الجارية فيه على إرادة الأكثر وأما فرضية الدين فليست في الدنيا الحاضرة إلا أمنية لا تتجاوز مرحلة الفرض ومثالا عقليا غير جائز النيل.

وقد ضمنت المدنية الحاضرة فيما ظهرت فيه من الممالك قوة المجتمع وسعادتها وتهذب الأفراد وطهارتهم من الرذائل وهي الأمور التي لا يرتضيها المجتمع كالكذب والخيانة والظلم والجفاء والجفاف ونحو ذلك. وهذا الذي أوردناه محصل ما يختلج في صدور جمع من باحثينا معاصر الشرقيين وخاصة المحصلين من فضلائنا المتفكرين في المباحث الاجتماعية والنفسية غير أنهم وردوا هذا البحث من غير مورده فاختلط عليهم حق النظر، ولتوضيح ذلك نقول :

أما قولهم: إن السنة الاجتماعية الإسلامية غير قابلة الجريان في الدنيا على خلاف سنن المدنية الحاضرة في جو الشرائط الموجودة، ومعناه أن الأوضاع الحاضرة في الدنيا لا تلائم الأحكام المشرعة في الإسلام فهو مسلم لكنه لا ينتج شيئا فإن جميع السنن الدائرة في الجامعة الإنسانية إنما حدثت بعد ما لم تكن وظهرت في حين لم تكن عامة الأوضاع والشرائط الموجودة إلا مناقضة له طاردة إياه، فانتفضت ونازعت السنن السابقة المستمرة المتعركة وربما اضطهدت وانهمزت

في أول نهضتها ثم عادت ثانيا وثالثا حتى غلبت وتمكنت وملكتم سيطرتها وربما بادت وانقرضت إذ لم يساعدها العوامل والشرائط بعد، والتاريخ يشهد بذلك في جميع السنن الدينية والدنيوية حتى في مثل الديمقراطية والاشتراك، وإلى مثله يشير قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٧)، يشير إلى أن السنة التي تصاحب تكذيب آيات الله لا تنتهي إلى عاقبة حسنة محمودة.

فمجرد عدم انطباق سنة من السنن على الوضع الإنساني الحاضر ليس يكشف عن بطلانه وفساده بل هو من جملة السنن الطبيعية الجارية في العالم لتتميم كينونة الحوادث الجديدة إثر الفعل والانفعال وتنازع العوامل المختلفة. والإسلام كسائر السنن من جهة النظر الطبيعي والاجتماعي وليس بمستثنى من هذه الكلية، فحاله من حيث التقدم والتأخر والاستظهار بالعوامل والشرائط حال سائر السنن وليس حال الإسلام اليوم - وقد تمكن في نفوس ما يزيد على أربعمائة مليون من أفراد البشر ونشب في قلوبهم^٢ - بأضعف من حاله في الدنيا

١. ومن أوضح الشواهد أن السنة الديمقراطية بعد الحرب العالمية الأولى (وهي اليوم السنة العالمية المرضية الوحيدة) تحولت في روسيا إلى الشيوعية والحكومة الاشتراكية ثم لحق لها بعد الحرب العالمية الثانية ممالك أوروبا الشرقية ومملكة الصين فخسرت بذلك صفقة الديمقراطية فيما يقرب من نصف المجتمع البشري. وقد أعلنت المجتمعات الشيوعية قبل سنة تقريبا أن قائدها الفقيد ستالين كان قد حرف مدى حكومته وهو ثلاثون سنة تقريبا بعد حكومة لينين الحكومة الاشتراكية إلى الحكومة الفردية الاستبدادية وحتى اليوم لا تزال تؤمن به طائفة بعد الكفر، وترتد عنها طائفة بعد الإيمان، وهي تطوى وتبسط، وهناك نماذج وأمثلة أخرى كثيرة في التاريخ.

٢. تعود هذه الإحصائية إلى الفترة الزمنية التي كان ساحة العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي منشغلاً فيها بتأليف كتاب الميزان (وذلك في عام ١٣٣٥ هـ ش)، وأما الآن حيث نعيش في عام ١٣٦٢ هـ ش، فإن الإحصائيات الحديثة تشير إلى أن عدد المسلمين في العالم قد بلغ مليار مسلم.

زمان دعوة نوح وإبراهيم ومحمد ﷺ وقد قامت دعوة كل منهم بنفس واحدة ولم تكن تعرف الدنيا وقتئذ غير الفساد ثم انبسطت وتعرقت وعاشت واتصل بعضها ببعض فلم ينقطع حتى اليوم.

وقد قام رسول الله ﷺ بالدعوة ولم يكن معه من يستظهر به يومئذ إلا رجل وامرأة ثم لم يزل يلحق بهم واحد بعد واحد واليوم يوم العسرة كل العسرة حتى أتاهم نصر الله فتشكلوا مجتمعاً صالحاً ذا أفراد يغلب عليهم الصلاح والتقوى ومكثوا برهة على الصلاح الاجتماعي حتى كان من أمر الفتن بعد رسول الله ﷺ ما كان.

وهذا الأنموذج اليسير على قصر عمره وضيق نطاقه لم يلبث حتى انبسط في أقلمن نصف قرن على مشارق الأرض ومغاربها، وحول التاريخ تحويلاً جوهرياً يشاهد آثاره الهامة إلى يومنا وستدوم ثم تدوم.

ولا يستطيع أن يستنكف الأبحاث الاجتماعية والنفسية في التاريخ النظري عن الاعتراف بأن المنشأ القريب والعامل التام للتحول المعاصر المشهود في الدنيا هو ظهور السنة الإسلامية وطلوعها ولم يهمل جل الباحثين من أوربا استيفاء البحث عن تأثيرها في جامعة الإنسان إلا لعصبية دينية أو علل سياسية وكيف يسع لباحث خبير - لو أنصف النظر - أن يسمي النهضة المدنية الحديثة نهضة مسيحية ويعد المسيح ﷺ قائدها وحامل لوائها والمسيح ﷺ يصرح بأنه إنما يهتم بأمر الروح ولا يشتغل بأمر الجسم ولا يتعرض لشأن الدولة والسياسة؟ وهو ذا الإسلام يدعو إلى الاجتماع والتآلف ويتصرف في جميع شئون المجتمع الإنساني وأفراده من غير استثناء فهل هذا الصفع والإغماض منهم إلا لإطفاء نور الإسلام ﴿وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ﴾ (البقرة: ٣٢) وإخماد ناره عن القلوب بغيا وعدوا حتى يعود جنسية لا أثر لها إلا أثر الأنسال المنشعبة.

وبالجملة قد أثبت الإسلام صلوحه لهداية الناس إلى سعادتهم وطيب حياتهم، وما هذا شأنه لا يسمى فرضية غير قابلة الانطباق على الحياة الإنسانية، ولا مأیوسا من ولاية أمر الدنيا يوما (مع كون مقصده سعادة الإنسان الحقيقية) وقد تقدم في تفسير قوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (البقرة: ٢١٣) أن البحث العميق في أحوال الموجودات الكونية يؤدي إلى أن النوع الإنساني سيبلغ غايته وينال بغيته وهي كمال ظهور الإسلام بحقيقته في الدنيا وتوليه التام أمر المجتمع الإنساني، وقد وعده الله تعالى طبق هذه النظرية في كتابه العزيز قال: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ (المائدة: ٥٤).

وقال: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ (النور: ٥٥)، وقال: ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٥)، إلى غير ذلك من الآيات.

وهنا جهة أخرى أغفلها هؤلاء في بحثهم وهي أن الاجتماع الإسلامي شعاره الوحيد هو اتباع الحق في النظر والعمل، والاجتماع المدني الحاضر شعاره اتباع ما يراه ويريده الأكثر، وهذان الشعاران يوجبان اختلاف الغاية في المجتمع المتكون فغاية الاجتماع الإسلامي السعادة الحقيقية العقلية بمعنى أن يأخذ الإنسان بالاعتدال في مقتضيات قواه فيعطي للجسم مشتهياته مقدار ما لا يعوقه عن معرفة الله من طريق العبودية بل يكون مقدمة توصل إليها وفيه سعادة الإنسان بسعادة جميع قواه، وهي الراحة الكبرى (وإن كنا لا ندرکها اليوم حق الإدراك لا اختلال التربية الإسلامية فينا) ولذلك وضع الإسلام قوانينه على أساس مراعاة جانب

العقل المجبول على اتباع الحق، وشدد في المنع عما يفسد العقل السليم وألقى ضمان إجراء الجميع من الأعمال والأخلاق والمعارف الأصلية إلى عهدة المجتمع مضافا إلى ما تحتفظ عليه الحكومة والولاية الإسلامية من إجراء السياسات والحدود وغيرها، وهذا على أي حال لا يوافق طباع العامة من الناس ويدفعه هذا الانغمار العجيب في الأهواء والأمانى الذي نشاهده من كافة المترفين والمعدمين ويسلب حريتهم في الاستلذاذ والتلهي والسبعية والاقتراس إلا بعد مجاهدة شديدة في نشر الدعوة وبسط التربية على حد سائر الأمور الراقية التي يحتاج الإنسان في التلبس بها إلى همة قاطعة وتدريب كاف وتحفظ على ذلك مستدام.

وأما غاية الاجتماع المدني الحاضر فهي التمتع من المادة ومن الواضح أن هذه تستتبع حياة إحساسية تتبع ما يميل إليه الطبع سواء وافق ما هو الحق عند العقل أو لم يوافق بل إنما يتبع العقل فيما لا يخالف غايته وغرضه. ولذلك كانت القوانين تتبع في وضعها وإجرائها ما يستدعيه هوى أكثرية المجتمع وميول طباعهم، وينحصر ضمان الإجراء في مواد القانون المتعلقة بالأعمال، وأما الأخلاق والمعارف الأصلية فلا ضامن لإجرائها بل الناس في التلبس بها وتبعيتها وعدمه إلا أن تراحم القانون في مسيره فتمنع حينئذ. ولازم ذلك أن يعتاد المجتمع الذي شأنه ذلك بما يوافق هواه من رذائل الشهوة والغضب فيستحسن كثيرا مما كان يستقبحه الدين، وأن يسترسل باللعب بفضائل الأخلاق والمعارف العالية مستظها بالحرية القانونية. ولازم هذا اللازم أن يتحول نوع الفكرة عن المجرى العقلي إلى المجرى الإحساسي العاطفي فربما كان الفجور والفسق في مجرى العقل تقوى في مجرى الميول والإحساسات وسمي فتوة وبشرا وحسن خلق كمعظم ما يجري في أوربا بين الشبان، وبين الرجال والنساء المحصنات أو الأبكار، وبين النساء والكلاب، وبين الرجال وأولادهم ومحارمهم، وما يجري في الاحتفالات

ومجالس الرقص وغير ذلك مما ينقبض عن ذكره لسان المتأدب بأدب الدين. وربما كان عادات الطريق الديني غرائب وعجائب مضحكة عندهم وبالعكس كل ذلك لاختلاف نوع الفكرة والإدراك باختلاف الطريق ولا يستفاد في هذه السنن الإحساسية من التعقل - كما عرفت - إلا بمقدار ما يسوى به الطريق إلى التمتع والتلذذ فهو الغاية الوحيدة التي لا يعارضها شيء ولا يمنع منها شيء إلا في صورة المعارضة بمثلها حتى إنك تجد بين مشروعات القوانين الدائرة أمثال «الانتحار» و«دتل» وغيرهما، فللنفس ما تريده وتهواه إلا أن يزاحم ما يريده ويهواه المجتمع.

إذا تأملت هذا الاختلاف تبين لك وجه أوفقية سنة المجتمع الغربي لمذاق الجامعة البشرية دون سنة المجتمع الديني غير أنه يجب أن يتذكر أن سنة المدنية الغربية وحدها ليست هي الموافقة لطباع الناس حتى تترجح بذلك وحدها بل جميع السنن المعمولة الدائرة في الدنيا بين أهلها من أقدم أعصار الإنسانية إلى عصرنا هذا من سنن البداوة والحضارة تشترك في أن الناس يرجحونها على الدين الداعي إلى الحق في أول ما يعرض عليهم لخضوعهم للوثنية المادية. ولو تأملت حق التأمل وجدت هذه الحضارة الحاضرة ليست إلا مؤلفة من سنن الوثنية الأولى غير أنها تحولت من حال الفردية إلى حال الاجتماع، ومن مرحلة السذاجة إلى مرحلة الدقة الفنية.

والذي ذكرناه من بناء السنة الإسلامية على اتباع الحق دون موافقة الطبع من أوضح الواضحات في بيانات القرآن قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾ (التوبة: ٣٣؛ الفتح: ٢٨؛ الصف: ٩) وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ (غافر: ٢٠) وقال في وصف المؤمنين: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ (العصر: ٣) وقال: ﴿لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ (الزخرف: ٧٨)،

فاعترف بأن الحق لا يوافق طباع الأكثرين وأهواءهم، ثم رد لزوم موافقة أهواء الأكثرية بأنه يؤول إلى الفساد فقال: ﴿بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ* وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾ (المؤمنون: ٧٠-٧١). ولقد صدق جريان الحوادث وتراكم الفساد يوما فيوما ما بينه تعالى في هذه الآية. وقال تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ (يونس: ٣٢). والآيات في هذا المعنى وما يقرب منه كثيرة جدا وإن شئت زيادة تبصر فيه فراجع سورة يونس فقد كرر فيه ذكر الحق بضعا وعشرين مرة.

وأما قولهم: إن اتباع الأكثر سنة جارية في الطبيعة، فلا ريب أن الطبيعة تتبع الأكثر في آثارها إلا أنها ليست بحيث تبطل أو تعارض وجوب اتباع الحق فإنها نفسها بعض مصاديق الحق فكيف تبطل نفسها توضيح ذلك يحتاج إلى بيان أمور:

أولاً: أحدها أن الأمور الخارجية التي هي أصول عقائد الإنسان العلمية والعملية تتبع في تكوينها وأقسام تحولها نظام العلية والمعلولية وهو نظام دائم ثابت لا يقبل الاستثناء أطبق على ذلك المحصلون من أهل العلم والنظر وشهد به القرآن على ما مر^١، فالجريان الخارجي لا يتخلف عن الدوام والثبات حتى أن الحوادث الأكثرية الوقوع التي هي قياسية هي في أنها أكثرية دائمة ثابتة، مثلاً النار التي تفعل السخونة غالباً بالقياس إلى جميع مواردنا «سخونتها الغالبة» أثر دائم لها وهكذا، وهذا هو الحق. والثاني: أن الإنسان بحسب الفطرة يتبع ما وجدته أمراً واقعياً خارجياً بنحو فهو يتبع الحق بحسب الفطرة حتى أن من ينكر وجود العلم الجازم إذا أُلقي إليه قول لا يجد من نفسه التردد فيه خضع له

١. الطباطبائي، تفسير الميزان، ١: ٥٨؛ الطباطبائي، ترجمة تفسير الميزان، ١: ٩٣.

بالقبول. والثالث: أن الحق كما عرفت هو الأمر الخارجي الذي يخضع له الإنسان في اعتقاده أو يتبعه في عمله، وأما نظر الإنسان وإدراكه فإنما هو وسيلة يتوسل بها إليه كالمرأة بالنسبة إلى المرئي.

إذا عرفت هذه الأمور تبين لك أن الحقيقة وهي دوام الوقوع أو أكثرية الوقوع في الطبيعة الراجعة إلى الدوام والثبات أيضا إنما هي صفة الخارج الواقع وقوعا دائما أو أكثريا دون العلم والإدراك، وبعبارة أخرى هي صفة الأمر المعلوم لا صفة العلم، فالوقوع الدائمي والأكثرى أيضا بوجه من الحق، وأما آراء الأكثرين وأنظارهم واعتقاداتهم في مقابل الأقلين فليست بحق دائما بل ربما كانت حقا إذا طابقت الواقع وربما لم تكن إذا لم تطابق وحينئذ فلا ينبغي أن يخضع لها الإنسان ولا أنه يخضع لها لو تنبه للواقع فإنك إذا أيقنت بأمر ثم خالفك جميع الناس فيه لم تخضع بالطبع لنظرهم وإن اتبعتهم فيه ظاهرا فإنما تتبعهم لخوف أو حياء أو عامل آخر لا لأنه حق واجب الاتباع في نفسه، ومن أحسن البيان في أن رأي الأكثر ونظرهم لا يجب أن يكون حقا واجب الاتباع قوله تعالى: ﴿بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ (المؤمنون: ٧٠). فلو كان كل ما يراه الأكثر حقا لم يمكن أن يكرهوا الحق ويعارضوه.

وبهذا البيان يظهر فساد بناء اتباع الأكثرية على سنة الطبيعة فإن هذه السنة جارية في الخارج الذي يتعلق به العلم دون نفس العلم والفكر والذي يتبعه الإنسان من هذه السنة في إرادته وحركاته إنما هو ما في الخارج من أكثرية الوقوع لا ما اعتقده الأكثرون أعني أنه يبني أفعاله وأعماله على الصلاح الأكثرى وعليه جرى القرآن في حكم تشريعاته ومصالحها، قال تعالى ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِزِّلَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: ٦)، وقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾

(البقرة: ١٨٣)، إلى غير ذلك من الآيات المشتملة على ملاكات غالبية الوقوع للأحكام المشرعة.

وأما قولهم: إن المدنية الحاضرة سمحت للممالك المتقدمة سعادة المجتمع وهذب الأفراد طهرهم عن الرذائل التي لا يرتضيها المجتمع فكلام غير خال من الخلط والاشتباه وكان مرادهم من السعادة الاجتماعية تفوق المجتمع في عدتها وقوتها وتعاليلها في استفادتها من منابع المادية وقد عرفت كرارا أن الإسلام لا يعد ذلك سعادة والبحث البرهاني أيضا يؤيده بل السعادة الإنسانية أمر مؤلف من سعادة الروح والبدن وهي تنعم الإنسان من النعم المادية وتحليه بفضائل الأخلاق والمعارف الحققة الإلهية وهي التي تضمن سعادته في الحياة الدنيا والحياة الأخرى وأما الانغمار في لذائذ المادة مع إهمال سعادة الروح فليس عنده إلا شقاء.

وأما استعجابهم بما يرون من الصدق والصفاء والأمانة والبشر وغير ذلك فيما بين أفراد الملل المتقدمة فقد اختلط عليهم حقيقة الأمر فيه، وذلك أن جل المتفكرين من باحثينا معاشر الشرقيين لا يقدرّون على التفكير الاجتماعي وإنما يتفكرون تفكرا فرديا فالذي يراه الواحد منا نصب العين أنه موجود إنساني مستقل عن كل الأشياء غير مرتبط بها ارتباطا تبطل استقلاله الوجودي (مع أن الحق خلافه) ثم لا يتفكر في حياته إلا لجلب المنافع إلى نفسه ودفع المضار عن نفسه فلا يشتغل إلا بشأن نفسه وهو التفكير الفردي، ويستتبع ذلك أن يقيس غيره على نفسه فيقضي فيه بما يقضي على هذا النحو من الاستقلال.

وهذا القضاء إن صح فإنما يصح فيمن يجري في تفكره هذا المجرى وأما من يتفكر تفكرا اجتماعيا ليس نصب عينيه إلا أنه جزء غير منفك ولا مستقل عن المجتمع وأن منافعه جزء من منافع مجتمعة يرى خير المجتمع خير نفسه وشره

شر نفسه وكل وصف وحال له وصفا وحالا لنفسه فهذا الإنسان يتفكر نحواً آخر من التفكير ولا يشتغل في الارتباط بغيره إلا بمن هو خارج عن مجتمعة وأما اشتغاله بأجزاء مجتمعة فلا يهتم به ولا يقدره شيئاً.

واستوضح ذلك بما نوردته من المثال: الإنسان مجموع مؤلف من أعضاء وقوى عديدة تجتمع الجميع نوع اجتماع يعطيها وحدة حقيقية نسميها الإنسانية يوجب ذلك استهلاك الجميع ذاتاً وفعلاً تحت استقلاله فالعين والأذن واليد والرجل تبصر وتسمع وتبطن وتمشي للإنسان، وإنما يلتذ كل بفعله في ضمن التذاد الإنسان به، وكل واحدة من هذه الأعضاء والقوى همها أن ترتبط بالخارج الذي يريد الإنسان الواحد الارتباط به بخير أو شر فالعين أو الأذن أو اليد أو الرجل إنما تريد الإحسان أو الإساءة إلى من يريد الإنسان الإحسان أو الإساءة إليه من الناس مثلاً، وأما معاملة بعضها مع بعض والجميع تحت لواء الإنسانية الواحدة فقلما يتفق أن يسيء بعضها إلى بعض أو يتضرر بعضها ببعض.

فهذا حال أجزاء الإنسان وهي تسير سيرا واحداً اجتماعياً، وفي حكمه حال أفراد مجتمع إنساني إذا تفكروا تفكراً اجتماعياً فصلاهم وتقواهم أو فسادهم وإجرامهم وإحسانهم وإساءتهم إنما هي ما لمجتمعهم من هذه الأوصاف إذا أخذ ذا شخصية واحدة وهكذا صنع القرآن في قضائه على الأمم والأقوام التي ألبأتهم التعصبات المذهبية أو القومية أن يتفكروا تفكراً اجتماعياً كاليهود والأعراب وعدة من الأمم السالفة فتراه يؤاخذ اللاحقين بذنوب السابقين، ويعاتب الحاضرين ويوبخهم بأعمال الغائبين والماضين كل ذلك لأنه القضاء الحق فيمن يتفكر فكراً اجتماعياً، وفي القرآن الكريم من هذا الباب آيات كثيرة لا حاجة إلى نقلها.

نعم مقتضى الأخذ بالنصفة أن لا يضطهد حق الصالحين من الأفراد بذلك إن

وجدوا في مجتمع واحد فإنهم وإن عاشوا بينهم واختلطوا بهم إلا أن قلوبهم غير متقدرة بالفكر الفاسد والمرض المتبطن الفاشي في مثل هذا المجتمع، وأشخاصهم كالأجزاء الزائدة في هيكله وبنيته، وهكذا فعل القرآن في آيات العتاب العام فاستثنى الصالحاء والأبرار.

ويتبين مما ذكرنا أن القضاء بالصلاح والطلاح على أفراد المجتمعات المتمدنة الراقية على خلاف أفراد الأمم الأخرى لا ينبغي أن يبنى على ما يظهر من معاشرتهم ومخالطتهم فيما بينهم وعيشتهم الداخلية بل بالبناء على شخصيتهم الاجتماعية البارزة في مماسستها ومصاكتها سائر الأمم الضعيفة ومخالطتها الحيوية سائر الشخصيات الاجتماعية في العالم.

فهذه هي التي يجب أن تراعى وتعتبر في القضاء بصلاح المجتمع وطلاحه وسعادته وشقائه وعلى هذا المجرى يجب أن يجري باحثونا ثم إن شاءوا فليستعجبوا وإن شاءوا فليتعجبوا. ولعمري لو طالع المطالع المتأمل تاريخ حياتهم الاجتماعية من لدن النهضة الحديثة الأوربية وتعمق فيما عاملوا به غيرهم من الأمم والأجيال المسكينة الضعيفة لم يلبث دون أن يرى أن هذه المجتمعات التي يظهر أنهم امتلأوا رافة ونصحا للبشر يفدون بالدماء والأموال في سبيل الخدمة لهذا النوع وإعطاء الحرية والأخذ بيد المظلوم المهضوم حقا وإلغاء سنة الاسترقاق والأسر يرى أنهم لا هم لهم إلا استعباد الأمم الضعيفة مساكين الأرض ما وجدوا إليه سبيلا بما وجدوا إليه من سبيل فيوما بالقهر، ويوما بالاستعمار، ويوما بالاستملاك، ويوما بالقيمومة، ويوما باسم حفظ المنافع المشتركة، ويوما باسم الإعانة على حفظ الاستقلال، ويوما باسم حفظ الصلح ودفع ما يهدده، ويوما باسم الدفاع عن حقوق الطبقات المستأصلة المحرومة ويوما... ويوما... .

والمجتمعات التي هذا شأنها لا ترتضي الفطرة الإنسانية السليمة أن تصنفها بالصالح أو تدعن لها بالسعادة وإن أغمضت النظر عما يشخصه قضاء الدين وحكم الوحي والنبوة من معنى السعادة. وكيف ترضى الطبيعة الإنسانية أن تجهز أفرادها بما تجهزها على السواء ثم تناقض نفسها فتعطي بعضا منهم عهدا أن يملكوا الآخرين تملكا يبيع لهم دماءهم وأعراضهم وأموالهم، ويسوي لهم الطريق إلى اللعب بمجامع حياتهم ووجودهم والتصرف في إدراكهم وإرادتهم بما لم يلقه ولا قاساه إنسان القرون الأولى، والمعول في جميع ما نذكره تواريخ حياة هؤلاء الأمم وما يقاسيه الجيل الحاضر من أيديهم فإن سمي ما عندهم سعادة وصلاحا فلتكن بمعنى التحكم وإطلاق المشية.

٥. بما ذا يتكون ويعيش الاجتماع الإسلامي؟

لا ريب أن الاجتماع أي اجتماع كان إنما يتحقق ويحصل بوجود غاية واحدة مشتركة بين أفرادها المشتتة وهو الروح الواحدة السارية في جميع أطرافه التي تتحد بها نوع اتحاد، وهذه الغاية والغرض في نوع الاجتماعات المتكونة غير الدينية إنما هي غاية الحياة الدنيوية للإنسان لكن على نحو الاشتراك بين الأفراد لا على نحو الانفراد وهي التمتع من مزايا الحياة المادية على نحو الاجتماع.

والفرق بين التمتع الاجتماعي والانفرادي من حيث الخاصية أن الإنسان لو استطاع أن يعيش وحده كان مطلق العنان في كل واحد من تمتعاته حيث لا معارض له ولا رقيب إلا ما قيد به بعض جهازاته بعضها فإنه لا يقدر أن يستنشق كل الهواء فإن الرئة لا تسعه وإن اشتهاه، ولا يسعه أن يأكل من المواد الغذائية لا إلى حد فإن جهاز الهاضمة لا يتحملة فهذا حاله بقياس بعض قواه وأعضائه إلى بعض، وأما بالنسبة إلى إنسان آخر مثله فإذا كان لا شريك له في ما يستفيد

منه من المادة على الفرض فلا سبب هناك يقتضي تضيق ميدان عمله، ولا تحديد فعل من أفعاله وعمل من أعماله.

وهذا بخلاف الإنسان الواقع في ظرف الاجتماع وساحته فإنه لو كان مطلق العنان في إرادته وأعماله لأدى ذلك إلى التمانع والتزاحم الذي فيه فساد العيش وهلاك النوع وقد بينا ذلك في مباحث النبوة السابقة أوفى بيان. وهذا هو السبب الوحيد الذي يدعو إلى حكومة القانون الجاري في المجتمع غير أن المجتمعات الهمجية لا تتنبه لوضعها عن فكر ورؤية وإنما يكون الآداب والسنن فيها المشاجرات والمنازعات المتوفرة بين أفرادها فتضطرب الجميع إلى رعاية أمور تحفظ مجتمعهم بعض الحفظ، ولما لم تكن مبنية على أساس مستحكم كانت في معرض النقص والإبطال تتغير سريعاً وتنقرض، ولكن المجتمعات المتمدنة تبنيه على أساس قويم بحسب درجاتهم في المدنية والحضارة فيرفعون به التضاد والتمانع الواقع بين الإرادات وأعمال المجتمع بتعديلها بوضع حدود وقيود لها ثم ركز القدرة والقوة في مركز عليه ضمان إجراء ما ينطق به القانون.

ومن هنا يظهر أولاً: أن القانون حقيقة هو ما تعدل به إرادات الناس وأعمالهم برفع التزاحم والتمانع من بينهما بتحديدتها.

وثانياً: أن أفراد المجتمع الذي يحكم فيه القانون أحرار فيما وراءه كما هو مقتضى تجهز الإنسان بالشعور والإرادة بعد التعديل، ولذا كانت القوانين الحاضرة لا تتعرض لأمر المعارف الإلهية والأخلاق، وصار هذان المهمان يتصوران بصورة يصورهما بها القانون فيتصالحان ويتوافقان معه على ما هو حكم التبعية فيعودان عاجلاً أو آجلاً رسوماً ظاهرية فاقدة للصفاء المعنوي، ولذلك السبب أيضاً ما

نشاهده من لعب السياسة بالدين فيوما تقضي عليه وتدحضه، ويوما تميل إليه فتبالغ في إعلاء كلمته، ويوما تطوي عنه كشحا فتخليه وشأنه.

وثالثا: أن هذه الطريقة لا تخلو عن نقص فإن القانون وإن حمل ضمان إجرائه على القدرة التي ركزها في فرد أو أفراد لكن لا ضمان على إجرائه بالآخرة بمعنى أن منبع القدرة والسلطان لو مال عن الحق وحول سلطة النوع على النوع إلى سلطة شخصه على النوع وانقلبت الدائرة على القانون لم يكن هناك ما يقهر هذا القاهر فيحوله إلى مجراه العدل، وعلى هذا القول شواهد كثيرة مما شاهدناه في زماننا هذا وهو زمان الثقافة والمدنية فضلا عما لا يحصى من الشواهد التاريخية، وأضف إلى هذا النقص نقصا آخر وهو خفاء نقض القانون على القوة المجرية أحيانا أو خروجه عن حومة قدرته، (ولنرجع إلى أول الكلام).

وبالجملة الاجتماعات المدنية توحدتها الغاية الواحدة التي هي التمتع من مزايا الحياة الدنيا وهي السعادة عندهم، لكن الإسلام لما كان يرى أن الحياة الإنسانية أوسع مدارا من الحياة الدنيا المادية بل في مدار حياته الحياة الأخروية التي هي الحياة، ويرى أن هذه الحياة لا تنفع فيها إلا المعارف الإلهية التي تنحل بجملتها إلى التوحيد، ويرى أن هذه المعارف لا تنحفظ إلا بمكارم الأخلاق وطهارة النفس من كل رذيلة، ويرى أن هذه الأخلاق لا تتم ولا تكمل إلا بحياة اجتماعية صالحة معتمدة على عبادة الله سبحانه والخضوع لما تقتضيه ربوبيته ومعاملة الناس على أساس العدل الاجتماعي أخذ (أعني الإسلام) الغاية التي يتكون عليها المجتمع البشري ويتوحد بها دين التوحيد ثم وضع القانون الذي وضعه على أساس التوحيد، ولم يكتف فيه على تعديل الإرادات والأفعال فقط بل تممه بالعباديات وأضاف إليها المعارف الحققة والأخلاق الفاضلة.

ثم جعل ضمان إجرائها في عهدة الحكومة الإسلامية أولا، ثم في عهدة المجتمع

ثانياً، وذلك بالتربية الصالحة علماً وعملاً والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن أهم ما يشاهد في هذا الدين ارتباط جميع أجزائه ارتباطاً يؤدي إلى الوحدة التامة بينها بمعنى أن روح التوحيد سارية في الأخلاق الكريمة التي يندب إليها هذا الدين، وروح الأخلاق منتشرة في الأعمال التي يكلف بها أفراد المجتمع، فالجميع من أجزاء الدين الإسلامي ترجع بالتحليل إلى التوحيد، والتوحيد بالتركيب يصير هو الأخلاق والأعمال، فلو نزل لكان هي ولو صعدت لكانت هو، إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه.

فإن قلت: ما أورد من النقص على القوانين المدنية فيما إذا عصت القوة المجرية عن إجرائها أو فيما يخفى عليها من الخلاف مثلاً وارد بعينه على الإسلام وأوضح الدليل عليه ما نشاهده من ضعف الدين وزوال سيطرته على المجتمع الإسلامي، وليس إلا لفقدانه من يحمل نواميسه على الناس يوماً!.

قلت: حقيقة القوانين العامة سواء كانت إلهية أو بشرية ليست إلا صوراً ذهنية في أذهان الناس وعلوماً تحفظها الصدور وإنما ترد مورد العمل وتقع موقع الحس بالإرادات الإنسانية تتعلق بها، فمن الواضح أن لو عصت الإرادات لم توجد في الخارج ما تنطبق عليه القوانين، وإنما الشأن فيما يحفظ به تعلق هذه الإرادات بالوقوع حتى تقوم القوانين على ساقها والقوانين المدنية لا تهتم بأزيد من تعليق الأفعال بالإرادات أعني إرادة الأكثرية ثم لم يهتموا بما تحفظ هذه الإرادة، فمهما كانت الإرادة حية شاعرة فاعلة جرى بها القانون وإذا ماتت من جهة انحطاط يعرض لنفوس الناس وهرم يطرأ على بنية المجتمع، أو كانت حية لكنها فقدت صفة الشعور والإدراك لانغمار المجتمع في الملاهي وتوسعه في الإتراف والتمتع، أو كانت حية شاعرة لكنها فقدت التأثير لظهور قوة مستبدة فائقة غالبية تقهر إرادتها إرادة الأكثرية. وكذا في الحوادث التي لا سبيل للقوة المجرية على الوقوف

عليها كالجنايات السرية أو لا سبيل لها إلى بسط سيطرتها عليها كالحوادث الخارجة عن منطقة نفوذها ففي جميع هذه الموارد لا تنال الأمة أمنيته من جريان القانون وانحفاظ المجتمع عن التفساد والتلاشي، وعمدة الانشعابات الواقعة في الأمم الأوربية بعد الحرب العالمية الكبرى الأولى والثانية من أحسن الأمثلة في هذا الباب. وليس ذلك (أعني انتقاض القوانين وتفساد المجتمع وتلاشيهِ) إلا لأن المجتمع لم يهتم بالسبب الحافظ لإرادات الأمة على قوتها وسيطرتها وهي الأخلاق العالية إذ لا تستمد الإرادة في بقائها واستدامة حياتها إلا من الخلق المناسب لها كما بين ذلك في علم النفس فلو لا استقرار السنة القائمة في المجتمع واعتماد القانون الجاري فيه على أساس قويم من الأخلاق العالية كانت كشجرة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار.

واعتبر في ذلك ظهور الشيوعية فليست إلا من مواليد الديمقراطية أنتجها إتراف طبقة من طبقات المجتمع وحرمان آخرين فكان بعدا شاسعا بين نقطتي القساوة وفقد النصفة، والسخط وتراكم الغيظ والحقد، وكذا في الحرب العالمية التي وقعت مرة بعد مرة وهي تهدد الإنسانية ثالثة وقد أفسدت الأرض وأهلكت الحرث والنسل ولا عامل لها إلا غريزة الاستكبار والشره والطمع، هذا.

ولكن الإسلام بنى سنته الجارية وقوانينه الموضوعة على أساس الأخلاق وبالع في تربية الناس عليها لكون القوانين الجارية في الأعمال في ضمانها وعلى عهدتها فهي مع الإنسان في سره وعلايته وخلوته وجلوته تؤدي وظيفتها وتعمل عملها أحسن مما يؤديه شرطي مراقب أو أي قوة تبذل عنايتها في حفظ النظم. نعم تعني المعارف العمومية في هذه الممالك بترية الناس على الأخلاق المحموده وتبذل جهدها في حض الناس وترغيبهم إليها لكن لا ينفعهم ذلك شيئا.

أما أولا: فلأن المنشأ الوحيد لردائل الأخلاق ليس إلا الإسراف والإفراط

في التمتع المادي والحرمان البالغ فيه، وقد أعطت القوانين للناس الحرية التامة فيه فأمتعت بعضا وحرمت آخرين فهل الدعوة إلى فضائل الأخلاق والترغيب عليها إلا دعوة إلى المتناقضين أو طلبا للجمع بين الضدين؟ على أن هؤلاء كما عرفت يفكرون تفكرا اجتماعيا، ولا تزال مجتمعاتهم تبالغ في اضطهاد المجتمعات الضعيفة ودحض حقوقهم، والتمتع بما في أيديهم، واسترقاق نفوسهم، والتوسع في التحكم عليهم ما قدروا، والدعوة إلى الصلاح والتقوى مع هذه الخصيصة ليست إلا دعوة متناقضة لا تزال عقيمة.

وأما ثانيا: فلأن الأخلاق الفاضلة أيضا تحتاج في ثباتها واستقرارها إلى ضامن يضمن حفظها وكلاءتها وليس إلا التوحيد أعني القول بأن للعالم إلها واحدا ذا أسماء حسنى خلق الخلق لغاية تكميلهم وسعادتهم وهو يحب الخير والصلاح، ويبغض الشر والفساد وسيجمع الجميع لفصل القضاء وتوفية الجزاء فيجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، ومن الواضح أن لو لا الاعتقاد بالمعاد لم يكن هناك سبب أصيل رادع عن اتباع الهوى والكف عن حظوظ النفس الطبيعية فإنها الطبيعة الإنسانية تريد وتشتهي مشتبهات نفسها لا ما ينتفع به غيرها كطبيعة الفرد الآخر إلا إذا رجع بنحو إلى مشتبهى نفسها (أحسن التأمل فيه).

ففيما كان للإنسان مثلاً تمتع في إماتة حق من حقوق الغير ولا رادع يردعه ولا مجازي يجازيه ولا لائم معاتب يلومه ويعاتبه فأى مانع يمنعه من اقتراف الخطيئة وارتكاب المظلمة وإن عظمت ما عظمت؟ وأما ما يتوهم - وكثيرا ما يخطئ فيه الباحث - من الروادع المختلفة كالتعلق بالوطن وحب النوع والثناء الجميل ونحو ذلك فإنها هي عواطف قلبية ونزوعات باطنية لا سبب حافظا عليها إلا التعليم والتربية من غير استنادها إلى السبب الموجب فهي إذن أوصاف اتفاقية وأمور عادية لا مانع معها يمنع من زوالها فلما ذا يجب على الإنسان أن يفدي

بنفسه غيره ليتمتع بالعيش بعده وهو يرى أن الموت فناء وبطلان؟ والثناء الجميل إنما هو في لسان آخرين ولا لذة يلتذ به الفادي بعد بطلان ذاته.

وبالجملة لا يرتاب المتفكر البصير في أن الإنسان لا يقدم على حرمان لا يرجع إليه فيه جزاء ولا يعود إليه منه نفع، والذي يعده ويمنيه في هذه الموارد ببقاء الذكر الحسن والثناء الجميل الخالد والفخر الباقي ببقاء الدهر فإنما هو غرور يغتر به وخدعة ينخدع بها بهيجان إحساساته وعواطفه فيخيل إليه أنه بعد موته وبطلان ذاته حاله كحال قبل موته فيشعر بذكره الجميل فيلتذ به وليس ذلك إلا من غلط الوهم كالسكران يتسخر بهيجان إحساساته فيعفو ويبدل من نفسه وعرضه وماله أو كل كرامة له ما لا يقدم عليه لو صحا وعقل، وهو سكران لا يعقل ويعد ذلك فتوة وهو سفه وجنون.

فهذه العثرات وأمثالها مما لا حصن للإنسان يتحصن فيه منها غير التوحيد الذي ذكرناه ولذلك وضع الإسلام الأخلاق الكريمة التي جعلها جزاء من طريقته الجارية على أساس التوحيد الذي من شئونه القول بالمعاد، ولأزمه أن يلتزم الإنسان بالإحسان ويجتنب الإساءة أينما كان ومتى ما كان سواء علم به أو لم يعلم، وسواء حمده حامد أو لم يحمد، وسواء كان معه من يحمله عليه أو يردعه عنه أو لم يكن فإن معه الله العليم الحفيظ القائم على كل نفس بما كسبت ووراءه يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء، وفيه تجزى كل نفس بما كسبت.

المجتمع المثالي؛ السنن الإلهية في تدبير المجتمعات^١

محمد تقي مصباح اليزدي

إن فكرة إنشاء المجتمع المثالي قد شغلت أذهان العديد من المفكرين والعلماء في العالم وقد شغفوا بها منذ أقدم العصور البشرية، ولا يزال الشغف بها قائماً إلى يومنا هذا. ومن هنا فقد قدّم كل واحد منهم رؤيته الخاصة عن المجتمع المثالي. ومن بين المهندسين المتقدمين للمجتمع المثالي يبرز اسم أفلاطون على نحو أشهر من سواه. حيث ذكر خارطته لرسم هذا المجتمع المثالي والمدينة الفاضلة في جميع مواضع كتاب الجمهورية ومواطن من رسائل ثيماوس وكريتياس^٢. وبعده قام الكثير من العلماء والمفكرين في العالم الإسلامي بتصوير المجتمعات المثالية من وجهة أنظارهم، ومن بينهم: الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، وأبو الحسن العامري في كتابه السعادة والإسعاد، والنظامي الكنجي في كتابه اسكندرنامه. وفي العالم المسيحي هناك الكثير من المؤلفين الذين أدلوا بدلائهم في هذا الشأن،

١. المصدر: المقالة فصلٌ من كتاب جامعه وتاريخ از دیدگاه قرآن، طهران، سازمان تبلیغات اسلامی (شركت چاپ ونشر بین الملل)، ١٣٩١ هـ، الصفحات ٣٩٥ إلى ٤٤٤.

تعريب: حسن علي مطر

٢. أفلاطون، دوره آثار، ج ٤ و ٦. للتعرف على أحد أقوى الانتقادات الواردة على المدينة الفاضلة لأفلاطون من قبل رؤية الفلسفة السياسية، پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ج ١ و ٢، (حيث يشكل مجموع القسم الأول من الكتاب، تحت عنوان «أفسون أفلاطون»).

ومن بين هؤلاء يمكن تسمية كل من القديس أوغسطين في كتابه مدينة الإله، وتوماس مور في كتاب اللامكان، وفرانسيس بيكون^١ - المفكر وفيلسوف العلم الإنجليزي (١٥٦١ - ١٦٢٦ م) - في روايته أطلانطس الجديدة، وتوماسو كامبانيلا^٢ - الفيلسوف والمفكر وعالم الاجتماع الإيطالي (١٥٦٨ - ١٦٣٩ م) - في مدينة الشمس، وكذلك برتراند راسل^٣ - الذي كان يؤمن بقدرة العقل على إحداث التغيير في الطبيعة البشرية من طريق التعليم خلال جيل واحد - إذ قام بتصوير المجتمع العلمي في المستقبل في كتابه الرؤية العلمية، حيث بالإضافة إلى توظيفه أفضل الأساليب في أمور الإنتاج والتربية والتعليم والإعلام، يضيف مزايا أخرى على المجتمعات غير العلمية أيضًا.

ومن ناحية أخرى، ذهب بعض المفكرين الاجتماعيين إلى الاعتقاد بأن الحديث عن المجتمع المثالي والمدينة الفاضلة وتقديم خطة أو خارطة لمثل هذا المجتمع وهذه المدينة يدخل ضمن الجنوح في الخيال والتمنيات والأحلام المبالغ بها، وعليه فإنها لا تعدّ من اللغو والعبث فحسب، بل وقد تكون مضرّة أيضًا؛ وذلك لأن هذا النوع من الخطط ورسم الخرائط المعلقة في الهواء والكائنة في اللامكان بالإضافة إلى استحالة تحقيقها على أرض الواقع كما هي مرسومة في الخيال، تقلل من النظرة الواقعية بالنسبة إلى الذين يؤمنون بهذه الأمور، وتجعلهم يغفلون عن هذه النقطة المهمة للغاية وهي أن كل نشاط اجتماعي لا يتمخض على الدوام

1. Francis Bacon

2. Tommaso Campanella

٣. لقد ذكر مؤلف كتاب تاريخ در ترازو ستة وعشرين مفكرًا وكاتبًا من المسلمين وغير المسلمين الذين تركوا أثرًا في تصوير المجتمع المثالي، ومن بين آراء ونظريات أفلاطون، والفارابي، وتوماس مور، وفرانسيس بيكون، وكامبانيلا، قدّم شرحًا مختصرًا عليها. زرین کوب، تاريخ در ترازو، الفصل الحادي عشر.

٤. راسل، جهانبینی علمی.

عن تلك النتائج المنشودة والمتوقعة بشكل دقيق وكامل أبداً^١. والحقيقة هي أن بيان خارطة المجتمع المثالي والمدينة الفاضلة، لا هي مضرة ولا هي تعدّ من اللغو أيضاً، ولكن على شرط أن تحتوي على ثلاث خصائص، وهي كالآتي:

أولاً: أن تكون واقعية تماماً، وأن لا تغفل عن الحقائق الحياتية والنفسية والاجتماعية، وأن لا تضعها في خانة النسيان أبداً.

وثانياً: أن يقترن وضع هذه الخطط والخرائط ببيان الطريق؛ بمعنى أن لا يتم الاكتفاء بتصوير المجتمع المثالي فقط، بل وأن يتم العمل على بيان الطريق والنهج الذي يؤدي إلى تحقيق هذا المجتمع أيضاً. «إن الذي يسم جميع هذه الخطط والمشاريع بغير العملية والوهمية والخيالية، ويكون مشتركاً في جميعها تقريباً، هو أن المخطط فيها يعمل في الغالب على إسقاط عالم المستقبل على العالم الراهن بلا واسطة، ويربط المدينة الفاسدة أو الجاهلة بالمدينة الفاضلة مباشرة، دون أن يبذل جهداً من أجل بيان الطريق الذي تتحوّل منه المدينة الفاسدة إلى المدينة الفاضلة، وما هو السبب الذي يؤدي إلى تواليهما؟»^٢.

وثالثاً: أن يتم العمل على تحديد بعض الأهداف والغايات - الأعم من الهدف الأصلي والنهائي والوسيط - للوصول إلى المجتمع المثالي والمدينة الفاضلة. حيث يجب أن تحتوي هذه الغايات على مراتب، لتعمل سهولة الوصول إلى بعض هذه المراتب على خلق الحماسة والإرادة لدى الناس، وتشجيعهم على المبادرات

١. كارل ريموند بوبر (Karl Raymond Popper): فيلسوف ومنطقي نمساوي / إنجليزي شهير (ولد عام ١٩٠٢ م)، اتخذ في الفصل التاسع من كتاب المجتمع المفتوح وعلماءه موقفًا انتقاديًا حادًا وأكثر عداءة تجاه رسم حدود اللامكان أو على حدّ تعبيره هندسة اللامكان. بوبر، جامعه باز ودشمنان آن، ج ٢، الفصل التاسع.

٢. زرین کوب، تاریخ در توازن، ٢٣٢ - ٢٣٣.

الاجتماعية والعمل على تغيير الأحوال والأوضاع الراهنة، وأن لا يكون عدم الوصول إلى الكمال المنشود في الوقت نفسه بمعنى عدم تحقق أي نشاط وعدم حصول أي تقدّم في هذا الشأن.

إن الخارطة والمشروع الذي يحتوي على هذه الخصائص الثلاثة سوف ينطوي على الكثير من الفوائد والمصالح الكبيرة. والفائدة والمصلحة الأكبر التي تترتب على ذلك عبارة عن تحديد وإيضاح غاية النشاطات الاجتماعية. إن كل فعل عقلائي يجب أن ينطوي على هدف وغاية. وعلى هذا الأساس، لو أردنا أن نقوم بعمل عقلائي، فإن الأمر الأول الذي يجب علينا القيام به هو اختيار الهدف والغاية. إذن يجب قبل القيام بأي خطوة عملية في طريق إصلاح أحوال وأوضاع المجتمع، أن نعمل على تعيين الغاية الأصلية والهدف النهائي وكذلك تحديد الأهداف المتوسطة أيضًا، والتي هي في الواقع مجرد وسائل أو خطوات من أجل الوصول إلى الغاية النهائية. ولا يمكن لنا تقييم أفضل الطرق والوسائل التي تحقق الغاية النهائية وإعداد الخرائط للخطوات العملية، إلا إذا كانت الخطوط العامة لأهدافنا معيّنة ومحددة في الحد الأدنى. وكلما توجهنا نحو الأهداف والغايات بشكل علمي وبأسلوب أكثر تناغمًا وخاليًا من التناقضات، وكلما عملنا على تحديد وسائل الوصول إلى الهدف لتكون متطابقة مع ذات الهدف بشكل أكبر، فسوف يكون نشاطنا بذات المقدار أكثر عقلانية وإنتاجية.

وعندها، «فإن بيان هذا النوع من الأبنية إذا لم يكن بدوره وفي حد ذاته قابلاً للتنفيذ [على نحو كامل]، فإنه لا محالة سوف ينطوي على هذه الفائدة، وهي أنه يعمل على إيضاح بعض العيوب والآفات التي تعاني منها المجتمعات الراهنة، ويعمل على تحريك وتحفيز الهمم الإنسانية من أجل إصلاح تلك العيوب

وتحسين أوضاع المجتمعات. وعلاوة على ذلك يعمل على مساعدة الساسة في تقييم المجتمعات الموجودة أيضًا، وأن يظهر من حين إلى آخر ما هي النتائج التي سوف تتمخض عن الأنظمة الأخرى فيما لو قامت في المجتمع... وحتى في عدد من هذه المشاريع والخطط يكون الغرض هو نقد المجتمعات القائمة، والذي يعدّه الذين يرغبون بتحسين أحوال الإنسانية بدورهم نوعًا من الإصلاح والبناء، وليس نوعًا من الهدم والتخريب»^١.

يمكن العمل - في ضوء التعاليم والأحكام الإسلامية - على وضع خطة لإقامة المجتمع المثالي بحيث يحتوي على جميع الخصائص الثلاثة المذكورة. إن هذا المشروع واقعي تمامًا، وهو مقرون ببيان الطريق، وقد تمّ التنبؤ بتحقيق المجتمع المثالي - الذي تمّ تصويره - في نصوصنا الدينية. إن الهدف الأصلي والغاية النهائية للمجتمع المثالي الإسلامي هو تحقيق الكمال الحقيقي للناس والذي لا يمكن الحصول عليه أو التوصل إليه إلا من طريق التوحيد وعبادة الله وبذل الطاعة الكاملة والدقيقة لأوامره ونواهيه، والحصول على مرضاة الله تعالى، والتقرب منه؛ وإن هذه المفاهيم بأجمعها من المفاهيم المشكّكة وذات المراتب، وكل مرتبة منها تجد مصداقًا لها في مجموعة من الناس. إن الحد الأدنى المبتغى في المجتمع المثالي الإسلامي يكمن في عدم الجهر بمعصية الله سبحانه وتعالى؛ بمعنى أن لا يتم القيام بمخالفة الأحكام الإلهية، وأن لا يقع ارتكاب الفسق والفجور في مرأى ومسمع من الآخرين. وبطبيعة الحال يجب بذل الجهد الكامل من أجل تعليم الناس وتربيتهم كي يمتنعوا عن ارتكاب المعاصي حتى في الخفاء والخلوات أيضًا، ولكن على كل حال فإن الحد الأدنى الذي لا مناص منه هو أن

لا يقع هذا العصيان في الملاء العام. وأما ما فوق ذلك من المراتب فهو رهن بمقدار النجاح الذي يحققه النظام التربوي والتعليمي، ومقدار همّة وإرادة الأفراد في هذا الشأن.

وللتعريف بالمجتمع المثالي الإسلامي، يمكن القول: إنه المجتمع الذي يتحلى أفرادُه بالعقائد والأخلاق والأعمال المتوافقة مع التعاليم والأحكام الإسلامية. بيد أن هذا التعريف ينطوي على الكثير من مواطن الغموض والإجمال. وكذلك يمكن تقديم مشروع تفصيلي أكبر، بحيث يحتوي على جميع الجزئيات والتفاصيل الدقيقة؛ بيد أن هذا المشروع بدوره يحتاج إلى دراسات وتحقيقات وافية. والذي نذكره في هذا الفصل هو شيء ما بين ذلك التعريف المجمل والمبهم للغاية وهذا المشروع التفصيلي والكبير للغاية.

مشروع المجتمع الإسلامي المثالي

لقد وعد الله سبحانه وتعالى عباده الصالحين بقيام المجتمع المثالي الإسلامي على وجه الكرة الأرضية، وذلك بقوله في محكم كتابه: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ (النور: ٥٥).

إن الذي يميّز هذا المجتمع الإسلامي من سائر المجتمعات الأخرى التي ظهرت في التاريخ والتي ستظهر لاحقاً، يكمن في رؤيته الاعتقادية والأيدولوجية فقط. إن هذا المجتمع المثالي هو المجتمع الذي يسير أفرادُه في طريق السعادة ويسعى من أجل الوصول إلى الكمال الحقيقي له. وبعبارة أخرى: إن هذا المجتمع قد وصل إلى الهدف الأصلي والغاية النهائية التي تكون هي المقصودة من تبلور كل مجتمع

من المجتمعات. وحيث أن لكل إنسان طوال حياته أربعة أنواع من العلاقات، وهي: علاقته بالله تعالى، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بالطبيعة (من الجمادات والنباتات والحيوانات)، وعلاقته بالأشخاص الآخرين من بني البشر، يمكن لنا بيان خصائص المجتمع المثالي من خلال ذكر خصوصيات هذه العلاقات الأربعة لكل فرد من أفراد هذا المجتمع، على النحو الآتي:

١. علاقة الفرد بالله سبحانه وتعالى

إن كل فرد في المجتمع الإسلامي المثالي يؤمن بوجود خالق الكون وتوحيده، ويراه من الناحية الأنطولوجية هو المصدر الرئيس لوجود سائر الكائنات، ومن بينها الإنسان، ويرى نفسه مخلوقاً قد حصل على وجوده وحياته منه. وبعبارة أخرى: إنه يعتقد بالعلاقة الخالقية والمخلوقة بين الله تعالى وبين كل شيء وكل شخص بما في ذلك نفسه.

وكذلك فإنه يذهب إلى الاعتقاد بأن الله تعالى قد عقد الارتباط والتواصل مع الإنسان بواسطة الوحي وتنزيل الآيات، ويجب على الإنسان أن يبقى على هذا الارتباط والتواصل قائماً من خلال الدعاء والتضرّع والمناجاة والصلاة وسائر المناسك والأعمال العبادية. وكذلك فإنه يعترف ويُقرّ بأن الله تعالى هو ربّه وبارئّه، وإنه عبد لله سبحانه وتعالى. إن الله عزّ وجلّ يمتلك القوّة والقدرة والسلطة والجبروت والعزّة والجلال المطلق، ويجب على الإنسان أن يبذل له غاية الضعف والتبعية والانصياع والعبودية والخضوع والخشوع. ويتعين على الإنسان أن يتظاهر أبداً أمام الله بالعُجْب والتكبر والتمرّد والعصيان والاستغناء. وكذلك فإنه يعتقد بأن الله سبحانه وتعالى منعم ومحسن ولطيف ورحيم وعفوّ وغفور، وهو في الوقت نفسه بيده البلاء والعذاب والقهر والغضب والعدل

والعقاب والانتقام. ومن هنا يتعيّن على الإنسان أن يكون شاكراً وتقيّاً وفي ورع وخشية دائمة من الله سبحانه وتعالى.

ويمكن القول على نحو الإجمال: إن المجتمع الإسلامي المثالي هو الذي يكون الفرد فيه موحّداً ومؤمّناً، وبريئاً من الشرك والكفر ومعرّضاً عنهما؛ فإن الشرك والكفر هو الذي يؤدّي إلى هلاك المجتمع وزواله. ولذلك فإن الله سبحانه وتعالى يؤكد على أن سبب إهلاك الكثير من المجتمعات يعود إلى ذهاب أكثر أفراد تلك المجتمعات إلى الشرك، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ﴾ (الروم: ٤٢).

وكذلك فإن القرآن الكريم قد أكد في سبعة مواضع من سورة الشعراء على أن سبب العذاب الذي نزل على بعض الأمم الغابرة يعود إلى عدم إيمان أكثر أفراد أيّ واحدة من هذه الأمم، وأن ذلك إنما كان بسبب كفرهم وشركهم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: ٨، و٦٧، و١٠٣، و١٢١، و١٣٩، و١٥٨، و١٧٤، و١٩٠).^١

يُضاف إلى ذلك أننا قد رأينا - في ذات تلك الآية التي تشتمل على الوعد بقيام المجتمع المثالي - أن الهدف الأصلي والغاية النهائية لتأسيس ذلك المجتمع، هي العبودية لله تعالى والقضاء على الشرك. وبعبارة أخرى: إن الميزة والخصوصية الأهم في المجتمع المثالي، عبارة عن التوحيد ونبد الكفر والشرك. وفي الأساس فإن الغاية من خلق الناس والغرض من جميع الأمور والشؤون الفردية والاجتماعية لحياة الإنسان، هو التوحيد ومعرفة الله والعبودية لله والارتباط الأوثق والأقرب

١. كما يُستفاد من هذه الآيات ونظائرها أن النشاط الحاكم على المجتمع هو الذي يكون ملائماً للحكم على الواقع، ولا يتمّ لحاظ رغبات وأفعال القلة القليلة من الأفراد في مقام الحكم والقضاء بالنسبة إلى المجتمع بأسره.

بين الله سبحانه وتعالى والبشر. إن هذا الغرض وهذه الغاية يجب أن تكون على الدوام هي الملحوظة، وأن يتم تنظيم جميع الأفعال في إطار الحصول على تلك الغاية.

٢. علاقة الإنسان بنفسه

إن كل فرد في المجتمع الإسلامي المثالي يؤمن بأن كل ما يمتلكه ويقع تحت تصرّفه واختياره - الأعم من الجسم والبدن والنفس والروح - إنما هو أمانة إلهية، ويجب عليه أن يتعامل معها كما يتعامل كل أمين تجاه الأمانة التي تمّ استئمانه عليها. من هنا لا يحق للإنسان أن يتدخّل أو يتصرّف في بدنه وفي روحه كما يحلو له، بل هو مكلف بأن يتعرّف على بعض أنواع التدخّل والتصرّف التي أذن له الله بها، ليقوم بها ولا يتجاوزها.

٣. علاقة الفرد بالطبيعة

إن لكل فرد في المجتمع المثالي تجاه الطبيعة - ومنها: الجمادات والنباتات والحيوانات - موقفين مهمّين، الموقف الأول: حفظ الأمانة التي استأمنه الله عليها. والموقف الآخر: خلافته لله في الأرض. وبعبارة أخرى: إنه يسعى في حدود المستطاع من أجل الحفاظ على النعم الإلهية في الطبيعة وحمايتها من التلف والضياع، ويعمل جاهداً من أجل عدم إهلاك الحرث والنسل، ويبدل كل ما بوسعه من أجل إيصال الكائنات الطبيعية إلى الكمال وإلى تطوير قابلياتها والبلوغ بها إلى مرحلة الفعلية والازدهار. صحيح أن الطبيعة لها مسارها الخاص الذي تسلكه نحو الازدهار والكمال حتى من دون تدخّل أو تصرّف من الإنسان، بيد أن الله سبحانه وتعالى قد أراد للإنسان أن يكون له دور وتأثير في هذا المسار أيضاً؛ وذلك بأن يعمل على الحدّ من تضييع وإتلاف الموارد الطبيعية وأن يحول

دون الإسراف والتبذير فيها، وأن يقوم بعمارة الأرض واستثمارها؛ وذلك من خلال حرث الأرض وزرع البذور، ورعاية الأنعام وتحسين ظروف حياتها، وأن يعمل على تطوير وإظهار النعم الإلهية بشكل أكبر وعلى النحو الأفضل، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١).

وعليه فإن الناس في المجتمع المثالي يعتبرون أنفسهم في التعامل مع الطبيعة بوصفهم أمناء من قبل الله، وأنهم خلفاء له عليها، ولكي يضطلعوا بهتين المهمتين الخطيرتين بنجاح، عليهم تعلم المزيد من الأحكام والتعاليم الإلهية المتعلقة بهذا الشأن، وأن يتقنوا العلوم والفنون والصناعات والحرف ذات الصلة بهذا الأمر.

٤. علاقة الفرد بالأشخاص الآخرين

في المجتمع المثالي يعمل كل فرد على إقامة جميع علاقاته مع سائر الناس على أساس أصليين، وهما: العدل والإحسان. وبمقتضى أصل العدل والقسط - الأهم بمراتب من أصل الإحسان - هو أن يعمل كل شخص على ملاحظة حقوقه واختياراته وتكاليفه تجاه الآخرين بشكل مستمر، وأن يراعي ذلك في مقام العمل أيضًا. وقد تحدّث الله سبحانه وتعالى عن الظلم والجور بوصفه سببًا في زوال وهلاك المجتمعات أيضًا، كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الأنعام: ٤٧)¹.

وحيث أن علاقات كل فرد مع سائر الأفراد الآخرين تندرج ضمن الأطر الاجتماعية، فسوف نلقي نظرة عابرة ومختصرة على طبيعة وكيفية هذه المؤسسات في المجتمع المثالي:

١. إن الظلم المقصود هنا هو الذي نستعمله في محاوراتنا اليومية، بمعنى الظلم العملي تجاه الآخرين. بيد أن للظلم مفهومًا أوسع من ذلك بكثير؛ حيث يكتسب مصداقه في الأنواع الأربعة من علاقات الفرد، وفي العقيدة وموارد العمل أيضًا، وبهذا المعنى يكون الشرك من أقسام الظلم أيضًا: «إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ». لقمان: ١٣.

أ. منظومة الأسرة

في المجتمع المثالي، هناك سعي حثيث وبلغ يقوم به الأفراد من أجل تحكيم وتقوية أسس الأسرة والحيلولة دون تلاشي وانحيار هذه اللبنة الاجتماعية. يضاف إلى ذلك أنه يتم التشجيع في هذا المجتمع على تشكيل الأسرة، ويتم الحث على تأسيس هذه النواة بحيث تتجه إلى تحقيق جميع الأهداف المنشودة منها على أفضل الوجوه.

ب. منظومة الاقتصاد

في المجتمع المثالي يتم الترويج لجميع العلوم والمعارف والفنون والصناعات، من أجل تحسين النشاطات الاقتصادية من قبل الأفراد؛ ليعلم الناس جيداً كيف يقومون بإصلاح أوضاعهم وأحوالهم الاقتصادية.

ج. منظومة السياسة والدولة

في المجتمع المثالي، يتم تعيين موقع كل فرد في سلسلة مراتب الموظفين والمسؤولين عن أمور المجتمع بشكل دقيق جداً، وعلى أساس العلم والأخلاق ونشاط الأفراد. وبعبارة أخرى: إن حجم وعي وإدراك كل فرد لتعاليم وأحكام الدين الإسلامي الحنيف، ومعرفته بالأوضاع والأحوال السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع والعالم، وواحد من العلوم والفنون المختلفة، وكذلك حجم الإيمان والعبودية والتقوى والعدالة التي يتصف بها الفرد، وإن هذه الأمور مجتمعة تثبت استحقاق الفرد وأهليته في التصدي لأيّ واحد من المقامات والمناصب السياسية والاجتماعية المتنوعة. وكل شخص يمتلك السهم الأكبر من هذه الامتيازات والمزايا يكون هو الأقرب من احتلال رأس هرم السلطة

السياسية والاجتماعية. وعلى هذا الأساس فإن رئيس المجتمع سوف يكون هو الأعلّم والأكثر إيمانًا وتعبّدًا وعدلاً وتقوى. وبذلك يكتب التحقق لمنظومة الحكم والسياسة على النحو الأحسن، وحيث تكون لهذه المؤسسة - سواء بتدخل مباشر أو غير مباشر للخطط والمشاريع والسياسات والتوجيهات - تأثير كبير في سائر المؤسسات والمنظومات الأخرى أيضًا، فإن هذه المؤسسات سوف تتبلور على النحو الأفضل وبالشكل الأحسن أيضًا.

د. منظومة الحقوق

إن جميع المنظومات الثلاثة، وهي: الأسرة، والاقتصاد، والسياسة والدولة، تحتاج بشدّة إلى منظومة الحقوق من أجل تنظيم أمورها وشؤونها على الوجه الصحيح والمشروع. في المجتمع المثالي يكون الأشخاص الأكثر معرفة وإحاطة بالتحاليم والأحكام الإسلامية عمومًا، وبالقوانين والأحكام الفقهية والحقوقية في الإسلام خصوصًا، يفهمون الأوضاع والأحوال القائمة في مجتمعهم وسائر المجتمعات الأخرى في مجموع العالم وفي مختلف الأبعاد والجهات السياسية والاقتصادية والثقافية على نحو جيد، ويتصفون بالإيمان والتعبّد والتقوى والعدل والعقل والتدبير الكافي، ويحصلون على الأصول والمباني والموازن والمعايير الحقوقية في الإسلام أيضًا، ويعملون على تطبيقها وإسقاطها على الأوضاع والأحوال الراهنة، وبذلك يقومون بتعيين النظام الحقوقي العادل تمامًا؛ بحيث يمكن له العمل على حلّ وفصل الحقوق والتكاليف الاجتماعية للأفراد ورفع الخلافات والنزاعات بينهم.

هـ. منظومة التربية والتعليم

إن المنظومات الأربعة التي أشرنا إليها آنفاً، تحتاج إلى منظومة التربية والتعليم. وإن مؤسسة التربية والتعليم تعمل في المجتمع المثالي - بالإضافة إلى تعليم كيفية وكمية العلاقة لكل فرد مع الله تعالى ومع نفسه ومع الطبيعة - على تربية الفرد بحيث يكون له في كل موقع موقفاً اعتقادياً وأخلاقياً وعملاً لا يعدلونه ولا يتخطونه أبداً؛ كما يعلمون الأفراد أساليب العلاقات الاجتماعية أيضاً. وينشئهم بحيث يحترمون الحقوق والتكاليف الاجتماعية فيما بينهم، ولا يعملون على انتهاكها من الناحية العملية.

إن منظومة التربية والتعليم في المجتمع المثالي، تعمل قبل كل شيء على تعليم جميع الأفراد الأصول والمباني الاعتقادية والأيدولوجية في الإسلام: ما يجب على كل إنسان معرفته بشأن الله سبحانه وتعالى (التوحيد)، وأن الإنسان بالإضافة إلى جسمه وبدنه، يمتلك نفساً وروحاً تمثل حقيقة وجوده وبها سوف يكون أبدياً وخالداً، ولن يكون استكمالها إلا بواسطة الأفعال الاختيارية، وأن الإنسان سوف يحصل على الثواب ويتلقى العقاب على أفعاله الإرادية في عالم آخر (المعاد)؛ وأن العقائد والأخلاق والأفعال التي تستوجب سعادته وكماله الأبدي، هي خصوص تلك التعاليم والأحكام التي أنزلها الله سبحانه وتعالى بواسطة الوحي إلى جميع الأنبياء ﷺ ولا سيما منهم النبي الأكرم ﷺ (النبوة)؛ وأن الهدف والغاية من الخلق والغرض من حقيقة الإنسان أن يعمل على اكتساب مرضاة الله تعالى بواسطة أفعاله الاختيارية، وأن يقترب من مقام الأحدية، ويحصل على كماله الحقيقي، وإن ما يمكن تحقيقه بالنسبة إلى بعض الكمالات الإنسانية في حياة فردية ومنعزلة أيضاً، وإن كان الحصول عليها في الحياة الاجتماعية أيسر، بيد أن

بعض الكمالات الأخرى لا يمكن لها أن تظهر ويكتب لها التحقق إلا في الحياة الاجتماعية حصراً. وفي الأساس فإن موضوعها هو العلاقات الاجتماعية، وإن الهدف الأصلي والنهائي من الحياة الاجتماعية وبناء المجتمع هو العمل على تحقيق هذه المجموعة الثانية من الكمالات، وما يعتبره النظام القيمي في الإسلام سلوكاً حسناً أو قبيحاً. إن منظومة التربية والتعليم بعد أن تقوم بتعليم هذا المقدار من الحدّ اللازم من المعارف الدينية لأفراد المجتمع، وتزيل الشبهات العالقة في أذهانهم بشأن كل واحد من هذه الأمور، تعمل على تربية الناس في ضوء هذه المعارف، وتدفعهم نحو الأخلاق والعمل وسلوك الطرق الروحانية والمعنوية. بعد تعليم الناس أصول الدين وفروعه وتربيتهم على طبق ذلك، والذي يُعدّ من أهم الوظائف الملقة على عاتق المؤسسة التربوية والتعليمية، يصل الدور إلى تعليمهم العلوم والمعارف والصناعات والحرف الضرورية في العمل على رفع الاحتياجات المادية والاقتصادية. فكما أن الجسم - من وجهة نظر الإسلام - يُعدّ وسيلة للروح، فإن ما يرتبط بالمادة والجسم والبدن يجب أن يكون أداة للتعالي والاستكمال المعنوي والنفساني والروحي للإنسان. ومن هنا فإن الاهتمام بالأمور والشؤون المادية والجسمانية والبدنية للبشر، يقع - بلحاظ المرتبة والقيمة - بعد الاهتمام بالمعنوية والروح والأخلاق، رغم أن الأمر قد لا يكون كذلك من الناحية الزمنية، بل وحتى رفع بعض الاحتياجات المادية والاقتصادية تتقدّم من الناحية الزمنية على جميع أنواع التربية والتعليم المعنوي والأخلاقي.

إن الفرد في المجتمع المثالي لا يفكر في مصالحه الشخصية فقط، ولا ينظر إلى الآخرين بوصفهم أدوات للوصول إلى مآربه، بل ينظر إلى الآخرين بوصفهم عباد الله سبحانه وتعالى، ويسعى إلى تحقيق هدف الخلق المتمثل في التعالي والاستكمال

الحقيقي لجميع الناس على أفضل وجه؛ ومن هنا فإنه يشعر بالمسؤولية تجاه سائر الأفراد. وعلى هذا الأساس فإن جميع الأشخاص في المجتمع المثالي ينشغلون من دون استثناء في التربية والتعليم فيما بينهم، ويكون الجزء الأعظم من علاقاتهم مرتبطاً بالتزكية والتعليم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتواصي بالحق والصبر. وعلى هذا الأساس فإن المجتمع المثالي عبارة عن مجموعة من الأفراد العلماء المؤمنين المتعبدين المتقين والعدول، الذين هم مصداق لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (النور: ٥٥). بمعنى أنهم قد آمنوا بتعاليم الإسلام وأحكامه، وعملوا كذلك على تطبيق النظام القيمي والسلوكي لهذا الدين المقدس من الناحية العملية سواء في حقل الأخلاق أو في حقل الحقوق.

بيد أن هذا المجتمع المثالي التوحيدي الذي يكون شرط تحققه هو الإيمان والعمل الصالح من قبل الناس، له بعض المعارضين والأعداء الذين يسعون إلى نزع صفة التوحيد عنه. إن أفراد المجتمع المثالي يواجهونهم بكل ما لديهم من القوة؛ وذلك لأن هؤلاء أخطر وأشدّ ضرراً من الذين يعتدون على أموال الناس وأرواحهم وأعراضهم ونواميسهم. إذ أن هذه الأمور بأجمعها إنما تكون ذات قيمة فيما لو عملت على صيانة الهدف الأصلي والنهائي من الحياة، وهو الهدف المتمثل بتوحيد الله وعبادته. إن من أسمى أنواع الجهاد والدفاع هو الجهاد والدفاع الذي يكون ضد الأشخاص الذين يعتزمون العمل على محاربة التوحيد والقضاء على إيمان الناس. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (الأنفال: ٣٩). وانظر أيضاً: البقرة: ١٩٣).

إن المجتمع المثالي على أتم الاستعداد من أجل إعلاء كلمة الله والدفاع عن كيانه ووجوده وحفظ أمواله وأنفسه وأعراضه ونواميس أفراده من جميع الجهات؛ إذ

يتحلى بالغيرة والحمية، وروح الإيثار والتضحية، والشجاعة والبطولة والإقدام، والفداء والاستبسال إلى حدّ الاستشهاد، وهو مسلّح بجميع أنواع العلوم والفنون والصناعات والحِرَف الضرورية لإدار الحرب والدفاع بنجاح، كما هو مسلّح بجميع الأسلحة التي يتسلّح بها الأعداء والمخالفون، قال الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠). بهذا الاستعداد الكامل والجامع، يكون المجتمع المثالي آمنًا من جميع أنواع الخشية والخوف؛ إذ لن يمتلك أيّ عدو خارجي الجرأة للعدوان عليه. (كما أن الأفراد فيه لا يجور بعضهم على بعض؛ لأن أكثرهم من المتقين العدول، وإن الأقلية الظالمة لن تقترب من الظلم والجور خوفًا من الأجهزة الحاكمة على أساس القسط والعدل والميزان؛ وبذلك سوف يستتب الأمن الداخلي في هذا المجتمع).

لقد تكفّل الله سبحانه وتعالى بالدفاع عن المؤمنين وتقديم الدعم إلى الموحدين الذين يتعرّضون للظلم والعدوان والذين ينصرونه، وقد وصفهم بقوله: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١).

وهذا الأمر يعني أولاً: الاهتمام بالعبادة والعبودية لله سبحانه وتعالى، وتقوية وتعزيز العلاقة والارتباط به. وثانياً: أخذ الاحتياجات المادية والاقتصادية للآخرين بنظر الاعتبار، والعمل على تلبيتها. وثالثاً: الرقابة المشدّدة والحازمة للحيلولة دون انحراف الناس عن العقيدة والأخلاق والعمل. ويمكن القول بأن جميع خصائص المجتمع المثالي الإسلامي تنفرّع عن هذه الخصائص الثلاثة الأصلية.

السنن الإلهية في إدارة المجتمعات

سبق أن بحثنا - ولو على نحو الإجمال - في مسائل من الفلسفة وعلم الاجتماع،

وسوف نبحت هنا حول عدد من القوانين الاجتماعية من زاوية القرآن الكريم تحت عنوان: «السنن الإلهية في إدارة المجتمعات».

يمكن القول إن من بين معاني كلمة السنة هو الطريق والنهج والسلوك والأسلوب الذي يكتب له الاستمرار. وقد ورد استعمال هذه الكلمة بهذا المعنى في اللغة العربية وفي القرآن الكريم، حيث تستعمل بشأن الإنسان وبشأن الله سبحانه وتعالى. وبهذا المعنى يرد استعمالها في علم أصول الفقه؛ حيث يطلق عنوان السنة على أقوال وأفعال وتقريرات المعصومين عليهم السلام التي تحكي عنها الأحاديث والروايات.

وأما تسمية القوانين الاجتماعية لدين الإسلام بـ «السنن الإلهية في إدارة المجتمعات»، فهي تسمية مقتبسة من القرآن الكريم. على الرغم من أن القرآن الكريم يطلق لفظ السنة بشأن نزول العذاب على الأمم والمجتمعات المبجلة والكافرة والمشركة والظالمة والفاسقة والفاجرة، ولكن حيث أننا لا نعتبر أي فعل من الأفعال الإلهية عبثاً وجزافاً ومن غير حساب أو كتاب، بل نراها بأجمعها قائمة على أساس الضوابط المستنبطة من اتصاف الله بالحكمة، يمكن لنا أن نأخذ مصطلح السنة الإلهية بمعنى أوسع ونطلقه على «الضوابط الموجودة في الأفعال الإلهية» أو «الأساليب التي يقوم الله سبحانه وتعالى بإدارة وتدبير شؤون العالم والإنسان على أساسها».

وكما أشرنا فإن القرآن الكريم ينسب السنة إلى الله سبحانه وتعالى، وينسبها إلى الناس أيضاً. كما نواجه في هذا الكتاب الحكيم تعبيرات من قبيل: «سنة الله»، و«ستتنا»، كما نواجه كذلك عبارات من قبيل: «سنة الأولين»، و«سنة من قد أرسلنا قبلك من رُسُلنا»، و«سنن الذين من قبلكم». إن هذا التشابه لا ينبغي

أن يؤدّي إلى هذا الاشتباه والتوهم والقول بوجود نوعين من السنن. بل هي في الواقع سنة واحدة يمكن أن تضاف إلى الله سبحانه وتعالى بلحاظ نسبتها إلى الفاعل، ويمكن أن تضاف إلى الناس بلحاظ نسبتها إلى القابل (وتكفي أدنى مناسبة لتصحيح الإضافة).

يُضاف إلى ذلك أننا عندما نتحدّث عن «سنة إلهية»، ليس المراد أن هذا الفعل الخاص يصدر عن الله تعالى مباشرة وبلا واسطة، بل يمكن أن تكون هناك الكثير من الأسباب والوسائل الدخيلة والمؤثرة في هذا الشأن الأعم من الطبيعي والعادي والفوق الطبيعي والغيبى، وفي الوقت نفسه يُنسب الفعل إلى الله سبحانه وتعالى. إن الله سبحانه وتعالى من أجل تقوية وتعزيز رؤيتنا الإلهية والتوحيدية في القرآن الكريم، يعمل على نسبة الأفعال والانفعالات وردود الأفعال الطبيعية والظواهر المادية إلى نفسه أيضاً. وهكذا ينسب الظواهر الإنسانية - الأعم من الفردية والاجتماعية - إلى نفسه أيضاً، وبذلك يعمل على تعريفنا بالتوحيد الأفعالي بشكل أكبر. من ذلك - على سبيل المثال - أن القضاء على قوم وإن تحقق على يد قوم آخرين، إلا أن الله سبحانه وتعالى ينسبه إلى نفسه، سواء أكان القوم المهاجمون والغالبون من أصحاب الحق أو كانوا من أصحاب الباطل. ومن هنا فإننا نسمّي القوانين الاجتماعية بـ «السنن الإلهية في إدارة المجتمعات البشرية».

وفي الأساس فإننا نقسّم السنن الإلهية في تقسيم أولي إلى قسمين، وهما: السنن الأخروية التي تعود إلى الحياة في العالم الآخر والحياة الأبدية للناس والثواب والعقاب الأخروي على أعمالهم. وحيث أن علم الاجتماع يبحث في السلوك الاجتماعي للناس والآثار والنتائج الدنيوية المترتبة على ذلك، فإننا - بطبيعة الحال - لا نتعاطى مع هذه المجموعة من السنن. والأخرى: هي السنن الدنيوية المرتبطة بحياة الناس في هذه الدنيا. وإن هذه السنن الدنيوية بدورها تنقسم إلى قسمين،

وهما: السنن الدنيوية الخاصة بالسلوكيات والأفعال الفردية، ولهذا السبب فإنها لا ترتبط بالأبحاث الاجتماعية. والقسم الآخر هي السنن الدنيوية التي لا تختص بالسلوكيات الفردية؛ بمعنى أنها إما تختص بالسلوكيات الاجتماعية أو بالسلوكيات الفردية والاجتماعية، أو تشمل الأمرين معًا. وسوف نبحث في هذا القسم خصوص هذه الطائفة من السنن الدنيوية فقط.

السنن المطلقة

إن الهدف من خلق الإنسان - من وجهة نظر الإسلام - هو أن يصل الإنسان إلى الكمال بواسطة أفعاله الاختيارية. ومن هذه الزاوية يكون الهدف النهائي هو التقرب إلى الله سبحانه وتعالى، والهدف الوسيط هو الحصول على مرضاة الله والعبودية له. ولكي يوصل الله سبحانه وتعالى الناس إلى هذه الأهداف بشكل أقرب ويوفر الأسباب لتحقيق ذلك، فإن لديه سنناً مطلقة، ومن بين أكثر هذه السنن أصالة هناك سنتان، وهما: سنة الهداية بواسطة الأنبياء ﷺ. وسنة الاختبار والابتلاء.

١. سنة الهداية بواسطة الأنبياء ﷺ

إن لسنة الهداية معنى واسع جدًا، وهو بطبيعة الحال ليس له أي بعد اجتماعي، بل يرتبط بتدبير عالم الوجود بأسره، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد هدى جميع الكائنات، قال تعالى: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠). كما أن لسنة الهداية معنى أضيق وأكثر محدودية، وهو بدوره ليس له بعد اجتماعي أيضًا، بل له مجرد بُعد فردي بحت، وهو أن الله سبحانه وتعالى قد أعطى لكل واحد من أفراد الناس عقلاً لكي يدرك به الحقائق بشكل وآخر، ويميّز به بين الحق والباطل: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد: ١٠).^١

١. وربما كانت الآية الثامنة من الشمس بدورها ناظرة إلى هذا المعنى من الهداية أيضًا، إذ يقول تعالى:

لا شيء من هذين المعنيين لسنة الهداية هو المقصود هنا. وإنما المراد هنا هو الهداية التي يكون لها بعد اجتماعي، بمعنى هداية الناس بواسطة الأنبياء ﷺ. لماذا نعتبر هداية الناس على يد الأنبياء ﷺ، من السنن الاجتماعية؟ إذ أن الذي يُستفاد من القرآن الكريم والروايات الماثورة عن المعصومين ﷺ، وتؤيده الشواهد التاريخية أيضًا، هو أن بعث الأنبياء ﷺ والرُّسل إنما كان موجَّهًا إلى الأمم، وليس إلى الأفراد. وبعبارة أخرى: إن كل واحد من الأنبياء ﷺ إنما أرسله الله لهداية المجتمع - سواء أكان هذا المجتمع صغيرًا أم كبيرًا - ولم يرسل نبيًا إلى هداية فرد من أفراد ذلك المجتمع بعينه.

قد يُقال إن هداية المجتمع لا تتحقق إلا بتحقيق هداية آحاد أفرادها، ولا يمكن القول بأن المجتمع قد اهتدى إلا إذا اهتدى جميع أفرادها. ولكن لو صحَّ هذا القول لوجب علينا القبول بأنه لم ينجح أيُّ نبي في هداية أيِّ مجتمع من المجتمعات؛ إذ لم يخل مجتمع من حرمان عدد من أفرادها - لبعض العلل والأسباب - من الاستماع إلى رسالة ودعوة أنبيائهم ﷺ، أو أنهم تلقوها بشكل مشوَّه ومحرَّف، وعلى هذا الأساس فإنهم لم يحصلوا على نصيبهم من الهداية الإلهية. وفي الواقع فإن مفاد سنة «هداية الناس بواسطة الأنبياء ﷺ»، هو أن الله سبحانه وتعالى يبعث في كل أمة نبيًا ورسولًا لكي يعمل ما أمكنه وبالطرق العادية على هدايتها وإرشادها؛ وسوف تتحقق بذلك هداية الأمة، حتى إذا لم يحصل بعض أفراد المجتمع - لأيِّ سبب من الأسباب؛ سواء لقصور أو تقصير - على نعمة الهداية والإرشاد على يد أنبيائهم ﷺ. إن القول باعتبار فردية سنة الهداية من قبل الأنبياء ﷺ، يساوق هذا الادعاء الباطل القائل بأن جميع أفراد الناس قد اهتدوا على يد الأنبياء ﷺ.

إن القول بإطلاق السنة المذكورة وابتدائها وعدم فرض قيد أو شرط عليها، يعود سببه إلى أن إرسال الأنبياء ﷺ ليس معلولاً لأفعال الناس، بحيث أن أول إنسان خلقه الله سبحانه على وجه الأرض - وهو النبي آدم ﷺ - كان رسولاً. ويُستفاد من القرآن الكريم أن كل أمة كان لها رسول ونبي، كما في قوله: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ﴾ (يونس: ٤٧)، وفي قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (النحل: ٣٦). وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر: ٢٤).

ولكن لم يتضح لنا أبداً ما هو ملاك الأمة التي بعث الله لها نبياً أو جماعة من الأنبياء ﷺ. وبعبارة أخرى: لا يمكن لنا أن نستنتج من قضية أن كل أمة كان لها نبي حتماً، أن كل مجتمع أو جماعة بشرية كان لها رسول حتماً؛ وذلك لأن المصطلح القرآني للأمة لا ينطبق بشكل دقيق وكامل على أي واحد من مصطلح القرية أو القصبه أو القضاء أو الناحية أو الولاية أو المحافظة أو البلاد أو القارّة وما إلى ذلك. والذي يؤيد القول بأن القرآن الكريم لا يدّعي أن الله قد أرسل رسولاً إلى كل مجموعة من الناس، قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: ٥١).

وعلى كل حال فإن مقتضى سنة «الهداية بواسطة الأنبياء ﷺ»، ليست سوى أن الله سبحانه وتعالى هو أن يبعث رسولاً في كل أم للقرى؛ بمعنى المنطقة التي تقع في المركز ويحيط بها عدد من المدن العامرة: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا﴾ (القصص: ٥٩).

بمعنى أن القرى والمجتمعات التي شملها الغضب والعذاب الإلهي إنما هي القرى التي بعث الله رسولاً إلى مراكزها فقط، لا إلى كل واحدة من تلك القرى والمجتمعات.

إن من بين السنن الإلهي الأخرى في تدبير أمر المجتمعات وإدارة شؤونها والتي تكون مطلقة وغير مقيدة بقيد أو شرط، ولكنها مع ذلك ليست أصلية ويمكن أن تكون واحدة من متفرعات سنة الهداية من طريق الأنبياء ﷺ، هي أن الله سبحانه وتعالى بالتزامن والاقتران مع بعث وإرسال الرسل، يتبلي بعض الأشخاص بالشدائد والمحن وأنواع البلاء؛ لإعداد الأرضية النفسية والروحية المناسبة لهم لتقبل الرسالة والدعوة الحققة من قبل الأنبياء ﷺ بشكل أكبر، كما نجد ذلك في قوله تعالى:

-﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾
(الأنعام: ٤٢).

-﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ﴾
(الأعراف: ٩٤).

٢. سنة الاختبار

إن سنة الاختبار بالإضافة إلى بُعدها الاجتماعي، فإنها تجري كذلك في الأمور والشؤون الفردية أيضاً، ولتحقيق ذلك لا بد من إعداد الأرضية لممارسة الأفعال الاختيارية وانتخاب الطريق والمنهج من قبل الناس أنفسهم، وأن يتم تزويدهم بالأدوات والوسائل التي يتم اختبارهم بواسطتها. إن هذه الأدوات التي يتم اختبار البشر بها قد تكون من الأمور التي يستحسنها الناس، وقد تكون من الأمور التي يبغضونها ولا يحبونها. وبعبارة أخرى: لكي يتحقق الاختبار يجب أن يكون هناك على الدوام مجموعة من الملهذات ومجموعة من المنغصات، ليشكل مجموع ذلك وسيلة لاختبار الأشخاص. إذ يجب على الناس أن يبغضوا الطرف عن بعض الملهذات، وأن يصبروا على بعض المكاره والمنغصات، بذلك يتم اختبار

مدى صبرهم. وعليه فإن وجود المتع والم لذات وكذلك المشاكل والآلام، يُعدّ أصلاً من أصول الحياة الدنيوية، وقد تمت ملاحظة هذا الأصل في صلب التدابير الإلهية، وبطبيعة الحال لا يقوم الأصل على أن يعيش جميع الناس في سعادة وحبور، ثم تعرض لهم سلسلة من العلل الطارئة التي تسبب لهم الامتعاض والأذى والفشل، كما لا يقوم الأصل على أن يكون جميع الناس في بؤس وتعاسة مقرونة بالألم والعذاب، ثم تعرض لهم بعض العوامل الطارئة التي توفر لهم لحظات من الدعة والاستمتاع. وإليك فيما يلي بعض الآيات التي تتحدث عن سنة الاختبار والابتلاء؛ قوله تعالى:

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾
(البقرة: ١٥٥).

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهَ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾
(البقرة: ٢١٤).

﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدْاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ * وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ * أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٠ - ١٤٢).^١

١. وبطبيعة الحال فإن المراد من «تحقق العلم بأمر بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى»، والذي تكرر الحديث عنه ثلاث مرّات في هذه الآيات الثلاث، إنما هو العلم الفعلي؛ بمعنى تحقق أمر هو متعلق لله تعالى، وإلا فليس هناك أمر مجهول بالنسبة إلى الله عز وجل، وإن علم الله الأزلي قد تعلق بجميع الأمور. إن مفردة «التمحيص»، بمعنى: «التطهير من العيوب والأدران والشوائب، وتصفية الأمور وفرز الغث من السمين»، يتم استعمالها في مورد الاختبار.

- ﴿تَتَّبَلُّونَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾ (آل عمران: ١٨٦).
- ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ (الأنفال: ٢٨).
- ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (التوبة: ١٦).
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ
- * حَتَّى إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (يوسف: ١٠٩ - ١١٠).
- ﴿وَنَبَلُوكُمْ بِالْأَشْرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (الأنبياء: ٣٥).
- ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ (العنكبوت: ١ - ٢).
- ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ (التغابن: ١٥).

نستنتج من دراسة مجموع هذه الآيات ما يلي:

أولاً: إن سنة الاختبار جارية سواء في الأمور والشؤون الفردية أو في الأمور والشؤون الاجتماعية على السواء.

ثانياً: لا مناص لأي فرد أو مجتمع من الوقوع في البلاء والاختبار.

ثالثاً: إن وسائل الاختبار عبارة عن: الخيرات، من قبيل: المال والأنفس

١. إن الاحتمال الأقوى في هذه الآية هو عودة الضمير الفاعلي في كلمة «ظنوا» إلى الناس؛ بمعنى أن الناس هم الذين ظنوا بأن وعود الأنبياء ﷺ التي قطعوها لهم بأمر من الله سبحانه وتعالى هي وعود كاذبة. والاحتمال الأضعف هو عودة هذا الضمير إلى الأنبياء ﷺ؛ بمعنى أن الأنبياء ﷺ ظنوا بأن الوعود التي قطعها الناس لهم بالنصرة والمساعدة، هي وعود كاذبة وزائفة

والأولاد. والشروع، من قبيل: نقص الأموال، والأنفس والثمرات، وضيق ذات اليد، والصعوبات، والجوع والخوف. وعلى هذا الأساس، فإن هذه الأنواع من الأمور الحسنة والسيئة يجب أن تكون موجودة بشكل وآخر.

رابعاً: بفعل الاختبار والابتلاء يحصل فرز وتمييز بين المؤمنين والمجاهدين والصابرين والصادقين وبين الذين يدعون الإيمان والجهاد والصبر والصدق كذباً وزوراً وبهتاناً.

لا بد هنا من الإشارة إلى سنتين، وهما من السنن المطلقة وغير المقيدة بقيد أو شرط إلهي في إدارة المجتمعات، ويمكن عدّهما من فروع سنة الاختبار والابتلاء. وإن إحدى هاتين السنتين - والتي لا تنفصل كذلك عن سنة الهداية بواسطة الأنبياء ﷺ، بل ويمكن اعتبارها من فروعها أيضاً - هي أن الله سبحانه وتعالى قد أراد للناس أن يعانون شيئاً ما من نقص في النعم المادية والدينية، وأن يواجهوا بعض الصعاب والتعقيدات؛ إذ لو كان حصل جميع الناس على نعم كاملة وعاشوا في رخاء ونعيم وبحبوحة من الحياة؛ فإنهم سيقعون في آفة الغفلة والغرور والبغي والطغيان. إن الابتلاء بالشدائد والمصائب، يلعب دور المنبة للشخص المبلى، ويكون فيه عبرة للآخرين، كما يشكّل أرضية لاختبار الشخص المبلى والأشخاص الآخرين أيضاً، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ﴾ (الشورى: ٢٧).

والسنة الأخرى - التي يمكن اعتبارها سنة أصلية ومستقلة - هي أن الإرادة الإلهية قامت على أن تكون هناك اختلافات بين أفراد البشر - الأعم من الاختلافات الطبيعية والخارجة عن حدود إرادة الناس أو الاختلافات الإرادية والناجمة عن أفعال الناس أنفسهم - كي يتم اختبار الناس بواسطة بعضهم بعضاً.

ولا ننسى أنه حتى الأفعال الإرادية والاختيارية للناس تكون بدورها وعلى نحو كامل مشمولة للقضاء والقدر والتقدير والتدبير الإلهي أيضًا. وبعبارة أخرى: إن تعلق الإرادة التكوينية الإلهية بفعل من الأفعال لا يتنافى أبدًا مع اختيارية ذلك الفعل واتصافه بالحرية. وعلى هذا الأساس نجد حتى الاختلافات الناشئة عن الأفعال الاختيارية للناس متعلقة للإرادة الإلهية التكوينية، وإنما قد حدثت لتكون وسيلة للاختبار والابتلاء، وإن كان اتخاذها وسيلة للاختبار والابتلاء لا يتنافى مع اختيار الذين يقومون بتلك الأفعال ولذلك فإنهم يكونون مسؤولون عنها، وفي ذلك يقول الله تعالى:

- ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ (المائدة: ٤٨).
- ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ (الأنعام: ١٦٥).
- ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ (الزخرف: ٣٢).

السنن المقيدة والمشروطة

بعد أن يُبلِّغ الأنبياء الربانيون ﷺ رسالة الله تعالى إلى الناس، وقاموا بكل ما يمكنهم ويقدررون عليه من أجل هدايتهم، وكذلك بعد توفر الأرضية والوسائل والسبل لاختبار الناس، فإن الناس سوف يسلكون طريق الحق والخير أو الباطل والشر باختيارهم. إن هذه المواقف الحسنة والسيئة للناس في قبال التعاليم والأحكام الإلهية، تؤدي إلى الإقبال على سلسلة من السنن الإلهية الأخرى، وحيث أنها تكون معلولة لأفعال الناس، أو بعبارة أخرى: تكون مقيدة ومشروطة بأفعالهم، يمكن تسميتها بـ «السنن المقيدة والمشروطة».

إن السنة الأعم والأكثر شمولية التي أقرها الله سبحانه وتعالى بعد قيام الناس بالأعمال والأفعال، هي سنة الإمداد. بمعنى أن الله تعالى يمدّ الذين يسعون من

أجل الحصول على مآرب الدنيا وينشدون الكمالات المادية والديوية ويسلكون طرق الشرّ والباطل، كما يمدّ الذين يطلبون الآخرة وينشدون الكمالات المعنوية والأخروية ويسلكون طريق الحق وفعل الخير أيضًا؛ بمعنى أنه يوفر وسائل التقدّم والوصول إلى الأهداف والغايات لكلتا الطائفتين على السواء^١.

إن سبب اعتبارنا سنّة الإمداد - على الرغم من شمولها لجميع الناس، وجريانها في حق الجميع؛ الأعم من أهل الحق والباطل - من السنن المقيّدة والمشروطة، يعود إلى أنها تكون مسبقة بأفعال الناس؛ بمعنى أنهم ابتداءً يعملون على إرادة الدنيا أو الآخرة، ويسعون في هذا الطريق لبلوغ أهدافهم وغاياتهم، وعندها تصلهم الإمدادات الإلهية؛ بخلاف سنة الهداية بواسطة الأنبياء ﷺ، وسنة «الاختبار» اللتين لا تكونان مسبقتين بأفعال الناس، فسواء أراد الناس أو لم يريدوا، فإنهم يقعون في مسار هداية وإرشاد الأنبياء ﷺ، ويتمّ اختبارهم وابتلاؤهم أيضًا.

وإليك بعض الآيات الواردة في هذا الشأن:

- ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا * وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا * كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: ١٨ - ٢٠).

- ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ (الشورى: ٢٠).

- ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا

١. سوف نتحدّث لاحقاً - من خلال الاستناد إلى آيات القرآن الكريم - عن أن الإمدادات الإلهية للمؤمنين أكثر بكثير من مدده لغير المؤمنين، حيث أنهم بالإضافة إلى الإمدادات التي ترد من طريق الأسباب والعلل العادية، يتمّ تخصيصهم بالإمدادات الغيبية وما فوق الطبيعية أيضًا.

يُخَسِّنُونَ* أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٥-١٦﴾ (هود).

والنقطة الجديرة بالاهتمام في هذه الآيات الكريمة، هي أن الإمدادات الإلهية التي تصل إلى الذين ينشدون الدنيا، تكون مقيّدة بحدود وقيود (انظر في هذا الشأن: عبارات من قبيل: «ما نشاء»، و«لمن نريد»، و«منها»؛) في حين أن الإمدادات للذين يطلبون الآخرة مطلقة ولا تعرف الحدود والقيود (انظر في هذا الشأن: عبارات من قبيل: «كان سعيهم مشكوراً»، و«نزد له في حرثه»)^١. ويعود السبب في ذلك إلى أن رغبات وأهواء أهل الدنيا متزاحمة ومتعارضة، وإن تلبيتها بأجمعها لا هو ممكن ومقدور، ولا ينطوي على حكمة أو مصلحة، بيد أن رغبات ومطالب أهل الآخرة لا تتزاحم ولا تتعارض، ويمكن للجميع أن يحصلوا على كل ما يريدون، على شرط أن لا يتركوا بذل أيّ جهد من أجل الحصول على معرفة المزيد، وأن تكون نواياهم صالحة في هذا الشأن، وأن يؤكّدوا على صدق نواياهم بأفعالهم.

وإذا تجاوزنا سُنّة الإمداد، نصل إلى سُنن أخرى، بعضها يختصّ بأهل الحق، وبعضها الآخر يختصّ بأهل الباطل:

١. السُنن المقيّدة والمشروطة، الخاصة بأهل الحق

إن أهل الحق يحصلون على الهداية الإلهية بواسطة الأنبياء ﷺ، ويهتدون بتعاليمهم ويؤمنون بها، ويقومون بالأعمال الصالحة، ويطيعون ويتبعون الأنبياء الإلهيين ﷺ وأولي الأمر الذين تكون حكوماتهم مقبولة من قبل الله سبحانه

١. إن التعبير بـ «نزد له في حرثه» يدل على أن الله سبحانه وتعالى يعطي أهل الآخرة أكثر مما يريدون، وإن التعبير بـ «كان سعيهم مشكوراً» يدل على أن الله سبحانه وتعالى هو الذي يشكرهم، وهذا الشكر الإلهي أمر لا يمكن مقارنته بأيّ شكر أو مكافأة أخرى.

وتعالى. إن هذه الأمور بأجمعها من مصاديق شكر النعمة والهداية التي من الله تعالى بها على عباده. وعلى هذا الأساس فإن أهل الحق يقومون بكل ما بوسعهم من أجل شكر نعمة الهداية؛ وذلك لأن شكر النعمة يعمل على زيادتها. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (إبراهيم: ٧).

يمكن القول بأن جميع السنن الإلهية الخاصة بأهل الحق، هي من مصاديق «زيادة النعمة». ويمكن إدراج هذه السنن ضمن أربعة عناوين، وهي: «زيادة النعم المعنوية والأخروية»، [و«تحيب وتزوين الإيمان»]، و«زيادة النعم المادية والدينيوية»، و«الانتصار على الأعداء».

أ. زيادة النعم المعنوية والأخروية:

- ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾ (مريم: ٧٦).
- ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ (محمد: ١٧).
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾ (الأنفال: ٢٩).
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾ (يونس: ٩).
- ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ (التغابن: ١١).

ب. تحبيب وتزوين الإيمان:

- ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ (الحجرات: ٧).

ج. زيادة النعم المادية والدينيوية:

- ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ (المائدة: ٦٦).

- ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾
(الأعراف: ٩٦).

- ﴿أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾ وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ ثُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ ﴿(هود: ٢ - ٣).

- ﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُم نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا * يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴿(نوح: ٢ - ٤).

- ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبْنِيَنَّ وَيَجْعَلَ لَكُم جَنَّاتٍ وَيَجْعَلَ لَكُم أَنْهَارًا ﴿(نوح: ١٠ - ١٢)¹.
- ﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَّاءً غَدَقًا﴾ (الجن: ١٦)².

د. الانتصار على الأعداء:

إن الآيات القرآنية التي تدلّ على انتصار أهل الحق على أهل الباطل، تنقسم إلى سبع طوائف، ويمكن بيان هذه الطوائف على النحو الآتي:

الطائفة الأولى: الآيات الدالة على انتصار الحق على الباطل. يمكن لهذا الانتصار أن يكون على معنيين؛ الأول: انتصار الحق على الباطل في ميدان الحجة والاستدلال والبرهان. والآخر: انتصار أهل الحق على أهل الباطل في جبهات الحرب والقتال. وكلا هذين المعنيين صحيح، وهناك شواهد على أن كلا هذين المعنيين هو المراد في هذه الآيات الكريمة:

١. إن هذه الآيات الكريمة بدورها وردت في القرآن الكريم محكية على لسان النبي نوح عليه السلام خطاباً لقومه.

٢. وبطبيعة الحال فإن المجتمع الذي يُشكل الصالحون وأهل الحق أغلبية أفراده، سوف تحصل القلة القليلة من أصحاب الباطل فيه بدورها عن نصيب من بركات النعم المادية والدينية التي يمن الله بها عليهم أيضاً، وبذلك يكونون في الحقيقة من المتطفلين على أهل الحق. ويمكن لهذه الاستفادة أن تكون من باب «الإملاء والاستدراج» على ما سيأتي ذكره. وعلى كل حال وكما سبق أن ذكرنا، ليس من الضروري في القوانين الاجتماعية أن يكون ملاك الحكم موجوداً ومتوفراً في جميع أفراد المجتمع.

- ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ * لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ (الأنفال: ٧-٨).
- ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ (الإسراء: ٨١).
- ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ (الأنبياء: ١٨).
- ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَـٰمَ الْغُيُوبِ * قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِيُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾ (سبأ: ٤٨-٤٩)¹.
- ﴿وَيَمْنَحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ (الشورى: ٢٤).

الطائفة الثانية: الآيات الدالة على أن الله سبحانه وتعالى يساعد وينصر أنبياءه ﷺ وأتباعهم وأنصارهم، ويمنحهم النصر والغلبة:

- ﴿فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (المائدة: ٥٦).

- ﴿ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَاجِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ١٠٣).

- ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ﴾ (الحج: ٤٠).

- ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الروم: ٤٧).

- ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ * وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (الصافات: ١٧١-١٧٣).

- ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ (غافر: ٥١)².
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (محمد: ٧).

١. قيل: إن مصداق الحق في هاتين الآيتين الكريمتين هو القرآن الكريم نفسه. وعلى الرغم من أن القرآن الكريم يمكن أن يكون هو المصداق الجلي للحق، ولكن هذا لا يعني أن مفهوم الحق يعادل مفهوم القرآن الكريم.

٢. إن قيد (في الحياة الدنيا) يدل على أن السعادة الأخروية والأبدية الخاصة بالأنبياء ﷺ والمؤمنين ليست هي المرادة فقط، وإنما المراد كذلك هو النصر والغلبة والفتح الديني لهم أيضًا. ومن هنا فإن هذا القيد المذكور يعمل على تفسير الآيات التي هي من هذا القبيل أيضًا، ويثبت أن ليس المراد هو نجاتهم وفوزهم في الآخرة فقط.

- ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾ (المجادلة: ٢١).^١

الطائفة الثالثة: الآيات التي تعتبر من المصاديق والأمثلة على مساعدة ونصرة الله تعالى لآلبيائه ﷺ والمؤمنين، كما في قوله تعالى:

- ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ * وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبَّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ * فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحَسَّنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٦ - ١٤٨).^٢

- ﴿قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (الأعراف: ١٢٨).

- ﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا﴾ (الأعراف: ١٣٧).^٣

- ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (آل عمران: ١٢٣).^٤

- ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ (الأنفال: ٩).^٥

١. إن تقديم الله لغلبته على غلبة أنبيائه، يمكن أن يكون للتشريف؛ بمعنى أن غلبة أنبياء الله إنما هي شعاع من غلبة الله تعالى وإحاطته بكل شيء.

٢. إن قوله: «ثواب الدنيا» يدل على أن جهادهم حتى في هذه الدنيا سوف يؤدي إلى النتائج المطلوبة، وتكون لهم الغلبة ويكون لهم الفتح في هذه الدنيا أيضًا.

٣. وانظر أيضًا: الأعراف: ٦٤، ٧٢، ٧٨، ٧٩، ٨٣، ٨٤، ٩١، ٩٣، ١٦٥؛ يونس: ٧٣؛ هود: ٥٨، ٦٦، ٩٤؛ يوسف: ١١٠؛ الأنبياء: ٩، ٧١، ٧٤، ٧٥، ٨٨؛ الشعراء: ٦٥، ١١٩، ١٧٠، ١٧١؛ النمل: ٥٣، ٥٧؛ العنكبوت: ١٥، ٢٤، ٣٢؛ الصافات: ٧٦، ١١٤، ١١٦، ١٣٤، ١٣٥؛ فصلت: ١٨؛ القمر: ١٣٤.

٤. إن الآيات الكريمة الواردة في هذه الفقرة تتحدث عن الأنبياء السابقين ﷺ وأنصارهم وأتباعهم. وانظر أيضًا: الآيات الأربعة اللاحقة لهذه الآية.

٥. وأيضًا: الآيات الثلاثة اللاحقة لهذه الآية، وكذلك الآية: ٤٢ - ٤٤، و ٦٢ - ٦٤ من هذه السورة.

- ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾ (التوبة: ٢٥)^١.
 - ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ
 السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الفتح: ٤).
 - ﴿فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا * وَمَعَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا﴾ (الفتح: ١٨ - ١٩).

- ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى
 رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ (الفتح: ٢٦).
 - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ كُفِّرُوا بِنِعْمَةِ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا
 وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا * إِذْ جَاءُوكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ
 مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا * هُنَالِكَ ابْتُلِيَ
 الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾ (الأحزاب: ٩ - ١١).
 - ﴿وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ﴾ (الأحزاب: ٢٦؛ الحشر: ٢)^٢.

الطائفة الرابعة: الآيات التي تعد أهل الحق بالخير في الدنيا والآخرة، كما في قوله تعالى:

- ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ
 أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (آل عمران: ١٨٦).
 - ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَا جَزَاءَ الْآخِرَةِ
 أَكْبَرَ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ * الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (النحل: ٤١ - ٤٢).

١. وانظر أيضًا: تمة هذه الآية الكريمة، والآيتين اللاحقتين لها، والآية رقم: ٤٠ من هذه السورة.

٢. لقد وعد الله تعالى المؤمنين في الآية رقم: ١٥١ من آل عمران، بـ «إلقاء الرعب» في قلوب الكافرين والمشركين.

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ * نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ (فصلت: ٣٠ - ٣١).^١

- ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (آل عمران: ١٣٢).
 - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩).

الطائفة الخامسة: الآيات التي تعد أهل الحق بالنصر في هذه الدنيا، كما في قوله تعالى:
 - ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٩).
 - ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ * أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ * الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج: ٣٨ - ٤١).^٢

- ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ

١. صحيح أن البشارة المذكورة إنما أعطيت لأهل الحق في حالة ذهابهم من هذه الدنيا (إذ تنزل عليهم الملائكة حين موتهم)، إلا أن عبارة «نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» تدلُّ على أن الملائكة يأتون لنجدة ونصرة أهل الحق حتى في هذه الدنيا أيضًا).

٢. إن تحطيم دور العبادة وهدمها يعدُّ واحدًا من مصاديق «الفساد في الأرض»، وقد ورد ذلك في الآية ٢٥١ من البقرة أيضًا.

خَوْفِهِمْ أَمَّا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿النور: ٥٥ - ٥٦﴾.
- ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَنُكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (القصص: ٥ - ٦).^١

الطائفة السادسة: الآيات التي تدل على تعلق الإرادة الإلهية بغلبة وبسط الدين الحق - وهو الإسلام - سلطته على جميع أرجاء الكرة الأرضية، كما في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٢ - ٣٣).^٢

الطائفة السابعة: الآيات التي تعتبر أهل الحق هم الذين يرثون الأرض، كما في قوله تعالى:

- ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (الأعراف: ١٢٨).
- ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٥).

٢. السنن المقيدة والمشروطة، الخاصة بأهل الباطل

يمكن بيان هذه السنن ضمن ثمانية عناوين، على النحو الآتي: «زيادة الضلالة»، و«تزيين الأعمال»، و«الإملاء والاستدراج»، و«الإمهال»، و«الهزيمة على يد الأعداء»، و«الابتلاء بالمصائب»، و«سيطرة المجرمين والمترفين»، و«الاستئصال». وفي البداية سنعمل على ذكر كل واحدة من هذه السنن، لنتقل بعد ذلك إلى بحث نقطة بشأن وقوع التزاحم بين بعض هذه العناوين:

١. إن عنوان الاستضعاف هنا - بحسب المصطلح الأصولي - عنوان مشير؛ حيث يُشير إلى الذين تم استضعافهم من قبل فرعون؛ لا أن الحكم دائر مدار الاستضعاف.

٢. وانظر أيضًا: الصف: ٨ - ٩.

أ. زيادة الصلاة

كما يتم إمداد أهل الحق في إطار النعم المعنوية والأخروية والهداية إلى الحق، يتم كذلك إمداد أهل الباطل في مجال الصلاة والضياع أيضاً، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْىَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (الروم: ١٠). بمعنى أن نتيجة معصيتهم وظلمهم كانت أن أضاعوا نور الهداية، وجنحوا نحو الكفر والتكذيب. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (الصف: ٥).

ب. تزيين الأعمال

بعد أن تتم الحجة على جميع الناس، ويعمد أهل الباطل إلى اختيار طريق الانحراف والخطيئة، يبدأ الشيطان نشاطه في الوسوسة لهم وتزيين أعمالهم في أعينهم. وحيث أن خلق الشيطان وأعماله تستند في نهاية المطاف إلى الله سبحانه وتعالى، وتقع ضمن إطار القضاء والقدر الإلهي، تمت نسبة هذا التزيين الشيطاني في آيات من القرآن الكريم إلى الله عز وجل، كما في قوله تعالى:

- ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ﴾ (الحجر: ٣٩ - ٤٠).

- ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ٤٣).

- ﴿زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾ (الأنفال: ٤٨؛ النحل: ٦٣؛ النمل: ٢٤؛ العنكبوت: ٣٨).

- ﴿وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ﴾ (الأنعام: ١٣٧).

- ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيَّنَّ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ (فصلت: ٢٥).

- ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ (الأنعام: ١٠٨).

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيْنًا لَهُمْ أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ﴾ (النمل: ٤).
- ﴿زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ (البقرة: ٢١٢).
- ﴿كَذَلِكَ زَيْنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ١٢٢).
- ﴿زَيْنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ﴾ (التوبة: ٣٧).
- ﴿كَذَلِكَ زَيْنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (يونس: ١٢).
- ﴿بَلْ زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (الرعد: ٣٣).
- ﴿أَفَمَنْ زَيْنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ (فاطر: ٨).
- ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ يَتْنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زَيْنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ (محمد: ١٤).

ج. الإيماء والاستدراج

- إن هذه السنة - التي يمكن عدّها واحدة من مصاديق سنة «زيادة الضلالة» وإمداد أهل الباطل في باطلهم أيضًا - تعني أن الله سبحانه وتعالى يزيد من النعم المادية والدينية لأهل الباطل كي ينخدعوا ويصيبهم الغرور، ويكونون بذلك أشدّ رسوخًا وثباتًا في مسارهم المنحرف، ويزدادوا كفرًا وظلمًا وعصيانًا وإنكارًا، ويصبح استحقاقهم للعذاب والعقاب أكبر وأشدّ إيلاّمًا. قال الله تعالى:
- ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّنا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرًا لِأَنفُسِهِمْ إِنَّنا نُمْلِي لَهُمْ لِيزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (آل عمران: ١٧٨).
 - ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ * فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ (الأنعام: ٤٤ - ٤٥).
 - ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءُنَا الضُّرُّ وَالسَّارُّ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (الأعراف: ٩٥).

- ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ * وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (الأعراف: ١٨٢ - ١٨٣).
 - ﴿فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ (الرعد: ٣٢).
 - ﴿فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهِذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ * وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (القلم: ٤٤ - ٤٥).

د. الإمهال

إن هذه السُّنة تعني أن الله سبحانه وتعالى رعاية لسلسلة من المصالح - التي قد تغيب عنا ولا نعرف الغرض منها - لا يعاجل أهل الباطل بالعقوبة والعذاب، بل يمهلهم ويمنحهم الفرصة، لعلهم بأجمعهم أو بعضهم يندمون على ما كان منهم ويرجعون إلى أنفسهم ويتوبون إلى الله ويستغفرون من ذنوبهم، أو يكون في أصلاهم وذريتهم من يكون من أهل الإيمان والصلاح؛ فيعطون الفرصة لهذه الأسباب. وإليك فيما يلي بعض الآيات الواردة في هذا الشأن:

- ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ﴾ (النحل: ٦١).
 - ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم: ٤١).

- ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهَرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا﴾ (فاطر: ٤٥).
 - ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى: ٣٠).^١

١. إن «العفو» الوارد في هذه الآية إنما هو في الواقع مصداق لـ «التأخير» الذي ورد ذكره في الآية ٦١ من النحل، والآية ٤٥ من فاطر، ومعناه غض الطرف عن تعجيل العقوبة في الدنيا، وليس العفو عن العذاب في الآخرة.

هـ. الهزيمة في مواجهة الأعداء

﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ *
فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ
وَعْدًا مَفْعُولًا * ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ
نَفِيرًا * إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا
وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا * عَسَىٰ رَبُّكُمْ
أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُذْتُمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا﴾ (الإسراء: ٤ - ٨).

﴿وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوْا الْأَذْوَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ * سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي
قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الفتح: ٢٢ - ٢٣).

﴿فَأَمَنْتَ طَائِفَةً مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرْتَ طَائِفَةٌ فَأَيْدِنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ
فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾ (الصف: ١٤)¹.

وينبغي التذكير هنا بنقطة، وهي حيث أن الله سبحانه هو القدرة المطلقة؛ إذ
يقول تعالى:

﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الفتح: ٤ و ٧).

﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (المدثر: ٣١)².

١. كما تتضح من هذه الآية هذه الحقيقة أيضًا، وهي أن الله سبحانه وتعالى ليس له شأن بلون البشرية أو
العرق الذي ينحدر منه الإنسان وما هي فصيلة دمه وما هي جنسيته واللغة التي يتكلم بها والأرض
التي يعيش عليها وما إلى ذلك من الأمور الأخرى. من ذلك - على سبيل المثال - أن بني إسرائيل ليسوا
شعب الله المختار، وإنما هم مثل سائر البشر والأمم، ويمكن تقسيمهم إلى أهل الحق وأهل الباطل، ولو
احتدم القتال بينهم فإن الله سبحانه وتعالى سوف يمدّ أهل الحق منهم بتأييده ونصره. وإنما المهم في البين
هو الحق والباطل والإيمان والكفر لا غير.

٢. إن «العفو» الوارد في هذه الآية إنما هو في الواقع مصداق لـ «التأخير» الذي ورد ذكره في الآية ٦١ من
النحل، والآية ٤٥ من فاطر، ومعناه غض الطرف عن تعجيل العقوبة في الدنيا، وليس العفو عن
العذاب في الآخرة.

فإن الله سبحانه وتعالى - لكي يندحر ويُهزم أهل الباطل على يد أعدائهم - فإنه يعمل على توفير وإعداد السبل والوسائل إلى ذلك. إن الذين يقاتلون أهل الباطل قد يكونون بأنفسهم من أهل الباطل أيضًا، وقد يكونون من أهل الحق. إن القرآن الكريم فيما يتعلق بأساليب الإمداد والتأييد الإلهي للمؤمنين المجاهدين - والتي كانت تشكل سببًا لهزيمة الكفار والمشركين - قد تحدّث عن العوامل والأسباب الداخلية والباطنية، من قبيل: إلقاء الرعب والخوف في قلوب الكفار والمشركين، وإنزال السكينة والطمأنينة على المؤمنين، وتقليل أعداد كلا الجانبين في عين الجانب الآخر، كما تحدّث عن الأسباب والعوامل الخارجية الطبيعية، من قبيل: الرياح والأمطار، وقد تحدّث عن العوامل الخارجية وما فوق الطبيعية، من قبيل: الجنود الذين لا يمكن رؤيتهم والملائكة. إن هذه الأساليب والأساليب الأخرى التي لا نعلمها، هي عند الله سبحانه وتعالى سواء، وإن اختيار كل واحدة منها رهن بمقتضى الحكمة الإلهية البالغة.

و. الابتلاء بالمصائب

إن الله سبحانه وتعالى يبتلي أهل الباطل بالمصائب والشدائد والمشاكل، أملًا في أن يرجعوا إلى أنفسهم ويتوبوا إلى الله عزّ وجلّ، وفي ذلك يقول الله تعالى:

- ﴿وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ (الرعد: ٣١)¹.

- ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣).

إن هذه المصائب التأديبية والتحذيرية والمؤقتة والموضعية والجزئية، قد تكون

١. إن المراد بـ «الوعد الإلهي» هو عذاب الاستئصال والاجتثاث الذي سنأتي على ذكره.

على يد الأشخاص الآخرين، كما عندما يخرج أهل الحق أو جماعة من أهل الباطل لقتال جماعة أخرى من أهل الباطل، فيتليهم الله بسببهم بأنواع الشدائد والمصائب والمحن. وقد تحدث بسبب العوامل الطبيعية وغير البشرية، من قبيل: الزلازل والقحط والجفاف والمجاعة وغلاء الأسعار.

ز. سيطرة المجرمين والمترفين

لو لم تنفع جميع أنواع المصائب التحذيرية والجزئية، ولم يحصل أيّ تنبه أو ندم أو توبة، ولم يعد هناك من أمل في العودة والإنابة، فسوف يكون أهل الباطل مستحقين لعذاب الاجتثاث والاستئصال. وإن مقدمة هذا الهلاك والدمار الشامل تتمثل بسيطرة المجرمين والمترفين، وهذا الأمر يشكل سبباً لانتشار الفسق والفجور في المجتمع بشكل كامل، وفي ذلك يقول الله تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ * سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ﴾ (الأنعام: ١٢٣ - ١٢٤).

﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾ (الإسراء: ١٦).

ح. الاستئصال

إذا انغمس أهل الباطل في الكفر والإنكار وغرقوا في الفسق والفجور، بحيث لم تعد الحكمة الإلهية البالغة تقتضي الإمهال أكثر من ذلك، ولم يعد هناك معنى لتأخير العقوبة وتأجيل العذاب، فسوف يصل الأمر إلى سنة «الاستئصال والاجتثاث»، والتي هي من السنن القطعية والإلهية التي لا يمكن أن تتخلف، وهي المقرونة بسنة الانتصار النهائي الحاسم الذي سيكون من نصيب أهل

الحق^١. يتم توجيه الناس في الكثير من آيات القرآن الكريم نحو التدبر و«السير في الأرض»، و«النظر» بإمعان، للوقوف على عاقبة أعمال أهل الباطل^٢. وكذلك يرد الحديث في الكثير من الآيات الكريمة عن اجتثاث واستئصال وإهلاك الأمم والمجتمعات الظالمة والفسادة أيضًا^٣.

كما يرد ذكر قصة ابتلاء كل واحد من الأمم والمجتمعات السابقة بعذاب الاستئصال والاجتثاث في الكثير من الآيات بشكل مستقل، كما هو الحال بالنسبة إلى قوم نوح عليه السلام، وقوم هود عليه السلام (عاد)، وقوم صالح عليه السلام (ثمود)، وقوم لوط عليه السلام، وقوم شعيب عليه السلام، والفراعنة، وأصحاب السبت، وأصحاب الرس، وأصحاب القرية، وقوم تبع، وأصحاب الفيل ونظائرهم. وغالبًا ما يكون سبب تدمير واستئصال هذه الأمم أمورًا من قبيل: الكفر والشرك والظلم والإفساد والفسق والفجور. وقد ورد ذكر هلاك وإبادة بعض الأمم السابقة في سبعة مواضع من سورة الشعراء، وهي الآيات: ٦٧ و ١٠٣ و ١٢١ و ١٣٩ و ١٥٨ و ١٧٤ و ١٩٠؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.

١. لا بدّ من الالتفات إلى أن المصائب التأديبية والتحذيرية والموضعية والجزئية عندما تنزل على المجتمع فإنها ستشمل الجميع بمن فيهم الأفراد القلائل من أهل الحق أيضًا، وتكون هذه المصائب بالنسبة إلى أهل الحق ذات صبغة اختبارية وابتلائية (من قبيل الأوبة وانعدام الأمن)، وأما عذاب الاجتثاث والاستئصال فهو لن يشمل حتى ولو فردًا واحدًا من أهل الحق، بل سوف يكون متمحصًا لأهل الباطل فقط. وهناك الكثير من الشواهد القرآنية الدالة على أن أهل الحق ستكتب لهم النجاة من عذاب الاستئصال والاجتثاث.

٢. انظر من بين هذه الآيات: آل عمران: ١٣٧؛ الأنعام: ١١؛ الأعراف: ٨٤ و ٨٦ و ١٠٣؛ يونس: ٣٩ و ٧٣؛ يونس: ١٠٩؛ النحل: ٣٦؛ النمل: ١٤ و ٥١ و ٥٢ و ٦٩؛ القصص: ٤٠؛ الروم: ٩ و ٤٢؛ فاطر: ٤٤؛ الصافات: ٧٣؛ غافر: ٢١ و ٨٢؛ الزخرف: ٢٥؛ محمد: ١٠.

٣. انظر من بين هذه الآيات: الأنعام: ٦؛ الأعراف: ٤؛ الأنفال: ٥٤؛ يونس: ١٣؛ الإسراء: ١٧؛ الكهف: ٥٩؛ مريم: ٧٤ و ٩٨؛ طه: ١٢٨؛ الأنبياء: ٦ و ٩؛ الحج: ٤٥؛ القصص: ٥٨؛ السجدة: ٢٦؛ يس: ٣١؛ ص: ٣؛ الزخرف: ٨؛ الأحقاف: ٢٧؛ محمد: ١٣؛ ق: ٣٦؛ القمر: ٥١.

في ختام هذا البحث لا بدّ من التذكير بنقطتين:

النقطة الأولى: إن زيادة النعمة بسبب شكرها، تعدّ من السنن الإلهية القطعية التي لا تقبل الاستثناء والتبديل أو التحوّل: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (إبراهيم: ٧)¹.

بيد أن نقصان النعمة الذي يأتي كنتيجة للكفر بها، هي من السنن التي لا تنطوي على مثل هذه القطعية، بل يمكن أن يطأها الاستثناء في بعض الموارد. يقول الله سبحانه وتعالى في تتمة الآية أعلاه: ﴿وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ (إبراهيم: ٧).

وهذا التعبير ينطوي على مجرّد التهديد، ولا يشتمل على صراحة في نقصان النعم والعذاب والعقاب بسبب كفرانها. وبعبارة أخرى: إن الذي يُفهم من هذا التعبير هو أن الكفر بالنعمة يقتضي نزول العذاب، أو سلب النعمة في الحد الأدنى. فقد ترد سنن إلهية أخرى - من قبيل: الإملاء والاستدراج والإمهال - وتحوّل دون هذا الاقتضاء، وأن تكون حاکمة عليها وتمنع من تأثيرها. وعلى هذا الأساس فإن سنة سلب النعم عن الكافرين بها ونزول العذاب عليهم، هي من قبيل: القانون التجريبي لعملية الإحراق وإشعال النار في الورقة؛ حيث يتوقف هذا القانون على بعض الشروط والمقتضيات الوجودية والعدمية، ويجب اعتبارها من باب بيان المقتضي وعدم وجود المانع.

قال الله تعالى في الآية رقم ٥٣ من سورة الأنفال: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعَيَّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الأنفال: ٥٣).

بمعنى أن يميلوا من حالات من قبيل: الإيمان والشكر والتقوى، إلى حالات من قبيل: الكفر والكفران والعصيان.

وكذلك قال الله تعالى في الآية رقم ١١ من سورة الرعد: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ

١. يجدر الالتفات في هذه الآية إلى صيغة القسم والتأكيد باللام والنون المثقلة.

حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ﴿١٠﴾
 إن الآية الأولى تدلّ بوضوح على سلب النعمة، والآية الثانية بدورها ظاهرة في هذا المعنى أيضًا (لا سيما بالنظر إلى سياق الآيات والقرينة التي يمكن الحصول عليها من الآية الأولى). بمعنى أن الله سبحانه وتعالى لا يسلب من الناس نعمة سبق له أن أنعم بها عليهم، إلا إذا حصل تغيير واختلاف في أوضاعهم وأحوالهم الباطنية والمعنوية وجنحوا نحو الباطل، فإن فعلوا ذلك سوف يكون لله عز وجل شأن آخر تجاههم وسوف يريد بهم سوءًا، وإذا أراد الله بشخص أو جماعة سوءًا فلا يمكن لأحد كائنًا من كان أن يحول دون تنفيذ الله لإرادته. وهكذا نلاحظ أن الآية مورد البحث (الآية الثانية) بدورها لا تشتمل على صراحة في أن الله سيريدهم سوءًا بمجرد حصول تغيير في الوضع والحالة النفسانية والداخلية للناس، بل كل التأكيد في هذه الآية ينصبّ على أن الناس ما داموا يسلكون طريق الإيمان والشكر والتقوى والطاعة، فإن النعم لن تكون قابلة للسلب عنهم. وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾. حيث لا تشتمل بدورها على ذلك التصريح القائل بأن الله سوف يعذب عدم الشاكرين حتمًا.

والخلاصة هي أن تغيير واختلاف الحال من الشكر إلى الكفر، وإن كان يقتضي سلب النعمة ونزول العذاب، بيد أن هذه السنة لا تحتوي على القطع والإطلاق، وإنما هي مشروطة ومقيّدة بعدم المانع.

وقد يرد هنا سؤال آخر، يقول: لو نزل العذاب والبلاء على أمة أو جماعة، فهل سوف يستمر هذا العذاب والبلاء إلى حين الندم والتوبة والعودة إلى سلوك طريق الحق أم لا؟

والجواب هو أننا في حدود بحثنا لم نعرش على دليل يثبت توقف ارتفاع العذاب

على الندم والتوبة، بل هناك قرائن وشواهد تدل على أن الله سبحانه وتعالى قد يرفع العذاب والبلاء والمصائب عن الناس حتى قبل تحقق التوبة، وذلك من باب الإملاء والاستدراج والإمهال، بل وقد ينقذ الناس من المحن والمنغصات بحكم رحمته الواسعة والسابقة.

وعليه فإن ما هو القطعي واليقيني والمسلم هو أن الناس ما داموا يشكرون النعم الإلهية، فإنهم لن يفقدوها. وإن عدم الشكر بدوره وإن كان يقتضي سلب النعمة ونزول العذاب، إلا أن تحقق ذلك أو عدمه رهن بتحقيق سنة أخرى حاكمة على هذه السنة أم لا. وليس من المعلوم لنا ما هي السنة الحاكمة على السنن الأخرى والتي يكون لها الأرجحية عليها، وإنما ذلك عائد إلى علم الله وحكمته وتدبيره وتقديره فقط.

والنقطة الثانية: هي أننا حتى الآن كنا نتحدث دائماً عن أهل الحق وأهل الباطل، ولكن كما لاحظنا فإن القرآن الكريم يعمد إلى تعريف كل واحدة من هاتين الطائفتين بسلسلة من الصفات والعناوين. وإن بعض الصفات القرآنية لأهل الحق، عبارة عن: المهتدين، والمؤمنين، والموحدين، والربيين، والمتقين، والمأتمرين بأمر الله تعالى والأنبياء ﷺ وأولي الأمر، والصالحين، والمقيمين لكتاب الله، والمحسنين، والتائبين، والمستغفرين، والمستعينين بالله، والمتوكلين على الله، والمستقيمين على الطريقة، والصابرين، والمقيمين الصلاة، والمتركين، والأمرين بالمعروف، والناهين عن المنكر، والناصرين لله، والمهاجرين في سبيل الله، والمقاتلين في سبيل الله.

وأما بعض العناوين القرآنية لـ «أهل الباطل» فهي عبارة عن: المنحرفين والزائغين، والكافرين، والمشركين، والمكذابين بآيات الله تعالى، والمستهزئين

بآيات الله، والمتبعين لأهوائهم، والفاسقين، والمذنبين، والمجرمين، والمسيئين، والظالمين، والمفسدين في الأرض، والعالين في الأرض، والمسرّفين، والمترفين، والماكرين وأهل المكر السيئ.

وعليه يمكن عدّ هذه الأوصاف والعناوين بوصفها من «المعرّفات» و«الأمارات» الدالة على أهل الحق وأهل الباطل. ويمكن القول بعبارة أخرى: إن أهل الحق هم الذين يريدون الحياة في الآخرة، وإن أهل الباطل هم الذين يريدون الحياة الدنيا؛ فهوّلاء يطلبون الآخرة وأولئك يطلبون الدنيا.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. پوپر، كارل، جامعه باز ودشمنان آن، الترجمة: عزّت الله فولادوند، ج ١ و ٢، طهران، انتشارات خوارزمي، ط ١، ١٣٦٤ ش.
٣. راسل، برتراند، جهان‌بیني علمي، الترجمة: سيّد حسن منصور، القسم الثالث (المجتمع العلمي)، انتشارات آگاه، ط ٣، طهران، ١٣٦٠ ش.
٤. زرین کوب، عبدالحسين، تاريخ در ترازو، طهران، انتشارات اميرکبير، ١٣٥٤ ش.
٥. مور، تامس، آرمانشهر (يو توبيا)، الترجمة: داريوش آشوري ونادر أفشار نادري، طهران، انتشارات خوارزمي، ط ١، ١٣٧١ ش.

أسباب انحطاط المجتمع من وجهة نظر القرآن الكريم

عبد الله الجوادي الأملي

هناك أسباب تمنع المجتمع من التقدم والازدهار، وتؤدي به إلى السقوط والانحطاط. وقد تمّ الحديث عن هذه الأسباب في القرآن الكريم بشكل صريح، وقد ذكر الله في بعض الموارد أمثلة على سقوط الأمم. وعلى الرغم من أن استنباط هذه الأمور من الآثار الدينية يحتاج إلى تتبع وبحث كامل وشامل، ولكن يمكن التعرف - إلى حدّ ما - على الخصائص الأصلية لها، والحصول على طرق الوصول إليها من النصوص الدينية. لا شك في أن البحث في هذا الشأن يستدعي أفراد دراسة مستقلة، ولكننا نسعى في هذه المقالة إلى الإشارة إلى تلك الأسباب على نحو الإجمال.

الفرقة والاختلاف

إن من بين الأسباب المهمّة في حدوث الشرخ الاجتماعي - وتؤدي مفاقمة هذا الشرخ وتوسيعه إلى انحطاط المجتمع وسقوطه - هو الاختلاف، وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ (الأنفال: ٤٦). وقال أيضاً:

١. المصدر: المقالة بعنوان «جامعه ديني؛ مباني، اهداف وراههای تحقق آن»، فصل من كتاب تفسير

موضوعي، قم، منشورات اسراء، ١٣٩٨ هـ.ش، الصفحات ٦٥ إلى ١١٠.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ (آل عمران: ١٠٥).

إن الإسلام قد استشرَف الاختلاف بين الأفراد وعمل على وصف العلاج له، رغم الإقرار بأن الاختلاف بين الناس - بالنظر إلى اختلاف القابليات والأذواق - مقبول إلى حدٍّ ما: «النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ»^١.

بالإضافة إلى هذا الاختلاف الداخلي، هناك أسباب أخرى هي عَرَضِيَّة وليست ذاتية، ومن بين تلك الأسباب هي الفرضيات الذهنية للفرد، حيث يتوجه نحو المعارف الدينية وهو مشحون بتلك الفرضيات ويسعى إلى فهمها. وفي هذه الحالة يكون كل هَمٍّ هو العمل على أقلمة الدين ليتفق مع تلك المعلومات وفرضياته الذهنية؛ بمعنى أنهم يعملون على اختبار الدين بفهمهم وإدراكهم، ويستبدلون معرفتهم بتعاليم الدين.

من الواضح جداً أن المسائل التي نسعى إلى فهمها على نوعين، وهي: المسائل البديهية، والمسائل النظرية. فإن كانت من الأمور البديهية، من قبيل: «امتناع اجتماع النقيضين»، فسوف تكون من بين القضايا الأولية التي لا تحتاج إلى معرفة سابقة. وأما إذا كانت من الأبحاث النظرية، فسوف تحتاج إلى سلسلة من المبادئ والمباني. في ضوء اختلاف المباني - التي تقترن قطعاً باختلاف الفرضيات المسبقة - يكون التهافت والتعارض في المعرفة أمر طبعي وبديهي. إن مساحة هذا التعارض في الأبحاث النظرية يأخذ بالاتساع ما لم ينته إلى الأمور البديهية، وسوف يبقى الاختلاف قائماً على حاله.

١. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٤: ٣٨٠.

١. منشأ الاختلاف في البديهيات

لو وصل التعارض بين الآراء في الأبحاث النظرية إلى الأمور البديهية ولم ينته وبقي مستمرًا على ما هو عليه، وقام بعضهم بالنقاش حتى في المسائل البديهية والأولية، عندها يجب البحث عن منشأ ذلك في شيء آخر. يبدو أن الاختلاف في الأمور البديهية له ثلاثة أسباب تم الحصول عليها من طريق الاستقراء دون الحصر العقلي، وهي عبارة عن:

أ. العامل النفسي والروحي.

ب. الأمور العملية.

ج. شرائط البيئة المحيطة.

وفيما يلي سوف نعمل على إيضاح وبيان هذه الأسباب:

أ. العامل النفسي والروحي

تعود جذور بعض الاختلافات إلى العوامل النفسية للأفراد؛ حيث تختلف أنواع خلقهم وأطوار وجودهم، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (نوح: ١٤). ليس كل الناس على شاكلة واحدة، بل لهم أطوار متعددة. و«الطور» يعني الحالة التي يكون عليها الشخص في حدوده الوجودية. وكأن هذه الآية تقول: على الرغم من أن الله سبحانه وتعالى قد خلقكم على أطوار وحالات متفاوتة، ولكنكم لا تعيشون حالة الثبات فيما يتعلق بربوبية الله سبحانه وتعالى^١.

١. يقول العلامة الطباطبائي في هذا الشأن: «محصل المعنى لا ترجون لله وقارًا في ربوبية - والحال أنه أنشأكم طورًا بعد طور يستعقب طورًا آخر؛ فأنشأ الواحد منكم ترابًا، ثم نقطة، ثم علقه، ثم مضعة، ثم جنينًا، ثم طفلًا، ثم شابًا، ثم شيخًا، وأنشأ جمعكم مختلفة الأفراد في الذكورة، والأنوثة، والألوان، والهيئات، والقوة، والضعف إلى غير ذلك. وهل هذا إلا التدبير فهو مدبر أمركم فهو ربكم». (الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢٠: ٣١-٣٢).

وعلى هذا الأساس يكون لكل فرد في المجتمع «طور» من الوجود، ويُعدّ لنفسه طبيعة تخصّه؛ فهناك من يسعى إلى حفظ قداسة نفسه، وهناك من يعمل على تدنيس صفاء باطنه ولا يبالي. وهناك من يعترف بالحق ويستسلم له ويتواضع أمامه، وهناك من تأخذه العزّة بالإثم ويتمرد على الحق ويتشدد في وقوفه بوجه الحق. إن هذا النوع من خصائص وحالات الأفراد أمر لا يمكن إنكاره، فأنت تشاهد الخصائص النفسية المختلفة حتى بين أفراد الأسرة الواحدة، كما هو الحال بالنسبة إلى كميل بن زياد النخعي الذي كان من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام والمقرّبين منه، بينما كان أخوه الحارث بن زياد النخعي من ألدّ أعداء أهل البيت عليهم السلام ومن أشدّ المعاندين لهم.

هناك الكثير من الأسباب والعوامل التي تدخل في ذلك، ولكن ليس هناك من شك في أن واحداً من هذه الأسباب عبارة عن طهر أو خبث النفس، والذي هو في حدّ ذاته من العناصر المهمّة في إدراك الحقائق. إن النفس الطاهرة والنفس الخبيثة لن تريا الحقيقة على شكل واحد، بل النفس السعيدة ترى الحق واضحاً ولاحقاً، وأما النفس الخبيثة فهي تنكر الحق مهما كان وضوحه ولو كان مثل الشمس في رابعة النهار، قال الله تعالى: ﴿قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾ (النحل: ٢٢).

إن اتباع الشهوات والأهواء والغرور والتكبر وحبّ الأنا والعصبية الجاهلية تعمل في بعض الأحيان على إخفاء طريق الإدراك والفهم بنشر الضباب حيث لا يعود بمقدور بصيرة الشخص أن ترى الحقائق وتعجز عن فهم الأمور البديية. وفي ذلك يخاطب الله سبحانه وتعالى النبي الأكرم عليه السلام بالقول: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: ١٩٨)؛ إنهم ينظرون إلى النبي الأكرم عليه السلام بوصفه شخصاً عربياً مكياً، ولكنهم لا

يدركون رسالته ومعجزاته؛ وذلك لأن الضباب والغبار قد حجب الحقيقة عن أعينهم، ولم يعد بمقدورهم أن يدركوا الحقائق اللاحبة والواضحة. وبطبيعة الحال فإن هذا النوع من الاحتجاب يعود سببه إلى حجب أتباع الأهواء وأصحاب الشهوات حيث يغمضون أعينهم عن رؤية الحقيقة ويشيحون بأوجهم عنها، وإلا فإن الحقيقة واضحة للجميع، ولذلك فإن الغطاء لن يرفع في يوم القيامة عن وجه الحقيقة، وإنما سيرتفع عن بصر ذلك الشخص الذي تعمّد وضع الحجب أمام عينيه كي لا يرى الحقيقة، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢). وعلى هذا الأساس فإن بعض هذه الاختلافات في فهم الأمور البديية يعود سببه إلى العوامل النفسية والروحية التي تكون مقدماتها وتمهيداتها تحت اختيار الإنسان وإرادته؛ بمعنى أن بمقدوره أن يوفر لنفسه مقدمات الفهم، كما يمكن له أن يوفر المقدمات التي تشكل حجاباً على النفس يحول دون رؤيته للحقائق الواضحة.

القرآن الكريم وعلاج الأمراض النفسية

إن القرآن الكريم يصف بعض العلاجات للأمراض الناشئة عن الرذائل الأخلاقية والاختلافات النفسية والعصبية الداخلية، وفيما يلي نشير إليها على نحو الإجمال:

١. التقوى: ربما كان هناك تدخّل للكثير من العوامل والأسباب التي تؤدّي إلى الأمراض الروحية والنفسية؛ ولكن حيث يتمّ علاج كل شيء بضدّه، فإن الأمراض النفسية - التي يعود أهم أسبابها إلى الغفلة عن الله - تعالج بتقوى الله. إن الله سبحانه وتعالى يقول بأن إدراك الحقائق مستحيل على النفوس الكافرة والمشركة، وأما المؤمن والذي يخشى من الله يكون إدراك الحقائق بالنسبة له في

غاية السهولة، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠١). ويوفر لهم أسباب المعرفة؛ إذ يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (الأنفال: ٢٩).

٢. التربية وتزكية النفس: إن عدم إدراك الحقائق البديهي يعود سببه أحياناً إلى الدنس والخبث الروحي، وفي هذه الحالة يجب العمل على معالجته بتزكية النفس والسعي في سبيل الله، وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه الكريم: - ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (الشمس: ٩).

- ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ (الأعلى: ١٤).

- ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩)، وعليه فإن المعضلات الروحية والمشاكل النفسية لها - مثل الأمراض الجسدية - أسباب وعلل مختلفة، ويجب العمل على علاجها بالطب المعنوي والروحاني. إن القرآن الكريم شفاء لجميع الأمراض والآلام، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الإسراء: ٨٢). وهو يعالج هذا النوع من الأمراض من خلال العديد من الصفات والطرق.

إن من شرائط علاج المريض هو أن يذهب إلى الطبيب وليس الإعراض عنه؛ وإلا فلن يكون هناك أمل في شفائه وتحسن حالته، وإن القرآن الكريم يُسمَّى هذا الشرط بـ «الإيمان»، ويقول الله تعالى في هذا الشأن: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (البقرة: ٢٥٧). وعلى هذا الأساس فإن العنصر الأول والمنشأ الأهم لظهور الاختلاف في المجتمع هو الاختلاف النفسي والروحي؛ حيث علاج ذلك بتزكية النفس وتقوى الله.

ب. العامل الأخلاقي والعملي

إن مسار الازدهار والتقدم في المجتمع يغلق الطريق على الأدران والخبائث العملية والأخلاقية. ففي بعض الأحيان لا يعاني الشخص من طبيعة معاندة أو مكابرة، ويتساوى مع الآخرين في القبول بالحقائق والتسليم بها؛ ولكنه لبعض الأسباب يبتلي بالأدران الأخلاقية، وتراكم صداً المعاصي ورين الذنوب على روحه، ولا يعود بمقدوره إدراك الحق بسهولة. أجل، إن ارتكاب المعاصي والذنوب والانحرافات الأخلاقية، وأكل الطعام ولبس الثياب دون رعاية الأحكام الشرعية والتعاليم الإلهية يكدر طبع الإنسان ويعلو الصداً فوق القلوب، قال الله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين: ١٤).

لا يمكن القول بعدم تأثير أسباب التفكير في آثاره ونتائجه. وبعبارة أخرى: إن الفكر المنحرف لا يمكن أن يهتدي إلى هدف مستقيم. وعليه لا يمكن لمن يأكل الحرام أن يفكر في الحلال؛ وذلك لأن المسار الجوهري للمواد الغذائية يتحوّل مع القوى الجسدية في ضوء الروح - التي هي جسمانية الحدوث وروحانية البقاء - إلى هيئة التفكير أو الحافز والدافع؛ وذلك لأن العقل النظري والعملي بدوره - حيث هو من شؤون النفس ويتولى العلم والاتجاه الإنساني، فهو مثل ذات الروح أيضاً؛ فيكون جسماني الحدوث وروحاني البقاء، ونتيجة لذلك فإن الجزم العلمي والعزم العملي الذي يتحقق بتأثير من المواد الغذائية المحرّمة وغير الشرعية، لا يتجه بصاحبه نحو الحق ولا إلى جهة الصدق. والخلاصة هي أن الأعمال الشيطانية تباين الأفكار الإلهية. وعليه فإن الشخص المطيع والعاقل يدرك الحق بشكل أفضل، وأما المتمرد والعاصي فيكون ضعيفاً في الفهم والإدراك^١.

١. من الجدير ذكره أن الأشخاص العاصين قد يكونون على درجة جيّدة في إدراك وفهم المسائل العلمية، بيد

ج. ظروف البيئة المحيطة

إن من بين أسباب تشديد الاختلاف - وربما يكون منشأ لها أيضًا - هي الظروف البيئية الخاصة التي تحيط بالإنسان: إن الحياة والعيش في البيئة الاجتماعية الملوثة والموبوءة بالأفكار والأخلاق المنحرفة، تجرف الأذهان الفارغة عند أكثر الأشخاص الذين يرزحون في تلك البيئة وتغرقهم في مستنقعها. قال أمير المؤمنين علي عليه السلام في كتاب له كتبه إلى نجله الإمام الحسن عليه السلام: «إِنَّمَا قَلْبُ الْحَدَثِ كَالْأَرْضِ الْخَالِيَةِ مَا أُقْبِيَ فِيهَا مِنْ شَيْءٍ قَبْلَتْهُ»^١. فإذا كانت الأرضية الفكرية للمجتمع في منطقة خالية، فيمكن العمل على توجيه الناس فيها نحو اتجاه محدد من خلال الدعاية والإعلام نحو أي منهج فكري يتم توجيههم نحوه؛ فينصرهم الإعلام النصراني، أو يهودهم الإعلام اليهودي، أو يهتدوا بتأثير من التعاليم الإسلامية. إذ أنهم مثل الصفحة البيضاء، تقبل كل ما يكتب فيها، ويتقبلون جميع الأفكار التي تملئ عليهم.

وعليه فإن من بين جذور الاختلاف أن هناك من يصل إلى المباني الصحيحة وهناك من لا يصل إليها، كما تستند الأفهام المختلفة حول موضوع واحد إلى مبان مختلفة ومقدمات سابقة، والمباني السابقة بدورها تستند إلى خصائص نفسية وروحية أو تستند إلى سلوكيات الأفراد، أو تتأثر بعوامل البيئة والظروف المحيطة. إن الإسلام - الذي هو دين اجتماعي - قد لاحظ جميع هذه الآفات، وقد شخص

أن إدراك المباحث العلمية وفهمها لا يعني فهم العلم النافع. فالعلم حيث يتطابق مع الواقع يكون حقًا وصدقًا، وأما كونه ضارًا ونافعًا فلا يتضح إلا في حالة التطبيق على أرض الواقع. وهذا هو الذي أراده أمير البيان الإمام علي عليه السلام في وصف المتقين، حيث قال: «وَقَفُّوا أَسْمَاعَهُمْ عَلَى الْعِلْمِ النَّافِعِ لَهُمْ». (نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٩٣، الفقرة الثالثة). فهم يستمعون إلى العلم الذي ينفعهم في العمل.

١. نهج البلاغة، الكتاب رقم: ٣١، الفقرة الثانية والعشرون.

طرق علاجها أيضًا. وقدّم في هذا الشأن حلّين مهمّين، وهما أولاً: التدبّر في النصوص الدينية من القرآن الكريم والسنة المطهّرة. وثانياً: تبادل الآراء والأفكار. اختاروا الرأي والفكر الصائب من خلال تبادل الآراء وتضارب الأفكار، وتوجهوا بها نحو مقاصدكم. إن امتلاك الفكر الجمعي يختلف عن امتلاك الحياة الاجتماعية؛ إذ يمكن أن يجتمع الآلاف من الجامعيين والطلاب في مكتبة وينهمكون في قراءة الكتب، ومع ذلك لا يكونون على رأي أو فكر واحد، وقد يكونون في بعض الأحيان على فكر ورأي واحد عند القراءة، وعليه فإن قراءة جماعة تتحد في المباني النظرية، تختلف عن الجماعة التي تقوم بالقراءة.

يقول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «اضربوا بعض الرأى ببعض يتولّد منه الصواب»^١. يعلمنا الإسلام أن نعمل على إرجاع موارد الاختلاف إلى عين صافية ومنزّهة عن الاختلاف. إن معيار وملاك التقييم يجب أن يقوم على كفتين متناغمتين بميزان واحد.

لقد تحدّث القرآن الكريم عن ميزان هو قسط محض وعدل صرف لا اختلاف فيه، إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢). لا يوجد هناك أيّ اختلاف في صلب الدين، وعلى هذا الأساس يمكن له أن يكون معياراً لتقييم الأفكار وتحديد قيمة الآراء. وقد وضع لهذا الميزان مبيّناً ومفسّراً أيضاً، وهو الوجود المقدّس للنبي الأكرم ﷺ، ثم الأئمة الأطهار عليهم السلام من بعده. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤). وعليه فإن الكتاب والسنة هما أفضل ميزان لحلّ الاختلافات، وإن جميع مناشئ الاختلافات الاجتماعية الثلاثة تنحسر عند عرضها على القرآن الكريم.

٢. الظلم والعدوان على حقوق الآخرين

إن الظلم سبب آخر لسقوط وهلاك المجتمع، وهو سبب في غاية التأثير. إن الظلم له مفهوم واسع ومراتب تشكيكية. ورد في بعض آيات القرآن أن الله سبحانه وتعالى قد أهلك بقدرته المطلقة بعض الأمم والمجتمعات بسبب ظلمها واعتدائها، رغم أن الأنبياء الذين أرسلهم الله إليهم قد بينوا لهم الدين الحق بالأدلة الواضحة، ومع ذلك لم يكونوا ليؤمنوا بالله ويسلموا للحق. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ (يونس: ١٣).

يفهم من القيد الأخير في هذه الآية: ﴿وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾، أن الله سبحانه وتعالى يبيد الأمم الظالمة التي لا يكون هناك أمل في إيمانها؛ إذ أنهم أغلقوا على أنفسهم طريق التوبة وباب الإنابة عامدين؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾ * فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ (الأعراف: ٤ - ٥).

إن هلاك وسقوط المجتمعات الظالمة والجائرة من السنن الإلهية التي لا تختص بعصر أو مصر بعينه. إن عجز الإنسان أمام القدرة الإلهية في جميع العصور والأمصار واحد. فإن البشر في العصر الراهن عاجزون عن الصمود في وجه السيول والأعاصير بمقدار عجز الأمم السابقة عن مواجهة هذه الكوارث والعقوبات التي تنزل عليهم بسبب سوء أفعالهم. أجل، إن الشيء الوحيد الذي قام به الإنسان المعاصر، هو رفع مستوى القدرة الدفاعية عن نفسه: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ (القصص: ٥٩).

إن النقطة التي تشير إليها هذه الآية هي أن هلاك الأمم الظالمة لا يكون إلا بعد

إتمام الحجّة؛ بمعنى أن الهلاك إنما هو نتيجة تترتب على الظلم بعد العلم، وليس قبل العلم. قد يكون هناك ظلم يمارسه بعض الأفراد في المجتمع تجاه بعضهم، دون أن يكون مفهوم الظلم واضحاً بالنسبة لهم، ويتصوّرون أن الظلم الذي يقومون به هو العدل، ومن خلال الوصول إلى معرفة معنى الظلم، يبادرون إلى إصلاح سلوكهم. إن هذا النوع من الظلم الخفي وإن كان من المعاصي، ولكنه يختلف عن الظلم الصريح الذي يستوجب الهلاك وتعجيل العذاب؛ من قبيل ظلم الملوك والسلاطين لأبناء رعيّتهم، أو عدوان الاستكبار العالمي على الشعب المسلم المظلوم والمستضعف في فلسطين، حيث لا يزال يخضع لقتل يومي ممنهج منذ ما يقرب من خمسين عاماً على يد الحكومات الأمريكية والكيان الصهيوني والدول الغربية، ويتم تدمير بيوتهم ومؤسساتهم الصحية والخدمية على رؤوسهم. إن القرآن الكريم يدعو في مثل هذه الحالة إلى المقاومة والصبر والتحمل والجهد والثبات والاستقامة في مواجهة الظلم والجور، والوقوف في وجه الظالمين حتى النهاية.

٣. الجهل

إن الجهل لغة، يعني: «عدم العلم»، وله في النصوص الدينية مفهوم أوسع من ذلك؛ وقد عبّر القرآن الكريم عن بعض الأشخاص - الذين يرتكبون الأعمال القبيحة عن علم - بصفة الجهل، كما في قوله تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (النحل: ٥٥).

لا شكّ في أن قوم النبي لوط عليه السلام إنما كانوا يرتكبون ذلك الفعل الشنيع والعمل القبيح عن علم لهم بحرمة ونهي الشريعة عنه؛ إذ أن نبيهم كان أولاً: قد بيّن لهم حرمة هذه الفاحشة ومنعهم من اقترافها. وثانياً: إن العلم بحرمة هذا الفعل

الشنيع يُعَدُّ من الأمور الفطرية التي يعلمها الإنسان السوي بالعلم الحضوري. إن قبح موبقة اللواط (الشذوذ والانجذاب الجنسي إلى الذكور بدلاً من الإناث) لا يخفى على أحد.

كما أن القرآن الكريم يصف الذين لا يؤمنون بنبيهم بالجهل أيضاً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٣٨). وعليه فإن للجهل مفهوماً أوسع من عدم العلم، وهو يشمل المعنى والمفهوم العام والحقيقي الذي يُعَدُّ منشأً للسقوط ويكون سبباً في انحطاط المجتمع.

إن الفرد أو المجتمع إنما يوصف بالجهل حيث لا يدرك خطأ أفعاله، ولا تؤثر فيه نصيحة كل طالب للخير له، ولا ينتفع بالموعظة أبداً، ويبقى سادراً في أحلامه وآماله الدنيوية، ويجعل من عينه الجارحة هي المعيار الوحيد في رؤية الحقائق (بمعنى أنه يحصر الحقائق بالأمور الحسية التي يراها بالعين المجردة)، ويميل أبداً نحو الإفراط أو التفريط، ويخرج عن حدود الاعتدال والوسطية. ولا شك في أن هذا الفرد وهذا المجتمع لن يكون أمامه من مصير سوى السقوط في منحدر الهلاك والانحطاط.

والخلاصة هي أن الجهل العلمي من الصفات السلبية للعقل النظري، بيد أن الجهالة العملية هي من الخصائص والصفات السلبية للعقل العملي.

إن طريقة علاج هذه الأمراض المزمنة، تكمن في رفع مستوى الوعي، والعمل على تطوير الثقافة الدينية، والتعريف بأمثلة ونماذج من قبيل الأمم السالفة التي تمرّدت على أوامر وتعاليم أنبيائها ﷺ، ولا سيما عاقبة السوء التي حلّت بقوم لوط عليه السلام، والمصير المشؤوم الذي حلّ بقوم نوح عليه السلام بسبب عنادهم واستكبارهم في مواجهة الأنبياء ﷺ. قال الله تعالى في بيان العذاب الذي نزل على قوم النبي

لوط عليه السلام، لكي تعتبر به الأمم اللاحقة: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذِرِينَ
* إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: ١٧٣ - ١٧٤. وانظر أيضًا:
النمل: ٥٨).

٤. الإسراف والتبذير

إن من الأسباب الأخرى التي تلعب دورًا مهمًا في تهقر المجتمعات البشرية،
وترمي شيئًا فشيئًا نحو الانحطاط والسقوط، ظاهرة الإسراف والتبذير.
إن الإسراف من مادة «سَرَفَ» بمعنى التعدي وتجاوز حدود الشريعة^١، والتبذير
من مادة «بَذَرَ» بمعنى فصل البذور وإلقائها في أرض سبخة لا يرجى نباتها، وهما
في المصطلح يعنيان إهدار الأموال^٢. وكلا الأمرين من الذنوب الكبيرة ومن
مظاهر الفساد. وقد هدّد الله المسرفين بالهلاك: ﴿ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ
وَمَنْ نَشَاءُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأنبياء: ٩).

إن النظم في عالم الوجود يقتضي أن تصل كل ظاهرة في مسارها الطبيعي إلى
الهدف والغاية، وإن ظهور أدنى انعدام للنظم يؤدي إلى الإخلال في الوصول
إلى الهدف. إن الإسراف والتبذير هو الخروج عن الحد الطبيعي، وإن المبذرين
والمسرفين ينكصون عن التقدّم في مسار التكامل والتطور ويقترّبون بالتدريج من
الهلاك والسقوط؛ لأن التبذير شيطنة والمبذرون هم إخوان الشياطين، قال الله
تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ (الإسراء:
٢٧). وإن الكفر بالله لا يؤدي لغير السقوط.

١. الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ٤٠٧، مادة (س ر ف).

٢. م. ن، ١١٣ - ١١٤، مادة (ب ذ ر).

٥. الترف والبطر

ليس هناك أي تناغم أو توافق وانسجام بين التوحيد والترف، وبين الأخلاق الدينية والبطر، وبين القناعة والإسراف، وبين التعبّد والطاعة الإلهية، وبين الغفلة والطغيان.

إن التعاليم الإسلامية تؤكد على المسلمين بأن يحافظوا على روح التوحيد، وأن لا ينصرفوا نحو الطغيان؛ وذلك لأن نار الطغيان تحرق روح الإيمان. كلما شاعت روح الترف والبطر في المجتمع، فإن التوجّه العام فيه سوف ينحو نحو توفير الأرضية لسقوط المجتمع، وإن الله سبحانه وتعالى ينزل العذاب على ذلك المجتمع، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (سبأ: ٣٤). إن الكفر بالتعاليم الإلهية هو نتيجة لبطر وطغيان المجتمع، وأثر كفر الناس هو فساد وانحراف المجتمع، والذي يؤدي في نهاية المطاف إلى هلاكهم، قال تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ (الإسراء: ١٦).

وعلى هذا الأساس يجب الشكر على النعم الإلهية لاجتناب العذاب؛ لا أن نسلك مسار الطغيان من خلال الغفلة على النعم. لو قام المبلعون لدين الله بأداء رسالتهم، وعملوا على توجيه الفضاء الحاكم على المجتمع - الذي يتجه نحو مسار الترف والبطر - نحو العدل والإنصاف والاعتدال، فإن الهلاك والعذاب سوف يرتفع عن ذلك المجتمع، قال الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ (هود: ١١٦).

إن علماء الدين وهم أعلام المذهب والشخصيات البارزة في المجتمع، ويتم

التعبير عنهم بـ «أولوا بقية»، حيث ورد في الحديث بشأنهم: «الْعُلَمَاءُ بِأَقْوَنَ مَا بَقِيَ الدَّهْرُ»^١. من بين واجباتهم «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وعلى هذا الأساس فإن إهلاك المسرفين والمترفين يستند إلى العدل، وإن الحكمة الإلهية البالغة تقتضي عدم إهلاك أي مجتمع إنساني من دون سبب: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ (هود: ١١٧).

٦. التقليد الأعمى

إن صرح التعاليم الإسلامية يقوم على أساس المعرفة، وينعقد نسيجها على التحقيق، وليس على التقليد. إن أصول الدين تقوم على أساس التحقيق، ولا موضع للتقليد في المعارف العقائدية للإسلام. نعم، يجوز التقليد في فروع الدين، ولكن حتى هناك تعود روح التقليد إلى التحقيق أيضًا؛ وذلك لأن بناء التقليد في أحكام الإسلامية، ليس تبعية عصبية عمياء، بل يجب تقليد عالم الدين بعد إحراز العلم باجتهاده وتقواه.

إذن هناك عنصران على درجة كبيرة من التأثير في انحراف المجتمع وسقوطه، وهما أولاً: الاجتهاد في موضوع خارج عن اختصاص المجتهد، والآخر: التقليد في الأمور التي يمكن التحقيق فيها. ومن هنا نجد أن القرآن الكريم يعتبر التقليد غير المنطقي والمنطلق من الجهل والطاعة العمياء، سبباً لانحراف وسقوط وهلاك المجتمع، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ كَانَ أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: ١٠٤).

١. نهج البلاغة، الحكمة رقم: ١٤٧، الفقرة السادسة.

إن الإسلام يحترم إكرام الوالدين والآباء والأجداد؛ بيد أن هذا الاحترام لا يعني بالضرورة التبعية العمياء لطريقتهم وثقافتهم، قال الله تعالى:

- ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (العنكبوت: ٨).

- ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ (لقمان: ١٥). إن احترام الوالدين لا يعني تقديس معتقداتهم وأعمالهم؛ وذلك لأن مفهوم الاحترام والإحسان إلى الآخرين منفصل عن مسألة التقليد لثقافتهم. إن الله سبحانه وتعالى يشيد باحترام الآباء والأجداد والتعامل معهم بإحسان، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (البقرة: ٨٣). ولكنه في الوقت نفسه يشجب التقليد الأعمى لعقائد وأفكار الآباء والأجداد بشدة، ويقول في ذلك: ﴿أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ (الأعراف: ٧٠). إن عبدة الأوثان حيث لم يجدوا أي جواب في مواجهة منطق النبي إبراهيم عليه السلام، أخذوا يرفعون عقيرتهم بهذا الشعار غير المنطقي؛ إذ يقولون على ما ذكره القرآن عن لسانهم: ﴿بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ (الشعراء: ٧٤).

إن الدين الإلهي يعلم الجميع أن التقليد بدوره يجب أن يكون مستنداً إلى المنطق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (لقمان: ٢١).

إن القرآن الكريم يرى أن القول بالتلازم بين إكرام الآباء والتقليد الأعمى لهم خلط وخطأ واضح؛ ويقول في ذلك: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٢٨). وعليه فإن التقليد الأعمى يُعدّ من وجهة نظر الإسلام مادة

لأنحطاط المجتمعات والأمم، ويمنعهم من الوصول إلى الكمال والسعادة، دون التبعية للتعالم التي يكون ارتقاء المجتمع البشري رهناً بها. إن نتيجة التقليد الأعمى هي الضلالة والهلاك، وإن عاقبة كلام المقلدين هي الندامة، قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّنَا السَّبِيلَا﴾ (الأحزاب: ٦٧).

إن الطريق الأفضل للخروج من هذه العقبة، هو العمل على توظيف العقل والانتقال إلى أسلوب التحقيق بدلاً من التقليد. كما أن التقليد في موارد الحاجة يجب أن لا يقوم على أساس الجهل والتعصب، بل يجب أن يقوم على أساس التعقل. والخلاصة هي:

١. إن الإسلام دين علم وثقافة، وفي هذا الدين تكون الأصالة للتحقيق دون التقليد.

٢. في ضوء تعاليم القرآن الكريم، يجب أن يكون التصديق والتكذيب قائماً على التحقيق؛ بحيث لا ينبغي إثبات شيء ولا نفيه من دون علم، من ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦)، ينهى عن التبعية وعن القول بغير علم. وإن قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ﴾ (يونس: ٣٩) يحكي عن النبذ والإبطال من دون تحقيق. وعلى هذا الأساس فإن الشخص المتدين الملتزم يتنفس في فضاء العلم والثقافة، ويرى نفسه على الدوام في حدود النفي والإثبات مقيداً بأغلال التحقيق، وليس تحرراً من القيود، ويمكن للحديث القائل: «المؤمن مُلْجَم»^١ بدوره أن يكون ناظراً إلى هذا المطلب، وهو أن لسان المؤمن ومداد المؤمن ليس منفلتاً.

٧. الكفر وإنكار الحقيقة

إن الكفر في مقابل الإيمان، يعني إنكار الحق والتوحيد ونفي الصانع والخالق، كما تم إطلاقه في القرآن الكريم على الشرك الاعتقادي لبعض أهل الكتاب أيضاً، وقد ورد في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ (المائدة: ٧٣).

إن الكفر (الأعم من الاعتقادي والعملي) قد ورد استعماله في المصطلح الروائي بمعنى نفي الربوبية، وإنكار النعم الإلهية وعدم الشكر، والبُعد عن التعاليم الإلهية وترك أوامر الله، والبراءة من المؤمنين، ومحبة أعداء الدين^١.

إن القرآن الكريم يصرّح بأن الكفر، يهدد كيان المجتمع ويعرّضه إلى خطر الزوال، ويبعده عن مسار التكامل، ويجرفه نحو الانحطاط والسقوط. والآيات النازلة في هذا الشأن كثيرة، وسنكتفي منها بذكر هاتين الآيتين:

أ. قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ١٢٦). إن الله سبحانه وتعالى في هذه الآية بالإضافة إلى الأمر بالإيمان، يقول: لا تكفروا بالله والملائكة والكتب السماوية والأنبياء العظام ﷺ ويوم القيامة؛ لأن هذا الكفر يؤدي بكم إلى الضلال. وإن التعليل العقلي لهذا الأمر هو أن الحقيقة هداية وضياء، وإنكارها ضلال وظلام. إن الذي يتبع الحق والحقيقة حيث يعيش في بيئة واضحة المعالم، فإنه سيصل بسعيه العلمي والعملي إلى غايته وسوف يشاهد المقصود، وإلا فإنه لن يبلغ الهدف، حتى إذا لم يكن الظلام محيطاً به؛ في حين أن الشخص أو المجتمع المنكر للحقيقة، يلقي بنفسه من الفضاء المنير إلى الخارج، ويقذف بنفسه نحو الظلام الحالك. إن الذي يسير في الظلام لن يستطيع تمييز الطريق الصحيح من الطريق الخطأ، ولا يبصر

١. الكليني، الكافي، ٢: ٣٧٣.

الهدف؛ فلا يوجد هناك أمل في هدايته، ولذلك فإن هذا الشخص أو المجتمع يقع في «ضلال بعيد».

ب. قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ * أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (النور: ٢٩ - ٣٠).

إن التعبير اللطيف والدقيق في هاتين الآيتين، هو:

١. أن هذه الآية الكريمة تشبه أعمال الكافرين بالسراب والظلام؛ ومن هنا فإن جميع حركات ونشاطات المجتمع الكافر من أجل الوصول إلى أهدافه وغاياته الشريرة والخبيثة، لن تؤدي به إلى الغرض أبداً. إن هؤلاء مثل الذي تؤثر فيه شدة العطش حتى يحسب السراب الذي يراه من بعيد ماءً، ويسعى إليه من أجل إرواء عطشه، ولكنه لن يصل إلى مبتغاه؛ إذ لا ماء في الأفق، وإنما هو مجرد سراب.

٢. لقد تم تشبيه أعمالهم بظلمات بحر لجي؛ حيث تكون شدة الضياع فيه أكبر بكثير من الضياع في الصحراء القاحلة. يمكن لكم أن تتصوروا في ليلة ظلماء لجة بحر سحيقة تصطبخب أمواجه العاتية، وفوق هذا البحر سُحِبَ متراكمة بعضها فوق بعض. في هذه الأجواء لا يمكن للشخص أن يرى شيئاً أبداً؛ بل يعجز الشخص في هذه الحالة حتى عن رؤية يده التي هي طوع إرادته واختياره. إن الله سبحانه وتعالى يرى أعمال الكافرين مثل السراب. وإن الفرد أو المجتمع الذي يزرع في هذه الظلمات المتراكمة ولا يرى بارقة نور تلوح في الأفق، لن يصل إلى ساحل النجاة أبداً، وإن جهوده سوف تؤدي به إلى الهلاك والزوال، وليس إلى السعادة

والنجاح. إن اهتمام الأفراد في هذا المجتمع يكون متجهًا نحو السقوط دون الصعود. إن الشخص الكافر من خلال قيامه بأي نوع من أنواع الطقوس العبادية للأصنام، بغض النظر عن كونها مجرد سراب، ولكنه في الوقت نفسه يُعدّ العدة لذلك ويعمل على إعداد الأسباب لهذه الغاية؛ إلا أن العمل الاجتماعي الذي يقوم به الكافر (من قبيل: تأسيس المراكز الصحية والمستشفيات، وتعبيد الطرق، وحفر الآبار والقنوات، وبناء السدود)، إذا لم يكن طالبًا لجاه، أو باحثًا عن الثناء، فإن الله سبحانه وتعالى لن يضيع أجره الدنيوي؛ إذ الأعمال التوصلية إذا لم تكن مشوبة بالرياء وطلب السمعة، يكون أثرها الوضعي محفوظًا.

٨. الفقر والحرمان

إن الفقر مشتق من «فقار» بمعنى عظام العمود الفقري. والفقر هنا يعني الشخص الذي تهشم عموده الفقري وانكسر ظهره تحت أعباء الحياة. إن هذه الظاهرة في المجتمع تقصم العمود الفقري للتنمية والازدهار، وما دامت هذه الظاهرة هي السائدة في المجتمع، فسوف يكون توقع الرقي فيه ضربًا من العبث. إن الإسلام يرفض الفقر بجميع أبعاده، وقدّم الحلول للقضاء عليه، ومن بين هذه الحلول: التشجيع على العمل، وتسهيل الحصول على الأموال العامة، والإشراف الحريص والعلمي من قبل الهيئة الحاكمة من جهة، وأحكام الخمس والزكاة والصدقات من جهة أخرى للقضاء على الفقر الاقتصادي؛ وقد تم إقرار وجوب التربية والتعليم لإزالة الفقر الثقافي والعلمي؛ وفرض وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أجل تطوير الثقافة الدينية. يمكن للفقر في كل بُعد من أبعاده أن يترك أثره في سقوط وانحطاط المجتمع.

إن الفقر في الإسلام ينقسم بشكل عام إلى قسمين، وهما: الفقر التكويني،

والفقر الاعتباري. إن الفقر التكويني أمر ذاتي لا يقبل الاستثناء، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥). وعليه فإن جميع المخلوقات - ومن بينها الإنسان - حيث تكون من صنف الوجود الإمكانى، تكون فقيرة بالقياس إلى ذات الواجب. إن الفقر التكويني ليس مذموماً، بل الاعتقاد به هو الممدوح، ولذلك ورد في الحديث المأثور عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «الْفَقْرُ فَخْرِي وَبِهِ أَفْتَحِرُ»^١.

إن المصداق الأبرز للفقر الاعتباري هو الفقر المادي والاقتصادي، وقد ورد ذم هذا النوع من الفقر في التعاليم الإسلامية، فقد روي عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا»^٢، وعنه ﷺ أيضاً أنه قال: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفَقْرِ»^٣. إن موضوع بحثنا في هذه المقالة هو هذا القسم الثاني من الفقر، حيث ينطوي على الكثير من الآثار والتداعيات المدمرة؛ فما لم يتمكن أفراد المجتمع من تلبية احتياجاتهم الضرورية والأساسية، يمكن أن نتوقع حدوث جميع أنواع الجرائم في هذا المجتمع؛ وذلك لأن الفقراء في مثل هذه الحالة سوف يمدّون يد السؤال والحاجة إلى الجميع بمن فيهم الكفار وأهل الكتاب، ولا يأخذون في تلبية حاجاتهم السبل المشروعة بنظر الاعتبار؛ حيث يضطرّ الفقراء في المجتمع إلى الرضوخ لأعداء الإسلام من أجل تلبية هذه الاحتياجات، قال الله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾ (البقرة: ١٠٩). ولذلك فإنهم ما أن يطلعوا على الاحتياج المادي للمسلمين، حتى

١. المجلسي، بحار الأنوار، ٦٩: ٣٠؛ الحلي، عدّة الداعي ونجاح الساعي، ١٢٣.

٢. الكليني، الكافي، ٢: ٣٠٧.

٣. م. ن، ٤: ٤٦٤.

يقوموا بكل ما يستطيعون من أجل تلبية حاجة المسلم واستغلاله في هذه الحاجة،
لتمرير أهدافهم ومشاريعهم الهدامة والحيثية.

إن الكفر بالله، وإنكار حقائق الوجود، والذل والهوان، وزوال العقل
البشري، والفساد والضياع، والعداوة والضعينة، والإعراض عن التعاليم
الدينية، والانحطاط الثقافي والاجتماعي، والبعد عن العلوم والمعارف الحقيقية،
واجتناب الحياة الإنسانية، تعدّ من بين الآثار الهدامة المترتبة على الفقر، حيث
يمكن لكل واحد من هذه الأمور أن تؤدّي بالمجتمع إلى الانحطاط والهلاك،
ومنعه من الحصول على السعادة والارتقاء.

وعلى هذا الأساس فإن الغرض الرئيس بالنسبة إلى الإسلام في المجتمع
الإسلامي هو القضاء على الفقر، وليس مساعدة الفقير. لقد تمّ تنظيم التعاليم
الإسلامية بحيث يؤدّي العمل بها وتطبيقها على أرض الواقع إلى زوال الفقر،
دون الاكتفاء بالحلول المسكّنة لما يشكو منه الفقير من الأوجاع الموضعية.

روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «لو تمثّل لي الفقر رجلاً لقتلته»^١. بمعنى أن
المجتمع الإسلامي مكلف بالقضاء على الفقر، وليس تلبية حاجة الفقير فقط؛
ومن خلال القضاء على الفقر الثقافي، فسوف يحل القضاء على الفقر محل مدّ يد
العون إلى الفقير. وإن الروايات الواردة في أهمية العقل وخطر الجهل يمكن أن
تصبّ في هذا المعنى، ومن بينها الحديث القائل: «لَا فَقْرَ أَشَدُّ مِنْ الْجَهْلِ وَلَا مَالٌ
أَعْوَدُ مِنَ الْعَقْلِ»^٢.

١. هامش شرح إحقاق الحق، ٣٢: ٢١٣. (لم تثبت صحة إسناد هذا الحديث إلى المعصوم (عليه السلام)).

٢. الطوسي، الأملي، المجلس السابع، ١٨٢.

٩. الذنوب والتمرد على الأوامر الإلهية

إن التمرد على التعاليم الإلهية - بأي شكل من الأشكال - يصد الإنسان عن الوصول إلى ينبوع الكمال والسعادة، ويدفعه نحو الانحطاط والسقوط في ورطة النقصان والهلاك؛ إذ أن جميع الكائنات الممكنة ناقصة، والكمال المطلق منحصر بالذات الربوبية المقدسة، وإن معيار الكمال الفردي والاجتماعي يكمن في مقدار القرب والبعد من الكمال المطلق.

ومن هنا فإن الفرد والمجتمع كلما أحكم حلقة اتصاله بمنشأ الارتقاء والكمال سوف يكون أكثر سعادة، وبمقدار بعده عنه سوف يكون أقرب إلى الانحطاط والهلاك، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (الأحزاب: ٣٦).

إذ أنه يعمل بذلك على حرف مساره عن جادة الهداية، ويسير في طريق الضلالة، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (النساء: ١٤).

إن الكمال والسعادة رهن بإطاعة الله ورسوله ورعاية الحدود الإلهية، كما أن الانحطاط والضلال هو نتيجة المعاصي وتجاوز الحدود الشرعية. إن الذنب خروج عن العدل ويعدّ في حدّ الظلم والجور، وعليه فإن جميع الآثار المدمرة للظلم وانعدام العدل تترتب على العصيان والتمرد على الأحكام والتعاليم الإلهية. إن الله سبحانه وتعالى يردع المسلمين ويمنع المجتمع الإسلامي من جميع مصاديق المعاصي والذنوب، من قبيل: السيئات^١، الذنوب^٢، الخطيئات^٣،

١. ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾. النمل: ٩٠.

٢. ﴿فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾. آل عمران: ١١. و﴿فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ﴾. الأنعام: ٦.

٣. ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذَلُّوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾. نوح: ٢٥.

الجرائم^١، الفسوق^٢، والمنكرات^٣. إذ أن كل واحد من هذه الموارد يُشكّل مقدمة لسقوط الفرد والمجتمع. إن آيات القرآن الكريم صريحة في أن المجتمع الذي يتكوّن من الشعب والدولة، ما دام يسلك مسار إطاعة الله عزّ وجلّ، فإنه يكون في حالة من الصعود والارتقاء نحو السعادة والتقدّم والرفق والتكامل في جميع الأبعاد الاجتماعية، وأما إذا سلك أودية المعاصي فإنه سيتجه نحو السقوط والانحطاط والسقوط والهلاك. وبطبيعة الحال فإن هذا الصعود والسقوط في المجتمع غالباً ما يكون على نحو تدريجي، ولا يكون على نحو دفعي. يقول الأستاذ العلامة الطباطبائي: «إن للسيئات والذنوب دخلاً في البلى والمحن العامة، وفي هذا المعنى وكذا في معنى دخل الحسنات والطاعات في إفاضات النعم ونزول البركات آيات كثيرة»^٤.

إن القرآن الكريم نور وكتاب هداية، وعليه فإنه لا يختص بزمان دون زمان ولا بمكان دون مكان. وحيث يعمل الفرد أو الأسرة أو العشيرة أو الطائفة أو المجتمع بتعاليمه الإلهية، فإنهم سوف يحصلون النتائج الإيجابية المترتبة عليها، وأما إذا تمرّدوا على أحكامه وتعاليمه، فإنهم سوف يسقطون في البلى والمحن. إن السعادة والشقاء كلاهما من نتائج أعمالهم، وعليه فإن القريب أولى باللوم من الغريب في عدم الحصول على هذه الآثار، ولذلك نجد الشيطان في مقام الاحتجاج على أتباعه في مناظرته معهم عند المعاد، يقول على ما حكاه عنه القرآن الكريم: ﴿فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (إبراهيم: ٢٢).

١. ﴿أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾. الدخان: ٣٧. و﴿إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ﴾. السجدة: ٢٢.
٢. ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾. الأنعام: ٤٩. و﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾. الإسراء: ١٦.
٣. ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾. النحل: ٩٠.
٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٧: ١٨.

إن القرآن الكريم بالإضافة إلى العوامل والأسباب أعلاه، يذكر عوامل أخرى لانحطاط المجتمع لا يسعنا الحديث عنها في هذه المقالة المختصرة بالتفصيل، ومن بينها: حبّ الشهوات، واتباع الهوى، والغرور والتكبر، والخيانة في الإمانات الإلهية، ونسيان ذكر الله، وحبّ الدنيا، والسعي وراء المناصب، والنفاق، والتملق، والتمرد، والعناد، ونقض العهود، وقسوة القلب، والكسل والتقاعس، وانحذار الهمم.

التفسير الصحيح للتقدم والانحطاط

هناك تفسيرات مختلفة تمّ تقديمها لمصطلح التقدم ومصطلح الانحطاط، وإن الاختلاف في بيان ذلك يعود إلى الاختلاف في الرؤية الأيديولوجية والاعتقادية؛ فإن الرؤية المادية والإلحادية تقدّم تفسيرًا خاصًا لهذين المصطلحين، في حين أن الرؤية الدينية والإلهية تقدّم تفسيرًا آخر. وهذا أمر واضح وطبيعي؛ إذ أن الشخص الذي يرى العالم والإنسان منحصرًا في المادة والطبيعة، سوف يكون تقدّم وانحطاط المجتمع من وجهة نظره منحصرًا بحدود هذه المادة أيضًا. وأما بالنسبة إلى الشخص الذي يرى العالم والإنسان أبعد من حدود المادة، فإن التقدم والانحطاط سوف يكون التقدم والانحطاط - من وجهة نظره - أبعد من العالم المادي أيضًا.

لا شك في أن موضوع البحث يرتبط بالعلوم الإنسانية، وما لم يتمّ التعرّف على الإنسان والعالم والصلة العميقة بينهما، فإن دائرة البحث مهما اتسعت لن تصل بنا إلى نتيجة، وسيبقى البحث فيها عقيمًا.

لا يمكن للتفكير المادي أن يقدّم تفسيرًا صحيحًا عن الإنسان والعالم، وعلى هذا الأساس فإن كل تفسير للظواهر الإنسانية من وجهة نظر هذه الرؤية لن

يكون صائبًا، ولهذا السبب نجد القرآن الكريم يؤكد في هذا الشأن على ضرورة العمل أولاً على تقديم تفسير صحيح عن الإنسان والعالم، ثم العمل بعد ذلك على إقامة الارتباط بينهما. إن الأصالة في تعريف الإنسان تكون من نصيب الروح والنفس، وإنه في ضمن القول بفناء ومادية جسم الإنسان، يقول بخلود روحه، لتعود في المعاد إلى حالتها الأولى.

إن تفسيره للعالم المادي والطبيعي هو أن العالم الطبيعي والنظام المادي، هو أدنى عالم بين عوالم الوجود، وهناك بعده عوالم مثالية ومجردة أيضاً. إن الإنسان لم يُخلَق لهذا العالم، وإن غاية خلقه لا تقتصر على العالم المادي. وإن العالم المادي بمنزلة القنطرة والجسر الذي يوصله إلى منزله الأصلي، وعلى هذا الأساس فإن هذا التقدّم والانحطاط بالنسبة له وللمجتمع الإنساني إنما يتمّ تقييمه وتفسيره بالنظر إلى غايته.

إن الفلاح يكتسب مفهومه الحقيقي في قاموس الإسلام والفكر الديني. وإن التقدّم والفلاح في الإسلام يقترن بكمالات من قبيل الصدق والطهر وإخلاص النية، وقد بيّن القرآن الكريم تفسيره الصحيح في عبارة مقتضبة وفصيحة، إذ يقول: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ (الأعلى: ١٤).

وفي المقابل فإن التفكير المادي - الذي يسعى أبداً إلى التغلب على الفكر الإلهي - يختزل الفلاح في الألاعيب السياسية، والرفاهية المادية، والثروات الاقتصادية، وعلى أساس هذه الرؤية يذهب المنطق المادي إلى القول على ما حكاه عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى﴾ (طه: ٦٤). وبذلك فإن القرآن الكريم يذكر كلا التفسيرين، ويعتبر الفكر الإلهي للأنبياء ﷺ هو الحق، وفي المقابل يذهب إلى اعتبار رؤية الأعداء تفسيراً باطلاً وخاطئاً: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاً وَرِثِيّاً﴾ (مريم: ٧٤). وقال أيضاً: ﴿فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا

وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ ﴿٤٥﴾ (الحج: ٤٥).
وعلى هذا الأساس فإن الثروات المادية التي هي من سنخ التكاثر لا تجلب
السعادة، كما أن الألاعيب السياسية والاحتياال والخداع لا تؤدّي إلى الفلاح،
وإن القصور المشيّدة لن تؤسس لقوّة حقيقية، وإن الأثاث الظاهري لا يعمل
على تعزيز أسس المجتمعات الإنسانية، بل إن العقل والدراية والذكاء والزكاة
مما هو من سنخ الكوثر هو الأساس في الكمال والركيزة في جمال المجتمع وجلاله.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغة.
٣. التميمي الأمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، التحقيق: مركز أبحاث دار الحديث، قم، دار الحديث، ١٤٢٩هـ.
٤. الحلي، ابن فهد (أحمد بن محمد)، عدّة الداعي ونجاح الساعي، التحقيق: أحمد الموحي القمي، قم، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٠٧هـ.
٥. الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، التحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق، دار القلم، ١٤١٢هـ.
٦. الصدوق، محمد بن علي (ابن بابويه)، معاني الأخبار، التحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٣٦١ش.
٧. ———، من لا يحضره الفقيه، التحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٤هـ.
٨. الطباطبائي، السيّد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٧هـ.
٩. الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي، قم، دار الثقافة، ١٤١٤هـ.
١٠. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، التصحيح: علي أكبر الغفاري، ٨ مجلد، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ش.
١١. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، ١١٠ مجلد، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣هـ.

الأسس العامّة في السيرة الاجتماعية للمعصومين عليه السلام^١

علي أكبر ذاكري^٢

إن للسيرة الاجتماعية للمعصومين عليه السلام تجليات مختلفة؛ وبعضها مذكور تحت عنوان آداب المعاشرة مع الناس والمحاسن الأخلاقية، والتي هي في الحقيقة سيرتهم الأخلاقية، وقد تمّ تدوين مختلف الآثار حول أبعادها المختلفة^٣ أو لا يزال يتمّ تدوينها. إن البحث الذي يشتمل على بُعد أسري، هو أسلوب التعامل مع الزوج والأولاد والأقارب، حيث يتمّ تناوله في معرض الحديث عن السيرة الأسرية^٤. وإن جانباً من السيرة الاجتماعية للمعصومين عبارة عن التعامل مع مختلف طبقات الناس، ومنهم المؤمنين والمسلمين، ومنهم من يحمل توجهات اعتقادية خاصّة^٥. يمكن تقسيم هذه الجماعات إلى أربعة أقسام، وهي:

القسم الأول: المؤمنون والمسلمون الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي.

١. المصدر: المقالة فصلٌ من كتاب سيره فرهنكي واجتماعي معصومان عليه السلام، قم، منشورات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ١٣٩٨ هـ.ش، الصفحات ١٦٣ إلى ١٨٧.

تعريب: حسن علي مطر.

٢. استاذ مساعد في پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، قم، ايران.

٣. داودي، سيره تربيتي پیامبر ص وأهل بيت عليهم السلام، ج ٣.

٤. طوسي، سيره تربيتي و اخلاقي پیامبر ص وأهل بيت عليهم السلام در خانه و خانواده، ج ٢.

٥. عبدالمحمّدي، در آمدي بر سيره أهل بيت عليهم السلام، ٢٥٧.

حيث كان المسلمون في عصر رسول الله ﷺ يعيشون صفًا واحدًا، ولم يشذّ عنهم سوى مجموعة من المنافقين، وكان رسول الله ﷺ يتعاطى معهم بشكل مختلف؛ بيد أن أكثر أفراد المجتمع كانوا من المؤمنين. ومع مرور الوقت - حيث تبلورت مختلف العقائد في المجتمع الإسلامي - انقسم المسلمون إلى طائفتين، وهما: الطائفة التي تتشكّل من عامة الناس وصاروا يعرفون بـ «أهل السنة» وهم يشكّلون الجزء الأكبر من المجتمع الإسلامي. والطائفة الثانية هم أتباع أهل البيت ﷺ والذين كانوا يأتمرون بتعاليم الأئمة الأطهار ﷺ عملاً بوصية الرسول، وهم الذين عرفوا بـ «الشيعة».

القسم الثاني: المنتسبون إلى الإسلام؛ بمعنى أولئك الذين يعتبرون أنفسهم من المسلمين، ولهم في حقل الإسلام والاعتقاد بالإسلام توجهاتهم الخاصة. إن هذه الجماعة تنتسب إلى الإسلام بشكل صحيح أو غير صحيح، من أمثال: الخوارج والمرجئة والقدرية والنواصب. ومنهم من ينتسب إلى الشيعة ولكنهم سلكوا طريق الانحراف، من أمثال الغلاة والخطابية والمغيرية والواقفة. وأما الزيدية فحيث يقوم أصل الاعتقاد عندهم على القيام بالسيف، فسوف يأتي الحديث عنهم في الأبحاث المرتبطة بهم في مقالة الثورات والسيرة السياسية للمعصومين ﷺ.

القسم الثالث: الجماعات والأديان التي تقع خارج دائرة الإسلام. إن هذه الجماعات منها ما يمتلك معتقدات دينية وينتسب إلى الأديان السماوية، من أمثال: اليهود والنصارى، والمجوس بشكل وآخر، ومنهم ما يُصطلح عليهم بالمشرّكين والكفار. إن قسمًا من الأبحاث الخاصة بهم والذي له صبغة السيرة، وقد ورد ذكره في الكتب الأربعة، يتمّ بيانه وذكره في السيرة العسكرية التي تختص بحروب المعصومين ﷺ.

القسم الرابع: الجماعة التي لا تنتمي إلى أيّ دين - طبقًا لتصرّحاته - ولا تؤمن

بوجود الله أبداً. إن هذه الجماعة - التي يُصطلح عليها بالزندقة والدهريين - تختلف عن المشركين والكفار. إن هذه الجماعة التي يبدو أنها قد كان لها في ذلك الحين جذور إسلامية، من أمثال ابن أبي العوجاء - الذي كان مسلماً في بداية أمره ثم أصبح دهرياً - يتم بحثها والحديث عنها في هذا القسم. ويمكن العثور على نماذج من أساليب تعامل الأئمة المعصومين (عليه السلام) مع كل واحدة من هذه الجماعات في الكتب الأربعة.

كما يمكن النظر أيضاً إلى موضوع أسلوب تعاطي المعصومين (عليه السلام) مع الجماعات المنتسبة إلى الإسلام من زاوية أخرى، وهو هل كانوا (عليه السلام) ينظرون إلى المسلمين المختلفين نظرة عنصرية أم لا؟ من ذلك - على سبيل المثال - هل كان تعاطيهم مع المسلم العربي يشبه تعاطيهم عن المسلم غير العربي أم لا؟ وما هو اختلاف سيرة المعصومين (عليه السلام) في تعاملهم مع الشيعة وأهل السنة؟ وفي الأساس ما هي القواعد السلوكية التي كانوا يعتمدون عليها في الارتباط والتواصل مع الجماعات المختلفة؟ سوف نعمل في هذه المقالة على بحث أقسام من هذه الأسس وسيرة المعصومين (عليه السلام) في التعامل مع الجماعة الأولى.

المقالة الأولى: الأسس التي يؤكد عليها الإسلام في العلاقات الدولية

إن الإسلام ينظر إلى الأشخاص بنظرة إنسانية، وإن الجماعات المختلفة تتمتع من وجهة النظر الإسلامية بنظرة متساوية من مختلف الجهات، ولا ينظر إليهم بنظرة عنصرية، وقد ورد التعبير عن هذه النظرة في كلام أمير المؤمنين (عليه السلام) بقوله: «فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»^١. في هذه الرؤية لا تكون المعايير الاعتقادية هي الملاك في التعاطي، بل إن الإنسان بما هو إنسان هو الذي يقع مورداً للاهتمام، سواء أكان ضمن الجماعة الأولى أو ضمن الجماعات

الثلاثة الأخرى. إن مرادنا من العلاقات الدولية، ليس هو العلاقة بين الدول والحكومات - وإن كانت تشملها أيضًا - بل المراد هو العلاقات الإنسانية بين الشعوب على مختلف أعراقهم ومعتقداتهم التي يعترف بها الإسلام أو الذين يعيشون مع المسلمين في كنف الدولة الإسلامية. إن الأسس التي ينظر إليها الإسلام في العلاقات بين الناس، يمكن بيانها ضمن هذه الأبحاث:

١. العدل والحق

إن الإسلام يقيم الأساس على العدل، وعليه يجب التعامل مع جميع طبقات المجتمع على أساس العدل. إن العدالة في النظرة الأولى غالبًا ما يرد ذكرها في الأمور القضائية، ولكنها في الواقع تشمل مساحات أوسع، وسوف نشير فيما يلي إلى بعض الأمثلة عنها:

أ. العدالة القضائية: في أحداث حرب الجمل فقد درع من الغنائم، ثم تبين أن شخصًا نصرانيًا^١ - أو يهوديًا على رواية أخرى^٢ - قد سرقه. وقد ادعى الإمام علي عليه السلام ملكيته للدرع، ولكن الرجل المتهم رفض هذا الادعاء، وحيث كان الإمام علي عليه السلام هو رئيس العالم الإسلامي، فقد شكاه إلى القضاء الإسلامي، وكان القاضي في المحكمة حينها هو شريح القاضي، وقد طلب من الإمام علي عليه السلام أن يأتيه بشاهد على مدّعه. وعندما عرّف الإمام علي عليه السلام غلامه قنبرًا بوصفه واحدًا من الشهود، رفض شريح شهادته لكونه عبدًا مملوكًا، وبالتالي فقد حكم لصالح ذلك الرجل غير المسلم^٣. وقد ورد ذكر تتمّة هذه القضية في الكتب

١. ابن عساکر، تاریخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل.

٢. ابن حمدون، التذکرة الحمدونیة، ١: ٤١٢.

٣. الكليني، الکافي (الأصول والفروع والروضة)، ٧: ٣٨٥؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٣: ١٠٩؛

الطوسي، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ٣: ٣٤؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ٦: ٢٧٣.

الأربعة على النحو الآتي: قال الإمام علي عليه السلام للرجل اليهودي: خذ درعك^١. فمضى الرجل ولم يتعد سوى بضع خطوات، ثم عاد أدراجه وقال: أشهد أن هذا هو قضاء الأنبياء عليهم السلام؛ لقد شكاني أمير المؤمنين عليه السلام إلى قاضيه، والقاضي حكم لي عليه. وإني أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله. وأيم الله أن هذا درعك يا أمير المؤمنين عليه السلام^٢.

ب. العدالة الاقتصادية: لقد أعطى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أرض خيبر إلى اليهود على أن يكون لهم نصف أرباحها^٣. وعندما حان موسم قطف الثمار، أرسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عبد الله بن رواحة لأخذ سهم المسلمين من ثمار خيبر. وقد قدر عبد الله بن رواحة مقدار التمر. بيد أن اليهود استعظموا ذلك وجاؤوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يشكونه؛ فقالوا له: إنه قد زاد علينا. فأرسل إلى عبد الله بن رواحة، فقال: ما يقول هؤلاء؟ قال: قد خرصت عليهم بشيء فإن شاؤوا يأخذون بما خرصنا وإن شاؤوا أخذنا، فقال رجل من اليهود: بهذا قامت السماوات والأرض^٤. إن هذين الموردين مجرد مثالين عن إقامة العدل من قبل الحاكم الإسلامي مع غير المسلمين، حيث تجب رعاية ذلك في العلاقات مع الآخرين.

٢. التعايش السلمي

يقوم بناء الإسلام على التعايش السلمي مع الآخرين؛ باستثناء الذين يعتزمون القيام بالظلم والعدوان بحق الآخرين. وقد أكد القرآن الكريم على هذا الأصل في سورة الممتحنة. لقد وقع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد انتقاله إلى المدينة معاهدة مع

١. ابن حمدون، التذكرة الحمدونية، ١: ٤١٢.

٢. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، ٤٢: ٤٨٧.

٣. الكليني، الكافي (الأصول والفروع والروضة)، ٥: ٢٦٨؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٣: ٢٣٩ و ٢٥٠؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ٧: ١٩٨.

٤. الكليني، الكافي، ٥: ٢٦٨؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ٧: ١٩٣.

سكان المدينة، وكانت هذه المعاهدة تشمل حتى الكفار واليهود أيضًا، وكانت هذه المعاهدة تعدّ بمنزلة الدستور لمدينة يثرب، وإن كان اليهود قد نقضوا بنود المعاهدة بعد ذلك. وقد وردت الإشارة إلى بعض أجزاء هذه المعاهدة في الكتب الأربعة في معرض الحديث عن بداية السيرة العسكرية. وجاء في فقرة من هذه المعاهدة بشأن احترام المواطنين لبعضهم بعضًا: «إِنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرَ مُضَارٍّ وَلَا آثِمٍ وَحُرْمَةُ الْجَارِ عَلَى الْجَارِ كَحُرْمَةِ أُمِّهِ وَأَبِيهِ»^١.

ومن الواضح أن بعض المجاورين لأهل المدينة كانوا من اليهود. وقد ذكر الإمام علي عليه السلام في الخطبة الطالوتية أن من خصائص الإسلام ودولته أن لا يُظلمَ مسلم ولا مُعاهد (غير المسلم الذي عاهد المسلمين)^٢. وقد روي في الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: «مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا كُنْتُ خَصَمَهُ»^٣. وذلك لأن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم كان قد عاهد يهود المدينة، وهم كل من بني النضير، وبني قريظة، وبني قينقاع، فكان يقترض منهم ويتواصل معهم. وقد روي عن الإمام علي عليه السلام أن يهوديًا يقال له حوِجر كان له على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دنانير فتقاضى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم فقال له: «يَا يَهُودِيٌّ مَا عِنْدِي مَا أُعْطِيكَ فَقَالَ إِنِّي لَا أَفَارِقُكَ يَا مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى تُعْطِيَنِي فَقَالَ إِذَا أَجْلَسْتُ مَعَكَ فَجَلَسَ مَعَهُ فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ الْآخِرَةَ وَالْغَدَاةَ وَكَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَعَّدُونَهُ وَيَتَوَعَّدُونَهُ فَفَطِنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَا الَّذِي تَصْنَعُونَ بِهِ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَهُودِيٌّ يَحْبِسُكَ فَقَالَ نَهَى تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ أَظْلِمَ مُعَاهِدًا وَلَا غَيْرَهُ فَلَمَّا تَرَحَّلَ النَّهَارُ

١. الكليني، الكافي، ٥: ٣١؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ٦: ١٤٠.

٢. الكليني، الكافي، ٥: ٣١. «وَلَا ظُلْمَ مِنْكُمْ مُسْلِمًا وَلَا مُعَاهِدًا».

٣. الحراني، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ٢٧٢.

٤. القمي، تفسير القمي، ٢: ٣٥٨.

قَالَ الْيَهُودِيُّ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ^١. هذه هي سيرة رسول الله ﷺ في التعامل مع غير المسلمين، فكان يقترض منهم ويتعامل معهم باحترام وتواضع رغم امتلاكه للقوة ورئاسته للدولة.

٣. الوفاء بالعهود والمواثيق

إن الوفاء بالعهود والمواثيق لا يعرف الحدود؛ فهو من القيم الاجتماعية التي يفرد لها الإسلام قيمة كبيرة وعالية، ولا فرق بين أن يكون طرف المعاهدة والميثاق مسلماً أو كافراً. ففي الإسلام حيث يتم إبرام عهد أو ميثاق، يجب العمل على طبقه؛ إلا إذا تم نقضه من قبل الطرف الآخر. فلم يكن النبي الأكرم ﷺ يتعرض ليهود المدينة (بنو النضير، وبنو قينقاع، وبنو قريظة) ما داموا يحافظون على مواثيقهم وعهودهم، ولكن حيث قاموا بنقض العهود والمواثيق، فإنه ﷺ قد اضطر إلى محاربتهم^٢. وهذا الأمر يُعدّ من مفاهيم القرآن القائمة على وجوب الوقوف في وجه الخيانة^٣. وقد ورد الكلام في الكافي عن شعارات الحرب على ثلاث جماعات من يهود المدينة المنورة^٤. عندما أبرم رسول الله ﷺ صلح الحديبية، بل ورجع من مكة المكرمة دون أداء العمرة، على الرغم من أن الذين أبرم معهم بنود الصلح كانوا من المشركين. وبعد أن وقع الإمام علي عليه السلام وثيقة الهدنة مع معاوية، وقف في وجه الخوارج الذين أصرّوا عليه بنقض المعاهدة،

١. ابن أشعث، الجعفریات (الأشعثیات)، ١٨٢؛ الصدوق، الأمالي، ٤٦٥.

٢. البلاذري، كتاب جمل من أنساب الأشراف، ١: ٣٧١ و ٤١٥ و ٤٣٤.

٣. الأنفال: ٥٨. قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾.

٤. الكليني، الكافي، ٥: ٤٧.

٥. الكليني، الكافي، ٤: ٣٧٠؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٢: ٥١٧؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ٥: ٤٢٤.

ودافع من موقفه بشدة أيضاً^١. وروى عن الإمام الباقر عليه السلام، أنه قال: «ثَلَاثٌ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِأَحَدٍ فِيهِنَّ رُخْصَةً أَدَاءُ الْأَمَانَةِ إِلَى الْبِرِّ وَالْفَاجِرِ وَالْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ لِلْبِرِّ وَالْفَاجِرِ وَبِرُّ الْوَالِدَيْنِ بَرَّيْنٍ كَأَنَّا أَوْ فَاجِرَيْنِ»^٢.

وقد ورد هذا المضمون في الكثير من الأخبار. وقد عدَّ الإمام الصادق عليه السلام الوفاء بالعهد من علامات التدين^٣.

٤. حفظ الأمانة والصدق في الحديث

إن حفظ الأمانة وإعادة الأمانات إلى أصحابها، يُعدّ جزءاً من سيرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم. وكما كان معروفاً قبل البعثة بصفة «الأمين»، فقد واصل التمسك بهذا الأصل بعد البعثة أيضاً. لقد أوصى الإمام الصادق عليه السلام أحد أصحابه بالصدق في الحديث وأداء الأمانة، وعدّهما من السيرة العملية للإمام علي عليه السلام؛ حيث قال: «انْظُرْ مَا بَلَغَ بِهِ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَالْزَمْهُ فَإِنَّ عَلِيًّا عِزٌّ إِنَّمَا بَلَغَ مَا بَلَغَ بِهِ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِصِدْقِ الْحَدِيثِ وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ»^٤.

إن إعادة الأمانة واجبة، حتى وإن كانت تخصّ غير المسلم، بل وحتى العدو. وقد وضع الإمام علي عليه السلام في وثيقة وقفه، نجله الإمام الحسن عليه السلام أولاً وبعده الإمام الحسين عليه السلام متوليّان على الوقف، وعيّن من بعدهما الذين يتصفون بالأمانة من الأشخاص ليخلفاهما في ذلك^٥. وقد عدَّ الإمام الصادق عليه السلام صدق الحديث

١. المنقري، وقعة صفين، ٥١٤.

٢. الكليني، الكافي، ٢: ١٦٢.

٣. م. ن، ٢٣٩.

٤. الكليني، الكافي، ٤: ٢١٨؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)، ٢: ٢٩٠.

٥. الكليني، الكافي، ٢: ١٠٤.

٦. م. ن، ٧: ٥٠.

وأداء الأمانة من بين عشر مكرمات من الفضائل الأخلاقية^١. وفي خبر آخر عدّهما من بين أربع خصال هي من علامات كمال الإيمان^٢. وفي رواية أخرى تحدّث عليه السلام عن أهمية أداء الأمانة إلى أصحابها، قائلاً: «اتَّقُوا اللَّهَ وَ عَلَيْكُمْ بِأَدَاءِ الْأَمَانَةِ إِلَى مَنْ ائْتَمَنَكُمْ فَلَوْ أَنَّ قَاتِلَ عَلِيٍّ عِ ائْتَمَنَنِي عَلَى أَدَاءِ الْأَمَانَةِ لَأَدَيْتُهَا إِلَيْهِ»^٣. وقد أوصى الإمام الصادق عليه السلام برعاية التقوى في أداء الأمانات إلى الأسود والأبيض، حتى لو كان من الخوارج أو من أهل الشام (أعداء أهل البيت عليه السلام)^٤. وفي رواية أخرى إضافة «وإن كان من بني أمية»^٥. وأضاف في نصيحته إلى الشيعة: «وإن كانوا من أعدائكم»^٦. وقد عدّ الإمام الجواد عليه السلام من جملة الشروط والصفات التي يجب توفرها في إمام الجماعة بالإضافة إلى التدين رعاية الأمانة. فقد روي عن أبي علي بن راشد أنه قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً؟ فقال: «لَا تُصَلِّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَثِقُ بِدِينِهِ وَ أَمَانَتِهِ»^٧.

٥. تقديم المساعدة إلى ذوي الحاجة

يُستفاد من سيرة المعصومين عليه السلام أنهم كانوا يقدمون يد العون إلى المحتاجين، وإن لم يكونوا من المسلمين، أو كانوا من المسلمين المخالفين لهم. وقد ورد في الأثر أن سارة مولاة أبي عمرو بن صيفي بن هشام كانت مغنية نواحة، وقد أتت

١. م. ن، ٢: ٥٥.

٢. م. ن، ٩٩.

٣. الطوسي، تهذيب الأحكام، ٦: ٣٥١.

٤. الكليني، الكافي، ٨: ٢٣٦. «أَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى الْأَسْوَدِ وَالْأَبْيَضِ وَإِنْ كَانَ حَرُورِيًّا وَإِنْ كَانَ شَامِيًّا».

٥. القاضي نعمان، دعائم الإسلام، ١: ٧٥: «إِنْ كَانَ شَامِيًّا وَإِنْ كَانَ أُمَوِيًّا».

٦. م. ن، ٢: ٤٩١: «اتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ وَأَدُّوا الْأَمَانَةَ إِلَى الْأَبْيَضِ وَالْأَسْوَدِ وَإِنْ كَانَ حَرُورِيًّا وَإِنْ كَانَ شَامِيًّا وَإِنْ كَانَ عَدُوًّا».

٧. الطوسي، تهذيب الأحكام، ٣: ٢٦٦.

رسول الله ﷺ من مكة إلى المدينة بعد بدر بستين، فقال لها رسول الله ﷺ: أمسلمة جئت؟ قالت: لا، قال: أمهاجرة جئت؟ قالت: لا. قال ﷺ: فما جاء بك؟ قالت: كنتم الأصل والعشيرة والموالي، وقد ذهبت موالي، واحتجت حاجة شديدة، فقدمت عليكم لتعطوني وتكسوني وتحملوني. قال ﷺ: فأين أنت من شبان مكة؟ وكانت مغنية نائحة، قالت: ما طلب مني بعد وقعة بدر، فحث رسول الله ﷺ عليها بني عبد المطلب فكسوها وحملوها وأعطوها نفقة، وكان رسول الله ﷺ يتجهز لفتح مكة؛ فأتاها حاطب بن أبي بلتعة، فكتب معها كتاباً إلى أهل مكة وأعطاهما عشرة دنانير، وكساها برداً على أن توصل الكتاب إلى أهل مكة لتحذيرهم من مقدم رسول الله ﷺ عليهم. وبعد عودتها إلى مكة أخذت تهجو رسول الله ﷺ. إن تقديم المساعدة لهذه المرأة المشركة والمغنية كان منطلقاً من السيرة الاجتماعية للإسلام، وعظيم أخلاق رسول الله ﷺ. وكان سائر الأئمة المعصومون عليه يتصفون بهذه الصفة أيضاً.

عن رجل بلغ به أمير المؤمنين عليه السلام، قال: مرّ شيخ مكفوف كبير يسأل؛ فقال أمير المؤمنين علي عليه السلام: ما هذا؟ فقالوا: يا أمير المؤمنين نصراني. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «اسْتَعْمَلْتُمُوهُ حَتَّى إِذَا كَبِرَ وَعَجَزَ مَنَعْتُمُوهُ أَنْفَقُوا عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ»^٢.

وكان الإمام زين العابدين عليه السلام يطعم الخوارج من لحوم الأضاحي، على الرغم من علمه بأن الخوارج كانوا يعادون الإمام علي عليه السلام، ولكنه مع ذلك كان يعطي لحم الأضحية إلى امرأة من الحرورية والخوارج^٣.

إن هذه الأمور بأجمعها تدلّ على السيرة الاجتماعية للمعصومين عليه السلام في التعامل

١. الواقدي، المغازي، ٢: ٨٦٠؛ ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ١٨: ١٦؛ المجلسي، بحار الأنوار، ٢١: ٩٣.

٢. الطوسي، تهذيب الأحكام، ٦: ٢٩٣.

٣. م. ن، ٥: ٤٨٤: «أَنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُطْعِمُ مَنْ ذَبَحَتْهُ الْحُرُورِيَّةُ قُلْتُ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُمْ حُرُورِيَّةٌ قَالَ نَعَمْ».

الكريم مع أعدائهم. وبالإضافة إلى هذه الأمور هناك موارد أخرى تعدّ من مكارم أخلاقهم، ولكننا نكتفي هنا بهذا المقدار.

المقالة الثانية: السيرة الاجتماعية تجاه المسلمين

إن جانباً من السيرة الاجتماعية للمعصومين عليه السلام يرد في إطار التعامل مع المسلمين الآخرين. وإن هذا النوع من التواصل الاجتماعي يُشكّل بدوره جزءاً كبيراً من سيرة المعصومين عليه السلام. من الواضح بدهة أن التعامل مع المسلمين يختلف عن التعامل مع غير المسلمين والآخرين، وإن النشاط العملي للمعصومين عليه السلام يشمل جوانب أكثر في هذا المجال. وإن سيرتهم عليه السلام في التعامل مع أفراد الأسرة وسائر الأقارب وأبناء العشيرة يندرج ضمن هذا القسم. وقد صدر الكثير من الأعمال في هذا الشأن، وإن كانت هذه الآثار غير مقيّدة بالكتب الأربعة^١. وفيما يلي سنعمل على بيان موارد من السيرة الاجتماعية للمعصومين عليه السلام فيما يرتبط بالعلاقة والتعامل مع المسلمين، باختصار:

١. التعامل الأخوي

إن المسلمين أخوة في ضوء التعاليم الإسلامية، وعليه يجب أن يكون التعامل فيما بينهم قائماً على أساس التآخي، وأن يساعد بعضهم بعضاً، وأن يهبوا لنجدة بعضهم في الصعوبات والمحن. يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾^٢. لقد قام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في المدينة المنورة من أجل الحدّ من مشاكل المسلمين - في ضوء هذه الآية الكريمة - بعقد ميثاق الأخوة بين المهاجرين والأنصار، وبذلك حصل كل مسلم من المهاجرين على أخ نظير له من الأنصار^٣؛

١. طوسي، سيره تربيتي وأخلاقي پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيت عليه السلام در خانه و خانواده.

٢. الحجرات: ١٠.

٣. الطوسي، الأمالي، ٥٨٧.

حتى إذا غاب أحدهما قام الآخر بقضاء حوائجه، وكان في بعض الأحيان يقوم بأعماله التي ينجزها خارج المنزل من قبيل شراء الطعام والأثاث وما إلى ذلك. وقد اختار النبي الأكرم ﷺ الإمام علياً عليه السلام ليكون أخاً له من بين المسلمين^١، وأخى بين أبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي^٢، واشترط على أبي ذر أن لا يخالف سلمان^٣. إن هذا التأخي ساعد على التقليل من مشاكل المسلمين؛ وذلك لأن كل واحد منهم كان له من يواسيه وكان بمقدوره أن يعتمد عليه. وقد كانت أهمية هذا الأمر من الشدة بحيث أن رسول الله ﷺ في خطبته المعروفة التي ألقاها في مسجد الخيف قد استند إلى التأخي بين المسلمين وقال: «الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ، تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَذْنَاهُمْ»^٤. بحيث لو أن العبد المسلم أجار شخصاً في الحرب، وجب على المسلمين الآخرين أن يحترموا عهده وذمته.

وقد اعتبر الإمام الصادق عليه السلام المؤمنين كالجسد الواحد؛ إذا اشتكى منه عضو تداعت له أعضاؤه الأخرى بالسهر والحُمى، حيث قال: «الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ إِذَا سَقَطَ مِنْهُ شَيْءٌ تَدَاعَى سَائِرُ الْجَسَدِ»^٥.

عن حفص بن البختري قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام ودخل عليه رجل. فقال لي: تحبه؟ فقلت: نعم، فقال لي: «وَلَيْمَ لَا تُحِبُّهُ وَهُوَ أَخُوكَ وَشَرِيكَكَ فِي دِينِكَ وَعَوْنُكَ عَلَى عَدُوِّكَ وَرِزْقُهُ عَلَى غَيْرِكَ»^٦.

لقد تمّ بيان شرائط هذه الأخوة في الكثير من الروايات، وكيف يجب على

١. الصدوق، الأمالي، ٣٤٦؛ الطوسي، الأمالي، ٣٤٦.

٢. الكليني، الكافي، ١: ٤٠١.

٣. م. ن، ٨: ١٦٢.

٤. م. ن، ١: ٤٠٣ - ٤٠٤؛ الحراني، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ٤٣.

٥. الكليني، الكافي، ٢: ١٦٦.

٦. م. ن، ٢: ١٦٧.

المسلمين أن يعاملوا إخوانهم، وأن الإخوة المسلمين يجب أن يكونوا عيوناً لبعضهم في الاهتداء إلى الطريق، وأن لا يخونوا أو يظلموا بعضهم، وأن لا يخذعوا بعضهم، وأن لا يخلفوا الوعود التي يقطعونها على أنفسهم لبعضهم^١. وفي خبر آخر ورد ذكر نقاط أخرى، ومن بينها أن لا يخونه ولا يحتال عليه ولا يظلمه ولا يكذب عليه ولا يغتابه^٢.

٢. النصيحة وحب الخير للآخرين

يجب على المسلمين أن يطلبوا النصح والخير لبعضهم، وإن يحب أحدهم لأخيه المسلم ما يحب لنفسه. وقد يتجلى النصح وطلب الخير في بعض الأحيان على شكل الاعتراض على الأخ المسلم؛ بمعنى أن على المسلم أن يقوم بما ينفع أخاه المسلم حتى إذا لم يعجبه ذلك. وبعبارة أخرى: إن الانتقاد والاقتراح الذي يصدر عن إخلاص يمثل بُعداً آخر من حب الخير للآخرين. وقد فتح الشيخ الكليني باباً في كتاب الكافي تحت عنوان: «باب الاهتمام بأمور المسلمين والنصيحة لهم ونفعهم»، وإن الرواية الأولى التي ينقلها ضمن هذا الباب، الحديث النبوي الذي يقول فيه: «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ»^٣. إن حب الخير للآخرين وطلب النصح لهم - طبقاً لرأي الشيخ الكليني - يقترن بالاهتمام بأمور المسلمين والحضور معهم في مختلف الحقول الاجتماعية. كما عقد الشيخ الكليني باباً مستقلاً في النصيحة أيضاً، وقد ذكر فيه الكثير من الروايات الماثورة بشأن التحاب والتواد بين المسلمين، ومن بينها الحديث القائل: «يَجِبُ لِلْمُؤْمِنِ عَلَى

١. م. ن، ١٦٦: ٢: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَخُو الْمُؤْمِنِ عَيْنُهُ وَدَلِيلُهُ لَا يَخُونُهُ وَلَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَغُشُّهُ وَلَا يَعْدُهُ عِدَّةً فَيُخْلِفُهُ».

٢. م. ن.

٣. م. ن، ١٦٣.

الْمُؤْمِنِ النَّصِيحَةُ لَهُ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ»^١.

إن حبّ الخير يكون له في بعض الأحيان بُعداً فردياً وتجاه شخص واحد، وتارة أخرى يكون في مرحلة أعلى وهو عبارة عن حبّ الخير لأئمة المسلمين. قال رسول الله ﷺ في خطبته التي ألقاها في مسجد الخيف في هذا الشأن: «ثَلَاثٌ لَا يُغْلُّ عَلَيْهِنَّ - قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ أَخْلَصَ [إِخْلَاصٌ] الْعَمَلُ لِلَّهِ، وَ النَّصِيحَةُ لِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَ لَزِمَ [لُزُومٌ] جَمَاعَتِهِمْ»^٢.

وقد ورد ذكر نوع آخر من النصيحة في الأخبار والروايات، وهو حبّ الخير بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى؛ بمعنى وظيفة العباد في السعي إلى إقامة الحق، وكذلك يجب على سائر المسلمين أن يسارعوا إلى مساعدة الفرد الذي يريد الخير للآخرين. وقد روي عن الإمام علي عليه السلام في خطبة له في هذا الشأن: «لَكِنْ مِنْ وَاجِبِ حُقُوقِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى الْعِبَادِ النَّصِيحَةُ لَهُ بِمَبْلَغِ جُهِدِهِمْ وَ التَّعَاوُنُ عَلَى إِقَامَةِ الْحَقِّ فِيهِمْ»^٣.

إن حبّ الخير للآخرين من الأهمية بحيث ورد التعبير في زيارة الأربعين عن الفداء واستشهاد الإمام الحسين عليه السلام في يوم عاشوراء بالنصح من أجل إنقاذ عباد الله من الجهالة والضياع والضلال^٤. وعلى هذا الأساس حيث يبادر المصلحون في المجتمع - من منطلق حب الخير - إلى السعي من أجل إصلاح المجتمع، يجب على سائر المؤمنين أن يشدوا على أيديهم وأن يعملوا على دعمهم ومؤازرتهم في هذا الشأن.

١. م. ن، ٢٠٨.

٢. م. ن، ١: ٤٠٣ - ٤٠٤؛ الحاراني، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ٤٣.

٣. الكليني، الكافي، ٨: ٣٥٤.

٤. الطوسي، تهذيب الأحكام، ٦: ١١٣: «وَمَنْحَ النَّصْحِ وَ بَدَلَ مُهْجَتِهِ فَيْكَ لَيْسْتَ تَقْدَ عِبَادَكَ مِنَ الْجَهَالَةِ وَ حَيْرَةِ الضَّلَالَةِ».

٣. المساواة في الحقوق والحدود

إن المسلمين يتمتعون بحقوق متساوية، ويتعاملون مع بعضهم بشكل متكافئ. وإن جانباً من هذه المساواة تكون في الاستفادة من الإمكانات العامة، والجانب الآخر منه في معاقبة المجرمين والمتمردين على القوانين. وكان رسول الله ﷺ يقسم بيت المال بين المسلمين بالتساوي^١. وعندما وصل أمير المؤمنين عليه السلام إلى الخلافة، سار على هذه القاعدة أيضاً، الأمر الذي جرّ عليه نقمة الطبقة الارستقراطية، حتى التحق بعضهم بمعاوية بن أبي سفيان في الشام. وقد سعى بعض المخلصين من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى إقناعه من أجل إعطاء بعض الأشخاص سهماً أكثر من بيت مال المسلمين، ولكنه رفض ذلك وقال: «وَاللَّهِ لَوْ كَانَتْ أَمْوَالُهُمْ مَالِي لَسَاوَيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَإِنَّمَا هِيَ أَمْوَالُهُمْ»^٢. ولم يكتف الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام بنهجه في تقسيم بيت المال بالعدل فحسب، بل وكان كذلك يعاقب حتى المقرّين منه إذا خالفوا هذا النهج، حتى أنه عندما رأى إحدى بناته قد استعارت عقداً من بيت المال، أمر برده سريعاً وقال لها: «يَا بِنْتُ عَلِيٍّ بِنِ أَبِي طَالِبٍ لَا تَذْهَبِي بِنَفْسِكَ عَنِ الْحَقِّ أَكُلُّ نِسَاءِ الْمُهَاجِرِينَ تَتَزَيَّنُّ فِي هَذَا الْعِيدِ بِمِثْلِ هَذَا»^٣.

وقد رفض طلب غلام له في تخصيص زيادة له من بيت المال، فالتحق بمعاوية^٤. وسوف نتحدّث عن هذه المسألة في قسم السيرة الاقتصادية. وقد سبق أن تحدّثنا في المقالة السابقة عن حضور الإمام علي عليه السلام في محكمة شريح القاضي بشكل متكافئ مع خصمه من غير المسلمين. ومن الواضح بداهة أن

١. الكليني، الكافي، ٨: ٦٠.

٢. م. ن، ٤: ٣١.

٣. الطوسي، تهذيب الأحكام، ١٠: ١٥٢.

٤. الكليني، الكافي، ٨: ٧٢.

هذا التساوي يجب مراعاته في التعامل مع المسلمين بشكل أولى. فلو تكرر شخص عن القانون يجب العمل على معاقبته، وأن لا يحول منصبه ومقامه دون استدعائه إلى المحكمة؛ والمثال على ذلك نعيم بن دجانة الأسدي، وهو أحد أفراد شرطة الخميس، فقد ارتكب مخالفة^١ وحرّر متهمًا من أيدي عمال أمير المؤمنين. وقد استدعاه أمير المؤمنين عليه السلام لذلك، وأمر بمعاقبته رغم أنه كان من أفراد النخبة الخاصة في قواته^٢. والمثال الآخر إقامة الحدّ على النجاشي - وهو شاعره المعروف في وقعة صفين^٣ - بسبب شربه للخمر في شهر رمضان. فحدّه على شرب الخمر، وزاد عليه عشرين جلدة تعزيرًا؛ لانتهاكه حرمة شهر رمضان^٤.

٤. حسن السلوك والتواضع

يجب أن يكون تعامل المؤمن مع الآخرين حسنًا، وأن يتواضع للمؤمنين، ويبدل لهم جانب الاحترام. إن التواضع صفة ذاتية تشكل أساسًا لحسن الخلق والأدب في التعاطي مع الآخرين. وفي حديث لأمر المؤمنين عليه السلام أنه قال لكميل بن زياد: «يَا كَمِيلُ حُسْنُ خُلُقِ الْمُؤْمِنِ مِنَ التَّوَّاضُعِ»^٥.

وقد ورد التعريف بالتواضع بوصفه واحدًا من حدود حسن الخلق^٦. إن الإنسان المتكبر يفتقر عادة إلى الأدب ويكون سيئ الخلق. وقد ورد في الأثر أن «التَّوَّاضُعُ

١. الثقفي، الغارات، ٧٢.

٢. الكليني، الكافي، ٧: ٢٦٨.

٣. المنقري، وقعة صفين. وله الكثير من الأشعار في مدح أمير المؤمنين علي عليه السلام، وهجاء معاوية بن أبي سفيان وأحداث وقعة صفين. (انظر في هذا الشأن: ٥٨، ١٣٧، ١٨٠، ٣٠٧، ٣٥٧، ٣٦٠، ٣٧٢، ٤٦٥، ٤٨٦، ٥٢٤، ٥٣٥).

٤. الكليني، الكافي، ٧: ٢١٦؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٤: ٥٥؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ١٠: ٩٤.

٥. الطبري، بشارة المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم لشيعته المرتضى عليه السلام، ٢: ٢٥؛ المجلسي، بحار الأنوار، ٧٤: ٢٦٨.

٦. الكليني، الكافي، ٢: ١٠٣؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٤: ١٢٢: «مَا حَدُّ حُسْنِ الْخُلُقِ قَالَ تَلِيْنُ جَانِبِكَ».

نِعْمَةٌ لَا يُحْسَدُ عَلَيْهَا»^١. ويقع التكبر في قبال التواضع، وقد ورد النهي عنه في الشرع المقدس^٢. وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام - في بيان أهمية التواضع - أنه قال: «إِنَّ فِي السَّمَاءِ مَلَكَئِينَ مُوَكَّلَيْنِ بِالْعِبَادِ فَمَنْ تَكَبَّرَ وَتَجَبَّرَ وَضَعَا»^٣. وقد ورد في وصف المتقين أن «مَشِيئُهُمُ التَّوَّاضُعُ»^٤. وفي الحقيقة فإن التواضع يعني الخضوع، وتارة يكون هذا الخضوع أمام الله سبحانه وتعالى، وتارة أمام القانون، وتارة أخرى أمام سائر العباد. وعليه فإن تعامل المسلمين مع إخوانهم في الدين يجب أن يقوم على أساس التواضع والأدب. ومن علامات التواضع إلقاء التحية والسلام على الآخرين^٥. وقد جاء في الأثر: مرّ علي بن الحسين عليه السلام على المجذمين - وهو راكب حماره - وهم يتغدّون؛ فدعوه إلى الغداء، فقال: «أَمَا إِنِّي لَوْ لَا أَنِّي صَائِمٌ لَفَعَلْتُ»^٦، فلما صار إلى منزله أمر بطعام، فصنع وأمر أن يتنوّقوا فيه، ثم دعاهم فتغدّوا عنده وتغدّى معهم^٧. بل ويمكن العثور على منشأ الحب والعطف على الآخرين في التواضع أيضًا، كما رأينا ذلك في سلوك الإمام علي بن الحسين عليه السلام.

٥. احترام سائر المسلمين

لقد كان المسلمون في عهد رسول الله ﷺ يداً واحدة، ثم تفرّقوا بعده إلى جماعات

١. الحراني، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ٤٨٩.

٢. الكليني، الكافي، ١: ٢١.

٣. م. ن، ١: ١٢٢.

٤. الحراني، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ١٥٩.

٥. الكليني، الكافي، ٢: ٦٤٦: «مِنَ التَّوَّاضُعِ أَنْ تُسَلِّمَ عَلَى مَنْ لَقِيتَ».

٦. م. ن، ١: ١٢٣.

٧. م. ن، ١: ١٢٣. وتتضاعف أهمية هذا السلوك من الإمام زين العابدين عليه السلام بالنظر إلى أن الخليفة الوليد بن

عبد الملك كان قد منع من مجالسة المجذمين (الزركلي، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من

العرب والمستعربين والمستشرقين، ٨: ١٢١)، وقد صدر عنه هذا الفعل في هذه المرحلة.

وانقسموا إلى فرق شتى، ومن بين أهم هذه الفرق هم الشيعة وأهل السنة، ولكل واحدة من هاتين الفرقتين فرق متعددة أخرى سوف نأتي على ذكرها لاحقاً، بيد أن حديثنا هنا يدور حول أهل السنة حيث يشكلون الأغلبية قديماً وحديثاً. وعلى هذا الأساس عندما نتحدث عن سيرة المعصومين عليهم السلام تجاه أهل السنة، نعني بذلك رأي أئمة الشيعة؛ إذ لم يكن هذا التقسيم قائماً في عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم. وعلى هذا الأساس سوف نعمل في هذا القسم من المقالة على بحث السيرة الاجتماعية للمعصومين عليهم السلام في التعامل مع هذه الفئة التي تشكل أغلب المسلمين من زاوية الكتب الشيعية الأربعة. والكلام هنا - بطبيعة الحال - لا يدور حول العقائد الكلامية المختلف حولها بين الشيعة وأهل السنة، بل المراد هو المسائل الفقهية والسيرة العملية والاجتماعية للأئمة المعصومين عليهم السلام في التعامل معهم، وهل هناك في الكتب الشيعية الأربعة ما يُشير إلى السيرة الاجتماعية للأئمة الأطهار عليهم السلام في هذا الشأن أم لا؟ هذا ما سنبحثه في هذا القسم على نحو الإجمال.

من بين أئمة الشيعة عليهم السلام لم يحكم الدولة سوى الإمام علي عليه السلام والإمام الحسن فقط. ولم ترد سيرة الإمام الحسن عليه السلام في الكتب الأربعة، بسبب قصر فترة حكمه وخلافته، بينما حكم أمير المؤمنين على مدى أربع سنوات تقريباً، وأما سائر الأئمة الأطهار عليهم السلام فقد كانوا يتعاملون مع أهل السنة. وعليه يطرح هذا السؤال نفسه: كيف كانت السيرة الاجتماعية للأئمة الأطهار عليهم السلام تجاه هؤلاء الذين كانوا يشكلون أكثر المسلمين؟ يمكن القول في الجواب عن هذا السؤال: يمكن في هذا الشأن - بشكل عام - مشاهدة نوعين من التعامل. النوع الأول: أسلوب الإصلاح في إطار تصحيح بعض أعمالهم التي كانت على خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. والنوع الثاني: احترام أهل السنة، والتماهي معهم في المناسك والتعاملات الاجتماعية. ونشاهد أمثلة من سيرة الأئمة الأطهار عليهم السلام لكل واحد من هذين الموردين:

أ. التعامل الإصلاحي

لقد سعى أمير المؤمنين في فترة حكمه إلى العمل على تصحيح بعض الانحرافات المتعلقة بسلوك الخلفاء السابقين، والأحكام والمناسك التي انتشرت بين الناس على خلاف سيرة وسنة رسول الله ﷺ، ولكنه واجه مقاومة من قبل حشود الناس، ولذلك فقد أحجم عن فرض الإصلاح المنشود له. هناك تقريران بشأن صلاة التراويح - التي دعا لها الخليفة الثاني واستحسنها بوصفها بدعة^١ - أحدهما في كتاب الكافي، والتقرير الآخر في كتاب تهذيب الأحكام، نشير إليهما فيما يلي:

١. لقد ذكر أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة له، ما يزيد على ثلاثين مورداً يجب العمل على إصلاحه؛ ولكن حيث وجد أن هذه العملية الإصلاحية سوف تؤدي إلى حدوث الانشقاق بين أصحابه، فقد تخلّى عنها^٢، وهي من قبيل: إعادة مقام إبراهيم عليه السلام إلى موضعه الذي كان في عهد رسول الله ﷺ، والجهرب «بسم الله الرحمن الرحيم». وفي هذا الشأن ذكر الإمام علي عليه السلام مثلاً واضحاً يتمثل بصلاة التراويح، حيث قال: «وَاللّٰهُ لَقَدْ أَمَرْتُ النَّاسَ أَنْ لَا يَجْتَمِعُوا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَّا فِي فَرِيضَةٍ، وَأَعْلَمْتُهُمْ أَنَّ اجْتِمَاعَهُمْ فِي النَّوَافِلِ بِدْعَةٌ، فَتَنَادَى بَعْضُ أَهْلِ عَسْكَرِي مِمَّنْ يُقَاتِلُ مَعِيَ: يَا أَهْلَ الْإِسْلَامِ، غَيَّرْتُ سُنَّةَ عُمَرَ، يَنْهَانَا عَنِ الصَّلَاةِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ تَطَوُّعًا، وَلَقَدْ خِفْتُ أَنْ يَثُورُوا فِي نَاحِيَةِ جَانِبِ عَسْكَرِي»^٣.

٢. وقد ذكر الشيخ الطوسي قضية صلاة التراويح بتفصيل أكبر؛ حيث قال: عن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الصلاة في رمضان في المساجد؟ قال: «لَ لَمَّا قَدِمَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْكُوفَةَ أَمَرَ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يُنَادِيَ فِي

١. الصنعاني، المصنف، ٤: ٢٥٩؛ البخاري، صحيح البخاري، ٢: ٧٠٧.

٢. الكليني، الكافي، ٨: ٥٩.

٣. م. ن، ٦٢.

النَّاسِ لَا صَلَاةَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فِي الْمَسَاجِدِ جَمَاعَةً فَنَادَى فِي النَّاسِ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَا أَمَرَهُ بِهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ فَلَمَّا سَمِعَ النَّاسُ مَقَالََةَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ صَاحُوا وَاعْمَرَاهُ وَاعْمَرَاهُ فَلَمَّا رَجَعَ الْحَسَنُ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَهُ مَا هَذَا الصَّوْتُ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ النَّاسُ يَصِيحُونَ وَاعْمَرَاهُ وَاعْمَرَاهُ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قُلْ لَهُمْ صَلُّوا»^١. أي: يمكن لكم أن تصلوا الصلاة النافلة جماعة.

يتضح من هذين الحديثين أن الإمام علي عليه السلام، كان بصدد إصلاح بدعة أسس لها عمر بن الخطاب، ولكن الناس رفضوا ذلك؛ حتى أدرك الإمام علي عليه السلام أنه لو أصر عليهم في ذلك، فسوف يُعرض المجتمع إلى الفرقة والشقاق؛ وعليه فقد غص الطرف عن ذلك وتركهم على ما هم عليه ليفعلوا ما يريدون.

٣. وقد واجه أمير المؤمنين عليه السلام ذات هذه المشكلة بالنسبة إلى الأحكام الأخرى أيضًا. وكان لهذا الاختلاف بُعد حقوقي وفقهي في بعض الأحيان. فهل كان الإمام علي عليه السلام يتخلى عن رؤيته، أو أنه كان يبين رأيه الفقهي لبعض الخاصة من الأشخاص الذين يثق بهم ويطمئن إليهم، وكان يحجم عن التصريح به علنًا مخافة أن يؤدي ذلك إلى الاختلاف المحتمل. من ذلك - على سبيل المثال - أن عامله على البصرة عبد الله بن عباس كتب له في مسألة فقهية حول الإرث، فكتب له الإمام عليه السلام الجواب على ما يراه مما يخالف العامة، وأمره في ذيل الكتاب بقوله: «وامح كتابي»^٢. أي: لا تطلع الآخرين على هذا الحكم. وقد كتب الشيخ الصدوق بعد نقل هذه الرواية: «قوله عليه السلام: (وامح كتابي)، كره أن يُشنع عليه بالخلاف على من تقدمه».

١. الطوسي، تهذيب الأحكام، ٣: ٧٠.

٢. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٤: ٢٨٧.

٤. اختلف الإمام عليه السلام حول حكم مسألة شرعية مع عبيدة السلماني، وكان رأي الإمام على خلاف رأي الخلفاء السابقين، وقد ارتضى عبيدة السلماني رأي الخلفاء ولم يقبل برأي الإمام علي عليه السلام؛ فقال الإمام: «اقضوا بما كنتم تقضون حتى تكون الناس جماعة أو أموت كما مات أصحابي»^١. بمعنى أن تطبيق حكمي إنما يكون رهناً باتفاق أصحابي وسائر المسلمين، والذي قد يتحقق في المستقبل. وقد ذكر الشيخ المفيد بعض النقاط حول هذا الكلام من الإمام عليه السلام^٢. وهناك في ترجمة كتاب الفصول المختارة عبارة غير موجودة في النسخة المتوفرة من الكتاب، وهي عبارة: «إني أكره الخلاف»^٣. إن هذه العبارة تشير إلى تأكيد الإمام علي عليه السلام على الاتحاد والاتفاق ونبد الفرقة والاختلاف. وقد ورد هذا الحديث في مصادر أهل السنة بعبارة كراهة الاختلاف أيضاً.

إن هذه التقريرات تثبت أن الاتحاد بين المسلمين كان بالنسبة إلى الإمام علي عليه السلام أهم من كل شيء آخر، ولذلك فإنه من أجل الحفاظ على هذا الاتحاد أثر أن يغض الطرف حتى عن إصلاح بعض الأمور المخالفة للشرع أيضاً. وقد كان الإمام علي عليه السلام في هذا الشأن يراعي قاعدة التعارض بين المهم والأهم، وترك إصلاح هذه الأمور إلى زمن آخر يشهد الاتحاد والوفاق بين مختلف فئات المجتمع. بل وقد أبقى شريح القاضي في منصب القضاء في الكوفة - الذي كان فيه منذ عهد الخلفاء - ولم يعزله درءاً للاختلاف والفرقة. وقد ورد في بعض الروايات أن إبقاء

١. الطوسي، تهذيب الأحكام، ٩: ٢٥٩.

٢. المفيد، الفصول المختارة: اختيار السيّد المرتضى، ٢٢١ - ٢٢٢.

٣. خوانساري، دفاع از تشيع، ٤٠٣: «اقضوا كما كنتم تقضون، حتى يكون الناس جماعة أو أموت كما مات أصحابي، فإني أكره الخلاف».

٤. البخاري، صحيح البخاري، ٣: ١٣٥٩؛ أبو عبيدة، الأموال، ٤١٧: «اقضوا كما كنتم تقضون، فإني أكره الاختلاف، حتى يكون للناس جماعة، أو أموت على ما مات عليه أصحابي».

شريح في القضاء كان على شرط أن يحكم كما كان يحكم في السابق^١. يستفاد مما تقدّم بيانه في هذا الفصل عدد من النقاط، وهي:

أ. لقد كان للإمام علي عليه السلام في تعامله مع السلوكيات العامة للناس سيرة إصلاحية، وكان بصدد إصلاح بعض المسائل الشرعية والتعاليم الدينية، ليرجعها إلى ما كانت عليه في عصر رسول الله ﷺ، بيد أن الناس لم يكونوا على استعداد لتقبل هذه الإصلاحات.

ب. من أجل القيام بالإصلاحات يجب أن يكون أكثر أفراد المجتمع على استعداد للقبول بهذه الإصلاحات، فلو لم تتوفر مثل هذه الأرضية الإصلاحية؛ فحيث يؤدّي التغيير إلى الاختلاف، يمكن غض الطرف عن هذه الإصلاحات؛ إذ أن حفظ الاتحاد الاجتماعي يلعب دورًا محوريًا في تطبيق وتوظيف السيرة الاجتماعية، وعلى رئيس المجتمع أن يحافظ على الاتحاد دائمًا.

ج. يتعيّن على الحاكم الاجتماعي أن يجتنب الأمور التي تهز موقعه الاجتماعي، وتؤدّي بالمجتمع إلى الانهيار والتشتت، حتى وإن اضطرّه ذلك إلى غض الطرف عن تنفيذ بعض القوانين والتشريعات الإسلامية الثانوية على نحو ما يجب؛ إذ أن الحفاظ على اتحاد المجتمع يُمهّد الأرضية للعمل بالكثير من الأحكام والتعاليم الدينية الأخرى، في حين أن الاختلاف يدفع بالمجتمع نحو الفوضى والهرج والمرج والتهاون بالشرع من الأساس.

د. يبدو أن اختلاف موقف الإمام علي عليه السلام في التعامل بين مورد التقسيم المتساوي لبيت المال بين الناس، وبين هذه الموارد التي ورد ذكرها في هذا القسم، يكمن في هذه النقطة، وهي أن الناس كانوا يعلمون بسياسة النبي الأكرم ﷺ والخليفة الأول في قسمة بيت المال بينهم بالسوية، أو كانوا يعلمون أن هذا الأمر

١. ابن أبي الحديد المعتزلي (م: ٦٥٦ هـ)، شرح نهج البلاغة، ١٤: ٢٩.

من صلاحيات الحاكم الإسلامي، وحيث كان يصبّ في مصلحة عامّة الناس، فإن عموم الناس والسواد الأعظم لم يكن يعترض على ذلك، وإنما كان الاعتراض في هذا الشأن يصدر عن قلة من أفراد الطبقة الارستقراطية، ولهذا السبب كان الإمام علي عليه السلام يتشددّ في موقفه في هذا الشأن، وإن كلفه ذلك غالباً وترتب عليه الكثير من التبعات الاجتماعية، بيد أنه لم تكن في الموارد الأخيرة سيرة واضحة مأثورة عن النبي الأكرم ﷺ، وكان الناس قد آمنوا بآراء الخلفاء السابقين بوصفها من الآراء المقبولة في الإسلام، ولم يكونوا يستسيغون الخروج عليها.

ب. المشاركة في مناسبات وجماعات المسلمين

يُستفاد ممّا تقدّم أن التماهي مع المسلمين إنما يأتي لغرض الحيلولة دون ظهور الاختلاف. وكان الأئمة الأطهار عليهم السلام يمنعون أصحابهم مما يؤدي إلى تعريض شمل المسلمين إلى التفرقة، من قبيل السب واللعن؛ وقد عرفوا حتى ذلك الذي يؤذي الشيعة ولو بأدنى كلمة جارحة، بوصفه آيساً من رحمة الله في يوم القيامة^١، الأمر الذي يعكس شدة اهتمامهم بوحدة المسلمين. وكان الإمام الصادق عليه السلام يوصي الشيعة بالمشاركة في مناسبات أهل السنة، ومن ذلك أنه قال لزيد الشحام: «يَا زَيْدُ خَالِقُوا النَّاسَ بِأَخْلَاقِهِمْ صَلُّوا فِي مَسَاجِدِهِمْ وَاعْبُدُوا مَرْضَاهُمْ وَاشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ وَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَكُونُوا الْأَئِمَّةَ وَالْمُؤَذِّنِينَ فَافْعَلُوا فَإِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَالُوا هَؤُلَاءِ الْجَعْفَرِيُّ رَحِمَ اللَّهُ جَعْفَرًا مَا كَانَ أَحْسَنَ مَا يُؤَدِّبُ أَصْحَابَهُ وَإِذَا تَرَكْتُمْ ذَلِكَ قَالُوا هَؤُلَاءِ الْجَعْفَرِيُّ فَعَلَ اللَّهُ بِجَعْفَرٍ مَا كَانَ أَسْوَأَ مَا يُؤَدِّبُ أَصْحَابَهُ»^٢. وكان الإمام

١. الصدوق، الاعتقادات، ١٠٧-١٠٨.

٢. الكليني، الكافي، ٢: ٣٦٨؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٤: ٩٤: «مَنْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ مُؤْمِنٍ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَكْتُوبٌ آيسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى».

٣. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ١: ٣٨٣؛ الكليني، الكافي، ٢: ٦٣٦: «صَلُّوا عَشَائِرَكُمْ وَاشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ وَاعْبُدُوا مَرْضَاهُمْ وَأَدُّوا حُقُوقَهُمْ».

الصادق يوصي أصحابه ويقول لهم: عودوا مرضاهم، وشيعوا جنازتهم وصلّوا في مساجدهم^١. بل وكان الإمام الصادق عليه السلام يطبق هذا الكلام عملياً.

وعن عبد الله الكاهلي أنه قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: إن امرأتي وأختي تخرجان في المآتم فأنهما، فقلتالي: إن كان حراماً انتهينا عنه، وإن لم يكن حراماً فلم تمنعنا؛ فيمتنع الناس من قضاء حقوقنا؟ فقال عليه السلام: «عَنِ الْحُقُوقِ تَسْأَلُنِي؟ كَانَ أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ يَبْعَثُ أُمِّي وَأُمَّ فَرْوَةَ تَقْضِيَانِ حُقُوقَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ»^٢. والتعبير بـ«كان أبي» في هذه الرواية يدلّ على تكرار هذا العمل؛ بمعنى أنه كان من سيرة الإمام عليه السلام أن يقوم بهذا الفعل الحسن على الدوام. وقد جاء في رواية أخرى^٣ التعبير بأن الحقوق تعني الحقوق المتبادلة والاختلاف على بعضهم في التزاور. إن السيرة الاجتماعية للأئمة الأطهار عليهم السلام تقوم على أساس احترام مناسك أهل السنة. وكان الإمام الصادق عليه السلام ينصح أصحابه بالصلاة في جماعاتهم، ويقول: «مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ»^٤.

وعن إسحاق بن عمار، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يَا إِسْحَاقُ أَتُصَلِّي مَعَهُمْ فِي الْمَسْجِدِ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ صَلِّ مَعَهُمْ فَإِنَّ الْمُصَلِّي مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَالشَّاهِرِ سَيْفُهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^٥. إن هذا الأمر يُشير إلى أن الإمام الصادق عليه السلام سبق له أن أوصى إسحاق بن عمار بالصلاة معهم في مساجده، وفي هذه الرواية يسأله عما إذا كان قد عمل بنصيحته أم لا. وقد عبّر بعض العلماء الكبار عن هذا النوع من

١. الصدوق، الاعتقادات، ١٠٩. ويُشبه ذلك ما في أصول الكافي: «صَلُّوا فِي عَشَائِرِهِمْ وَعُودُوا مَرْضَاهُمْ وَ اشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ». الكليني، الكافي، ٢: ٢١٩.

٢. الكليني، الكافي، ٣: ٢١٧؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ١: ١٧٨.

٣. الكليني، الكافي، ٢: ٦٣٦؛ «وَأَدَّوْا حَقُّوْقَهُمْ».

٤. م. ن، ٣: ٣٨٠؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ١: ٣٨٢.

٥. الطوسي، تهذيب الأحكام، ٣: ٢٧٧.

الأعمال بـ «التقية المداراتية».

الخلاصات

١. إن الإسلام هو دين القيم، وقد رصد في المسائل الاجتماعية بعض القواعد والأصول لجميع الناس، وقد استند إليها وأكد عليها، وهي من قبيل: تطبيق العدالة على جميع الناس، والتعايش السلمي مع مختلف الأفراد على اختلاف عقائدهم، والوفاء بالعهود والمواثيق تجاه جميع الناس بما في ذلك الأعداء، وأداء الأمانة، وتوظيف بيت مال المسلمين لقضاء حوائج الناس بمن فيهم غير المسلمين أيضًا.
٢. إن الإسلام يرفض العنصرية والاختلاف الطبقي، ولا يرى فرقاً بين الأسود والأبيض. وقد جعل القرآن الكريم ملاك التفضيل على أساس التقوى. وكان مؤذن رسول الله ﷺ بلال الحبشي وهو رجل أسود البشرة^١. إن المسلمين إخوة فيما بينهم، ويتمتعون بحقوق متساوية، ويعامل بعضهم بعضاً باحترام متبادل.
٣. بعد رحيل رسول الله ﷺ انقسم المسلمون إلى جماعتين رئيسيتين؛ إذ كانت جماعة منهم تنتصر لمدرسة الخلفاء، وقد تم التعبير عنهم بأهل السنة. والجماعة الأخرى هم الشيعة. وقد كان لأئمة الشيعة في التعامل المحترم مع أهل السنة، اتجاهين عامين؛ أحدهما: إصلاح الموارد المخالفة لسنة رسول الله ﷺ وكانوا في هذا المسعى يراعون وحدة المسلمين على الدوام. والآخر: تشجيع أتباعهم على الحضور في مجالس أهل السنة والمشاركة في جماعاتهم؛ الأمر الذي يعكس الاتحاد والانسجام معهم.

المصادر

١. ابن أبي الحديد المعتزلي، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، التحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ٢٠ مجلد، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.
٢. ابن أشعث، محمد بن محمد، الجعفریات (الأشعثيات)، طهران، مكتبة نينوى الحديثة، [د.ت.].
٣. ابن حمدون، أبو المعالي محمد بن حسن، التذكرة الحمدونية، التحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ط٣، ٢٠٠٩ م.
٤. ابن شعبة الحراني، الحسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، التحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، ١٤٠٤هـ.
٥. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، التحقيق: علي شيري، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ.
٦. أبو عبيدة، قاسم بن سلام، الأموال، التحقيق: محمد خليل هراس، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨هـ.
٧. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، التحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ط٣، ١٤٠٧هـ.
٨. البلاذري، أحمد بن يحيى، كتاب جمل من أنساب الأشراف، التحقيق: سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، ١٤١٩هـ.
٩. الثقفى، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، الغارات، التحقيق: عبد الزهراء الحسيني، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٧هـ.
١٠. داودي، محمد، سيره تربيتي پیامبر ﷺ وأهل بيت ، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ط٧، ١٣٩٠ ش.

١١. الزركلي، خير الدين، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٨، ١٩٨٩ م.
١٢. الصدوق، محمد بن علي (ابن بابويه)، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط ٢، ١٤١٤ هـ.
١٣. ———، الأمالي، طهران، انتشارات كتابچی، ط ٦، ١٣٧٦ ش.
١٤. ———، من لا يحضره الفقيه، التحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.
١٥. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، التحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٣ هـ.
١٦. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)، التحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار التراث، ط ٢، ١٣٨٧ هـ.
١٧. الطبري، عماد الدين (محمد بن أبي القاسم)، بشارة المصطفى ﷺ لشيعه المرتضى عليه السلام، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ط ٢، ١٣٨٣ هـ.
١٨. طوسي، اسدالله، سيره تربيتي و اخلاقي پیامبر ﷺ و اهل بيت ﷺ در خانه و خانواده، قم، انتشارات مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، ط ١، ١٣٨٩ ش.
١٩. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، التحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ١، ١٣٩٠ هـ.
٢٠. ———، الأمالي، التحقيق: مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، ط ١، ١٤١٤ هـ.
٢١. ———، تهذيب الأحكام، التحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٤، ١٤٠٧ هـ.
٢٢. عبدالمحمدي، حسين، درآمدي بر سيره اهل بيت ﷺ، قم، مركز بين المللي ترجمه و نشر المصطفى ﷺ، ط ١، ١٣٨٩ ش.

٢٣. القاضي نعمان، أبو حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي، دعائم الإسلام، التحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، ٢ مجلد، القاهرة، دار المعارف، وقم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٣٨٥ هـ.
٢٤. القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم، تفسير القمي، التحقيق: السيد طيب الموسوي الجزائري، قم، دار الكتاب، ط ٣، ١٤٠٤ هـ.
٢٥. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، التحقيق: علي أكبر الغفاري، ٨ مجلد، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٤، ١٤٠٧ هـ.
٢٦. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، ١١٠ مجلد، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ.
٢٧. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الفصول المختارة، التحقيق: علي مير شريف، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط ١، ١٤١٣ هـ.
٢٨. المنقري، نصر بن مزاحم، وقعة صفين، التحقيق: عبد السلام محمد هارون، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي عليه السلام، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.
٢٩. الواقدي، محمد بن عمر، المغازي، التحقيق: مارسدن جونس، قم، نشر دانش اسلامي، ١٤٠٥ هـ.

هيكليّة فلسفة النظام الاجتماعي في الإسلام^١

حسين فخر زارع^٢

من جملة البحوث المهمة في العلوم الإنسانية مبحث النظام، وصناعة النظام، وصياغة النظام. صياغة النظام، في خطاب من الخطابات، عملية معقدة تحصل تدريجياً وتستغرق وقتاً طويلاً، وتفضي إلى نظام جديد يتلائم مع المرتكزات والقيم والأعراف الخاصة بالرؤية الكونية التي تسود ذلك النظام في مناهجية مناسبة، وتضمن التحركات والتحويلات التي تحصل في المجتمعات.

وحيث إن التحويلات في النظام الاجتماعي تؤدي، من حيث التأثير والدوام والإلهام، إلى تطور في البنى والأنظمة الأخرى^٣ لذلك يكتسب بحث فلسفة النظام الاجتماعي هو الآخر أهمية أساسية. ومن جملة هذه الاهتمامات الأسئلة التالية: ما هي العناصر الأساسية لنظام من الأنظمة الاجتماعية؟ وما هو العنصر المركزي فيه بوصفه الدال الأعلى؟ وما طبيعة ترابط وتعاضد هذه العناصر والمكونات وتراتبيتها؟ وأساساً، هل النظام تأسيسي أم إنه إمضائي، وعلى

١. المصدر: مقالة بعنوان: «صورت بندي فلسفه نظام اجتماعي در اسلام»، قبسات، العدد ١١٠، (شتاء ١٤٠٢)، الصفحات ٢٣ إلى ٤٨.

تعريب: حيدر نجف.

٢. أستاذ مساعد في قسم الدراسات الثقافية بمركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي.

٣. آزاد أرمكي، تاريخ تفكر اجتماعي در اسلام، ٥.

أساس أيّ منهج يقوم؟ فلسفة النظام الاجتماعي في الإسلام رؤية تعرض أصولاً وقواعد أساسية لتشكيل المجتمع وتكريسه، وتؤشر على طبيعة رؤية هذا النظام وتصوراتها فيما يتعلق بكيفية المجتمع وركائز الحياة الاجتماعية وسلوك الأفراد. والواقع أنه بالمقدور اكتشاف سلسلة منتظمة من الأصول والنظريات المستمدة من التعاليم الإسلامية، تُعالج فيها أسس الحكمة والمواد الخام لصناعة فلسفة اجتماعية، ويمكن إعادة إنتاجها عن طريق البراهين والأدلة وبتيسينات فلسفية. تتجاوز البحوث التي تطرح في مثل هذه التحليلات مقام التوصيف وتهتم بالتحليلات المفهومية والتنظيرات الفلسفية والأخلاقية لتقوم عن طريق هيكلتها الكلية بإرساء اللبنة الحقيقية للتأمل في المجتمع والاجتماع، وصولاً إلى نوع من الفهم الاجتماعي. والفهم الاجتماعي يعني تحليل حقيقة الظواهر الاجتماعية، وبيان مبادئها وتبيين وتسويق ماهيتها واستحقاقاتها وتبعاتها، وهو ما يعبر عن سبر معاني الظواهر والمفاهيم الاجتماعية بالمعنى الأعم والعثور على معانيها ورسم حدودها. تربط هذه البحوث الموضوعات الاجتماعية بحقيقة المسائل، وتبين جميع المفاهيم المرتبطة بها (بما في ذلك الدراسة حول أسئلة تتعلق بالنظام الاجتماعي والأصول والقواعد الأصلية لتشكيل المجتمع وتكريسه) ضمن شبكة منسجمة منظمة وبالإحالة إلى قضية محورية.

سببية المجالات السلوكية وكيفيةها ودراستها من جملة القضايا المهمة في كل نظام، والتي تعد سائر القضايا فرعية بالنسبة لها وتتوجّه بهديها وتوجيهها. تهتم هذه القضية في النظام الاجتماعي الإسلامي بكلا زوايتي الفاعل^١ والبنية^٢ وذلك في ضوء أفق خارجي وبني داخلي وبالنظر للمعارف والمعطيات الحصولية

1. Agency

2. Structure

والحضورية، وتتابع كل النظام في إطار عملية غائية يشكل المنطق التوحيدي نواتها المركزية. لذا فالإجابة عن الأسئلة القائلة: هل يمكن استنباط أطروحة لنظام اجتماعي من المصادر الإسلامية؟ وكيف ستكون ماهية وصياغة شبكة العلاقات فيه؟ هي من اهتمامات هذه الدراسة. ولذا فإن معرفة وبناء تبين فلسفي دقيق وشامل من شأنه أن ينظم الأسلوب البنيوي للمباحث الأخرى في النظام الاجتماعي، وتعود ضرورة هذه التبينات إلى أنه لا يمكن من دون البحث في نظام متجانس ومنسجم في التحليلات الموسّعة، الخوض في تحليل المباحث الجزئية وترابطها من قبيل المجتمع، والاجتماع، والأدوار، والجماعات، والمؤسسات. والواقع أن هذا البحث يحاول بنظرة كلية عقلانية الإجابة عن ماهية النظام الاجتماعي الإسلامي وأهدافه ومبانيه ومناهجه ومكانته بين سائر البحوث الاجتماعية.

سوابق البحث

إذا كان القصد من النظام الاجتماعي البحث عن تكوينه على شكل مجتمع، فممكن العثور على جذوره وسوابقه الأولى - والتي تعيد إلى الذهن غالباً المجتمع المدني وظاهرة سكن المدن - في كتابات وآثار الفلاسفة اليونانيين والعلماء المسلمين. ومن هذا القبيل البحث في الاجتماعات الكاملة أو المجتمع والاجتماعات الناقصة^١؛ أمّا إذا كان القصد نظاماً معنائياً ومعرفياً ممكن الإدراك على صعيد تجريدي، فبالإمكان ملاحظته أيضاً في أفكار أولئك الفلاسفة. وتعاير من قبيل «المدنية الطبيعية» لأرسطو في كتابه السياسة، والإنسان مدني بالطبع» للفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، و«المجتمع» في كتاب أخلاق ناصري للخواجه

١. جماعة من الكتّاب، درآمدي بر جامعه شناسي ٢، ٢١٠-٢١١.

نصير الدين الطوسي الذي كان أول من طرح مفهوم «أصالة النظام الاجتماعي» بالمعنى الفلسفي للكلمة، تنتمي كلها إلى مثل هذه الرؤية.

وقد أطلق علماء الاجتماع، اعتمادًا على معطيات صريحة وإيجابية، وبالنظر للأبعاد الإثباتية الوضعية، حجمًا كبيرًا من الأدبيات الاجتماعية على صعيد «الأنظمة الاجتماعية» وضمن مباحث «الوظيفية البنوية» في القرن العشرين. كمثال لذلك أطلق پارسونز نظرية «الفعل الاجتماعي» معتبرًا فيها النظام الاجتماعي نموذجًا تعامليًا يقوم على مجموعة من الأدوار، والظروف، القيم، والأعراف، ويؤثر الفاعلون فيه بعضهم على بعض في إطار علاقات متبادلة^١. واعتبر پارسونز النظام العام للفعل مكوّنًا من أربعة نظم فرعية هي: الشخصية، والعضوية السلوكية، والعضوية الاجتماعية، والعضوية الثقافية، والتي لها أربع وظائف عملانية هي التأقلم مع المحيط، وبلوغ الأهداف، والتلاحم، والحفاظ على النموذج^٢. وقد بلغت مثل هذه النظريات الموسعة ذروتها وأوج انتشارها في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين على وجه الخصوص، لكنها سرعان ما آلت إلى الأفول والتلاشي بسبب بعض حالات الحيرة والتخبّط واتباعها أيديولوجيا محافظة وتشديدها المفرط على تلقي الفاعلين وتوقفهم بوصفهم عناصر منفصلة في عملية التقبل الاجتماعي^٣. وقد كانت نظرية الأنظمة العامة نزعة أخرى من النزعات المناهجية في العلوم الحديثة ظهرت في بدايات القرن العشرين للعثور على حل ومهرب من أزمة المعرفة العلمية، واحتلت مكانة لها بين الأفكار العلمية بواسطة ل. فون برتالفي الذي أطلق مفهوم «الجوارح»

١. روشه، جامعه شناسي پارسونز، ١٠١.

٢. ريتزر، نظريه جامعه شناسي در دوران معاصر، ١٣٦-١٤٠.

٣. م. ن، ٥٣٦ و ٥٨٦.

أو «الأعضاء»^١؛ على أن هذه النظرية عانت هي الأخرى من بعض الالتباسات والتناقضات الداخلية^٢.

وبالمستطاع أيضًا ملاحظة تأملات لافتة نسبيًا حول فلسفة العلوم الاجتماعية في المؤلفات الاجتماعية لكتّاب معاصرين منهم آلن راين في كتابه فلسفة العلوم الاجتماعية^٣، وأندرو ساير في كتابه المنهج في العلوم الاجتماعية^٤، وبرايان في وما قدّمه في كتابه معرفة الباراداييم للعلوم الإنسانية والفلسفة المعاصرة للعلوم الاجتماعية^٥، ودانيل ليتل في كتابه التبيين في العلوم الاجتماعية^٦، وتد بنتون في كتابه فلسفة العلوم الاجتماعية.. الأسس الفلسفية للفكر الاجتماعي^٧، وهي كتابات تتضمن طبعًا مباحث حول فلسفة الاجتماع وفلسفة النظام الاجتماعي بأحدث قراءاتها وتحديثاتها.

ومن بين المفكرين والعلماء الشيعة مع أن للفارابي والخواجه نصير الدين الطوسي وسواهما عبارات دالة على وجود المجتمع على شكل نظام مترابط، بيد أن الطرح الجاد لهذه المباحث جاء على يد المرحوم العلامة الطباطبائي وخصوصًا في تفسيره الآية ٢٠٠ من سورة آل عمران، ومن بعده الشهيد محمد باقر الصدر في كتابه المدرسة القرآنية، والشهيد مرتضى المطهري في كتاب المجتمع والتاريخ (جامعه وتاريخ)، والشيخ مصباح اليزدي في كتابه المجتمع والتاريخ من منظور

١. سادوسكي، نظريه سيستمها: مسائل فلسفي وروش شناختي، ١٩ و ٤٦.

٢. م. ن، ٢٧٦-٢٨٩.

3. Ryan, *The Philosophy of the Social Sciences*.

4. Sayer, *Method in Social Science: A Realist Approach*.

5. Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science: A Multicultural Approach*.

6. Little, *Varieties of Social Explanation: An Introduction to the Philosophy of Social Science*.

7. Benton, and Craib, *Philosophy of Social Science: The Philosophical Foundations of Social Thought*.

القرآن (جامعه وتاريخ از دیدگاه قرآن)، وفي الفترة الأخيرة على يد أساتذة مثل حميد پارسانيا في العوالم الاجتماعية (جهانهاي اجتماعي)، وحسن خيري في النظام الاجتماعي في الإسلام (نظام اجتماعي در اسلام) حيث قدموا الحجم الأكبر من النتاجات والأدبيات العلمية في هذا المضمار، غير أن كل واحد من هؤلاء الأعلام وكتابتهم تناولت جانباً واحداً فقط من هذا المبحث.

مفاهيم ذات صلة

الفلسفة تعني المعرفة العقلانية للوجود وأحكام الوجود، أو هي بعبارة أخرى: العلم بأحوال الوجود بما هو وجود^١. وبإضافة قيود مثل العلم، والنظام، والسلوك وأمور غيرها تغدو بمعنى مجموعة التأملات النظرية المنتظمة والعقلانية والمتعالية لعلم الوجود وماهية المعرفة فيما يتعلق بعلم من العلوم أو أمور أخرى. لذا ففلسفة الاجتماع أو (الفلسفة الاجتماعية) مثل كل الفلسفات المضافة تدرس الأحكام الكلية لموضوعها، وتخوض بنظرة خارجية في تحليل فلسفة السلوكيات والعلاقات المنطقية بين أجزائها الداخلية، وتتطرق لدراسة كثير من القضايا الأساسية التي تتعلق بأساس النظام الاجتماعي وملاحمه الرئيسية ومسوغات وجوده. وفي ضوء ذلك تبدو فلسفة النظام الاجتماعي سلسلة رؤى وتصورات فلسفية حول السلوكيات داخل المؤسسات والتي تدرس ماهية النظام الاجتماعي ومرتكزاته وأساسه وأهدافه وشؤونه الكلية. وبإضافة قيد (الإسلامي) تكون الدراسة متقيدة بالمعارف والتعاليم الإسلامية، وراصة لآفات النظام الاجتماعي القائم وعيوبه ونواقصه، ودالة على النماذج والأوامر والنواهي (الينبغيات) المنشودة لنظام محبذ. على هذا الأساس فإن فلسفة نظام

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ١: ٣٤-٣٥

الأفعال الاجتماعية هي علم الدراسة العقلانية المنظومية للسلوكيات الجمعية الهادفة وذات المعنى. إنه العلم الذي يتطرق لماهية ومصدر وأسباب وكيفية هذه النظم السلوكية في المجتمع. يعتقد البعض أن المحتوى الواقعي للنظام هو بنية الفعل والمقولات التي يمكن بفضلها تعريف النظام بوصفه بنية. وعليه فالنظام الاجتماعي قبل كل شيء شبكة من العلاقات المتبادلة بين الأفراد والجماعات تربط بين عوامل وعناصر كثيرة^١؛ ولذا فإن أي عامل في النظام ينظر إليه ضمن شبكة من العوامل التي تقابله ويتعاطى معها. يرنو أصحاب هذا السنخ من البحوث إلى مناقشة موضوع الدراسات الاجتماعية وتبيين أحكامه وعوارضه من قبيل: تعريفه، بنيته، مناهجه، وغايته، ويخوض في الأنظمة المحبذة المرتقبة التي تتقدم بالمجتمع إلى الأمام^٢.

مديات النظام الاجتماعي

تطلق كلمة النظام على أية علاقة بنيوية منتظمة لها نموذجها المحتذى بين مجموعة من العناصر، والتي تمنح في بعض الحالات كلاً ما شكله أو وحدته^٣. يتمتع هذا المفهوم التجريدي والنظري - الذي يستخدم لتوصيف مجموعة منسجمة ومترابطة من النشاطات الكلية ذات الموضوع الواحد والهدف الواحد والمنهج الواحد - بوحدة مبنائية، ويرنو إلى الإجابة عن مسألة أو مسائل في مجتمع متواشج. الكيفية المتلاحمة للنظام من شأنها أن تتمتع جميع وحداتها البنيوية والجزئية الداخلية فيها بتناغم متبادل فيما بينها. وليس لمديات هذا النظام حدود معينة وهو يتمدد ويتسع بتعدد العلاقات الاجتماعية، ويذيب جميع العناصر

١. توسلي، نظريه هاي جامعه شناسي، ١٩٠.

2. Ritzer, *Encyclopedia of Social Theory*, 76

٣. مارشال، فرهنج جامعه شناسي، ١١٧٢.

الاجتماعية في داخله ويسوّغها. والواقع أن ما وراء النظام أمر لا يمكن مشاهدته بسبب طابعه التجريدي، وإذا أمكن تعيين حدود له في ضوء المعطيات والعلوم والاكتشافات المتوفرة فإن هذه الحدود تبقى مؤقتة غير دائمية، ولو أردنا تشبيهها بشيء أمكن تشبيهها بنظرتنا للأفق الذي يمتد إلى حدود انحناء الأرض، بيد أن الأرض غير محصورة في هذه الحدود الممكنة المشاهدة، أو هي من قبيل النظر إلى السماء حيث يمتد النظر طبعاً إلى حدود معينة ولا يمكن القول إن هذه الحدود المرئية هي حدود السماء. وإن رسم هذا المعنى في النظام الثقافي والاجتماعي أصعب بكثير، إذ في هذا النظام الزاخر بالرموز والمعاني والمفاهيم الذهنية نادراً ما يرضخ هذا النظام لجغرافيا معينة أو لبنية عينية محددة.

للنظام ثلاثة أبعاد أساسية أحدها فكري، والثاني قيمي، والثالث سلوكي. والآصرة بين هذه الأبعاد الثلاثة لا تنفصم، ولا يتسنى تبين أحد الأبعاد من دون أخذ البعدين الآخرين بالحسبان. لذلك كانت دراسة النظام الاجتماعي دراسة للماهية الكلية للمجتمع والحياة الاجتماعية للبشر بكل أبعادها، وليست دراسة لحيوات البشر الفردية.

إن معاينة النظام تقربنا من فهم بنيوي يحاول استيعاب ماهية متناسجة حيّة متقابلة في كل هذا النظام الاجتماعي، وباستخدام هادف للعناصر المتفرقة وتوجيه القدرات المختلفة باتجاه واحد، يقربنا هذا الفهم من وعي عميق منتظم للمفاهيم والمعارف، وهذا ما يستدعي صياغة وحدة الأجزاء المتناسجة على شكل هوية مستقلة والوصول إلى كل واحد متلاحم^١. يعبر هذا الفهم المنتظم عن حقيقة أنه ما من جزء من ظاهرة من الظواهر يمكن تحليله بمعزل عن الجزء

١. اسكيد مور، تفكر نظري در جامعه شناسي، ١٦٦.

أو الأجزاء الأخرى، وأن التلاحم والتضامن العضوي بينها يخلق هوية واحدة منسجمة. في الكل المنسجم ترتبط الأجزاء والأدوار الشخصية المختلفة فيما بينها بعلاقات نماذجية معينة ومعقدة، وتؤخذ بالحسبان ضمن تأثيراتها المتبادلة في نطاق عملية منطقية ترمي إلى هدف أو أهداف معينة وتشكل نظامًا. إن البحث حول فلسفة النظام ممكن الإدراك ضمن جانبين ضروريين كلاهما، فهو إما بمعنى البحث الأنطولوجي والماهوي لجذر فكرة منظومية، أو هو بحث حول كلٍّ بمعنى منحى عام للظواهر واستحقاقاتها توصلت إلى الوحدة ضمن فكرة معينة وطبقًا لمنطق ورؤية كونية واحدة؛ ومثال ذلك النظام الاجتماعي الإسلامي الذي يمكن اكتشافه في المصادر الدينية واستنباطه منها. إن البحث حول النظام، بما في ذلك النظام الاجتماعي الإسلامي، هو من ناحية مقولة فلسفية بوصفها نظامًا معرفيًا يعبر عن محتوى في مرحلة التنفيذ، وهو من ناحية أخرى بمعنى منظومة غالبًا ما يشيعها نظام الحكم والسلطة في المجتمع الإسلامي ويطبقها فيه عن طريق مؤسسات. والواقع أنه يتم أخذ ينبغيات معينة من «نظام معرفي»، وتستمد أطرها من «النظام التنفيذي». والنظام الثاني يعرض صيغة أو شاكلة تطبق على الصعيد التنفيذي ويستخرج محتواها من النظام الأول. لذلك يؤخذ في فلسفة النظام الاجتماعي كلا البعدين المذكورين بعين الاعتبار. في البعد العيني الخارجي المتمثل ببنية الأفعال الاجتماعية يمكن دراسة ثلاثة عناصر أساسية: الأول التوقعات المتبادلة بين الأجزاء أو الفاعلين، والثاني القيم والأعراف التي تسود سلوك الفاعلين، والثالث الضمانات التنفيذية التي يتمتعون بها في حال عدم تلبية توقعاتهم^١.

١. توسلي، نظريه هاي جامعه شناسي، ١٩٠-١٩١

الجدير بالذكر أننا في بناء النظام الاجتماعي لسنا أمام نظريات معدة مسبقاً وموجودة في المصادر، لذلك نضطر في ضوء الركائز والأصول والقواعد التي تستخرج من مصادر الشريعة إلى إنتاج نظرية أو نظريات على أساس مناهج منطقية. لذا فالقضية الأهم في صياغة النظام هي غياب أطر وبنى منسجمة للمفاهيم والافتراضات والتعميمات تسمى «نظرية» وتكون قادرة، عبر ربط العناصر والمتغيرات الكافية، على تحديد الحقائق المرتبطة بمسألة ما، ولا تتقاطع مع الحقائق والشواهد العلمية الأخرى، وتستطيع عرض التوصيفات والتبينات والتخمينات اللازمة للظواهر. هذه الأصول والقواعد السابقة للنظرية، وبعد أن يتم إنتاج نظرية على أساسها، تكتسب لوناً جديداً، وتعمل النظرية المنتجة ذاتها على تفسير تلك الأصول والقواعد وتوزيعها وتوسيعها باعتبارها أصولاً وقواعد ما بعد النظرية (لاحقة للنظرية). وفي مرحلة تالية توضع سلسلة من هذه النظريات التي تم إنتاجها، والتي تتمتع بوحدة مبنائية وتعالج موضوعاً واحداً وهدفاً واحداً ومنهجاً واحداً، توضع في مواجهة مسألة أو مجموعة مسائل من المجتمع لتبني في نهاية المطاف، وضمن عملية منطقية مترابطة، نظاماً مثل النظام الاجتماعي الإسلامي.



ومن البديهي أن الإسلام لم يقدم نظامًا مصاغًا ومحددًا مسبقًا، بل إن هذا الشيء ليس من شأن الشارع أساسًا، إنما طرح الشارع أحكامًا كلية فقط وترك استخراج النظام للعرف وبناء العقلاء، وعلى حد تعبير الشهيد محمد باقر الصدر تركه للفكر البشري واستشارة العقل والعقلاء داخل منطقة الفراغ. وقد جمع الشهيد الصدر فرضيتين مع بعضهما وذهب إلى أن الإسلام له ذاتيات ثابتة شاملة ينبغي اكتشافها من ثنايا التعاليم لأجل صياغة النظام، وله أيضًا عرضيات متغيرة تقتبس من النموذج العقلائي والعرفي وبناء العقلاء^١. وهكذا توجد طبقات من النظام بوصفها سلسلة من الذاتيات والمكونات الذاتية في الشريعة على شكل مواد خام لصياغة أو بناء النظام، وتوجد طبقات تنوجد حسب الزمان والمكان والظروف والخلفيات وهي متروكة للعقل وسيرة العقلاء.

ركائز النظام الاجتماعي

البحث حول النظام الاجتماعي، لأنه المؤسس لبحوث وتأملات أخرى في هذا المضمار، فهو يمتاز بلبنيات رؤيوية خاصة وثابتة وقوية تحتوي على عناصر وإرشادات توجد في هذا الحيز كأمر مسلم به، وله كجهاز فكري وأيديولوجي طابع البنية التحتية لباقي العناصر، فهو يبينها ويعينها بشكل من الأشكال، والعناصر الأخرى تستمد وتتموّن منه.

لهذه البنية الأساسية الحاسمة جذورها في نظام علمي خاص بها، ومثل هذا النظام، بالتفسير الذي يعرضه للوجود والإنسان والمعرفة، يحتوي على أصول ومرتكزات ومبادئ معينة، ويرمي إلى هدف الحياة السعيدة، ويبنى نوعًا من الجهاز المنطقي الخاص ينبع منه تفسير مختلف الملامح للحياة والإنسان والمعرفة

وأسلوب تفسيرها. تطلق هذه الأصول والركائز على مجموعة القواعد القيمية والرؤيوية وعلى منظومة فكرية في الأيديولوجيا والرؤية الكونية تنظم النظرة لموضوعات أساسية مثل الوجود، والإنسان، والمعرفة، والنظام الفكري، وتتدخل حتى في تحليل أكثر الموضوعات والعناصر جزئية وتفصيلاً. في مكونات الرؤية الكونية، من المحسوس جداً العناية بدور العوامل الماورائية في المكونات الأنثروبولوجية، والاهتمام بالفطرة، وكون الإنسان مخلوقاً ذا أبعاد متعددة، ودور العوامل الروحية في سلوكه، وكذلك دورها في المفروضات الأساسية والتمعن في الأدوار التي تمارسها العوالم اللامرئية والعوامل الماورائية في التطورات الاجتماعية^١.

تعتبر هذه المفروضات في الواقع ركائز فكرية للنظام، وتوصف عادة كونها قوالب أنطولوجية، وإبستمولوجية، وأنثروبولوجية، وقيمية؛ وترتبط الأهداف العملية المتعلقة بتغيير الوضع الراهن وتأسيس وضع جديد هي الأخرى بأصول وقواعد ترتكز عليها الدعائم الأساسية والمحتوى الماهوي للنظام الاجتماعي.

أهداف النظام السلوكي

القصد من الأهداف في النظام السلوكي سلسلة من الأمور المنشودة المحبذة التي تعبر عن نوع السلوكيات المتوقعة والمطلوبة في المجتمع والتي تهدي أفراد المجتمع نحو القيمة أو القيم المبتنية على المعتقدات الجمعية. والواقع أن الهدف والحافز يرتبط بمجموعة معنائية تعد المسؤولة عن تقديم الأدلة والمسوغات الكافية للسلوك^٢. في النظام السلوكي الذي يرسمه الإسلام، تكمن الميزة المهمة

١. آزاد أرمكي، تاريخ تفكر اجتماعي در اسلام، ١٨-١٩

٢. وبر، مفاهيم اساسي جامعه شناسي، ٤٥.

التي تفضّل الإنسان على سائر الكائنات في اختلافه في أسلوب تعامله وماهية سلوكياته، بحيث يقدم بملكة تفكيره وتدبره على اجترار السلوكيات الواعية الهادفة ذات المعنى بطريقة تعجز عنها سائر الموجودات.

من منظور اجتماعي، الغاية من السلوكيات المتبادلة بين أفراد المجتمع هي المساهمة في صياغة قيم بعضهم البعض، وتعرف بعضهم على بعض، وارتهان بعضهم لبعض بنحو متصاعد مطرد، وتشكيل نماذج اجتماعية تحت مظلة ثقافة واحدة وبنية واحدة ومؤسسات واحدة^١. ولأن هذه السلوكيات نابعة من القيم والأصول الأخلاقية والموروثات المختلفة والمتباينة للأفراد فهي تعمل على تمييزهم بعضهم عن بعض. والواقع أن السلوكيات المقابلة للأفراد هي مخرجات وثمار معتقداتهم وقناعاتهم وقيمهم، بل يمكن البحث عن معتقداتهم الدينية في تلافيف أفعالهم وسلوكياتهم المتقابلة. إن الفهم الكامل لهذه القيم والأهداف التي تتحرك سلوكيات البشر باتجاهها، لا يتأتى من دون واسطة، والأفعال الصادرة عن هذه الأهداف غالباً ما تحصل بفضل التقبل والاقتناع والمشاركة والتفهم المتعاطف. إن صرح العلاقات المتبادلة بين المؤمنين في النظام الاجتماعي الإسلامي مرسوم على أساس القيم الإلهية في صورة أفق دافئ وقريب وفي ظل نظام التآخي والإيثار، بحيث يفضي مستوى علاقات الأفراد في ظل الإيمان إلى تشكيل الأمة الواحدة. على سبيل المثال الإيثار والشهادة في الفكر الديني مفاهيم تتأتى مباشرة بقبول الرؤية الكونية والتفهم المتعاطف الكامن فيها؛ بحيث أن الإنسان بتبنيه رؤيةً كونيةً إلهيةً من أهدافها العقيدية الأساسية الفلاح في العالم الآخر، سيحاصر صفة الأنانية المفرطة في داخله ويحتويها ﴿وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ

١. شارون، ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی، ۲۱۱.

فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٦﴾ (التغابن: ١٦) أو يضحّي بنفسه ويتجاوزها طلباً لرضوان الله ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٠٧)؛ وذلك بخلاف النظام الاجتماعي الذي يكون فيه شكل العلاقات الاجتماعية بين الأفراد عمودياً رأسياً ومصلحياً ونفعياً، وتتعين قوة الأواصر فيه على أساس القوانين وضمن معايير القوة والسلطة والتنافس والأنانيات الفردية، وتقوم فيه علاقة الإنسان بالآخرين على قاعدة الاستئثار والاستغلال.

وبالمقدور سرد أهداف نظام السلوكيات الاجتماعية في ضوء التعاليم الإسلامية ضمن نطاق جملة من العناوين:

الأهداف التمهيدية: من الأهداف التمهيدية الأولية لنظام السلوك الاجتماعي الاستجابة لاحتياجات الإنسان الأساسية، والتمهيد لإيجاد علاقات متبادلة، وتوفير الخلفيات اللازمة للبقاء في صيغة تشكيل مؤسسات ومنظمات اجتماعية. ومن الأهداف التمهيدية المهمة الأخرى الوعي والتفهم المتقابل بين الأفراد وتشخيص الخيارات والقدرات والرغبات والقيم والأفكار لديهم ضمن عملية العلاقات والتقبل الاجتماعي للأفراد^١. أي في الواقع المنظم السليم ومن أجل أن يستطيع هذا النظام النهوض بمهامه على نحو صحيح ينبغي أن تكون هناك عوامل تستطيع نقله من جيل إلى جيل عن طريق عملية التقبل الاجتماعي^٢.

إذا كان بقاء الأفراد منوطاً ومرتبناً لبعضهم، فمن المتيقن منه أنهم سيتعلمون أساليب بقائهم بعضهم من بعض عن طريق مثل هذه العملية، ويحققون بذلك حياة أفضل، ويكتسبون مهارات وأساليب البقاء وإشباع حاجاتهم الأساسية عن

١. شارون، ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی، ٥٦.

٢. گیدنز، جامعه‌شناسی، ٨٦.

هذا الطريق. إن رفع المستوى النوعي للعلاقات داخل العائلة من أهم النماذج في هذه الفئة من أهداف النظام. فالعائلة وحدة صغيرة يتكوّن منها المجتمع الإنساني الكبير، ويحصل عن طريقها توسّع أجيال البشر واستمرارهم^١، وهي أول نواة اجتماعية للأفراد. وقد اعتبر الرسول الأكرم ﷺ تكوين الأسرة إحدى سننه المباركة داعياً الناس للعمل بها ومؤكداً أن ترك هذه السنة من البواعث الرئيسة على ارتكاب المعاصي والانحراف^٢.

وحيث إن التناسل واستمرار النسل والحياة في العالم الاجتماعي للبشر يتحقق عن هذا الطريق، قرر الإسلام أنه ما من بناء يشيّد في الإسلام أحبّ عند الله من الزواج وتشكيل العائلة^٣، ولأجل وصول المجتمع الإسلامي لأهدافه العليا من قبيل المعرفة والقرب الإلهيين، اعتبر الإسلام تشكيل الأسرة مساراً مهماً لنيل هذا الهدف، وعده ضماناً لنصف الدين^٤.

وتحسين علاقات أفراد المجتمع بعضهم ببعض بما في ذلك علاقاتهم مع أقربائهم وجيرانهم ورؤسائهم ومرؤوساتهم، من الأهداف التمهيدية الأخرى الموصلة إلى الأهداف الرئيسة السامية التي يهتم بها النظام الاجتماعي الإسلامي ويوليها عناية فائقة.

ربما أتيح اعتبار العنوان العام «الحياة المادية للإنسان على الأرض» في ظل الإيمان الإلهي والذي جرى التعبير عنه بعمارة الأرض في الآية ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١) من الأهداف الوسيطة (الوسطى) للنظام

١. النحل: ٧٢.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ١٠٣: ٢٢٠-٢٢١.

٣. م. ن.

٤. م. ن.

الاجتماعي الإسلامي. وعلى حد تعبير بعض المفسرين ألقى الله في فطرة الإنسان وقذف في روعه أن يتصرف في الأرض ويغيرها بما يجعلها بالشكل الذي يستطيع أن ينتفع منه لأجل بقاءه على قيد الحياة ويحسن حاله ويرفع احتياجاته ونواقصه في حياته^١.

الأهداف الوسطى: تمهّد هذه الأهداف الوسطى الأرضية لتحقيق أهداف أسمى في النظام السلوكي، ومن هذه الأهداف الوسطى التضامن الاجتماعي وتوفير النظام والأمن والرفاه والعدالة الاجتماعية. وقد أكد القرآن الكريم على أن الاتحاد والتضامن بين الأمة الإسلامية منوط باتباع تعاليم الله ورسوله ﷺ واعتبر التفرقة والتشتت عامل ضعف وإهدار للقوى والطاقات ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ (الأنفال: ٤٦)، وأوضح أن هذا مما يمكن تحقيقه بوحدة الكلمة^٢، والتوجه إلى الله^٣، ووحدة القيادة^٤. وكان من جملة النصائح المؤكدة للرسول الأكرم ﷺ توصيته المسلمين بالأخوة والتكافل الاجتماعي، وملازمة جماعة المسلمين^٥. وعدّ أفضل عامل للوحدة الاعتصام بالقرآن وبأهل البيت عليه السلام وهو ما يضمن هداية المسلمين وحفظهم وصيانتهم حيال كل صنوف التيه والضلال، واعتبر حياة الإسلام واستمراره رهناً بتقارب أبناء الأمة الإسلامية وتلاحمهم، وشدد على أن تفرّق الأمة وتمزقها ضرب من الجاهلية.

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٠: ٣١٠.

٢. آل عمران: ٦٤.

٣. لقمان: ٢٢.

٤. الأنفال: ٤٦.

٥. المجلسي، بحار الأنوار، ٩٧: ٤٧.

وتطبيق العدالة الاجتماعية من الأمور الأخرى التي اعتبرها القرآن الكريم من أهداف النبوة ومن مبررات بعث الأنبياء ﷺ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥)، وعد شرعية الحكم والإمامة قائمة عليها: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)، وأمر جميع المؤمنين بإقامة صرح المجتمع والحكم على أساس العدالة^١، وأن لا يحددوا عن مسار العدالة في مراعاة حقوق الآخرين نابذين جانباً نزعاتهم الشخصية والقومية والأثنية^٢، وأمرهم إذا حكموا بين المؤمنين أو حتى بين اليهود أن يحكموا بالعدل^٣.

ومن الأهداف الأخرى الأمن الاجتماعي، وهو من جملة الاحتياجات الأساسية والأرصدة المهمة التي لها علاقة مباشرة بمتانة النظام الاجتماعي. في النظام الاجتماعي إذا لم تكن هناك نماذج ثابتة ومستديمة لسلوك الأفراد يصاب المجتمع بأزمات هوية ويتعرض الأمن الاجتماعي فيه للخطر. لذلك من جملة الخطوات المهمة التي بادر لها رسول الإسلام ﷺ في صناعة النظام الاجتماعي تأكيده على الأمة الواحدة^٤، وإقامة علاقات أخلاقية أخوية بين المسلمين^٥، وأوجد عقد أخوة بين المسلمين بدل عقود عصر الجاهلية التي أنشئت لتحقيق الأمن لكنها كانت بحد ذاتها ضرباً من الظلم تتعرض له القبائل والفئات الضعيفة. لقد أوجد رسول الله ﷺ هذا العقد بين المسلمين في مكة أولاً، ثم أوجده في

١. النساء: ٥٧.

٢. الأنعام: ١٥٢-١٥٣.

٣. الحجرات: ٩ والمائدة: ٤٢.

٤. الأنبياء: ٩٢.

٥. الحجرات: ١٠.

المدينة المنورة بين المهاجرين والأنصار بعد هجرته إلى المدينة^١. وقد أبدى الأنصار في إطار عقد الأخوة هذا أسمى درجات الإخاء والتضحية وقدموا المهاجرين وآثروهم على أنفسهم^٢، وقد أثنى عليهم القرآن الكريم لسلوكهم هذا^٣. ولا مرأى أنه في ظل هذه الأهداف المهمة سوف تتأمن أهداف أخرى منها الاتحاد والنظام والرفاه العام... الخ، وهي من الأهداف الوسطى في النظام.

الأهداف الغائية العليا: تشمل هذه الأهداف معرفة الله وعبادته والأخلاق والروح المعنوية. وفي آيات من القرآن الكريم أن الفلسفة الأساسية لخلق الإنسان هي التوحيد العبادي ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، واستخلصت بعض الآيات القرآنية من مالكية الله لبداية الوجود والبشرية وحاضرها وخاتمتها وجوب توحيد الله في العبادة والاستعانة به ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الحمد: ٤-٥)، وهو ما يحقق للإنسان العيش تحت ظل العبودية لربوبية الله سبحانه. ولقد كانت ساحة التوحيد الربوبي وآمرية الله ساحة لمعارك الأنبياء ﷺ ضد الطواغيت. وفي سياق التوحيد في العبادة يصل الإنسان إلى مثل هذه المعرفة التي تؤكد أنه ما من موجود سوى الذات الإلهية جديرة بالعبادة^٤.

إن رسالة الأنبياء ﷺ هي الدلالة على حقيقة معرفة الله والتوحيد الربوبي وعهد الإنسان مع الله ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ (الأعراف: ١٧٢)، وقد انصبّت

١. البلاذري، كتاب جمل من انساب الأشراف، ١: ١٨٧؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٢٢٦.

٢. خضري بك، نور اليقين في سيرة السيّد المرسلين، ٨٠.

٣. الحشر: ٩.

٤. النحل: ٣٦ / الأنبياء: ٢٥.

محاولاتهم على إرشاد الإنسان في هذا الطريق إلى تلك الفطرة التي تفضي للعودة إلى التوحيد العبادي والاستعانة بالله.

إحياء مكارم الأخلاق هدف آخر من الأهداف الغائية في النظام الاجتماعي للإسلام. وقد أوصى رسول الإسلام ﷺ بمكارم الأخلاق وحسن الخلق إلى درجة أنه عدّ فلسفة بعثته وسببها تحقيق مكارم الأخلاق وتكريسها «عَلَيْكُمْ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بَعَثَنِي بِهَا»^١ وإيصالها في سياق رسالته إلى كمالاتها من أجل الإنسانية «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»^٢، بل إن المبادئ الأخلاقية التي يهتم بها الإسلام في مضمار الحياة الفردية والاجتماعية أساساً، والتي يجري الكلام عنها أحياناً تحت عنوان القيم الإنسانية، هي العودة إلى نوع من العلاقات الاجتماعية فيما بين البشر لها سهم وافر في إنقاذ الفرد والمجتمع، وهدفها الغائي تحقيق القرب الإلهي ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦)، إذ على حد تعبير العلامة الطباطبائي لا تتم ربوبية الله إلا بعبودية العباد له، ولا يمكن تصور عبودية البشر لله إلا في نطاق المسؤولية الإنسانية، وهي بدورها لا تتم بغير العودة إلى الله والمحاسبة على الأعمال، وهذه أيضاً لا يمكن فهمها إلا بوجود الجزاء والثواب والعقاب^٣.

المصادر المعرفية لنظام السلوك الاجتماعي في الإسلام

تضم المصادر الإسلامية كمّاً هائلاً من المعارف البشرية، ومن بين هذه المعارف تحتل البحوث الاجتماعية السهم الأوفر بعد المعارف النظرية. وهذا مما يدل على

١. المجلسي، بحار الأنوار، ٦٨: ٤٢٠.

٢. م ن، ٦٨: ٣٧٢.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢٠: ٢٤٢.

أهمية وضرورة البحوث الاجتماعية من ناحية، ومما يعبر من ناحية أخرى عن اهتمام الإسلام بالقضايا الاجتماعية التي لا شك أنها تتطلب من حيث الموضوع والمسائل منهجها الخاص.

«الوحي» هو المصدر الأهم لاكتشاف نظام السلوك الاجتماعي في الإسلام، ولا شك في أن هذا المصدر وبسبب عصمته من الخطأ لاتصاله بالعلم الإلهي يقف في مقدمة كل المصادر. أما سائر المصادر فتأتي في مرتبة تالية للوحي من حيث المديات ومن حيث العمق والتطابق مع الواقع لأنها مرتبطة بالبشر. وذلك أن محتوى الوحي، فضلاً عما يمكن التوصل إليه بسائر القوى المعرفية، يكشف لنا عن حقائق حول عالم ما وراء الحواس. إن الإنسان لا يسير من أجل إصابة الحق والسعادة في طريق غير طريق التفكير والتعقل، وهو الطريق الذي يرشد إلى الاعتصام بحبل الوحي. إن الله يصدر عن هذا الطريق وبواسطة أنبيائه ﷺ أوامره العملية والعقيدية للبشر، والتي لو عملوا بها وطبقوها لحققوا لأنفسهم الفلاح في حياتهم الدنيوية والأخروية^١. والواقع أن منبت الثقافة والحضارة البشرية هو تعايش البشر فيما بينهم وتشكيلهم للاجتماع الإنساني، وقد دعا الوحي بواسطة الأنبياء ﷺ الناس للاجتماع وتشكيل المجتمع وحذرهم من الشرور والفساد وحضهم على الخير والصلاح^٢. إن الوحي مصدر معصوم من الأخطاء مقارنةً بسائر المصادر والأدوات المعرفية وذلك لأنه كلام يتسبب إلى الله عِلْمُهُ لأنبيائه ﷺ ليبلغوه إلى البشر ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣-٤)، وهو مصدر مصان من تغلغل الشياطين إليه خلال فترات

١. م. ن، ١٠: ٢٦١.

٢. م. ن، ٧: ٢١٣.

الإبلاغ ﴿وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذُّونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ﴾ (الصفات: ٧-٨)، ويتبلور للإنسان في صورتين: الصورة الأولى هي صورة الوحي القرآني، والصورة الثانية هي صورة الوحي التبسيني الذي يجري على لسان الرسول الأكرم ﷺ وعترته الطاهرة عليهم السلام فهم يتولون بيان الآيات والمصاديق وشؤون النزول وتوضيح الفروع والقيود وأساليب أداء المناسك والعبادات^١.

ومن المصادر الأخرى ذات الدور الحاسم في حياة البشر الفردية والاجتماعية «العقل»، و«الفطريات العقلية»، و«المستقلات العقلية». وحين نتحدث عن العقل كمصدر لاكتشاف النظام فقصدنا العقل الذي يعمل على استخراج المعطيات النظرية والكلية والثابتة والذهنية، وأيضاً العقل بتجلياته الجزئية والإرادية والعينية والخارجية والثقافية والاجتماعية. جاء في رواية عن الرسول الأكرم ﷺ أن العقل هو أول ما خلق الله^٢ لأن الإدراكات والمعارف التي تنبع من العقل تتسم بالضرورة واليقين، ولا يمكن للإنسان أن يدرك الحقائق على نحو عام وكيّ وكقوانين وقواعد إلا بفضل التوغل من الظواهر إلى البواطن وإدراك العلاقات غير المحسوسة. يتحقق العلم بالماضي وبالكليات بواسطة البراهين الذهنية والقياسات العقلية والعلاقات الضمنية المستترة التي يكونها الإنسان في داخل نفسه وعقله.

ويمارس العقل دوره كمصدر للاكتشاف على مرحلتين: المرحلة الأولى قبل الوحي للرسول الأكرم ﷺ وذلك لإثبات أحقية أصل الدين ومبادئه وأصوله،

١. بهجت پور، تفسير فريدين، ٤٧.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ١: ٩٧.

والمرحلة الثانية بعد الوحي للرسول الأكرم ﷺ وواجب العقل هاهنا إثبات الأصول والمبادئ العقيدية وفهم المعارف وتفسيرها واستخراج الحقائق التي لم تطرح بشكل مباشر بل تُرك استخراجها للمتلقين والفاهمين.

و«الحواس» هي الأخرى من مصادر اكتشاف النظام بوصفها مرحلة من مراحل المعرفة تسمى المعرفة الظاهرية أو السطحية أو غير العميقة، وتعد من جملة المصادر والأدوات الخارجية للمعرفة واكتشاف النظام. في هذه المرحلة، التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، يقال إن كل المعارف جزئية ولا يوجد شيء اسمه معرفة كلية أو معرفة عميقة، فلا تُدرَك هاهنا العلاقات الداخلية بين الأشياء أو الأمور المتعلقة بالذوات والجواهر أو علاقات من قبيل علاقات العلّة أو الضرورة التي تسود العلاقة بين العلة والمعلول وغير ذلك. وبسبب الحدود والقيود التي تقيّد الحواس لا تستطيع هذه الحواس كمصدر للمعرفة سوى إدراك جوانب وشرائع من النظام وتبقى عاجزة عن الولوج إلى الشرائع والطبقات الأساسية الأعمق، وعلى حدّ تعبير بعض المفكرين فإنّ الإدراكات الحسية بما هي حسية لا تتمخض عنها أية أحكام^١.

أشار القرآن الكريم في بعض الآيات إلى استعمال الحواس لاكتساب المعرفة: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨). ولا شك في أن الاستفادة من الحس والتجربة والمكتسبات العلمية الموثقة المؤيدة ذات الاعتبار النسبي تعد رصيّدًا لتحليل الحياة البشرية ودراستها، بل هي جزء من حياة الإنسان في العالم. ومع أن «التاريخ» لا يعد معرفة مباشرة لكنه يستحصل بواسطة الوثائق

١. الطوسي، تلخيص المحصل، ١: ١٢.

والمستندات المتبقية عن الماضي^١، ولأن موضوع التاريخ المجتمع الإنساني في مسيرته الزمنية، لذلك يعد بحد ذاته جزءاً من الطبيعة كمصدر لاكتشاف النظام وتبينه. إذا تمت دراسة النظام الاجتماعي الإسلامي بصورته الواقعية المروحة في مكانها كانت دراسة اجتماعية، وإذا تمت بما يتصل بالتحليلات والتبينات الزمانية وفيما يتعلق بالماضي والحاضر والمستقبل والروابط بين هذه المقاطع الزمانية، وإذا اهتمت هذه الدراسة بقوانين التطورات والتغيرات التي شهدتها ويشهدها المجتمع موضوع الدراسة لكانت دراسة تاريخية أو تنتمي إلى فلسفة التاريخ. وفي كل الأحوال فالتاريخ يبين وينقل الأرصدة الثقافية وعلوم الأجيال الماضية وما عاشته من ظروف كانت من مصادر إلهامها وتحفزها، وفهم النظام الاجتماعي من دون فهم التاريخ يبقى فهماً ناقصاً.

و«الفطرة» هي الأخرى من مصادر معرفة النظام الاجتماعي. فقد خلق الله الجهاز الفكري للبشر بالشكل الذي يدرك ذاتياً كثيراً من القضايا والحقائق الراسخة المتعلقة بأصل الإنسانية. الحقائق المدركة بهذه الطريقة لا تقوم على أساس ضرورات الحياة الاجتماعية التي يتغير حكمها بتغير الظروف، ولا على أساس الاكتساب والسعي والجد والاجتهاد الذي قد تزداد درجاته أو تنقص أو تنعدم، بل هي سلسلة من المتطلبات والفطريات مودعة في طبع الإنسان، ومن المفارقة أنه ما من مدرسة فكرية تنكر هذه القيم والأعراف الفطرية؛ والإيمان الحقيقي بالله من جملة هذه الأمور الفطرية التي يحتاجها الإنسان^٢ حيث تدفع هذه الطاقة الداخلية الإنسان صوب عبادة الله الواحد: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا

١. استنفورد، درآمدي بر تاريخ يزوهي، ٩.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٢: ٤٦.

إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣)، ويبقى الإنسان دومًا على هذه الفطرة، ولا يدعو مع الله شيئًا آخر، وبسبب هذا الإدراك الفطري قد يجعل الإنسان المشرك لنفسه آلهةً أخرى غير الله ذريعةً يخال أنها تقربه إلى الله^١. والجدير بالذكر أن الفطرة قد تعتبر هي والعقل حقيقةً واحدةً في بعض الأحيان بسبب المشتركات بينهما، ولكن لأنها مختلفان من حيث التحليلات المفهومية والماهية والمراتب ومناهج البحث وأدلة الحجّة والوظائف الدلالية، لذلك فهما أمران مختلفان. أضف إلى ذلك أنه لم يرد في النصوص الدينية شاهد على وحدتهما بل وردا كمفهومين منفصلين عن بعضهما، ويمكن أن نزيد على ذلك بأن أدلة إحراز الفطرة لا تتناسب مع أدلة إحراز العقل. المصدر الآخر لمعرفة النظام الاجتماعي هو «المعرفة الشهودية القلبية». أحيانًا تُدرَك بعض الوقائع الإنسانية كالوجدانيات والعلم الحضوري برجوع الإنسان إلى باطنه وداخله وبلا وسائط، وبذلك يُعدُّ هذا الأسلوب من مصادر معرفة النظام السلوكي للإنسان. العلم الحضوري معناه أن يكون واقع المعلوم عين واقع العلم، فالشيء المدرك (فاعل الإدراك) يجد الصورة الذهنية للشخصية الواقعية للمعلوم أو الشيء المدرك (موضوع الإدراك) في نفسه بدون أية وسائط^٢. يعتقد بعض الفلاسفة أن جميع العلوم الحسولية والمعلومات العادية والذهنية التي نكتسبها عن العالم الخارجي وعالمنا الداخلي والنفساني ترجع في أساسها إلى العلوم الحضورية، فالإنسان بمراجعته لذاته يمكنه أن يجدها في نفسه بوضوح^٣. لذلك من أجل إدراك منطقي للبنية المعنائية للقرآن في رسمه نظامًا اجتماعيًا يكفي أن يتوفر الأفراد على معرفة كاملة بأنفسهم ودواخلهم.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ١: ٣٦٩.

٢. المطهري، جامعة وتاريخ، ١٩٠.

٣. م. ن.

النقطة المهمة في معرفة النظام الاجتماعي الإسلامي هي: لأن هذه المعرفة ليست أحادية العامل، يجب عدم حصر مصادر بنائها في مصدر واحد فقط، وواضح أنه لأجل طرح ومعرفة نظام منضبط ومنسجم فإن الإرجاع إلى مصدر معرفي واحد سيكون عملية ناقصة غير تامة. إن مغايرة أي واحد من هذه المصادر مع مصدر آخر من المصادر لا يعني التضاد والصراع بينهما، بل المصادر هنا حقائق ذات تراتبية طولية تمدُّ إحداها الأخرى، وهذه الوحدة والارتباط الوجودي يجعلها وحدة واقعية ممتدة تظهر على امتداد النشآت المختلفة^١. ويرى الإسلام أن مساحة كل واحد من هذه المصادر وموضوعاته منفصلة عن مساحة وموضوعات غيره من المصادر، وحين نحتاج أحدها أو عددًا منها لمعرفة العالم فلن نلجأ إلى غيرها إطلاقاً، لأن ذلك الغير قد تكون له مدياته وحدوده الخاصة التي لا يمكن ولا يصح أن يتخطاها. والقرآن بدوره يدعو إلى المعرفة الحسية والعقلية: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ (النحل: ٧٨)، ويؤكد في الوقت نفسه على الجهاد في سبيل الله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩)، ويتحدث أيضاً عن الطبيعة ثم يثير قضية تزكية النفس: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (الشمس: ٩)، فهو يركز على المصادر الأخرى الخارجية أو الداخلية ويطرحها إلى جانب بعضها من دون أن يعرض عن أحد المصادر ويتركه تركاً نهائياً.

ومنهج اكتشاف هذا النظام في إطار صلته بالمصادر المعرفية المذكورة له هو الآخر أهميته، فمعرفة وتبيين علاقة الجوانب الفردية والسياقات البنوية التي يمكن بمعاونتها دراسة الفكر المنظم والناجم عن مدخل شامل يتعلق بالمجتمع والاجتماع هي من الموضوعات المطروحة في هذا المضمار. إن هذا المدخل العام

غير المدخل العيني المعتمد في العلوم التجريبية والإنسانية، كما أنه غير المداخل الذهنية الصرفة البعيدة عن الواقعيات الخارجية والعاجزة عن اكتشاف وتحليل كثير من الأحداث الاجتماعية.

إن المناهجية (علم المناهج) المنظورة والمتحركة داخل أجواء التيار الفكري الإلهي والتي تسودها الروح التوحيدية، توفر ضرباً من أساليب نيل المعرفة والتحول الواقعي يمكن بواسطته تنظيم جميع أصعدة العلاقات الإنسانية من قبيل علاقة الإنسان بالله وبنفسه وبالطبيعة وبغيره من أفراد البشر، وذلك ارتكازاً على المفاهيم الدينية، والوصول أخيراً إلى إعادة إنتاج نظام اجتماعي يستند من ناحية على الأساليب الدنيوية لمعرفة الحقائق، ولا يغفل من ناحية أخرى عن الميول الماورائية، وهو في الواقع يأخذ بالحسبان آفاق البشر وأنفسهم وعلاقاتهم بعضهم ببعض. يكشف هذه المنهج إطاراً للدلالات الاجتماعية، ويستنبط مفاهيم إسلامية هادفة لتنظيم الأمور والعلوم الاجتماعية بعيداً عن النزعات التوفيقية والانتقائية وبمنهجية جامعة مبتنية على نظام المعتقدات الإسلامية، وتتوافر في هذه المفاهيم الإسلامية انفعالات متبادلة منسجمة بين العالمين الذهني والعيني، وبين العلم الحضورى والعلم الحصىلى، وبين الفاعل والبنية ضمن عملية غائية. يشكل المنطق التوحيدي والروح المعنوية والفطرة والعقلانية الوحيانية النواة المركزية لهذا الاستنباط. ولأن معرفة الواقعيات الاجتماعية واكتشاف نظامها من المصادر الإسلامية باعتبارها السياقات الطبيعية لتفسير لغة الوحي، لأنها تبني على معارف تنتمي لعالم الطبيعة والشهادة لذلك تحتاج إلى مركّزات نظرية خاصة، ومن هنا يجري الاهتمام بالوجه المعرفى الأشمل مضافاً إلى المناهج والأدوات المعرفية الشائعة في مناحات العلوم الاجتماعية. وفي هذه الغمرة من الضروري التنبيه إلى ثلاث طبقات متداخلة من المفاهيم الإسلامية:

أ. المفاهيم ذات الصلة بمعتقدات الإنسان، وتندرج في مضمار الرؤية الكونية والأيدولوجيا عند البشر (الإسلام كدين ومعتقد).

ب. المفاهيم المرتبطة بالأسلوب الكامل لحياة البشر والتي تبيّن أسلوب الحياة الإنسانية بشكل صحيح وواقعي (الإسلام بوصفه حياة دنيوية وأسلوباً حياتياً متكاملًا).

ج. المفاهيم التي تنشُد رسم نظام اجتماعي كامل وتقدم نظاماً وبنية شاملة لحياة البشر الجمعية (الإسلام باعتباره نظاماً اجتماعياً كاملاً).

النظام الاجتماعي الإسلامي في إطار الأمة

من الأمور الأساسية المهمة ما يتلخص في السؤال: هل بوسع الدين والمصادر الدينية تقديم نموذج سلوكي اجتماعي ضمن إطار نظام بوصفه أمراً بعدياً وبعد الطرح النظري للنظام أم لا؟ يقرر الإسلام لأفراد المجتمع في خصوص وضعهم الكلّي العام هويةً جمعيةً فضلاً عن هويتهم الفردية، وغالباً ما يكون التجلّي والنموذج المنبثق من هذه الهوية مصحوباً بتكوين «الأمة»، بحيث توجد مجموعة النظم النظرية والقيمية سلسلةً من النماذج السلوكية المترابطة على شكل مؤسسات وبنى ومنظمات من أجل تدبير أمور المجتمع، وهي نماذج يسودها منطق واحد تقريباً.

لقد وفر رسول الإسلام ﷺ البنى التحتية والأرضيات الفكرية لإيجاد نظام اجتماعي عن طريق تخطيطات جامعة وشاملة للحياة وبواسطة تبليغ القوانين الإلهية وإرسالها، وكان يترصد تشكيل مجتمع فاضل يمكن تحقيق تلك القوانين في جميع زواياه وجوانبه، ومن أجل ذلك بدأ عملية تدريجية. وقد كان تحقق رسالته ﷺ في أن تتوفر للقوانين التي يبلغها وكذلك لإرساء البنى التحتية الاجتماعية المرتكزة على القرآن أرضيةً تنفيذيةً ليستكمل ﷺ رسالته. وبالطبع

فإن هذه الخطوات والمبادرات تمت من بعده على أساس نظام الإمامة والولاية. إن فكرة مثل هذا النظام مع أنها لم تتحقق خلال الفترة المكيّة بشكل منظم، لكنها تحققت بعد ذلك إبان الفترة المدنية وتأسيس دولة المدينة المنورة إثر بيعة العقبة الثانية التي تعهّد فيها أهل يثرب بالدفاع عن الرسول الأكرم ﷺ^١. وقد كانت الخطوة الأهم في ذلك الزمن مواجهة النظام القائم، لذلك اضطر ﷺ من أجل تشكيل النظام الاجتماعي المنشود المبادرة إلى إيجاد تحول أساسي في البنى السائدة^٢. وقد كان للعرب في تلك الحقبة نمطان متفاوتان من الحياة، فبعضهم كانوا يعيشون في المدن معيشة تقوم على مقومات التجارة والزراعة والرعي، وبعضهم الآخر كانوا يعيشون في البوادي والصحاري الخارجية ولهم أسلوب حياة بدائي نسبياً، لكن القبيلة كانت أساس نظامهم الاجتماعي، وبسبب عدم وجود حكم مركزي لم يكن لديهم أسلوب منظم لإدارة المجتمع سوى تجاربهم وممارستهم الحياتية العفوية^٣. وكان هناك على رأس الأمور والقرارات رجال يسمّون بشيوخ القبائل لهم سجايا وقابليات وقدرات على إدارة قبائلهم، وقد كانت الأوامر والدساتير القبليّة مجموعة من المعارف يتبعها الناس اتباعاً أعمى ضمن سياق اتباعهم لأبائهم وأجدادهم الذين وصلتهم تلك المعارف عنهم: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣). وقد كانت هذه القبائل التي تزيد على ١٢ قبيلة في شبه الجزيرة العربية، في صراعات ونزاعات وحروب مستمرة فيما بينها بدوافع العصبية والانتقام وحالات الجشع الفئوي والقبليّة.

١. ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ٥١.

٢. الكرمي، الإدارة في عصر الرسول ﷺ، ٥٦.

٣. اليعقوبي، السيرة النبوية، ١: ٢٥٨؛ البلاذري، كتاب جمل من انساب الأشراف، ١: ٢٣٧.

٤. الكرمي، الإدارة في عصر الرسول ﷺ، ٢٨-٣٠.

وبدل أن يخوض الرسول الأكرم ﷺ في حل هذه النزاعات جزئياً قام بعمل تأسيسي آخر هو تغيير النظام من نظام قبلي إلى نظام اجتماعي. وكان أن بدأ ﷺ بدعوتين: الدعوة الأولى دعوة سرية خاصة بأفراد قلائل، وكان ذلك في بدايات البعثة ومحصوراً بين مجموعة مصغرة من شباب قريش وأقاربهم. والدعوة الثانية جاءت بأمر جديد من الله لتكون الدعوة علنية واجتماعية وذلك بعد السنة الثالثة للبعثة^١. وكان رسول الله ﷺ قد بدأ دعوته من عشرته بأمر صريح من القرآن حيث يقول: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: ٢١٤)،^٢ وبعد هاتين الدعوتين والتهديدات التي مارسها المشركون ضد المسلمين، حصلت هجرة تاريخية من مكة إلى المدينة المنورة (يثرب)، فكانت مقدمةً لتشكيل نظام إداري وسياسي في صورة مؤسسات مختلفة وعلى شكل نظام اجتماعي وأمة واحدة ومجتمع متكافل. وقد كان المحور الأهم لإيجاد نظام اجتماعي إسلامي وتأسيسه هو المؤاخاة بين المسلمين^٣ حيث أعلن القرآن الكريم المؤمنين أخوة يريد بعضهم الخير لبعضهم: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ﴾ (الحجرات: ١٠). إن عملية صياغة النظام هذه كان هدفها على المستوى الاقتصادي التكافل الاجتماعي النابع من مبدأ الأخوة والتأخي، وكان هدفها على المستوى السياسي إطلاق نظرية الولاية والإمامة، وكان هدفها على المستوى الاجتماعي إطلاق نظرية الأمة. وعلى حد تعبير الإمام الخميني فإن الرسول الأكرم ﷺ فضلاً عن إبلاغه الوحي وبيانه وتفسيره العقائد والأحكام الإسلامية، اهتم اهتماماً أكيداً بتطبيق الأحكام وإقامة النظم الإسلامية ليوحد بذلك الدولة الإسلامية^٤.

١. الصدوق، إكمال الدين ونظام النعمة، ١٩٧؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٨: ١٧٧.

٢. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٦١.

٣. ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ٥٠٤-٥٠٧.

٤. الموسوي الخميني، شؤون واختيارات ولي فقيه، ٢٥.

وكما عبّر بعضُ الكتّاب، بظهور الإسلام صارَ العربُ ينتمون إلى «أمة» تقوم على أساس العقيدة الدينية بعد أن كانوا ينتسبون لقبائلهم وأعرافهم^١. لم يكن الإيمان بالدين إلى ذلك الحين قد ظهر كعامل لتوحيد المجتمع يرفع الاختلافات ويقرب القلوب، بل كان عملياً وسيلة للتفرقة بين القبائل وكان مهمشاً بفعل سطوة الأعراف والتقاليد، إلى أن جاء الإسلام فاستطاع عبر طرحه فكرة الأمة الواحدة تحقيق الوحدة الحقيقية.

النتيجة

١. إن فلسفة النظام الاجتماعي الإسلامي هي رؤية ونظرية تعرض المبادئ والقواعد الأصلية لتشكيل المجتمع وتكريسه ونوعية النظر لكيفية هذا المجتمع وأسس الحياة الاجتماعية والسلوكيات الإنسانية. ومن البديهي أن أسباب وكيفية المجالات السلوكية ودراستها من القضايا المهمة في هذا النظام، وتعد القضايا الأخرى بالنسبة لها فرعية تتوجّه بتوجيه تلك القضايا المهمة. وإن الكيفية المتلاحمة للنظام من شأنها أن تتوفر جميع الوحدات البنوية والجزئية داخل النظام على حالات تأقلم وتكيف متقابل فيما بينها.

٢. تتيح العناية بقضية النظام الاجتماعي فهماً بنوياً للوصول إلى فهم الماهية المتناسجة والمتقابلة المتوفرة في مجمل النظام، ولتحقيق إدراك منظم للمفاهيم بتوحيد الطاقات والإمكانات توحيداً هادفاً، وعرض الأجزاء المتشابكة الموحدة كهوية مستقلة وككل متلاحم.

٣. تشمل اللبّات التي تؤسس للبحث الركائز والأصول والأهداف ونوع العقلانية التي تضرب بجذورها في نظام علمي ومعرفي خاص وتصنع جهازاً منطقياً خاصاً تُعرض التفسير النابعة منه حول الحياة والإنسان والمعرفة وعلم

١. متولي، الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، ١٧١.

المناهج على شكل نظرية أو نظريات منسجمة في ضوء الأحكام والمعارف الإسلامية.

٤. بسبب سعة المعارف البشرية لتشخيص ورسم نظام اجتماعي منسجم ستكون الإحالة إلى مصدر واحد من المصادر المعرفية عملية ناقصة غير تامة. وفي الإسلام مع أن مساحات ومديات كل مصدر من المصادر وموضوع من الموضوعات مستقلة عن بعضها، يجري الاهتمام بأحد المصادر من دون الأعراض عن المصادر الأخرى، فالمصادر تُشاهد وتُلاحَظ إلى جانب بعضها، وتوظَّفُ المفاهيمُ الهادفة بمنهجية جامعة لتنظيم وصياغة النظم الاجتماعية. ولا مرأى في أن هذه النظم تنطوي على تفاعل منسجم بين الذهنيات والعينيات، وبين العلم الحضورى والعلم الحصىلى، وبين الفاعل والبنية، ضمن عملية غائية يشكل المنطق التوحيدى والمعنوية والفطرة والعقلانية الوحيانية نواتها المركزية.

٥. البحث في قضية النظام الاجتماعى هو من ناحية مقولة فلسفية حول الاجتماع بوصفه نظاماً معرفياً، وهو من ناحية ثانية منظومة عادة ما تطبَّق على يد أنظمة الحكم والسلطات عن طريق مؤسسات وأجهزة مختصة. والواقع أن القيم والأوامر والنواهي تُستمد من «النظام المعرفى» بينما تُتَابَع الأطرُ في «النظام التنفيذى». ويتحقق النظام الاجتماعى الإسلامى بالمعنى الثانى فى بعده الاقتصادى بهدف التكافل الاجتماعى النابع من مبدأ الأخوة والمؤاخاة، وفى بعده السياسى بطرح نظرية الولاية والإمامة، وفى بعده الاجتماعى بإطلاق نظرية الأمة الواحدة.

المصادر

۱. آزاد أرمكي، تقي، تاريخ تفكر اجتماعي در إسلام، طهران: دار علم، ۱۳۸۶ ش.
۲. ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري، الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر، ۱۳۸۵ هـ.
۳. ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي، الطبقات الكبرى، التحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۰ هـ.
۴. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، التحقيق: علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۸ هـ.
۵. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك الحميري، السيرة النبوية، التحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، بيروت: دار المعرفة، [د.ت.].
۶. أستنفورد، مايكل، درآمدي بر تاريخ پژوهي، الترجمة: مسعود صادقي، طهران: سمت، ۱۳۸۵ ش.
۷. اسكيد مور، ويليام، تفكر نظري در جامعه شناسي، الترجمة: علي محمد حاضري وآخرون، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ الإسلامي، ۱۳۸۵ ش.
۸. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، كتاب جمل من أنساب الأشراف، التحقيق: سهيل زگار ورياض الزركلي، بيروت: دار الفكر، ۱۹۹۶ م.
۹. بهجت پور، عبد الكريم، تفسير فريقين: تاريخ، مباني، أصول، قم: انتشارات آثار نفيس، ۱۳۹۱ هـ ش.
۱۰. توسلي، غلام عباس، نظريه های جامعه شناسي، طهران: سمت، ۱۳۸۲ ش.
۱۱. جماعة من الكتّاب، درآمدي بر جامعه شناسي إسلامي (۲): مباني جامعه شناسي، طهران: مركز همكاري حوزه ودانشگاه، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. جماعة من الكتّاب، تاريخچه جامعه شناسي، طهران: سمت، ۱۳۷۳ ش.

١٣. الجوادى الآملى، عبد الله، جامعه در قرآن، قم، مركز نشر اسراء، ١٣٧٨.
١٤. خضري بك، محمد، نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، دمشق: دار الفيحاء، ١٤٢٥هـ.
١٥. روشه، گي، جامعه شناسی پارسونز، الترجمة: عبد الحسين نيك گهر، طهران: تبيان، ١٣٧٦هـ ش.
١٦. ريتزر، جورج، نظرية جامعه شناسی در دوران معاصر، الترجمة: محسن ثلاثي، طهران: علمي، ١٣٨١هـ ش.
١٧. سادوسكي، و. ن. إ. و، بلاوبرگ، وإ. گ، يودين، نظرية سيستمها: مسائل فلسفی و متدولوژيك، الترجمة: كيومرث پرياني، طهران: تندر، ١٣٦١هـ ش.
١٨. سبحاني، جعفر، تفسير موضوعي قرآن مجيد (تفسير جاويد)، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٣٨٣هـ ش.
١٩. شارون، جوئل، ده پرسش از منظر جامعه شناسی، الترجمة: منوچهر صبوري، طهران: ني، ١٣٨٤هـ ش.
٢٠. الشيرازي، محمد بن إبراهيم (ملاصدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م.
٢١. الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، الترجمة: سيد ابوالقاسم حسيني ژرفا، قم: مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٣٩٣هـ ش.
٢٢. الصدوق، محمد بن علي (ابن بابويه)، إكمال الدين وإتمام النعمة، التحقيق: علي أكبر الغفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥هـ.
٢٣. الطوسي، محمد بن محمد، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٥هـ.
٢٤. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٧هـ.
٢٥. الكرمي، حافظ أحمد عجاج، الإدارة في عصر الرسول ﷺ، القاهرة: دار السلام، ١٤٢٧هـ.

۲۶. گیدنز، آنتوني، جامعه‌شناسی، الترجمة: منوچهر صبوری، طهران: نی، ۱۳۸۹ هـ ش.
 ۲۷. مارشال، گوردن، فرهنگ جامعه‌شناسی، الترجمة: حمیرا مشیرزاده، طهران: میزان، ۱۳۸۸ هـ ش.
 ۲۸. متولي، عبد الحميد، الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، الأسكندرية: منشأة المعارف، ۱۹۸۶ م.
 ۲۹. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، بيروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ هـ.
 ۳۰. مصباح اليزدي، محمد تقي، جامعه و تاريخ از دیدگاه قرآن، طهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۸ هـ ش.
 ۳۱. المطهری، مرتضی، جامعه و تاريخ، طهران: صدرا، ۱۳۸۴ هـ ش.
 ۳۲. الموسوي الخميني، روح الله، شؤون واختيارات ولي فقيه، ترجمة مبحث ولاية الفقيه من كتاب البيع، طهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۳۶۹ هـ ش.
 ۳۳. وبر، ماكس، مفاهيم اساسی جامعه‌شناسی، الترجمة: أحمد صدارتی، طهران: مركز، ۱۳۸۳ هـ ش.
34. Ritzer, George. ed. *Encyclopedia of Social Theory*. 2 vols. London: Sage Publications, 2005.

المجتمع الديني؛ المباني والأهداف والآليات التنفيذية

عبد الرضا ضرابي^٢

إن الإسلام والدولة الإسلامية ظاهرة إلهية، نضمن بواسطة تطبيقها وتنفيذها على أرض الواقع السعادة لأولادنا في الدنيا والآخرة على أفضل الوجوه. وقد وعدنا الله سبحانه وتعالى بإقامة المجتمع الإسلامي، إذ قال في محكم كتابه الكريم: ﴿فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (النحل: ٩٧). إن المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي تتحقق فيه المثل والأهداف الإسلامية، بالإضافة إلى الآمال الكبيرة التي رسمها الإسلام للإنسان؛ وهو المجتمع العادل والذي يتصف بالقسط، والمجتمع الحرّ، والذي يسهم المواطنون فيه في إدارة الدولة، ويكون لهم دور مؤثر في رسم مستقبل بلادهم، وأن يكون لهم تأثير في تطويره وازدهاره، وإن المجتمع الذي يتمتع بالكرامة الوطنية والاستغناء الوطني، وهو المجتمع الذي يحتوي على الرفاه وينعدم فيه الفقر والجوع، والمجتمع الذي يحتوي على الإزدهار الشامل - على المستوى العلمي والاقتصادي والسياسي - وباختصار: هو المجتمع الذي لا يعاني

١. المصدر: المقالة بعنوان «جامعه ديني؛ مباني، اهداف وراهى تحقيق آن»، فصلٌ من كتاب جامعه شناسي تربيت ديني، قم، منشورات مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خميني (ع)، ١٣٩٨ هـ. ش، الصفحات ٦٥ إلى ١١٠.

تعريب: حسن علي مطر

٢. أستاذ مساعد في مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خميني (ع).

من الركود والسكون والتوقف، والذي يكون في تقدّم مستمر، هو ذلك المجتمع الذي نسعى إلى تحقيقه. وبطبيعة الحال فإن هذا المجتمع لم يتحقق، ولكننا نسعى إلى تحقيقه دون كلل^١.

تاريخ المجتمع الديني وماهيته

قال الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ (النور: ٥٥).

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله - في تفسير الميزان - في خصوص تفسير هذه الآية: «إن هذه الآية - على هذا - وعد جميل للذين آمنوا وعملوا الصالحات أن الله تعالى سيجعل لهم مجتمعاً صالحاً يخص بهم؛ فيستخلفهم في الأرض، ويمكّن لهم دينهم ويبدلهم من بعد خوفهم أمناً لا يخافون كيد منافق ولا صدّ كافر يعبدونه لا يشركون به شيئاً»^٢.

فقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات، كلمة «من» فيه تبعيضية لا بيانية والخطاب لعامة المسلمين وفيهم المنافق والمؤمن وفي المؤمنين منهم من يعمل الصالحات ومن لا يعمل الصالحات. والوعد خاص بالذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات محضاً.

والمراد من استخلافهم في الأرض نظير استخلاف أسلافهم والأمم السابقة، حيث يقيم مجتمعاً صالحاً منهم يرثون الأرض، كما ورثها الصالحون والأمم

١. خامنه‌اي، ولايت وحکومت، ١٦٣ - ١٨٤.

٢. الطباطبائي، الميزان، ٢٩: ٢١٧.

السالفة من أصحاب القوة والشوكة. والمراد من قوله: وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم، تمكين الشيء إقراره في مكان وهو كناية عن ثبات الشيء من غير زوال واضطراب وتزلزل بحيث يؤثر أثره من غير مانع ولا حاجز؛ فتمكن الدين هو كونه معمولاً به في المجتمع من غير كفر به واستهانة بأمره. والمراد من تبديل خوفهم أمناً انبساط الأمن والسلام على مجتمعهم بحيث لا يخافون عدواً في داخل مجتمعهم أو خارجه متجاهراً أو مستخفياً على دينهم أو دنياهم.

والمراد بكونهم يعبدون الله لا يشركون به شيئاً ما يعطيه حقيقة معنى اللفظ وهو عموم إخلاص العبادة وانهدام بنيان كل كرامة إلا كرامة التقوى^١.

تشير الأبحاث والدراسات إلى أشخاص سعوا منذ الأزمنة البعيدة إلى إقامة المجتمع المثالي والمدينة الفاضلة. وكان اسم أفلاطون هو الأشهر من بين هؤلاء الأشخاص. فقد عمد - في جميع مواضع كتاب الجمهورية وفي مواضع من رسالة ثيماؤوس وكريتياس - إلى رسم أبعاد المدينة الفاضلة^٢. وبعده كان هناك الكثير من العلماء والمفكرين في العالم الإسلامي من الذين رسموا أبعاد المجتمع الفاضل ومدينتهم الفاضلة والمثالية، من أمثال الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، وأبي الحسن العامري في كتاب السعادة والإسعاد، والنظامي الكنجوي في كتابه اسكندرنامه. كما قام الكثير من الكتاب في العالم المسيحي بهذا الأمر، ومن بينهم القديس أوغسطين في كتابه مدينة الله، وتوماس مور في اللامكان (أو مدينة العدم)، وفرانسيس بيكون^٣ - المفكر الإنجليزي وفيلسوف

١. م. ن. وانظر أيضاً: م. ن، ج ١٥: تفسير الآية الخامسة والخمسين من سورة النور.

٢. انظر: أفلاطون، دوره آثار أفلاطون، ج ٤ و ٦. وانظر أيضاً: بوبر، جامعه باز ودشمنان آن، ج ١ و ٢. (حيث يحتوي الفصل الأول من الكتاب بأجمعه على مطالب تحت عنوان «افسون افلاطون»).

3. Francis Bacon

العلم (١٥٦١ - ١٦٢٦ م) في كتابه أتلانيس نو، وتوماسو كامبانلا^١ الفيلسوف والمفكر الاجتماعي الإيطالي (١٥٦٨ - ١٦٣٩ م) في كتابه مدينة الشمس (أو خورشهر)^٢. وأما ما يتمّ الحديث عنه تحت عنوان المجتمع الإسلامي المثالي أو المجتمع الديني بشكل عام، فهو المجتمع الذي أكد عليه مصدر الوحي الإلهي. لقد رسم الله تعالى في القرآن الكريم مجتمعاً للإنسان بحيث يقرّ كل مفكر بأفضليته على سائر الخطط والمشاريع القائمة على أساس الإنسانية الحقيقية، بيد أن المهم في البين إنما هو البيان الصحيح للمجتمع المطلوب من قبل الله سبحانه وتعالى؛ بحيث يكون بعيداً عن الانحراف وعدم التدبير، وأن يعمل الجميع بهذه القوانين والتشريعات الإلهية، ويضعون العدالة على جدول أعمالهم؛ وذلك لأن الذي وضع هذه التشريعات مدبّر حكيم وعالم من منطلق حبه للإنسان. إن لازم التعرف الكامل على هذا المجتمع عبارة عن البحث والدراسة الشاملة لجميع تعاليم القرآن الكريم والسنة المطهرة بشأن الإنسان، والمجتمع، والسعادة، والدنيا والآخرة، والرزائل والفضائل، والقيم وأضدادها، والكمال والارتقاء، والسقوط والانحطاط، وباختصار: دراسة جميع الأنظمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والأمنية القائمة على أساس التعاليم والمفاهيم الإسلامية التي تدعو الناس إلى ما يحبيهم.

من الواضح بداهة أن تحقق واستمرار المجتمع الإسلامي المطلوب في شكله

1. Tommaso Campanella

٢. لقد ذكر مؤلف كتاب تاريخ در ترازو أسماء ستة وعشرين مفكراً وكاتباً من المسلمين وغير المسلمين، من الذين ألفوا الكتب في تصوير المجتمع المثالي والمدينة الفاضلة. وقد عمد من بين الآراء والنظريات إلى تناول آراء أفلاطون والفارابي وتوماس مور وفرانسيس بيكون وتوماسو كامبانلا بشرح مختصر. (انظر: عبد الحسين زرّين كوب، تاريخ در ترازو، الفصل الحادي عشر).

الكامل رهن بالوصول إلى جميع الفضائل والقيم الإنسانية المطلوبة. ولا شك في أن هذا الأمر - بالنظر إلى تراحم العلل والأسباب المختلفة والمحدوديات والقيود الطبيعية في الحياة الدنيا - لن يحدث مرة واحدة وبشكل كامل في الحياة الدنيا. ومع ذلك فإن تحقق المجتمع الإسلامي المثالي - في ضوء الإرادة والسنن الإلهية - في هذه الدنيا، بالنسبة إلى المؤمنين والصالحين، يقترن ببعض النواقص والصعوبات، حيث تستدعي التحلي بالصبر والصمود ومواجهة المشاكل وتجاوز بعض القيم في قبال القيم الأسمى (على أساس المعايير الإسلامية). وعلى هذا الأساس كلما كانت المجتمعات البشرية أكثر تمسكاً بالأصول والأهداف التي تمّ التعريف بها في التعاليم الإلهية، وساروا في طريق الأهداف المحددة، سوف يكونون أقرب إلى إقامة هذا المجتمع والعيش في رحابه.

إن المجتمع الديني هو المجتمع الذي تنتظم فيه شبكة العلاقات الاجتماعية - الأعم من العلاقات الاقتصادية السياسية والحقوقية والأخلاقية والثقافية - على أساس الدين وتعاليمه. وعلى هذا الأساس فإن اجتماع الأشخاص المتدينين، ما داموا لم ينظموا علاقاتهم الاجتماعية على أساس الدين، ولم يعملوا على تقييم علاقاتهم الاجتماعية في ضوء الدين، لن يؤدي ذلك إلى تبلور المجتمع الديني^١. إن المجتمع الديني يحمل هاجس الدين. إن هذا الهاجس والحاجة إلى التناغم مع الدين، لا يقتصر على الأمور الفردية والعبادات والأخلاق الفردية، بل لا بدّ من تقييم النسبة بين الدين وجميع الأمور والعلاقات الاجتماعية، والانصياع إلى حكم الدين في جميع شبكة العلاقات الاجتماعية. إن هذا الكلام لا يعني أن المجتمع الديني يأخذ ويقتبس كل شيء من الدين، ولا يحتاج إلى أيّ مصادر

١. مير مدرس، جامعه برين: جستاري در جامعه مدني وجامعه ديني، ٢٠٩.

أخرى من قبيل العقل والعلوم البشرية، بل المقصود هو أنه في بعض الموارد حيث يكون للدين رؤية خاصة في حقل من حقول العلاقات الاجتماعية، لا ينبغي الغفلة عنها، ويجب لتلك العلاقة أن تكون منسجمة مع التعاليم الدينية^١.

المقارنة بين المجتمع الديني وغير الديني

فيما يتعلق بالمقارنة بين المجتمع الديني والمجتمع غير الديني، سوف نأتي على ذكر بعض النقاط على نحو الاختصار. إن الحكومة الدينية تختلف عن الأنظمة العلمانية^٢ واللا دينية^٣ وغير المهتمة بالدين، وإن بعض هذه الاختلافات عبارة عن:

١. الاختلاف في الأهداف: إن الهدف والغاية الأهم للأنظمة التي لا تقوم على الدين، إنما هو ضمان الحاجات الدنيوية للإنسان، ولا تنشُد هدفًا أو غاية أخرى وراء ذلك. وأما الغاية القصوى للنظام الديني فهي عبارة عن وصول الإنسان إلى كماله المطلوب المتمثل بالقرب من الله سبحانه وتعالى، وفي ذلك يقول الله في محكم كتابه: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦). وإن نتيجة الوصول إلى القرب من الله عبارة عن الفلاح، وهو قوله سبحانه وهو قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: ٥؛ لقمان: ٥)، والفوز، إذ يقول الله تعالى: ﴿وَمَن يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٧١)، والسعادة، على ما ورد في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ (هود: ١٠٨).

١. سوف نعمل في الفصول القادمة على تعداد خصائص المجتمع المثالي.

2. Secular

3. Laic

٢. الاختلاف في وظائف الدولة: إن وظائف الأنظمة غير الدينية - في الحد الأقصى - عبارة عن ضمان الصحة، والتعليم، والأمن، والرفاه، والتنمية المادية. وفي المقابل فإن الحكومة الدينية تحمل على عاتقها وظائف ومسؤوليات أكبر؛ بمعنى أنها بالإضافة إلى وجوب تقديم الخدمات أعلاه، يجب أن تهتم بالتخطيط الصحيح والسعي من أجل توجيه المجتمع نحو الترتيب الدينية والمعنوية، والازدهار وتطوير الفضائل والكمالات الإنسانية العالية، وترسيخ التقوى، وقيادة المجتمع نحو السعادة الثابتة والتي لا تقبل الفناء. وبعبارة أخرى: إن الحكومة غير الدينية تتولى مجرد دور إدارة المجتمع، بيد أن الحكومة الدينية والولائية بالإضافة إلى ذلك تضطلع بدور الترتيب المعنوية والدينية.

٣. الاختلاف في المناهج: إن الأساليب التنفيذية للأنظمة العلمانية والدينية تختلف في بعض الموارد. إن الاختلاف في الأهداف والوظائف يؤثر في اختيار الأساليب. وبعبارة أخرى: في الأنظمة التي لا تهتم بالدين، يُعدّ الشعار القائل: «إن الغاية تبرّر الوسيلة» شعارًا مقبولًا، وتعدّ الوسيلة العقلانية^١ هي آخر المرجعيات في اتخاذ القرارات؛ وأما في الحكومة الدينية فلا يُسمح بالاستفادة من الأساليب التي تتعارض مع الكرامة الإلهية، والقيم الأخلاقية العالية، وتلك الأساليب التي تقضي على السعادة البشرية الخالدة. وعلى هذا الأساس فإن العقل الآلي ينشط جنبًا إلى جنب مع القوانين الإلهية وأحكام العقل التوحيدي وما وراء الآلي.

٤. الاختلاف في منشأ القانون: إن منشأ القانون في الأنظمة غير الدينية ليس شيئًا آخر غير ميول ومطالب ورغبات وتوجهات الأشخاص - الأعم من

رغبات الفرد والجماعة والحزب الحاكم أو الرغبات والميول العامة - وأما في الحكومة الدينية، يكون الله سبحانه وتعالى هو المنشأ الأصلي للقانون، ولا يكون القانون رسمياً إلا إذا كان مجموعاً من قبل الله عزّ وجلّ، أو أن تكون منسجمة في الحد الأدنى مع الأصول والقواعد العامة والكلية المقبولة من قبل الشارع المقدّس. وعلى هذا الأساس فإن آلية التشريع والتقنين في هذا النوع من الأنظمة إنما هو اكتشاف واستنباط القوانين والأحكام الإلهية وتطبيقها على الاحتياجات المعاصرة.

٥. الاختلاف في أسس المشروعية: إن كل واحد من الأنظمة السياسية يقوم على واحد من مصادر الشرعية، وهي من قبيل: التوريث، والقهر والغلبة، والعقد الاجتماعي وما إلى ذلك. وأما أساس شرعية النظام الديني في عصر الحضور فهو ولاية الإمام المعصوم عليه السلام من قبل الله سبحانه وتعالى، وفي عصر الغيبة فهي ولاية الفقيه بإذن المعصوم عليه السلام. إن هذه الولاية هي الأساس في النظام السياسي في عصر الغيبة؛ حيث يُعتبر الفقهاء هم الخلفاء للإمام، ويكونون هم الحكام على الإطلاق في تنفيذ السياسات وإدارة شؤون الحكم وسائر صلاحيات الإمام المعصوم عليه السلام (باستثناء الجهاد الابتدائي)^١. إن صفات الولي الفقيه والحاكم الإسلامي - من قبيل: العدالة والتقوى وما إلى ذلك - تمنعه من الزلل والوقوع في الاستبداد بالرأي^٢. وعلى هذا الأساس يتعيّن على الناس - في ضوء هذا الرأي - في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، وفي ظل عدم تعيين نائب من قبله، أن يختاروا للحكم فقيهاً جامعاً للشرائط.

١. فيرحي، نظام سياسي ودولت در اسلام، ٢٤٣.

٢. الموسوي الخميني، ولاية فقيه: حكومت اسلامي، ٤٠.

٦. الاختلاف في القادة والمسؤولين: في الأنظمة الإلحادية والعلمانية^١، لا تتوفر الظروف عادة لتعيين القيادة الاجتماعية، وإذا توفرت مثل هذه الظروف في البين، لا تكون الظروف في العادة أكثر من القدرة النسبية للإدارة الاجتماعية العامة؛ وأما في النظام الإسلام، فيجب أن تكون هناك ظروف وشرائط أكبر، ومن بين أهمها الصلاحية العلمية والأخلاقية. والحد الأعلى في هذه الأمور هي العصمة، والمرتبة الأدنى منها ولاية الفقيه.

تعريف المجتمع الديني

إن الإسلام يرى أن الأصل عبارة عن بناء المجتمع والاتحاد والوفاق على أساس الدين، وينهى عن التفرقة والعدوان، إذ يقول الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٣). وقال أيضاً: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٤).

إن القرآن الكريم يدعو الناس إلى التسليم لله الواحد، ويرى أن المجتمع الديني هو وحده المعبر من بين المجتمعات الأخرى، ويتم نبذ المجتمعات الأخرى التي يذهب كل واحد منها إلى اتخاذ شريك لله^٢.

في الإشارة إلى المجتمع الديني، يرد استعمال مصطلحات من قبيل: المجتمع الإسلامي، والمجتمع التوحيدي، والمجتمع المعنوي والروحي أيضاً. إن المجتمع

١. الأنظمة غير الدينية

٢. بحث علمي على هامش تفسير الآية السادسة والعشرين من سورة آل عمران. (انظر: الطباطبائي،

الميزان، ٣: ٢٣٠).

الروحي والمعنوي هو المجتمع الذي يهتم بالأصول والمعارف الدينية، ويستند إلى الغايات الإلهية ويستهدف الوصول إلى الآخرة من طريق الدنيا، وعدم الاستغراق في الظواهر المادية والمحدودة. وكذلك فإن المجتمع التوحيدي هو المجتمع الذي يظهر فيه النبي ويسعى إلى تغييره وبناء نظام أفضل منه. إن جميع هذه المصطلحات تشير إلى المجتمع الذي يقوم في التفكير الديني على أساس المباني القيمية والاعتقادية، والذي جعل الله سبحانه وتعالى تحقيقه من أهداف المؤمنين.

إن المجتمع الديني هو المجتمع الذي يكون الله هو الحاكم الأول فيه. وتكون قوانين ذلك المجتمع قوانين إلهية، والذي يتم فيه تطبيق الحدود الإلهية، والذي يقوم بالعزل والتنصيب فيه هو الله سبحانه وتعالى. وفي الهرم الاجتماعي لو أخذنا المجتمع على شكل هرم - كما هو معهود من قبل بعض علماء الاجتماع - فسوف يكون الله سبحانه وتعالى على رأس هذا الهرم، وفي الأسفل منه تقع جميع الإنسانية وجميع الناس. إن دين الله سبحانه وتعالى هو الذي يوجد الترتيبات، وإن القرارات الإلهية هي التي تعقد بنود السلم والحرب، وإن دين الله هو الذي يبين حدود العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والحكم والحقوق وما إلى ذلك، ويقوم على تطبيقها ودعمها، وهذه هي حدود المجتمع الديني.

إن العناصر الأساسية في هذا التعريف عبارة عن:

١. الحاكمية الإلهية
٢. القوانين الإلهية
٣. تطبيق الحدود الإلهية
٤. العلاقات السياسية والاجتماعية والثقافية الناشئة عن الدين

٥. الأبنية والأسس القائمة على الدين.

٦. تعيين الحقوق الفردية والاجتماعية على أساس الدين.

إن البنية الأصلية للمجتمع الديني وكذلك ثقافة الناس فيه، تقوم على أساس تعاليم الدين. وقد تمّ التعريف بالأسس الأساسية في ضوء التربية الدينية وعلى أساس الأحكام والقوانين الشرعية. كما تم بناء أسلوب حياة الناس في المجتمع الديني على أساس التربية والهداية الدينية، كما أنهم بالإضافة إلى رعاية الأصول والأحكام والأخلاق الفردية المقبولة في المجتمع، يتمسكون بتعهداتهم ومسؤولياتهم الشرعية في العلاقات الاجتماعية المتبادلة أيضًا. في المجتمع المنشود من وجهة نظر الإسلام لا يكون الأفراد موحدون فقط، بل حتى المنظمات والمؤسسات في هذا المجتمع تقوم علاقاتها العامة على أساس التوحيد والتقوى أيضًا. إن القيم والأفكار والتعاليم في هذا المجتمع يتم إرسالها من قبل مصدر غير بشري (إلهي) لغرض تنظيم بنية النظام الإنساني/ الاجتماعي، وفي بُعد الحكم نجد أن النظام القائم على شكل معين، إنما هو نظام الحكم الإلهي الذي يكون عمودياً (من الأعلى إلى الأسفل)؛ بمعنى أن له ناحية تفوق البشرية، وتسير العقول الإنسانية في طريق فهمها واكتشافها. إن لآراء وأفكار الناس في هذا المجتمع بعداً كشافياً؛ بمعنى أن الناس يعملون على اكتشاف المنظومة الحقوقية والحكومية القضائية من صلب القواعد الكلية، لا أن تكون آراؤهم هي المحور والمعيار في تشخيص الحق. في ظل هذا المجتمع يحمل الناس هاجس الدين، وفي هرم هذا المجتمع يكون ولي الله هو الحاكم. وهو الذي يُعرف بوصفه ولياً في ضوء المعايير المقدسة والمتطابقة مع أسس الشريعة في كل مرحلة وعصر من العصور، سواء أكان هذا الولي معصوماً - كما هو الحال بالنسبة إلى أئمة

الشيعة عليه السلام - أو كان ولياً عادلاً مثل الولي الفقيه الذي يمثل القطب والمحور وعنصر ربط المجتمع بالدين وبالله عزّ وجلّ. إن المجتمع الديني ليس مجرد عقيدة فقط، بل هو نهج لتعالى الإنسان حيث يفتح آفاقاً جديدة أمام البشر. إن المجتمع الديني يعني اختيار أفضل الأساليب وتوفير أفضل السُّبل للوصول إلى مستقبل أفضل من الوضع الراهن. إن بناء هذا المجتمع هم الأشخاص المؤمنون الذين يتطلعون شوقاً إلى إسعاد الناس. في هذا المجتمع هناك ثلاثة عناصر متميزة في حياة الإنسان، وهي على النحو الآتي:

١. الهدف؛ ٢. المشروع؛ ٣. أفضل الطرق. إن هذه العناصر الثلاثة يتم تعريفها في ضوء دولة وحكومة تقوم على أسس التوحيد والتقوى والإمامة (الولاية).
الهدف: ليس للإنسان في حياته من هدف سوى السعادة والهناء، وإنه يبذل كل ما بوسعه من أجل تحقيق هذه الغاية.

المشروع: من الواضح بداهة أن نشاط الإنسان طوال الحياة لا يكون من دون خطة أو مشروع، وإذا لم يتم الإفصاح في بعض الأحيان عن هذا المشروع، فذلك إنما يكون بسبب شدة وضوحه. إن النشاطات الاجتماعية في المجتمع بدورها مثل النشاطات الفردية يجب أن تتبع نوعاً من القوانين والآداب والتقاليد المقبولة من قبل أكثر أفراد المجتمع؛ وإلا فإن أجزاء المجتمع سوف تتلاشى وتكون نهياً للفوضى والهرج والمرج وتنهار في أقرب فرصة.

أفضل الطرق: إن الطريق الأفضل والأكثر ثباتاً في الحياة هو الطريق الذي يرسمه الله تعالى للإنسان ويهديه إليه، وليس ذلك الذي ينبثق عن مشاعر وعواطف الفرد أو المجتمع. إن لكل واحد من أجزاء الخلق غاية في وجوده، وهو يتجه نحوها منذ اليوم الأول من خلقه، وهي من أنسب وأقرب الطرق

التي تؤدّي إلى الهدف. ولا يُعد الإنسان استثناء من هذه القاعدة. قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠).

إن نتيجة هذه العناصر الثلاثة على النحو الآتي: إن الذي يفهم من هذه الآية وغيرها من الآيات التي تحمل ذات المضمون، هو أن الطريق الحقيقي للإنسان في مسار الحياة هو ذلك الذي اختطه له خلقه الخاص ويدعوه إليه، ويجب على الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية أن يتبع القوانين التي تهدي إليها طبيعة الإنسان الفطري والطبيعي، دون أولئك الذين يحيط بهم دنس الأهواء، ويستسلمون للنزوات والشهوات المادية والحسية.

إن المجتمع الديني يتطابق مع الفطرة. إن تشريع الأحكام إنما يكون من قبل الله وحده، ولا يمتلك أحد غيره صلاحية تشريع القوانين ووضع الأحكام وجعل المفاهيم؛ وذلك لأن القوانين والأحكام الوحيدة التي تنفع الإنسان في هذه الحياة، هي تلك التي يحددها له الخالق فقط. وبعبارة أخرى: إنها تلك الأمور التي تعمل العلل والعوامل الداخلية والخارجية على دعوة الإنسان إلى القيام بها وتقتضيها؛ بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد أرادها^١.

أسس المجتمع الديني

إن المجتمع الديني المنبثق عن الإسلام يحتوي على قواعد وأسس نظرية؛ حيث يكون بها قوامه. وإن المباني الجوهرية والأصلية للمجتمع الديني عبارة عن:

١. قربان زاده، «مباني جامعه ديني در قرآن»، ٥١.

١. التوحيد

إن المجتمع الديني يقوم قبل كل شيء على أساس التوحيد. وإن التوحيد يعني القول بأن الله واحد، وهو الأصل الاعتقادي الأهم في الإسلام، كما هو أهم شعار في الإسلام. إن المفهوم الأول الذي بينه النبي الأكرم ﷺ للناس هو مفهوم الاعتقاد بوحداية الله سبحانه وتعالى، والذي يتم بيانه بعبارة «لا إله إلا الله». وإن جميع التعاليم الاعتقادية والتربوية والأخلاقية والفقهية للإسلام تعود إلى التوحيد^١. وقد بين الله سبحانه وتعالى أهمية التوحيد للناس في القرآن الكريم، بقوله: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الأنعام: ١٠٢). ثم أمر الله نبيه ورسوله، قائلاً: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ١٠٦).

إن التوحيد في المجتمع الديني يكون منشأً لأكبر التحوّلات الروحية والأخلاقية، كما يجعل الفرد مستعداً للتحوّل الشامل في مختلف الحقول الاجتماعية. وإن الوفاء بكل أمر من الأمور الفردية والاجتماعية في هذا المجتمع إنما يكتسب القيمة والفضيلة حول محور التوحيد فقط. إن محورية التوحيد تعني القول بأن العالم قد وجد من إرادة حكيمة، وأن نظام الوجود يقوم على الخير والرحمة وإيصال الموجودات إلى الكمال الذي يناسبها. إن العالم من وجهة نظر المجتمع التوحيدي أحادي القطب والمحور، وله مسار يبدأ من الله «إنا لله»، وينتهي إليه «وإنا إليه راجعون». إن الموجودات في العالم تتكامل في ظل نظام منسجم نحو طرف واحد ومركز واحد. إن خلق كل موجود ليس عبثاً وبلا هدف^٢.

١. المطهري، آشنائي باقرآن، ٢: ٩٨.

٢. ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾، المؤمنون: ١١٥؛ و﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾، ص: ٢٧، و﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾، الدخان: ٣٨.

إن التوحيد بالإضافة إلى كونه مقولة ميتافيزيقية بشأن ذات الأمر المطلق، هو كذلك أسلوب اتحاد وانسجام ووسيلة للتحوّل إلى «كل» وتحقيق وحدة جميع الوجود أيضًا، وفي المرتبة الاجتماعية يتجلى التوحيد في اتحاد وانسجام المجتمع البشري^١. إن الاعتقاد بمحورية التوحيد في المجتمع تمنح الحياة المعنى والروح والهدف؛ وذلك لأن مسار حركة الناس في المجتمع الإسلامي إنما يكون في اتجاه التقرب من الله سبحانه وتعالى، إلى الحدّ الذي يكون معه أقرب إليهم من حبل الوريد^٢. إنهم يبحثون عن التقرب من الله سبحانه وتعالى بواسطة التقوى، وتقديم الخدمات المفيدة للخلق، ويؤمنون بأن الله عزّ وجلّ هو المالك لكل شيء بما في ذلك نفسه وماله وحياته، ويرون أنفسهم أمناء الله على ودائعه عندهم. وإن مرضاته تشكل مبنى لأعمالهم وتصرفاتهم، وإن غضبه أساسًا لترك المحظورات. ومن هنا فإن الواجبات والمستحبات التي تعني الأعمال التي تستوجب مرضاة الله سبحانه وتعالى معمول بها، وإن المحرّمات والمكروهات تكون متروكة؛ وذلك لأن ملاك الفعل والترك فيها هو إرادة الله ومرضاته، وكلما زلّت بهم القدم أو ارتكبوا خطيئة بقصد أو بغير قصد، لا يستولي عليهم اليأس والقنوط، ويرجعون إليه تائبين والندم يعمر قلوبهم على المستوى العملي، ويستدركون أخطاءهم، ويكون التسليم والتوكّل واليقين من الخصائص التقدمية في تحسين وتطوير حياتهم.

٢. العدل والإحسان

إن المرشد الأبرز للإنسان في طريق التكامل، هو الاعتقاد بالعدل الإلهي؛ بمعنى الاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى يحكم بالحق والعدل سواء في نظام التكوين

١. نصر، آرمان هاو واقعيت هاي اسلام، ٣٥.

٢. ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، ق: ١٦. و﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾، الأنعام: ٢٤.

والخلق أو في نظام التشريع والأحكام، ولا يصدر عنه الظلم والجور أبداً. إن الآثار الاجتماعية لهذه العقيدة عبارة عن تقوية الشعور نحو المطالبة بالعدل والحق، والدعوة في نهاية المطاف إلى بسط العدالة الاجتماعية، الأمر الذي يستوجب حركة الإنسان في مسار التكامل. وعليه فإن العدالة في الرؤية الكونية والاعتقادية للإسلام غاية وقيمة، كما هي وسيلة وشرط من شروط تكامل الإنسان أيضاً، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥). إن المجتمع الديني مجتمع يقوم على أساس العدل وإقامة القسط؛ وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد خلق الوجود وأقامه على أساس الحق والعدل، وفي ذلك روي عن النبي الأكرم ﷺ، أنه قال: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ»^١. كما كان هدف جميع الأنبياء ﷺ في البعد الاجتماعي هو إقامة العدل الشامل في المجتمعات البشرية. وإن محاربة ظلم وجور الحكام الجائرين وتطبيق العدل، من أصول جميع الأنبياء ﷺ. إن تطبيق العدل هو السبب في بقاء أحكام الدين في الحياة. وإن الأجهزة التنفيذية تعمل - من خلال الاتحاد والانسجام - على تحقيق العلاقات العادلة والروابط السليمة في المجتمع، وتمهيد الأرضية من أجل الوصول إلى الهدف النهائي من الحياة، ويسعون حثيثاً في تنفيذ تعهداتهم ومسؤولياتهم الإدارية^٢.

إن العدالة تجري في مختلف الحقوق الفردية والاجتماعية. ويمكن بيان حقول

١. الكليني، أصول الكافي، ٥: ٢٦٦.

٢. وعلى هذا المعنى تدل الآيات رقم: ٢٥ من سورة الحديد، و٥٨ و ١٠٥ و ١٣٥ من سورة النساء، والآية رقم: ٩٠ و ١٢٣ و ١٤٣ من سورة البقرة، وغيرها.

العدالة على الترتيب الآتي ابتداءً من الأنا^١، والأسرة^٢، والأقارب^٣، وصولاً إلى الأمة الإسلامية^٤، والإنسانية جمعاء^٥.

إن العدالة بشكل عام نظام تعاملي يتمخض عنه مفهوم المسؤولية المشتركة، وفي ذلك روي عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»، وقال أيضاً: «أَحْسِنُوا إِلَى رَعِيَّتِكُمْ فَإِنَّهَا أُسَارَاكُمْ»، وقيل: «الْمُلْكُ يَبْقَى بِالْعَدْلِ مَعَ الْكُفْرِ وَلَا يَبْقَى الْجَوْرُ مَعَ الْإِيمَانِ»^٦. إن هذه المسؤولية المشتركة التي تؤدي إلى تحقيق العدالة، أمر يمكن اقتفاء أثره في النصوص الإسلامية بشكل مباشر أو غير مباشر. وإن أهم الإشارات إلى هذا الأمر نراه في الآية الآنفة ذكرها في سورة الحديد. إن إقامة العدالة الاجتماعية بين جميع طبقات الناس تقوم على أصليين عامين، وهما: «التعاون» و«التوازن الاجتماعي». وفي ضوء أصل التعاون يتم تقسيم المسؤوليات الاجتماعية بين الأفراد بما يتناسب مع قابلياتهم وقدراتهم. ومن ناحية أخرى فإن التوازن الاجتماعي يستوجب أن يكون كل شخص في موقعه المناسب على أساس كفاءاته وصلاحياته. إن ذروة الكمال الإنساني من وجهة نظر القرآن تكمن في التقوى، وإن العدالة تمهد الطريق للوصول إلى التقوى.

وقد استعمل «الإحسان» في هذه المعاني: إيصال النفع الحسن والجدير بالمدح

١. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾، النساء: ١٣٥.

٢. من قبيل العدالة في العلاقات القائمة بين الزوج والزوجة أو علاقة الوالدين بأولادهم، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾، النساء: ٣.

٣. ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾، الأنعام: ١٥٢.

٤. ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا... فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾، الحجرات: ٩.

٥. ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾، النساء: ١١٩.

٦. الشعيري، جامع الأخبار، ١١٩.

إلى الآخر، والقيام بفعل حسن عن إدراك والذي يستحق الثواب على زيادة وتفضل، أو القيام بعمل صالح أو إيصال منفعة إلى آخر بدافع إلهي^١.
 إن المجتمع الإسلامي بالإضافة إلى العدل، هو مجتمع محسن أيضًا. إن الإحسان هو الصلة الطبيعية بين الناس، وحيث لا يكون هناك عدوان واختلاف، فإن الإحسان يشكل همزة الوصل التي تربط الأفراد ببعضهم، قال الله تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (البقرة: ٨٣).

إن الإحسان والعدل يرد ذكرهما متقارنين في القرآن الكريم؛ الأمر الذي يثبت أن النظام الاعتقادي الأخلاقي والاجتماعي في الإسلام إنما يحظى بتكامله اللازم من خلال التمسك بالعدل والإحسان. وفي ظل العدل والإحسان تتوفر أرضية تطوير القيم الاجتماعية والسلوكية والأخلاقية في المجتمع الديني والإسلامي. والإحسان بدوره - مثل العدل - يجري في حقول مختلفة. وإن حقول الإحسان عبارة عن: الإحسان إلى الإنسان^٢، والإحسان إلى الأسرة والإحسان إلى الأقربين^٣، والإحسان إلى الإخوة في الدين^٤، والإحسان في مواجهة الصعاب^٥، والإحسان في الحوارات الفكرية والعلاقات الثقافية^٦، والإحسان في الخصومات والخلافات^٧.

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٤: ٢٠، و١٢: ٣٣٢.

٢. ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾، الإسراء: ٧.

٣. ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ﴾، النساء: ٣٦.

٤. ﴿فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾، البقرة: ١٧٨.

٥. ﴿وَاصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾، هود: ١١٥.

٦. ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ﴾، الإسراء: ٥٣.

٧. ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾،

فصلت: ٣٤.

٣. محورية الإمام (محورية الولاية)

إن المجتمع الإسلامي مجتمع متمحور حول الولاية. إن محورية الإمامة والتأكيد على إطاعة الإمام يعدّ من أهم الواجبات الدينية؛ بحيث ورد في النصوص الدينية أنه من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية. إن هذا المجتمع الذي يتبلور تحت قيادة وإمامة مباشرة من شخص معصوم ومنسوب من قبل الله عزّ وجلّ، يُدار في عصر الغيبة - من طريق الاجتهاد على أساس الكتاب والسنة - على يد الفقهاء المستجمعين للشروط وهداية قائد مجتهد عادل تقي، عالم بمسائل عصره، وشجاع ومدير ومدبّر (الولي الفقيه)^١. إن محورية ومبنائية الإمامة والولاية في حركات المجتمع الديني (الإسلامي)، سوف تكون سبباً لاقتدار وعظمة وتوجيه جميع الأعمال والحركات، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُم مِّنْ مُّؤْمِنِينَ﴾ (المائدة: ٥٧).

إن القبول بمثل هذه الولاية يقوم على فلسفة جوهرية تعمل على بلورة السيادة والحاكمة التوحيدية. في ظلّ هذه العقيدة لا يوجد أيّ فرض لمعتقد على أحد أو سلب حرية عن أحد، بل إن المجتمع الديني يختار ذلك على أساس القبول الضمني والاعتقادي بولاية الولي على نحو حرّ وبشوق ورغبة وإرادة. في دائرة وحدود الشريعة حيث نجد جميع أنواع الحرية الأعم من حرية العقيدة وحرية البيان والعمل، يتمّ توفير مساحة للنشاط والحيوية لأعضاء المجتمع الولائي والديني، الأمر الذي يجعلهم ممتازين من سائر الجماهير البشرية والمجتمعات الأخرى.

١. ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، النور: ٥٥.

٤. محورية الأخلاق

إن أفراد المجتمع الإسلامي المثالي يسعون على الدوام إلى اكتساب الفضائل والمناقب الأخلاقية، ويحجمون عن ظلم أنفسهم؛ ويسلكون بالجدّ والعمل والخدمة والحياة على أساس كرامة النفس والعزة وعلو الطبع والهمة وتصفية الداخل من أنواع الأدران وكذلك التحلي بالفضائل والقيم الإلهية، مسار التخلّق بالأخلاق الإلهية؛ فهم يحاسبون أنفسهم يومياً ويبسطون سيطرتهم عليها ويفرضون الرقابة الصارمة عليها، ويعملون طوال حياتهم على تقييم أعمالهم وسلوكياتهم وأقوالهم وأفكارهم. إن السيطرة على النفس وتعديل القوى الغضبية والشهوية ورعاية الاعتدال في جميع الاستعدادات واجتناب الإفراط والتفريط مشهودة وملموسة عند الأكثرية القاطعة منهم.

٥. محورية الحق

إن الأساس الآخر في المجتمع الديني هو محورية الحق؛ بحيث يجب أن تكون جميع شؤون المجتمع موضعاً لتجلي الحق والروحانية والمعنوية. إن الإسلام يعتبر مسار التاريخ وحركة الإنسان والوجود متطابقاً مع ميزان الحق. إن الحق لا يكون رهناً بآراء الناس، بل الحق يمتلك أصالة ذاتية حتى خارج وجود الإنسان. هناك معايير مقدّسة وذاتية وثابتة وأبدية؛ يعمل المجتمع الديني على تفصيل شكل وقوام الحياة على مقاسها، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٣؛ الصف: ٩). إن مرادنا الصريح والواضح من محورية الحق والنزوع إلى الحق، هو تنظيم جميع الأبنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بمعيار الحق الثابت والأبدي الذي لا يقبل الزوال، والتي يقوم المجتمع بالتطابق والتماهي معها.

في التفكير الديني هناك باطل في قبال الحق، حيث يقوم المجتمع الديني في مواجهته بتعارض أصولي وجوهري وأساسي. إن الباطل ليس له بقاء، والزبد لا يمكث فوق الماء وسرعان ما سوف يزول ويتلاشى ويذهب جفاءً. إن الحق - فيما لو أصبح هو المعيار الأصلي والثابت والشاخص العام للمجتمع الديني - سوف يتحوّل في حدّ ذاته إلى قوّة حديدية لا يمكن كسرها؛ وسوف تضرب ظهر الباطل وتقضي عليه وتبيده، قال الله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ١٨).

يذهب الشهيد مرتضى المطهري إلى القول بهذا الأمر عند شرحه لفلسفة اندلاع الثورة الإسلامية في إيران، والتي أدت إلى بناء المجتمع الديني؛ حيث قال: «إن الحركات المقدّسة - من وجهة نظر القرآن الكريم - هي الحركات التي تندلع فيها الحرب بين الحق والباطل، والحق هنا هو الحق من حيث كونه حقاً، لا من حيث كونه ضامناً للمصالح. والباطل من حيث كونه باطلاً وعبثياً ومانعاً من التطوّر والتقدّم والازدهار وتكامل الإنسان، لا من حيث أنه على خلاف مصالح هذه الجماعة أو تلك الجماعة»^١.

٦. الإيمان الديني

إن المعيار الأساسي الآخر الذي يلعب دوراً في بناء المجتمع الديني، هو الإيمان بالله والشريعة والدين. إن الإيمان في ضوء الرواية المأثورة عن المعصومين عليهم السلام عبارة عن اعتقاد ينعقد في نفس الإنسان وقلبه، وهو إقرار باللسان وعمل بالجوارح؛ حيث نجد ذلك ضمن بعض القوالب، من قبيل: الصلاة والصوم والحج، ورعاية الحدود الاجتماعية، واحترام حقوق الوالدين والأولاد والجار،

١. المطهري، پیرامون انقلاب اسلامی، ١٣٥.

وحق الله وحقوق الناس. إن هذا الإيمان لا يقوم على أساس التقليد أو التقاليد الاجتماعية المرسومة في المجتمع، بل هو مخطط مدروس يؤمن به الموحدون. إن الإيمان من أبرز المعايير في المجتمع الإسلامي، ولازم الإيمان هو الخضوع العملي والإخلاص. إن تركيب المجتمع الديني تركيب متبلور عن الإيمان الديني، وهنا يتم طرح مسألة التعهد والالتزام الديني؛ بمعنى أن المجتمع الديني يقوم على أساس الإيمان، ويضع المواثيق العقائدية على سلم أعماله ونشاطاته وحرركاته، قال تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٧).

يتضح من هذا النوع من العبارات القرآنية والدينية، أن المجتمع الديني يحتوي على أسمى أنواع الإيثار في الدين والخضوع له، إلى الحد الذي يضحون معه - عند الحاجة والضرورة - بجميع تعلقاتهم من أجل الدين والإيمان. إن هذا الإيمان ليس مجرد تعهد فردي وداخلي، بل يكتسب عند الظهور والتشخص هوية اجتماعية (وعلى هذا الأساس، يحدث تفكيك وفصل بين «الإيمان الحقيقي» و«الإيمان الكاذب»)، وكذلك فهو إيمان عن علم وتعهد وتحقيق وتفكير وتدبر يتوقف عليه بلوغ المجتمع الديني.

٧. العقلانية

قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الأنفال: ٢٢). وقال أيضًا: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ

مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿البقرة: ١٦٤﴾.

إن العقل - من وجهة نظر الإسلام - هو منشأ المعرفة الإلهية. إن الإسلام يؤكد على تطوير الإدراك والاستفادة من العلم الذي يكون من منطلق العقل. ومن هنا كان تفكير ساعة - من وجهة نظر الإسلام - أفضل من عبادة سبعين سنة من دون تفكير أو تدبر^١. إن العقل - بالإضافة إلى الشرع والتعاليم الدينية - يلعب دوراً أساسياً ومحورياً في المجتمع الإسلامي، وإن العقل الديني يمنح الإنسان وعياً اجتماعياً. في المجتمع الديني لا يكون هناك أي انفصال بين العقل والشرعية أبداً، بل يلعبان معاً دوراً مشتركاً في سعادة الإنسان.

٨. التدبير الإلهي للأُمور

قال الله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ (السجدة: ٥). إن القرآن الكريم يؤكد على أن الله سبحانه وتعالى هو المدبر لعالم الخلق، ويشير تارة إلى التدبير بعبارته: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ (الرعد: ٢)، وتارة أخرى بعبارته: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الحديد: ٢). إن التدبير يعني إدارة الأمور على أساس الحكمة والمصلحة؛ بمعنى أن الله المدبر لعالم الخلق هو الذي يدير العالم على أساس الحكمة والمصلحة. إن هذا النوع من المجتمع الذي يحكمه ذلك التدبير، يستفيد في جميع الأمور - السياسية والعسكرية والأمنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتربوية - من الحكمة والمصلحة، وهما ركنان رئيسان وأساسيان في إدارة هذا المجتمع.

٩. محورية القانون

قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (البقرة: ٢١٣). وقال أيضاً: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥).

في المجتمع الديني يرى جميع أفراد المجتمع أنفسهم ملزمين برعاية القانون والعمل بتكليفهم الشرعية. وقد اهتمت القوانين والتشريعات الإسلامية بجميع الشؤون الفردية والاجتماعية للناس وكل أمر صغير أو كبير في حياتهم. ويقوم تنظيم العلاقات الحقوقية الواسعة والمتشعبة في المجتمع الديني على ركيزتين، وهما: القوانين الإلهية والشرعية الإسلامية الموجودة في القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ وأهل بيته الأطهار عليهم السلام، والركيزة الأخرى هي القوانين التي يتم وضعها على أساس مصالح الإسلام والمسلمين بالنظر إلى الظروف والمقتضيات والمتغيرات الزمنية على يد الحاكم الإسلامي. إن الغاية من التقنين والتشريع في المجتمع الديني عبارة عن إيصال الناس إلى الكمال الروحي والأخلاقي، لكي يتم بذلك توفير الإمكانية للقرب من الله سبحانه وتعالى، وتتجلى خلافة الله في وجود الإنسان.

١٠. البحث عن الكمال

لقد تم تعريف الإنسان في القرآن الكريم بوصفه كائناً متعدد الأبعاد، وقد تم الاهتمام بجميع أبعاده. إن كمال الإنسان رهن بأن تتعاضد جميع أبعاده الوجودية فيما بينها، وأن تنمو وتزدهر بشكل متناسق، وأن تصل جميع قابلياته وإمكاناته - سواء في البعد الروحي أو المادي - إلى مرحلة الفعلية على النحو المنشود والمطلوب. إن الله سبحانه وتعالى - في البيان القرآني - هو الكمال المطلق، ويجب على كل من

يريد الوصول إلى الكمال أن يستعين به بوصفه هو الخالق والمدبر والهادي لكل موجود في مسار الكمال، وأن يتمسك به وبأحكامه وتعاليمه السماوية، لكي تتوفر الأرضية لكماله. ومن هنا فإن الله هو غاية الكمال وهو المسار إلى الكمال، وهو العنصر والموجب لإيجاد الكمال في الأشخاص. وقد تمّ بيان هذه الحقيقة في الآية الثالثة والثمانين من سورة الأنعام، والآية السادسة والسبعين بعد المئة من سورة الأعراف، والآية السادسة والسبعين من سورة يوسف. إن الوصول إلى المنازل المعنوية والقرب من الله سبحانه وتعالى والاستفادة من كمالات ذلك الكمال المطلق - في ضوء هذه الآيات - إنما يكون في ظل العناية والمشئة الإلهية، وهو الذي يوجد الكمال لدى الأشخاص أو يخلق الأرضيات المناسبة للاستفادة من الكمال. وعلى هذا الأساس فإن الله في الرؤية القرآنية هو المنشأ لجميع أنواع الكمال في داخل الإنسان وخارجه، وهذا الأمر إنما يتمّ بيانه على أساس الرؤية التوحيدية البحتة.

وفي سورة الانشقاق المباركة تمّ التعريف بغاية جهد ونشاط الإنسان بأنها عبارة عن لقاء الإنسان بربه؛ بمعنى اكتساب الخصائص والصفات التي تجعل الإنسان أهلاً للتقرب من الله سبحانه وتعالى^١.

١١. المطالبة بالعزة والكرامة

إن «العزة» هي شدة التماسك والقوة والحالة الصلدة التي لا تقبل الانكسار. وإن «المطالبة بالعزة» هي الحالة التي لا تسمح للشخص أن يكون مقهوراً أو مغلوباً

١. ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾، الانشقاق: ٦.

من قبل شخص أو شيء آخر^١. إن الإنسان العزيز يحافظ في المجتمع الإسلامي على كرامته وسمعته ولا ينحني لأصحاب السلطة والثروات. إن الله سبحانه وتعالى عزيز ويهب العزة لمن يشاء^٢. وعن الإمام علي عليه السلام، أنه قال: «فَإِنَّهُ جَلَّ اسْمُهُ قَدْ تَكَفَّلَ بِنَصْرِ مَنْ نَصَرَهُ وَاعْزَازِ مَنْ أَعَزَّهُ»^٣. وعلى هذا الأساس فإن المصدر الأصلي لعزة الإنسان هو القوة الأزلية لله سبحانه وتعالى. إن الإنسان العزيز له منزلة عالية عند الله وإن هذه المنزلة تؤدي به إلى أن لا يقوم بفعل يؤدي إلى غضب من أعطاه العزة. إن الإنسان العزيز بالإضافة إلى ذلك يعتبر أبناء جلدته أعزاء ويتعامل معهم بعزة ويرفع من مكانتهم في المجتمع. إن العزة في المجتمع تستوجب ازدهار وتفتت الطاقات البشرية وكذلك رعاية الآداب والاحترام في التعاطي مع الآخرين.

وكذلك فإن «الكرامة» تعني عظمة وقيمة وجود الإنسان. إن للإنسان - من وجهة نظر الإسلام - خلقه خاصة وأسمى من سائر الموجودات، وإن هذا الأمر يؤدي إلى كرامة الإنسان وعلو شأنه على سائر الكائنات، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠).

إن الله سبحانه وتعالى كريم: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ (العلق: ٣). وعليه فإن الفعل الذي يصدر عنه سوف يكون بدوره كريماً أيضاً. وكذلك حيث الوجود مظهر الأسماء الإلهية الحسنى، فهو مظهر لاسم الكريم الذي هو من أسماء الله، ويكون مخلوقاً على أساس الكرامة. وعلى هذا الأساس يجب على الإنسان بدوره

١. دلشاد طهراني، منظر مهر: مباني تربيت در نهج البلاغة، ٣٨٣.

٢. ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾، فاطر: ١٠.

٣. نهج البلاغة، الكتاب رقم: ٥٣.

- طبقاً لخلقه وعلى أساس تعاليم القرآن الكريم - أن يسعى إلى الحصول على الكرامة. وفي الواقع فإن الكرامة واحدة من أبرز خصائص المجتمع المثالي، وفي هذا المجتمع تمّ تنظيم وتأسيس جميع الضوابط والقوانين على أساس الكرامة الإنسانية.

يقوم السعي في المجتمع الإسلامي على أساس الحفاظ على هذه القيمة والفضيلة الإنسانية وصيانتها، بيد أن الكرامة ليست ذاتية فقط، بل هي اكتسابية أيضاً، وإن الإنسان بمقدوره أن يزيد من كرامته بواسطة القيام ببعض الأعمال. إن ملاك الحصول على الكرامة الاكتسابية هو الاختيار الواعي لطريق الكمال والتقوى في الحياة.

إن الحفاظ على الكرامة الإنسانية والعمل على تطويرها في المجتمع إنما يتحقق فيما إذا شكل النظام التربوي الناجع والمتبلور على أساس الدين، حاضنة مناسبة في ذلك المجتمع وبين الناس. يقول الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة: «وَتَدَبَّرُوا أَحْوَالَ الْمَاضِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ قَبْلَكُمْ كَيْفَ كَانُوا فِي حَالِ التَّمَحْيِصِ ٢٦٣٥ وَ الْبَلَاءِ أَلَمْ يَكُونُوا أَثْقَلَ الْخَلَائِقِ أَعْبَاءً وَ أَجْهَدَ الْعِبَادِ بَلَاءً وَ أَضْيَقَ أَهْلِ الدُّنْيَا حَالاً؟»^١ يُحدّث المسلمون عن الشدائد الكثيرة التي مروا بها، وأن عزّتهم ورفعتهم إنما كانت بفضل ما تحمّلوه من المصاعب، حتى إنّ الله سبحانه، بفضل تلك الجهود والمجاهدات، أنقذهم من الضيق، وحوّل ذلّتهم إلى عزّة وكرامة، وخوفهم إلى أمن، وجعلهم حكاماً وزعماء وقادة للبشر، وكانت هذه الكرامة من العظم بحيث لم يخطر لهم على بال.

إن الإنسان من خلال اكتساب الكرامة يميل نحو المكارم؛ إذ عندما يقوم

المجتمع على أساس كرامة الإنسان، واكتسبت جميع الأمور صورة من الكرامة، تبرعم نبتة الميل إلى المكارم في وجود الإنسان. إن هذا الإنسان يرى نفسه أفضل من أن يقع في دنس المحارم والخبائث.

١٢. العلم والمعرفة

قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (المجادلة: ١١). إن الإسلام ينظر إلى العلم بوصفه مفهوماً مقدساً يتم توظيفه في إطار العمل على وصول الإنسان إلى الكمال والسعادة، وعلى هذا الأساس فإنه يشترط اقتران العلم بالتوجه إلى الله، ولا يعدّ مطلق «المعرفة» علماً. ومن هنا فإنه يرى أن «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ»^١ من عباده. وقد صرح القرآن الكريم في الآية الحادية عشرة من سورة المجادلة بأهمية العلم وأفضلية العلماء ورفعة مقامهم، وقال: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (المجادلة: ١١).

إن العلم والمعرفة من مباني المجتمع الإسلامي؛ وذلك لأن الذي يحكم في هذا المجتمع هو خليفة الله في الأرض، وإن خلافة الله بين الخلق ليست مجرد مقام تشريفي، بل إن خليفة الله هو الذي يكون أولاً عالماً بالأوامر والنواهي الإلهية، وثانياً أن تكون لديه القدرة على امتثالها بين الناس. وعلى هذا الأساس فإن الذي لا يمتلك معرفة كاملة بالله وأسمائه، ولا يمتلك معرفة كافية بمخلوقات الله وأفعاله، لا يمكن أن يكون خليفة الله بين الخلق. ومن هنا نرى أن كل مخلوق هو أعلم بأسماء وصفات الله وكذلك بأفعال الله ويكون أعلم بمخلوقاته أيضاً، سوف يكون - من وجهة نظر القرآن الكريم - هو الأفضل، وبالتالي سوف يكون

هو خليفة الله بين الناس. لقد تحدّث الله في الآيات من ٣١ إلى ٣٥ من سورة البقرة عن قصّة خلق النبي آدم ﷺ بوصفه خليفة الله في الأرض، وقال بأن علمه هو السبب في تفضيله على الملائكة، ويحتجّ عليهم على هذا الأساس. وقد اعتبر الله جميع الأنبياء ﷺ معلمين للبشر^١، وأوجب على جميع الناس أن يتعلموا منهم العلم والحكمة. وقد روي عن النبي الأكرم ﷺ، أنه قال: «بِالتَّعْلِيمِ أُرْسِلْتُ»^٢. هناك الكثير من الآيات التي تشير في القرآن الكريم إلى موضوع العلم والمعرفة وأهميتها، حيث يمكن تقسيمها إلى خمسة أقسام:

أ. الآيات التي تتحدّث عن قيمة العلم وأهميته، من قبيل: الآية التاسعة من سورة الزمر، والآية الحادية عشرة من سورة المجادلة، والآية الأولى إلى الرابعة من سورة العلق، والآية الرابعة عشرة بعد المئة من سورة طه.

ب. الآيات التي تدعو إلى التدبّر والتفكير في خلق العالم، من قبيل الآية ١٢٩ من سورة البقرة، والآية ١٩١ من سورة آل عمران، والآية ٢٤ من سورة محمد ﷺ.

ج. الآيات التي تكشف لنا بعض الأمثلة من أسرار الطبيعة، وتدعونا إلى اكتشاف وقراءة المزيد في هذا الشأن، من قبيل: الآيات ٢٤ إلى ٢٧ من سورة عبس، والآية ١٩ من سورة الملك، والآيات ١٧ إلى ٢٠ من سورة الغاشية.

د. الآيات التي تبين طرق زيادة العلم الكامن في وجود الإنسان نفسه، مثل العقل والوعي والعين والأذن وما إلى ذلك، كما في الآية رقم ١٧٩ من سورة الأعراف، والآية ١٧١ من سورة البقرة.

١. البقرة: ١٢٩.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ١: ٢٠٦.

هـ. الآيات التي تشير بوضوح إلى المسائل التي لم يتوصل العلم في ذلك العصر إلى حلها؛ من قبيل خلق العالم والكائنات الحيّة في الكواكب الأخرى، وحركة الأرض، وخلق الإنسان.

١٣. الحرية

قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧). إن من بين أهداف الأنبياء ﷺ، ضمان الحرية المعنوية للناس؛ بمعنى أنهم إنما بُعثوا ليكسروا القيود والأصفاد والأغلال التي تقيّد أيدي وأرجل الناس، كيما يتمكنوا من التحليق في سماء الكمال. إن لـ «الحرية» في الإسلام جذوراً إلهية، ويعدّ الكفاح والنضال من أجل الحرية واجباً، وذلك لأنه نضال من أجل تحقيق أمر إلهي. في فضاء التفكير الإسلامي حيث يمثل التوحيد بجميع أقسامه حجر الأساس والركن الحصين في جميع المفاهيم والتصورات الإسلامية الأصيلة والأساسية، يلعب الرسم الصحيح لعلاقة الإنسان مع الله (علاقة العبودية) دوراً مهماً في تحقيق مقولة الحرية والاختيار للإنسان^١. إن الإنسان في المجتمع الإسلامي يمتلك حرية حقيقية، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦). وكلما تحرّر الإنسان من قيود وأغلال الأهواء النفسية، كان له حظ أكبر من هذه الحرية الحقيقية. إن الحرية واحدة من أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، وهي واجبة من أجل تطوير أفكاره وأقواله وأفعاله، وتستوجب ازدهار وفتح عقله. إن المجتمع الإسلامي القائم على العقيدة الإلهية والدينية، يعمل على تعريف حريته بحيث تنسجم

١. إن العبودية تعني التناغم والتماهي مع نظام التشريع والحركة الاختيارية والواعية للإنسان في مسار الكمال المعنوي والأخلاقي، حيث يمكن تحديد الخطوط العريضة له بالوحي والفطرة الإنسانية.

وتتماهى مع هذه العقيدة. إن الحرية من وجهة نظر الإسلام عبارة عن التحرر من العبودية لغير الله والحرية في كل شيء أباحه الله سبحانه وتعالى^١. إن النفحة الأولى للحرية في الإسلام قد تمّ بيانها بعبارة «لا إله إلا الله»؛ وذلك لأن هذه الكلمة تشتمل على مختلف أنواع الحريات، من قبيل: التحرر من عبادة الأصنام ومظاهر الشرك والعبودية واتباع الهوى والأنا وتأليه النفس الأمارة بالسوء. إن القبول بالفهم الإسلامي للحرية - بوصفها قيمة - يقتضي أن يشتمل المجتمع الإسلامي في مختلف مجالات التقنين وتشريع السياسات واتخاذ القرارات ورسم الخطط والمشاريع وتقديم الخدمات، صيانة الحريات الحقوقية والمعنوية بالإضافة إلى القيم الجوهرية الأخرى من قبيل العدالة وما إلى ذلك.

١٤. الاتحاد

قال الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً﴾ (آل عمران: ١٠٣). إن الاتحاد وعدم الافتراق يعدّ أساساً وقواماً لكل مجتمع. إن محور الاتحاد في المجتمع الإسلامي يجب أن يقوم على أساس الدين الإلهي، وليس على أساس العرق أو اللغة أو القومية وما إلى ذلك. إن الاتحاد عنصر في إيجاد حالة التآخي. وبذلك فإن الله سبحانه وتعالى يدعو جميع أفراد وأركان المجتمع الإسلامي إلى إقامة هذا الاتحاد والتلاحم. وإن هذا الاتحاد لا يمكن أن يقوم إلا على أساس الإيمان المدعوم بالوعي والإدراك العميق وتركيز النفس والتحرر من التعلّق بالأهواء النفسية. وعلى هذا الأساس فإن المجتمع

١. الجوادي الآملي، فلسفه حقوق بشر، ١٨٩.

الذي لا يزال أفراده يرسفون بقيود الجهل والعصية والتعلق بالأحساب والأنساب والمزايا الدنيوية والأغلال والحدود الشيطانية، لا يمكنه العمل على تطبيق تعاليم الشريعة والقيم الإسلامية المتعالية. إن الدعوة إلى الاتحاد واجتناب الفرقة، يُعدّ من بين أهم تعاليم القرآن وسيرة النبي الأكرم ﷺ وأولياء الدين. لم يكن النبي الأكرم ﷺ في صدر الإسلام يسمح بظهور أيّ بوادر للاختلاف والتشتت الفكري والاجتماعي بين أفراد الأمة الإسلامية. إن تاريخ الإسلام خير شاهد على كيفية تحويل النبي الأكرم ﷺ لصفوف المسلمين إلى بنيان مرصوص من خلال إقامة الاتحاد بينهم والحيلولة دون تشتتهم وتمزيق شملهم. وقد استفاد من الثمار الطيبة للوحدة لصالح الإسلام ودعم المباني السياسية والاجتماعية والدفاعية للأمة الإسلامية، وإقامة صف واحد من أمة الإسلام، بحيث تتجلى بواسطته قوة الإسلام وشوكته وعزّته في جميع المجالات والمواقع الأعم من محراب العبادة وميادين القتال، وفي جميع التحوّلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية^١. وكذلك فإن سيرة أمير المؤمنين عليه السلام في إطار الحفاظ على وحدة المجتمع الإسلامي - من خلال التنازل عن حقه الثابت - يجب أن تعدّ على الدوام نموذجاً لاعتبار الأمة الإسلامية. وقد سعى أولياء الدين والأئمة المعصومين عليهم السلام طوال حياتهم المباركة من أجل إقامة الاتحاد بين أبناء الأمة الإسلامية والحفاظ على هذا الاتحاد.

١. لقد كان الدور التوجيهي للنبي الأكرم ﷺ من أجل إقامة الاتحاد بين أفراد الأمة الإسلامية، يتجلى على ثلاثة أنحاء، وهي كالآتي: أ. السعي إلى بناء أمة واحدة على أساس المعايير القرآنية والإلهية. ب. تعليم ثقافة المشاركة وتقاسم المسؤولية. ج. اجتثاث جذور الاختلاف على المستويين النظري والعملي.

أهداف المجتمع الديني (الإسلامي)

يمكن النظر إلى أهداف المجتمع الديني^١، من زاويتين:

١. الزاوية الخارجية: إن الهدف النهائي للدين - من هذه الزاوية - هو شهود الله (الموجود اللامتناهي)، والهدف الوسيط له هو إقامة العدل والإحسان في نظام الوجود. وعلى هذا الأساس يجب توفير بعض الأرضيات لتحقيق هذا الهدف في المجتمع الديني، ومن بينها:

- بقاء وسلامة النفس والنسل.

- بقاء وسلامة العقل والتفكير.

- بقاء وسلامة الدين.

- بقاء وسلامة المجتمع.

- بقاء وسلامة البيئة.

٢. الزاوية الداخلية: إن هدف وغاية الدين - من هذه الزاوية - عبارة عن:

- إقامة الارتباط والتواصل القلبي مع الله سبحانه وتعالى، كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لَتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ﴾ (الحديد: ٨).

وقوله: ﴿وَلْيَبْذُلْنَهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ (النور: ٥٥).

- إيجاد الأرضية للتفكير والتعقل، كما في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ

الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢١٩ و٢٦٦).

- الإدارة والحكومة العادلة، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المائدة: ٤٢)، وقال أيضًا: ﴿وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ

١. واسطي، دكرشي سيستمي به دين: برسي هويت استراتژيك دين، ١٠٥ - ١٠٩.

كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ (الشورى: ١٥).

- إصلاح المجتمع وتطويره، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

- تعبيد الطريق من أجل الوصول إلى الكمال المطلق، قال تعالى: ﴿وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾ (الحج: ٢٤).

- حركة الإنسان والمجتمع نحو الفطرة والحقيقة، قال تعالى: ﴿لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (الطلاق: ١١).

- البشارة والتذكير بوجود حياة أبدية، قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ (مريم: ٩٧).

- بيان النموذج العيني والواقعي للحياة، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١).

- عالمية الدين، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ (التوبة: ٣٣؛ الفتح: ٢٨؛ الصف: ٩).

إن هذه الأهداف إنما تتحقق في وجود الناس وتسود في المجتمع الديني، حيث تقوم التربية الدينية أولاً: على أساس بناء رؤية تجاه تفسير العالم وبيان المجتمع والحياة في ضوء التوحيد. وثانياً: العمل - من خلال تحديد الأطر القانونية العامة - على بيان الحدود اللازمة والتوجهات الأصلية للحياة المطلوبة، والأساليب والأدوات والأرضيات اللازمة من أجل التوجه نحو هدف الحياة.

شؤون وخصائص المجتمع الديني (الإسلامي)

١. شؤون المجتمع الديني (الإسلامي)

إن المجتمع الإسلامي - في ضوء الرؤية التوحيدية - مجتمع أيديولوجي يستند إلى المعنوية والإيمان بالله، والوحي الإلهي وتعاليمه وتوجيهاته. إن هذا المجتمع هو «الأمة الوسط»^١، وإن الحياة فيه مصداق للحياة في «الحياة الطيبة»^٢ التي تهتم بالدنيا والماديات وجسم الإنسان، كما تهتم بتقوية الروح والبعد المعنوي للإنسان، وتحمل هاجس هدايته وسعادته وكماله، وصيانته من السقوط في الإفراط والتفريط.

هناك شؤون متعددة لهذا المجتمع، حيث تحقق هذا المفهوم الحيوي والمتكامل من خلال الارتباط والتعامل فيما بينها. يمكن التعريف بهذه الشؤون - من خلال الالتفات إلى مختلف الأبعاد الوجودية للإنسان، واستقلالها النسبي - على النحو الآتي:

أ. الشأن الديني (الاعتقادي والعبادي والأخلاقي) الناظر إلى معرفة النفس، ومعرفة الله، والإيمان بالله تعالى والاعتقاد بالمعاد والنبوة وسائر العقائد الدينية في البعد الاعتقادي، والناظر كذلك إلى الالتزام (العملي) الواعي والاختياري إلى نظام المعيار الديني في جميع شؤون الحياة في البعد العبادي، والناظر إلى الجهود المتواصلة من أجل بناء النفس ورعاية الآداب واكتساب الصفات والفضائل الأخلاقية والحيلولة دون تبلور الصفات والرذائل غير الأخلاقية، والعمل على معالجتها في البعد الأخلاقي.

١. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ»، البقرة: ١٤٣.

٢. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْشَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهَ حَيَاةً طَيِّبَةً»، النحل: ٩٧.

ب. الشأن الحياتي والبدني الناظر إلى حفظ وارتقاء السلامة والصحة الجسدية والنفسية لشخصه والآخرين، وتعزيز القوى الجسدية والنفسية، ومكافحة أسباب الضعف والمرض، والحفاظ على البيئة واحترام الطبيعة.

ج. الشأن الاجتماعي والسياسي الناظر إلى الارتباط المناسب مع الآخرين، والتعاطي المناسب مع مؤسسات الدولة وسائر المؤسسات المدنية والسياسية، واكتساب المعرفة والأخلاق الاجتماعية ومهارات التواصل.

د. الشأن الاقتصادي والحرفي الناظر إلى مقدرات وقابليات الإنسان في تدبير أمر المعاش والنشاط الاقتصادي والحرفي، والاهتمام ببسط العدالة الاقتصادية، ومراعاة قوانين التكسب والعمل وأحكام المعاملات، والالتزام بالأخلاق والقيم في العلاقات الاقتصادية.

هـ. الشأن العلمي والفني الناظر إلى قدرة أفراد المجتمع في فهم وإدراك أنواع المعارف والعلوم المفيدة والضرورية في الحياة، والحصول على مهارات التطوير العلمي، وتوظيف أسلوب التفكير العلمي والمنطقي في حل مسائل الحياة، والقدرة على التفكير النقدي، والإبداع والخلاقية في أنواع المعرفة، والحصول على العلم والرؤية والتفكير الفني من أجل تحسين كيفية الحياة اليومية.

٢. خصائص المجتمع الإسلامي

إن المجتمع الإسلامي والأفراد الذين يعيشون فيه، يتميزون بصفات خاصة، لا نجدها متوفرة بأجمعها لدى سائر الناس في المجتمعات الأخرى. إن هذه الخصائص - بغض النظر عن ترتيبها - عبارة عن:

الحكومة: إن الدولة الإسلامية في هذا المجتمع تمارس مهام الحكومة المشروعة. إن الدولة الإسلامية هي تلك الدولة الكريمة التي كان يتمناها أفراد المجتمع

الإسلامي على الدوام، وهي معيار عزة وعظمة المجتمع الإسلامي، ومادة القضاء على الشرك والكفر والنفاق. وعلى هذا الأساس فإن أعضاء المجتمع الإسلامي ليسوا منفصلين عن الدولة، بل يعمل الجميع بوصفهم أذرع لتقوية الدولة الإسلامية. إن الدولة الإسلامية عند التزاحم بين الحقوق الاجتماعية ووجود المصالح الأهم، يكون للمجتمع الإسلامي السيادة والسلطة السياسية والفقهية والدينية، ويكون حكمه متقدماً على حكم الأفراد والمجتمع. إن شرعية الحكومة في هذا المجتمع ليست شرعية جعلية واعتبارية وممنوحة من قبل الناس، بل الحكومة في المجتمع الإسلامي لها مشروعية ذاتية، وإن آراء الناس فيها إنما تلعب دور الجدوائية، بمعنى أن الناس من خلال إدراك محتوى الحكومة الدينية والإيمان بقانونيتها، تعمل على التصويت لها، وتعمل على إيصالها إلى مرحلة الجدوائية^١. في ظل هذا المجتمع يتولى الصالحون والمتقون إدارة المجتمع وجميع المؤسسات والأركان السياسية والاجتماعية، ويكون هدف الحكومة هو تربية الناس وهدايتهم نحو التوحيد والنظام الإلهي، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (الشورى: ٥٣). وعلى هذا الأساس فإن الدعائم الاقتصادية للمجتمع تقوم على أساس رفع حاجات الإنسان وفي إطار العمل على تكامله وتطوير طاقاته وقابلياته. وفي الأمور الثقافية والاجتماعية يُعَدُّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفة عامة، حيث يشارك جميع الأفراد في أمر التريبة والإرشاد والهداية في المجتمع^٢. إن جميع وسائل التواصل الاجتماعي في خدمة نشر الثقافة الإسلامية وتربية الناس، ونعمل على التعريف بالمجتمع الإسلامي بوصفه

١. لاريجاني، حكومت: مباحثي در مشروعت وکارآمدی، ٤٧.

٢. أكبري، حیات طیبه.

نموذجاً وقدوة لجميع المجتمعات والشعوب في العالم. وفي الأمور السياسية والأمنية تكون القوّات المسلحة في طليعة المدافعين عن الإسلام والدولة الإسلامية وتعمل بواجبها في الجهاد في سبيل الله وبسط دعائم الحكومة الإلهية.

الثقافة: إن المجتمع الديني يغتذي على الثقافة الإسلامية، وإن الأفكار والأهداف والسُّبل والتشريعات والمسالك والقرارات والقوانين والدساتير، إنما تنشأ بأجمعها من الدين؛ بمعنى أن المجتمع والدين يتحدان ويصبحان شيئاً واحداً.

الأحكام والقوانين: إن المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي تحكمه الأحكام والقوانين الإلهية، وليس الأحكام والقوانين الموضوعية من قبل البشر. ولتقريب الأمر إلى الذهن يمكن تشبيه العلاقة بين الإسلام والمجتمع بالعلاقة بين الكل والجزء. على الرغم من أن الجزء مستقل في ذاته عن الكل، والكل في ذاته يرتبط بالجزء، إلا إن الكل ليس شيئاً آخر سوى أجزاء المجتمع. وهكذا فإن الإسلام في حد ذاته قد ارتبط بنوع خاص من المجتمع^١.

العلاقات البشرية: لقد تمّ اعتبار العلاقات البشرية - في هذا المجتمع - منضبطة، وقائمة على أسس وحدود معيّنة. إن العلاقات البشرية في ظل هذا النوع من المجتمع، تقوم على أساس الأخلاقيات الثابتة والمطلقة والمقدسة، وعلى هذا الأساس فإن الملاكات الأصلية في العلاقات البشرية لا تتغيّر بتغيّر أشكال الحياة. وذلك كما روي في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث قال: «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ»^٢.

١. لاريجاني، حكومت: مباحثي در مشروعت وکارآمدی، ٤٧.

٢. الكليني، أصول الكافي، ١: ٥٨.

طرق بناء المجتمع المثالي الإسلامي

إن الخطوة الأولى والأهم في طريق بناء المجتمع المثالي والمنشود من وجهة نظر الإسلام، هي التأسي والافتداء بأولياء الله وإطاعتهم. إن الإنسان في مسار القرب من الله والحصول على مقام الخلافة الإلهية، يجب عليه تلبية دعوة الله والنبي ﷺ نحو المجتمع المثالي الإسلامي، وأن يسعى من أجل تبلور القيم الإلهية في وجوده، ثم العمل بعد ذلك على تحقيقها في وجود الآخرين في إطار بلورة وإعلاء شأن المجتمع الصالح. وأما الهداية الإلهية فهي بالإضافة إلى الهداية (الإرشاد إلى الطريق)، توفر الأرضية لوصول السالكين إلى الغاية (الوصول إلى المطلوب) أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن الله سبحانه وتعالى قد أوجب على الجميع القبول بولاية الإنسان الكامل (الأئمة والأولياء الذين كان النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام هم الأكمل والمصدق الأتم لهذا الإنسان) بمنزلة قادة هذا المسار الصعب، والمعلمين الحقيقيين للإنسان. وعلى هذا الأساس فإن مودتهم والقبول بولايتهم والتبعية العملية لهم في جميع أبعاد وشؤون الحياة، تؤدي إلى بلوغ مراتب الأهداف الإسلامية في جميع الأبعاد الفردية والاجتماعية.

إن بناء المجتمع المثالي بالإضافة إلى توافقه على القبول بولاية أولياء الله، فهو كذلك رهن بالبصيرة ومعرفة أعداء الله (الطاغوت)، وأعداء طريق الله (الذين يصدّون عن سبيل الله)، ومواجهتهم ومحاربتهم (الجهاد في سبيل الله). وعلى هذا الأساس يجب العمل في حدود القدرة على إزالة العقبات والموانع التي يضعها هؤلاء في مسار الحركة الواعية والاختيارية للعباد في طريقهم إلى القرب من الله سبحانه وتعالى، وتحقيق مراتب المجتمع الإسلامي المثالي في جميع الأبعاد.

إن استعداد أفراد المجتمع من أجل التحقيق الواعي والاختياري للمجتمع المثالي الإسلامي يُعدّ من أهمّ الأرضيات لتحقيق هذا النوع من الحياة. إن تبلور المجتمع المثالي الإسلامي إنما يكون ممكناً في ظل المشيئة والهداية الإلهية والحصول على عنايته، على أساس السنن الإلهية ولزوم الاستناد إلى الأسباب والعلل، وهذا الأمر المهم يحتاج إلى تمهيد أنواع المقدمات والأرضيات والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المناسبة. وفي هذا الشأن لا شك في لزوم أن يستعدّ آحاد أفراد المجتمع من خلال اكتساب المؤهلات الضرورية، ليصبحوا من الصالحين، وأن يستعدوا للتحقيق الواعي والاختياري لمراتب المجتمع الإسلامي المثالي في جميع الأبعاد، لينتج عن ذلك استعداد البيئة الاجتماعية بدورها لبناء المجتمع الصالح. وعلى هذا الأساس تقع على عاتق المؤسسات الاجتماعية وكل واحد من الأفراد وظائف ومسؤوليات خاصة من أجل بناء هذا المجتمع، ويجب عليهم السعي في هذا الاتجاه.

المصادر

١. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (الأعمال الكاملة لأفلاطون)، الترجمة: محمد حسن لطفی ورضا كاوياني، طهران، انتشارات خوارزمي، ١٣٤٩ ش.
٢. أكبري، حسن علي، حیات طيبة، طهران، انتشارات كوثر، ١٣٨١ ش.
٣. پوپر، كارل، جامعه باز و دشمنان آن (المجتمع المفتوح وأعداؤه)، الترجمة: عزت الله فولادوند، طهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمي، ١٣٦٦ ش.
٤. الجوادى الأملى، عبد الله، فلسفه حقوق بشر (فلسفة حقوق الإنسان)، قم، مركز نشر إسرائ، ١٣٧٥ ش.
٥. خامنه‌اي، السيّد علي، ولايت و حكومت، طهران، انتشارات صهبا، ط ٤، ١٣٩٤ ش.
٦. دلشاد طهراني، مصطفى، منظر مهر: مباني تربيت در نهج البلاغة، طهران، انتشارات دريا، ١٣٧٩ ش.
٧. شعيري، محمد بن محمد، جامع الأخبار، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، [د.ت.].
٨. العلامة الطباطبائي، السيّد محمد حسين، ترجمه تفسير الميزان، الترجمة: محمد باقر موسوي همداني، قم، دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه، ١٣٦٣ ش.
٩. فيرحي، داود، نظام سياسي ودولت در اسلام (النظام السياسي والدولة في الإسلام)، طهران، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انساني دانشگاهها (سمت)، ١٣٨٢ ش.
١٠. قربانزاده، محمد، «مباني جامعه ديني در قرآن» (أسس المجتمع الديني في القرآن)، مجلة سفير، السنة الخامسة، العدد: ١٨، (صيف عام: ١٣٩٠ هـ ش).
١١. الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، الترجمة وشرح: محمد باقر كمره‌اي، طهران، انتشارات أسوه (وابسته به سازمان اوقاف وامور خيريه)، ط ١، ١٣٧٢ ش.

۱۲. لاریجانی، محمد جواد، حکومت: مباحثی در مشروعیت و کارآمدی (الحکومة: مباحث في المشروعیة والفاعلیة)، طهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۳ ش.
۱۳. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، طهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. مصباح الشریعة، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ط ۱، ۱۴۰۰ هـ.
۱۵. المطهری، مرتضی، آشنائی با قرآن (مدخل إلى القرآن)، طهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۱۶. ———، پیرامون انقلاب اسلامی: مجموعه یادداشت‌ها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های استاد شهید مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۱ ش.
۱۷. مور، توماس، آرمانشهر (یوتوبیا)، الترجمة: داریوش آشوری و نادر افشار نادری، طهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۱ ش.
۱۸. الموسوي الخميني، سيد روح الله، ولايت فقيه: حکومت اسلامی، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني عليه السلام، ۱۳۷۳ ش.
۱۹. ميرمدرس، موسی، جامعه برین: جستاری در جامعه مدني و جامعه ديني، قم، بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۰ ش.
۲۰. نصر، سيد حسين، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام (المثل العليا والوقائع في الإسلام)، الترجمة: إن شاء الله رحمتي، طهران، انتشارات جامي، ۱۳۸۲ ش.
۲۱. واسطی، عبد الحمید، نگرشی سیستمی به دین: بررسی هویت استراتژیک دین، مشهد، مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، ۱۳۸۸ ش.

المفاهيم المعاصرة وتحدياتها بالنسبة إلى الهوية الدينية^١

السيد مهدي سجادي^٢

إن وجود التيارات الثقافية/ الاجتماعية (المفاهيم) المنافسة أو مع قيم وأصول الثقافة والهوية الإسلامية (الدينية)، وإيجاد التغييرات الجادة في أسلوب تفكير الناس حول الدين والثورة ودور الدين في مختلف حقول الحياة والحالات الاجتماعية في المجتمع، والتحول في طريقة رؤية الثقافة الدينية والإسلامية وأحكامها، وظهور التحولات في السلوكيات الدينية والأخلاقية، وحدث أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية، ومن بينها العلاقات بين الرجل والمرأة، وظهور التيار النسوي في حقل الفن والموسيقى والأدب والمجتمع، والتغير في طريقة نظرة الناس إلى العلم والمعرفة، ومن بينها المعرفة الدينية، والتغير في نوع النظرة إلى الفن والموسيقى والسينما وصناعة الأفلام، وكذلك الحضور المتسارع لعلامات الموسيقى والفن الغربي وما إلى ذلك، تعدّ بأجمعها من دلالات ظهور المشاكل والأزمات، ومواجهة الشباب والياfeين في المجتمع الإسلامي للمفاهيم

١. المصدر: المقالة بعنوان «آموزه‌های معاصر وچالش‌های آن برای هویت دینی»، فصل من كتاب هويت ديني وآموزه‌های چالش‌برانگيز، قم، منشورات شركت چاپ ونشر بين الملل، ط ١، ١٣٩١ هـ.ش، الصفحات ٣٢١ إلى ٣٨٧.

تعريب: حسن علي مطر

٢. أستاذ في جامعة تربيت مدرس.

الثقافية والاجتماعية الحديثة والمعارضة أو المنافسة، التي تشكل تحدياً أمام المجتمع والهوية الدينية للمجتمع. إن شرح ودراسة التحديات الناشئة عن انتشار تلك التعاليم والمفاهيم بالنسبة إلى موضوع الهوية الدينية للشباب، من أجل العثور على الطرق المناسبة لمواجهة تلك التحديات وتقوية البعد الديني لهوية الشباب، تعدّ من أهداف هذه المقالة.

الفصل الأول: الحداثة وتحدياتها بالنسبة إلى الهوية الدينية

إن الحداثة - بوصفها تياراً اجتماعياً/ فكرياً معاصراً - تعود جذورها إلى المراحل الماضية، وتقع تحت تأثير التحوّلات المرتبطة بمرحلة الحداثة وعصر النهضة، وبلغ ذروته في القرنين الأخيرين، وقد ترك - من خلال طرح موضوعات من قبيل: «العقلانية»^١، و«العلمانية»^٢ - تأثيرات عميقة في البلدان الغربية. كما يمكن رؤية هذه التداخليات في مختلف الأبعاد الاجتماعية والسياسية والفكرية والاقتصادية والصناعية والأخلاقية والمأهوية بوضوح. وعلى الرغم من ازدهار هذه الرؤية في أرضيتها المناسبة التي هي الثقافة والمجتمع الغربي على نحو جيد، ولكنها من خلال التسلل إلى البلدان الشرقية وبسبب عدم تناسبها مع الأرضيات الاجتماعية والفكرية في هذه البلدان، قد أحدثت بعض التناقضات والاختلافات مع المطالبات الحداثوية، وهذا الأمر في حدّ ذاته جدير بالكثير من البحث. ومن بين الجهات التي أثرت فيها التعاليم الحداثوية، موضوع الثقافة والهوية الدينية. كما أن الحداثوية بما لها من الماهية قد أفضت إلى إحداث شرح بين الدين ومختلف مجالات الحياة الاجتماعية للناس، وعملت على توجيه ثقافة المجتمعات إلى نوع من فصل الدين عن الهويات وعن سائر مجالات

1. Rationalism

2. Secularism

الحياة الاجتماعية والسياسية. إن العلمانية أو النزعة الدنيوية التي هي واحدة من تداعيات مرحلة الحداثة والحداثية، تمثل نوعاً من الأيديولوجيا التي يقوم المؤمنون والمعتقدون بها والداعين إليها بوعي وإدراك منهم بنبذ جميع أشكال الاعتقاد بالأمور والمفاهيم الغيبية والميتافيزيقية والنشاطات المرتبطة بها، وتعمل على دعم الأصول غير الدينية بوصفها من مباني الأخلاق الشخصية والمنظمات الاجتماعية. إن العلمنة^١ عبارة عن مسار لإزالة الدين من مسرح الحياة وتقليص تأثيره في المجتمع. وعلى كل حال فإن العلمانية من الناحية الثقافية والأخلاقية تعني أن الأخلاق تقوم على أساس المسائل الرفاهية وتحسين ظروف حياة الإنسان في هذا العالم، وعزل المسائل المنبثقة عن الله والعالم الآخر، وهذا بدوره يتحوّل إلى دين دنيوي^٢. في ضوء هذا الكلام يمكن لنا توقع أن يكون كل نوع من الأسس المعنوية/الإلهية للأخلاق والسلوك البشري سوف يكون بدوره لاغياً ومهملاً ولا معنى له بطبيعة الحال، وإن قيام الهوية على الآليات والمفاهيم الدينية يبدو بدوره أمراً غير معقول، وقد فرض في حد ذاته الكثير من التحديات أمام المجتمعات التي تحتوي على أسس للأخلاق المعنوية/الإلهية، ونتيجة لذلك فقد فرض الكثير من التحديات أمام الهوية الدينية المنشودة لها. إن العلمانية تيار لفصل الدين عن الدنيا، وفصل غير المقدّس عن المقدّس، والابتعاد عن تدخل المذهب في مختلف الأمور^٣.

ومن بين الخصائص الأخرى لمفهوم الحداثة، عبارة عن المكافحة الدائمة لجميع الأشياء البالية أو القديمة. وفي الأساس هناك تقابل ومواجهة محدمة

1. Secularization

2. Coulby, *Postmodernism, Education and European Identity*, 32: 173.

٣. رجبى، لبر اليسم، ٢٣.

في المسارات الحداثوية بين المسائل الحديثة^١ وبين التقاليد القديمة، وإن هذه المواجهة آخذة بالتصاعد والاشتداد. كما أن الكثير من النظريات والآراء يتم نقدها وإعادة النظر فيها بسبب قدمها وعودة جذورها إلى التاريخ القديم؛ وذلك لأن الأمور القديمة والعتيقة تُعدّ مرفوضة من وجهة نظر أتباع هذا الاتجاه، ولا تعود منسجمة أو متناغمة مع التجليات الحديثة والجديدة في الحياة الاجتماعية للإنسان. إن «الحداثوية»^٢ تعني الشيء الجديد بدلاً من الشيء القديم والمرفوض^٣. في ضوء هذه النقطة القائلة بأن كل شيء قديم يحكي عن الماضي التاريخي، لا يعود قادراً على إثارة الاهتمام، وإن الهويات الأصيلة والمتجذرة في التعاليم الدينية، والمفاهيم التي تؤدي إلى ثبات واستمرار واستحكام السلوكيات الخاصة بدورها لن يكون لها تلك المكانة الكبيرة. بل حتى الهويات يجب تحديثها من حين لآخر، ولا يمكن لها أن تحظى بالعناصر الثابتة والدائمة. وإن هذا في حد ذاته يشكل أرضية للتحويل المستمر وعدم الثبات الماهوي، وهذا - بطبيعة الحال - يتنافى مع الهوية الدينية ذات الصبغة الثابتة أيضاً.

إن طرح الحداثة والتنوير يؤكد على عقلانية^٤ تؤدي بدورها إلى الأمور فوق العقلية أو غير العقلانية^٥؛ ومن بينها بعض الأمور القدسية والمعنوية والدينية المرفوضة من وجهة نظر العقل. إن الطرح التنويري يرى كل شيء بطريقة عقلانية^٦. إن التنوير بوصفه توأم تيار الحداثة، يعني الاعتقاد التام بقدرة العقلانية البشرية في المواجهة مع مسائل الحياة الاجتماعية. إن نتيجة هذه الحركة - المطلقة

1. Modern

2. Modernus

٣. آذرنگ، مدرنيته وپست مدرنيته وتمدن غرب، ٤٥ - ٥٩.

4. Rationality

5. Non - Rational

٦. م. ن، ٤٢.

وغير المقيدة بحدود - نحو الاعتقاد التام بقدرة العقل البشري، ليست سوى إلغاء القوى التي تفوق عقل الإنسان (الوحي والدين). وهو الحدث الذي أدى بالتدريج إلى بلوغ موقع الدين والوحي في حياة الإنسان، وأدى تبعاً لذلك إلى جميع تجليات حياة الإنسان التي تأثرت بنحو من الأنحاء بالتعاليم الوحيانية. وأضحت الهوية منذ ذلك الحين فما بعد تحتوي على خصائص، من قبيل: الذكاء، والمهارة في الحياة، والحسابات المنطقية، والقابلية على التحول المنسجم مع ظروف العصر، وفقدت العناصر - التي هي من قبيل: العقائد الدينية، والمعرفة والإيمان القلبي بالأحكام والواجبات الدينية، وكذلك الاعتقاد بالميثافيزيقا والالتزام العملي بالواجبات والتكاليف الدينية - دورها بوصفها من العناصر التي تضفي هوية على أفراد البشر (كما كان يتم التأكيد على ذلك في العصور الوسطى). كما ذهب الكثيرون إلى القول بأن مرحلة الحداثة تعني الخروج من سلطة السرديات الكبرى الدينية^١.

إن هذا الخروج من السرديات الكبرى يعني عدم حضور الدين والإلهيات الدينية والمفاهيم الدينية في تعريف الهوية وتنظيم خصائص الهوية الدينية، ونتيجة لذلك ترويج الهويات غير الدينية على نطاق واسع. كما أن الحداثة وسائر الأيديولوجيات الأخرى في القرن التاسع عشر والقرن العشرين للميلاد كانت تبحث عن تشديد الهويات الجديدة للأفراد، وإن هذه الهوية تختلف عن الهويات التقليدية الشائعة. وإن الهوية التقليدية والأصيلة بدورها كانت تسمى توأم وسمية الهوية الدينية، وإن كل نوع من أنواع رفض الهوية التقليدية والأصيلة تعني رفض الهوية الدينية.

ومن بين الخصائص الأخرى للتفكير الحداثي (سواء في المراحل التاريخية

١. بشيريه، نظريات فرهنكي در قرن بیستم، ٩٢.

القديمة أو في المراحل الراهنة في المجتمعات التي يوجد فيها حركة متسارعة نحو الحداثة)، أن الأصل يقوم على إثبات أفضلية المجتمعات الحديثة والمتقدمة على المجتمعات التقليدية والأصيلة التي تعدّ بشكل عام من المجتمعات المتدنية. إن المجتمعات الحديثة تسمّى بالمجتمعات المتقدمة وترى كل نوع من إمكان التقدم رهناً بإمكان القبول بقواعد الحداثة، وعليه فإن اعتبار كل نوع من التراجع ناشئاً من تدنّي المجتمع، يعدّ في حدّ ذاته دليلاً على جهود المدافعين عن الحداثة من أجل رفض حيوية وتقدّم المجتمعات الدينية. بالإضافة إلى رفض الدين بوصفه عاملاً لإنتاجية وحيوية كل شيء يرتبط بالدين، ومن ذلك أن الهوية الدينية بدورها تعدّ أمراً غير نافع وغير ذي جدوى. وعلى هذا المبنى يتم نفي الهوية الدينية من الأساس، ولن يكون إمكانها موجوداً في إطار شخصية وسلوك الإنسان. إن هذه الهوية ليست غير لازمة فحسب، بل وسوف تكون مضرّة أيضاً؛ وذلك لأن الإنسان الذي يعمل على بلورة هويته على طبق الخصائص الدينية، فسوف يعمل ويفكر على نحو ديني قطعاً، وهذا لا ينسجم مع التقدم والازدهار والتنمية. حيث يحلّ العقل البشري محلّ الدين، ويتم إظهار العلم على أنه شيء محمود، قلما يكون هناك بعد ذلك موضع لحضور الدين في سائر الحقول الأخرى. كان «هيجل» يقول: كل ما هو عقلائي فهو واقعي، وكل ما هو واقعي فهو عقلائي^١. إن الهوية في مثل هذا الفضاء إنما يمكن شرحها من الطريق العلمي والعقلي فقط، ويجب بيان وتعريف خصائصها بالطرق العلمية والعقلية أيضاً، لا بمساعدة التعاليم الوحيانية والدينية. وبعبارة أخرى: إن عناصر من قبيل المعرفة والإيمان وعمل الأفراد يجب أن يتمّ تعريفه في ضوء موازين العقل والعلم البشري. وعلى هذا الأساس تكون الهوية غير دينية بالكامل.

١. برترز، ميشل فوكو، ٢٢٧.

إن الهوية من الزاوية الحداثوية فردية في الغالب (ذات أصالة فردية)؛ وذلك لأن من بين تداعيات الحداثة، عبارة عن السعي من أجل تحرير الإنسان (الفرد) من جميع أنواع القيود والعقبات التي تقيد الحرية والفردية وهوية الإنسان الفردية. إن الإنسان الحديث لا يفكر في الحياة الأخروية، وإنما ينهمك في ماهيته الاجتماعية/ التاريخية، ويسعى إلى تخلص نفسه من أغلال الدين التي كبلته بها الكنيسة^١.

إن من بين الموضوعات الأخرى في الحداثة، عبارة عن القومية^٢. إن القومية في هذا المعنى تعني الانحصارية^٣ والاستعلائية في كل شيء يكون بنحو وآخر من خصائص الغربيين (البلدان الغربية)؛ الأعم من الثقافة الغربية، ومن الحضارة الغربية، والعلم والأخلاق الغربية، بل وحتى العرق الغربي. وعلى هذا المبنى فإن الغربيين (البلدان المتطورة) أولاً يرون لأنفسهم هوية أفضل بالقياس إلى الشعوب الأخرى، ومن ناحية أخرى يسعون إلى فرض هذه الهوية على الشعوب الأخرى بالقوة. ولهذا السبب يمكن اعتبار الهوية الغربية هوية سلطوية وفوقية وقومية. في القومية الحداثوية لا يُشكّل المعتقد والعقيدة الدينية أساساً للهوية؛ وذلك لأنها تعتبر العقيدة الدينية مانعاً يحول دون اتحاد الهوية. حيث ارتبطت وحدة الهوية بخصائص أخرى غير العناصر الدينية. إن الدين لا يحول دون إضفاء الهوية فحسب، بل ويجب العمل على التضحية به من أجل تحقيق الوظائف الوطنية والقومية. وبعبارة أخرى: إن الهوية ذات صبغة وطنية وغير دينية فقط.

١. ماهر وزاده، سكو لاريسم وتأثير آن بر آموزش وپرورش، ٨.

2. Nationalism

3. Exclusivism

وفي الحداثوية يتمّ إيجاد الهوية في ضوء التأكيد على ثقافة واحدة مهيمنة^١. وإن هذه الثقافة المسيطرة والواحدة تستدعي نوعاً من الهوية القومية. وبطبيعة الحال فإن الهوية القومية النازرة إنما تقبل من جهة بمجرد نوع من الهوية المنشودة (في البلدان الغربية الحديثة)، ومن جهة أخرى تعتزم فرض هويتها النموذجية على سائر المجتمعات الأخرى.

إن الحداثة (بوصفها مهذاً وأرضية للحداثوية) إنما كانت بشكل عام تياراً أصولياً^٢، و متمحوراً حول محور النظم^٣، وقد تبلور في أوروبا منذ عام ١٦٠٠ م؛ حيث يذهب أغلب العلماء والمفكرين إلى اعتباره حادثة أو ما بعد عصر النهضة^٤ في أوروبا الشمالية.

وبطبيعة الحال فإن الحداثة قد قطعت الكثير من الحقول المختلفة، ومن بينها الفلسفة التي ظهرت على شكل الفلسفة الحديثة، ويمكن القول بأنها قد بدأت مع رينيه ديكارت (١٦٤٠ م). كما دخلت في الأدب والفن أيضاً، وتجلت بوضوح في قالب الحداثة. وكذلك فإن هناك من يرى أن الحداثة تشتمل على خصائص من قبيل: حلّ الرموز السلوكية^٥، واستبدال الحرية بالأصول والقيم الأخلاقية^٦. ومن بين أكثر خصائص التفكير الحديثة أصالة يمكن الإشارة إلى النزعة الإنسانية (محورية الإنسان)، والعقلانية، والنزعة الأخلاقية العلمانية^٧، وكذلك النزعة الفردانية المنهجية^٨. وعلاوة على ذلك فإن خصائص من قبيل:

١. باقري، تعليم وتربيت در منظر پست مدرنيسم، ٦.

2. Rule – based

3. Discipline – based

4. Post Renaissance

5. Decoding of Behavior

6. Moral Values

7. Secular Moralism

8. Methodological Individualism

العلمانية والقومية والليبرالية، هي الأخرى قد تبلورت في مرحلة الحداثة. وأما مسألة الهوية في مرحلة الحداثة فهي الأخرى تعدّ من بين الأبحاث الجادة بالنسبة إلى الناقدين لمرحلة الحداثة، ولا تزال حتى الآن تُعدّ محورًا لانتقاداتهم؛ وذلك لأن توزيع الأدوار الثقافية والاجتماعية الذكورية^١ في مرحلة الحداثة ولا سيّما في المرحلة التي عُرفت بالحداثة، قد خلقت الكثير من الأزمات في الهوية الجنسية^٢؛ تمامًا كما أحدثت النهضة العنصرية في ألمانيا الحديثة، حيث وفّرت أرضية لتشويه سائر الهويات باستثناء هوية العرق الآري^٣.

لقد اتخذت الأزمة الحادثة في موضوع الهوية في مرحلة الحداثة تجليات مختلفة، وقد أظهرت نفسها غالبًا في الحقول الثقافية والعلمية والاجتماعية والمهنية والسياسية والحرفية. إن الثقافة والعلم في مرحلة الحداثة يرسمان عالمًا خاليًا من النساء^٤. ومنذ عصر الحداثة كان بمقدور النساء - بطبيعة الحال - أن يتمتعن بالحرية النسبية من حيث النشاطات الدينية، وكنّ يسجلن حضورهن في الصوامع ويتعبّدن في الكنائس أيضًا، ولكن حيث فقدت الكنسية بعد ذلك دورها الديني البحث، وتحوّلت إلى مركز للنشاط العلمي، أخذت النساء يُحرمن من الدخول إلى الكنائس شيئًا فشيئًا. وكان نوبل^٥ يقول أن أشخاصًا من أمثال بويل^٦ ونيوتن^٧ لم يكونوا متزوجين، وهذا يعدّ مؤشرًا على أن النساء بالإضافة إلى عدم حصولهن على المكانة العلمية اللازمة، كنّ يشكّلن مانعًا يحول دون حصول الرجل على

1. Masculine

2. Gender Identity

3. Le Rider, *Modernity and Crises of Identity*, 18.

4. World Without Women

5. Noble

6. Boyle

7. Newton

العلم أيضًا. إن حرمان المرأة من العلم - من وجهة نظر نوبل - بأن كراهية المرأة وحرمانها من طلب العلم، كان يُعدّ من الخصائص الأصلية للمجتمع والثقافة العلمية الحديثة، ثم الحداثوية بعد ذلك^١.

إن الشيء الذي يُشير إليه نوبل، هو ذات النزعة الجنسية أو العنصرية والمحابة بين المرأة والرجل^٢، والتي شاعت في مرحلة الحداثة. إن هذا الاعتقاد الذي يفضل شريحة الرجال على النساء، قد مهد الأرضية للعنف بحق المرأة، بحيث أدّى ذلك في صلب القضاء الحداثوي الحاكم على أوروبا الشمالية والمركزية في عقد الخمسينات من القرن العشرين للميلاد فما بعد، إلى ظهور تيارات تدعو إلى القضاء على العنف ضدّ المرأة وإعادة الحقوق المتساوية والعادلة بين الجنسين، وإقرار الأدوار الاجتماعية اللازمة لهن تحت عنوان «الحركة النسوية»^٣.

والسؤال الذي طرح نفسه في هذا الشأن، يقول: لماذا توجهت الحداثة والحداثوية نحو جهة يتمّ فيها تجاهل حقوق النساء ومنزلتهن ودورهن وهويتهن الحقيقية؟ ويمكن الحصول على الجواب عن هذا السؤال من خلال البحث في المباني المعرفية الأبستمولوجية^٤ والأثروبولوجية^٥ الحاكمة على مرحلة الحداثة والحداثوية.

إن الذي تحقق في الحداثة كان عبارة عن المسار المعرفي في ضوء المبنائية^٦ والنزعة العينية^٧. بمعنى أن ما كان يقبل العينية يكون علميًا، وما كان تعينه

1. Bleich, *Sexism in Academic Styles of Learning*, 132.

2. Sexism

3. Feminism

4. Epistemological

5. Anthropological

6. Foundationalism

7. Objectivism

أكبر، فإنه يحظى باعتبار أكبر. وعلى هذا الأساس فإن التأكيد على الأصول الثابتة وخصائصها، من قبيل أصل الطبيعة وخصائصها، ومن بينها الطبيعة الثابتة والمختلفة بين المرأة والرجل، وكذلك الاهتمام بالنزعة العينية والمطلقة، قد عملت شيئاً فشيئاً على بلورة هذا الرأي القائل بأن آثار وخدمات الرجال في المجتمع ومن أجل التنمية تحظى بعينية وظهور أكبر، والنساء لا يقدرن على الاضطلاع بهذا الدور في حقل التطور والازدهار. ولهذا السبب أخذت الرؤية المعرفية والأبستمولوجية الحديثة تدخل شيئاً فشيئاً في حقل أحكام الأنثروبولوجيا أيضاً، وتم بيان الأحكام الأنثروبولوجية من الزاوية المعرفية غالباً، ولم يُنظر إلى النساء بوصفهن من الكائنات اللاتي يمكن لهن الحصول على حقوق متكافئة في التنافس مع الرجال، وقد اقترنت هذه النظرة إلى النساء لاحقاً بظاهرة اسمها النزعة الذكورية^١، ونتيجة لذلك فإن النزعة العينية في مرحلة الحداثة والحداثوية قد ظهرت وتجلّت على شكل غلبة قدرة واستعلاء طبقة على طبقة أخرى، وتغلب إنسان على إنسان آخر^٢.

إن النزعة العينية من الناحية التاريخية التي تتوافق مع النشاط الذكوري؛ مثل الأفكار والأحاسيس والمفاهيم والقيم قد وفرت الأرضية لأمر من قبيل: الغلبة والنصر والحرب والعنف ضد المرأة، كما يمكن رؤية تأثير هذه الرؤية في النظام التربوي الحداثوي بشكل واضح. إن النزعة العينية المنشودة للحداثة والحداثوية، قد أفضت لاحقاً إلى النزوع نحو تراتبية العلوم أو تبويب العلوم وتقسيمها إلى العلوم الدقيقة أو الصلبة^٣، والعلوم غير الدقيقة^٤، والعلوم

1. Masculinity

2. Bleich, *Sexism in Academic Styles of Learning*, 3.

3. Hard

4. Soft

الإنسانية^١. بحيث كانت العلوم الفيزيائية على رأس العلوم، والعلوم الاجتماعية الكمية والإيجابية (مثل الاقتصاد وعلم النفس السلوكي) والعلوم الكيفية من قبيل: الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ فتقع في المراتب اللاحقة، وبطبيعة الحال فإن هذا التبويب والترتيب للعلوم قد أحدث تغييرًا في أوضاع النساء لاحقًا، وطرح هذا السؤال الجوهرى: ما هو عدد النساء اللاتي يشتغلن في هذه العلوم وفي أي حقل منها؟

إن التأثير السلبي الذي تعرّضت له هوية ودور وموقع المرأة في مسار الحداثة، يعود بجذوره في نهاية المطاف إلى هذه الحقيقة النهائية الأبنستمولوجية في الحداثة، وهي أن الحداثة في الأساس بدلًا من التأكيد على القيم المتعالية الإنسانية والتي هي أمر يفوق الواقعية العينية العلمية والتجريبية، قد أكدت على الحقائق والواقعات والأسس الطبيعية والبيولوجية من حياة الإنسان، وفي هذا الشأن كانت الحداثة تشتمل على توجهات جبرية (الموجبية) الجنسية البيولوجية^٢، ونتيجة لذلك تمت التضحية بالهوية الواقعية للنساء على مذبح الخصائص الجبرية/ الطبيعية والبايولوجية لحياتهن؛ وهي الخصائص التي لم يكن بمقدور النساء القيام - من خلالها - بالأعمال الحرفية والفنية الصعبة والشاقة التي تعدّ من لوازم الازدهار والتنمية، وكان ذلك يعمل من تلقائه على توفير أرضية إلغاء دورهن في المجالات أعلاه^٣.

لم تكن هناك أهمية في الحداثة والنزعة الحداثوية للعناية بهوية المرأة؛ كما كان الحداثيون يسوّقون لنوع من الانحصارية والقومية بشأن الثقافة والحضارة

1. Human Sciences

2. Biological Sexual Determinism

3. Acker, *Making Gender visible*, 4: 202.

والاقتصاد والعلم والبحث والعرق والجنس. وكانوا يتصورون أن الثقافة التحررية الأفضل، والعرق والجنس الأفضل، والعلم والبحث الأفضل، إنما هو من نصيب الغرب حصراً. وقد كانوا فيما يتعلق بموضوع الجنسية (الهوية المميزة بين الرجل والمرأة) يرون أن الأفضلية تعود إلى جنس الرجل، وبطبيعة الحال فإن المخالفين لتفضيل الرجل على المرأة يعتبرون هذا الأمر يمثل نقطة ضعف الحداثة، وأنه يُشير إلى وجود نوع من الحالة المتناقضة^١ ماهوياً في هذه الحداثة؛ وذلك لأن الحداثة من جهة لم تكن تعتقد بما وراء الحدود، وكل ما كان في داخل الغرب (أوروبا الشمالية والمركزية) يعتبرونه أصيلاً، ولكنهم كانوا في داخلهم يدافعون عن نوع من العنصرية بين الرجل والمرأة. ولهذا السبب ظهرت الحركة النسوية بوصفها تياراً في مقابل الحداثة، وعلى نحو أشد بوصفها تياراً ينتمي إلى ما بعد الحداثة داخل أوروبا المركزية والشمالية. وإن من بين الانتقادات الجادة التي تم إيرادها على الحداثة، بالإضافة إلى الانتقاد الثقافي والطبقي، الانتقاد المتعلق بالنزعة الجنسية^٢.^٣ من وجهة نظر الحداثة لم تكن هناك هوية معتبرة ومستقلة باسم المرأة كما هي هوية الرجل، ولم يكن للنساء أهمية خاصة في الحياة الاجتماعية.

قال بومان^٤ في مقالة له بعنوان «الحداثة وإبادة أو حرق النساء»: لقد كان القتل الذريع أو إحراق النساء هو الاختبار الأخير بشأن الموضوعات الاجتماعية. والحقيقة هي أن إبادة وحرق النساء كان يُعدّ أمراً طبيعياً. إن الحداثة من خلال

1. Paradoxical

2. Sexism

3. Goulby, and Jones, *Post-modernity, Education and European Identities*, 173.

4. Bauman

قبولها بالعنصرية^١، قد أدّت في الواقع إلى تطوير هذا المسار. وكذلك فإن الحداثة قد جعلت العنصرية أمرًا ممكنًا بل وأرادت أن تعمل على مفاقتها؛ وذلك لأن الحداثة قد أوجدت حدودًا بين المرأة والرجل، وكانت تعتبر قيمة العمل الذي يقوم به الرجال أكبر من قيمة العمل الذي تقوم به النساء.

إن الإنسان الغربي الحداثي قد تمكن من الانتقال من القواعد اللاهوتية إلى الأنظمة العقلانية والعلمية، بحيث أن الجدل المحتدم حول العنصرية قد اتخذ صبغة دينية حتى بشكل أكبر من الجدل القائم على أساس المعارضة مع اليهودية. وعلى الرغم من أن الفرد كان يستطيع الارتداد عن دينه واعتناق دين آخر، إلا أن هذا الفرد نفسه لم يكن يستطيع تجاوز هويته العرقية والجينية والطبيعية^٢. إن ما يقوم به الإنسان - من وجهة نظر بومان - لا يمكنه أن يعمل على تغييره، وهذا هو الجوهر الفلسفي للعنصرية التي شكّلت أساسًا للنزعة الجنسية.

إن من بين خصائص العالم الحديث الذي يمثل الروح والخصوصية والذات الثابتة له أيضًا، ليست الإمبريالية ولا العنصرية المحضّة، بل هي في الغالب عبارة عن العنصرية بين الرجل والمرأة. إن الثنائية بين الجنسين (الرجل والمرأة) تعود بجذورها إلى الاجتماع العقلاني والعلمي أو قواعدنا الأبستمولوجية. وإن ظهور المنهج العلمي الحديث والنزعة العقلانية^٣ قد امتزج بشكل متزامن بظهور القسم العنيف من التطور العلمي الساحر لتاريخ الحداثة. وبعبارة أخرى: إن الحداثة زاخرة بالامتزاجات شبه المتناقضة؛ ومن بينها امتزاج العقلانية التجريبية بالنزعة الجنسية غير العقلانية؛ وذلك لأن التطورات العلمية الساحرة، كانت

1. Racism

2. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, 42.

3. Rationalism

ظاهرة جنسية محورية بشكل عميق، بحيث أن التطور في العلوم الطبية، كان تطوراً يتمحور حول الرجل، وقد أدى إلى أن يقوم الرجل حتى بالأدوار الخاصة بالنساء مثل الحضانة والأمومة أيضاً. والدور الوحيد الذي بقي للنساء هو السحر والتبصير والشعوذة، وهو بدوره أمر غير علمي وغير عقلائي. وكانت مكافحة السحر تعدّ بدورها أصلاً علمياً، ولهذا السبب كانت مكافحة المرأة - بوصفها مظهرًا للسحر - تعدّ أمراً ضرورياً. وفي مرحلة الحداثة كانت المرأة تُعرف بثلاثة أشياء، وهي: الطفل، والكنيسة، والمطبخ^١. وبالنظر إلى مسارات العنصرية والجنسانية^٢، يمكن أن نعقد مقارنة بين قتل النساء وكرهية المرأة وبين الحداثة^٣.

وربما كان من أشهر الانتقادات التي تم توجيهها إلى الحداثة أو بعبارة أخرى: مرحلة التنوير^٤، هو انتقاد هورخايمر^٥ وأدورنو^٦. إن الذين يعتبرون التقدم في عصر التنوير بمنزلة اتساع شعاع الشمس التي لا تشع على موضع إلا وحلت به المصائب، لا يزالون يعتقدون بأن الأفكار العقلانية بوصفها المصدر المعرفي الوحيد، ووجود مجتمع منضبط وحقيقي، والانتشاء بانتصارات عصر التنوير على العصور الوسطى، تشكل ركائز لمجتمعنا في القرن العشرين للميلاد^٧.

وهناك من يعتقد - بطبيعة الحال - بأن عصر التنوير يمكن أن يشمل خمسة قرون؛ من يكون إلى هابرماس. وبطبيعة الحال كان هورخايمر وأدورنو يسميان هذه المراحل بمرحلة التنوير، بينما كان هابرماس يسميها بمرحلة

1. Children, Church, Kitchen.

2. Racism, Sexism.

3. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, 125 .

4. Enlightenment

5. Horkheimer

6. Adorno

7. Adorno and Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 125.

الحدّاة. ومن وجهة نظر الكثرين تعدّ الحدّاة مرحلة تاريخية جديدة نسبياً، وتستمر من إيمانويل كانط إلى الثورة الأمريكية والفرنسية، بل وقد تصل إلى القرن العشرين أيضاً. وكان يتمّ التأكيد في هذه المرحلة على قدرة العقل العالمي للإنسان^١. وكانت المبنائية^٢ المعرفية والعلمية تعدّ من خصائص مرحلة الحدّاة أو التنوير. وفي هذا الاتجاه هناك أسس تعمل على تنظيم كل شيء^٣. وبعبارة أخرى: إن الحدّاة مصطلح يرتبط بعصر التنوير الذي يؤدّي إلى تحضير مباني^٤ التقدم العلمي والاجتماعي. إن هذه المباني بطبيعة الحال تشتمل من جهة على بُعد معرفي وأبستمولوجي، وتعرّض في الغالب إلى موضوع التأسيس الذاتي^٥، ومن جهة أخرى تشتمل على بُعد سياسي يرتبط بموضوع الإظهار الذاتي^٦. إن الانتقادات التي تم توجيهها لاحقاً من قبل ما بعد الحدّاة إلى عصر التنوير، يتمّ توجيهها إلى البعد السياسي لمباني الحدّاة، كما يتمّ توجيهها إلى البعد الاجتماعي لها أيضاً. إن الهوية بدورها - من وجهة نظر الحدّاة، وبالنظر إلى توجه عصر التنوير بشأن المباني المعرفية والسياسية - تعدّ أمراً مبنائياً وإدراكياً^٧، والتي قد تأثرت في حدّ ذاتها بأسس من قبيل العقلانية والطبيعة والتجربة، وإن جميع هذه الأسس تعدّ أمراً مفروضاً^٨. وعلى هذا الأساس فإن هوية الرجل والمرأة، والاختلاف بينهما وأفضلية الرجل على المرأة، أمر مفروض قدمته العقلانية والعرق والجنسية والطبيعة والتجربة العلمية^٩.

1. Universal Human Reason

2. Foundationalism

3. Foundation

4. Self – Foundation

5. Self – Assertion

6. Perceptive

7. Given

8. Ashenden, *The Boundaries of Gender; Feminism Beyond Identity*, 302.

وفي الواقع فإن الحداثة - من وجهة نظر جانيت^١، ومن خلال التأكيد على المباني المتعالية والاستعلائية^٢ والعينية^٣ المفروضة^٤ - تضع النساء ضمن طبقة خاصة. لقد تمّ عدّ النزعة الجنسية في الحداثة بوصفها ظاهرة طبيعية لا ضرورة إلى شرحها وبيانها. ومن هنا فإن علم الاجتماع الحداثي يُعدّ حقلاً ذكورياً. وكذلك فإن جانيت تذهب إلى الاعتقاد والقول: «إن المرأة في المجتمع الحداثي ينظر إليها من منظار الرجل، لا من خلال منظارها هي. وفي الحداثة يتم أخذ هوية المرأة ولا سيّما هويتها الجنسية بوصفها أمراً طبيعياً ولا يقبل التغيير، وكان هذا الأمر يقتضي حدوث عدم المساواة الاجتماعية، ويؤدي إلى تنازعها واختلافها مع الرجل في حقول الأدوار الاجتماعية والعلمية»^٥.

1. Janet

2. Transcendental Foundation

3. objectivity

4. Given

5. Janet, *Feminist Sociology an Overview of Contemporary Theory*, 19.

الحداثة وتحدياتها الهوياتية

عناصر الحداثة	الهوية من زاوية الحداثة	تحديات الحداثة بالنسبة إلى الهوية الدينية
١. العلمانية أو النزعة الدنيوية.	١. إن الهوية تتبلور على أساس الآراء الرفاهية وتحسين الحياة ونفي الأسس الميتافيزيقية التي تقوم على القواعد الاجتماعية / الشخصية.	١. إضعاف الآراء اللاهوتية الميتافيزيقية في تعريف عناصر الهوية (الأعم من عنصر المعرفة والاعتقاد والعمل).
٢. النزعة التجديدية الدائمة، والاختلاف مع كل ما له جذور تربطه بالماضي ويكون له ثبات وسابقة تاريخية	٢. إن الهوية أمر سيّال ومتغيّر وغير دائم. ويجب على الهوية أن تكون متناسبة مع التجليات الحديثة والجديدة في الحياة الاجتماعية.	٢. اضمحلال الهويات بسبب رجوع جذورها إلى الدين والتعليم الكونية الدينية الدائمة والثابتة، والتي تحتوي على خصائص ثابتة ودائمة، وبالتالي اتضح عدم ثبات الهوية عند الإنسان.
٣. العقلانية والاعتقاد بكفاية العقل البشري والخروج من السرديات الكبرى.	٣. إن عناصر الهوية هي ذات الذكاء البشري، وامتلاك المهارة في الأمور، والحسابات المنطقية / التجريبية في الأمور، والعقلانية المحضة في قواعد العقل البشري.	٣. إضعاف جميع أنواع عناصر المعرفة الدينية، والإيمان القلبي والداخلي بالواجبات الدينية بوصفها من خصائص الهوية الدينية للإنسان، وقلة الاهتمام بجميع أنواع العناصر سردية كبرى المؤثرة في التعريف وبلورة السلوك والهوية الإنسانية.

٤. عدم الاهتمام بالهويات التقليدية والأصيلة المرتبطة عمومًا بالدين أيضًا، وذلك بسبب اعتبار تخلف المجتمعات التقليدية وغير المتطورة (المتطورة بالملكات الخاصة)، والاعتقاد بعدم إمكان تبلور الهوية البناءة على أساس الملكات الدينية / التقليدية.	٤. إن الهوية المترقية هوية متناغمة ومتطابقة مع تطورات الحداثة، وتمثل حياة حديثة، وإن تجلي الهوية الواقعية إنما يكون ممكنًا من خلال الاقتران بخصائص الحداثة فقط.	٤. تفضيل المجتمعات الحداثوية على المجتمعات التقليدية والدينية.
٥. إضعاف التجلي الديني / الشهودي والقدسي للسلوك الماهوي، ورفض الأبعاد المعنوية / الإلهية لهوية الإنسان، وهي الأبعاد التي لا تقبل التبرير بواسطة الطرق العلمية، والقول بعدم ضرورة بل وضرر الهويات الدينية.	٥. إن الهوية يجب تعريفها وبيانها على نحو علمي (إن المباني العلمية هي الأعم من علم النفس، وعلم الاجتماع، والبيئة وما إلى ذلك). وإن جميع الأفعال التي تشكل هوية الإنسان، يجب أن تستند إلى دليل علمي.	٥. النزعة العلمية والتأكيد على نظرية المعرفة العلمية.
٦. إضعاف الدين بوصفه عنصرًا لتوحيد الهوية والمسيطرة على السلوكيات الماهوية.	٦. إن الهوية الحداثوية، والهوية الانحصارية (الغربية)، هوية استعلائية وسلطوية، وهي تسعى - من خلال التأكيد على عنصر الوطنية - إلى توسيع رقعتها الجغرافية.	٦. القومية والاستعلاء على الثقافات والمجتمعات الأخرى.
٧. اضمحلال الهوية القائمة على المعرفة الدينية والسلوك الديني.	٧. إن للهوية في الغالب صبغة ثقافية واجتماعية وحرفية، ومنفصلة عن الدين.	٧. إضعاف حضور الدين ودوره في المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية في المجتمع.

الفصل الثاني: الليبرالية وتحدياتها بالنسبة إلى الهوية الدينية

إن منشأ الليبرالية - بوصفها فلسفة سياسية واقتصادية واجتماعية جديدة في العالم الغربي - يعود إلى القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد. وهي في المعنى الأوسع للكلمة عبارة عن الإيذان بحرية الإنسان وتركه مطلق العنان في حدود الإمكان^١. وربما صدر مفهوم الليبرالية وانطلق نداء الحرية أول مرة على ألسنة المصلحين الأوروبيين، ونعني بهم البروتستانت والتي ظهرت بوصفها حركة للتحرر من أغلال المؤسسات الدينية والاجتماعية^٢.

إن الليبراليين من أشد أنصار الدعوة إلى فصل الدين عن السياسة والأمر الأخرى. إنهم ليسوا ضد الدين بالضرورة، ولكنهم لا يريدون أن يفسحوا المجال للدين بأن يستحوذ على السياسة والاقتصاد. ولهذا السبب تخلو التوجهات في المناهج الدراسية (الحكومية) بشكل عام في بعض البلدان الغربية - مثل الولايات المتحدة الأمريكية - من المسائل الدينية. وعلى كل حال فإن نشر المفاهيم الليبرالية في المجتمعات الإسلامية، ومن بينها المجتمع الإيراني، إذ شهدت اتساعاً في المرحلة الأخيرة، حيث أنها تؤدي إلى تراجع حضور الدين في مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية، فإنه يُشكّل تحدياً أمام تبلور الهوية الدينية. كما أن التيارات ذات التوجهات التحررية والتنويرية والتي ظهرت في العقود والقرون الأخيرة في إيران، قد وقّرت الأرضية - بقصد أو بغير قصد - لتراجع عناصر ومواد التفكير الديني والثقافة والهوية الدينية في مختلف المجالات، وقد شكّلت هذه الانحرافات - بطبيعة الحال - سبباً في فشل هذه التيارات^٣.

١. بازارگاد، مكتب هاي سياسي، ١١.

٢. ماهرزاده، سكو لاريسم وتأثير آن بر آموزش وپرورش، ٩٢.

٣. داکوبرت، فرهنگ مكتب هاي فلسفي، ٨٨.

إن الأبحاث الأخلاقية والميتافيزيقية - في الليبرالية - تلتزم الحياد تجاه مختلف الأمور في الحياة الاجتماعية والسياسية^١، ولا يُتوقع منها المشاركة في الأمور المختلفة، ومن بينها التربية والتعليم وتبلور شخصية الإنسان وهويته.

ومن ناحية أخرى فإن للقيم في الليبرالية بُعدًا «نسبيًا»^٢. ولهذا السبب لا نستطيع الحديث عن القيم المطلقة التي تشتمل في الأساس على القيم الدينية. إن تبلور شخصية وهوية الفرد أو تعريف هوية الإنسان على أساس القيم المطلقة والدينية، تعدّ في الليبرالية أمرًا خاطئًا، لا سيّما إذا أردنا أن نعمل على نقل وتعليم هذه القيم في النظام التربوي على نحو جازم وشامل. إن الهوية في هذه الرؤية تعدّ بدورها أمرًا غير ديني أيضًا (بمعنى أنه لا يمكن تعريف عناصرها التي هي من قبيل: المعرفة والإيمان والعمل على طبق القيم الدينية المطلقة)، كما أنه أمر نسبي وتابع للظروف والحالات الزمانية والمكانية، وإن الحديث عن السلوكيات الدينية والأخلاقية الثابتة أو المعتقدات القلبية والالتزام الدائم بالتعاليم الدينية بوصفها من عناصر الهوية، لا يُعد أمرًا عقلائيًا أيضًا.

وكذلك فإن معيار تشخيص الأخلاق والأخلاقيات في الليبرالية (من الخير والشر والحسن والقبح وما إلى ذلك) عبارة عن الحكم الشخصي للأفراد، وإن الأفراد بالنظر إلى الظروف التي يعيشونها هم الذين يحكمون بشأن الأمور الأخلاقية. إن الهوية في الليبرالية في ظل هذه الظروف تعدّ أمرًا فرديًا وشخصيًا، ويتم تعريفها وإعادة صياغتها على نحو منفرد. في حين أن الهوية الدينية (بالنظر

١. واعظي، «دين وجامعه مدني»، ٢٧٣.

إلى الخصائص التي هي من قبيل: المعرفة الدينية، والاعتقاد الديني، والالتزام العملي بالأحكام الدينية) هي في الغالب أمر جمعي وشامل وعالمي؛ وإن النواة الأصلية لليبرالية عبارة عن تقدم الفرد على الجمع^١. إن الفرد يعمل بحرية وبشكل متناغم مع الشرائط والظروف المحيطة به. وعلى هذا الأساس فإن العناصر المكوّنة لهويته يتمّ تعريفها تبعاً لمصالحه الفردية أيضاً. وبطبيعة الحال فقد تمتّ تسمية هذه النزعة الفردية أو التمحور حول الفرد بالفردانية الملكية أيضاً. بمعنى أن الفرد ملك نفسه وأن حياته ملك له، وليست ملكاً لله سبحانه وتعالى. وإن هذه الفردانية التي تمّ اعتبارها بوصفها نوعاً من الفردانية الأخلاقية أيضاً، تؤدّي بدورها إلى النفعية الفردية^٢.

إن العقائد في الليبرالية، ذات بُعد فردي وشخصي فقط، وإن هوية الإنسان تكمن في الحرية والرغبات الفردية، لا في تفكيره وعقائده. ومن خلال نفي عنصر العقيدة والإيمان الداخلي والأيدولوجي عن موضوع هوية وشخصية الإنسان، يتمّ في الواقع إيجاد فضاء مناسب لاتّصاح الرغبات والمطالب الداخلية والفردية للإنسان والتي تحتوي في الأساس على ماهية فردية وشخصية أيضاً، ولا يعود بعد ذلك من الممكن الحديث كثيراً عن هوية جماعية موحّدة على أساس المفاهيم الدينية. وبعبارة أخرى: إن الهوية أمر فردي وداخلي تحدّوه الرغبة وليس العقيدة. إن التسامح في الهوية يعدّ بدوره واحداً من أنواع التسامح الليبرالي أيضاً؛ بمعنى التسامح بالنسبة إلى الخصائص غير الأخلاقية للإنسان، من قبيل: الانتماء الوطني، والجنس، والعرق، والطبقة. وإن نتيجة هذه الخصوصية الليبرالية بدورها لن تكون شيئاً آخر غير تبلور هوية حيادية لا غاية لها. وهي هوية لا

١. آربلاستر، ظهور وسقوط ليبراليسم در غرب، ٥٠.

٢. م. ن، ٥٨.

تدعو إلى التقابل مع سائر أنواع الهويات الأخرى ولا ترغب في أمر آخر. إن الإنسان الذي يحتوي على مثل هذه الهوية، لا يمتلك حتى الثبات اللازم في خصائصه السلوكية أيضًا. إن هذه الخصوصية في الهوية الليبرالية، تتقابل على نحو جاد مع خصائص الهوية الإسلامية التي تؤكد على إظهار ردة الفعل تجاه الحسنات والسيئات السائدة في المجتمع (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). إن أصل المداراة الليبرالية يعني أن أفراد المجتمع والدولة لا ينبغي أن يتدخلوا في النشاطات أو معتقدات الآخرين، أو أن يعملوا على إظهار المشاعر الأخلاقية والاعتقادية في قبال أفعال وأفكار الآخرين؛ مهما كانت تلك الأفعال والأفكار - من وجهة نظرهم - خاطئة وغير أخلاقية ومضللة^١.

في ضوء ما تقدّم بيانه يمكن القول بأن العناصر المكوّنة للهوية في الليبرالية، هي أولاً: فردية وصناعية^٢؛ بحيث يقوم كل فرد بصياغة وصناعة نفسه، ولا يمكن لنا أن نرصد رقيباً خارجياً على الأفراد. وثانياً: إن هذه الهوية لا يمكن في الأساس أن تكون دينية؛ وذلك إذ في الهوية الدينية بالإضافة إلى السيطرة الذاتية للأفراد، يتمّ الاهتمام بضبط أفعال الآخرين والسيطرة عليها أيضًا. إن هذه الخصائص الليبرالية للهوية تقوم من وجهة النظر المعرفية (المعرفة بوصفها واحدة من خصائص الهوية) على أساس العقل المحض للإنسان، وتقوم من وجهة النظر الداخلية (الاعتقاد الداخلي بوصفه خصوصية أخرى للهوية) بدورها على أساس المطالب الشخصية، ومن زاوية النشاط والالتزام العملي (بوصفه من الخصائص الأخرى للهوية) أيضًا، أمر حيادي حيث تقع جميع هذه الخصائص مع عناصر الهوية الدينية بدورها في اختلاف واضح، وتفرض تحدياً عليها.

١. نقيب زاده، نگاهی به فلسفه آموزش وپرورش، ١١٦.

الليبرالية وتحدياتها الماهوية

العناصر الليبرالية	الهوية من الزاوية الليبرالية	التحديات الليبرالية الماثلة أمام الهوية الدينية
١. حرية الإنسان وتوسيع دائرة اختياره في حدود الإمكان.	١. إن معيار تقييم الحالة الماهوية للأفراد، هي مقياس حريتهم في تنفيذ الأمور.	١. إن الهوية الدينية لا تنسجم مع الحرية المطلقة للإنسان، بل إن المعرفة والاعتقاد وعمل الإنسان بوصفه من عناصر الهوية الدينية تابع لحدود قام الدين بتعيينها. إن الهوية الليبرالية ناقضة لهذه الحدود.
٢. فصل الدين عن جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.	٢. إن الهوية أمر غير ديني، ولكن يمكن أن تحتوي على بعد اجتماعي وسياسي أيضًا.	٢. إن الهوية الدينية ناظرة إلى تأثير الدين في مختلف الحقول، ومن بينها المعرفة والاعتقاد وعمل الأفراد، بيد أن الهوية الليبرالية تسلب الدين هذه القدرة على التأثير.
٣. حيادية الأخلاق والـميتافيزيقا وعدم أدلجتها.	٣. إن الهوية وخصائصها في الأساس ليست أيديولوجية وليست ميتافيزيقية، وتتخذ في الغالب صبغة أبستمولوجية وأنثروبولوجية محضة.	٣. إن الليبرالية تضيف إلى عناصر ومضمون الهوية (المعرفة والإيمان والعمل) صبغة غير دينية وغير إلهية، وهذا الأمر في الأساس لا ينسجم مع الهوية الدينية (إن الهوية تكتسب صبغة إنسانية واجتماعية بحتة).
٤. نسبية القيم.	٤. إن الإنسان الليبرالي من الناحية المعرفية قائل بالنسبية، ومن حيث المعتقدات الداخلية شكاك وغير مؤمن، ومن حيث السلوكيات العملية يفكر في نسبية القيم.	٤. في الهوية الدينية بالنظر إلى التعاليم الدينية، يكون للمعرفة والاعتقاد والعمل بوصفها من العناصر الدينية صبغة مطلقة وثابتة وملزمة (وجوبية)، وليست نسبية. وإن الليبرالية تهدد هذا الإطلاق والثبات والالتزام العملي.

٥. إن الليبرالية تنفي المصدر الخارجي للحكم بشأن هوية وشخصية الأفراد وصوابية وعدم صوابية أعمالهم. إن هذا المصدر الخارجي هو الدين.	٥. معيار تعريف الشخصية، والسلوك والهوية الإنسانيّة، هو حكم الإنسان على نفسه، لا المصدر الخارجي.	٥. الأحكام الشخصية بوصفها معيارًا وملاكًا لتشخيص الأخلاقيات.
٦. إن الهوية الدينية بالإضافة إلى بُعد السيطرة الذاتية، تحتوي على بُعد السيطرة الخارجية أيضًا. إن الليبرالية - بوصفها عاملاً كمياً وكيفياً - تعمل على إضعاف هوية الإنسان. كما أن للهوية الدينية بُعداً جمعياً أيضًا.	٦. إن الإنسان يصنع هويته بنفسه. فهو مالك لهويته، ولا يضع قياده في يد شخص آخر. ويعمل على تغيير هويته كما يشاء (إن السيطرة الذاتية على الهوية أمر فردي وليست أمرًا جمعيًا).	٦. الفردانية الملكية.
٧. لا يمكن لأحد - في الليبرالية - أن يحول دون تحقق خصوصية من خصوصيات الهوية، أو أن يوجد لها لدى شخص آخر. إن اكتساب الإنسان للهوية لا يكون من خلال الأمر والنهي. يجب إبداء الإدارة في قبال جميع السلوكيات الأخرى. في حين أن هذه الخصوصية لا تتسجم مع الهوية الدينية.	٧. إن الهوية أمر حيادي ومن دون جهة (من دون جهة دينية). إن امتلاك هوية لا يعني سلب الهويات الأخرى أو المواجهة مع الهويات الأخرى. إن الأفعال ذات الهوية والسلوكيات المختلفة متنوّعة ومتكرّرة.	٧. التساهل والمداواة

الفصل الثالث: التعددية الثقافية وتحدياتها للهوية الدينية

إن التعددية الثقافية نهضة ثقافية تحمل في صلبها نبرة انتقادية، وهي تسعى إلى إزالة الأيديولوجيات الانحصارية والغالبة. إن هذه الرؤية تعتبر الثقافة أرضية للمواجهة بين المقالات المتخاصمة والمتنافسة بشأن المجتمع والعناصر المكوّنة للثقافة، ومن بينها اللغة والأدبيات والفن والعلم والأخلاق. إن مباني التعددية الثقافية تحتوي على بُعد علمي وأثروبولوجي. وبعبارة أخرى: إن المباني الأبستمولوجية ذات منطق داخلي يرى أولاً: أن الإنسان كائن حيوي. وثانياً: إن فرضية الإنسان الأمثل^١ بدورها ليس لها مكانة سامية في هذا الاتجاه الثقافي. إن حركة الإنسان التقدمية هي في الغالب حركة أفقية تقع بين الإنسان والإنسان، وحتى لو افترضنا حركة عمودية للإنسان، فإن هذه الحركة يتم تعريفها بين الإنسان وبين أسلافه، ولا تعود هناك أهمية لحركة الإنسان الاستعلائية^٢.

إن التعددية الثقافية تسعى إلى إيجاد مجتمع يُسمح للناس فيه - بالنظر إلى البنية والاتجاه الثقافي المتنوع - إن أرادوا التعبير عن نمط حياتهم في رقعة ثقافية منفصلة، وأن يهتموا بذلك في مساحة اجتماعية عامّة بوصفهم أشخاصاً يتمتعون بالمساواة^٣. إن التعددية الثقافية بصدد العمل على إيجاد أرضية بحيث يمكن فيها لجميع خصائص الهوية والثقافة أن تؤدّي مهامها بعيداً عن الرؤية الأحادية واجتناب النزعة الانحصارية أيضاً. وكذلك فإن الشخص القائل بالتعددية لا يقيّد نفسه بأيّ تعهّد خاص من أجل حفظ وحماية الأبنية الثقافية^٤.

في ضوء ما عددناه حتى الآن عن التعددية الثقافية، لا يمكن للهويات -

1. Max

2. Transcendental

3. Feinberg, *The Goals of Multicultural Education*, 1.

4. Jenks, *The Postmodern Agenda*, 6.

(ولا سيّما منها الهوية الثقافية) - أن تمتلك بعداً أيديولوجياً؛ وذلك لأن الهوية الأيديولوجية هوية انحصارية، وتؤدّي إلى الاستعلاء على الهويات الأخرى. بل إن الهوية في الغالب ذات بعد تنظيري وأنثروبولوجي. إن الفهم الأنثروبولوجي لموضوع الهوية يعني نفي الأبعاد الاستعلائية والمثالية (الكمالية) من حياة الإنسان. في هذا المسار يتمّ تعريف علاقة الإنسان بالآخرين على نحو أفقي (عرضي)، وإن جميع الأشخاص مهما كانت هويتهم يقفون جنباً إلى جنب وفي عرض واحد، ونتيجة لذلك لا يمكن لأيّ شخص أن يمتلك هذا المقام الذي يضعه في موقع القيادة أو يكون نموذجاً يحتذى به الآخرون، وهذا الأمر يتنافى تماماً مع التعاليم الوحيانية والدينية الإسلامية التي تقوم على أساس التأسّي بأصحاب الهويات العليا، ومن بينهم الأنبياء ﷺ والأولياء والراسخون في العلم. بالإضافة إلى عدم قبول انحصارية الهوية، كذلك فإنها تخالف تأكيد الإسلام على كمال بعض الأشخاص الذين يتمتعون بالكمالات الماهوية الخاصّة التي تجعلهم يتفوّقون على الأشخاص الآخرين، من قبيل: أفضلية العالم على الجاهل، والتقي على الشقي، والمجاهد على القاعد وهكذا. الأمر الذي يُشير إلى اتصاف هؤلاء الأشخاص بخصائص الماهوية الخاصّة والممتازة أيضاً. إن نظرية المساواة بين جميع الأشخاص والثقافات والهويات الموجودة في التعددية الثقافية، هي في حدّ ذاتها نظرية مثيرة للجدل؛ إذ أن وضع جميع الناس - مع ما يتصفون به من الخصائص المتفاوتة والمتنوّعة والكثيرة - جنباً إلى جنب والتعامل معهم على طبق المساواة، هي الأخرى تتنافى مع رؤية الدين وعدم القول بالتساوي بين المحسن والمسيء، وبين العالم والجاهل، وهكذا مما يُشير بأجمعه إلى امتلاك كل واحد منهم هوية خاصّة.

إن خفض مقام الإنسان، وعدم القبول بالإنسان الأمثل، يعني بدوره التّنزل

بهوية الإنسان إلى المستوى العادي والمادي، ونفي المقام الملكوتي للإنسان. وإن مقام الملوكوت بدوره يمثل تعريفاً للهوية الدينية للإنسان أيضاً.

إن الهوية وخصائصها - في التعددية الثقافية - بالإضافة إلى اشتغالها على البعد ما بعد الوطني، لا يمكن أن تكون قد تمّ تعريفها مسبقاً، بل إن البشر يعملون على صنع هويتهم بفعل التعامل مع البيئة المحيطة بهم وتعاملهم مع سائر الناس والثقافات. ولربما بفعل هذا التعامل يتجاوز هويته السابقة (والتي هي بشكل عام حصيلة البيئة والوراثة وتأثير التربية والتعليم) ويكتسب هوية جديدة. إن الهوية في التعددية الثقافية يتمّ إنتاجها وإعادة تعريفها على الدوام، وهذا الأمر بدوره يتمّ من طريق أسلوب الجذب والتطابق المستمر والدائم أيضاً. إن هذا التحول الدائم في هوية الأفراد يحول في الواقع دون إيجاد أي نوع من أنواع الهويات المتماهية والمتحدة. وهذه هي الهوية التي تسمى في النصوص الدينية بـ «الأمة الواحدة». إن الأمة الواحدة في الواقع تطلق في الواقع على مجموعة من الأفراد الذين يمتلكون خصائص واحدة من حيث الهوية؛ بحيث أن سلوكياتهم وأفعالهم تكون متشابهة ومتحدة.

إن القائلين بالتعددية ما بعد الحداثوية، من أجل رفض جميع أنواع الوحدة في السلوك والهوية والخصائص الشخصية لأفراد المجتمع، يرفضون السرديات الكبرى^١ حيث هي أولاً: تشتمل على إمكانية صدور الحكم، وثانياً: أن تكون أحكامهم سارية على جميع أفراد المجتمع. إن السرديات الكبرى هذه ليست سوى الأحكام الدينية / المعنوية. يذهب الظن ببعض القائلين بالتعددية ما بعد الحداثوية إلى القول بأن السرديات الكبرى إنما هي في الحقيقة غسيل مخ لأفراد مجتمع ما يدعو إلى الانخراط في هوية واحدة. إن إلغاء السرديات الكبرى يعني إلغاء

الأساس الديني لهوية الإنسان. وهو الأساس الذي يعمل على توجيه خصائص هوية الإنسان (المعرفة والاعتقاد والعمل) بشكل خاص على ما ينظر إليه الدين. إن الهوية من وجهة نظر التعددية الثقافية مقولة تنافسية وليست أمرًا ثابتًا. إن الهوية مقرونة بتغيرات بحيث لا يمكن الحديث - في ضوء ذلك - عن هوية ثابتة ومستقرّة ودائمة، أو لا يمكن أخذ الخصائص الماهوية على نحو ثابت ودائم (بحيث تكون راسخة في الفرد وأن تصبح ملكة له) بنظر الاعتبار، وهذا - بطبيعة الحال - يتنافى بوضوح مع ما نسعى إليه في هويتنا الدينية؛ وذلك لأن الصفات والخصائص الماهوية للفرد في الهوية الدينية يجب أن تكون راسخة على شكل ملكة لدى الفرد، كي نتمكن من التعرّف على هويته الدينية وتمييزها من سائر الهويات الأخرى. وفي الواقع فإن مبنى تنوّع وعدم ثبات الهوية في التعددية الثقافية يجب اعتبارها في رفض جميع أنواع الاعتقاد الثابت في هذه الرؤية^١.

إن ذات الاختلاف والتنوّع - من وجهة نظر التعددية الثقافية - والترويج لهذه الاختلافات والتنوّعات، يُعدّ مصدرًا للإبداع^٢. إن هوية الإنسان يجب أن تكون على الدوام في حالة تجدد، وهذا بدوره إنما يمكن من خلال الارتباط بسائر الثقافات والقبول المقرون بالاحترام بجميع الثقافات وكل ما يطلق عليه عنوان الثقافة (الثقافي). ليس هناك في التعددية الثقافية معيار محدّد على نحو سابق بحيث يمكنه أن يحكم بشأن صوابية أو عدم صوابية الثقافات والسلوكيات والهوية الثقافية. ولهذا السبب لا يوجد إمكان المواجهة الإلغائية أو التعديلية والرقابية في الموضوعات الثقافية. إذ لا يمكن لأيّ ثقافة أن تواجه ثقافة أخرى. توجد هناك في الثقافات والهويات الدينية ملاكات متعيّنة بشكل مسبق (تعاليم

١. پهلوان، فرهنگ‌شناسی، ٥٢٦.

٢. لطف‌آبادی، روان‌شناسی رشد (٢)، نوجوان، جوان و بزرگسالی، ٣.

دينية) تتعرّض إلى فصل الأمور الثقافية والهويات الواقعية عن الهويات الخاطئة. إن التعددية الثقافية تخالف هذه الملاكات المفترضة (الدينية / الميتافيزيقية) والتي تتعرّض مسبقاً إلى بحث صوابية أو عدم صوابية ثقافة أو هوية ما.

إن التحرر من القوة المعروفة تلقائياً والثابتة والمفترضة (التي ترى خصوصيتها بشكل عام في المطالب الدينية) يُعدّ - من وجهة نظر التعددية الثقافية - واحداً من الرسائل الأساسية. ولهذا السبب فإن الهوية بدلاً من أن تكون ذات نزعة أحادية^١، فهي ذات خصائص من قبيل: التعددية^٢، والاختلاف^٣، والتفاوت^٤، والتنوع^٥.

إن القائلين بالتعددية، من أمثال الليبراليين يقبلون بالتسامح في الهوية؛ وذلك لأن مبنى هذا التسامح هو القبول بأصول من قبيل: التعدد والتنوع والاختلاف في الثقافة والهوية. في التسامح الماهوي بالإضافة إلى أن الهويات - أيّا كانت خصائصها - تعدّ محترمة وجديرة بالثناء، تقع بين الهويات علاقة عَرَضِيَّة وأفقية أيضاً، ولا يمكن لأيّ هوية أن تعمل على رفض الهوية الأخرى أو تقوم بإضعاف الهويات الأخرى. إن تنظيم العلاقة العمودية بين الهويات (العلاقة من الأعلى إلى الأسفل والرقابية)، تقوم في الغالب على أساس القواعد الاعتقادية؛ وذلك لأن القبول بالثنائية بين الأمور (الحسنة والقبیحة، والصحيحة والخاطئة، والقيّحة والجميلة وما إلى ذلك)، إنما ينشأ في الغالب عن القبول بالقواعد والأصول الدينية، وأما في التعددية فيجب أن لا يتم القبول بهذه القواعد الاعتقادية أو أن لا تكون مجدية في الحد الأدنى. وفي غير هذه الحالة، بدلاً من التسامح والمداواة الماهوية، سوف تكون هناك في البين مواجهة وتضاد على أساس الهوية.

-
1. Monistic
 2. Plural
 3. Diversity
 4. Difference
 5. Variety

إن النسبية بدورها تعدّ من الخصائص الأخرى للتعددية الثقافية، حيث ينتج عنها القبول بنسبية الثقافة والعناصر المؤلفة لهوية الإنسان. وعلى هذا الأساس لا يعود هناك إمكان للحديث عن ثبات الخصائص البشرية وعن أفكار وأفهام الناس ومعتقداتهم.

وعلى كل حال فإننا نشاهد اليوم ظهوراً واسعاً للمطالبة بالتنوّع بين الناس، وإن هذه المطالبة بالتنوّع والمنشودة من قبل الناس، هي الأخرى تتجلى في حقل أسلوب الحياة والنشاطات الاجتماعية والمسائل الثقافية أيضاً. وإثر ذلك يجب الاهتمام بمسألة الهوية أيضاً. ونعلم أن الناس حالياً يتبعون الثقافة الغالبة دون قيد أو شرط، وإن هذا الفضاء العالمي الغالب - بغض النظر عن صوابيته ومطلوبيته أو عدم صوابيته وعدم مطلوبيته - قد تأثر بثلاثة متغيّرات مهمة قد أحاطت اليوم بالعالم المعاصر؛ حيث يمكن التعبير عنها ضمن العناوين الآتية: الانتشار السريع للمعلومات، واتساع رقعة وسائل التواصل، والتطوّر المتسارع للتكنولوجيا. ويجب اعتبار أكثر آثار التحوّلات المذكورة أعلاه جوهرية في حقل الثقافة وفي الهوية الفردية والجماعية للبشر. واليوم مع ظهور التحوّلات التي ذكرناها، قد برز اتجاه جديد باسم التعددية الثقافية، حيث سينطوي في ذاته على تداعيات وتبعات أيضاً، ومن بينها مسألة الهوية.

إن التعددية تمثّل في الأساس النقطة المقابلة للوحدة أو الواحدية، وقد كان بعض الفلاسفة في الغالب في الجواب عن أسئلة حول عدد الأنواع أو الأشياء (أسئلة من قبيل: كم هو عدد أنواع الأشياء الموجودة في العالم؟ أو كم هي الأشياء الموجودة في العالم)، يستعملون الاصطلاح الناظر إلى الواحدية. وبطبيعة الحال فإن هذه الأسئلة حيث تستعمل في إطار علم الاجتماع، فإنها تكون قابلة للطرح

على النحو الآتي: «ما هو عدد الثقافات التي يمكن أن توجد إلى جوار بعضها في مجتمع واحد؟». وأما المراد من الثقافة فهو جانب من البيئة التي يخلقها الإنسان بنفسه، ولا تشمل القسم المادي من البيئة (الثقافة المادية) فقط، بل يشمل حتى إدراك وكيفية مواجهة الإنسان للبيئة المعنوية (الثقافة الفكرية) أيضًا. وعلى هذا الأساس - من الطبيعي - أن نؤمن بوجود الاختلاف بين ثقافات الناس، وذلك بحسب الاختلافات الاجتماعية والنفسية والعرقية والاعتقادية^١.

إن الاتجاه الثقافي الأحادي يُظهر نفسه في موضوعات التعليم وطريقة وأسلوب التدريس أيضًا. كما أن الأنظمة التعليمية حول الدرس الديني أو تعليم الدين، تهتم بالدين المنشود للسلطة، ولا تلتفت إلى الأديان الأخرى. وفيما يتعلق بدروس من قبيل التاريخ يقوم السعي على إظهار المرحلة التاريخية الوطنية بوصفها مشرقة وراقية، ولا يتم الالتفات إلى سائر التواريخ الأخرى (الغربية أو الشرقية). وحتى بشأن الجغرافيا يتم السعي على أن يتم إظهار توجه خاص حول المواقع البيئية والوطنية لها أيضًا. وعلى كل حال فإن التوجهات في التربية والتعليم الأحادي الثقافة (الذي لا يمكن تجنبه بسبب الاهتمام بالمجتمع الموجود فيه) تنطوي على بعض التبعات والتداعيات، حيث يمكن الإشارة إلى موارد من قبيل: تقييد النمو الإبداعي، وحب الاستطلاع والفضول والثقة بالنفس لدى الأطفال الذي يمتلكون ثقافة جزئية (الثقافة غير الغالبة)، وإيجاد حالة الرضا الذاتي الذهني والأخلاقي لدى الأطفال الذين ينتمون إلى الثقافة الغالبة. كما أن انخفاض التعاطف الأخلاقي والاجتماعي والوطني، وضياح الهوية، والاغتراب عن الذات، والخوف من الانفصال عن الجذور الواقعية للذات، تعدّ من التداعيات الأخرى المترتبة على نزعة الثقافة الأحادية^٢.

1. Modgil, *Multicultural Education*, 78.

2. Horraath, *Globalization and Education Chance*, 33.

بيد أن الكثير من الناقدين للاتجاه التربوي قد انتقدوا التعدد الثقافي على الرغم من توفر الفضاءات الواسعة والمطلوبة. وإن المحافظين يعتبرون من أهم المخالفين للاتجاه التربوي المتعدد الثقافات، وهي تحالف التربية والتعليم المتعدد الثقافات من ثلاث جهات:

١. إن النظام التعليمي المتعدد الثقافات، يُصاب بالخلل عند الارتباط بمطالب ورغبات الأقليات العرقية.

٢. إن النظام التعليمي المتعدد الثقافات لا يتناغم مع الأهداف والغايات الأساسية للتربية والتعليم، ومن ذلك توجيه وإرشاد المواطنين إلى ثقافة وطنية مشتركة لا يمكن للمجتمع من دونها أن يحصل على الاتحاد والانسجام التام والكامل.

٣. إن النظام التعليمي المتعدد الثقافات يؤدي إلى تجزئة المجتمع وتفككه؛ وذلك لأنه يؤكد على الوعي الذاتي للأقليات العرقية، ويحول دون توحيدها.^١ إن القائمين باتجاه التعددية الثقافية في الجواب عن الإشكال الأول، يذهبون إلى الاعتقاد بأن التربية والتعليم المتعدد الثقافات لا يقتصر على مجرد حضور أبناء الأقليات العرقية في المدارس فقط. بل إن الداعي إلى مطلوبة هذا النوع من الأنظمة هو أن يكون مناسباً لجميع الأولاد (سواء منهم البيض أو السود). وعلاوة على ذلك فإنه يقول في معرض الجواب عن الإشكال الثاني: إن الغرض من التربية والتعليم يفوق إرشاد التلاميذ نحو الثقافة الوطنية. فلو كان هذا هو الغرض الوحيد، فسوف يكون هذا في حد ذاته نوعاً من تعليم الثقافة. إن الدفاع عن التربية والتعليم المتعدد الثقافات ليس من قبيل إنكار عدم الحاجة إلى الهدف الوطني المشترك، بل هو أن هذا الهدف المشترك يجب أن يشتمل على عصبية أقل. وفيما يتعلق بالإشكال الثالث ليس هناك ما يثبت أن ارتقاء الوعي والإدراك الذاتي لدى الأقلية العرقية يشكل مانعاً من الاتحاد والوئام.

1. Harris, *A Paradox of Multicultural Societies*, 53.

كما قام اليسار بنقد التربية والتعليم المتعدد الثقافات أيضًا. إذ يرون أن هذا النوع من التربية والتعليم لا يمكنه الوصول إلى غايته المتمثلة بالقضاء على العنصرية. فبدلاً من التربية والتعليم المتعدد الثقافات، يجب التوجّه إلى التربية والتعليم المناهض للعنصرية. «وذلك لأن التربية والتعليم المتعدد الثقافات من خلال تقريب الجماعات العرقية المختلفة إلى بعضها، والرفع الظاهري للخلافات فيما بينها، تعمل على إيجاد نوع من الرضا الزائف لديهم. وبالتالي فإن هذا النوع من التربية والتعليم يعتبر العنصرية توجّهاً بسيطاً، ويسعى إلى اجتثاثه من الجذور السياسية والاجتماعية والاقتصادية، في حين أن العنصرية تمثل نوعاً من التفكير العقائدي الضارب بجذوره في القول بتفوق الإنسان الأبيض»¹.

وعلى كل حال فإن مسألتنا الأساسية عبارة عن النسبة بين الهوية وبين التعددية الثقافية. إن التعددية الثقافية - على ما أسلفنا سابقاً بشكل مقتضب - عبارة عن نهضة اجتماعية واتجاه سياسي وفلسفي يُعنى بمسائل من قبيل: العرق والجنس والطبقة بالإضافة إلى الهوية أيضًا. إن الهوية - من وجهة نظر التعددية - عبارة عن خصوصية يتمّ الحصول عليها من خلال مجموعة من التقاليد والسلوكيات، والتراث الخالد، والفئات الاجتماعية المحددة، ومجموع التجارب الخاصة والمشاركة. كما أن مسألة الهوية - من وجهة نظر التعددية الثقافية - ترتبط بمسألة القوة والسلطة أيضًا. ومع ذلك فإن الهوية الوطنية - (التي تمثل أهم أشكال التلاحم والاتحاد المناطقي، ويعود أساسها إلى رؤية الدولة الوطنية الواحدة، والتجربة، والشعور بحب الوطن، والتراث الثقافي المشترك) - ليست خصوصية ثابتة تعمل على توجيه المواطنين في عملية الاختيار والانتخاب. إن الهويات تتبلور في مسار من التقابل والتنازع وتحمل تفسيرات متعددة.

التعددية الثقافية والتحديات الخاصة بهويتها

عناصر التعددية الثقافية	الهوية في التعددية الثقافية	تحديات التعددية الثقافية بالنسبة على الهوية الدينية
١. رفض الأيديولوجيات الحصرية.	١. إن الهوية أمر غير عقائدي، وغير حصري.	١. نفي العناصر الدينية في الهوية بسبب نفي الأيديولوجيا.
٢. عدم تعهد الأفراد بحفظ وحماية البنية الثقافية الخاصة.	٢. إن الهوية أمر متأرجح بين قبول وردّ الخصائص الشخصية الخاصة.	٢. إن الأشخاص ليسوا ملزمين برعاية الاتصاف بالخصائص التي يعمل الدين على تعيينها وتعريفها.
٣. النظرة الأنثروبولوجية والأبستمولوجية البحتة إلى حياة الإنسان. كما أن الإنسان ليس مثاليًا أو إنسانًا على شاكلة (Max).	٣. إن الهوية لا تعني الاشتغال على الأبعاد الاستعلائية والأولوية الحاكمة لتلك الأبعاد على سلوك وشخصية الإنسان. بل هي موضوع معرفي وإنساني.	٣. نفي جميع أنواع الخصائص الشخصية والمتعلقة بالهوية والتي تبحث في الاستعلاء وفي البعد المثالي من حياة الإنسان. إن الهوية موضوع إنساني وديني.
٤. نفي النموذج أو النموذجيه في موضوع الثقافة والهوية.	٤. لا يمكن لأيّ ثقافة أو هوية أن تكون لها الأفضلية على سائر الهويات الأخرى. إن جميع الهويات في عرض بعضها ومتساوية فيما بينها.	٤. إنكار أو إضعاف الخصوصية الاستعلائية للهوية الدينية على سائر الهويات الأخرى، وإلغاء النموذجيه في حقل اكتساب الهوية وأيّ برنامج آخر (تعليمي أو إرشادي) يخوض في تفضيل نوع من أنواع التأيي بهوية على سائر الهويات الأخرى. وتساوي واتحاد جميع الناس بجميع خصائصهم.

٥. إضعاف الهوية الدينية، من طريق نفي أبعاد توحيد الهوية؛ وذلك لأن الدين بالإضافة إلى احترام وحدة الهوية، يفكر في توحيد خصائص الهوية أيضًا.	٥. إن الهوية ذات بعد غير متحد (تعدد)، وإن كل سعي من أجل توحيد خصائص الهوية وتوحيد التعاريف والخصائص السلوكية والشخصية للإنسان، يُعدّ سعيًا خاطئًا.	٥. التراجع الثقافي والتعددية والتنوع الثقافي.
٦. من خلال التأكيد على صناعة الثقافة والهوية، لا يعود بالإمكان الحديث عن الخصائص المتعلقة بالهوية بحيث تكون تابعة للأحكام الدينية الملزمة، ولا الناشئة عن التأثيرات البيئية. إن الدين ملاك خارجي لتعريف الهوية، وهو في حدّ ذاته أمر يفوق التعقيد من قبل الإنسان نفسه. إن الهوية الدينية ذات بُعد انكشافي (Fond) ومفترض (Given).	٦. إن الهوية لا يمكن أن تكون قد تمّ تعريفها من ذي قبل، بل إن الناس هم الذين يصنعون هذه الهوية ويعملون على تغييرها. إن ملاك هذا التحوّل والتغيير يعمل بدوره على تنويع وتحوّل علاقة الإنسان مع محيطه. ليس هناك أيّ ملاك من خارج الإنسان يؤثر في صنع هويته.	٦. صناعة الثقافة والدلالات الثقافية ونفي التعريف المفترض للثقافة والهوية.
٧. من خلال نفي السرديات الكبرى، التي هي - بزعم القائلين بالتعددية - ليست سوى غسل لأدمغة الناس، تصبح الهوية الدينية بدورها مرتبطة بالسرديات الكبرى أيضًا.	٧. إن الهوية لا يمكن أن تكون نتيجة للأحكام الدينية وسردية كبرى؛ وذلك لأن الهوية - في مثل هذه الحالة - سوف تكون ذات بُعد عام ومتسق ومتشابه، وهذا الأمر لا ينسجم مع أصل التعدد في الهوية والثقافة.	٧. نفي السرديات الكبرى الحاكمة.

٨. إلغاء خصوصية التفریق والتقييم الديني في مواجهة موضوع الهوية، وخفض الهوية الدينية إلى مستوى المساواة مع سائر الهويات الأخرى، وحذف قوّة الدفع الديني في مواجهة الثقافات والهويات الخاطئة؛ وذلك إذ لا يمكن الحديث - من وجهة نظر القائلين بالتعددية - عن صحة أو عدم صحة تلك الهوية.	٨. يجب تحمّل جميع الثقافات والهويات، ولا ينبغي السعي من أجل نفي أيّ واحد منها. إن كل ما يطلق عليه عنوان الثقافة أو الهوية، يكون موضع تقدير واحترام.	٨. التسامح والتساهل الثقافي.
٩. من وجهة النظر الدينية لا تكون جميع الثقافات والهويات واحدة وذات قيمة متساوية ومتكافئة، بل هي تتفاوت وتختلف فيما بينها من حيث الرتبة والأهمية. وإن أصحاب الهوية الدينية وعناصر الهوية الدينية (المعرفة، والإيمان، والعمل الديني) يتربّعون على مستوى أرفع بالقياس إلى الآخرين. إن التعددية الثقافية تعمل - من خلال القول بمساواة جميع الهويات - على توفير الأرضية لزعزعة المقام الإلهي والهوية الدينية العليا.	٩. إن جميع الثقافات والهويات - في التعددية - وجميع ما يحمل عنوان الثقافة، واحدة وذات قيم وجودية متماثلة.	٩. المساواة بين جميع الثقافات.

الفصل الرابع: التعددية الدينية وتحدياتها بالنسبة إلى الهوية الدينية
 هناك الكثير من الأبحاث التي تمّ تداولها بشأن مفهوم التعددية، بيد أن الذي يعدّ أصلاً وأساساً للبحث في هذه المقالة، عبارة عن التداخليات المثيرة للجدل في التعددية الدينية بالنسبة إلى الهوية الدينية. إن التعددية^١ تعني مذهب الكثرة أو النزعة التعددية التي لها استعمالات متعددة في مختلف الحقول؛ كما في الفلسفة والدين والأخلاق والحقوق والسياسة، والحدّ المشترك بينها هو الاعتراف بالتعددية في قبال الوحدة^٢.

إن التعددية الدينية بحث فلسفي حول البيان الأبستمولوجي للتعددية الحالية بالنسبة إلى أديان العالم. فيما يتعلق بتنوّع الأديان يتمّ في فلسفة الدين طرح هذا السؤال القائل: كيف يمكن تفسير وبيان تنوّع أشكال التدين لدى الناس في الثقافات الدينية المختلفة؟

ليست هناك - من وجهة نظر القائلين بالتعددية - أيّ معرفة دينية بوصفها معرفة نهائية وكاملة، وإن طريق الوصول إلى الحقيقة بدوره ليس طريقاً واحداً^٣. من الطبيعي بعد القول بالتعددية أن لا يعود من الممكن الحديث عن الهوية الدينية الواحدة حيث يتحدث عنها أنصار الحصرية الدينية (هناك دين واحد هو الدين الحق وهو الدين الأعلى والأفضل فقط). وبعبارة أخرى: إن التعددية الدينية والإيمان بها تعني القول بهذا الأصل وهو أنه لا يعود بالإمكان اعتبار الإنسان في الإسلام صاحب هوية واحدة، واعتباره وحدوياً وفرداً خاصاً، وإن الهوية العالمية المنشودة لأنصار القول بعالمية الإسلام لن تكون مطروحة بعد ذلك أيضاً. وعلى

1. Pluralism

٢. غلپايگاني، تحليل ونقد پلوراليسم ديني، ١٩.

٣. هيک، مباحث پلوراليسم ديني، ٦٤.

هذا الأساس سوف يكون حتى تقييم سلوك الأشخاص وكذلك البحث حول عقوبة أو مكافأة الأشخاص - (بسبب امتلاكهم لهويتهم الدينية الخاصة) - مختلفاً أيضاً. وحقاً ما هو نوع السلوك الديني الذي يمكن اعتباره - بوصفه هوية - هو الأساس؟ وما هو الأصل الماهوي الذي يمكن العمل على طبقه؟ وذلك لأن الهوية الدينية عبارة عن اعتماد الفرد على نظام واحد أو على قاعدة اعتقادية محددة وخاصة حيث تكون مؤثرة في توجه الفرد في مختلف المجالات. وفي الواقع يمكن القول إن الهوية الدينية تشكل فلسفة حياة الفرد. وبعبارة أخرى: إن الشاب الذي يمتلك هوية دينية، إنما يرى عظمته وبقائه واستمراره في الدين والمذهب. كما يجب تعليم العقائد الدينية للشباب بشكل قطعي وأصولي ومورث لليقين؛ بحيث لا يبقى لديهم أدنى شك في أحقيتها وصدقها واعتبارها، ولا يبقى لديهم أدنى تردد في أحقية دينهم.

إن الهوية الدينية مسار يعتمد فيه الأفراد ضمن مجموعة ما - من خلال الانتماء إلى دين والحصول على تعاليم دينية مشتركة - إلى الحفاظ على تمسكهم بالدين، ومن خلال رغبتهم وشوقهم إلى امتثالهم للعبادات الدينية يعملون على بلورة الدين وتحكيم أركانه. إن هذا النوع من الهوية بالإضافة إلى اعتباره من الناحية الوظيفية عاملاً مهماً في العلاقات الاجتماعية، يستوجب النشاط والحيوية والشوق العام. وكذلك يجب القول: إن الدين في المفهوم الاجتماعي - من خلال التأكيد على البعد الخارجي - قد امتزج في الكثير من الموارد بسائر المسائل، ومن بينها الدولة والتاريخ والتراث الثقافي. يمكن مشاهدة هذا النوع من الهوية في التمسك بجوهر الدين والقيم الدينية الأساسية، وشمولية القيم والتعلقات العامة بالتعاليم والمنظومات الدينية والإيمان بالمفاهيم الدينية والمذهبية.

وعلى كل حال فإن الالتزام الكامل بالقوانين والأحكام والتكاليف الدينية بالنسبة إلى الفرد المؤمن والشخص المعتقد، يحتاج إلى أن يكون ذلك الشخص على يقين بصوابية وصحة تلك الأحكام، وهذا الأمر لا ينسجم كثيرًا مع مفهوم التعددية الدينية. وعليه كيف يمكن الحديث عن سلوك ذي هوية دينية بشكل محكم؟ ولهذا السبب هناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن الأصولية الدينية هي وحدها التي تستطيع إقامة هوية محكمة، وإن الهوية الدينية الثابتة إنما ستكون ممكنة من خلال الإيمان بالأصولية الدينية. إن التعددية الدينية تؤدي إلى عدم القبول بالهوية الدينية وإضعاف عناصر الهوية الدينية؛ وذلك لأن تجارب الأشخاص تختلف، وسوف تكون أساليب تدينهم متنوعة أيضًا، في حين أنها بأجمعها سوف تكون حقيقية أيضًا. إن هذه الحقيقة في التعددية الدينية سوف تنطوي - بطبيعة الحال - على نتيجة مهمة أيضًا، وهي عبارة عن تجاهل الأنواع المختلفة للسلوك ذي الهوية الدينية، وعدم معرفة ما هو السلوك الماهوي الأصح والأكمل. ولن يؤدي هذا الشيء لغير الاضطراب في السلوكيات وتقييماتها.

ومن ناحية أخرى فإن الهوية الدينية تقوم على أساس الدين الأدبي أو على الآداب الدينية؛ وذلك لأن الدين الأدبي يعدّ بدوره شكليًا أيضًا (على الرغم من كونه ذا مضمون ومحتوى أيضًا)؛ بمعنى أن شكلاً خاصاً من الآداب الدينية يؤدي إلى نتائج أخروية. إن الشكلية الدينية ترى أن النتائج العملية وآداب الدين عبارة عن جانبها المختلف عن سائر أتباع الأديان الأخرى. في حين أن التعددية الدينية تعمل على إضعاف الجانب الأدبي للهوية الدينية أو سلوكيات الهوية الدينية، إلى الحد الذي لا يكون معه الأتيان أو عدم الإتيان ببعض الآداب

الدينية - هو الآخر - أمرًا جديرًا بالاهتمام. وبعبارة أخرى: إن التدين يقترن بعدم الالتزام بتنفيذ بعض الآداب الدينية.

إن دليل هذه الحالة بدوره يكمن في هذا الأصل التعددي أيضًا، وهو أن الأشخاص في عالم الواقع يمتلكون ذهنيات متفاوتة، ويرومون التعرف على الواقع بهذه الذهنية المتفاوتة. إن هذا التغيير يشكل أساسًا لمعرفة التعددية الدينية. يمكن اعتبار جوهر الدين أو التجربة الدينية أمرًا واحدًا ومشتركًا، ولكن عندما يريد المتدينون تعريف هذا الجوهر، فإن جميع تعريفهم سوف يعمل قهراً على إظهار تجليات ذلك الواقع بالنسبة إليهم. وذلك لأن الأرضية المعرفية والثقافية والاجتماعية في السنن الدينية مختلفة وكذلك هي بالنسبة إلى المتدينين متفاوتة أيضًا. وعليه فإن بيانهم حول ذلك الجوهر المجرب سوف يكون بدوره متنوعاً ومتعددًا أيضًا.

ومن ناحية أخرى فإن التعددية الدينية تؤدي إلى النسبية التشكيكية؛ وذلك لأنها لا ترى إمكان الوصول إلى الواقعية النهائية وليس هناك شخص يعرف شيئاً عنها، ولا يمكن الإخبار عن صحتها أو عدم صحتها. لا أحد يعلم ما إذا كانت معتقداته الدينية صحيحة أم لا. ولهذا السبب فإن التعددية الدينية لا تنسجم مع الإيمان واليقين. وإن قولنا بأن بحث التعددية لا صلة له بالحق والباطل، لا يحل مشكلة. إن التعددية الدينية لا يمكنها أن تعتبر ديناً ما حقاً أو باطلاً. وإن عدم إمكان فصل الحق عن الباطل، يعدّ من اللوازم المنطقية للتعددية الدينية. إن المعنى الأصلي للتعددية الدينية عبارة عن النسبية المطلقة في حقول المعرفة^١. بالنظر إلى هذه المطالب لن تعود أيّ هوية ذات قيمة نهائية ويمكن الاعتماد عليها؛ وذلك لأن

١. كديور، مناظره دربارہ پلوراليسم ديني، ٥٠.

التعددية سوف تستتبع نتائج من قبيل الضياع في القبول والالتزام بدين خاص، والتقليل من أهمية ودور التدين في حياة الأشخاص، وانخفاض الغيرة الدينية لدى الأفراد، وهذا الأمر يعني انعدام الهوية الناشئ عن التعددية الدينية.

ومن ناحية أخرى فإن اختيار الدين والمذهب - (بوصفه واحدًا من خصائص البحث عن الهوية لدى الشباب)، وذلك على أساس الحوار والمقارنة العقلانية والانتقادية لتعاليم الأديان في سنوات الطفولة والصغر وحتى في بداية البلوغ والتكليف - يكون مشكلاً، وذلك لأن الكثير من العقائد والآداب الدينية وسلوكياته الدينية في سنوات دراسته الابتدائية بل وحتى قبل ذلك، إنما يحصل عليه ويتلقاه من والديه^١.

وعلى هذا الأساس، يجب الإذعان بأن نماء الهوية الدينية في ضوء التعددية الدينية في هذه الأعوام لن يكون أمراً ممكنًا، في حين أن هذا كان في تبلور هذه الهوية وإن من خلال الإتيان بالأفعال التي يؤتى بها على سبيل العادة (العادة بوصفها جزءاً من الهوية الدينية).

عندما لا يكون هناك فرق بين الأديان في امتلاك الحق، ولا يكون لأيّ واحد منها أفضلية على الأديان الأخرى، فإن الإرادة الداخلية للأفراد من أجل الحصول على الكمالات المنشودة للدين، وكذلك البحث والتحقيق حول سائر الأديان الأخرى سوف ينخفض ويتراجع، وسوف يكون كل شخص راضياً عن الدين الذي يعتنقه؛ إذ لا يدور في خلد أن هناك حقيقة في سائر الأديان لم يحصل عليها^٢. وعلى هذا الأساس فإن ذلك البحث عن الكمال لا يعود له معنى.

١. مشايخي راد، روان شناسي تربيتي، ٢٩.

٢. باقري، تربيت ديني در قرن بیست ویکم، ٥٩.

إن البحث عن الكمال الماهوي واكتساب الهوية الدينية يحتاج من الفرد أن يكون لديه إيمان واعتقاد قلبي قوي بالنسبة إلى دينه. لو لم يكن لدى الفرد يقين بأفضلية دينه وحول قيمته، لن يصل أبدًا من هوية الذات المحورية إلى الهوية الإلهية المحورية؛ وذلك لأن التعددية الدينية تضعف الأسس الدينية والاعتقاد والإيمان الديني، ولا تبدي اهتمامًا بظاهر الأعمال. ونتيجة لذلك يتجه الأفراد نحو الالتقاط [وعبادة الله على حرف] وهذا في حدّ ذاته يؤدي إلى أزمة الهوية، واستبدال الهوية آنًا بعد آن (الاضطراب في الهوية). إن السعي من أجل تعلم جميع الأديان لن يوصلنا إلى نتيجة غير ترك تعلمها بأجمعها^١.

هناك تأثير للكثير من العناصر في تبلور مختلف أبعاد شخصية الأفراد - ومن بينها الهوية الدينية - من قبيل: الأسرة والمدرسة ووسائل الإعلام والمؤسسات الدينية والمذهبية. إن المشكلة التي تعرض في هذا الشأن، هي أنه من الممكن للفرد في كل واحد من هذه الأمكنة أن يواجه أسلوبًا خاصًا لتنمية الهوية الدينية. لو أن كل واحد منها لا يقبل برؤية التعددية الدينية وأساليب ومحتويات التنمية وتقوية الهوية الدينية التعددية، ويبدى ردّة فعل تجاهها، فسوف تحدث المشكلة. ليست المسألة في أن الأسرة أو المؤسسات الدينية يحق لها العمل على تقوية الهوية الدينية المنشودة لها، بل المسألة تكمن في وجود احتمال كبير أن لا تكون المؤسسات المذكورة في كل مجتمع غير مقرونة بالآراء التعددية فحسب، بل وقد تخالفها أيضًا. لو قامت هذه المؤسسات بتبليغ عقائدها الدينية، وعملت في حقلها على التربية وإيجاد الهوية الدينية لدى الأفراد، ربما تحققت بذلك رغبة القائلين بالتعددية، ولكن لو أنهم خالفوا أصل التعددية، فإنهم سوف يحدثون اضطرابًا

١. مشايخي راد، روان شناسي تربيتي، ٨٠.

أكبر، لا سيّما بين الناس العاديين، ونتيجة لذلك سوف يحدث بلحاظ الهوية نوع من الشرخ السلوكي لدى الأفراد.

وفي المجتمع الإسلامي - بطبيعة الحال - حيث الظروف والشرائط الخاصّة به - من قبل: انتماء أغلب المواطنين إلى الإسلام، والإعلان عن الإسلام بوصفه الدين الرسمي للبلاد، مع وجود بعض المعتقدات الإسلامية، مثل القول بعالمية الإسلام، وانتظار ظهور الإمام المهدي عليه السلام من أجل إقامة هذه الدولة العالمية على أساس الدين الإسلامي الحنيف، والمرجعية الدينية، والكثير من الأحكام الدينية والاجتماعية الموجودة في الرسائل العملية - يمكن لفكرة التعددية الدينية أن تعمل على إيجاد الكثير من التحديات والتداعيات الجادّة، ومن بينها ما نراه في حقل العمل على تقوية وإيجاد وترسيخ عناصر الهوية الدينية. وكذلك لا يعود بالإمكان الإشارة والتأكيد بشكل محدد على مجموعة محددة من المعرفة والاعتقاد الخاص أو السلوكيات والآداب الخاصة بوصفها من عناصر الهوية الدينية؛ وذلك لأن الهوية الدينية تحتاج إلى الأمور الآتية:

أولاً: إن الشخص الذي يسعى من أجل الحصول على الهوية الدينية، يجب أن يكون صاحب عقيدة ومعرفة خاصة بشأن العالم والظواهر والدين وعن الله سبحانه وتعالى.

وثانياً: يجب أن يمتلك تجارب وحالات داخلية معيّنة أو أن يمتلك عقيدة خاصة. وثالثاً: يجب عليه أن يقوم بسلسلة من الأعمال والآداب الدينية.

إن تبلور الحالات الداخلية للفرد المتدين، والإتيان بالأعمال الدينية، يجب أن ترجع إلى نظامه الاعتقادي والمعرفي، وإلا فإن الإتيان بالأعمال الدينية دون أن تكون مستندة إلى أيّ عقيدة، لا يُعد تديناً أو مشتملاً على هوية دينية أبداً.

التعددية الدينية وتحدياتها الماهوية

عناصر التعددية الدينية	الهوية في التعددية الدينية	تحديات التعددية الدينية بالنسبة إلى الهوية الدينية
١. ليست هناك معرفة بحيث تكون هي المعرفة النهائية والجامعة، أو تحتكر الحق الكامل لنفسها.	١. إن عناصر الهوية ليست أمرًا واحدًا وموحدًا خاصًا. وإن المعرفة الدينية، والمعتقدات والسلوكيات ذات الهوية يمكن أن تكون متعددة ومتنوعة وغير واحدة.	١. إن التعددية الدينية تعتبر الهوية أمرًا متعددًا ومتنوعًا ومختلفًا وغير موحد. لا معنى للهوية الأفضل، وليس هناك دين يمتلك هوية أفضل من سواه.
٢. إن السلوكيات الدينية للإنسان يمكن أن تكون متعددة وغير متحدة وغير حصرية (غير خاصة بدين).	٢. ليس هناك ملاك واحد ومحدد وثابت لتقييم السلوكيات ذات الهوية.	٢. مع غياب الملاك الثابت والواحد لتقييم السلوكيات ذات الهوية، يضمحل إمكان تقييم الأداء الماهوي وجزاء القول بالسلوك الماهوي للإنسان (إضعاف صبغة الحكم الديني بشأن السلوكيات الدينية).
٣. لا يمكن التمسك بنظام اعتقادي وديني محض.	٣. إن الهوية لا يمكن أن تكون بمعنى الاستناد المحض إلى الخصائص الدينية الخاصة والمحدودة (المعرفة الدينية الخاصة، والاعتقاد والعمل الديني الخاص).	٣. إن الهوية الدينية تعني احتفاء الفرد بنظام ومذهب ديني خاص؛ بحيث لا يكون لديه أدنى تردد في قيمة وأحقية ذلك الدين. إن التعددية لا تقبل استناد الفرد إلى السلوك الديني الخاص، وبالتالي فإنها تعمل على تفريغ الهوية من مفهومها الأصلي (الاعتقاد بأحقية دين خاص واعتباره).
٤. إن التشكل الديني الشكلائية الدينية أمر غير لازم وغير ضروري.	٤. لا يمكن للهوية الدينية أن تقوم على الإتيان بالأشكال الخاصة من الآداب الدينية، أو أن تكون محدودة بذلك، ولا يمكن للآداب أن تكون صانعة للهوية.	٤. إن الهوية الدينية تعني التزام الفرد بالإتيان بأشكال خاصة من السلوكيات الدينية والاعتقاد بالآداب والتعاليم الدينية الخاصة. إن هذه الآداب (السلوكيات الدينية الخاصة) تصبح في التعددية خالية من المعنى، ولا يمكن لوم أحد على عدم الإتيان بتلك الآداب.

٥. إن الهوية الدينية أمر غير ثابت، ومتجدد على نحو يومي، وسوف يكون غير متعين، وسوف يكون قائماً على نسبية الأفعال والخصائص ذات الهوية. وعليه لا يمكن بعد ذلك اعتبار الهوية أمراً صادقاً وحقاً وثابتاً ودائماً، ولا يمكن الحكم بشأنها. إن التعددية ليست شيئاً سوى الضياع والاضطراب في قبول الدين، وتقريب دور الدين في الحياة، وخفض مستوى الغيرة الدينية لدى الأفراد، ولن تكون نتيجة ذلك سوى انعدام الهوية.	٥. لا يمكن للهوية أن تتبلور أو أن تكون قائمة على سلسلة من الأصول القطعية التي لا تقبل التغيير، وعلى حقيقة مفهومة بشكل كامل.	٥. إن النسبية تشكيكية؛ وذلك لأن الحقيقة النهائية غير قابلة للتناول، ولا وجود لإمكانية الفهم الكامل لصدق وكذب المعتقدات الدينية.
٦. إن ادعاء تنمية الهوية الدينية لدى الأطفال والأفراد في السنوات المبكرة، لن يعود له معنى؛ وذلك لعدم وجود إمكانية لأن تكون لديهم القدرة بمساعدة العقلانية الانتقادية والحوار والمقارنة بواسطة عناصر الهوية الدينية (المعرفة، والإيمان، والعمل). وعلى هذا الأساس فإن التعددية من الناحية العملية تتجاهل جانباً من حياة الإنسان (الطفولة والمرحلة المبكرة من الشباب). في حين تمّ التأكيد في الإسلام على الهوية الدينية وعلى تعليم الآداب الدينية في هذه المرحلة.	٦. إن الشخص الذي يمتلك هوية دينية هو الذي يحصل على معتقداته وسلوكياته الدينية من طريق الحوار والعقلانية الانتقادية والمقارنة بين الأديان، وسوف تكون عناصر هويته ناشئة عن الحقائق والأساليب المذكورة.	٦. التأكيد على العقلانية الانتقادية والحوار والمقارنة بين تعاليم الأديان.
٧. بعد القول بالمساواة بين جميع الأديان في الاعتبار والحق، لا يعود هناك إمكان للبحث عن كمال الهوية، وسوف يضعف هذا الأمر من تلقائه. إن طلب الكمال الماهوي يحتاج من	٧. لا يمكن للأديان أن تكون مالكة لخصائص ذات هوية أفضل وممتازة من غيرها، وغير متساوية.	٧. لا يوجد أي فرق بين الأديان - من حيث الأحقية - ولا واحد منها يكون هو الأفضل من سائر الأديان الأخرى.

الفرد أن يعمل على إعلاء وتفضيل دينه من حيث الاشتغال والاتصاف بخصائص ذلك الدين، وأن يسعى إلى اكتساب المزيد من العلو والتفضيل في الهوية. وبعبارة أخرى: في هذه الحالة وحدها يمكن للفرد أن يخرج من هوية محورية الذات والحصول على هوية محورية الله سبحانه وتعالى.		
٨. هناك إمكانية لتبلور وقيام وتقوية جميع الخصائص المنشودة لجميع الأديان في الفضاءات الحرة وغير الرسمية، ولكن لا يمكن الدفاع بشكل متزامن - في داخل منظومة التربية والتعليم أو المجتمع القائم على دين اجتماعي تعددي - عن جميع أنواع الهويات الدينية والعمل على تقويتها. وفي الواقع حيث تتحقق رؤية التعددية الدينية، لا يمكن البحث حتى في هوية خاصة أيضاً، وهذا لا يعني سوى هوية الافتقار إلى الهوية.	٨. لا يمكن للهوية أن تكون ذات جهة رسمية وتنظيمية وجماعية. إن جميع الهويات الدينية ذات مكانة متساوية.	٨. إن الحكومات لا يمكنها أن تكون داعمة لدين خاص؛ وذلك لأن جميع الأديان لها نصيب من امتلاك الحق.
٩. إن إشاعة روح التسامح وعدم التعصب للمعتقدات الدينية، لا ينسجم مع القول بعالمية الإسلام. وإن الهوية القائمة على نفي التعاليم لن تكون هوية دينية، وإن التعددية الدينية تعني عدم القبول بهذه التعاليم التي تشكل أساس هوية الأفراد في مجتمعنا.	٩. إن الشخص الذي يمتلك هوية دينية لا يمكن أن يكون متعصباً لدلالات هوية خاصة، ويعتبر نفسه ملزماً بالدفاع عنها.	٩. التسامح وعدم العصبية تجاه العقائد الدينية.

الفصل الخامس: المجتمع المدني وتحدياته الماهوية

إن المجتمع المدني (كما سبق أن تحدّثنا عن خصائصه في الفصل الثاني بالتفصيل)، بدوره مثل سائر المفاهيم النظرية فإنه وإن كانت جذوره تعود إلى الماضي السحيق، بيد أنه من خلال التعاريف والمفاهيم الجديدة قد دخل في المرحلة الراهنة إلى دائرة الأفكار الاجتماعية والفلسفية أيضًا، الأمر الذي ترتبت عليه بعض التداعيات سواء الإيجابية أو السلبية منها في سائر الحقول الاجتماعية. إن نظرية المجتمع المدني بالنسبة إلى موضوع الهوية كذلك قد ترتبت عليه - بطبيعة الحال - بعض التداعيات الإيجابية أو السلبية أيضًا، حيث سنشير إلى نماذج منها بوصفها من تحديات للهوية.

في المجتمع المدني، كي يقوم الناس بالدفاع عن حقوقهم المدنية في مواجهة الذين يسعون إلى نقض هذه الحقوق بنحو من الأنحاء، ينهضون بأعباء المواجهة بشكل منظم وبهوية تحمل صبغة الدفاع المشترك والعام. إن هذا الدفاع المشترك ينشأ بدوره من طبيعة نشاط المجتمع المدني. إن التنظيم الصنفي للناس من أجل الدفاع عن حقوقهم المدنية في مواجهة عدوان الآخرين، يُعدّ من امتيازات المجتمع المدني^١. إن المجتمع المدني في الواقع عبارة عن مجموعات تتظاهر فيما بينها من أجل الدفاع عن الحقوق المدنية لأفراد المجتمع؛ وهم الأفراد الذين يمتلكون بدورهم هويات فردية خاصّة. ولكن في المجتمع المدني تتبلور هوية جماعية أيضًا. وبعبارة أخرى: إن الهوية في المجتمع المدني يتمّ بيانها وتفسيرها في الغالب على شكل جماعي؛ وإن كان هذا المجتمع يتقبل الهوية الفردية أيضًا. وبعبارة أخرى: إن الهوية في المجتمع المدني عبارة عن موضوع صنفي وجماعي. وإن المشاركة في

١. علمداري، جامعه شناسي ايران، ١٩.

المصير الجماعي وارتباط جميع أفراد المجتمع بذلك، تعدّ من خصائص المجتمع المدني؛ وذلك لأن المجتمع المدني مجتمع قانوني حيث يتمتع المواطنون فيه بإرادة حرّة ويشتركون في تقرير مصيرهم^١.

إن هوية الأشخاص في المجتمع المدني والتي تُسمّى بالهوية المدنية، ترتبط فيما بينها وإن أفضلية الإنسان رهن بمواطنته^٢. إن المجتمع المدني عبارة عن مساحة انكشاف الاتحاد الأخلاقي من خلال النظم الطبيعي. وإن الهوية في مثل هذا المجتمع هوية جماعية مشتركة. وبطبيعة الحال فإن من بين خصائص المجتمع المدني - بالإضافة إلى أن الهوية الفردية تهدي إلى الهوية الجماعية - هي أنها تحوّل الإنسان الطبيعي - الذي هو شخص أناني ويرى أهمية لمصالحه الفردية - إلى إنسان مدني يفكر في المصلحة الجماعية^٣.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن الفرد وطبيعة الإنسان في المجتمع المدني إنما يكون محترمًا حيث لا يخالف التوافق الاجتماعي والجمعي أو الإرادة الجماعية. وفي غير هذه الحالة لن تكون هناك طبيعة وفرد وهوية طبيعية وفردية؛ وذلك لأن ملاك عمل جميع الناس في المجتمع المدني عبارة عن رضا وإرادة أغلب الأشخاص. وبعبارة أخرى: إن الهوية تقوم على أساس الإرادة الجماعية والانصياع لمرضاة الجميع. والآن يتم طرح هذا السؤال القائل: هل يمكن إقامة جميع عناصر وخصائص الهوية على أساس المرضاة الجماعية؟ في حين أن الاستناد إلى رأي الأغلبية، في الكثير في المضامين الإسلامية يُعد مرفوضًا في الكثير من الموارد، ولا يمكن إقامة الهوية على أساس هوية الأكثرية؟

١. أرسطو، سياست، ١٣٨.

٢. منوچهري، مباني نظري - ديني جامعه مدني، ٧٩.

٣. آقاجري، نسبت دين و جامعه مدني (سلسلة مقالات)، ٢٦.

إن الإرادة الجماعية التي تشكل في المجتمع المدني محورًا لتقييم الأعمال والسلوكيات الماهوية، لا يمكن أن تعدّ على الدوام وفي جميع المواطن محورًا للهوية. وبطبيعة الحال فإن مسار الحركة والتحول الماهوي في المجتمع المدني، أو نموّ الهوية لدى أفراد المجتمع، عبارة عن الانتقال من هوية الأسرة (بوصفها النواة الأولى لصنع الهوية) نحو الهوية الاجتماعية (المجتمع بوصفه النواة الثانية لصنع الهوية)، وبعد ذلك نحو الهوية الوطنية أو الحكومية. إن لهذه الهوية بدورها بُعدًا قطريًا أيضًا، ويتعيّن على الأفراد في نهاية المطاف أن يصلوا إليها؛ بحيث تقع الهويات الأخرى تحتها.

كما أن المجتمع المدني - من وجهة نظر هيجل - يُعدّ منشأ لظهور أو إيجاد الحياة الأخلاقية. إذ يقول: إن الحياة الأخلاقية تظهر ضمن ثلاث مراحل، وهي: الأسرة، والمجتمع المدني، والحكم أو الدولة^١.

إن الإنسان - من وجهة نظر كارل ماركس - كان اجتماعي^٢. كما يذهب غرامشي بدوره إلى الاعتقاد بأن المجتمع المدني عبارة عن حقل التوافق في الرأي والترغيب والمشروعية والتعلم^٣. وقد ذهب الفارابي بدوره إلى تعريف المجتمع المدني بأنه عبارة عن حاجة الإنسان؛ وذلك لأنه يرى أن الإنسان في ذاته مدني بالطبع؛ حيث يمكن تلبية احتياجاته من خلال الانخراط في المجتمع^٤. وعلى كل حال يجب التأكيد على هذه النقطة وهي أن الهوية في المجتمع المدني - بالنظر إلى هذه النظريات - أمر جماعي وتقع موردًا للحاجة وتتمحور حول القانون؛ فهي جماعية حيث يكون للجمع أهمية كبيرة؛ وهي مورد للحاجة لأن الإنسان من خلال

١. افروغ، جامعه مدني، پيشين شرطها وموقعيت آن در ايران (سلسلة مقالات)، ٢٠.

٢. هلد، مدلهاي دموكراسي، ٩٩.

٣. جهان بگلو، سير تكوين فلسفي جامعه مدني، ٢٣.

٤. إيازي، نسبت جامعه مدني ودين، تحقق جامعه مدني در انقلاب اسلامي ايران، ١٦٢.

امتلاكه لهوية خاصة ومحددة يمكنه أن يدخل ضمن المجتمع، كما أنها تتمحور حول القانون، وذلك لأن المجتمع يقوم على أساس القانون، وإن قانونية السلوك واحدة من أصول حياة وخلود المجتمع المدني.

وبالإضافة إلى احترام القانون، يُعدّ التعلّق بالمسائل والأهداف العامة، والاهتمام بحرية حق الاختيار^١، والتأكيد على الحريات الفردية، وكذلك حرية إثبات الوجود، وحرية الارتباط^٢، هي الأخرى من الخصائص المهمة للمجتمع المدني أيضًا. إن الإنسان في المجتمع المدني - وإن كان صاحب هوية مقبولة - هو الشخص الذي يحمل خصائص من قبيل الاهتمام بمصالح الجماعة والإرادة والمصير العام، ولكن يجب أن يكون متصفًا بالحرية اللازمة والقانونية أيضًا. وعليه فإن جزءًا من هوية الإنسان يعمل على تشكيل خصائصه الفردية والشخصية كما يقوم بتكوين فرديته أيضًا. ولهذا السبب يكون الإنسان في المجتمع المدني مسؤولاً عن تصرفاته وأفعاله، وإن تجلي الأفعال الماهوية بدورها إلى حدّ ما عبارة عن أحوال الإنسان المحددة.

وهناك من يذهب - بطبيعة الحال - إلى الاعتقاد بأن تأكيد المجتمع المدني على الهوية الفردية أو التسامح والتساهل الذي يؤدي إلى احترام سائر الثقافات والهويات، يعمل على توفير أراضيات عدد من النزعات الثقافية^٣، والتي تؤدي بدورها إلى هويات متعددة. ولكن هناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن هذا التأكيد على الفردية القانونية يعني إمكان وجود القيم العامة في حقل الثقافة والهوية؛

١. اينشتاين وفاكلسان، مكاتب سياسي معاصر، ٢٤١.

٢. بنتهام وبويل، دموكراسي جيس٩، ١٢٤.

وذلك لأن التأكيد على الحرية الفردية يؤدي إلى إضعاف الهوية المشتركة^١ وإخفاق المجتمع المدني؛ وذلك لأن هذه المسألة تؤدي بالجماعات العرقية والثقافية إلى الدفاع عن مواقفها من منطلق العصبية، وترفض الهوية المشتركة^٢.

وهناك من يذهب إلى الاعتقاد بدوره إلى أن بناء الأُسَر الجديدة، وعزلة المسنين، وفقدان الشباب للمشاعر، والإحباط من المؤسسات الاجتماعية، والتحرر من قيود الأسرة، تضع أسئلة مشككة حول المدنية وتربية المواطنة. وعلاوة على ذلك فإن المجتمع المدني ينطوي على تناقضات داخلية أيضًا. إن التعددية - التي سبق أن أشرنا إليها بوصفها واحدة من خصائص المجتمع المدني - تعرّض الهوية الوطنية والثقافية والشعور بالانتماء الوطني إلى الخطر. إن إكراه الناس على إطاعة القانون يחדش الحريات الفردية، وإن غياب التوازن والتعادل بين الهويات الثقافية والوطنية والعالمية، يمثل تحديًا أساسيًا أمام الهوية في المجتمع المدني^٣.

إن المجتمع المدني، مجتمع يقوم على أساس الأفكار العامة في المجتمع. ومن هنا يمكن للمجتمع المدني أن يكون مجتمعًا متدينًا أيضًا؛ وذلك لأن حقيقة المجتمع المدني لا تقف في وجه الدين أو الهويات الدينية. بيد أن هذه الهوية الدينية إذا كانت تعني التمرد على رأي الأكثرية، عندها تقع الهوية الدينية تحت إشراف قوانين الأكثرية؛ وذلك لأن المجتمع المدني - في ضوء النظرية الليبرالية - حيادي بالنسبة إلى كل شيء. ولكن هل يمكن لنا أن نكون - من وجهة نظر الدين - حياديين تجاه كل شيء؟

1. Common Identity

2. Guttman, *Democratic Education*, 91.

3. Banks, *Citizenship Education and Diversity*, 63.

المجتمع المدني وتحدياته الماهوية

عناصر المجتمع المدني	الهوية من زاوية المجتمع المدني	تحديات المجتمع المدني للهوية الدينية
١. التنظيم الصنفي للناس من أجل الدفاع عن حقوقهم.	١. إن الهوية موضوع صنفى وجماعي.	١. تفريغ الأجزاء المحددة والفردية للهوية الدينية من مفهومها (السلوك، المعرفة، والشعور والتجربة الدينية الشخصية) بسبب الدخول الإلزامي إلى الصنف أو المجتمع المدني.
٢. إن فضيلة الإنسان رهن بمواظنته.	٢. إن الهوية المفهومة والمشروعة، هوية جماعية تقوم على أساس القبول بقواعد المواطنة.	٢. إن امتلاك الهوية الدينية مع رفض قواعد المواطنة في المجتمع أمر مشكل. في حين يمكن أن يكون هناك تقابل واختلاف بل وحتى تناقض بين امتلاك الهوية الدينية وبين قواعد المواطنة.
٣. إن ملاك العمل في المجتمع المدني عبارة عن مرضاة الأغلبية (الأفكار العامة).	٣. إن الهوية بحيث تكون الأكثرية هوية مشروعة ومقبولة.	٣. إن الهوية الدينية قد تكون هوية ممتازة ومنفصلة عن رأي ورغبة الجماعة. وفي مثل هذه الحالة لا تكون هناك قيمة لهذا النوع من الهويات في المجتمع المدني.
٤. قانون وقانونية السلوك البشري.	٤. إن السلوك إنما يكون مقبولاً إذا تم على طبق القوانين المقبولة من قبل المجتمع. إن الهوية يجب أن تصبح قانونية، وإن الأفعال التوجيهية يجب أن تقع في ضوء القوانين الجماعية.	٤. إن الهوية الدينية في المجتمع المدني تابعة للقوانين المنشودة للجماعة، ولا يمكن أن تكون أعلى منها أو أن تكون بناءة وهادية؛ بل يجب أن تكون تابعة للرجة والإرادة والمصير الجماعي.
٥. إن الإنسان مسؤول عن أعماله. وعليه فإن الإنسان يحتوي على ذات قانونية أيضاً.	٥. يمكن للهوية أن تكون فردية وطبيعية أيضاً، ولكن على شرط أن تكون الفردية هي الأخرى - بطبيعة الحال - قانونية أيضاً.	٥. إن الهوية الدينية - التي هي تجربة فردية وطبيعية أيضاً - لا يمكن أن تعمل على إبراز حريتها؛ وذلك لأن كل شيء في المجتمع المدني - بما في ذلك الطبيعة والرغبات الفردية - تصبح قانونية. ونتيجة لذلك تضعف أنواع تحرير وتكامل الهوية الدينية.

٦. في المجتمع الديني المتبلور على أساس الهوية الدينية، لا معنى للحياة في الهوية؛ وذلك لأن رواج الكثير من تجليات الهوية يمكن أن تشكل أرضية لإلغاء أو إضعاف الهويات الدينية الأصيلة. وإن تعددية الهوية تؤدي بنفسها إلى نفي الهويات الأصيلة الأخرى، بل إن التعددية لا تشكل في الهوية الدينية فحسب، بل تشكل حتى في الهوية الوطنية والثقافية أيضاً. وبطبيعة الحال فإنه بسبب هذا التسامح والتساهل يمكن القول بأن الهويات الدينية في المجتمع المدني سوف تحصل على إمكانية الحضور أيضاً، على شرط أن تكون موافقة لأفكار عامة الناس، لا على نحو أن تكون مناسبة لذاتها.	٦. إن المجتمع المدني لا يخالف أي هوية من الناحية الذاتية. بل إنه يسلك حيالها طريق التسامح والتساهل (الحيادية تجاه الهويات وتعددية الهوية).	٦. التسامح والتساهل.
--	---	-----------------------------

الفصل السادس: عولمة الثقافة وتحدياتها بالنسبة إلى الهوية الدينية

إنما نتحدث عن عولمة الثقافة حيث يتم تداول البضائع والمحاصيل الثقافية على المستوى العالمي. وهناك من اعتبر هذه الظاهرة نقطة بداية في مسار إقامة عالم حرّ ومتحد يتشكل على أساس ثقافة عالمية، وتؤدي - على حدّ تعبير مارشال مك لوهان - إلى إقامة القرية العالمية الصغيرة. وهناك من يرى أن هذا الأمر إنما هو ثمرة ضياع الهوية الوطنية^١. وعلى الرغم من أن مسار العولمة ينطلق بسرعة متزايدة ويترك تأثيره في ثقافات الشعوب الأخرى، بيد أن عولمة الثقافة تؤدي

١. بهلوان، جهاني شدن فرهنك، ٢٩.

إلى تهميش الثقافات الوطنية وعزلها. إن كل فرد سوف يشهد في مجتمعه زوال القيم والثقافات المحلية والوطنية، والاتجاه نحو ثقافة هي من الناحية الفكرية والأخلاقية والروحية من صنع الثقافات الأخرى. وهناك من يرى أن هذه الحالة تخلق أرضية للفوضى والهرج والمرج، وفقدان الثقة والانحيار الثقافي والذي سوف يؤدي بدوره إلى إثارة حرب ثقافية^١.

إن ظهور أزمت الهوية والثقافة في المجتمعات الوطنية وقبول الاستقلال الثقافي لسائر الشعوب الأخرى يُعد من آثار عولمة الثقافة، حيث يجب العمل على محاربتها من طريق الأنظمة التعليمية الوطنية والمحلية. إن العولمة تعمل - بطبيعة الحال - من أجل إيجاد الاستحالة الثقافية الناجحة ومنح الهوية إلى أفراد مختلف المجتمعات وتوجيههم نحو الاتحاد الثقافي، تذهب قبل كل شيء إلى الأنظمة التعليمية في هذه المجتمعات، ومن خلال إحداث التغيير في البنية والمحتوى وفي أهداف الأنظمة التعليمية، تصل هذه المجتمعات إلى أهدافها فيما يتعلق بالعولمة الثقافية. إن العولمة بالإضافة إلى إحداث التغيير في الأنظمة التعليمية، تعمل على تغيير الأجواء والمحيط الذي تنتشر فيه تلك الأنظمة. من ذلك - على سبيل المثال - أن مقاطع اليوتيوب والإنترنت والتلفزيون والبرامج التي ترسل عبر الأقمار الصناعية ووسائل التواصل الاجتماعي - تعدّ بأجمعها من مظاهر وأدوات العولمة التي تعمل رغم إرادة الآباء والأمهات والأنظمة التعليمية. إن هذه الأداة تعمل على سلب الوالدين والأنظمة التعليمية مهمة الإشراف على التعليم والمحتوى الذي يراد تعليمه لأبنائهم، وتحيل هذه المهمة إلى الشركات المتعددة الجنسية التي تعمل على إنتاج البرامج على أساس العولمة. وعلى هذا الأساس يمكن لنا التأكيد

١. غليون، جهاني ساري و كفتگوي تمدن‌ها، ٣٠.

على هذه الحقيقة وهي أن العولمة (بشكل عام)، والعولمة في حقل الثقافة من خلال إظهار التداخيات، تفرض تحدياً أمام التنمية الثقافية بشكل عام والتنمية في الثقافة الدينية (بشكل خاص). ويمكن بيان هذه التداخيات المثيرة للتحدي على النحو الآتي:

١. من خلال ظهور وسائل الإعلام المتطورة والتقنية الحديثة (التي تعدّ من أدوات العولمة)، يتراجع حجم إشراف الآباء والأمهات والأنظمة التعليمية على كيفية التعليم الثقافي (الأخلاقي والقيمي) أو يختفي تماماً، الأمر الذي يُعدّ في حدّ ذاته تحدياً فيما يتعلق بتوسيع المساحة الثقافية.

٢. إن العولمة الثقافية بسبب إهمال القدرات وشرائط القيم والمعايير المحلية والوطنية وبيان النظام القيمي العالمي الواحد، يوفر الأرضية لإضعاف الأنظمة القيمية والثقافية المحلية والوطنية، الأمر الذي يؤدي في حدّ ذاته إلى ضياع الهوية المحلية والوطنية، وهذه المسألة تمثل تحدياً في طريق التنمية الثقافية.

٣. إن تصويرية أساليب إرسال المعلومات وإضعاف أساليب التعليم على أساس النصوص المكتوبة (التي هي من نتائج العولمة في حقل إيصال المعلومات والارتباطات) تمهد الأرضية لإيصال الخطابات الثقافية المتناسبة مع نظرية العولمة بشكل أسهل، وتخرج إمكانية الإشراف والرقابة على الخطابات من يد العاملين المحليين والوطنيين.

٤. بسبب الإيصال الناجح للمطالب والأهداف إلى مختلف الشعوب، وتطبيق الأهداف الثقافية القائمة على النظريات الإمبريالية، سوف تفقد الأنظمة التعليمية (التربية والتعليم، والتعليم العالي) - المسؤولة عن التعليم والتنمية الثقافية في المجتمع - قدرتها على الإشراف والحكم القيمي والأخلاقي الوطني والمحلي،

ولن يكون هناك في الأساس وجود لأنظمة الحكم الوطني والمحلي أصلاً.

٥. بسبب الهيمنة الشاملة ووضع السيطرة على أدوات السلطة (تقنية التواصل وامتلاك وسائل الإعلام)، ومسار العولمة، تراجعت القدرة على اتخاذ القرار، والإشراف وتنفيذ برامج التنمية الثقافية في يد أصحاب القرار والقائمين على النشاط الرقابي والسلطات التنفيذية، وفرضت الشك في إمكانيته أيضاً؛ بحيث أخذ أصحاب القرار والإشراف والتنفيذ لخطط ومشاريع التنمية الثقافية يؤمنون بأنهم لا يمتلكون القدرة والاختيار اللازم في هذه الحقول، وأن عليهم مجرد التبعية للقرارات العالمية. إن بيان هذا النمط من التفكير يعدّ بدوره تحدياً جاداً في برامج التخطيط والتنمية الثقافية ولاسيماً منها التنمية الثقافية الدينية أيضاً. وعلى كل حال فإن الذي سعيّا إليه في هذه المقالة، هو بيان وتقييم التحديات الماثلة أمام التنمية الثقافية الدينية، وتم السعي من خلال بيان التحديات المنشودة إلى تقديم أرضية وصورة أوضح للتحديات الراهنة. إن التحديات التي عددناها في هذه المقالة، تنطلق من الحواضن الفكرية والاجتماعية الخاصة التي ذكرناها في المقالة تحت عنوان التعاليم الحداثوية وما بعد الحداثة والعولمة، حيث يعمل كل واحد منها على إيجاد تحدياته الخاصة.

إن العولمة الثقافية - بالنظر إلى خصائصها - مفهوم مناهض للتراث والأصالة، ويؤدّي إلى اتساع رقعة الهويات إلى ما هو أبعد من الحدود الوطنية^١. إن الهويات التقليدية تضعف في هذا المسار تلقائياً، ولا يمكن لها أن تدخل في تنافس بين الهويات. إن العولمة تعني تفضيل الثقافة والهوية الثقافية، ولكنها تحتوي على النفوذ في سائر الهويات الأخرى أيضاً. وعلى الرغم من أن هذا النفوذ ليس

من اللازم أن يكون كامناً في ذات الهويات الغربية، ولكن حيث أن الغلبة الإعلامية والتكنولوجية من نصيب الغربيين، فمن الطبيعي أن يكون النفوذ بدوره من نصيبهم أيضاً، وعليه فإن العولمة مع عدم المحافظة على الموازنة بين الذات وسائر الثقافات الأخرى والحفاظ على أفضليتها على الآخرين بأيّ طريق ممكن، سوف تؤدّي إلى نفوذ الهويات الغربية على سائر الهويات الأخرى. إن ظهور نوع من الثقافة العالمية إنما يحدث على أساس بعض العناصر العالمية، من قبيل: اللغة والاقتصاد والعلوم والتكنولوجيا والمتغيرات الثقافية من قبيل الإذاعة والتلفزيون والأقمار الصناعية، وإن العولمة الثقافية - من خلال توظيف هذه العناصر - تؤدّي إلى إحداث تغييرات واسعة في سائر الثقافات والهويات الأخرى.

في العولمة الثقافية تتعرّض التبعية للأسرة والطبقة الاجتماعية والقوم والحضارة - التي هي من خصائص هوية الفرد - إلى خطر جاد. وبعبارة أخرى: إن العولمة الثقافية تهدد جميع أنواع الهويات، ومن بينها الهوية الأسرية والاجتماعية والقومية والحضارية؛ وذلك لأن الهوية عبارة عن فصل وتمييز الذات من الآخر، وإن العولمة الثقافية تحوّل هذه المسألة إلى الاتحاد^١.

هناك ارتباط بين الهوية والثقافة. كما وهناك ارتباط بين العولمة والثقافة أيضاً. وإن الثقافة تؤدّي إلى الهوية، وإن الأفراد من خلال القبول بثقافة ما يعملون على صنع هويتهم. في إطار عولمة الحاضنة الثقافية يزدهر الحراك الاجتماعي، وتتسع العلوم والرياضة البشرية، وتزداد شبكات التواصل والارتباط، وتكون هناك إمكانية متزايدة للتعاطي بين الآراء، وإدراك الثقافات، وتكثر القيم الذهنية

١. روزنا، «بيچيدگي ها و تناقضات جهاني شدن»، ٥٩.

المشتركة والشعور بانتماء الأفراد إلى المجتمع العالمي^١. إن الإقليمية^٢ الثقافية والمهوية تعدّ بدورها من الآثار الأخرى للعولمة أيضًا، بيد أن فرض الثقافة الغربية، واغتراب الهوية عن الذات، وتوحيد الثقافة والهوية وظهور الفرق الأصلية بين الثقافات إلى الحدّ الذي يؤدي إلى حرب الثقافات^٣، يعدّ من الآثار السلبية للعولمة.

إن وسائل الإعلام الإلكترونية الجديدة - بشكل عام - تضع الهويات بفعل التغيرات التي تحدثها في أفهام الإنسان المعاصر في حالة جديدة بالكامل؛ حيث تختلف عن هويات الجيل الأول من وسائل الإعلام أو العصر الحديث. ومع ذلك فإن الهويات في الجيل الثاني من وسائل الإعلام تتجه في مسار الاستحالة ما بعد الوطنية^٤. إن وسائل الإعلام الإلكترونية من خلال الذهنيات التي تعمل على إيجادها تخلق نوعًا جديدًا من العلاقات الاجتماعية؛ وإن الإنترنت ووسائل الإعلام الجديدة توفر أنواعًا جديدة من الأفعال والممارسات الاجتماعية المتقابلة؛ إن أفراد المجتمع الإلكتروني الجديد سوف يكونون أعضاء لمجتمع غير مستقر، وسوف تكون لهم هوية غير مستقرة؛ وتصبح الهويات ذات رموز، ويتم فك الرموز من الهويات الأخرى، وتتضج الهويات. إن الدين في حقل العولمة يخرج من الحالة التأسيسية والتنظيمية، ويتحول إلى حالة فردية ومتعددة. إن الدين يصبح عالميًا على ثلاثة أشكال: تعدد الوطنية، والتعدد الشبكي، والتخلي عن الدولة^٥. إن التعاليم والأعمال الدينية سوف تتغير وتصبح الهوية الدينية - في

١. دهشيرى، جهاني شدن وهويت ملي، ٣٢.

2. Localism

3. Huntington, *The West Unique, not Universal*, 122.

٤. باستر، عصر دوم رسانهه، ١٣.

5. Bakata, *Information Age and The Globalization of Religion*, 35.

المجموع - هوية غير مستقرة وفردية وقابلة للتحديث؛ إذ حتى التعاليم والآداب الدينية بدورها سوف تكون في حالة من التغيير؛ وذلك لأن العولمة والعلمية الثقافية في ذاتها طاردة للقداسة ومحطمة للمقاومات القيّمية والعقائدية. إن كل هوية دينية تدفع نحو المقاومة وتقوم على أساس القيم والعقائد الدينية الثابتة، سوف تكون عرضة للتغيير. وذلك لأن الهوية في العالم الحديث والمعاصر إنما يتم الحصول عليها من حيث يتم توفير المنتجات الثقافية، ويحصل كل فرد على بضاعته الثقافية من هناك^١.

إن مسار العولمة يُعدّ عنصرًا أصليًا للخاصية الثقافية. إن هذه العلاقة العلية تقوم على هذه الشاكلة، حيث يعمل مسار العولمة - من خلال تغيير الشرائط والأطر التقليدية لصناعة الهوية وإضعاف وتخريب العناصر والمصادر التقليدية للهوية - على تعقيد مسار صنع الهوية في العالم الراهن. إن هذا الوضع المعقد يُشكل أرضية للكثير من الخصائص الثقافية. ولإيضاح المدعى المنشود بشكل أفضل، وشرح العلاقة العلية بين العولمة والتخصيص الثقافي، وكذلك تحديد الشرائط والعناصر ومصادر صنع الهوية التقليدية، سوف نبحث التأثير التآزيمي لمسار العولمة فيها.

إن الهويات يتم صنعها بجمعها، وعلى الرغم من أنها تبدو طبيعية، ولكنها في الواقع ليست طبيعية ولا ذاتية. إن القوى المهيمنة تعمل على الدوام على صنع الهوية، وتسعى إلى الحفاظ على هذه الهويات. وعليه فإن الهويات إذا كان يتم صنعها، فيجب أن تكون المصادر والمواد الإنشائية لصنعها متوفرة. وبعبارة أخرى: إن كل مجتمع يجب عليه أن يوفر لأعضائه مصادر اكتساب الهوية

١. بهلوان، جهاني شدن فرهنك، ١١.

والمعنى. وإن الشرائط والأطر اللازمة لإعادة تعريف المصادر المانحة للهوية يتم توفيرها من قبل المجتمع والخطابات المهيمنة.

إن مسار العوملة - من خلال ضرب الموقع والعلاقة بين المكان والفضاء - يخلّ بالآلية الخاصة بصنع هوية المكان. لا شك في أن الفرق الأول الذي يبدو في مسار المقارنة بين المكان والفضاء، عبارة عن مستوى إدراك هذين المفهومين. إن كل إنسان يمتلك عقلاً سليماً يدرك المكان على نحو أسهل من الفضاء، وفي المقارنة مع الفضاء يشعر بضرورة المكان من أجل الحياة الفردية والاجتماعية بسهولة. إنهم يدركون حتى الفضاء بمساعدة من المكان، ويعتبرون الفضاء المنفصل عن المكان غير قابل للتصور. إن هذا التفاوت في إدراك المكان والفضاء يأتي من حيث أن الفضاء في الواقع أكثر انتزاعية من المكان.

إن شدة ذهنية الفضاء بالنسبة إلى المكان قابلة للحوار من أبعاد وجوانب أخرى أيضاً. إن الفضاء عبارة عن كل مكان، بيد أن المكان موضع معيّن، ولا شك في أن تصور جميع الأمكنة يجب أن يكون أكثر تعقيداً من تصوّر المكان المعيّن. إن المكان له محتوى، وأما الفضاء فهو نوع من الخلاء، وإن الفضاء الخالي بمثابة المفهوم الهندسي يمكن تصوّره بسهولة. إن المكان ذو بُعدين، في حين أن الفضاء ثلاثي الأبعاد. والنقطة الأخرى هي أن المكان يقبل التحديد بشكل أيسر بكثير من الفضاء، في حين أن الفضاء ليس له حدود وهو يميل إلى عدم النهاية. إن الشعور بالفرق والاختلاف (عن الآخرين)، بوصفه جزءاً لا يقبل الانفصال عن الهوية، يحتاج إلى وجود حدود ثابتة وغير نافذة بشكل وآخر. وكلما تمّ بيان هذه الحدود والفوارق في ضوئها على نحو أكثر شفافية ودقة، فسوف تتمّ تلبية الحاجة إلى الاختلاف عن الآخرين بشكل جيد، ولا يلحق ضرر كبير بهوية

الأفراد والجماعات. وذلك لأن تشخيص هذا النوع من الحدود والاختلافات في المساحة المكانية وإعادة إنتاجها وحفظها في الخطاب المهيمن يكون أيسر، ويصبح المكان على شكل حاضنة أنسب بكثير لصنع الهوية واستمرارها وبقائها.

وعليه يمكن بشكل عام اختصار الدور المحوري للمكان والفضاء المتحيز في صنع الهوية والحفاظ عليها وإعادة إنتاجها على النحو الآتي: إن الهوية في الدرجة الأولى عبارة عن الاختلاف عن الأفراد أو الجماعات الأخرى، والشعور بالاستمرار والثبات في طول الزمان والشعور بالتبعية إلى الجماعة. وعلى هذا الأساس فإن كل نوع من أنواع اكتساب الهوية أو صنع الهوية يحتاج إلى إيجاد الحدود والاقتران بالمرجعيات الثابتة والمستقرة، وإن المكان الثابت والقابل للتحديد يُعدّ هذه الاحتياجات على نحو جيد. وبعبارة أخرى: إن المكان يوفر للأفراد والجماعات عالمًا صغيرًا نسبيًا وثابتًا ومعروفًا.

يمكن إدراك مكانية الحياة الاجتماعية في المجتمعات التقليدية من خلال دراسة العلاقة بين المكان والفضاء في هذا النوع من المجتمعات بسهولة. خلافًا للمجتمعات الحديثة والمتأثرة بمسار العولمة، حيث يكون الفضاء في المجتمعات التقليدية تابعًا للمكان وخاضعًا لسلطته بالكامل. ومن هنا فإن الفضاء التقليدي كان متماهيًا مع المساحة المكانية، وكان يتم ملؤه بعلامات المكان. وإن الأفعال التي كانت تملأ هذا المكان كانت مكانية بأجمعها. إن هذا الفضاء كان محدودًا للعيش في إطاره وليس من أجل الحركة في مساحته. كما بيّن غيدنز هذا الأمر بشكل جميل، في ظل هذه المجتمعات لم يكن الفضاء منفصلاً عن المكان، وكان الزمان والفضاء يرتبطان ببعضهما في دائرة المكان^١.

١. غيدنز، بي أمدهاي مدرنيس، ٨٢.

لقد كان هذا الارتباط الوثيق بين الفضاء والزمان والمكان يضيق من مساحة العلاقات الاجتماعية إلى حدّ كبير ويجعلها محدودة للغاية، وكان يُشكّل أرضية لتكوين الوحدات الاجتماعية الأصغر حجمًا، من قبيل: المنطقة والمحلة والقبيلة. إن جميع العلاقات والممارسات الاجتماعية في هذه المجتمعات كانت تقع تحت سلطة الحضور والوجه الأسمى للعلاقات الاجتماعية والارتباطات المباشرة وجهًا لوجه.

إن الدور المحوري للمكان في تنظيم الفضاء والزمان، وعليه في تنظيم الحياة الاجتماعية في المجتمعات التقليدية، وإن كان يعمل على تضيق مساحة العلاقات الاجتماعية إلى حدّ كبير، ولكنه كان يقلل إمكانية وأرضية أزمة الهوية إلى الحدّ الأدنى من حدود الإمكان. في هذه الظروف لم تكن الحدود الجغرافية محددة ومشخصة ومعينة فحسب، بل وإن الفضاء الاجتماعي بدوره يمتلك حدودًا غير قابلة للنفوذ بشكل وآخر، وكان حجم التلاحم والانسجام الاجتماعي بدوره كبيرًا جدًا. وفي الواقع فإن المجتمعات التقليدية كانت عبارة عن عوالم مصغرة ومتناغمة؛ حيث تقوم جميع العناصر والمصادر المكوّنة للهوية بمساعدة المكان على بلورة الآلية الخاصة لصنع الهوية بشكل جيّد. وعلى هذا الأساس فإن كل عنصر يخلّ بالآليات الخاصة بصنع هوية المكان، كان بلا شك يوفر الأرضية لأزمة الهوية.

على هذا الأساس وبالنظر إلى هذه النقاط، يمكن القول: إن الإزالة الجغرافية الناشئة عن مسار العولمة، تخلق نوعًا من أزمة الهوية؛ وذلك لأنها تقضي على إمكانية صنع هوية المكان، وتحوّل الموضع إلى فضاء ثقافي معقّد. بفعل مسار

العملة يتحوّل الفضاء - الذي هو لا مكان - إلى حاضنة للحياة الاجتماعية، وتنهار العلاقة المباشرة والبسيطة بين المكان والثقافة والهوية. وإن الذي يحل محل هذه العلاقة المباشرة والبسيطة، عبارة عن علاقة معقدة وديالكتيكية بين الهوية والفضاء. لا شك في أن الفضاء المنفلت من عقال الثبات والنزعة الكلية، لن يوفر أرضية آمنة لصناعة الهوية.

العملة الثقافية وتحدياتها الماهوية

عناصر العملة الثقافية	الهوية من زاوية العملة الثقافية	تحديات العملة الثقافية للهوية الدينية
١. إيجاد ثقافة عالمية متحدة.	١. إن الهوية موضوع واحد ومنسجم ومتحد.	١. نفي وجوه تعددية الهوية الدينية بما يتطابق مع تعدّد وكثرة الأديان.
٢. إعلامية مسار التحوّلات القائمة على العملة الثقافية.	٢. إن الهوية منفصلة عن عنصر المكان وسوف تكون أمراً لا مكانياً.	٢. تراجع دور الأمكنة، ولا سيّما منها الأمكنة المقدسة والدينية في صنع الهوية الدينية للأفراد (نفي المكان).
٣. عدم الالتفات إلى القدرات والشرائط القيّمة والوطنية والمحلية.	٣. إن الهوية موضوع عابر للوطنية وغير وطني.	٣. إلغاء حدود الهوية الناشئة عن التبعية لأيديولوجية أو دين خاص.
٤. تصويرية إرسال المعلومات الثقافية.	٤. إن الهوية مقرونة بصناعة الصور الذهنية، وهي موضوع رقمي.	٤. تراجع دون النصوص ^١ ، ولا سيّما منها النصوص الدينية في صنع الهوية الدينية.

٥. إن تداعيات العولمة الثقافية الغربية تُعدّ منافسًا جادًا لدعوى عولمة الهوية الدينية (الإسلامية)، التي تفرض تحديات أمام القرارات والخطط والمشاريع لتوسيع الهوية الدينية، ومن بينها: تعريف الهوية الدينية وخصائصها وأبعادها.	٥. إن الهوية الغربية أمر أحادي الاتجاه، فهي هوية استعلائية في قبال سائر الهويات الأخرى.	٥. السلطة والهيمنة الإعلامية والآلية للغرب على التعاطي الثقافي العالمي.
٦. إن الهوية الأفضل هي الهوية الدينية المتمايزة، ومن خلال تبديل الهويات المتمايزة (ومن بينها الهوية الدينية) إلى الهويات غير المتمايزة، تتعرّض مكانة الهوية الدينية بوصفها هوية أعلى إلى الخطر.	٦. إن الهوية الممتازة تتحوّل إلى هوية غير ممتازة؛ وذلك لأن العولمة الثقافية تعمل على تحويل الهويات الممتازة إلى هويات غير ممتازة. وإن هذا التحويل - بطبيعة الحال - يكون مقرونًا بحلّ الهويات ضمن الهوية الغربية الغالبة.	٦. تحويل الفوارق والاختلافات إلى المساواة، والمساواة بدورها تعني الاتحاد وحل سائر الثقافات والهويات في ثقافة وهوية واحدة.
٧. تغيير الهوية الدينية من خلال إحداث التغيير في المعنى وحدود وأعمال الآداب الدينية، وإظهار الهوية الدينية بوصفها هوية متحرّكة. ويتم القضاء على كل هوية تبدي مقاومة من ذاتها، بما في ذلك الهوية الدينية.	٧. إن الهويات لا يمكن أن تكون تقليدية وتراثية وأيديولوجية (دينية). وذلك لأن الهويات الدينية هي في حدّ ذاتها هويات تقليدية وقيميّة وتراثية.	٧. إن العولمة الثقافية في حدّ ذاتها مسار طارد للنزعة التقليدية وغير أيديولوجية.

الفصل السابع: ما بعد البنيوية وتحدياتها الماهوية

إن ما بعد البنيوية بوصفها واحدة من التعاليم المعاصرة والحديثة جدًا - والتي تقتبس بدورها من المسارات الآخذة بالنمو الفكري لما بعد الحداثة - تترك في حد ذاتها - من خلال التأكيد على الخصائص وبعض الأصول - تداعيات على الكثير من الحقول الاجتماعية والثقافية والسياسية والتربوية. ومن بين الحقول الأخرى يمكن الإشارة إلى تأثيرها في حقل الهوية أيضًا. حيث أن الهوية الدينية بدورها تحتوي على السهم الأكبر من التأثير بهذا المفهوم.

إن ما بعد البنيوية - من خلال نقد الأبنية^١ والأسس^٢ المفترضة والفرضيات التي تقع موردًا لقبول الإنسان، تترك آثارًا كثيرة في الحقول التي تتمسك بهذه الأبنية والفرضيات. يذهب ما بعد الحداثيين إلى الظن بأن الاعتقاد بالميتافيزيقا وما وراء الطبيعة يؤدي إلى الثنائية في جميع المجالات، ويتم فيها نسيان وتجاهل «الغيرية»^٣. وعلى هذا الأساس لا يمكن للهوية أن تقوم على الأسس، ولا يمكن العمل على طبق الأصول التي ينبغي أن تكسر؛ إن الأصول التي هي من قبيل الدين والحقائق المفترضة فيه، لا يمكن أن تكون ملائمة لعمل السلوك القائم على الهوية. وإن الأبنية أو أي نوع من أنواع المنطق وجميع أنواع الفرضيات والآراء السائدة بشأن الظواهر، يجب أن تتغير. لا ينبغي البحث عن الأفكار (كما يظن فوكو) في المعادلات النظرية فقط، من قبيل: معادلة الفلسفة والعلم. ويمكن بحثها في جميع أساليب الكلام والعمل أو السلوك الذي يظهر فيه الفرد

-
1. Structures
 2. Foundations
 3. Otherness

عالمًا بنفسه والآخرين ويعمل على نحو أخلاقي أو حقوقي أو موضوعي^١. إن العلاقات الاجتماعية متأثرة باللغة^٢، وإن عنصر اللغة هو الذي يحدّد مفهوم كل شيء بما في ذلك مفهوم الثقافة والهوية أيضًا^٣. إن تبلور الهوية لا يقوم على أساس الأصول المفترضة (ومن بينها الدين) أو السنن وما إلى ذلك، وإنما يقوم على أساس الاستفادة من اللغة.

وعلى هذا الأساس لا يعود هناك من وجود لذلك الإنسان بمعنى الفاعل المعرفي والذي يمتلك تلك الخصائص العقلية وما إلى ذلك؛ لأن العقل أو الدين أو أيّ أصل آخر يكون له حكم الدال الذي يستتبع في حدّ ذاته مداليل ولادة، ومن أجل الحيلولة دون القبول بهذا الدال ثم مداليله اللاحقة، يجب الإشارة - ضمن نفيها - إلى اللغة بوصفها أمرًا صانعًا للدال ومن ثم الصانع للمدلول بعد ذلك.

إن اللغة المنشودة لما بعد البنيويين، ليست لغة الحداثة والبنوية ذات المعنى الواحد والمباشر، بل هناك عدد من اللغات والكثير من المعاني. إن هذه اللغات والمعاني المتعددة، سوف تستتبع التعددية؛ وذلك لأن الدال لا نهاية له، بل الدال سوف يستتبع دوال أخرى أيضًا. وعليه فإن كل هاد ومرشد يمكن أن يُشير إلى عدد كبير من الهداة والمرشدين الآخرين، وإن وجود هذه الدوال يساعد على اتساع وانتشار المعنى، وإن المعنى يصبح في هذه الحالة لا مركزيًا^٤. إن الهوية - في ضوء ما بعد البنوية - لا يمكن أن تتبلور على أساس الدوال العقلية والدينية والتقليدية الواحدة والمفترضة والمقبولة، وفي الحقيقة فإننا لا نمتلك هوية ثابتة.

١. لچت، پنجاه متفکر بزرگ، ١٧٥.

٢. بشيريه، نظريات فرهنگی در قرن بیستم، ٨٨.

٣. داتل، نظریه های گفتار: تعاریف و کار ویژه ها، ٦٩.

٤. أحمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، ٢٧٣.

إن وجود فلسفة الحضور^١ الميتافيزيقي، يؤدّي - من وجهة نظر ما بعد الحداثيين - إلى إيجاد ثنائية بين الوجود والعدم، وإثر ذلك تحدث ثنائيات يغلب الحضور في كل واحد منها على الغيبة. في هذه الميتافيزيكا التي تتمحور حول العقل هناك فاعل معرفي؛ حيث يفكر بمساعدة عقله وذكائه التنويري بشأن الظواهر. إن الهوية في ما بعد البنيوية أمر غير ميتافيزيقي؛ بمعنى أنه لا يقوم على التعاريف المفترضة مسبقاً. إن الفلسفة ما بعد البنيوية بدلاً من التأكيد على منطق التماهي، تؤكد على منطق «هذا ليس ذاك». إن هذا المنطق يؤدّي إلى القبول بالتقابلات والأضداد والتنوعات^٢. وفي منطق التماهي يقوم نوع بطرد نوع آخر من الوجود، في حين أنه في منطق هذا ليس ذاك يحصل كلا الأمرين على إمكانية الوجود.

إن نفي السرديات الكبرى وأنه لا تكون هناك أيّ أفضلية في ما وراء اللغة والتفكير، يُعدّ واحداً من الخصائص الأخرى لما بعد البنيوية؛ وذلك لأن السرديات الكبرى تحافظ على بعض الهويات وتلغي بعضها الآخر. إن السرديات الكبرى هذه لها قدرة استبدادية تؤثر في كل شيء. إن القبول بالسرديات الكبرى أو الأيديولوجيات، يعني القبول بالاتحاد والتلاحم بين الهويات. إن الأيديولوجيات تسعى إلى تعريف وإيجاد هوية واحدة وثابتة للحيلولة دون المخالفات^٣. إنها تحتوي على وجود مادي وعلى تطبيقات تؤدّي إلى الطاعة والانصياع وبناء الموضوعات. لا وجود للأيديولوجيات أو السرديات الكبرى لوحدها، بل إنها تتبلور في ظلّ الارتباط مع بعضها، وتعمل في داخلها على التعريف بالقوانين^٤.

1. Presence

٢. برترز، ميشل فوكو، ١٨٢.

٣. داش، پست مدرنیته وپست مدرنیسم، ٦٩.

٤. بشیریه، نظریات فرهنگی در قرن بیستم، ٨٧.

إن الهوية المصنوعة على أساس السرديات الكبرى (الأحكام والتعاليم الدينية والروحية)، بسبب هيمنتها وشموليتها، لا تستطيع - من وجهة نظر ما بعد البنيوية - أن تقبل بسائر الهويات الأخرى وتعتبرها مشروعة، بل إنها تسعى من أجل نفي الهويات الأخرى.

يذهب القائلون بما بعد البنيوية إلى الادعاء بأن الأيديولوجيات المختلفة في القرن العشرين - ومن بينها: الشيوعية، والفاشية، والليبرالية، والعقائد المذهبية والدينية - تسعى إلى تشديد الهويات أو تشكيل هويات جديدة للأفراد، وقد فسّرت الإنسان تحت رؤاها، وتؤكد على دور المؤسسات ووسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي في إطار إيجاد هوية ثابتة وموحدة^١. في ضوء التعاليم ما بعد البنيوية، تعدّ الهوية الدينية - التي تقع تحت تأثير الهوية الدينية الأيديولوجية - موضوعاً منظماً وغير متحرّك، ولا يمتلك الانسجام والتماهي اللازم مع التحولات العالمية المستجدة، ونتيجة لذلك لا يمتلك الأفراد مثل هذه الهوية إلا إذا كانوا يرضون بأنفسهم في عزلة وحرمان مفروض عليهم من بيئتهم ومجتمعاتهم. وعليه بدلاً من التأكيد على الأيديولوجيات، يجب التأكيد على الخطاب والحوار^٢ بوصفه حجر الأساس لتبلور أفراد المجتمع؛ وذلك لأن الخطابات تمثل أطراً تعيّن حدود إمكان التفكير والعمل في كل مساحة خاصّة. إن الخطاب تابع للثقافة والمجتمع؛ إذ أن المجتمع يعثره التغيير، والخطابات بدورها تتغير أيضاً^٣. بفعل تأثير الخطاب على جميع أركان الحياة وسلوك الناس والمجتمعات، تتأثر الهوية بدورها بالخطاب والحوار الذي هو أمر لغوي. ومن ناحية أخرى فإن المشاكل التي تعاني منها

١. كوال، پست مدرنيسم، ٧٩.

2. Discourse

٣. دائل، نظريه هاي گفتمان: تعاريف و كارويژه ها، ٢٥.

المجتمعات المعاصرة، من قبيل: العنصرية العرقية والجنسية، والتصنيفات الاجتماعية والسياسية على أساس ملاكات من قبيل: الأسود والأبيض، والذكر والأنثى، والنخبة والدهماء، وسائر الملاكات الأخرى، مأخوذة من هذه الأفكار وميتافيزيقا الحضور. في ثنائية الحضور يعمل نوع على طرد نوع آخر من دائرة الوجود. ونتيجة لذلك فإن الهوية الدينية سوف تكون أمرًا بارزًا واستعلائيًا، بحيث تروم إظهار سائر الهويات الأخرى على أنها هويات غير شرعية وغير مقبولة. وتعمل السرديات الكبرى على حفظ بعض الهويات وإلغاء بعض الروايات الأخرى^١.

إن الهوية في ما بعد البنيوية ليست موضوعًا تراتبيًا؛ وذلك لأن واحدًا من خصائص الأبنية التراتبية، عبارة عن أن هذه العلاقات تكون جافة وعمودية، وتأخذ لكل فرد آلية محددة بنظر الاعتبار. إن ارتباط الهويات ببعضها ارتباط أفقي، وفي هذه الحالة تقع بأجمعها ضمن مرتبة واحدة، ولا يكون هناك معنى للتفاضل والاستعلاء على أساس الهوية.

إن الجذمور^٢ - (ساق تحت أرضية ينمو كجذر لبعض النباتات بشكل أفقي ويضمن بقاءها ووفرة ثمارها) - يمثل عنصرًا للارتباط وطرد الآخر، ويعمل على توفير إمكانية لإيجاد شبكة لا أمد لنهايتها. في هذه الشبكة تكون كل نقطة متصلة بعدة نقاط أخرى، ولا يمكن تعيين بداية أو نهاية لها. إن الجذمور حتى إذا تم قطعه أو فصله يبقى يواصل حياته. ويقوم التصوّر على أننا قد دخلنا بدورنا بلا محور ومتفرّق وعلى نحو جذموري^٣.

١. شايفگان، افسون زدگی جدید، هويت چهل تکه، ١٤٨.

2. Rhizome

٣. نوذري، مدرّيته ومدرّيسه، ١٨٧.

يسعى القائلون بما بعد الحداثة إلى تحليل الأحكام الفلسفية المسبقة، والعمل على تقويض مفاهيم من قبيل وحدة الهوية، وسلسلة المراتب والمباني الثابتة، واستبدالها بمفاهيم أخرى من قبيل التعدد والكثرة. إن الموضوع والهوية الواحدة والمتناغمة في البنيوية، ليس سوى أسطورة. إن الهويات ليست متعددة فحسب، بل وحتى إنتاجها بدورها يتحقق من طريق اللغة والنظام الرمزي أيضًا. لقد تعرّضت الأيديولوجيات للأزمات وهي في طريقها نحو الانهيار، ولا يمكن لنا أن نأخذ للناس هوية وبنية واحدة بنظر الاعتبار^١.

إن الهوية في ما بعد البنيوية لا يمكن أن تكون موضوعًا قائمًا على أساس النموذج أو أن يدور حول محور النموذج^٢؛ وذلك لأن مرحلة ما بعد الحداثة هي نهاية مرحلة سيادة الأبوة^٣؛ إذ لو تمّ فرض علاقة الآخر بوصفها قيمة عليا على الآخرين، فإن إرادة الأجزاء والأعضاء المنضوية تحت المجموعة سوف يتمّ تجاهلها أيضًا، وهذا الأمر يؤدّي - من وجهة نظر ما بعد البنيوية - إلى الثنائية وعدم الانسجام في الهوية.

يجب أخذ القيم المرتبطة بجميع الفئات والأعضاء بنظر الاعتبار أيضًا. إن النصوص العلمية ليس لها أيّ أفضلية على النصوص الأخرى. وإن النصوص العلمية والأخلاقية والدينية والسياسية وسائر النصوص الأخرى، يجب ضمّها إلى بعضها واعتبارها ذات قيمة واحدة.

إن النصوص الدينية بسبب عقائديتها وكونها تفوق اللغة، تكون منفصلة عن صلب حياة الناس، وعلى هذا الأساس يجب أن تردّ ويتمّ رفضها. ومن هنا فإن

1. Beck, *philosophy of Education*, 112.

2. Model - Based

3. Paternalism

كل تعريف للهوية وخصائصها لا يمكن أن تكون مقبولة على أساس النصوص الدينية؛ وذلك لبعدها عن واقعيات وحقائق حياة الإنسان.

ما بعد النبوية وتحدياتها الماهوية

عناصر ما بعد النبوية	الهوية من وجهة نظر ما بعد النبوية	تحديات ما بعد النبوية بالنسبة إلى الهوية الدينية
١. نفي الأبنية والفرضيات الميتافيزيقية.	١. لا يمكن للهوية أن تقوم على أساس الأبنية والفرضيات الميتافيزيقية.	١. إن نفي الهوية الدينية يقوم على أساس التعاليم الدينية الأساسية والهوية المعرّفة مسبقاً.
٢. التأكيد على اللغة والخطاب بوصفهما أساساً للوصول إلى الحقيقة.	٢. إن الهوية وتعريفها حصيلة الروابط والعلاقات الخطابية واللغوية في المجتمع.	٢. إن الهوية - ومعنى الهوية الذي هو أمر يفوق الخطاب واللغة (ديني) - ليست هوية حقيقية؛ لأن الهوية حصيلة الخطاب واللغة.
٣. إن الإنسان ليس مطروحاً بوصفه فاعلاً معرفياً يتمحور حول العقل.	٣. لا يمكن للهوية أن يتم تعريفها وتفسيرها من طريق العقلانية التي تقوم في ماهيتها على الفرضيات السابقة والقابلة للتفسير والتوجيه.	٣. لا يمكن للهوية الدينية أن تكون تابعة للخصائص المعرفية والعقلية (المدركات والمعارف الدينية العقلانية)، أو أن تقوم على أساس الدلالات الدينية.

٤. نفي السرديات الكبرى والأيدولوجيات الميتافيزيقية.	٤. إن الهوية أمر غير اعتقادي ولا تتأثر بالسرديات الكبرى.	٤. لا يمكن للدين - بمثابة سردية كبرى - أن يلعب دورًا أساسيًا في تعيين عناصر الهوية (المعرفة والإيمان والعمل)؛ وذلك لأن هذه الهوية سوف تكون في ماهيتها (استعلائية) وسلطوية.
٥. إن الخطاب واللغة أساس لكل شيء، وإن الخطاب واللغة من الأمور المتحركة وهما في حالة من التغير؛ لأن المجتمع بدوره في حالة تغير.	٥. إن الهوية أمر حركي وقابل للتحديث اليومي، فهي غير ثابتة وفي حالة صيرورة مستمرة.	٥. إن الهوية الدينية أمر ثابت ومستمر ودائم وأبدي، وإن الفرد الذي يحمل هوية دينية يتصف بالثبات في السلوك والتفكير والعمل، وأما ما بعد البنيوية فلا تتقبل مثل هذه الهوية.
٦. ليس هناك من وجود لأي علاقة تراتبية عمودية وأفضلية بين الأمور. فإن جميع الأمور تقع في عرض بعضها وضمن أفق واحد.	٦. لا وجود للهوية الأفضل والممتازة والخاصة والنمذجية. وإن جميع الهويات على مستوى واحد وفي عرض واحد.	٦. إن الهوية الدينية هوية أفضل وأكثر دفعًا نحو النجاة، ومن خلال اتساع توجه ما بعد البنيوية بشأن الهوية، لن يكون هناك - بعد ذلك - من وجود للبعد النمذجي والتراتبى على أساس الهوية الدينية (نفي الهوية النمذجية بمحورية الدين).
٧. لا يجوز تعليم النصوص الدينية لكونها تندرج ضمن سردية كبرى.	٧. لا يمكن لتبلور الهوية أن يكون متأثرًا بتعلّم النصوص الدينية (السرديات الكبرى الدينية).	٧. لا وجود لإمكان بلورة الهوية الدينية بمحورية النص الديني (بمحورية النصوص الدينية)، وتعليم ونقل القيم الدينية من أجل بلورة السلوك والعمل والمعرفة والاعتقاد الديني، الذي هو في حدّ ذاته من عناصر الهوية الدينية، في الفضاء ما بعد البنيوي.

المصادر

۱. أحمدي، بابك، مدرنيته واندیشه انتقادي، طهران، نشر مركز، ۱۳۷۳ هـ.ش.
۲. آذرنگ، عبد الحسين، «مدرنيته وپست مدرنيته وتمدن غرب»، مجلة نگاه نو، العدد: ۳۵، ۱۳۷۶ ش.
۳. آربلاستر، آنتوني، ظهور وسقوط ليبراليسم در غرب، الترجمة: عباس مخبر، طهران، نشر مركز، ۱۳۷۷ ش.
۴. أرسطو، سياست، الترجمة: حميد عنايت، طهران، انتشارات أميركبير، ط ۴، ۱۳۶۴ ش.
۵. افروغ، عماد، «جامعه مدني، پيشين شرطها وموقعيت آن در ايران»، في: مجموعة مقالات اولين همایش جامعه مدني واندیشه ديني، شيراز، ۱۳۷۶ ش.
۶. آقاجري، سيد هاشم، نسبت دين وجامعه مدني (سلسلة مقالات)، طهران، انتشارات ذكر، ۱۳۷۸ ش.
۷. إيازي، سيد محمدعلي، «نسبت جامعه مدني ودين»، في: تحقيق جامعه مدني در انقلاب اسلامي ايران (سلسلة مقالات)، طهران، سازمان مدارك فرهنگي انقلاب اسلامي، ۱۳۷۶ ش.
۸. اينشتاين، ويليام وإدوين فاكلسان، مكاتب سياسي معاصر، الترجمة: حسين علي نودري، طهران، نشر گروه، ۱۳۶۶ ش.
۹. برتر، إريك، ميشل فوكو، الترجمة: بابك أحمدي، طهران، انتشارات نسل قلم، ۱۳۷۳ ش.
۱۰. بشيريه، حسين، نظريات فرهنگي در قرن بيستم، طهران، نشر طلوع آزادي، ط ۱، ۱۳۷۹ ش.

١١. بنتهام، دیوید وکونین بویل، دموکراسی چیست؟، الترجمة: شهرام نقش تبریزی، طهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۷۹ ش.
١٢. بازارگاد، بهاء الدین، مکتب‌های سیاسی، طهران، انتشارات إقبال، ۱۳۷۲ هـ ش.
١٣. پاستر، مارک، عصر دوم رسانه‌ها، الترجمة: غلام حسین صالح‌یار، طهران، انتشارات مؤسسه ایران، ۱۳۷۷ ش.
١٤. پهلوان، چنگیز، «جهانی‌شدن فرهنگ»، مجله اندیشه جامعه، العدد: ۹، (بهمن ۱۳۷۸ هـ ش).
١٥. _____، فرهنگ‌شناسی، طهران، نشر سارنگ، ۱۳۷۷ ش.
١٦. داکوبرت، دریفوس، فرهنگ مکتب‌های فلسفی، الترجمة: أحمد رادوباری، طهران، نشر معرفت، ط ۲، ۱۳۶۵ ش.
١٧. دانل، مک، نظریه‌های گفتمان: تعاریف و کارویژه‌ها، الترجمة: حسین علی نوذری، طهران، نشر نظر، ۱۳۷۹ ش.
١٨. دهشیری، محمد رضا، «جهانی‌شدن وهویت ملی»، فصل‌نامه مطالعات ملی، السنة الثانية، العدد: ۵، (۱۳۷۹ هـ ش)، ص ۳۲.
١٩. رجبی، فاطمة، لیبرالیسم، طهران، انتشارات کتاب صبح، ۱۳۷۵ ش.
٢٠. روزنا، جیمز، «پیچیدگی‌ها و تناقضات جهانی‌شدن»، الترجمة: أحمد صادقی، فصل‌نامه سیاست، العدد: ۱۳، (۱۳۷۸ هـ ش).
٢١. زرشناس، شهریار، اشاراتی درباره لیبرالیسم در ایران، طهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۸ ش.
٢٢. شایگان، داریوش، افسون‌زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار، طهران، نشر فرزانه، ۱۳۸۰ ش.
٢٣. ضیمران، محمد، اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره دوم، طهران، انتشارات هرمس، ط ۱، ۱۳۸۰ ش.

۲۴. علمداري، كاظم، «جامعه‌شناسي ايران»، مجلة ايران فردا، العدد: ۲۸، (۱۳۷۶ هـ ش).
۲۵. غليون، برهان، جهاني سازي و گفتگوي تمدنها، الترجمة: باقري، طهران، نشر مركز، ۱۳۷۸ ش.
۲۶. كديور، محسن، مناظره درباره پلوراليسم ديني، طهران، نشر سلام، ط ۲، ۱۳۷۸ ش.
۲۷. كوال، استينار، پست مدرنيسم، الترجمة: حسين علي نوذري، طهران، نشر نظر، ۱۳۸۰ ش.
۲۸. گلپايگاني، علي، تحليل ونقد پلوراليسم ديني، قم، انتشارات دانش وانديشه معاصر، ط ۱، ۱۳۷۸ ش.
۲۹. گيدنز، آنتوني، بي آمدهاي مدرنيته، الترجمة: محسن ثلاثي، طهران، نشر مركز، ط ۱، ۱۳۷۷ ش.
۳۰. لچت، جان، پنجاه متفكر بزرگ معاصر: از ساختارگرايي تا پسامدرنيته، الترجمة: محسن حكيمي، طهران، انتشارات خجسته، ۱۳۷۸ ش.
۳۱. لطف آبادي، حسين، روانشناسي رشد (۲): نوجوان، جوان وبزرگسالي، طهران، انتشارات سمت، ط ۱، ۱۳۷۸ ش.
۳۲. ماهروزاده، طيبة، سكولاريسم وتأثير آن بر آموزش وپرورش، أطروحة ماجستير، جامعة تربيت مدرس، ۱۳۷۶ ش.
۳۳. مشايخي راد، شهاب الدين، «روان شناسي تربيتي»، مجلة حوزه ودانشگاه، العدد: ۴، ۱۳۷۴ ش.
۳۴. منوچهري، عباس، «مباني نظري / ديني جامعه مدني»، في: تحقيق جامعه مدني در انقلاب اسلامي (سلسلة مقالات)، طهران، سازمان مدارك فرهنگي انقلاب اسلامي ايران، ۱۳۷۶ ش.
۳۵. نراقي، أحمد، رساله دين شناسي، طهران، انتشارات طرح نو، ط ۱، ۱۳۷۸ هـ ش.

٣٦. نقيب زاده، مير عبدالحسين، نگاهي به فلسفه آموزش و پرورش، طهران، انتشارات كتابخانه طهوري، ط ٨، ١٣٧٦ ش.
٣٧. نوذري، حسين علي، مدرنيته و مدرنيسم، طهران، انتشارات نقش جهان، ط ١، ١٣٧٩ ش.
٣٨. واترز، مالكوم، جهاني شدن، الترجمة: إسماعيل مرداني گيوي وسياوش مريدي، طهران، نشر سازمان مديريت صنعتي، ١٣٧٩ ش.
٣٩. واعظي، أحمد، «دين و جامعه مدني»، مجلة كتاب نقد، العدد: ٩ / ١٠، ١٣٧٧ ش.
٤٠. هلد، ديويد، مدل هاي دموكراسي، الترجمة: عباس مخبر، طهران، انتشارات روشنگران، ١٣٦٩ ش.
٤١. هيك، جان، مباحث پلوراليسم ديني، الترجمة: عبد الرحيم گواهي، طهران، انتشارات تبيان، ط ١، ١٣٧٨ ش.

42. Acker, Joan. "Making Gender Visible." In *Feminism and Sociological Theory*. edited by Ruth A. Wallace. London: Sage Publications. 1989.
43. Adorno, Theodor W. and Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press. 2002.
44. Ashenden, Samantha. *The Boundaries of Gender: Feminism beyond Identity Politics*. London: University of London Press. 1999.
45. Bakata, Inona. *Information Age and The Globalization of Religion*. London: 2001.
46. Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: NY, Cornell University Press. 1989.
47. Beck, Clive. *Philosophy of Education Today*. New York: Wiley. 2001.
48. Bleich, David. *Sexism in Academic Styles of Learning*. New York: University of Rochester Press. 1950.
49. Coulby, David. and Crispin Jones. "Post-modernity, education and European Identity." *Comparative Education* 32. no. 2. 1996: pp. 171-184.

50. Harris, J. "A Paradox of Multicultural Societies." *Journal of Philosophy of Education* 42. no. 4.
51. Horvath, A. "Globalization and Education." *Interchange* 26. no. 2. 1999.
52. Huntington, Samuel P. "The West: Unique, Not Universal." *Foreign Affairs* 75. no. 6. November/December 1996: pp. 28-46.
53. Janet, C. *Feminist Sociology: An Overview of Contemporary Theory*. New York: 2001.
54. Le Rider, Jacques. *Modernity and the Crisis of Identity*. New York: Continuum. 1994.
55. Modgil, Sohan. and Celia Modgil. eds. *Multicultural Education: The Interminable Debate*, London: Falmer Press. 1988.
56. Feinberg, Walters. *The Goals of Multicultural Education: A Critical Re-evaluation*. London: Routledge. 1996.
57. Jencks, G. *The Postmodern Agenda*. ing. Jencks(ed). *The Postmodern Reader*. London: Academy press & N, Y: ST. Martin Press. 1992.
58. Gutmann, Amy. *Democratic Education: Revised Edition*. Princeton: Princeton. University Press. 1987.
59. Banks, James A. "Citizenship Education and Diversity: Implications for Teacher Education". *Journal of Teacher Education*. Volume 52 Issue 1. January 2001.
60. Huntington, Samuel P. "The West Unique, Not Universal". *Foreign Affairs*. Vol. 75. No. 6. Nov. - Dec.. 1996: pp. 28-46.

نسبة العدالة إلى القيم الاجتماعية الأخرى^١

أحمد واعظي^٢

إن العدالة هي أمر مختلف عن خصوص «العدالة الاجتماعية». إن العدالة الاجتماعية منظومة تمّ التخطيط لها على نحو سابق من أجل تنظيم العلاقات الاجتماعية على أساس الأصول ومعايير العدالة والعمل على إصلاح المسارات والأبنية والقوانين والقواعد لغرض بسط العدالة في جميع شؤون وأبعاد الحياة الاجتماعية. لا شك في أن العدالة - أيًا كان تفسيرنا وفهمنا للقيم الاجتماعية - تعدّ من أهم القيم الاجتماعية؛ وإن لم يكن هناك اتفاق في الآراء حول اتصاف «العدالة الاجتماعية» بأنها ذات قيمة اجتماعية في ضوء بعض التعاريف.

إن من بين الأبحاث المهمة والحاسمة في الحكم والإدارة الاجتماعية، عبارة عن تعيين النسبة بين القيم الاجتماعية. هل هناك في منظومة القيم الاجتماعية سلسلة مراتب، وهل يمكن أن نعتبر بعض القيم الاجتماعية أكثر أساسية وجوهرية من سائر القيم الأخرى؟ وهل العدالة من أهم القيم الاجتماعية؟ يُقرّ الجميع بأن المجتمع الأكمل والأكثر مطلوبة هو المجتمع الذي يحقق الحدّ الأقصى والعدد

١. المصدر: المقالة بعنوان «نسبت عدالت با دیگر ارزش های اجتماعی»، فصلّ من كتاب بازاندیشی عدالت

اجتماعی، قم، منشورات بوستان كتاب، ١٤٠١، الصفحات ١٦٥ إلى ٢١١.

تعريب: حسن علي مطر

٢. أستاذ في جامعة باقر العلوم (عجته).

الأكبر من القيم والفضائل الاجتماعية، وبمجرد الاهتمام بقيمة أخلاقية، من قبيل: العدالة أو الحرية، لا يمكن اعتبار المجتمع مجتمعاً مطلوباً وكاملاً، ولا يمكن اعتبار «المجتمع العادل» أو «المجتمع الحر» مرادفاً للمجتمع الكامل أو المجتمع الصالح والمنظم والمطلوب. وعلى الرغم من ذلك، فإن تعيين موقع كل قيمة اجتماعية له أهميته الخاصة؛ لا سيما وأن هناك في نظام المساحات الاجتماعية المختلفة ما لا يُحصى من الموارد التي يؤدي فيها التزاحم وعدم الانسجام بين لوازم ومقتضيات القيم الاجتماعية المختلفة مع بعضها إلى خلق تحديات أمام صنع واتخاذ القرارات والإدارة السياسية والاجتماعية العامة.

إن المسألة الأصلية في هذه المقالة عبارة عن البحث في منزلة وموقع العدالة بالمقارنة إلى سائر الأمور المطلوبة والقيم الأخرى في الحياة الاجتماعية. يمكن الاقتراب من هذه المسألة في مسارين فكريين مختلفين، وهما أولاً: المسار الذي ينظر إليه في فضاء ديني تام ومستند إلى المصادر الدينية الأصيلة؛ ونعني بذلك الكتاب والسنة، حيث يتم النظر إلى هذه النسبة المعيارية وتحديد الموقع والمنزلة من خلال الاهتمام بالمباني الاعتقادية والكلامية الإسلامية. وثانياً: المسار الذي يتم فيه التأمل حول هذه المسألة ضمن فضاء أوسع وبعيداً عن الدلالات الدينية والإسلامية. من الطبيعي أن الاتجاه والمسار الثاني يضعنا أمام أسئلة مهمة حول القيم الاجتماعية، ويضع إمكانية الوصول إلى نتائج عامة وشاملة حول سلسلة مراتب القيم الاجتماعية في هالة من الغموض والمزيد من الشك والتردد.

سوف نسعى في هذه المقالة أولاً إلى بحث المسألة في ضوء المسار والاتجاه الثاني، وسوف تكون لنا جولة وإطلالة على أهم الأبحاث ذات الصلة بهذا الشأن، وبعد ذلك سوف نتعرض إلى المسألة الأصلية من زاوية دينية بحثية، ونبحث في النسبة بين العدالة وسائر القيم المهمة الأخرى في المجتمع الإسلامي.

١. ماهية ووظيفة القيم الاجتماعية

إن تصوّر تشكيل مجتمع بشري بمعزل عن وضع القوانين والقواعد والمعايير والقيم الاجتماعية والعمل بها، يبدو أمرًا مستحيل التحقق تقريبًا. لقد كان الاهتمام والتبعية لبعض القواعد الاجتماعية، والمعايير والقوانين والقيم الأخلاقية والدينية والقومية والثقافية، يعدّ على الدوام هو المقوم الأصلي للمجتمعات على طول التاريخ. على الرغم من مشاهدتنا في مسرح التاريخ للكثير من التحوّلات والتغيرات في مضمون وحجم هذه المعايير والقواعد والقيم؛ ومن ذلك - على سبيل المثال - أن القواعد^١ في المجتمع الحديث والمعاصر أصبحت كثيرة التنوّع وعلى نطاق واسع، وأخذ الناس يتبعون مقادير واسعة ومختلفة من القواعد والقوانين التي تعمل المؤسسات العامة والخاصة على تطبيقها، وبالإضافة إلى هذا النوع من القواعد هناك مجموعة من القواعد التي ليس لها منشأ تأسيسي، وإنما هي من سنخ القواعد الاجتماعية التي يعدّ مجرد قبولها بشكل عام والميل المعياري من قبل الأفراد تجاهها، هو المصدر الوحيد لاعتبار تلك القواعد^٢.

1. Rules

٢. إن من بين الشواهد على سعة وتنوّع القواعد في حياة الإنسان المعاصر، ما يمكن مشاهدته من خلال الرجوع إلى كتاب مفهوم القانون، لمؤلفه هربرت هارت. وهو في هذا الكتاب يعتبر ماهية وتحليل القانون "Law" في الارتباط مع القواعد "Rules". وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن القواعد المنتجة للتكليف "Duty – Imposing Rules" في النظام الحقوقي الحديث، تختلف عن القواعد الناشئة عن المصالح "Pow – Conferring Rules". إن وجود القواعد التي تفرز الصلاحيات في الحقوق الحديثة والتي تمنح السلطة للأفراد وكذلك لأصحاب بعض المناصب، قد أدت إلى ارتقاء ماهية القانون في العصر الحديث. كما يذهب هربرت هارت إلى القول بوجود أنواع وأقسام للقواعد الاجتماعية "Social Rules": ومن بين أقسام وأنواع هذه القواعد، قاعدة التشخيص "Rules of Recognition". إن قواعد التشخيص تعمل على تحديد وتشخيص طرق بحيث لو اندرج كل معيار أو قاعدة اجتماعية ضمن إطار هذه الطرق والقواعد المعرفية، فسوف تحظى بالقبول والحماية من قبل المجتمع، ويتحوّل ذلك المعيار والقاعدة إلى قانون. وفي

لا شك في أن دائرة «القيم الاجتماعية» أضيق وأكثر محدودية من المعايير والقواعد الاجتماعية، ولا يمكن على نحو القطع واليقين اعتبار الكثير من المعايير والمستلزمات والقيود والأعراف الحاكمة على المجتمع بوصفها من «القيم الاجتماعية»؛ وإن كان البيان الدقيق والمعياري للفصل والتفكيك بين «القيم الاجتماعية» وبين سائر المعايير والقوانين الحاكمة في المجتمع، لن يكون بالأمر السهل واليسير. في المجتمعات المختلفة نواجه طيفاً واسعاً من المعايير؛ حيث يكون لبعضها منشأ عرفياً ومنبثقاً عن المقبولات القومية والعرقية والوطنية، وتتجلى في إطار السنن الاجتماعية والآداب والتقاليد المتجذرة، وبعض المعايير الأخرى لها منشأ ديني، وتستند إلى الأحكام والقيود الاجتماعية والتعاليم الدينية الحية والثابتة في المجتمع، والقسم الآخر من المعايير الاجتماعية يكون له وجه قانوني وحقوقى منبثق عن وضع القوانين والقواعد. إن القواعد والأحكام الأخلاقية وما يعتبره المجتمع قبيحاً أو حسناً، تخصص لنفسها سهماً بما يتناسب وحجم سيادة الأخلاق في المجتمع ضمن منظومة المعايير الاجتماعية.

بالنظر إلى هذا الطيف الواسع، من غير المحتمل بل ومن المستبعد عن الذهن تماماً أن نعتبر «القيم الاجتماعية» مرادفة ومتطابقة مع «المعايير الاجتماعية»، وأن نعد جميع العناصر المعيارية - الأعم من المعايير الحقوقية والدينية والأخلاقية

دائرة الحقوق الحديثة هناك - بالإضافة إلى القواعد الآنف ذكرها - قواعد التغيير "Rules of Change" أيضاً؛ حيث تجيز للفرد أو الجماعة وتمنحهم هذا الاختيار، الذي يمكنهم من إبطال القواعد والقوانين القديمة أو العمل على إصلاحها؛ كما توجد هناك «قواعد الحكم والقضاء» أيضاً، وهي نوع من القواعد الثانوية، وتمنح المؤسسة سلطة الحكم والقضاء بشأن نقصان أو عدم نقصان القواعد والقوانين القديمة. إن هذا المثال البسيط يكشف عن الحجم الكبير من القواعد المستخدمة في دائرة النظام الحقوقى وحدها، وهو مجرد حقل واحد من حقول الحياة الاجتماعية، فما ظنك بجميع حقول المجتمع الحديث.

والعرفية - من القيم الاجتماعية لمجتمع ما. يرى كاتب السطور أن القيم الاجتماعية أو الفضائل في المجتمع السياسي، هي تلك المجموعة من الأمور المقبولة والمطلوبة على المستوى الاجتماعي، والتي لا تكون في عرض المعايير والأحكام الحقوقية والعرفية بلحاظ الرتبة فقط، بل وتقع في الأساس مبنى ودعامة للوضع وعقد المعايير الحقوقية والقانونية، وإن المعايير المنبثقة تلقائياً والأعراف الاجتماعية بدورها تتكون وتكتسب قوامها في بعض الأحيان متأثرة وناشئة عن هذا النوع من القيم الاجتماعية أيضاً. إن القيم الاجتماعية مورد البحث في هذه المقالة هي في الواقع تلك الفضائل والأمر الضرورية في الحياة الاجتماعية المطلوبة والمعقولة، وإن المعقولة والمطلوبة وكمال النظم الاجتماعي الموجود، سوف يكون رهناً بفعالية واستقرار تلك القيم.

وعلى هذا الأساس فإن الصفة والمكون الأول لـ «القيم الاجتماعية»، عبارة عن الجانب المثالي والنموذجي لها. إن القيمة الاجتماعية إنما تعدّ فضيلة ومطلباً اجتماعياً، حيث يعمل تحقيقها والاهتمام بها على جعل الحياة الاجتماعية أفضل وأكثر مطلوبة بمراتب ودرجات. وأما الخصوصية الثانية للقيم الاجتماعية فهي عبارة عن المقبولية العامة وإقبال المجتمع عليها. إن القيم الاجتماعية - خلافاً للقوانين والقواعد حيث تكون الدولة عادة هي الضمانة التنفيذية والرسمية والقانونية لها - تكون مطلوبة وتحظى بالمقبولية بشكل طبيعي وإرادي، وإن الاتجاه الإيجابي من قبل المجتمع نحوها، لا يكون رهناً بمؤسسات السلطة السياسية وقوانينها الخارجية الملزمة.

وأما العنصر الثالث فهو عبارة عن أن تكون للقيم الاجتماعية القدرة على لعب دور في الترتيب البنوي للمجتمع؛ بمعنى أن تكون في موقع العلل الغائية

والقيَم النهائية في التبلور المضموني للعلاقات الاجتماعية والمادة الداخلية للنظم الاجتماعية في مختلف الحقول، مؤثرة وتكون أساسًا لاتخاذ القرارات؛ من ذلك لو تمّ اتخاذ الحريات الفردية في المجتمع بوصفها قيمة اجتماعية - على سبيل المثال - على نحو جاد، فمن الطبيعي عندها أن تتبلور جميع الأمور، ابتداءً من الحقوق الأساسية والبنية السياسية للمجتمع وصولاً إلى حقل الاقتصاد والثقافة والتعليم وتشريع القوانين والأحكام المرتبطة بالأبنية الاجتماعية العامة، على أساس ضمان الحريات الفردية.

وأما الخصوصية الرابعة فهي عبارة عن أن القيم الاجتماعية تفتقر إلى الأطر المضمونية المحددة والثابتة والمعينة؛ ومن هنا فإنها تكون قابلة للتفسير والقراءة، ولا ينبغي توقع أن يكون هناك لدى الجميع إدراك مشترك وثابت ولا يقبل التغيير لهذه القيم. في العالم المعاصر يمثل وضع السياسات والخطط وسن القوانين وتشريع الأحكام، والنظام القضائي والجزائي وما إلى ذلك من الهواجس الحصرية لنظام الحكم والدولة، وإن أمورًا من قبيل: العلاقات الاقتصادية، والثقافة والفن، والتربية والتعليم، ووسائل الارتباط وإيصال المعلومات، والتحقيقات وإنتاج العلم والتفكير، والتحرّز وممارسة السياسة، من الهواجس المشتركة ومن الحقول التي تكون فيها مؤسسات الدولة والسلطة والأفراد والمنظمات المدنية مساهمة ومؤثرة فيها. إن القيم الاجتماعية تشكّل في العادة أساسًا للتأثير في كلا قسمي النشاط الحكومي والشعبي والمدني؛ ولكن ليس الأمر كما لو أن جميع اللاعبين يحملون تفسيرًا وفهمًا واحدًا ومشتركا للقيم الاجتماعية، ويكون لهم حضور ونشاط في هذه الحقول والمجالات. والشاهد الواضح على هذه الإمكانية للتفسير، هو أننا لا نواجه حتى في داخل

التراث الفكري من قبيل الليبرالية فهماً واحداً ومشترکاً لأهم القيم الاجتماعية لهذا التراث، ونعني بذلك مفهوم «الحرية» أيضاً؛ وكذلك في مورد «العدالة الاجتماعية» بالنسبة إلى الذين يعتبرونها فضيلة وقيمة اجتماعية، لا يوجد تفسير وإدراك واحد لهذا المفهوم، وهناك الكثير من النظريات المطروحة في هذا الشأن. كما تمّ بيان القيم الاجتماعية على هامش الخصوصية الأولى، يمكن للقيم الاجتماعية أن تدرج ضمن أهداف وغايات المجتمع، ولكن من الضروري التأكيد على أن جميع الأهداف السياسية والاجتماعية والاقتصادية لا يمكن عدّها من مصاديق القيم الاجتماعية. واليوم تعدّ الأهداف العملانية - في مختلف المجتمعات، ولا سيّما على مستوى الحاكمية والإدارة العامّة - عنصراً حاسماً في تنظيم العلاقات واتخاذ القرارات وتنفيذها، ولا يوجد هناك توجه خاص يثبت أن جميع الأهداف والغايات يجب أن تكون من سنخ الغايات والأهداف القيمية والأخلاقية.

النقطة الأخرى هي أن القيم الاجتماعية المنشودة لنا في هذه المقالة، عامّة وشاملة ولا تختص بحقل خاص من الحقول المتنوّعة في الحياة الاجتماعية. وفي الحقيقة يمكن أن نضع جدولاً لكل جانب من جوانب الحياة الاجتماعية وبيان ما يشتمل عليه هذا الجانب من القيم. ومن هذه الناحية تكون القيم في حقل الاقتصاد مختلفة عن القيم الحاكمة في حقل التربية والتعليم. كما أن القيم الحاكمة على العلاقات الخارجية للنظام الاجتماعي، قد تكون في بعض وجوهها مختلفة عن النظام القيمي الحاكم على السياسة الداخلية. إن القيم الاجتماعية مورد البحث في مقالتنا هذه لا تختصّ بجانب بعينه، وإنما هي ذات جوانب عامّة، ولها الشأنية والظرفية لتكون مطلوبة بوصفها فضيلة وقيمة في جميع مجالات الحياة؛

كما هو الأمر كذلك في مورد القيم التي هي من قبيل: العدالة والحرية والأمان؛ حيث أن قيمتها لا تنحصر بمساحة خاصة من مساحات المجتمع.

٢. تعيين القيم الاجتماعية

إن من بين الأبحاث المرتبطة بالقيم - بغض النظر عن نوعيتها القيمية، وما إذا كانت تتعلق بحقل المجتمع أو الأخلاق أو الفن - هو أن هذه القيم هل تبدو مطلوبة وذات قيمة بالنسبة لنا لأنها ذات قيمة، أم هي من الأمور التي نحن الذين نضفي عليها الأهمية والقيمة؟ إن التحليل الذهني والموضوعي للقيم يقول بأن الاعتقاد بالقيمة الذاتية والواقعية للأمور وعدم تدخل التوجهات الذهنية للأفراد في هذه القيمية، لا معنى له ولا يكون مقبولا من الأساس. إن الذي نطلق عليه عنوان القيمة بالنسبة إلى الأمور، ليس سوى التوجهات الذهنية الإيجابية لدى البشر. يبدو أن خفض القيمية إلى مستوى التوجه الذهني والترجيحات والميول الفردية، تنقيح فج للموضوعية في مورد القيم حيث يحظى هذا الأمر بتأييد الوضعيين المنطقيين والعاطفيين^١. إن النزاع والنقاش الفكري والنظري حول القيم والتفسيرات والقراءات من قبل المنظرين بشأن كل واحد من القيم، خير شاهد على عدم صوابية الفهم الذهني الفج للقيم. إن الأمور المزاجية والذوقية المرتبطة بالترجيحات الفردية والعواطف والميول الداخلية للأشخاص بشأن الأمور والأشياء التي هي من قبيل حبنا وبغضنا لبعض أنواع الطعام، لا يقع موضوعا للتحديات والنزاعات الفكرية والنظرية أبداً. نحن في العادة لا نصر على ترجيحائنا وأذواقنا الشخصية، ولا نبذل جهداً نظرياً واستدلالياً من أجل حمل الآخرين على الاصطفاف معنا في ترجيح أذواقنا على أذواقهم، ولكننا

نهتم بشأن القيم والمعتقدات التقييمية، وندافع عن رؤيتنا القيمية بشكل جاد على المستوى النظري والبرهاني؛ وعليه فإن التحليل الموضوعي الفج عن القيم، لا يكون مقترناً بالصواب^١.

إن التقرير الأكثر تعقيداً لإبطال العينية في مساحة القيم والأحكام الأخلاقية والقيمية، يمكن العثور عليه في أعمال الفيلسوف الأسترالي في القرن العشرين للميلاد، ونعني به جون لسلي ماكي^٢. وهو في حقل الأبحاث المعيارية والأخلاقية يعتبر نفسه مدافعاً عن التشكيك^٣، ويقيم نظريته الأخلاقية والقيمية على أساس «نظرية الخطأ»^٤؛ بمعنى أنه يرى أن توظيف اللغة القيمية والأخلاقية وجميع القضايا التي هي من هذا القبيل تحتوي على أخطاء دائمة وتنظيمية. إن اشتغال قضايانا المعرفية على أخطاء في بعض الموارد، أمر متعارف ومألوف، وأما القول بأن جميع القضايا في حقل ما تشتمل على الخطأ وأنها كاذبة بجمعها، فإنه يشمل ذات «نظرية الخطأ» أيضاً. يدعي ماكي أن حقل الأخلاق والأحكام القيمية، مشمول للخطأ التنظيمي الدائم، وإن جميع القضايا في هذا الحقل خاطئة. إن الأحكام القيمية والأخلاقية من قبيل حسن العدل وقبح الظلم، وضرورة وصوابية الأفعال الأخلاقية، وعدم ضرورة وعدم صوابية بعض الأفعال غير الأخلاقية، تبدو بجمعها توصيات وأحكام عامة وصادقة، وإن المتسخدمين لهذه القضايا يعرضونها بوصفها حقائق عينية ومعارف صادقة ومشملة على الحق؛ في حين أن ماكي يسعى إلى إثبات أن القيم والخصائص الأخلاقية التي هي من

1. Marmor, *Positive Law and Objective Values*, 160 – 161.

٢. لقد شرح ماكي مدعاه في الكتابين أدناه بوضوح:

- Mackie, "Ethics: Inventing Right and Wrong".

- Mackie, "The Subjectivity of Values, 95 – 118.

3. Moral Sceptic

4. Error Theory

قبيل الحُسن والقبح والصحة والخطأ القيمي والضرورة وعدم الضرورة، تفتقر إلى الواقعية والعينية. إن هذا النوع من الأمور والخصائص القيميّة والأخلاقية - كما كان ديفد هيوم يعتقد ذلك - ليس من الأمور القابلة للاكتشاف، بل هي من الأمور التي نقوم نحن بجعلها واعتبارها^١.

لقد ذهب ماكي - تبعاً لجان لوك - بالإضافة إلى الجوهر والهوية الخارجية^٢، إلى الاعتقاد بواقعية الكيفيات^٣ أيضاً، وقد عمد إلى تقسيمها إلى قسمين؛ وذلك حيث ذهب إلى اعتبار الكيفيات الأولية من قبيل: الشكل والحجم والمقدار والحركة والسكون، بوصفها من الخصائص الذاتية للأشياء، وأقرّ بوجودها في عالم الخارج؛ وأما الكيفيات الثانية، من قبيل: اللون والرائحة والصوت والطعم، فهي تابعة لإدراك الشخص ويراها عرضة للتغيير وعدم الثبات، ولا وجود لها في الخارج على ذلك الشكل والمحتوى الذي يتم إدراكه. إن الكيفيات الثانوية - من وجهة نظر ماكي - على الرغم من كونها ليست واقعية وليست من الخصائص العينية للأشياء والأمور، إلا أنها تعمل على إيجاد الإدراك والشعور في أنفسنا، وتكون قابلة للبيان بمساعدة الكيفيات الأولية. وبذلك فإنها تعدّ عينية؛ بوجه من الوجوه؛ وإن لم تكن موجودة وعينية على شاكلة الكيفيات الأولية أبداً.

بالنظر إلى فرضيته القائلة بأن الشيء إنما يكون عينيّاً^٤ حيث يكون له وجود خارجي، فإن الكلام المهم لماكي هو أن القيم والمحمولات والأوصاف الموجودة في القضايا والأحكام الأخلاقية والقيميّة لا تعدّ من الكيفيات الأولية ولا من

1. Blackburn, "Errors and the Phenomenology of Value", 1 – 2.

2. Entity

3. Qualities

4. Objectivity

5. Objective

الكيفيات الثانوية؛ وعليه فإنها تكون فاقدة لجميع أنواع الوجودية والواقعية الخارجية؛ وعلى هذا الأساس تكون جميع القضايا القيمية والأخلاقية كاذبة وخاطئة؛ وذلك لأن هذه القضايا تتظاهر بأنها تقدّم أحكامًا ومعارف محكمة ومطلقة وعينية؛ هذا في حين أن الأمور القيمية والأخلاقية ليس لها أيّ مصداق أو ما بإزاء في الخارج أبدًا، وإن جميع هذه القضايا تحتوي على إشكال معرفي، ولا تقدّم لنا أيّ معرفة بحال من الأحوال.

لقد أقام ماكي دليلين على إبطال عينية القيم، وبالتالي القول بوضعها واختلاقها. وفي الدليل الأول الذي يقوم على أساس الغرابة^١، يذهب ماكي إلى التأكيد على أن القيم إذا أرادت أن تكون عينية، فليس هناك لتحقيق ذلك سوى ثلاث طرق؛ فإما يجب أن يكون لها - مثل الأشياء والأجسام الخارجية - هوية مستقلة^٢، وقابلة للفهم والإدراك، أو يجب أن تكون من الكيفيات^٣ التي يمكن أن تكون موردًا لإدراكنا وشعورنا، أو يجب أن يكون لها وجودية غريبة للغاية، بحيث لا يوجد لدينا أيّ معرفة عنها. بالنظر إلى أن القيم لا تعدّ من الهويات الوجودية المستقلة، ولا من الكيفيات الأولية والثانوية، فإن الذي يدافع عن عينية القيم لا مندوحة له سوى الاعتقاد بأن القيم لها وجودية وواقعية بنحو من الأنحاء، بحيث لا شيء في العالم يضاهيها، وإن موجوديتها لا تنالها مدركاتنا^٤. إن الاستدلال الثاني لماكي في الفصل الأول من كتابه، هو استدلال من طريق النسبية^٥. إنه يلجأ إلى هذه النقطة وهي أن القيم والمضامين الأخلاقية تكون

1. Argument from queerness

2. Entity

3. Qualities

4. Strange

5. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 38.

6. Argument from Relativity

مشمولة للنسبية الثقافية، وإن المجتمعات والثقافات المختلفة تصدر أحكاماً قيمية وأخلاقية متعارضة ومتهافة، وإن الإصرار على القول بعينية القيم الأخلاقية يؤدي إلى هذه النتيجة غير المقبولة، وهي أن جميع الثقافات في باب المضامين الأخلاقية والقيمية تعاني من الخطأ على نطاق واسع. وعليه ليس هناك من طريق لاجتناب الوصول إلى هذه النتيجة المرفوضة سوى التخلي عن القول بعينية الأخلاق والقيم.

فيما يتعلق بما تقدم ذكره حول رؤية جون مكي في إبطال العينية القيمية والأخلاقية، هناك ملاحظات نشير إليها فيما يلي على نحو الإجمال:

أ. يجب القول بوجود اختلاف - في الأبحاث النظرية الدقيقة - بين الواقعية^١ وبين العينية^٢.

إن الواقعية في حقل القيم والأخلاق، تعني أن نعتقد بوجود الأوصاف والخصائص القيمية والأخلاقية (محمولات القضايا المعيارية والأخلاقية) في عالم الخارج، وأن نؤمن بواقعيتها وأن لها ما بإزاء عيني وخارجي؛ إلا أن العينية تقع في قبال الموضوعية وليس في قبال الواقعية. وبعبارة أخرى: إن العينية أوسع وأكثر شمولاً من الواقعية. إن كل تفسير واقعي - سواء عن العالم أو عن دائرة الأخلاق والقيم - سوف يكون بالضرورة عينياً أيضاً، بيد أن عكس ذلك ليس صحيحاً؛ فقد يكون التحليل والتفسير عينياً ولا تكون له صلة بالواقعية القائمة على الخارجية الأنطولوجية والمعرفة الوجودية. من ذلك - على سبيل المثال - يمكن الحصول في مورد الموضوعات التي لها طبيعة ثقافية واجتماعية على قضايا توصيفية صادقة، بحيث تكون على وجه من الوجوه عينية دون أن يكون لها

1. Realism
2. Objectivism

ما بإزاء عيني خارجي ومستقل عن الذهن، ولا يكون للواقعية الأنطولوجية والوجودية موضوعية في موردّها. وهي أمور من قبيل: البطالة، والتضخم، والازدهار الاقتصادي، وقواعد الألعاب، من قبيل قواعد لعبة الشطرنج، والاصطفافات السياسية. فهذه هي الأمور والموضوعات التي يمكن أن يكون لنا بشأنها موضوعات توصيفية ومعرفية تقبل الاتصاف بالصدق والكذب. إن جميع هذه القضايا عينية وميتافيزيقية من دون أن يكون التضخم والبطالة والازدهار الاقتصادي وقواعد الشطرنج، من الحقائق الخارجية أو أن يكون لها وجود مستقل عن أذهاننا ومدركاتنا؛ بمعنى أنه لا وجود للواقعية الأنطولوجية والوجودية في موردّها^١. وأما العينية الميتافيزيقية فهناك طريق إليها، ويمكن للقضايا المرتبطة بها أن تتصف بالصدق والأحقية. إن تبلور حجم التضخم وارتفاع نسبة البطالة وقواعد لعبة ما في فضاء العلاقات الإنسانية والذي يتم بمساعدة الوضع والجعل أحياناً، ولا يكون لها وجود في خارج العالم الإنساني، إنما يستوجب عدم قدرتنا على الحصول على قضايا توصيفية واقعية في موردّها؛ ولكن يمكن أن تكون لدينا قضايا توصيفية وعينية تقبل الصدق والكذب، ولو قلنا - على سبيل المثال - «إن القلعة في لعبة الشطرنج يمكن أن تتحرك على شكل علامة الضرب [والتي هي حركة الفيل في هذه اللعبة]»، تكون هذه قضية كاذبة وغير متطابقة مع الواقع؛ على الرغم من أن هذه القواعد وطريقة حركة الأحجار

١. وقد عرّف مايكل دامت الواقعية على النحو الآتي: «إن المفهوم الأصلي للواقعية - على ما يبدو من تطابق مجموعة من الفرضيات والقضايا - هو أن صدق أو عدم صدق كل قضية من هذه المجموعة، يكون مستقلاً عن معرفتنا، ويتمّ تعيينه بواسطة العينية حيث تكون طبيعة تلك الواقعية بدورها مستقلة عن معرفتنا وإدراكنا أيضاً».

في رقعة الشطرنج إنما هي من صنع الإنسان حيث يقوم بالجعل والاعتبار، وتفتقر إلى الواقعية الخارجية.

إن الذي يسعى إليه ماكي في أدلته وبراهينه، ولا سيما منها الاستدلال بالغرابة، هو إبطال الواقعية في حقل الأخلاق والقيم، ولا يمكنه أن يُبطل جميع أنواع العينية وجميع التفسير الممكنة للعينية القيمية والأخلاقية. وبعبارة أخرى: إن تقريره إنما يستطيع أن يُشكل تحدياً أمام التفسير الواقعي للعينية القيمية والأخلاقية فقط.

ب. إن الدفاع عن العينية الأخلاقية والقيمية - سواء بين فلاسفة الغرب أو بين المفكرين المسلمين - لم يكن قائماً على أساس الواقعية أو الاعتقاد بالواقعية العينية والخارجية للأوصاف والمضامين الأخلاقية والقيمية. يُعدّ تقرير إيمانويل كانط في التراث الفكري لدى الغرب عن الأخلاقيات واعتبار الأمر المطلقة للعقل المحض، تقريراً عينياً عن الأخلاقيات، دون الاستناد إلى الواقعية الأنطولوجية في مورد الأوصاف والخصائص الأخلاقية.

وقد تمّ في الفضاء الفكري الإسلامي تقديم تحليلات مختلفة عن الأمور القيمية والأخلاقية، وهي في عين التعلق بالعينية تعدّ النقطة المشتركة بينها عبارة عن الاعتقاد بالواقعية الخارجية واعتبار الموجدية العينية للأوصاف والمحمولات الأخلاقية والقيمية؛ من ذلك - على سبيل المثال - حتى لو أخذنا مفكراً مثل العلامة الطباطبائي - الذي يرى أن الأوصاف والمحمولات القيمية والأخلاقية من اعتباريات العقل العملي - فسوف نجد أنه لا يعتبرها من الاعتباريات المحضة وغير ذات صلة بالواقعية، ويرى أن فهم وإدراك العقل لدور الأفعال والموضوعات القيمية والأخلاقية في سعادة الفرد أو المجتمع، أساساً ودعامة للعقل العملي في صدور الأحكام القيمية واعتبار هذا النوع من المفاهيم.

وقد ذهب بعض المفكرين المسلمين إلى اعتبار عينية القيم ضمن دورها الواقعي في ضمان الأهداف والغايات المطلوبة. وفي هذا الشأن يذهب الأستاذ الشيخ مصباح اليزدي إلى الاعتقاد بأن القضايا القيمية إنما ترتبط بمساحة الأفعال الاختيارية للإنسان، وإن تلك الطائفة من الأفعال التي تعدّ وسيلة وأداة لتحقيق الأهداف المطلوبة، تكون موردًا للحكم الإيجابي، وتعدّ الأفعال التي تبعد الإنسان عن الأهداف والغايات المطلوبة ذات قيمة سلبية. وعلى هذا الأساس يكون العنصر المهم والأساسي في القيم هو الهدف والنتيجة العينية للأعمال والسلوكيات التي هي أمر واقعي. إن الأهداف التي تكون منشأ لخلق القيم تحتوي على سلسلة مراتب، وإن من بين أسمى الأهداف هو الكمال النهائي للإنسان وهو المتمثل بالقرب من الله. إن كل فعل أو عمل - سواء أكان فرديًا أو اجتماعيًا - يكون في إطار ضمان الأهداف الحقيقية للإنسان، بحيث يُقرب الإنسان من هذه الأهداف الحقيقية والغائية، تكون له قيمة؛ وعليه فإن القيم يتم فهمها وانتزاعها من هذه العلاقة الواقعية^١. وبناء على هذه الرؤية فإن القيم لا يتم وضعها واعتبارها، بل إن عقلنا هو الذي يدركها، وإن منشأ إدراكها وانتزاعها عبارة عن العلاقة العينية والواقعية القائمة بين الأفعال والأمور والغايات والأهداف المترتبة عليها.

إن نقطة الضعف الأساسية التي يعاني منها رأي جون ماكي في إبطال عينية القيم، عبارة عن إهماله لجميع هذه الأنواع من التقارير عن عينية القيم التي لا تقوم على الواقعية الأنطولوجية للقيم، ويعمل على نفي وإنكار مجرد العينية الواقعية التي لا يدافع عنها الكثير من الذين يدافعون عن العينية القيمية، حتى

١. مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ١: ٢٦١-٢٦٤.

في التراث الفكري للغرب؛ من ذلك - على سبيل المثال - عندما يتحدث إميل دوركهايم عن عينية القيم، فإن مراده هو أنماط الحكم المشتركة والاجتماعية المسيطرة؛ بمعنى الأصول المشتركة والأخلاق المشتركة والمعايير المقبولة في المجتمع والتي يتم إصدار الأحكام على أساسها، ويتم في ضوءها تشخيص حسن وقبح الأمور، وإن هذا الفهم للعينية يُثبت أن المطلوب وغير المطلوب، والقبيح والحسن، والجيد وغير الجيد، يُعدّ من الأمور غير الشخصية وإن المعايير العامة الراسخة في الوجدان العام للمجتمع، هي المبنى لهذه الأحكام القيمية^١.

ج. إن جهود بعض المتقدين لماكي - من أمثال جون ماك داول - في الدفاع عن العينية الواقعية للقيم، غير منتجة ولا يمكن الدفاع عنها. وقد سعى في مقالته المشهورة تحت عنوان «القيم والكيفيات الثانوية»^٢ - ضمن هذا الفضاء العيني الأنطولوجي للقيم والذي قام جون ماكي برسمه - إلى إثبات أن القيم مثل الكيفيات الثانوية - من قبيل الألوان - ليس لها وجود خارجي، ولا حاجة إلى أن نعتبر وجود القيم من جنس الهويات العجيبة والغريبة التي لا يمتلك الإنسان أي إدراك أو شعور بشأنها. إن الألوان وإن لم تكن مثل الكيفيات الأولية التي لا يكون لها وجود خارجي بشكل مستقل عن إدراكنا وشعورنا، إلا أن تبعيتها لمعرفتنا وعلمنا بها لا يتنافى مع عينية الألوان؛ وذلك لأن الأبعاد العينية عن واقعية الأشياء هي التي تستوجب أن يرى كل شيء في منظومتنا الإدراكية بلونه الخاص، وإذا كانت ألوان الأشياء مختلفة في معرفتنا وإدراكنا الحسي، فيعود

١. دوركيم، فلسفه وجامعه شناسي، ٥٤.

٢. لقد طبعت هذه المقالة في العديد من الكتب. وقد راجع كاتب الصدور المصدر أدناه، والذي تمّ إعداده ونشره تكريراً لجون ماكي:

McDowell, "Values and Secondary Qualities", 98 - 110.

السبب في ذلك إلى وجود اختلافات عينية في واقعيتها الخارجية حيث تكون منشأً لكيفية ثانوية مختلفة باسم اللون.

إن هذا التصوير للقيم واحتوائها على الكيفية الثانوية بالنسبة إلى الأفعال والأعمال الفردية والاجتماعية شديد التكلّف، وسوف يكون مضللاً لو أردنا أن نعتبر القيم مثل الرائحة والطعم واللون والصوت، مجرد صدى إحساسي وإدراكي لطريقة الوجود خارج الأمور والموضوعات القيمية والأخلاقية. وكما سبق أن أشرنا لا ينبغي تفسير وبيان العينية القيمية في فضاء الواقعية الأنطولوجية والوجود الخارجية للقيم.

د. إن نسبة القيم، لن تكون نافية لعينيتها. وإن المفاهيم التي هي من قبيل «المنفعة»، و«التأثير»، و«الجدوائية»، والكثير من الأوصاف الأخرى التي نسبها إلى الأمور والأشياء، هي نسبية، وتكون في الوقت نفسه شيئاً مفيداً أو مؤثراً أو مجدياً حقاً. قد يكون القيام بفعل أو امتلاك أداة أو توظيف طريقة في بعض الحالات والظروف مفيداً ومؤثراً، ولكن في ظروف وأحوال أخرى لا يكون فاقداً للجدوائية والتأثير فحسب، بل ويكون مضرّاً وغير نافع من الناحية العملية. وفي كلتا الحالتين تكون المضامين التي هي من قبيل المفيد والمؤثر والمجدي، من الأمور العينية وغير الموضوعية.

وهكذا الأمر في مورد القيم. وفي الأساس فإن القيم إنما يكون لها أرضية وموضوعية في حقل الحياة الإنسانية والأفعال والعلاقات الفردية والاجتماعية بين الناس، ولا يتم بحثها في مورد الأشياء والنباتات والكثير من الموجودات. يُضاف إلى ذلك أن بعض المضامين القيمية إنما تكتسب أرضيتها ومصادقها في فضاء القياس والنسبية؛ من ذلك - على سبيل المثال - أن المحاباة والانحياز، تشبه

الأوصاف التي هي من قبيل الأطول والأقصر؛ حيث إذا لم يكن هناك مقارنة أو نسبة في البين، لا تحصل على مصداقها أو موردها؛ إن المحاباة والانحياز الذي ينطوي على قيمة سلبية، هو مثل الأطول والأقصر، ليس صفة عينية بحيث يقع في حد ذاته وصفاً للأمر. إن الشجرة في حد ذاتها لا تكون طويلة ولا قصيرة، ولكن عندما نقارنها بشجرة أخرى، فسوف نتصف بالطول أو القصر. وعندما نقارن بين سلوك شخصين، يتجلى هناك مصداق للمحاباة والانحياز؛ وذلك إذا كان ذلك السلوك في الظروف والحالات المتحدة مختلفاً.

والنقطة الأخرى أنه في الاستدلال من طريق النسبية، يذهب جون مكي - بالنظر إلى النسبية الثقافية للقيم - إلى ترتيب هذه النتيجة وهي أن الإصرار على عينية القيم يؤدي إلى نسبة الخطأ على نطاق أوسع إلى أكثر الناس، وهذه النتيجة لا يمكن أن تكون مقبولة. فهو يغفل عن هذه النقطة، وهي أن هذه النتيجة - وهي خطأ الناس على نطاق واسع - لا ربط لها بالاعتقاد بالعينية القيمة؛ وذلك لأننا لو كنا معتقدين بالرأي المقابل، ونعني به الموضوعية القيمة أيضاً، فسوف تترتب هذه النتيجة أيضاً؛ مع هذا الفارق وهو أنه على أساس العينية يكون خطأ الأشخاص في مختلف المجتمعات في المضامين المضمونية للقيم؛ حيث ترى كل ثقافة أن حكمها القيمي هو الحق وهو الصادق، وفي ضوء القبول برأي جون مكي، بمعنى الموضوعية الأخلاقية والقيمة، يكون خطأ الأفراد في مختلف الثقافات عبارة عن أنها فيما يتعلق بالقيم والأخلاقيات - التي ليس لها أيّ وجودية وواقعية في عالم الخارج - تعمل خطأ على بيان قضايا معرفية متعارضة ومتهافة فيما بينها؛ وعليه فإن العينية والذهنية القيمة في كلتا الحالتين، بالنظر إلى تحليل ومبنى جون مكي بشأن القيم، يشغل جميع الأفراد في المجتمعات

والثقافات المختلفة بإصدار الأحكام الخاطئة، وإن الاختلاف الوحيد يكمن في سنخ الخطأ وبيان سبب ارتكاب الأشخاص للخطأ. وعلى هذا الأساس فإن النسبية القيمية في ضوء تقرير جون مكي، تعمل في كلتا الحالتين على وصف الأحكام الأخلاقية والقيمية للمجتمعات البشرية بالخطأ على نطاق واسع، ولا يمكن أن نستنتج من هذا الاستدلال نفي خصوص النزعة العينية^١.

ومن الجدير التذكير بهذه النقطة، وهي أن جون مكي يبالغ في النسبية القيمية والأخلاقية. والحق هو أن جميع التعارضات الأخلاقية لا تعود إلى النسبية في الأخلاق والنسبية الثقافية، بل يكون الاختلاف في بعض الأحيان في المصاديق؛ من ذلك - على سبيل المثال - أن الاختلاف في الجواز الأخلاقي للإجهاض، لا يعود إلى الاختلاف الأخلاقي في قبح قتل النفس، بل النزاع في البحث هنا صغروي وهو هل الإجهاض وإسقاط الجنين يُعدّ قتلًا للإنسان، أو أن الجنين لا يعتبر إنسانًا، وعليه لا يكون هناك في عملية الإجهاض قتل لإنسان؛ وعلى هذا الأساس لو وضعنا الاختلاف في إنسانية أو عدم إنسانية الجنين جانبًا، فإن كلا الطرفين يتفق على أن «قتل النفس» يتنافى مع القيم ولا يُعدّ أخلاقيًا. إن التعارضات الأخلاقية والقيمية ينشأ في بعض الأحيان من الاختلاف في المباني والرؤية العقائدية وبعض المعتقدات الأساسية، ولا ربط له بنسبية المعتقدات الأخلاقية. في فضاء المعتقدات الدينية يتم فتح الأبواب لتقبل بعض القيم، وفي المجتمع غير المؤمن بتلك العقائد الدينية، لا يكتب التبلور لهذا النوع من القيم. إن منشأ هذا الاختلاف في نظام القيم لا يكمن في التعارض حول المعتقدات الأخلاقية أو نسبية العقائد الأخلاقية، بل إن الاختلاف في المعتقدات الجوهرية

1. Marmor, *Positive Law and Objective Values*, 124.

غير الأخلاقية، يكون هو السبب في تلك التعددية وعدم التناغم المضموني للقيم. إن التعددية والتشتت في النظام القيمي للمجتمع، حقيقة لا يمكن إنكارها. وإن الاختلاف في محتوى القيم الاجتماعية للمجتمعات - بغض النظر عن سبب ومنشأ هذه الاختلافات - يخلق هذا التصور والظن الذي يحملنا على اعتبار الأحكام الأخلاقية والقيم الاجتماعية «غير قابلة للتقييم»^١، وأن نعرف رسمياً بنسبة القيم^٢. إن بعض الآراء الحداثوية التي تذهب في الأساس إلى جعل القيم في ضوء «الأبنية الثقافية» والعقلانية الكامنة وراء الأنظمة القيمية غير قابلة للنقد، تشدد من هذا التصور والظن. ومن ناحية أخرى فإن التقارير العينية للقيم والأحكام القيمية، تبشر بوجود متسع للتقييم والحكم بين مختلف المنظومات القيمية، ويمكن البحث والحديث بشأن التفسير والأفهام المختلفة عن القيم الاجتماعية، والعمل على اختبار المعارف التي يتم جمعها حول الفضائل والقيم الاجتماعية للمجتمعات البشرية وإصدار الأحكام المضمونية بشأنها. إن تلك الطائفة من التفسيرات العينية من القيم - التي تجعل من المشتركات

1. Incommensurable

٢. إن النسبية القيمية إذا امتزجت بالموضوعية القيمية والأخلاقية، فسوف تشدد من مسألة استحالة النقد وعدم إمكان التقييم؛ من ذلك - على سبيل المثال - أن [الفيلسوف والمنظر الاجتماعي الروسي/البريطاني] إشعيا برلين في مقالة له بعنوان «المتابعة المثالية» يقول بأن المسائل القيمية والأخلاقية تتعلق بالاختيار الفردي للأشخاص. وعلى هذا الأساس فإن هاجس القيم والأنظار الأخلاقية، تنفقر إلى أي نوع من أنواع المعايير والمباني التقييمية. إن التحديات والاختلافات القيمية، يعود في نهاية المطاف إلى المماكة بين الأفراد والجماعات في خصوص الموقف القيمي والأخلاقي. وعلى هذا الأساس فإن القيم غير قابلة للمقارنة والتقييم؛ وعليه لا مندوحة في فضاء القيم من الاختيار، وليس هناك متسع للنقد العقلاني ولا يوجد معيار منطقي في البين. يمكن لهذا الاختيار أن يكون تراجيدياً "tragic" أو مثيراً للبحث والنقاش "Agonistic"، ومع كل اختيار وانتخاب يتم تهيمش بعض الخيارات المهمة.

Berlin, "The pursuit of the ideal".

الذاتية بين البشر والخيرات المشتركة أو السعادة والغايات الكمالية أو الفضائل الإنسانية أساسًا للأخلاق والقيم والعقلانية الاجتماعية والثقافية^١ - تنجح في إظهار الأخلاق والقيم بوصفها معقولة، كما تجعل الثقافات موضوعًا للنقد والحكم، وكذلك تعمل على إنقاذ العقلانية الاجتماعية والتعددية الثقافية من استحالة التقييم. إن هذا المحور من البحث واسع ومتشعب للغاية، وإن البحث التفصيلي في الآراء والنظريات المخالفة - ولا سيّما في الطيف الواسع من الفلاسفة والمفكرين في الحقل الاجتماعي الحديث - يبعدنا عن غاية وموضوع هذه المقالة إلى حدّ كبير.

٣. إمكان القيم المطلقة وما وراء التاريخية

في المجتمع الإسلامي والنظام السياسي المخلص والوفى للأصول والقيم الإسلامية، سوف يضطر الأساس القيمي والأخلاقي للمجتمع السياسي إلى التأثر والانبثاق عن الأصول والقيم الدينية؛ وحتى لو قبلنا بأن جميع عناصر هذه

١. تندرج في هذه الطائفة تقارير متنوعة عن الأخلاق والقيم والعقلانية الثقافية، من قبيل تقرير أرسطو، وأفلاطون، والفلاسفة المشائين الإسلاميين، والفلاسفة المعاصرين من أمثال ألسدير مكين تاير (في أعماله ولا سيّما منها كتابه في البحث عن الفضيلة)، والشهوديين من أمثال ماكس شيلر (الذي يعتبر أن القيم الاجتماعية والأخلاقية لا يمكن إدراكها إلا من طريق الشهود والإحساس القلبي فقط)، وعلماء الأنثروبولوجيا وعلم النفس من أمثال أوبيسكير (Obeyesekere) (في كتاب تقديس القبطان كوك حيث يعتمد فيه على نقد النسبية الثقافية، ويعتبر الماهية الأحيائية المشتركة بين الناس مادة لوجود العقلانية الاجتماعية والثقافية العالمية الشاملة). إن الفلاسفة الإسلاميين من المعاصرين الذين يستندون إلى بحث الفطرة أو السعادة والخيرات والغايات الإنسانية المشتركة في تفسير وبيان القيم والأخلاق، بمن فيهم أمثال العلامة الطباطبائي والشهيد مرتضى المطهري، يعتبرون القضايا القيمية والأخلاقية من اعتبارات العقل العملي؛ حيث يتم جعلها واعتبارها على أساس الإدراك النظري للعلاقة الواقعية بين الأفعال والخيرات والكمالات الفردية والاجتماعية للإنسان، يبتعدون بأجمعهم عن القول بالنسبية الأخلاقية والقيمية، ويعتبرون العقلانية الثقافية التعددية في المجتمعات قابلة للنقد والتقييم.

الأسس القيميّة والأخلاقية، لا تستند إلى التعاليم الدينية، وهناك متسع للعقل والتجارب العقلانيّة المتراكمة لكي تلعب دورًا في تنظيم محتوى هذه الأسس القيميّة والأخلاقية.

من الواضح أن هذا الأساس القيمي والأخلاقي يقوم على مبانيه الخاصّة، ويحظى بعقلانيته المناسبة معه بوصفها دعامة للمعقولة والمقبولة والتوجيه؛ وعلى هذا الأساس فإن التعدّدية الثقافية وحتى الإصرار على استحالة تقييم العقلانيات الاجتماعيّة والقيميّة، لا تحدث خللاً فيها؛ وذلك لأن المعقولة والقبول بهذا الأساس القيمي والأخلاقي تحتوي على مبانيها ومستنداتها الدينية والعقلانية، وإن الاعتقاد بإمكانية نقد الثقافات أو إمكان تقييم العقلانية القيميّة والعملية، ليس من مقدماتها ولا من مقوماتها. بيد أن النقطة المهمّة في البين هي حيث أن سنخ هذا الأساس الأخلاقي والقيمي الحاكم على المجتمع والنظام الإسلامي يختلف تمامًا عن سنخ وجنس الأساس الأخلاقي والقيمي للمجتمعات الليبرالية. وفي الأساس ليس في الإسلام فحسب، بل وحتى في الكثير من الأديان الأخرى - ولا سيّما الأديان التوحيدية منها - تعدّ الأصول القيميّة والأخلاقية من الحقائق الدينية والأخلاقية، وإن التعهد والالتزام بها يكون من باب التعهد بالحقيقة والالتزام بالقيم والأصول المطلقة والتي لا يمكن تجاوزها؛ في حين أن الأمر ليس كذلك في دائرة التفكير الليبرالي.

هناك اختلاف جاد في وجهات النظر حول ماهية الأساس القيمي والأخلاقي للمجتمعات الليبرالية. فهناك رأي يميل إليه الناقدون الثقافيون لليبرالية، وهو أنه بسبب غلبة النزعة الفردانية والاختيار الفردي - بوصفه قيمة مهيمنة في

ثقافة المجتمعات الليبرالية - لا يبقى هناك متسع لتعقّب «القيم الجماعية»^١ في هذه المجتمعات؛ وعلى هذا الأساس فإن «الخير المشترك والجمعي» في الفضاء الليبرالي لا يمكن أن يكون صارخاً، بل يجب - كما يؤكد تشارلز لامور - أن يكون الحدّ من الفهم الأخلاقي^٢ هو المبنى والإطار الأخلاقي للمجتمع، كي يتمكن المواطنون على اختلاف أفهامهم ومشاربهم المتعارضة حول أسلوب الحياة، من تقبّل هذا المبنى والإطار الأخلاقي في حدّه الأدنى^٣.

أما الرأي الآخر فهو أن المجتمع الليبرالي في الأساس بدلاً من هاجس الأهداف الجماعية المشتركة والقيمة والخير، يجب أن يحمل هاجس «الحقوق»^٤؛ وعلى هذا الأساس يجب على الدولة الليبرالية أن تكون حيادية من الناحية الأخلاقية، وأن لا تتبنّى الدفاع عن أي فهم أخلاقي بعينه؛ وبذلك تصبح السياسة والدولة متمحورة حول القانون^٥؛ حيث يكون هاجسها الرئيس عبارة عن الحقوق والقانون، بدلاً من أن تتمحور حول «محرورية الغاية»^٦ وناظرة إلى مجموعة من الأهداف والخيرات الاجتماعية المشتركة. إن الاتجاه الاجتماعي^٧ في التراث الليبرالي قد تطوّر وازدهر في قبال هذه الرؤية، وهي بصدد إظهار الأهداف والقيم الجماعية بالإضافة إلى الاهتمام بالبحث بالحقوق والقوانين^٨.

إن المدافعين عن النزعة الشكية والنسبية القيمية والمعرفية يذهبون إلى القول

1. Collective Values

2. Minimal Moral Conception

3. Lamore, *The Morals of Modernity*, 123.

4. Good

5. Rights

6. Nomocratic

7. Telocratic

8. Communitarianism

9. Plant, "Politics, Theology and History", 7-8.

بعدم وجود أيّ دليل أو مبنى ذهني مشترك ومقنع للدفاع من منطلق فهم خاص عن الأخلاق والنظام القيّم؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن إقامة النظام الليبرالي على أساس البناء الأخلاقي والقيّم. وعليه لا يجب اعتبار الليبرالية على أساس البناء الأخلاقي لها، بل يجب اعتبارها موجهة ومقبولة بسبب «آلية التماهي»^١. إن الليبرالية تميز للأفراد والجماعات في نظام سياسي يحتوي على إطار منضبط، بأن يتمكنوا بحذر وبقوة قانونية متساوية من التعاون والتنافس والمماكسة حول مصالحهم. وبعبارة أخرى: إن مبنى اعتبار وتوجيه هذا النظام السياسي والاجتماعي، ليس هو بناء أخلاقي وقيمي جامع وخاص، بل هو - كما يقول جون رالز في كتاباته المتأخرة^٢ - عبارة عن أن الليبرالية «أسلوب حياة»^٣، حيث يجعل التعاون الاجتماعي المستمر في المجتمعات الليبرالية المتعددة إلى حدّ كبير، سهلاً وميسوراً.

وبطبيعة الحال كما ينوّه ريموند بلانت، فإن هذه الرؤية التشكيكية إلى الأخلاق والقيّم، وكذلك النظرة السياسية الكاملة لجون رالز إلى الليبرالية - يمكن أن تسهّل الرضوخ للنظام الليبرالي بالنسبة إلى أنصار التشكيك الأخلاقي والمدافعين عن نظرية جون رالز. بيد أن الذين يعتقدون على نحو جاد بالأخلاق والقيّم، وكذلك الجماعات المذهبية والدينية، لا يطبقون هذا الفهم عن الليبرالية؛ وذلك لأن الأخلاق والقيّم - من وجهة نظرهم - حقائق لا يمكن تجاهلها، وإن الإصرار على هذا النوع من الليبرالية، يُعدّ من مصاديق «الأصولية التشكيكية»^٥.

1. Coping Mechanism

2. Rawls, *Political Liberalism*, 146.

3. Modus Vivendi

4. Truths

5. Plant, "Politics, Theology and History", 13.

في تلك المجموعة من المذاهب الدينية والفلسفية التي تبدي تعهدًا والتزامًا بالأسس الأخلاقية والقيمية في الحياة الاجتماعية للناس، من الواضح أنها لا تعتبر النظام القيمي والمعتقدات الأخلاقية الحاكمة على النظام السياسي والاجتماعي موازية وفي مرتبة النظام الحقوقي والتقني، وإن الأساس الأخلاقي للمجتمع من حيث الرتبة متقدّم على النظام الحقوقي والقوانين، كما أنه يحظى بالثبات والإطلاق أيضًا. إن النظام الحقوقي ومجموعة القوانين والمقررات المدنية والاجتماعية لا يمكنها تجاهل التغيرات الاجتماعية بالمرّة، وأن تعمل دون أي مرونة وتغيير على فرض محتوى صلب وموحد على جميع أنواع الشرائط والظروف الاجتماعية. إن الانفعال والانعطاف المعقول والمتعارف، أمر مطلوب في النظام الحقوقي والتشريعي، ومن المناسب للنظام الحقوقي في مسار الاعتدال أن يتحرّك بين الانعطاف والانفعال المحض وبين التصلّب والجمود، وأن يعترف بواقعية المتغيّرات الاجتماعية في الموارد التي تحتاج إلى ردّة فعل حقوقية وتشريعية مناسبة؛ ولكن ماهي نسبة الأبنية الأخلاقية والقيمية للمجتمع في قبال المتغيرات الاجتماعية، وما الذي يحدث فيها؟

إن القيم الاجتماعية حتى إذا كانت على أساس «البنية الثقافية»، تعدّ في رؤية وتفكير قاطبة المجتمع والمدافعين عن تلك القيم، حقائق أخلاقية وقيمية عينية، وإن إيمانهم بهذه الأسس القيمية، بحيث لا يمكنهم التخلي عن تلك العناصر القيمية بسهولة ولمجرّد بعض التغيرات الاجتماعية، بل يبدو أنه يتمّ الحفاظ عليها والتعهد بها من طريقتين ويتمّ السعي إلى صيانة ثباتها وإطلاقها.

الطريق الأول، إعادة تفسير تلك القيم. كما تقدّم في بحث التطور التاريخي للعدالة فإن التغيرات الاجتماعية والثقافية لم تؤدّ إلى أن تعمل قيم العدالة

الأساسية طوال التاريخ على التخلي عن مكانها لصالح قيم أخرى، وأن تغادر الدائرة الأخلاقية للمجتمع البشري، بل تشكلت أفهام جديدة عن العدالة التوزيعية، أو حلت التفاسير الاجتماعية/ السياسية للعدالة محلّ الفهم الأخلاقي/ السياسي عن العدالة.

وأما المسار والطريق الثاني لصيانة ثبات القيم الاجتماعية، فهو عبارة عن حدوث ردّة الفعل تجاه التغيرات الاجتماعية بواسطة تغيير القانون والانفعال في النظام الحقوقي، ولا يكون هناك تحوّل وتغيير في النظام القيمي والأخلاقي الذي يُشكل دعامة ومبنى للنظام الحقوقي في المجتمع بشكل مباشر.

وفي فضاء الفكر الإسلامي حيث البناء الأخلاقي والنظم الحقوقي كلاهما مستظهر ومدين للتعاليم الوحيانية، يكتسب ثبات وإطلاق القيم الاجتماعية استحكامًا أكبر. تعدّ الشريعة والتعاليم القيمية والأخلاقية للدين في دائرة أنواع العلاقات الاجتماعية أمورًا فوق العصر وت فوق التاريخ، وسوف تكون - بطبيعة الحال - بمساعدة الاجتهاد ومن خلال مسار الإدراك العلمي ومن الناحية الحكومية والموضوعية ورصد التغيرات الاجتماعية، قابلة للتفسير وإعادة التفكير المتطابق مع الشرائط الزمانية والمكانية.

إن الدفاع عن الإطلاق وما فوق تاريخية القيم الاجتماعية في الفضاء ما وراء الديني والإقناع الذهني بالغ الصعوبة والتعقيد؛ لاسيما إذا تمّ الإصرار على تفسير خاص عن قيمة اجتماعية بعينها. والحق أنه في بعض القيم التي هي من قبيل العدل، يمكن الاعتقاد في المستوى الارتكازي والفهم الصوري له باشتراك الفهم ما فوق العصري لهذا الإدراك؛ على الرغم من أن الفهم المضموني للعدالة الذي يعود إلى تفاسيره المتنوّعة، لا يرتضي الثبات واشتراك النظر أبداً، وإن تاريخ التفكير زاخر بالنظريات والأفهام المختلفة عن العدالة.

٤. نسبة القيم الاجتماعية إلى الخير الفردي

إن من بين الأبحاث التمهيدية حول القيم والأخلاقيات الاجتماعية، عبارة عن بحث علاقتها بالخيرات الفردية أو القيم والمطلوبيات النازرة إلى آحاد أفراد المجتمع. أليس لما يعرف بوصفه من الأمور المطلوبة وفصائل المجتمع والخيرات والقيم الاجتماعية، وصفاً لحالة المجتمع والنظم الاجتماعية والعلاقات والأبنية الاجتماعية القائمة، بحيث لا يكون للخيرات الفردية وما يرتبط بمساحة الأمور المطلوبة والقيم النازرة إلى أفراد المجتمع أي دور في ذلك؟ أم أن مقولة الأخلاقيات والقيم الاجتماعية، ليست مستقلة وأجنبية عن القيم والخيرات الفردية، وإن اتصاف المجتمع بمجموعة من الخيرات والقيم الاجتماعية بواسطة ضمان الخيرات والقيم الفردية ومن طريق تأثير النظم الاجتماعي في دائرة الخير الفردي لآحاد المجتمع، بحيث أنه بغض النظر عن أخذ الحالة الاجتماعية والكمالية لآحاد أفراد المجتمع بنظر الاعتبار، لا يمكن إصدار الأحكام على نحو الاستقلال بشأن الأمور المطلوبة والكمالات والقيم في مجتمع ما؟ وفي الواقع فإن البحث في مسألة تعيين الأساس القيمي والأخلاقي لمجتمع ما وفهرسة الفضائل والكمالات والقيم الاجتماعية، هل تكون الأصالة للمجتمع وعلاقاته البنوية أم الأصالة تكون للأفراد والقيم والأمور الفردية المطلوبة؟

في التفكير الفلسفي التقليدي تكون الغلبة لأصالة الفرد. من خلال إلقاء نظرة عابرة إلى أعمال وآثار فلاسفة من أمثال أرسطو والفارابي والشيخ نصير الدين الطوسي، ندرك جيداً أن مدينتهم الفاضلة ومطلوبية وقيمية النظم المنبثق عن هذه المدينة، إنما تكون بسبب وتبعية ضمان الغايات والسعادة الفردية لآحاد المجتمع؛ وكأنه من دون أخذ السعادة والأخلاقيات الفردية وتطوير الكمالات والخيرات

الفردية بنظر الاعتبار، لا يبقى هناك متسع لاتصاف المجتمع بالخير والفضيلة والقيمة. إن الشاهد على هذا المدّعى هو أن وصول الأفراد إلى السعادة والكمال الإنساني يعدّ - من وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة - هو العلة الغائية لتشكيل المجتمع السياسي، وإن سرّ الحاجة إلى الحكومة والمجتمع السياسي والتعاون الاجتماعي يكمن في أنه بمعزل عن المجتمع البشري والتعاون الاجتماعي وإقامة المجتمع السياسي وعلاقاته، لا يمكن للسعادة الحقيقية والشاملة للبشر أن تتحقق، وإذا اتصفت الدولة والمجتمع بوصف المجتمع والنظام السياسي الفاضل، فذلك لأنها توفر الأرضية لوصول الأفراد إلى السعادة الحقيقية. يقول الفارابي: «إن رئاسة تمكّن الأفعال والسنن والملكات الإرادية التي شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة، وهي الرئاسة الفاضلة، والمدن والأمم المنقادة لهذه الرئاسة هي المدن الفاضلة»^١.

إن سعادة الأفراد هي «العلّة الغائية» لتشكيل المجتمع السياسي، وإن وجود الرئيس الأول والفرد المناسب، لقيادة وتوجيه الأفراد نحو الحصول على السعادة

١. الفارابي، إحصاء العلوم، ١٠٧.

هناك من يذهب في الأساس إلى الاعتقاد بأن المسألة المهمة والمحورية في فكر الفارابي عبارة عن غاية المجتمع السياسي؛ بمعنى وصول الأفراد إلى مرحلة السعادة. قال دانلوب المترجم الإنجليزي لكتاب الفصول المدنية للفارابي في مقدمة الكتاب: «يتعرّض الفارابي في هذا الكتاب وأعماله وآثاره الأخرى الأهم مثل تحصيل السعادة، وسياسة المدينة، وآراء أهل المدينة الفاضلة، لبحث مسألة واقعية، والتي هي من وجهة نظره مسألة محورية في الفلسفة، ونعني بذلك (غاية المجتمع السياسي). والشاهد على ذلك أنه يعود إلى هذه المسألة مرارًا وتكرارًا. وقد صرّح في هذه الآثار - بتأثير من أفلاطون - بأن غاية المجتمع السياسي هي الخير (Good)، بمعنى الفضائل أو الحياة السعيدة التي تتحقق تحت لواء حاكم (رئيس) يتصف بالخير والفضائل، وهو الشخص الوحيد الذي يستطيع أن يجعل التابعين والمطيعين له حائزين على هذا الخير وعلى تلك السعادة والفضيلة». (Al- farabi, *fusul Al - madani*, 8).

هو «العلة الفاعلية» لتحقيق المجتمع السياسي الفاضل. وإن تشريع القوانين المناسبة وتعليم الفضائل وتعويد المواطنين على الفضائل المدنية من طريق إقناعهم وتأديبهم وترغيبهم، من مهام الرئيس الأول^١.

من وجهة نظر الحكماء والفلاسفة المسلمين نحن لا نواجه نظامين قيميين وأخلاقيين في عرض بعضهما، وإن الخيرات والقيم الاجتماعية ليست مستقلة وفي عرض الخيرات والسعادات والقيم والكمالات الفردية، بل الأصح هو أن نقول إن ما هو خير وسعادة بالأصالة إنما هو وصول الأفراد إلى الكمالات والخيرات الذاتية والتي يتم التعبير عنها بـ «السعادة». إن سعادة الإنسان رهن بالحصول على «الفضائل». إن لهذه الفضائل أقساماً^٢ بعضها تابع للجهود الفردية للأشخاص إلى حد كبير؛ من قبيل الحصول على الفضائل الأخلاقية التي يتم الحصول عليها بواسطة القوى الداخلية للإنسان واعتدال القوى واجتناب الإفراط والتفريط في قوى النفس، وكذلك بعض الفضائل التابعة لتحصيل العلوم النظرية واكتساب المعلومات والتي بدورها يكون البعد الفردي فيها قوي جداً؛ وإن كان الحصول على هذه الفضائل لا يتوقف من الناحية المنطقية على تأسيس المدينة الفاضلة، إلا أن الحصول على هذا القسم من الفضائل يتم تسهيل وتمهيد الأمور له في فضاء المدينة الفاضلة ورئاسة الرئيس الأول؛ بيد أن بعض الفضائل لا يكون لها أرضية للتحقق من دون المدينة الفاضلة أساساً. وإن الفضائل العملية هي من هذا الصنف حيث تخطى كل طبقة وفئة اجتماعية بهذه الخيرات والمصالح التي

١. الفارابي، تحصيل السعادة، ٧٨ - ٨٠.

٢. لقد قسم الفارابي الفضائل في الصفحة التاسعة والأربعين من كتاب تحصيل السعادة إلى أربعة أقسام، وهي: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والفضائل العملية. للوقوف على المزيد من التوضيح في هذا الشأن، انظر: يوسف راد، مباني فلسفه سياسي مشاء، ٣٠٣ - ٣٠٨.

يتمّ التعرف عليها من طريق «العلم المدني»، وإن الحصول على هذه العلوم المدنية وتعليمها لطبقات المجتمع والعمل بها، يشكل مادةً لتحصيل السعادة^١. وفي الأساس فإن الأمور التي هي من قبيل الوحي والنبوة والحكمة المدنية والعلوم المدنية التي تستعمل بأجمعها في المجتمع الفاضل، إنما هي من الأسباب والعوامل الخارجية لتحقيق السعادة والكمال الذاتي للأفراد. وعليه فإن كل شيء في فضاء الفلاسفة والحكماء الإسلاميين إنما يكون في خدمة السعادة الفردية للإنسان، وإن المجتمع الفاضل والمطلوب إنما يكون فاضلاً ومطلوباً من حيث أنه يصبّ في الخدمة والسعادة الفردية للأفراد، وبمعزل عن ذلك لا يمكن تصوّر المطلوبة والقيمة الاجتماعية.

بغض النظر عن رؤية الفلاسفة المشائين تجاه مسألة أصالة القيم الاجتماعية والقول بتبعية هذه القيم والفضائل بالنسبة إلى السعادة والخيرات الفردية، يجب بحث الفرضيات المتصورة حول نسبة الخير الاجتماعي والخير الفردي أو نسبة الأساس القيمي والأخلاقي للمجتمع إلى الخيرات والمطلوبيات المتوجّهة إلى آحاد الأفراد، ليتضح ما هو سهم الخير الفردي في الخيرات الاجتماعية، وهل ما يُعدّ قيمة وخيراً اجتماعياً يجب أن يصبّ بالضرورة في الخير الفردي للمواطنين؟ إن الافتراض الأول هو أن نميل في رؤية فردية قيّمة بحثه إلى هذا المبنى، وهو أن الشيء إنما يُعدّ قيمة اجتماعية أو يحتوي على مطلوبيات في المجتمع السياسي، فيما لو أمكنت مشاهدة وإدراك تأثيره الإيجابي والمطلوب في حياة الأفراد واحداً واحداً بشكل مستقل ومحسوس من قبل الأفراد أنفسهم؛ وعلى هذا الأساس فإن

١. إن الفارابي يُسمي العلم الذي يبين ماهية وكيفية السعادة في الحياة الاجتماعية بـ «العلم المدني». وإن العلم المدني بصدد إحلال الفضائل في نفوس الأفراد المدنيين. انظر: الفارابي، الفصول المتزعة، ٣٠.

اللذة أو الشعور بالرضا من قبل آحاد أفراد المجتمع - والذي هو أمر شخصي وأنفسي (موضوعي) - هو المعيار الوحيد بشأن كيفية الترتيبات الاجتماعية والسياسية في المجتمع وتحديد مقدار قيمته. إن قائمة الفضائل والمطلوبات المنسوبة إلى النظم الاجتماعي والسياسي - في ضوء هذا الافتراض - تتجاوز مسار الإدراك الشخصي للأفراد للآثار والنتائج الإيجابية للعلاقات القائمة في ذلك النظم الاجتماعي والسياسي.

الافتراض الثاني أن يكون تأييد وتصديق آحاد أفراد المجتمع لخير أو فضيلة اجتماعية هو المعيار في اعتباره أمراً قيماً. إن الحُسن والخير الاجتماعي هو ذلك الشيء الذي يعتبره الناس حسناً وذا قيمة؛ حتى إذا لم يكن له تأثير ملحوظ في حياتهم الشخصية ولم يكن ينطوي على متعة أو لذة. إن هذا الافتراض الثاني بالقياس إلى الافتراض الأول يسعى إلى تحقيق فردانية أكثر رقة، وبدلاً من اللذة والإدراك الفردي الموضوعي، يحل الرأي والتصديق والترجيح الفردي بوصفه معياراً لقيمة العلاقات والمناسبات الاجتماعية. إن القيم الاجتماعية وفضائل المجتمع السياسي - طبقاً للافتراض الثالث - يمكن أن تكون متحركة ومتغيرة؛ وذلك إذ يمكن للترجيحات والآراء الصادرة عن أكثرية أفراد المجتمع حول الخيرات الاجتماعية أن تتغير على مر الزمان. وعليه فإن المعيار إنما هو تشخيص وحكم أكثرية أفراد المجتمع بشأن المطلوبات الاجتماعية.

الافتراض الثالث أن نعتقد بأن الحياة الاجتماعية للبشر وحقل الحياة الجماعية تحتوي على مصالح ومطلوبات وخيرات يمكن إدراكها وتصديقها. وإن وجود هذه المصالح والخيرات ليس رهناً بتشخيص الأفراد أو الشعور والإدراك الشخصي والفردي من قبل آحاد المواطنين. وعلى هذا الأساس يمكن

لبعض الأمور أن تكون من «خير الناس» أو «مصلحة المجتمع»، أو تكون مادة للحصول على السعادة والرفاه، وأن تكون لهذا السبب قيمة وتشكل أساساً لتحسين واستحسان النظم الاجتماعي والسياسي المستفيد من هذه الأمور، دون أن يكون لها تأثير مباشر في الحياة الفردية لآحاد أفراد المجتمع، أو أن نلتزم بشدة بأن الآثار الإيجابية لها في تناول الإدراك الشخصي للأفراد وأن يستمتعوا بها.

يذهب كاتب السطور إلى الاعتقاد بأن هذا الافتراض الثالث يمكن الدفاع عنه. ليس هناك من دليل يثبت أن الفضائل والأبعاد الإيجابية الخاصّة ببنية النظم الاجتماعي والسياسي وما تكون مصلحة وخير المجتمع رهن بهويته الجماعية، ينتقل إلى عدد أفراد المجتمع على نحو الشمول والعموم الاستغراقي. ناهيك عن أن نعتبر الصدى والتأثير الملموس لها في الحياة الفردية والإدراك الفردي للأشخاص عن التأثيرات الإيجابية لها شرطاً في قيمتها. من ذلك - على سبيل المثال - أن أموراً من قبيل: عدالة القوانين، ومكافحة الفساد الاقتصادي والإداري، والاتحاد والتوافق الاجتماعي، والتعايش السلمي مع مختلف الأعراق في المجتمع، والحفاظ على الأصالة الثقافية في المجتمع، ودولة القانون، هي من الأمور الحسنة والصالحة والتي تشكل على نحو القطع واليقين مادة للارتقاء الكيفي الجمعي ومادة لتحسين المستوى المعيشي لأفراد المجتمع، دون أن تتمكن من طرف واحد وبشكل محسوس من تتبع تأثير هذه القيم الاجتماعية واحدة واحدة في الحياة الشخصية لآحاد الأفراد فرداً فرداً. فقد يكون أمر ما في الواقع خيراً ومصلحة للناس، ولكن هذا الخير وهذه المصلحة لا تصل إلى إدراكهم وفهمهم، أو لا تؤدي إلى نتيجة مباشرة بالنسبة إلى بعض الأفراد. من ذلك - على سبيل المثال - أن وجود القوانين والموازين العادلة التي تؤدي إلى وصول

الأشخاص إلى حقوقهم وامتيازاتهم؛ هي قطعاً من الخيرات والقيم الاجتماعية؛ ولكن ليس الأمر كما لو كان جميع أفراد المجتمع يمتلكون في كل حق ومورد امتيازاً وحقاً، لكي تكون مطلوبة وقيمة العدالة عائدة إلى أن يصل الجميع إلى سهم وامتياز في كل حق ومورد. وبطبيعة الحال فإن تلك المجموعة الخاصة من الأفراد - لهم حق وامتياز في مورد من الموارد - يحصلون على تلك الحقوق والمزايا. إن المجتمع في مجمله وعلى نحو جماعي يمتلك بعض المصالح والخيرات التي يمكن للاهتمام بها واستقرارها في العلاقات الاجتماعية أن يجعل المجتمع مشتملاً على أسس قيمية وأخلاقية أكثر اتقاناً، وأن يزيد من فضائلها ومطلوباتها بالقياس إلى المجتمعات الأخرى. إن القيم الاجتماعية أمور عينية وإن موجوديتها ليست رهناً باستحسان وترجيح وإحساس الأفراد.

٥. فضائل المجتمع الإسلامي

قبل العمل في هذا العنوان على جرد قائمة بالفضائل والقيم الأساسية في المجتمع الإسلامي، يجب التأكيد على بعض النقاط، وهي أولاً: إن القيم الاجتماعية في الإسلام تشمل طيفاً واسعاً من القيم الأخلاقية والسلوكية والارتباطية؛ ومن هنا فإن عنوان «الفضائل الاجتماعية» المقصودة في هذه الفقرة، أخص من مطلق القيم الاجتماعية في الإسلام. إن فضائل المجتمع السياسي مورد البحث إنما تنظر إلى تلك المجموعة من القيم الاجتماعية التي يمكن أن يكون لها دور وأداء مباشر ومؤثر في تنظيم العلاقات والأبنية العامة في الحياة الاجتماعية، وفي ترتيب أمور من قبيل تنظيم القوانين والتشريعات، والحكم وأسلوب إدارة المجتمع، وبلورة العلاقات الاقتصادية والسياسية والثقافية بحسب حجم الاهتمام بهذا البعد من القيم الاجتماعية وما هي الأمور التي تعدّ من الفضائل والقيم الأساسية في

المجتمع، سوف تكون مختلفة ومتمايزة من بعضها. وبعبارة أخرى: إن فضائل المجتمع السياسي هي تلك المجموعة من الأمور القيّمة التي تمتلك القابلية لتكون أساساً لتوجيه الإدارة العامة للمجتمع وبلورة العلاقات الاجتماعية وركناً وأصلاً لاتخاذ القرارات الإدارية والحكومية.

وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار القِيم - التي هي من قبيل: المحبة والإخاء والإيثار والإنفاق والبشر والعطف، وغيرها العشرات من القِيم الأخلاقية والاجتماعية من هذا القبيل - من «فضائل المجتمع السياسي» بالمعنى المصطلح والمنشود لنا؛ على الرغم من أن تحقيق هذه القِيم في صلب المجتمع يؤدي بوضوح إلى تحسّن الحياة الاجتماعية. إن بعض هذا النوع من القِيم قد وردت في كلمات علمائنا السابقين بوصفها من خصائص ومواصفات «المدينة الفاضلة»، بيد أن هذا الأمر لا يستوجب أن يكون هذا النوع من القِيم في موقع «فضائل المجتمع السياسي» المنشود لنا. يقول ابن باجة الأندلسي في كتابه تدبير المتوحد في مورد «المحبة»: «ولما كانت المدينة الفاضلة تختصّ بعدم صناعة الطبّ وصناعة القضاء؛ وذلك أن المحبة بينهم أجمع فلا تشاكس بينهم أصلاً، فلذلك إذا عري جزء منها من المحبة، ووقع التشاكس احتيج إلى وضع العدل واحتيج ضرورة إلى من يقول به، وهو القاضي»^١.

يذهب ابن باجة إلى التأكيد على أن سريان المحبة في علاقات الأفراد في المدينة الفاضلة يؤدي إلى أن لا تكون هناك حاجة إلى إقامة العدل أو إلى وجود القائمين على تطبيق العدالة، وإلى القضاة الذين يحكمون بالعدل؛ وذلك لأن منشأ الحاجة إلى العدل هو انتشار الأفعال القبيحة بين الناس (التشاكس)، وإذا كانت المحبة

١. ابن باجة، تدبير المتوحد، ١٠.

هي الحاكمة بين أفراد المجتمع، لما مسّت الحاجة إلى العدل والقضاء والقضاة العدول. من الواضح تمامًا أن هذا المفهوم والتصور عن «المحبة» بوصفه صفة وخصوصية للمدينة الفاضلة، تحتوي على مسافة مفهومية عن فهمنا لـ «فضائل المجتمع السياسي». إن فضائل المجتمع السياسي هي العلة الغائية لإقامة المجتمع السياسي؛ بمعنى أنها داخل الأهداف والغايات والمطلوبيات الاجتماعية، ولهذا السبب فإنها تقع مبنى وأساسًا للأفعال والنشاطات الإدارية وحاكمة المجتمع السياسي؛ وعلى هذا الأساس فإن أمورًا من قبيل المحبة والإيثار والسلوك الحسن والفداء - مما يرتبط بالاختيار الفردي لأحد المجتمع - ووجودها وانتشارها بين الأفراد، يؤدي قطعًا إلى التعالي الأخلاقي في المجتمع، هي خارج دائرة الفضائل والقيم التي يمكن أن تكون مبنى لتنظيم العلاقات الاجتماعية وإدارة المجتمع على نطاق واسع.

النقطة الأخرى هي أن هذه الفضائل مورد البحث أخص من مطلق الوظائف والمسؤوليات الحاكمة وحكومة المجتمع الإسلامي. لقد وردت في المصادر الدينية - وكذلك في كلمات الفقهاء الإسلاميين - قائمة متنوعة بالوظائف الملقاة على عاتق الدولة والحاكم الإسلامي. ولا يمكن عدّها بأجمعها من «فضائل المجتمع الإسلامي» حقًا. ولكي تتضح هذه النقطة من المناسب أن نلقي نظرة عابرة وإجمالية على هذه الوظائف.

إن جانبًا من الوظائف الحكومية يرتبط بحقل الدين والتدين، وهي تشمل طيفًا من الأمور التي هي من قبيل الحفاظ على الدين، وتسهيل وإشاعة القيام بالفرائض الدينية وتقوية النهي عن المنكر والمساعدة على نشر المعروف وإقامة الحدود الإلهية وإقامة أعلام الدين في المجتمع الإسلامي. والدليل على هذا

الجانِب من الوظائف عبارة عن الآيات والروايات الكثيرة التي نشير فيما يلي إلى بعضها:

- قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١).

- وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال بشأن الإمام وخصائصه ووظائفه: «وَقَلَّدَهُ دِينَهُ وَجَعَلَهُ الْحُجَّةَ عَلَى عِبَادِهِ وَقِيمَهُ فِي بِلَادِهِ... وَاسْتَرْعَاهُ لِدِينِهِ وَانْتَدَبَهُ لِعَظِيمِ أَمْرِهِ وَأَحْيَا بِهِ مَنَاهِجَ سَبِيلِهِ وَفَرَائِضَهُ وَحُدُودَهُ»^١.

وفي رواية صحيحة عن الإمام الصادق عليه السلام أنه يجب على الحاكم والوالي في المجتمع الإسلامي أن يجبر المسلمين على أداء فريضة الحج، وإذا لم تكن له مقدرة مالية، أعطاهم من بيت المال كي يتمكنوا من الذهاب إلى الحج:

- «لَوْ أَنَّ النَّاسَ تَرَكَوا الْحَجَّ لَكَانَ عَلَى الْوَالِيِّ أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَعَلَى الْمُقَامِ عِنْدَهُ وَ لَوْ تَرَكَوا زِيَارَةَ النَّبِيِّ ﷺ لَكَانَ عَلَى الْوَالِيِّ أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَعَلَى الْمُقَامِ عِنْدَهُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَمْوَالٌ أَنْفَقَ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ»^٢.

إن بعض وظائف الحاكم الإسلامي تنظر إلى انتظام أمر القضاة، ولا سيما فيما يتعلق بأمر خطير من قبيل تطبيق الحدود الإلهية وعقوبات من قبيل القصاص. تؤكد الروايات على أن تطبيق الحدود الإلهية من شؤون الحاكم الشرعي. نكتفي - على سبيل المثال - بالرواية أدناه:

- حفص عن غياث، عن الإمام الصادق عليه السلام قال سألته: من يقيم الحدود، السلطان أو القاضي؟ فقال عليه السلام: «إِقَامَةُ الْحُدُودِ إِلَيَّ مَنْ إِلَيْهِ الْحُكْمُ»^٣.

١. الكليني، الكافي، ج ١، باب «نادر جامع في فضل الإمام وصفاته»، ٢٠٤، ح: ٢.

٢. الحر العاملي، وسائل الشيعة، ١١: ٢٤، أبواب وجوب الحج، الباب الخامس، ح: ٢.

٣. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، باب نواذر الحدود، ح: ١.

وهناك طائفة أخرى من وظائف الدولة ترتبط بوجوب مداراة الناس وحسن التعامل معهم واكتساب مرضاتهم؛ ومن بين الأدلة على هذه الوظيفة والمهمة، قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: ٢١٥).

وفي عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر، والروايات الخاصة بكيفية أخذ الزكاة، هناك أمثلة واضحة عن إيجاب مداراة الناس والاعتماد عليه وعدم القسوة عليهم في القيام بالوظائف الحكومية^١.

إن من بين الوظائف الأساسية وغير القابلة للصفح في الحكم الإسلامي، عبارة عن الالتزام بالشرعية والأحكام الإسلامية. وتصل أهمية هذه الوظيفة والمسؤولية الحكومية إلى حيث وردت آيات قرآنية متوالية تعدد عدم الاهتمام بتلك الأحكام التي أنزلها الله سبحانه وتعالى، كفرًا وظلمًا وفسقًا:

- ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤).

- ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥).

- ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٧).

- ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (المائدة: ٤٩).

إن إقامة العدل ودفع الظلم والجور، من الوظائف والمسؤوليات الواضحة الأخرى الملقاة على عاتق الدولة والمجتمع الإسلامي. وبالإضافة إلى الكثير من الآيات والروايات التي تدعو المجتمع الإسلامي وحكامه إلى إقامة القسط والعدل، تمّ عدّ إقامة العدل بوصفه غاية وهدفًا اجتماعيًا لإرسال الأنبياء عليهم السلام ونزول الوحي:

١. الحكيمي وآخرون، الحياة، ٢: ٤٣٦ - ٤٣٩.

- ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾
(الحديد: ٢٥).

وقد اعتبر أمير المؤمنين عليه السلام محاربة الظالمين والدفاع عن المظلومين عهداً إلهياً أخذته على المؤمنين، وإن الالتزام بهذا العهد هو علة القبول بالخلافة؛ حيث قال: - «لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يُقَارُوا عَلَى كِطَّةِ ظَالِمٍ وَلَا سَغْبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا»^١.

إن إقامة الأمن والحفاظ على حدود وثور المجتمع الإسلامي، من الوظائف والمسؤوليات الأخرى الملقاة على عاتق الدولة الإسلامية، كما أن إقامة الاتحاد والإخاء والوفاق بين أفراد المجتمع الإسلامي على المستوى الداخلي - بالنظر إلى قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠) - تُعدّ من واجبات مسؤولي النظام الإسلامي.

إن القضاء على الفقر والاهتمام بحاجة المحرومين وإن كان يندرج في بعض جهاته ضمن وجوب بسط العدل ومكافحة الظلم والجور، فقد ورد التأكيد عليه في الروايات الإسلامية بشكل خاص. من ذلك - على سبيل المثال - أن النبي الأعظم ﷺ في خطبة له أخبر فيها الأصحاب عن قرب وفاته، وأوصى الولاية والحكام بعده بحماية المسلمين من الوقوع في براثن الفقر؛ فيؤدّي بهم ذلك إلى الكفر وعدم الإيمان، ولا يغلّقوا طريق التواصل بينهم وبين الناس كي لا يتمكن الأقوياء من بسط سيطرتهم على الضعفاء.

- «أَذْكُرُ اللَّهَ الْوَالِيَّ مِنْ بَعْدِي عَلَى أُمَّتِي أَلَّا يَرْحُمَ عَلَى جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ فَأَجَلَّ

كَبِيرُهُمْ وَرَحِمَ ضَعِيفَهُمْ وَوَقَّرَ عَالِمَهُمْ وَلَمْ يُضِرَّ بِهِمْ فَيَذَلَّهُمْ وَلَمْ يُفْقِرْهُمْ فَيَكْفُرْهُمْ
وَلَمْ يُغْلِقْ بَابَهُ دُونَهُمْ فَيَأْكُلَ قُوَّتَهُمْ ضَعِيفَهُمْ^١.

إن بعض الوظائف والمسؤوليات الأخرى من سنخ الأمور المالية، وجباية
وتوزيع الضرائب الإسلامية؛ من قبيل الأبحاث التي يقوم بها الفقهاء من
الشيعة والسنة حول الزكاة والصدقات والفيء وكيفية تقسيم هذه الأموال بين
المستحقين لها من الفقراء والمساكين وغيرهم، والتصدي للأموال العامة في هذا
الشأن، تعدّ من الوظائف والمسؤوليات الملقة على عاتق الدولة^٢.

إن ما تقدّم وإن كان لا يمكن اعتباره فهرسة جامعة بهذه الوظائف، ولكنه يُشير
بوضوح إلى أن بعض الوظائف الحكومية الملقة على عاتق المسؤولين في المجتمع
الإسلامي، لا يمكن عدّه من سنخ فضائل وقيم المجتمع الإسلامي بأيّ حال
من الأحوال. فإن أموراً من قبيل إقامة الأمن وحراسة الحدود والثغور وجمع
الضرائب وتوزيعها بالشكل الصحيح والمناسب، والتصدي لأمر القضاء والحكم
والفصل بين النزاعات، ومعاقبة الخاطئين والمجرمين، وإن كان واجباً وضرورياً،
ولكنه لا يُعدّ من مصاديق الأخلاق الاجتماعية وفضائل المجتمع السياسي.

يبدو أنه في الفضاء الثقافي الإسلامي وبالنظر إلى الرؤية التي توليها المصادر
الإسلامية الأصيلة إلى الإنسان وإلى الحياة الاجتماعية المطلوبة، يمكن تقديم
القائمة أدناه بوصفها من أجزاء منظومة القيم الاجتماعية وفضائل المجتمع
الإسلامي:

١. الكليني، الكافي، ٢: ٢٦٣؛ المجلسي، بحار الأنوار، ٢٢: ٤٩٥.

٢. إن الكتب المتكفلة بفهرسة وظائف الدولة الإسلامية تشير عادة إلى هذه الوظائف المالية أيضاً، انظر على

سبيل المثال: القاضي أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ١٥.

- أ. إقامة العدل ونفي الظلم والعنصرية.
 - ب. الالتزام بأصول وأحكام الشريعة في العلاقات الاجتماعية والحكم.
 - ج. مكافحة الفقر، والاهتمام بالمحرومين والمستضعفين.
 - د. مداراة الناس وضمان رضا العامة.
 - هـ. احترام حقوق وكرامة الأفراد.
 - و. صيانة الأخلاق والمعنويات الإسلامية.
 - ز. انتخاب الأصلح في إدارة المسؤوليات والاختيارات.
 - ح. إقامة الاتحاد والانسجام في المجتمع الإسلامي.
- وكما نلاحظ فإن هذه القائمة ذات الثمانية عناوين، أخص وأكثر محدودة من مطلق القيم الفردية والاجتماعية من زاوية الآيات والروايات، وناظرة إلى خصوص الفضائل والقيم التي تستطيع توجيه وهداية تبويب العلاقات الاجتماعية ومحتوى الحكم في المجتمع الإسلامي. كما أن هذه المجموعة من الفضائل الاجتماعية أخص من مطلق الوظائف والمسؤوليات التي تلقى على عاتق الحكومة والمسؤولين في المجتمع الإسلامي.
- إن بعض مهمات الدولة قد تبدو شديدة الأهمية، ولكن لا يمكن عدّها بوصفها فضيلة وقيمة اجتماعية؛ من ذلك - على سبيل المثال - أن توفير الأمن ومواجهة تهديدات الأعداء والحفاظ على الحدود من العدوان العسكري الذي قد يشنه العدو على أرض الوطن، يعدّ من المهام والمسؤوليات الأصلية لكل دولة؛ ومع ذلك يصعب اعتبار ذلك جزءاً من فضائل المجتمع السياسي أو عدّه من الأخلاق والقيم الاجتماعية في المجتمع.
- إن فضائل المجتمع السياسي - كما سبق أن أشرنا - عبارة عن تلك المجموعة

من الأمور المطلوبة والغايات التي يؤدي وجودها وتحقيقها في المجتمع إلى اعتباره أكثر قيمة من المجتمعات الأخرى، وتكون لها شأنية تحقيق أسلوب ومحتوى الحكم ونوع من تنظيم العلاقات الاجتماعية والتركيبية العامة للمجتمع على محور هذه الفضائل والقيم.

إن منشأ ومبدأ اعتبار هذه الفضائل الثمانية ليس واحداً؛ فهناك منها ما يعود بجذوره إلى الميول الفطرية والطبيعة الإنسانية، وقد ارتبطت قيمتها بالمطالب والحاجات الداخلية والفطرية للإنسان. وإن بعضها الآخر تكون قيمته وفضيلته الاجتماعية رهن بتأكيد المصادر الدينية والإسلامية عليها. ويرى كاتب السطور أن قيمة وحسن العدل وقبح الظلم والجور، لها جذور فطرية، وأنها من المصاديق البارزة لقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٧-٨). وكما تقدّم في الفصل الأول فإن الإدراك الارتكازي للعدل والظلم مشترك بين الناس؛ على الرغم من أن الآراء والعناصر الثقافية والاعتقادية تلعب دوراً في المستوى المضموني للعدل والظلم وهنا اختلاف في الآراء حول هذه الموارد. وعلى هذا الأساس فإن دليل ومستند اعتبار قيمة هذه الفضيلة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي، لا يمكن أن يكون هو خصوص الآيات والروايات النازلة إلى العدالة ونفي الظلم والجور. وسوف نأتي في الفقرة القادمة على مزيد من التوضيح بشأن القيمة الذاتية للعدالة.

كما يمكن اعتبار المعنوية والأخلاق الإسلامية - التي تقوم على محور التوحيد والقرب من الله والإيمان بالمعاد وازدهار الأنا المتعالية والفطرة الأخلاقية للإنسان - فضيلة منبثقة عن إرادة ورغبة فطرية. إن الفطرة التوحيدية للإنسان التي وردت الإشارة إليها في النصوص الدينية وفي الآيات القرآنية، كما في قوله

تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: ٣٠)، لا تنحصر في المعرفة الفطرية واللاهوت الحسولي أو الحضورى للإنسان فقط، بل تشمل حتى الميل الفطري والتوحيد في العبادة أيضاً، وحيث أن المعنوية الإسلامية والأخلاق الإسلامية تقوم على أساس التوحيد ومحورية الله؛ إذن يمكن لقيمتها وفضيلتها أن تقوم على أساس الفطرة.

وإذا تجاوزنا هاتين الفضيلتين، يبدو الأمر وكأن سائر الفضائل والقيم الثمانية تعود بجذورها إلى الثقافة والتعاليم الإسلامية. إن الثقافة الإسلامية المقتبسة عن التعاليم الوحيانية وروايات الأئمة المعصومين عليهم السلام تصحح القيمة والاعتبار الاجتماعي لهذا النوع من الفضائل؛ وحيث أشرنا باختصار إلى بعض من المستندات النقليّة لعدد من هذه القيم، لا نرى هنا ضرورة إلى الدخول بالتفصيل في الأدلة والمستندات الدينية لكل واحدة من هذه الفضائل الاجتماعية.

إن ارتباط القيم الاجتماعية في المجتمع الإسلامي بجذور المعتقدات والتعاليم الإسلامية، يمثل شاهداً واضحاً على هذا الادعاء القائل بأن الثقافة السياسية في المجتمع تتأثر وتتماهى مع الثقافة العامة لذلك المجتمع، وإذا كانت ثقافة المجتمع منبثقة أو متأثرة على نحو عميق بدين أو مذهب خاص، فلا مندوحة من تمحور الثقافة السياسية لذلك المجتمع حول محور تعاليم ومعتقدات ذلك الدين والمذهب بالضرورة.

ومن هنا فإن الأخلاق الاجتماعية والقيم والفضائل في المجتمع السياسي الإسلامي سوف تكون بلحاظ الجوهر والمحتوى منسجمة مع النظام القيمي الاجتماعي الذي يرد التأكيد عليه في الآيات والروايات، ونتيجة لذلك يمكن

١. للوقوف على المزيد من التوضيح في هذا الشأن، انظر: واعظي، انسان از دیدگاه اسلام، ٩١ - ١٠٥.

للتغيير والتحوّل في تفسير وفهم هذه المصادر الدينية وإعادة قراءتها الحديثة أن تؤدي إلى أفهام جديدة عن القيم والفضائل الاجتماعية؛ كما أخذنا في الفقه الشيعي المعاصر في القرنين الأخيرين وبعد المواجهة مع الحداثة نشاهد أفهاماً جديدة في الفكر والفقه السياسي، وأخذت الثقافة السياسية في مجتمعنا منذ عصر الثورة الدستورية (المشروطة) حتى الآن، تمنح دوراً بارزاً للقيم الناعرة إلى حقوق الناس ومشاركتهم وتأثيرهم في الحياة السياسية والاجتماعية في المجتمع. وعلى هذا الأساس فإن الفضائل والقيم في المجتمع الإسلامي قابلة للتفسير، كما أن مكانة ومنزلة بعضها تتعرض عبر الزمن وفي ظلّ التأملات الفقهية والاجتماعية الحديثة لإعادة التشكّل والتغيير، وتقع في بؤرة الاهتمام أكثر من ذي قبل.

٦. العدالة بوصفها من أسمى القيم الاجتماعية

إن تعددية القيم الاجتماعية وتكثرها يُعدّ حقيقة ثابتة في جميع المجتمعات البشرية، وإن هذه القيم على نحو طبيعي لا تحتوي على أهمية واعتبار واحد، وإن وجود سلسلة المراتب بين القيم الاجتماعية في المجتمعات أمر لا محيص عنه. ومن هنا نجد أن الحريات الفردية في المجتمعات الليبرالية - على سبيل المثال - تحظى بقيمة جوهرية وتكون مقدّمة على سائر القيم الأخرى المقبولة في تلك المجتمعات. إن توقع أن تكون مجموعة القيم الاجتماعية في مجتمع ما في عرض بعضها ودون أن يكون هناك أي تدرّج بينها في الأهمية، يؤدي من الناحية العملية إلى توجيه الإدارة العامة في المجتمع نحو طريق مسدود؛ إذ لا مندوحة من الاختيار في المستويات المختلفة من إدارة المجتمع ابتداءً من التقنين ووضع القواعد وصولاً إلى تحديد الأولويات، ولا يمكن تجاهل مقتضيات ولوازم جميع القيم الاجتماعية والتزاحم والتعارض المحتمل بينها.

إن السؤال الأصلي لهذه الفقرة هو: ما هي الأدلة والمستندات على القول بأن العدالة من أفضل القيم الاجتماعية في نظام الحكم في الإسلام؟ وكيف يمكن إثبات هذا التقدّم والأفضليّة؟ يذهب كاتب السطور إلى الاعتقاد بإمكان إثبات هذا التقديم وهذه الأفضلية من خلال ثلاثة أدلة.

الدليل الأول: القيمة الذاتية للعدالة. هناك بين المفكرين الإسلاميين من يُصطلح عليهم بالعدلية يذهبون إلى القول بأمور حول حُسن العدل وقبح الظلم، بحيث لا يمكن العثور على مثيل له في أيّ قيمة اجتماعية أخرى. على الرغم من إمكان تقرير الاعتقاد بذاتية وعقلية حُسن العدل على أنحاء وتفسيرات متعددة، وتمييز اختلاف كل واحد من هذه الأمور عن الآخر، إلا أن هذه التقارير بأجمعها تشير إلى الموقع والمنزلة الخاصّة للعدالة؛ حيث لا يمكن تصوير هذا المستوى من الحُسن والقيمة المطلقة وغير المقيدة وغير المشرطة لسائر القيم الاجتماعية الأخرى.

هناك فيما يتعلق بقضية حُسن العدل من يذهب إلى الاعتقاد بالشهود العقلي والقول بأن العدل من البديهيات الأولية. ويُعد آية الله الشيخ جعفر السبحاني من المدافعين عن هذا الرأي؛ إذ يقول: «إن للحكم بحسن العدل وقبح الظلم جذورًا فطرية، وإنها من المسائل الوجدانية. وليست هي بديهية فحسب، بل وحتى بدايتها هي الأخرى بديهية وظاهرة أيضًا. سواء أكان الإنسان ملتفتًا إلى المصالح والمفاسد الاجتماعية أو كان غافلاً عنها»^١.

إن مراد سماحته من البداهة هو البديهيات الأولية في المنطق؛ حيث يكفي نفس تصوّر القضية في الإذعان بالنسبة والتصديق بمضمونها. وعليه لا تكون هناك

١. سبحاني، حسن وقبح عقلي، ٦٦.

حاجة إلى الاستدلال، كما لا حاجة في تحصيل الإذعان والتصديق به إلى أمر من خارج حدود تلك القضية، من قبيل المصالح والمفاسد الاجتماعية^١. إن الشهيد مرتضى المطهري وإن كان يأخذ مسافة عن هذه النزعة الشهودية، ولا يعتقد بالبداهة الأولية لقضية حُسن العدل وقبح الظلم، إلا أن الحُسن والقبح بالنسبة إلى العدل والظلم، يعدّ - من وجهة نظره - ذاتيًا وعقليًا. إن معنى ذاتية العدالة هو أن العدل أمر واقعي وموضوعي، ولا يكون تابعًا لتوجهات وميول وأذواق الأفراد، كما أنه ليس تابعًا لحكم الشرع والأمر والفعل الإلهي أيضًا. وعلى هذا الأساس يذهب الشهيد مرتضى المطهري إلى التأكيد قائلاً: حيث يكون الشيء عادلاً، فإن الله سبحانه وتعالى يحكم على طبقه، خلافاً لرأي غير العدلية الذين يقولون بأن الله عزّ وجلّ حيث يحكم بشيء، يكون ذلك الشيء حسناً وعدلاً حتماً^٢. يذهب الشهيد المطهري في كتاباته الكثيرة إلى الإصرار على هذا الرأي القائل بوجود طريق إثباتي لدى الإنسان من أجل تشخيص الحُسن والقبح الواقعي والذاتي لبعض الأفعال والأمور، وهو المسار الإثباتي لإدراك التناسب والانسجام أو عدم التناسب وتنافر تلك الأفعال والأمور مع الأنا العلوية والواقعية الوجودية والكمالية والمتعالية للإنسان. إن الإنسان كائن ذو بُعدين، وهو في الوقت الذي يحظى بالأنا الطبيعية والحيوانية، يحظى كذلك بالأنا المتعالية والعلوية، وإن الذي ينسجم ويتناسب مع هذه الأنا الشريفة وكمالاتها، يعدّه خيراً وحسناً ومطلوباً، وإن الذي يكون معارضاً وغير متنغم مع هذه الأنا العلوية وكمالاتها، يراه قبيحاً وغير حسن ولا مرغوب به، وحيث أن هذه

١. م. ن، ٦٤.

٢. المطهري، مجموعه آثار، ٤: ٨١٢-٨١٣، و١٩: ١٣٨.

الكمالات والشرف أمر واقعي وذاتي، فإن القضايا المرتبطة بحُسن وقبح الأمور مثل العدل والظلم، سوف تكون ثابتة ودائمة وخالدة أيضًا^١.

من الواضح أن هناك اختلافًا ظاهرًا بين هذا الرأي وبين الشهود العقلي والبداهة الأولية للقضايا المرتبطة بالعدل والظلم وسائر القضايا الأخلاقية الأخرى التي هي من فروع حُسن العدل وقبح الظلم. إن الشهيد مرتضى المطهري يعتبر هذه القضايا القيّميّة من إنشاء العقل العملي والمنظومة الإدراكية للإنسان، ولكنه إنشاء يكون مبدؤه ومنشؤه هو إدراك العلاقة الواقعية والذاتية بين تلك الأفعال والكمالات الواقعية وبين الأنا العلوية للإنسان^٢.

وقد عمد العلامة الطباطبائي بدوره إلى شرح دوام وثبات حُسن العدل وقبح الظلم ببيان خاص، دون أن يعدّه من البديهيات العقلية. فهو يرى أن مبدأ تبلور مفهوم الحُسن والقبح عبارة عن مشاهدة الإنسان للجمال والاعتدال في الخلق وتناسب أعضاء الكائنات. بمعنى أن الحُسن والقبح يعود إلى إدراك ملائمة وموافقة كل شيء مع ما كان هو المقصود من نوعه وطبيعته. وعليه فإن الإنسان يجرّ هذا المعنى من الحُسن والقبح إلى دائرة الأفعال والمجتمع، وكل فعل يكون موافقًا وملائمًا للغرض الاجتماعي أو سعادة الحياة الإنسانية، سوف يعتبره حسنًا. وفي المقابل فإن كل فعل أو عنوان يخالف المصالح والغايات الاجتماعية والسعادة الإنسانية سوف يعدّه قبيحًا؛ ومن هنا يكون العدل - بسبب ملائمة وموافقته لسعادة الإنسان - قيمًا وحسنًا وجميلًا، ويكون الظلم - بسبب تعارضه مع سعادة الإنسان واستفادته التامة من فوائد المجتمع - قبيحًا. وعليه حيث

١. المطهري، «جاودانگي و اخلاق»، ٤١٤-٤١٨.

٢. المطهري، مجموعه آثار، ١٣: ٧٢٥.

تكون هذه الموافقة مع الكمال والسعادة بالنسبة إلى العدل، والمخالفة والمعارضة مع السعادة بالنسبة إلى الظلم دائمة وثابتة، فسوف يكون حُسن العدل وقبح الظلم أمرًا دائمًا وثابتًا^١.

إن بحث هذه المسألة بالتفصيل يخرج عن هدفنا وغايتنا في هذه الفقرة. وإنما المهم في البين هو المنزلة الرفيعة لقيمة حُسن العدل وقبح الظلم بالقياس إلى سائر القيم الاجتماعية الأخرى. ليس هناك أيّ قيمة اجتماعية ترقى إلى هذه المرتبة بحيث تأخذ هذا الحيز الكبير من الاهتمام حتى يصل الأمر بشأنها إلى ادعاء بدايتها الأولية أو يُستدل على ثباتها وديمومتها وخلودها وقيمتها المطلقة بمختلف البيانات والتقارير؛ إلا إذا تمّ اعتبارها بشكل وآخر من متفرعات حُسن العدل وقبح الظلم؛ من ذلك - على سبيل المثال - أن قيمة باسم صيانة حقوق الأفراد وعدم تضييع وانتهاك الحق الثابت للأفراد، يُعدّ من مصاديق وفروع حُسن العدل وقبح الظلم.

الدليل الثاني: إطلاق وشمولية فضيلة العدل. إن الكثير من القيم والفضائل الاجتماعية ليست مطلقة وغير مشروطة أو مقيّدة، بل هي مقيّدة ببعض القيود والشروط، من ذلك - على سبيل المثال - أن مفهوم الحرية بوصفه قيمة وفضيلة اجتماعية مهمّة وأساسية، لا يُعدّ في المجتمعات الغربية والليبرالية بوصفه قيمة وفضيلة مطلقة. إن الحريات الفردية يتمّ تقييدها بقيود من قبيل: عدم سلب الحرية من الآخرين، أو عدم الإضرار بالآخرين، أو عدم الإخلال بالأمن العام، ويكون للدولة وأصحاب القرار في المناصب الرسمية الحق في التدخل وتقييد الحريات الفردية بموجب هذا النوع من القيود، والعمل على تحديد حرية الأفراد

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٦: ٥.

على المستوى القانوني والرسمي. وأما في مورد العدل فلا يمكن تصوّر حالة يمكن فيها تصوّر سلوك أو قرار عادل، ولكن يمكن انتهاك هذه العدالة بسبب عروض أمر طارئ، واستبداله بفعل أو سلوك ظالم وجائر، ويكون هذا الظلم والجور سائغاً ومبرّراً.

وقد يتمّ طرح هذا الإشكال والقول بأن الكلام إنما هو في العدل الاجتماعي دون أصل العدل؛ ومن هنا فإن فضيلة مطلق العدل لا تشكّل دعامة لإثبات تفوّق وأفضلية العدل الاجتماعي بالقياس إلى سائر القيم الاجتماعية الأخرى. إن الجواب عن هذا الإشكال ينقلنا إلى دائرة أخرى من خصائص العدل، ونعني بذلك شمولية العدل. يذهب كاتب السطور إلى الاعتقاد بأن العدل فضيلة وقيمة شاملة؛ بمعنى أنه كلما كان هناك مورد ومصدق للعدل وعدم العدل في مساحة ما، فإن ذلك المورد والمصدق سوف يحتوي على قيمته المُلزمة أيضاً؛ وعلى هذا الأساس لن يختلف الأمر فيما لو كان العدل وعدم العدل متعلقاً بسلوك فردي أو بالقوانين والمقررات الاجتماعية أو توزيع الثروات والإمكانات أو كان متعلقاً بالامتيازات والاختيارات وأسلوب توزيع المناصب والمواقع الاجتماعية أو أيّ أمر آخر يمكن تصوّره.

إن هذه الشمولية العامّة إنما هي من خصائص العدل وعدم العدل، ولا نعهد أي قيمة أو فضيلة أخرى تنطوي على مثل هذه الشمولية والسعة، بحيث تحتوي على كافة الأبعاد ابتداءً من دائرة السلوكيات الفردية وصولاً إلى جميع الشؤون الاجتماعية ومختلف الطبقات الإدارية والحكومية، ويتعلق هذا الوصف بالأحوال والسلوكيات والقرارات والقوانين والعلاقات والوظائف والاختيارات، لكي يمكن بفضل هذه الشمولية الحكم على طائفة واسعة من الأمور والمسائل بميزان العدل وعدم العدل.

لا شك في أن إطلاق العدل وشموله، يضعه في منزلة متقدمة على سائر القيم الاجتماعية الأخرى، إلا أن هذا لا يعني أبداً أن نعتبر كل تصور أو فهم وتفسير للعدل وعدم العدل، موجّهاً وسائغاً ومُلزماً. سبق أن ذكرنا أنه قد يمكن في ضوء الآراء والمباني الأنثروبولوجية والاجتماعية وشبكة المعتقدات أن تبلور آراء متميزة ومختلفة عن العدالة المضمونية، ولا يمكن اعتبار جميع هذه التفسيرات والأفهام - بنظرة تسامحية ونسبية - مقبولة على درجة واحدة. إن الكلام يقع في أن المجتمعات البشرية لا يمكن أن تتجاهل العدل بحكم قيمته وفضيلته المطلقة؛ على الرغم من إمكان أن تختلف آراؤها في تفسير العدالة ومصاديقها، بل وحتى يمكن للثقافة العامة في مجتمع أن تعتبر بعض العلاقات الاجتماعية عادلة، بينما يذهب مجتمع آخر إلى الاعتقاد بأن هذا النوع من العلاقات الاجتماعية ليس عادلاً أبداً.

وعلى هذا الأساس فإنه على المستوى النظري والانتزاعي للبحث، تقع هذه القيمة والفضيلة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي - بالنظر إلى إطلاق العدالة وشموليتها - في مقدّمة القيم الأخرى، وليس هناك مناص من لوازمها الأخلاقية؛ رغم أن هناك بحث متشعب وتفصيلي واسع حول ما هو المرجع لتشخيص مصاديق عدالة أو عدم عدالة الأمور والعلاقات على مستوى المجتمع، وهل المعيار في ذلك هو الفهم العرفي للأشخاص أم هو فهم النُخب والخبراء وذوي الاختصاص في كل حقل من الحقول أو هو فهم وتفسير الفقهاء وعلماء الدين؟ من الواضح أن صعوبة الأبحاث الخاصة بالعدالة الاجتماعية في بعض الموارد لا تشكّل مانعاً يحول دون وضع العدل على رأس الغايات والمقاصد الاجتماعية. لا يمكن أبداً بحجّة أن العدل يقع موضوعاً للاختلافات الفكرية والنظرية، أن

يتمّ تجاهل ونبذ الاهتمام باستقرار العدل ورعايته في مختلف الشؤون والعلاقات الاجتماعية.

الدليل الثالث: الأدلة القرآنية. لا شك في أنه ليس هناك قيمة أو فضيلة اجتماعية ورد التصريح المباشر والتأكيد عليها في القرآن الكريم بوصفها متعلقاً لأمره، كما ورد التصريح في ذلك بشأن العدل أبداً، وفيما يلي نذكر بعض هذه الآيات على سبيل الاختصار والإشارة دون الحصر:

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة: ٨).

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ﴾ (النساء: ١٣٥).
إن هذه الآية الكريمة تدعو المؤمنين ليقموا القسط والعدل، وإن استعمال هذه الآية لصيغة المبالغة في عبارة «قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» يعني الدوام والاستمرار في رعاية العدل والقسط، كما أشار الشيخ الطبرسي في تفسير (مجمع البيان) إلى ذلك بقوله: «قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ، أي: دائمين على القيام بالعدل، ومعناه ولتكن عادتكُم القيام بالعدل في القول والفعل»^١.

- ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المائدة: ٤٢).
- ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ (الأنعام: ١٥٢).

- ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ (الأعراف: ٢٩).

إن القسط في جميع الآيات التي تقدّم ذكرها، يعني العدل^٢، وبسبب سعة

١. الطبرسي، مجمع البيان، ٣: ١٨٩.

٢. قال الآلوسي في تفسير روح المعاني: «والقسط - على ما قال غير واحد - العدل، وهو الوسط من كل شيء، المتجاني عن طرفي الإفراط والتفريط. وقال الراغب: هو النصيب بالعدل». (الآلوسي، روح المعاني في

وشمولية العدل، فإن الآيات ذات الصلة ناظرة إلى مساحات وأبعاد مختلفة من العدل، تشمل بداية من أداء الشهادة والقضاء والحكم، وصولاً إلى التعامل مع الأعداء، والمعاملات والتداولات الاقتصادية ومطلق الشؤون السلوكية في الحياة. ومن بين آيات القرآن الكريم تعدّ الآية الخامسة والعشرين من سورة الحديد هي الأكثر صراحة في بيان الأهمية والتقدم القيمي للعدل في حقل المجتمع بالقياس إلى أيّ فضيلة أخرى؛ وذلك لأنها تقول بأن إقامة العدل هو الهدف والغاية الاجتماعية الأهم في إرسال الرُّسل وإنزال الكتب والوحي: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥). ومن الجدير ذكره أيضاً أنه بالإضافة إلى العدل ونفي الظلم، ورد التأكيد كذلك في المصادر الإسلامية على مفهوم الحق ورعاية حقوق الأفراد وموقع الحقوق في حقل الحكم وإدارة الدولة أيضاً؛ ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أن الاهتمام بالحقوق وصيانتها لا يُعدّ قيمة في عرض العدل، بل هو من فروع الاهتمام بالعدالة؛ وعليه لا يقع في منزلة في عرض أو فوق فضيلة العدل. إن ضرورة الالتزام بالعدل ونفي الظلم والجور تقتضي رعاية واحترام حقوق آحاد أفراد المجتمع في جميع المجالات، وأن لا يكون هناك أيّ تضييع أو انتهاك لأيّ حق من حقوق الآخرين؛ وذلك لأن إعطاء كل ذي حق حقه يعدّ من المصاديق الواضحة لتعريف العدل، وإن تجاهل وتضييع حق صاحب الحق يُعدّ من أبرز مصاديق الظلم وانعدام العدل.

المصادر

١. ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى، تدبير المتوحد، التحقيق: معن زيادة، تونس، سراس للنشر، ١٩٩٤ م.
٢. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، التحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٥، ١٤٠٣ هـ.
٣. الحكيمي، محمد رضا ومحمد الحكيمي وعلي الحكيمي، الحياة، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٦٠ ش.
٤. دوركيم، إميل، فلسفه وجامعه شناسي (الفلسفة وعلم الاجتماع)، الترجمة: فرحناز خمسه اي، طهران، انتشارات مركز ايراني مطالعه فرهنگ ها، ١٣٦٠ ش.
٥. سبحاني، جعفر، حسن وقبح عقلي (الحسن والقبح العقليان)، إعداد: علي رباني گلبايجاني، طهران، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، ١٣٧٧ ش.
٦. الصدوق، محمد بن علي (ابن بابويه)، من لا يحضره الفقيه، التحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٤ هـ.
٧. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٦ هـ.
٨. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، التحقيق والتصحيح: علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ ش.
٩. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ.
١٠. مصباح اليزدي، محمد تقی، آموزش فلسفه (تعليم الفلسفة)، طهران، انتشارات سازمان تبليغات اسلامي، ١٣٧٨ هـ ش.

١١. المطهري، مرتضى، «جاودانگي و اخلاق» (الخلود والأخلاق)، في: يادنامه استاد شهيد مطهري، طهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي، ١٣٦٠ ش.
١٢. ———، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٧١ ش.

١٣. واعظي، أحمد، انسان از دیدگاه اسلام (الإنسان في المنظور الإسلامي)، طهران، انتشارات سمت، ١٣٧٧ هـ ش.

14. Berlin, Isaiah. "The Pursuit of the Ideal." In *The Proper Study of Mankind*, edited by Henry Hardy and Roger Hausheer. London: Chatto & Windus, 1997.
15. Blackburn, Simon. "Errors and the Phenomenology of Value." In *Morality and Objectivity: A Tribute to J. L. Mackie*, edited by Ted Honderich. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
16. Dummett, Michael. *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
17. Larmore, Charles. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
18. Mackie, J. L. (John Leslie). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books, 1977.
19. Mackie, J. L. (John Leslie). "The Subjectivity of Values." In *Essays on Moral Realism*, edited by Geoffrey Sayre-McCord. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.
20. Marmor, Andrei. *Positive Law and Objective Values*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
21. McDowell, John. "Values and Secondary Qualities." In *Morality and Objectivity: A Tribute to J. L. Mackie*, edited by Ted Honderich. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
22. Plant, Raymond. *Politics, Theology and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
23. Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

أصالة الفرد أو المجتمع أو كلاهما^١

دراسة مقارنة بين آراء الشهيد المطهري والأستاذ مصباح اليزدي

حسين سوزنجي^٢

لقد تم اعتبار البحث عن أصالة أو عدم أصالة المجتمع واحداً من مبادئ الفلسفة النظرية للتاريخ^٣؛^٤ إذن يمكن بحث هذه المسألة من زاوية الموضوع الناظر إلى

١. المصدر: مقالة بعنوان: «أصالت فرد، جامعه يا هر دو، بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح یزدی»، قیسات، شتاء ۱۳۸۵، عدد ۴۲، الصفحات ۴۱ إلى ۶۰.

تعريب: حسن علي مطر

٢. عضو اللجنة العلمية في جامعة باقر العلوم عليه السلام.

٣. لقد تم استعمال عنوان «فلسفة التاريخ» في الأدبيات السائدة في معنيين، وهما أولاً: فلسفة التاريخ المتمحورة حول الواقعية أو فلسفة التاريخ النظري، وثانياً: فلسفة التاريخ التحليلي أو الانتقادي (انظر: استنفورد، درآدي بر فلسفه تاريخ، ۲۲). أو بعبارة أخرى: الفلسفة النظرية للتاريخ أو فلسفة علم التاريخ (انظر: سروش، فلسفه تاريخ). إن هذا التمايز يقترن بالمعنيين المختلفين للتاريخ. إن التاريخ ينظر تارة إلى مسار الأحداث التي تحدث في الواقع، وتارة أخرى ينظر إلى ما نعتقده بشأن هذه الأحداث، ونكتب: إن هذه الأمور تسمى على التوالي بـ «التاريخ بمنزلة الحدث» (التاريخ ١)، و«التاريخ بمنزلة التقرير» (التاريخ ٢). قبل القرن العشرين للميلاد كان مصطلح فلسفة التاريخ يطلق عادة على التأملات النظرية حول مجموع مسار الأحداث (التاريخ ١)، ولكن الاتجاه الشائع في القرن العشرين للميلاد انتقل بالتدرج بدلاً من التنظير الشامل والعام، إلى النشاط «على المستوى الثاني» وهو طرح الأسئلة ونقد أساليب عمل المؤرخين، وهذا هو المعنى الثاني لفلسفة التاريخ. (انظر: استنفورد، درآدي بر فلسفه تاريخ، ۲۲).

٤. المطهري، جامعه وتاريخ، ۷۹.

فلسفة التاريخ.

والسؤال هو: هل المجتمع -بالإضافة إلى الفرد- له أصالة وهوية مستقلة أم لا؟ إذ لو لم يكن للمجتمع -بحسب الظاهر- أصالة مستقلة عن الأفراد، فلن يكون في البين وجود لغير الأفراد والقوانين الحاكمة على الأفراد. ونتيجة لذلك فإن فلسفة التاريخ التي تعمل على قراءة المجتمع الذي هو في حالة صيرورة وتبحث القوانين والسنن الحاكمة على المجتمع سوف تكون علمًا يفتقر إلى الموضوع^١.

وعلى أي حال فإن السؤال هو: هل الأصالة تكون للفرد أم للمجتمع أم هناك رأي ثالث يثبت الأصالة لهما معًا؟ إن البحث على هذه الصورة لم يكن له تلك المكانة بين المفكرين المسلمين، وربما كان أول عالم يبحث في هذا الشأن بشكل صريح هو العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي؛ فقد عقد سماعته في كتابه القيم تفسير الميزان - على هامش قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ٢٠٠) - بحثًا واسعًا حول المجتمع الإسلامي، وتحدث في الفصل الرابع من ذلك البحث وبشكل محدّد حول العلاقة بين الفرد والمجتمع وأصالتها، وبحث بشكل مستقل حول الأبحاث المذكورة بين المفكرين الغربيين في نقد أصالة الفرد بشكل محض وأصالة المجتمع بشكل محض، وطرح رأيًا ثالثًا يمكن تسميته بالأصالة المشتركة بين الفرد والمجتمع^٢.

وقد عمد الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري إلى توسيع هذا البحث في الكثير من أعماله ومؤلفاته المتنوعة، وتناول مختلف أبعاده وزواياه المتنوعة مع نظرة جانبية إلى آراء المفكرين الغربيين في هذا الشأن أيضًا، وأقام أدلة جديدة في تعزيز وتقوية

١. م. ن، ٧٥ و٧٩.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٩٧: ٤ - ١٠٠.

هذا الرأي الذي طرحه العلامة الطباطبائي. ثم جاء بعد ذلك دور الأستاذ الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ليردّ على أبحاث الشهيد المطهري فيما يتعلق ببحث آراء الغربيين (دون أن يُسمّيه بطبيعة الحال)، وادعى استحالة الدفاع الفلسفي عن أصالة المجتمع بأيّ حال من الأحوال. سواء من موضع مستقل (أصالة المجتمع المحض) أو حتى من موضع التلفيق بينها وبين أصالة الفرد.

نهدف في هذه المقالة إلى بيان رؤية هذين المفكرين المسلمين والحكم بينهما، وبالنظر إلى إصرار كلا الطرفين على إسناد رؤيته إلى القرآن، عمدنا إلى بيان تأمل حول بعض آيات القرآن الكريم أيضًا، وسوف يكون لنا - من خلال هذا البحث - تأمل في حقل رؤية القرآن الكريم في هذا الشأن أيضًا.

وحيث أن فهم صورة المسألة يلعب دورًا ملحوظًا في الإجابة عنها، سوف نعم على تنظيم بحثنا ضمن قسمين. في القسم الأول سنعمل على بيان صورة المسألة وتقديم صورة واضحة عنها، ولهذه الغاية بعد تقديم تعريف إجمالي عن الآراء الثلاثة في أصالة الفرد وأصالة المجتمع وأصالة الأمرين معًا، سوف ننتقل إلى بيان أهم المبادئ التصورية لهذا البحث. وسوف نعمل في البداية على بيان المراد من مفهوم الأصالة، ثم وبالنظر إلى أن كل رؤية في باب المجتمع تعمد - على كل حال - إلى التعريف بالمجتمع بوصفه نوع تكوين من الأفراد، سوف نعمل على بيان أنواع المعاني التي يمكن افتراضها لهذا التكوين. وفي الخطوة اللاحقة وبالنظر إلى اتساح المبادئ التصورية، سوف ننتقل إلى التقرير الدقيق لمحل النزاع وبيان نقاط الاشتراك والافتراق بين آراء هذين المفكرين الكبيرين، ليتضح ما هو الشيء الذي نسعى من خلال الأدلة إلى إثباته أو رفضه.

وفي القسم الثاني سوف ننتقل إلى أدلة البحث، حيث سنذكر المسألة ضمن

محورين وهما: محور الأدلة الفلسفية، ومحور الأدلة القرآنية، وحيث أن الشهيد المطهري كان يذكر هذه الأدلة عمومًا، وكان الأستاذ مصباح اليزدي يعمل على نقدها، سوف نعمل بدورنا على تقرير بيان أدلة وكلمات هذين العلمين، لنتقل بعد ذلك إلى النقد والبحث والحكم بهذا الشأن.

القسم الأول: بيان المسألة

١. التعريف الإجمالي برؤية أصالة الفرد وأصالة المجتمع وأصالتها معًا
أ. أصالة الفرد: إن القول بأصالة الفرد والذي يعود بجذوره - في معنى من المعاني - إلى فلسفة رينيه ديكارت، يرى «أن الأفراد هم وحدهم الذين يفكرون ويعملون، وليس للمجتمع من تلقائه أي واقعية في البين، وليس في البين شيء سوى مجموعة من الأفراد وأشكال العلاقات القائمة بين هؤلاء الأفراد. إن المجتمع إنما هو حصيلة الجمع بين كافة أفرادهِ وليس شيئاً وراء ذلك، والمراد من تأثير المجتمع في الفرد ليس شيئاً سوى تأثير سائر أفراد المجتمع على فرد بعينه. كما أن المراد من حقوق وواجبات الفرد تجاه المجتمع بدوره ليس سوى حقوق وواجبات الفرد تجاه سائر أفراد المجتمع أيضاً»^١. وعلى حدّ تعبير جون ستيوارت ميل وهو واحد من كبار الدعاة إلى النزعة الفردانية: «إن أفراد البشرية عندما يجتمعون حول بعضهم لا يتحولون إلى مادة جديدة»^٢. إن الناس في المجتمع ليس لهم صفة أو خصوصية، سوى تلك التي تنشأ من قوانين طبيعة الفرد البشري^٣. إن القائلين بأصالة الفرد، يعتبرون علم الاجتماع نوعاً خاصاً من علم النفس؛

١. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ از دیدگاه قرآن، ٥٤.

٢. كار، تاريخ چيست؟، ٤٦.

٣. باتومور، جامعه شناسي، ٤٦.

حيث يتمّ التعرّض فيه إلى دراسة النفسيات التي تتبلور كنتيجة للتلاقي بين مختلف أنواع الوجدان^١. من ذلك أنه من وجهة نظر ماكس فيبر - بوصفه خبيراً في حقل علم الاجتماع وقائلاً بأصالة الفرد - يذهب إلى القول: «إن المجتمع ليس له واقعية قائمة بذاتها، وعليه يجب النظر في الظواهر الاجتماعية من خلال الأفعال والسلوكيات المفهومة لأفراد الإنسان فقط»^٢. وخلاصة القول هي أن الشعب - في ضوء هذا الرأي - ليس سوى مجموعة من أفراد الإنسان والتعامل الذي يحدث بينهم^٣.

ب. أصالة المجتمع: في النقطة المقابلة لأصالة الفرد، يذهب القائلون بأصالة المجتمع - من خلال التأكيد على الخصوصية الجماعية للظواهر الاجتماعية - إلى اعتبار المجتمع حقيقة عينية تمتاز من الأفراد الذين يتألف منهم، وله آثار وصفات خاصة لا ترى في أفراد الناس. ويذهب هؤلاء إلى الاعتقاد بأن المجتمع هو وحده الذي يتصف بالأصالة الواقعية، وإن الفرد ليس له سوى واقعية تبعية فقط. وكما أن الفرد الإنساني كل مركّب وله حياة واحدة لا تمتلكها مجموع أعضاء البدن، فإن المجتمع البشري بدوره يتألف من الأفراد، وله حياته الخاصة التي لا يمتلكها أفراد الناس بشكل متفرّق.

وقد ذهب هيجل - بوصفه الفيلسوف الأهم في هذه المدرسة - إلى القول: «ليس هناك سوى مقولة واحدة وحقية واحدة، وهي العلاقات والارتباطات؛ وعلى هذا الأساس فإن الجواهر - مثل أفراد الإنسان - تتعيّن بواسطة ارتباطاتها. ولذلك فإنها إنما تكون موجودة باعتبار هذه الروابط والعلاقات. وعليه حيث

١. شاله، شناخت روش علوم يا فلسفه علمي، ١٩٨.

٢. فروند، جامعه شناسي ماكس وبر، ١٢١.

٣. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ از ديدگاه قرآن، ٥٨.

يكون الأمر كذلك يمكن للمجتمع بل ويجب اعتباره بوصفه كلاً حقيقياً. إن الفرد الإنساني الذي يكتسب تعينه من خلال العلاقات الاجتماعية، يتجلى هنا على شكل أمر فرعي، وهو شيء أدنى من المجتمع الواقعي والحقيقي^١.

يرى أنصار أصالة المجتمع أن «الإنسان قبل الدخول إلى المجتمع يكون محض وجود بالقوة، ولا يكتسب هويته وشخصيته الفعلية إلا ضمن المجتمع»^٢.

إن كل فرد إنساني يولد في المجتمع في مرحلة من التاريخ، ومنذ أيامه الأولى في هذه الحياة تتبلور شخصيته ضمن ذلك المجتمع. إن البيئة الاجتماعية لها تأثير تام في تعيين أسلوب ونمط تفكيره. وليس له أي سلوك فردي بحت. يذهب علماء الاجتماع إلى الاعتقاد بأن جميع أفكار ومشاعر وقرارات الفرد إنما تحدث في سياق تأثير الأوضاع والأحوال الاجتماعية، وليس لإرادة الفرد أي قدرة على الوقوف بوجه المجتمع، بل هو على الدوام تابع للمجتمع. إن أوجست كونت بالنظر إلى هذا الاستدلال قال بأن علم النفس لا موضوع له^٣. وعلى حدّ تعبير دوركهايم: «كما أن الخلية الحية تتكوّن من مجموعة من الذرات الميّتة، إلا أن هذا التركيب قد أحدث تظهراً جديداً من مظاهر الحياة، حيث لا يمكن العثور على هذه الحياة في أيّ واحد من عناصر تلك الخلية. والمجتمع بدوره ليس حصيلة تجمع بسيط من الأفراد، بل هو منظومة مؤلفة من تركيب هؤلاء الأفراد مع بعضهم، الأمر الذي يحكي عن واقعية خاصّة ولها خصائص تمتاز بها من سواها»^٤.

ج. أصالة الفرد والمجتمع: يذهب هذا الرأي إلى الاعتقاد بأن أصحاب كلا

١. بوخنسكي، مقدمه إي بر فلسفه، ١٢٤.

٢. دوورژه، روش هاي علوم اجتماعي، ١٨.

٣. روسك ودارن، مقدمه اي بر جامعه شناسي، ٣٣٣.

٤. دوركيم، قواعد روش جامعه شناسي، ١٣٠.

الرأيين السابقين قد توصلوا إلى قسط من الحقيقة، ولكنهم عجزوا في الوقت نفسه عن تفسير بعض المسائل. وفي المقابل يذهب التيار القائل بالنزعة الاجتماعية إلى الاعتقاد بأن المجتمع شديد التأثير في في بلورة شخصية الفرد، ويلعب دوراً ملحوظاً ومحورياً في تفعيل قابليات وإمكانات الفرد بل وحتى توجيهها أيضاً؛ بيد أن هذا الأمر ليس بحيث يعمل على إذابة وتحليل فردية الفرد بالكامل، ويضع الفرد على الدوام بوصفه شيئاً منفصلاً على نحو بحث في قبال المجتمع؛ بل إن للفرد عقلاً وإرادة، وهو يتمكن بهما من الوقوف في وجه المجتمع. وهناك -بطبيعة الحال- من يقول في قبال الرأي القائل بالنزعة الفردية بأن المجتمع ليس مجرد اجتماع قسري للأفعال وإرادة الأفراد؛ بل إن للمجتمع بدوره شخصية لها حياة وموت أيضاً؛ وذلك لأن مصير الأفراد في المجتمع من الارتباط الوثيق بحيث يمكن الحديث عن المصير المشترك والإرادة الجماعية بوضوح. وباختصار فإن المجتمع ليس مجرد مجموعة من الآراء والعقائد والإرادات التي تصدر عن الأشخاص فرداً فرداً؛ بل هناك كذلك حضور وتحقيق لإرادة جماعية وحياة جماعية أيضاً^١.

٢. مفهوم الأصالة

ربما كان المصطلح الأهم في هذا البحث هو مصطلح الأصالة. ولذلك نقول قبل كل شيء: إن المراد من الأصالة عبارة عن مبحث التحقق العيني الخارجي؛ بمعنى الواقعية التي تتجاوز اعتباراتنا الذهنية والعقدية. وفي الواقع فإن البحث يكمن في أن الفرد هل له شخصية واقعية وقائمة بذاتها، وما المجتمع سوى مفهوم اعتباري، أم أن الذي يمتلك الشخصية في الواقع هو المجتمع، وإن

١. المطهري، جامعه و تاريخ، ٥٢-٥٦.

الفرد تكون شخصيته وهويته تابعة بشكل كامل للشخصية والوجود الجمعي للمجتمع، وبذلك يكون القول بوجود شخصية للفرد المستقل عن المجتمع أمراً اعتبارياً، أم هناك في البين رأي ثالث يقول بأن لكل من الفرد والمجتمع شخصية واقعية وحقيقية؟

أما النقطة الثانية التي يجب الاهتمام بها في بحث الأصالة، فهي أن البحث - على حدّ تعبير بعض المفكرين - يدور حول «الأنا» للأشخاص، وليس حول «أجسام» الأشخاص^١. لو كان المعيار هو الشخص والجسم المادي والفيزيقي له بل وحتى الجسم الحيواني للناس، فليس هناك من شك في أن الذي يكون له تحقق خارجي إنما هو الفرد، وإن المجتمع بهذا المعنى ليس سوى مجموعة اعتبارية ليس لها أي نصيب من الواقعية العينية والخارجية. وأما لو نقلنا البحث إلى «الأنا»، و«الشخصية» للناس، عندها يطرح هذا السؤال نفسه على نحو جاد، ويقول: هل الفرد هو الذي يصنع المجتمع، أو المجتمع هو الذي يصنع الفرد، أو هناك تأثير متبادل لكل منهما في الآخر؟ وبعبارة أدق: هل الشخصية الفردية هي التي يكون لها وجود حقيقي وعلى نحو الاستقلال، وما المجتمع سوى اعتبار ينتزع من مجموع هذه الشخصيات، أم الذي يكون له شخصية وسلوك وحقيقة من تلقاء نفسه هو المجتمع، وأما الفرد فلا يصل إلى الهوية الواقعية والشخصية الحقيقية إلا في ظل المجتمع؛ بحيث لو أخذنا الفرد بنظر الاعتبار بوصفه منفصلاً عن المجتمع، لن يبقى منه إلا صورة الهيكل الفسيولوجي، أم هناك شقّ ثالث في البين، بحيث تكون للفرد شيء من نفسه بحيث لا يكون عدماً لو فصلناه عن المجتمع، ويكون للمجتمع في الوقت نفسه بحيث يترك تأثيره على الأشخاص فرداً فرداً؟

١. المطهري، فلسفه تاريخ، ١: ١٤٠.

٣. معاني (أو أقسام) التركيب

إن المفهوم الآخر الذي يتصف بالضرورة لإيضاح بحثنا، هو مصطلح «التركيب». إن المجتمع على كل حال تركيب من الأفراد، وفي التقسيم الثنائي يمكن تقسيم التركيب إلى قسمين، وهما: التركيب الحقيقي، والتركيب الاعتباري. وإن كان التركيب في نظرة أعمق يمكن حمله على موارد متعددة، وليس من اللازم تحديد وبيان حدوده بهذين العنوانين. وعلى كل حال فإن الحد الأدنى في الملاك القطعي المذكور من أجل اعتبار التركيب حقيقياً أو اعتبارياً، هو هل المجموع المركب يكون منشأ لآثار تختلف عن مجموع آثار الأجزاء أم لا؟ وبعبارة أخرى: في هذا التركيب هل تحقق أمر أكثر من الجمع القهري والجبري بين الأجزاء أم لا؟ لو أمكن العثور على أمر وراء الأجزاء، فذلك هو المركب والتركيب الحقيقي، وإلا فإنه يكون اعتبارياً^١. فيما يتعلق بتركيب مجموعة من الرمال أو قطيع الأغنام يمكن القول بكل يسر إنه تركيب اعتباري، وفي مورد تركيب الأوكسجين والهيدروجين في تكوين الماء، يمكن القول بوضوح بأنه قد حدث تركيب حقيقي، ولكن من

١. إن الاختلاف بين «معاني» مفردة ما وبين «أقسام» تلك المفردة، يكمن في أننا عندما نتحدث عن الأقسام، فإنها حيث تكون بأجمعها مشتركة في معنى واحد؛ وأما عندما نتحدث عن المعاني فيكون ذلك حيث يتم حمل تلك المفردة على عدد من الموارد على نحو الاشتراك اللفظي، ولا يمكن العثور على معنى حقيقي واحد يجمع بين أولئك الأفراد الذين لهم صلة بالموضوع. وفيما يتعلق بالموارد التي يُستعمل فيها مصطلح التركيب ليس من الواضح جداً ما إذا كان لها مفهوم المجتمع في الواقع أم لا؛ ولا سيما إذا كان هناك في الحقيقة والواقع معنى مشترك بين التركيب الحقيقي والتركيب الاعتباري أم لا. وحيث أن هذا البحث في حد ذاته بحث لفظي خارج عن حدود هذه المقالة فإننا لن نخوض في هذا البحث، ونكتفي بمجرد الإشارة إلى أن استعمال عبارة «المعاني المختلفة للتركيب»، أو «الأقسام المختلفة للتركيب» في هذه المقالة، لا يعني بالضرورة اتخاذ موقف في باب البحث المتقدم.

٢. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ از دیدگاه قرآن، ٣٥؛ المطهري، جامعه و تاريخ، ٢٤.

أيّ هذين النوعين من التركيب يمكن تصنيف تركيب المجتمع؟
لو توجهنا بالنظر إلى مفهوم باسم «المجتمع» ثانية إلى مفهوم «التركيب»، فسوف نرى أنه يمكن العثور على خمسة معانٍ للتركيب، حيث تمّ بيان تركيب المجتمع بهذه المعاني الخمسة، وبالمناسبة فإنّ الرأيين المتقاربين اللذين يقعان بين المعنيين السابقين، هما الموضع الأصل في النزاع، وأما تلك المعاني الخمسة فهي كالآتي:

أ. النوع الأول من أنواع التركيب الذي يصدق تعبير التركيب الاعتباري في مورده بشكل قاطع، هو النوع الذي يقال عند ضمّ عدد من الأمور إلى بعضها، وهي الحالة التي لا تفقد فيها الأجزاء هويتها ولا استقلال أثرها، وإن أثر المجموع هو ذات مجموع أثر آحاد الأفراد؛ من قبيل قطع الغنم الذي سبق ذكره، وبطبيعة الحال عندما يتمّ التدقيق في المسألة بشكل أكبر، قد يذهب الظن بحدوث أثر جديد، في حين يتضح بشكل دقيق أنّ هذا الأثر الجديد في الواقع هو ذات «مجموع آثار الأفراد» حيث تمّ النظر إليه مرّة واحدة وفي موضع واحد؛ من ذلك - على سبيل المثال - أن الغابة تحظى بمثل هذا التركيب؛ بمعنى أن وجود الغابة إذا كان له تأثير في هواء المنطقة ومائها، فإنّ هذا التأثير هو «مجموع تأثير الأشجار» حيث لم يكن هذا التأثير محسوساً بالنسبة إلى العدد القليل من الأشجار. أو عندما يقال - مثلاً - إن جذع الشجرة الذي يزن خمسة أطنان يمكن لعشرة أشخاص أن يرفعوه عالياً إذا ساعد بعضهم بعضاً، ولكن لا يمكن لأيّ واحد منهم أن يرفعه لوحده؛ فهذا لا يعني أنه إذا اجتمع هؤلاء الأفراد سوف تحصل قوّة جديدة، بل إنّ هذه القوّة هي ذات «مجموع قوى الأشخاص المذكورين». يبدو أنّ مثل هذا الرأي حول المجتمع هو أشدّ أنواع الفردانية تطرفاً.

ب. النوع الآخر من التركيب هو حيث تحافظ الأجزاء المركبة على هويتها؛ ولكنها تفقد استقلال أثرها، وتحدث أثرًا جديدًا. يمكن العثور على نموذج بارز لهذا النوع من التركيب في المركبات الصناعية. من ذلك - على سبيل المثال - أن الحافلة تنقل الأشياء من مكان إلى مكان آخر بسرعة معينة؛ في حين أن هذا الأثر (الانتقال) لا يتعلق بجزء خاص ولا بمجموع الأفراد في حالة الاستقلال. هناك في الحافلة تعاون وارتباط وتلاحم بين الأجزاء؛ ولكن لا يحدث محو لهوية الأجزاء في هوية الكل، بل الكل ليس له وجود مستقل عن وجود الأجزاء. إن الكل عبارة عن مجموع الأجزاء بالإضافة إلى الارتباط بينها. وهناك من يعتبر هذا - بسبب ولادة أثر جديد بالإضافة إلى أثر أحاد الأجزاء - من مصاديق التركيب الحقيقي^١، وهناك من يذهب إلى الاعتقاد بعدم حدوث شيء جديد في البين باسم الكل حيث يكون له وجود غير وجود الأجزاء، ويعتبرون هذا الأمر من المركب الاعتباري^٢.

ج. النوع الثالث من أنواع التركيب والذي هو تركيب حقيقي على نحو القطع واليقين، هو حيث يكون للأجزاء قبل التركيب هويتها وآثارها الخاصة، وبعد التركيب وبفعل التأثير والتأثر المتبادل فيما بينها، تتوفر الأرضية لحدوث شيء جديد له هوية جديدة وتترتب عليه آثار جديدة. والمثال البارز لهذا النوع من التركيب يمكن العثور عليه في المركبات الطبيعية. إن لكل واحد من الأوكسجين والهيدروجين قبل التركيب آثاره وهويته الخاصة، وبعد التركيب وتكوّن الماء تحدث هوية جديدة لها آثارها الجديدة.

١. المطهري، جامعه و تاريخ، ٢٥.

٢. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ از ديدگاه قرآن، ٣٦.

د. النوع الرابع للتركيب والذي ذكره بعضهم، هو أن الأجزاء قبل التركيب لم يكن لها أيّ هوية من تلقاء نفسها، وإنما تكتسب الهوية والواقعية بالفعل من خلال التركيب. لقد ذكر هذا النوع من التركيب بعض علماء الاجتماع (من أمثال الفيلسوف الألماني أتواشبان) بشأن ماهية المجتمع، وقالوا بأن الفرد قبل قيام المجتمع بالقوة المحضة، ولا يكتسب الهوية والفعلية إلا بعد انضمامه إلى المجتمع^١. وهذا في الواقع من أكثر أنواع أصالة المجتمع تطرّفًا؛ وبطبيعة الحال يبدو أننا لو دققنا النظر من الناحية الفلسفية بشكل أكبر، فسوف نتمكن من إحالة هذا الرأي إلى الرأي السابق؛ وذلك لأن هؤلاء لا ينكرون الفرد بلحاظ الوجود الفيزيقي الخارجي، بل ينكرون الفرد وهويته بلحاظ الشخصية. وعليه يمكن القول حتى في هذا المورد مع الحفاظ على الفرضيات السابقة لهؤلاء العلماء الاجتماعيين: إن الأفراد قبل الدخول إلى المجتمع لهم هويتهم (بالمعنى الفلسفي للكلمة؛ بمعنى الوجود العيني) وآثارهم الخاصة (وإن كانت هذه الهوية في حدّ الهوية الحيوانية)، ولكن بعد الدخول إلى المجتمع، يكتسبون هوية وآثارًا جديدة. وبعبارة أخرى: لو اعتبرنا الهوية بمعنى الشخصية الإنسانية فإن هذا الرأس سوف يكون مختلفًا عن الرأي السابق، وأما إذا اعتبرناه بالمعنى الفلسفي للموجودية، فلن يبقى هناك اختلاف بين هذين المعنيين من التركيب.

هـ. إن النوع الخامس الذي يمكن افتراضه لمعنى التركيب، هو أن الأجزاء قبل التركيب لها هويتها وآثارها الخاصة، وبعد التركيب تولد هوية وآثار جديدة، ولكن لا بحيث تمحو الهوية والآثار السابقة، بل إن هاتين الهويتين تقعان في

١. دوورز، روش هاي علوم اجتماعي، ١٨.

طول^١ بعضهما بنحو من الأنحاء. في هذا المعنى تكون هناك أصالة للفرد وأصالة للمجتمع أيضًا؛ بمعنى أن للفرد هوية وآثار من نفسه، وبعد الانضمام إلى المجتمع تظهر هوية ثانوية وآثار جماعية أيضًا.

٤. تقرير محل النزاع

بعد هذه المقدمات يمكن الوصول إلى فهم أفضل لرؤية هذين الفكرين مورد البحث (وهما: الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، والأستاذ الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي). لقد ذهب الشيخ المطهري صراحة إلى القول بالنوع الخامس من التركيب بشأن المجتمع. وقد أوضح وجهة نظره في هذا الشأن قائلاً:

«إن هذا التركيب حيث يكون فيه للأجزاء تأثير وتأثر عيني في بعضها، ويؤديان إلى تغيير بعضهما، ويكتسبان هوية جديدة، فإنه بذلك يُشبه المركبات الطبيعية [التركيب من النوع الثالث]؛ ولكن حيث لا يكون هناك وجود لكل المركب بوصفه واحدًا واقعيًا [مستقلًا]، فإنه يختلف عن سائر المركبات الطبيعية الأخرى. في المركبات الطبيعية تكتسب هوية الأفراد هوية أخرى، ويكون المركب بدوره واحدًا واقعيًا؛ بمعنى أنه ليست هناك سوى هوية واحدة، وإن كثرة الأجزاء قد تحوّل إلى وحدة الكل؛ وأما في تركيب الفرد والمجتمع فيكون التركيب تركيبًا واقعيًا؛ وذلك إذ يحدث التأثير والتأثر والفعل والانفعال الواقعي، وتكتسب الأجزاء المركبة هوية وصورة جديدة، بيد أن الكثرة لا تتحوّل إلى وحدة بأيّ وجه من الوجوه. ليس هناك وجود للإنسان الكل بوصفه واحدًا واقعيًا تحللت

١. تعتبر الطولية في الفهم العام بمعنى العلاقة العلية والإيجادية البحتة، في حين يمكن الحديث عن العلاقة الطولية غير العلية أيضًا، والمراد هنا هو هذا النوع من المفهوم. للوقوف على هذا المفهوم، انظر: عبوديت، نظام حكمت صدرائي (٢) تشكيك وجود، ٢٧ - ٢٨؛ سوزنجي، بررسي انتقادي نظريه تشكيك وجود در حكمت متعاليه، ٧٣.

فيه الكثرات، وإن الإنسان الكل هو ذات مجموع الأفراد، وله وجود اعتباري وانتزاعي^١.

رأي الأستاذ مصباح اليزدي، هو المعنى الثاني من التركيب؛ فهو يرى للتركيب قسمين فقط، وهما: التركيب الحقيقي، والتركيب الاعتباري. وفي البداية قال بأن ملاك التركيب الحقيقي هو أنه بالإضافة إلى الأجزاء المكوّنة للكل، يجب أن يكون هناك موجود حقيقي آخر بحيث يلقي بظلاله على جميع الأجزاء، ويكون منشأ لآثار أخرى غير مجموع آثار الأجزاء؛ وأما في المركّب الاعتباري فيكون للأجزاء المركّبة وجودات مستقلة وآثارها المنفصلة، وإن الآثار التي تنشأ من المركّب، ليست سوى مجموع آثار آحاد الأجزاء^٢. وبهذا المقدار من التوضيح يجب اعتباره من القائلين بالرأي الأول في معنى التركيب؛ وأما المزيد من توضيحه فيعود إلى الرأي الثاني صراحة؛ إذ يقول:

«إن أفراد المجتمع - بطبيعة الحال - ليسوا مثل حبات الرمل الموجودة في التلة الرملية؛ بل إنهم على علم بوجود بعضهم كما أنهم يقيمون علاقات متبادلة فيما بينهم، وهناك تأثير وتأثر متبادل فيما بينهم، وكذلك فإنهم لا يكونون على مرتبة واحدة؛ ومن هنا فإن تلة الرمل ليست أسمى وأكثر من تراكم حبات الرمل بأي وجه من الوجوه، هذا في حين أن المجتمع هو حاصل جمع كافة أفراد، بالإضافة إلى ضم مجموع العلاقات والروابط القائمة بينهم. بيد أن المهم في البين هو أن تركيب الأفراد والتأثير والتأثر بينهم ليس تركيباً حقيقياً، حتى تتمكن من اعتبار المجتمع واحداً حقيقياً... إن المجتمع ليس سوى الأفراد وأشكال العلاقات

١. المطهرى، جامعه و تاريخ، ٢٦ - ٢٧.

٢. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ از دیدگاه قرآن، ٣٥ - ٣٦.

القائمة بينهم ... إن الفردانية لا تعتبر الأفعال والانفعالات التي تحدث بين الناس شيئاً غير واقعي؛ ولكنه يعتبرها قائمة بذات الأفراد ومن آثارهم. إن هذا الاتجاه لا يعتبر المجتمع - الذي هو حاصل تجمع أفراد الإنسان وكذلك جميع العلاقات والتعاملات القائمة بينهم - مركباً واقعياً وواحدًا حقيقياً، وبناء على هذا لا يراها ذات آثار ومزايا خاصة، ويعتبر جميع الظواهر الاجتماعية قابلة للتبرير والتفسير النفسي^١.

إلى هنا قد يذهب الظن ببعضهم إلى القول بأن الاختلاف بين هذين المفكرين، إنما هو اختلاف لفظي؛ وذلك لأن الشهيد المطهري قد ذهب في موضع إلى اعتبار «الكل بمعنى مجموع الأجزاء بالإضافة إلى الارتباط بينها» مركباً حقيقياً^٢. فعلى الرغم من قوله بأصالة الفرد، أفتى كذلك - بنحو من الأنحاء - بأصالة المجتمع

١. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ از ديدگاه قرآن، ٥٤ - ٥٥. يجب القول بتعجب تام: إن الأستاذ مصباح اليزدي حيث يتحدث عن نفي أصالة المجتمع، فإن له كلاماً آخر لا ينسجم مع المعنى الذي يذهب إليه. فإنه هناك بعد الفصل والتفكيك بين أصالة الحقوق والأصالة الفلسفية، أعلن عن أن الأصالة الحقوقية في المجتمع لا تتمخض عنها الأصالة الفلسفية، وأقام لذلك دليلين، وهما أولاً: إن تقدم مصالح المجتمع إنما يعني تقدم مصالح أكثر الأفراد على مصالح الأقلية من الأفراد. وثانياً: إن هذا البحث حقوقي وتشريعي، وليس فلسفياً وتكوينياً (انظر: مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ از ديدگاه قرآن، ٤٢). هذا في حين أولاً: أنه في الانتقادات العميقة التي أوردها على الديمقراطية الغربية، قد أثبت أن الأكثرية بما هي أكثرية لا تحدث حقاً أبداً، وإن تقدم الأكثرية على الأقلية بسبب الكثرة العددية لا تمكن الدفاع الفلسفي عنه أبداً. وعليه ليس من الواضح كيف يتم هنا تفسير المصالح الاجتماعية بمصلحة الأكثرية. وثانياً: إنه في تلك العبارة التي نقلناها عنه في المتن أعلاه، قد صرح بأن المسائل الحقوقية والتشريعية في الإسلام تقوم على أساس المسائل الواقعية والفلسفية. وفي الواقع لو أردنا التدقيق جيداً، فإن ذات هذا البحث (الأصالة الحقوقية للمجتمع وتلازم الأصالة الحقوقية مع الأصالة الفلسفية) يمكن له أن يكون واحداً من الأدلة الفلسفة على أصالة المجتمع.

٢. المطهري، جامعه و تاريخ، ٢٥.

أيضاً. في حين أن الأستاذ مصباح اليزدي قد صرّح في العبارات السابقة باعتبار هذا مركباً اعتبارياً؛ ومن هنا فقد ذهب إلى الاعتقاد بأصالة الفرد. بيد أن الحقيقة هي: أننا من خلال المعاني الخمسة التي ذكرناها للتركيب، نجد أن رأي الأستاذ مصباح اليزدي عبارة عن الرأي الثاني، وأن رأي الشهيد مرتضى المطهري هو الرأي الخامس، ولا يزال الاختلاف بينهما قائماً. ولكي نحكم بين هاتين الرؤيتين بشكل أفضل، من المناسب أن نشير إلى مواطن الاشتراك والافتراق بين هذين الرأيين:

أ. نقاط الاشتراك بين هذين الرأيين

١. إن كلتا الرؤيتين تذهب إلى القول بأصالة الفرد على نحو الإجمال؛ بمعنى أنهما يذهبان إلى الاعتقاد بوجود المواهب الفطرية في وجود الإنسان؛ حيث يمتلك كل إنسان هذه الفطرة قبل تشكيل المجتمع ومتقدمة على الحياة الاجتماعية؛ بحيث أن انخراط الفرد في المجتمع لا يخضع هذا الفرد للتأثير مئة مئة، ويبقى هناك حيز للعقل والإرادة الشخصية لدى الفرد.

٢. إن كلتا الرؤيتين تقرّ بوجود العلاقات بين الناس والتأثير والتأثر المتبادل بين أفراد المجتمع، حيث يؤمن هذان المفكران بإمكان تأثير وتأثر الأشخاص في بعضهم.

٣. إن كلتا الرؤيتين تنكر وجود المجتمع في موقع الإنسان الكل، وبهذا المعنى يعتبرانه وجوداً اعتبارياً وانتزاعياً، وليس وجوداً عينياً وحقيقياً؛ بمعنى أن كلا الرأيين يذهبان إلى إنكار وجود المجتمع في موقع الواحد الحقيقي الذي تحللت فيه التكررات والتعددات.

ب. نقاط الافتراق

إن نقطة الافتراق الأصلية تكمن في السؤال القائل: هل يكتسب الأفراد بعد انخراطهم في المجتمع هوية واقعية جديدة؟ بحيث يمكن الحديث عن الأنا الجماعية للفرد بالإضافة إلى الأنا الفردية؟ وهل يمكن الحديث عن آثار المجتمع بما هو مجتمع؟ أو إرجاع جميع آثار المجتمع إلى آثار أفراد المجتمع (أي: آثار المجتمع بما هو أفراد)؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن الإقرار بعلم الاجتماع بشكل مستقل عن أبحاث علم النفس أيضًا أم لا؟ (وبطبيعة الحال فإن الشهيد المطهري بدوره يقول بتقدم علم النفس على علم الاجتماع أيضًا، بمعنى أن علم النفس في تحليل السلوكيات البشرية يتقدم على علم الاجتماع^١. ولكن لا بمعنى أن جميع أبحاث علم الاجتماع يمكن بيانها ضمن أبحاث علم النفس^٢.

القسم الثاني: مناقشة أدلة الطرفين

إن البحث السابق ربما كان تفصيليًا إلى حد ما، ولكنه يبدو ضروريًا لإيضاح صورة المسألة، والآن يمكن لنا بعد امتلاك صورة واضحة عن المسألة أن نتقل إلى مناقشة الأدلة في هذا الشأن؛ إذ اتضح الآن ما هو الشيء الذي يجب إثباته أو رده. وحيث أن هذه الأبحاث قد تم تناولها بالبحث أولاً في أعمال الشهيد المطهري، ثم قام الأستاذ مصباح اليزدي بذكر أبحاثه بالنظر إلى آراء الشهيد المطهري، فسوف نعمل بدورنا على بيان آراء الشهيد المطهري أولاً، ثم نتقل بعد ذلك إلى بيان نقد وأجوبة الأستاذ مصباح اليزدي، وبعد ذلك نقوم بالنقد والحكم بينهما. وكما سبق أن ذكرنا فإننا سوف ننظم البحث ضمن محورين، وهما: محور الأدلة الفلسفية، ومحور الأدلة القرآنية:

١. المطهري، جامعه و تاريخ، ١٠٦ - ١٠٧.

٢. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ از دیدگاه قرآن، ٥٥.

١. الأدلة الفلسفية

إن الدليل الفلسفي الأهم في مورد البحث عبارة عن قانونية المجتمع والتاريخ. يذهب الشهيد مرتضى المطهري إلى الاعتقاد قائلاً: «إذا لم يكن للمجتمع أصالة بشكل مستقل عن الأفراد، فلن يكون هناك سوى الأفراد والقوانين الحاكمة عليهم، ونتيجة لذلك فإن علم التاريخ (وعلم الاجتماع) - الذي هو العلم بالقواعد والسنن الحاكمة على المجتمعات؛ حيث الأول يبحث في قوانين «صيرورة» المجتمعات، والثاني يبحث في قوانين «كينونة» المجتمعات»^١ - سوف يكون بلا موضوع. وأما الأستاذ مصباح اليزدي فقد ذهب إلى الادعاء بعدم وجود تلازم بين قانونية المجتمع وأصالته الفلسفية، و«يمكن أن لا نؤمن بالوجود الحقيقي للمجتمع، ونقول في الوقت نفسه بوجود القوانين الاجتماعية بمعنى القوانين الحاكمة على العلاقات المتبادلة بين مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية في المجتمع، والسّر في ذلك يكمن في أن المجتمع وإن لم يكن له وجود حقيقي، وإن مفهوم «المجتمع» مفهوم اعتباري وانتزاعي، بيد أن المنشأ انتزاع هذا المفهوم وجود عيني خارجي، وباعتبار هذا المنشأ للانتزاع الموجود في الخارج، تكون القوانين الاجتماعية حقيقية وعينية»^٢.

نقد ومناقشة

في بحث ومناقشة هذا المطلب، لا بدّ من أخذ نقطتين بنظر الاعتبار، وهما أولاً: ما هو المراد من موجودية المجتمع؟ وثانياً: على أيّ نحو من الأنحاء يدلّ وجود القوانين الاجتماعية على وجود المجتمع؟

١. المطهري، جامعه و تاريخ، ٧٦ و ٣٥-٣٩.

٢. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ از ديدگاه قرآن، ١٢٧.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى، فإن الأستاذ مصباح اليزدي - على ما سبق أن ذكرنا - يقول بأن المجتمع ليس له ما بإزاء خارجي؛ بيد أن له منشأ انتزاع عيني وخارجي، ويجب أن نتساءل: وهل كان موضع البحث شيئاً آخر؟ وفي الواقع يبدو أن الأستاذ مصباح اليزدي حيث يتعرّض بالنقد لأصالة المجتمع بالتحديد، يعمل على تفسير المجتمع بالتحديد بأنه أمر اعتباري بالكامل (بمعنى أنه أمر تعاقدية) بل ويصرّح قائلاً: «نحن نعمل على اعتبار الوحدة، لا أنهم يكونون متحدين في الواقع»^١. بيد أنه قال بأن اعتبارية المجتمع هنا بمعنى المعقول الثاني الفلسفي الذي له منشأ انتزاع خارجي، وكما سبق أن ذكرنا فإن رأي الشهيد مرتضى المطهري بشأن واقعية المجتمع لم يكن بالضرورة بمعنى المعقول الأولي (أن يكون له ما بإزاء عيني)، وقد صرّح بأننا لو اعتبرناه بمعنى المعقول الأولي (الإنسان الكل) فسوف يكون ذلك من الخطأ، وبهذا المعنى يكون للمجتمع مجرد وجود انتزاعي واعتباري (إن الضم والوضع الانتزاعي والاعتباري، يثبت أن المراد من الاعتبار ليس هو الوضع، بل هو المعقول الثاني الفلسفي). وفي الواقع يبدو أنه في أبحاث الأستاذ مصباح اليزدي لا يتمّ التفكيك اللازم بين الواقعية وبين المعقولة الأولية، وهذه هي المعضلة الموجودة في أفكار النزعة الفردية الغربية.

إذ لا وجود في الفلسفات الغربية أمر على شكل المعقول الثاني الفلسفي، ولو تمّ نفي أمر ما بإزاء العينية؛ فإن ذلك الأمر سوف يتمّ فهمه على أنه أمر وضعي وغير واقعي، في حين أنه يتمّ في الفلسفة الإسلامية إثبات أن ذلك الأمر أمراً تعاقدياً وغير واقعي، في حين أنه يتمّ في الفلسفة الإسلامية إثبات أن الواقعية

أعم من وجود ما بإزاء عيني. والمثال البارز على ذلك هو العلية التي ليس لها ما بإزاء؛ ولكنه واقعي وأن الشهيد مرتضى المطهري يأخذه بهذا المعنى عند دفاعه عن أصالة المجتمع. من المناسب أن نعيد الالتفات إلى عبارة الشهيد مرتضى المطهري بهذا الشأن:

«إن التركيب في المجتمع والفرد تركيب واقعي، وتكتسب الأجزاء المركبة - التي هي عبارة عن أفراد المجتمع - هوية وصورة جديدة، بيد أن الكثرة لا تتحول إلى وحدة بأي وجه من الوجوه. وليس هناك وجود لـ «الإنسان الكل» بوصفه واحدًا واقعيًا تحللت فيه الكثرات، وإن الإنسان الكل هو ذات مجموع الأفراد، وله وجود اعتباري وانتزاعي»^١.

النقطة الثانية أن القوانين الاجتماعية إنما تدلّ على وجود المجتمع حيث يمكن العثور على قوانين خاصة بالمجتمع غير القوانين الفردية. وهذه النقطة التي التفت لها الأستاذ مصباح اليزدي، وقال في هذا الشأن:

«إنما يمكن القول بوجود القوانين الاجتماعية الحقيقية، حيث يتم إثبات قوانين أخرى حاکمة على الأفراد غير تلك القوانين الفردية أيضًا، بحيث يكتسب ذلك مصداقًا عندما يقبل الأفراد بعضوية الجماعات والطبقات»^٢.

ثم أوضح قائلاً: «لقد سبق أن أشرنا إلى جواب هذه المسألة وقلنا هناك: إن كل شخص من أفراد البشر لديه طائفتان من النفسانيات، إحداهما: النفسانيات الفردية بالكامل؛ بحيث لو لم يكن هناك شخص آخر لكان واجداً لها، من قبيل: الذاكرة. والأخرى: هي النفسانيات التي إذا كان هناك أشخاص آخرون، فإنهم

١. المطهري، جامعه و تاريخ، ٢٧.

٢. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ از دیدگاه قرآن، ١٢٨.

سوف يمتلكونها، من قبيل: اللغة حيث تسمى القوانين المرتبطة بها اصطلاحاً بقوانين علم النفس الاجتماعي»^١.

ولو أنه قد ختم المطلب عند هذا الحد، واكتفى بذلك البحث الذي كان في أبحاث نفي أصالة المجتمع، لا تضح أن جميع القوانين المرتبطة بالمجتمع إنما هي - من وجهة نظره - من القوانين النازرة إلى أفراد الإنسان، وحيث أن المجتمع بما هو مجتمع ليس له قوانين، فإن قانونية المجتمع بالمعنى الذي يستلزم أصالة المجتمع، لن تكون قابلة للدفاع، ولكن الذي يدعو إلى العجب التام أنه يقول في بيان أدلة العبارات السابقة: «ولكن لو غضضنا الطرف كذلك عن الأحكام النفسية - الأعم من الفردية والاجتماعية - أيضاً، سوف نواجه أحكاماً أخرى أيضاً، بحيث تكون حاکمة على جماعات وطبقات تبلور داخل كل مجتمع من المجتمعات»^٢.

وقد عدّ أمثلة عن هذا النوع من القوانين، من قبيل: «لو أن أكثر أفراد المجتمع قاموا بعمل خاص، فإن الآثار الحسنة أو القبيحة لذلك العمل سوف تعم جميع الأفراد»^٣. أو قوله: «ليس هناك حركة أو تغيير سياسي لا يواجه بعض الموانع والعقبات، ولا يؤدي إلى أي نتيجة غير مطلوبة»^٤. والأعجب من ذلك أنه يذكر بعض الموارد التي تنقض رأيه صراحة، وفي الوقت نفسه يقول:

«إن هذا القانون المذكور في الوقت الذي لا يحمل أيّ دلالة على الوجود والوحدة والشخصية الحقيقية للمجتمع، فإنه يثبت ارتباطاً حقيقياً وتكوينياً

١. م. ن.

٢. م. ن.

٣. م. ن، ١٢٨.

٤. م. ن، ١٢٩.

وليس اعتبارياً وتعاقدياً. يجب اعتبار هذا القانون قانوناً اجتماعياً ... والخلاصة هي أن هناك ما لا يُحصى من الواقعيات الإنسانية التي لا تقبل البيان سواء بالقوانين النفسية الفردية ولا بواسطة القوانين النفسية الاجتماعية، بل تندرج ضمن حدود دراسات وأبحاث علم الاجتماع»^١.

غاية ما هنالك أنه لم يبين في موضع ما سبب «عدم وجود أي دلالة على وجود الوحدة والشخصية الحقيقية للمجتمع». بل هناك مثل هذه الدلالة من خلال التوضيحات السابقة. يُضاف إلى ذلك أنه عند نفي أصالة المجتمع، يقول صراحة «إن جميع الظواهر الاجتماعية (مسائل علم الاجتماع) قابلة للبيان والتبرير النفسي»^٢. بيد أنه يُصرح في العبارات السابقة أن هناك في علم الاجتماع لا يمكن بحثها في علم النفس.

٢. الأدلة القرآنية

يذهب الشهيد مرتضى المطهري - تبعاً للعلامة الطباطبائي - إلى الاعتقاد بأن القرآن الكريم يؤيد نظريته؛ وذلك لأن القرآن الكريم يرى مصيراً مشتركاً للأمم (المجتمعات)، ويرى لهم جدول أعمال مشتركة، وفهماً وشعوراً وعملاً وطاعة وعصيانياً. فلو لم تكن للمجتمع واقعية، لما كان هناك معنى لأن يكون له مصير وفهم وشعور وإطاعة وعصيان، وهذا الأمر يُشكل دليلاً على أن القرآن الكريم يقول بنوع من الحياة، وهي الحياة الجمعية والاجتماعية^٣. وإن آيات من قبيل: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٤).

١. م. ن.

٢. م. ن، ٥٥.

٣. المطهري، جامعه و تاريخ، ٣٠.

- ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا﴾ (الجاثية: ٢٨).
- ﴿زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ﴾ (الأنعام: ١٠٨).
- ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادُلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ (غافر: ٥).

تدل على أن الأمة لها حياة واحدة وموت واحد وشعور واحد وبرنامج عمل واحد ومعايير خاصة، ونمط تفكير خاص.

في الآية الأخيرة هناك كلام عن قرار واحد وعن إرادة وعمل اجتماعي غير صالح، ولا معنى للعمل الجمعي والثواب والعقاب الجماعي معنى إلا إذا كان للحياة والوجدان الجمعي وجود حقيقي. وكذلك هناك في القرآن الكريم موارد ينسب فيها عمل شخص واحد إلى جميع المجتمع أو عمل جيل واحد إلى الأجيال اللاحقة^١. ويعود السبب في ذلك إلى أنهم يمثلون - من وجهة نظر القرآن - امتداداً لهم، بل هم من زاوية الروح الجامعية عينهم^٢. لقد صرح القرآن الكريم بأن للأمم والمجتمعات من حيث كونها أمم ومجتمعات (وليس مجرد أفرادها) سنن وقوانين ولهم صعود وانحطاط على طبق تلك السنن والقوانين^٣. إن المصير المشترك يعني وجود سنة مشتركة، ولا سيّما جملة: ﴿وَإِنْ عُدْتُمْ عَدُنَا﴾ (الإسراء: ٨) خطاباً لبني إسرائيل (بالنظر إلى أن المخاطب في هذه العبارة هم القوم والأمة، وليس خصوص الفرد)، يفهم منه تعميم وكلية السنن والقوانين الحاكمة على المجتمع. وإن وجود السنة من لوازم الوجود الحقيقي للمجتمع^٤.

١. انظر على سبيل المثال: البقرة: ٧٩؛ آل عمران: ١١٢.

٢. المطهري، جامعه و تاريخ، ٣٠ - ٣٤.

٣. انظر على سبيل المثال: الإسراء: ٤ - ٨.

٤. المطهري، جامعه و تاريخ، ٣٥.

يذهب الأستاذ مصباح اليزدي في الجواب عن هذه الأدلة إلى الاعتقاد، قائلاً: أولاً: إن الدليل الأهم على أن الأمة (في هذه الآيات) ليس لها وجود عيني وخارجي، هو أن جميع الأفعال في هذه الآيات المذكورة أعلاه، قد نُسبت إلى فواعل من الجمع المذكر، دون الفواعل من الأفراد أو الإناث، وهذا دليل على أن الأفعال إنما تصدر على آحاد الأفراد، وليس ذات الأمة^١.

ثانياً: في جميع الموارد الآنف ذكرها يمكن تفسير الأمة بالأفراد، من ذلك مثلاً: - «حيث قيل: إن للأمم موت وأجل، يمكن أن يكون المراد منه هو عذاب الاجتثاث والاستئصال؛ حيث يتمّ القضاء على جميع أفراد المجتمع بالعذاب الإلهي، وفي الموارد التي لم يمت فيها جميع الأفراد الذكور (كما هو الحال في قصص بني إسرائيل)، يمكن أن يكون المراد هو فناء شوكتهم وهيبتهم واقتدارهم وسطوتهم؛ حيث يكون اتحادهم أمراً اعتبارياً؛ بمعنى أن موت الأمة يعني انحلال نظامها وانهايار عقدها الاجتماعي والسياسي، لا أن تكون الأمة وحدة حقيقة، وأنها كما ولدت في العالم يوماً ما سوف تنحسر في يوم آخر»^٢.

- «أو لا يمكن أن نستنتج من امتلاك الأمة لكتاب، الوجود العيني والواقعي الخارجي لتلك الأمة؛ من ذلك - على سبيل المثال - أنه قد تمّ الحديث في سورة المطففين عن «كتاب الفجر» وعن «كتاب الأبرار»؛ وعليه هل يظهر من ذلك موجود عيني وخارجي باسم «مجتمع الصالحين» و«مجتمع الطالحين»؟»^٣

- إن الآية التي تقول: ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ (الأنعام: ١٠٨). إنما تدلّ على أن جميع أعضاء أمة يقبلون بقيم حقوقية أخلاقية وجمالية ومعرفية واحدة؛

١. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ از دیدگاه قرآن، ٩٢-٩٦.

٢. م. ن، ٩٦.

٣. م. ن، ٩٧.

وذلك لأنهم يخضعون لتربية مماثلة، لا أنه ينشأ من ذلك موجود حقيقي واحد باسم الأمة^١.

- أو في مورد الآية الخامسة من سورة غافر، يجب القول: «هل يمكن القبول بأنه ما لم تنحل فردية الأفراد ولم يتم دمج الجميع في بعضهم، فإن الله سبحانه وتعالى لن يبعث لهم نبياً، وإن كل مجتمع بُعث فيه نبي، سبق له أن حظي باتحاد حقيقي»^٢.

- ثالثاً: فيما يتعلق بخصوص الموارد التي يسري فيها عمل شخص إلى كل المجتمع، أو نسبة عمل جيل إلى الأجيال اللاحقة، قال في شرح ذلك: «في مقام الردّ على هذا الاستدلال نقول على سبيل الإجمال: هناك في الدين الإسلامي محكمات ومتشابهات، وفي تفسير المتشابهات علينا أن لا نغفل عن المحكمات. ومن بين المحكمات أنه لا يقوم أيّ شخص بحمل أوزار الآخرين في عنقه^٣. وعليه فإن سبب نزول العذاب عليهم يعود إما لأنهم كانوا يشجعون المذنبين، أو كانوا يتركون واجب النهي عن المنكر وهذا في حدّ ذاته من كبائر الذنوب، أو أنهم كانوا فرحين بذلك العمل، ولا شك في أن الرضا بالذنب يعدّ واحداً من الذنوب الجوانحية. يُضاف إلى ذلك أن القرآن الكريم قد ذكر في الكثير من الآيات أن الناهين عن المنكر يكتب لهم الخلاص والنجاة، وبذلك يتضح أن الأمة لم تكن أمة واحدة بالكامل.

وفي موارد نسبة الأعمال الطالحة - التي اقترفتها الأجيال السابقة من بني إسرائيل - إلى معاصر اليهود المعاصرين للنبي الأكرم ﷺ، فإنما ذلك في مقام

١. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ از ديدگاه قرآن، ٩٣.

٢. م. ن، ٩٤.

٣. النجم: ٣٨؛ الأنعام: ١٦٤؛ الإسراء: ١٥؛ فاطر: ١٨؛ الزمر: ٧.

إحباط أكاذيب وتفاخر اليهود في صدر الإسلام، وليقول لهم في الواقع: إذا كان لآبائكم وأسلافكم بعض الفضائل، فإن لهم في الوقت نفسه الكثير من الرذائل والمساوئ الخطيرة. ومن هنا يجب عليكم إما الكفّ عن هذا النوع من التفاخر أو أن تعترفوا بأعمالهم الطالحة أيضًا. وفي الواقع لا الأعمال الصالحة للآباء والأسلاف تجلب الفخر للأجيال اللاحقة، ولا أعمالهم الطالحة تدعو إلى الحياء والخجل»^١.

نقد ومناقشة

في خصوص المطلب الأول (النقد اللفظي)، يجب القول: إن هذا الجواب ليس وجيهاً؛ وذلك أولاً: لأن هناك آيات تحتوي على إشارة إلى ضمير الفاعل المفرد المؤنث، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا﴾ (الجاثية: ٢٨). وثانياً: إن الأسماء التي يرد استعمالها في اللغة العربية بصيغة «اسم الجمع»، تأتي تارة على شكل المفرد وتارة أخرى على شكل الجمع، وحتى إذا كان الضمير العائد إلى هذا النوع من الكلمات جمعاً، فإنه لا يدل على الكثرة وعدم وجود أي نوع من أنواع الوحدة؛ إذ أن استعمال مفردة الواحد والمفرد في الأصل لمفهوم الجمع (وهي الميزة الأصلية لأسماء الجمع) إنما يدلّ - على كل حال - على نوع من الاتحاد (وإن كان على سبيل الوحدة الاعتبارية)؛ في حين أنه لو كان استدلاله تاماً، فإنه لا ينبغي في هذه الموارد رعاية حتى الوحدة الاعتبارية أيضاً. وثالثاً: وهو الأهم هو أنه لا يمكن إلقاء أعباء الحكم في باب البحث الفلسفي العميق على عاتق البحث اللفظي.

وفي خصوص المطلب الثاني، نجد في الحقيقة أن جميع توجيهاته إنما تكون في الحدّ الأقصى مقنعة في هذه الحدود، وهي أن لا يكون لدينا اعتقاد بوجود

١. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ از دیدگاه قرآن، ١٠٢-١٠٩.

عيني خارجي مستقل باسم المجتمع وفي عرض آحاد الأفراد؛ في حين أن هذا ليس هو محل بحثنا، وإنما موضع البحث هو هل للمجتمع نوع من الواقعية بحيث يوجّه مصيرًا مشتركًا وعقابًا واحدًا وثوابًا مشتركًا نحو الأفراد أم لا؟ من ذلك - على سبيل المثال - أنه في خصوص الآية الأولى، يقول: «إن موت الأمة يعني انفرط العقد الاجتماعي والسياسي لتلك الأمة، لا أن تكون الأمة كائنًا واحدًا حقيقيًا...»، وبالمناسبة فإن هذا النظام والعقد الاجتماعي هو موضع البحث. وفي الواقع فإن المسألة هي: هل نقبل بأن الناس بالإضافة إلى الهوية الفردية يمتلكون هوية جماعية أيضًا، بحيث ينخرطون بسببها في المصائر المشتركة أيضًا، وإن لهذه الهوية الجمعية والنظام والعقد الاجتماعي موت وحياة وما إلى ذلك؟ لا بد من الالتفات إلى أنه بالنظر إلى تعبير الشهيد المطهري: «إن الوحدة الاجتماعية للمجتمع البشري هي وحدة ثقافية، وبفعل التعاطي الثقافي تتحقق في الواقع شخصية واحدة حقيقية»^١.

والمسألة هي: هل هذه الوحدة الثقافية تتحقق في الواقع أم لا؟ إن جميع الآيات التي ورد ذكرها صريحة في تحقق وتبلور هذه الثقافة الواحدة وهذه الشخصية الاجتماعية الواحدة في المجتمع.

وفي خصوص المطلب الثالث، يجب القول أولاً: إن المراد من الشخصية الاجتماعية الواحدة إنما هو وجود هذه الشخصية في الأفراد المنسجمين من الناحية الفكرية، وليس في خصوص الأفراد الذين يعيشون ضمن رقعة جغرافية واحدة؛ وعليه فإن القول بأن الذين ينهون عن المنكر سوف ينجون من العذاب الجمعي، يؤيد كلام الشهيد المطهري، لا أنه يبطله وينفيه. وثانيًا: وهو الأهم

١. المطهري، فلسفه تاريخ، ٣: ٩٥.

إن جميع الموارد التي عمل سماحته بشكل وآخر على توجيهها وتأويلها في كيفية شمول تبعات الأعمال الطالحة للآخرين، تؤيد بأجمعها أبحاث الشهيد المطهري. وفي الواقع فإن جميع تلك التوجيهات تثبت أن الفرد لم يترك في فرديته، بل إن التداعيات الاجتماعية لعمله، وهويته الجمعية سوف تشملها أيضًا.

ولو أردنا أن ننظر إلى المسألة من زاوية أوسع، يجب علينا أن نتساءل: هل يمكن في الواقع الدفاع عن التكاليف بغير القبول بنمط من الواقعية الاجتماعية؟ إن التكاليف الاجتماعية في منطق الإسلام تقوم على سلسلة من المصالح الاجتماعية، وإن هذه المصالح ليست تعاقدية، وإنما تقوم على سلسلة من الأمور الواقعية في الخارج، وهذه الأمور تدل على قول الإسلام بنوع من الأصالة الواقعية بالنسبة إلى المجتمع، وقد صرح الأستاذ مصباح اليزدي نفسه بهذا المطلب وقال بأن المفاهيم الحقوقية والقيمية (والتكاليف الدينية من طريق أولى) لها واقعية وعينية في الإسلام، وهي من سنخ المسائل الحقيقية والفلسفية^١.

١. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ از ديدگاه قرآن، ١٦٦.

النتيجة

لو اعتبرنا فلسفة رينيه ديكارت ذروة مبنى الفردانية (وذلك لأنه في تحليله الفلسفي إنما يهتم بالجواهر فقط، ولا يهتم بالتعلقات والروابط أبداً)، ولو اعتبرنا فلسفة هيجل ذروة مبنى النزعة الاجتماعية (إذ يهتم بالروابط فقط ولا يعترف بالجواهر المستقلة عن الروابط)، فإن سائر الآراء التي ترى اعتباراً للفرد والتي تعتبر الروابط بين الأفراد أمراً واقعياً أيضاً، لا يمكن أن تكون قائمة بالأصالة الفردية تماماً، ولا أن تكون قائمة بالأصالة الجمعية تماماً. ومع ذلك فإن من بين المفكرين المسلمين يذهب الأستاذ مصباح اليزدي إلى القول بأصالة الفرد ونفي وجود أي أصالة فلسفية للمجتمع، في حين يسعى الشهيد المطهري إلى بيان رؤية يمكن تسميتها بأصالة الفرد والجمع.

لقد بحثنا في هذه المقالة - بعد مناقشة المبادئ التصورية للمسألة بالإضافة إلى وجوه الشبه بين الرأيين - نقطة التمايز بين رأي الشهيد المطهري والأستاذ مصباح اليزدي؛ حيث يذهب الأول إلى القول بأن الفرد في المجتمع بالإضافة إلى آثار أحاد أفراد، له كذلك آثار بما هو مجتمع أيضاً، وهذا ما كان ينكره الأستاذ مصباح اليزدي. ومن خلال مناقشة أدلة كلا الطرفين، يبدو أن أدلة الأستاذ مصباح اليزدي في الحد الأقصى إنما تنفي الوجود العيني الخارجي المستقل للمجتمع، لا أنها تنفي جميع أنواع الهوية الواقعية بالنسبة إلى المجتمع، لا سيما وأن الأستاذ مصباح اليزدي لم يقدم جواباً مقنعاً ومناسباً عن الدليل الفلسفي الأهم في البحث، والذي كان هو قانونية التاريخ والمجتمع فحسب، بل وقدم

شواهد تعمل على تأييد القول بواقعية المجتمع أيضًا، وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى الأبحاث القرآنية عند الجانبين.

لقد تعرّضنا في هذه المقالة في الغالب إلى بحث المبادئ التصورية والتصديقية لهذا البحث؛ بيد أن لهذا الأمر لوازم وآثار مهمة في تحليل المسائل الاجتماعية أيضًا، من قبيل البحث عن نظرية التكامل الاجتماعي للإنسان والمهدوية، والقول باعتبار (أو عدم اعتبار) الإنسان مدني بالطبع، والقبول بالفطرة الفردي والجمعية بالنسبة إلى الإنسان، والقبول بالغاية الواقعية للمجتمع وتبعًا لذلك البيان الفلسفي لمسألة الإمامة والحكومة الدينية وما إلى ذلك، حيث يستدعي البحث حولها مقالة أخرى.

١. يبدو أن جذور الاختلاف الرئيس بين هذين المفكرين يمكن العثور عليها في بحث تشكيك الوجود ومسألة الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة. حيث يذهب الشهيد مرتضى المطهري إلى الإصرار على أن حلّ مسألة أصالة الفرد وأصالة المجتمع إنما هي في الواقع مصداق من رؤية الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة (المطهري، جامعه و تاريخ، ٤٣). وفي المقابل يذهب الأستاذ مصباح اليزدي في أعماله ومؤلفاته إلى التصريح بأنه إنما يقبل بتشكيك الوجود بمعنى قبوله بمجرد التشكيك العليّ الطولي، لا بمعنى عينية الوحدة والكثرة (مصباح اليزدي، تعليقه على نهاية الحكمة، ٥٢). وهكذا فإن الاختلاف بين هذين المفكرين شبيه بالاختلاف بين الفلاسفة المشائين وأتباع فلسفة صدر المتألهين في تعيين العلاقة والصلة بين النفس وبين قوى النفس؛ حيث يذهب الفلاسفة المشائون إلى اعتبار النفس أمرًا لا تتغيّر ذاته بفعل التغير والتحوّل وتعلم العلم والمعرفة وما إلى ذلك، وإنما هناك مجرد عوارض تأتي وتذهب. وأما أنصار فلسفة صدر المتألهين فيقولون بالحركة الجوهرية في النفس. كما أن الأستاذ مصباح اليزدي بدوره يعتبر الفرد الإنساني حقيقة أصلية في صلب المجتمع؛ حيث المجتمع يترك تأثيره عليه في بعض الحالات العارضة؛ يعني أنه إنسان وروابطه وعلاقاته (بمعنى الأعراض). وأما الشهيد المطهري فيعتبر الفرد الإنساني واقعية أصلية، حيث يتحوّل في المجتمع إلى هيئة أمر أصيل آخر، ويحتوي على كلتا الهويتين في آن واحد، دون أن تكون كثرته هذه نافية لوحده.

المصادر

١. استنفورد، مايكل، درآمدي بر فلسفه تاريخ، الترجمة: أحمد گل محمّدي، طهران، نشر في، ١٣٨٢ ش.
٢. باتومور، تي. بي، جامعه شناسي، الترجمة: سيّد حسن منصور وسيّد حسن حسيني كلجايي، طهران، شركت سهامي كتاب هاي جيبی، ١٣٥٧ ش.
٣. بوخنسكي، م.، مقدمه اي بر فلسفه، الترجمة: محمّد رضا باطني، طهران، نشر نو، ١٣٦١ ش.
٤. دوركيم، اميل، قواعد روش جامعه شناسي، الترجمة: علي محمّد كاردان، طهران، دانشگاه تهران، ١٣٥٥ ش.
٥. دوورژه، موريس، روش هاي علوم اجتماعي، الترجمة: خسرو أسدي، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٦٦ ش.
٦. روسك، جوزف و رولند دارن، مقدمه اي بر جامعه شناسي، الترجمة: بهروز نبوي وأحد كريمي، طهران، كتابخانه فروردين، ١٣٥٥ ش.
٧. سروش، عبد الكريم، فلسفه تاريخ، طهران، انتشارات حكمت، ١٣٥٧ ش.
٨. سوزنچي، حسين، بررسي انتقادي نظريه تشكيك وجود در حكمت متعاليه، أطروحة على مستوى الدكتوراه من جامعة تربيت مدرّس، ١٣٨٤ ش.
٩. شاله، فيليسين، شناخت روش علوم يا فلسفه علمي، الترجمة: يحيى مهديوي، طهران، دانشگاه تهران، ١٣٥٠ ش.
١٠. الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٢٢ هـ.
١١. عبوديت، عبد الرسول، نظام حكمت صدرائي (٢) تشكيك وجود، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني عليه السلام، ١٣٨٣ ش.

۱۲. فروند، ژولین، جامعه‌شناسی ماکس وبر، الترجمة: عبدالحسين نيك گهر، طهران، انتشارات نيكان، ۱۳۶۲ ش.
۱۳. كار، أي. إچ، تاريخ چيست؟، الترجمة: حسن كامشاد، طهران، شركت سهامی انتشار، [د.ت.].
۱۴. مصباح اليزدي، محمدتقي، جامعه و تاريخ از دیدگاه قرآن، طهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۱۵. المطهري، مرتضی، فلسفه تاريخ، ج ۱، طهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۹ ش.
۱۶. ———، فلسفه تاريخ، ج ۳، طهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۲ ش.

هذا الكتاب

يتناول الكتاب الماثل بين أيديكم بالبحث والتحليل العلاقة الوثيقة بين «الديانة» و«الحياة الاجتماعية»، آخذًا بعين الاعتبار الانقطاعات المعرفية والمآزق العملية الموجودة في العلوم الاجتماعية الحديثة. وفي ظل الظروف التي تسعى فيها النظريات العلمانية لحشر الدين في زاوية الحيز الخاص للأفراد، تأتي هذه المجموعة بمقاربة تأسيسية تستند إلى المعارف الوحيانية، لتؤكد أن الدين ليس ملحقة ثقافيًا، بل هو الروح الباعثة للحياة والعنصر المقوم للمجتمع السليم والمثالي. يسعى هذا الأثر للإجابة عن تساؤلات الإنسان المعاصر حول فاعلية الدين في الساحة الاجتماعية، ولرسم نموذج لـ «المجتمع المثالي» تتأزر فيه العدالة والروحانية والعقلانية بشكل كامل؛ إذ نرى كيف يواجه الإنسان المعاصر، أكثر من أي وقت مضى في التاريخ، أزمة المعنى وتصدعات اجتماعية عميقة.



الإسلاميات

<http://www.iicss.iq>
islamic.css@gmail.com