

مقدمة
في التصوّر الاسلامي

المجتمع والتاريخ

القسم الثاني

الاستاذ الشهيد مرتضى مطهري

تعريب
محمد علي أدرش

المجتمع والتاريخ

– القسم الثاني –

الاستاذ الشهيد مرتضى مطهري

تعريب
محمد علي أفرنب



شبكة كتب الشيعة

اسم الكتاب: المجتمع والتاريخ / القسم الثاني

المؤلف: الاستاذ الشهيد مرتضى مطهري

تعريب: محمد علي أفرنب

الطبعة الاولى: سنة ١٤٠٢ هجرية

من منشورات: قسم الاعلام الخارجى لمؤسسة البعثة

توزيع: مؤسسة البعثة، طهران، شارع سمّية تلفون ٨٢١١٥٩



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net



بسم الله الرحمن الرحيم

الاسلام والمادية التاريخية

هل تقبل الاسلام فكرة المادية التاريخية؟
هل يقوم منطق القرآن في تحليل القضايا التاريخية على أساس المادية التاريخية؟

ذهبت فئة إلى الاجابة عن هذين السؤالين بالايجاب. وقالوا إن القرآن طرح هذه الفكرة قبل ماركس بألف عام، ولعل أول من تبنت هذه المسألة الدكتور على الوردي العراقي، الذي عُرف بكتاباته المثيرة. واليوم، فإن هذه الفكرة سائدة بين فئة من الكتاب المسلمين المصّرين على التظاهر بالتجدد والعصرية.

نحن نعتقد أن هذه الفئة إما أن لاتفهم الاسلام أو لاتفهم المادية التاريخية، أو لا تفهمهما معاً. الفرد المطلع على منطق الاسلام يستطيع بعد تعرّفه على الأسس الخمسة والنتائج الست للمادية التاريخية، أن يفهم التناقض الموجود بين المنطق الاسلامي والمادية التاريخية.

هذا الاتجاه الفكري في فهم المجتمع والتاريخ يشكل - في اعتقادنا - خطراً كبيراً على الفكر الاسلامي. خاصة إذا اتخذ طابعاً إسلامياً زائفاً. من هنا نرى من الضروري دراسة المسائل التي تُثير شبهة تبني الاسلام للاقتصاد باعتبارها البناء التحتي للمجتمع وتبني التفسير المادي للتاريخ.

الفئة المذكورة من الكتاب اُكفِت في استدلالها بذكر بضع آيات وأحاديث، لكننا سنطرح في هذا الفصل ما يمكن أن يثير هذه الشبهة على نطاق أوسع كي يكون بحثنا شاملاً كاملاً في هذا الحقل:

الشبهة الاولى:

القرآن الكريم طرح مفاهيم إجتماعية عديدة، وذكرنا في بحث - المجتمع - مايقارب من خمسين كلمة من الألفاظ الاجتماعية في القرآن الكريم.

وعند دراسة الآيات القرآنية التي استعملت تلك الكلمات يبرز أمامنا نوع من الثنائية في النظرة القرآنية للمجتمعات.

فالقرآن يطرح هذه الثنائية تارة على أساس مادي.. أي على أساس التمتع بالنعيم المادية والحرمان منها. فأحد القطبين يطلق عليه أسماء خاصة مثل الملأ و المستكبرين والمسرفين والمترفين. ويطلق على القطب الثاني أسماء أخرى مثل المستضعفين و الناس و الأراذل و الارذلون، ويعتقد بتعارض هذين القطبين.

ومن جهة أخرى. يعرض القرآن نوعاً آخر من الثنائية في المجتمع على أساس المفاهيم المعنوية. أحد القطبين يمثل الكافرون والمشركون والمنافقون والفساقون والمفسدون. والقطب الآخر يمثل المؤمنين والموحدون والمتقون والصالحون والمصلحون والمجاهدون والشهداء.

ولو أمعنا النظر في هاتين الثنائيتين، لرأينا في القرآن الكريم نوعاً من الانطباق بين القطب المادي الاول والقطب المعنوي الأول، وهكذا بين القطب المادي الثاني والقطب المعنوي الثاني. بعبارة أخرى سنجد أن الكافرين والمشركين والمنافقين

والفاسقين هم أنفسهم الملأ والمستكبرون والمسرّفون والمترفون والطواغيت، لا غيرهم. وهكذا سنجسد المؤمنين والموحدين والصالحين والمجاهدين هم المستضعفين والفقراء والمساكين والأرقاء والمظلومين والمحرومين أنفسهم لا غير. وهذا يعني أن المجتمع ينطوي على قطبين لا أكثر: المترفين والظالمين والمستغلين وهم الذين يشكلون فئة الكافرين... والمستضعفين الذين يشكلون مجموعة المؤمنين. كما يعني أن تقسيم المجتمع الى مستكبر ومستضعف هو الذي خلق تقسيم المجتمع الى كافر ومؤمن، فالاستكبار مُنطَلَقُ الشرّك والنفاق والكفر والفسق والفساد، والاستضعاف مُنطَلَقُ الايمان والتوحيد والصلاح والتقوى والاصلاح.

من أجل أن يتضح هذا الانطباق تكفي مراجعة سورة الاعراف من الآية التاسعة والخمسين: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ.. الى الآية السابعة والثلاثين بعد المائة: «وَأُورِثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا...»، وهذه الآيات الأربعون استعرضت باختصار قصص نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى، وفيها جميعاً (عدا قصة لوط) نشاهد أنسباع الأنبياء يستنمون الى فئة المستضعفين، والطبقة التي ناهضتهم ووقفت بوجههم تتكون من الملأ والمستكبرين^١.

هذا الانطباق لانستطيع أن نجد له تفسيراً ودليلاً سوى الشعور الطبقي، وهذا الشعور يلزم المادية التاريخية ويستلزمها. فالمجابهة بين الايمان والكفر هي في نظر القرآن — إذن — انعكاس عن المجابهة بين المستضعفين (بفتح العين) والمستضعفين (بكسر العين).

القرآن يصرح بأن الملكية والثروة التي يعبر عنها القرآن بكلمة «الفنى» تبث على الطفليان، أي التمرد على تعاليم الانبياء: «إِنَّ الْإِنْسَانَ كَيْطَفَى أَنْ رَأَاهُ اسْتَفْنَى»^٢.

١ — راجع أيضاً سورة الكهف، الآية ٢٨ بشأن أنسباع خاتم النبيين وسورة هود، الآية ٢٧. والشعراء، الآية ١١١ بشأن أنسباع نوح. وسورة يونس، الآية ٨٣، حول أنسباع موسى. والأعراف، الآيات ٨٨ — ٩٠، حول أنسباع شعيب. والأعراف، الآيتين ٧٥ و٧٦ بشأن أنسباع صانح. ونكتفي بالإشارة الى هذه الآيات تجنباً للاطالة.

٢ — الملق — ٧.

ونرى القرآن كذلك يعرض قصة قارون لبيتين أثمر الملكية السيئة. فقارون كان سبطياً لا قبطياً، أي من الفئة التي كان فرعون قد استضعفها. وهذا الفرد المستضعف ذاته تمرّد على قومه وطفى عليهم حينما أتيت له فرصة الغنى والاثراء: «إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ»^١.

مما سبق يتضح أن الأنبياء ثاروا ضد الطغيان، أي إنهم ثاروا في الحقيقة بوجه المثرين والمالكين، والقرآن يصرح أن أئمة الجبهة المعارضة للأنبياء كانوا من المثرين أي الفارقين في الترف والتنعيم: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرِكُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ»^٢.

جبهة الانبياء والجبهة المعارضة، او بعبارة أخرى جبهتا الايمان والكفر إنعكاس عن المواجهة بين طبقتين اجتماعيتين هما: الطبقة المستضعفة والطبقة المستضيفة.



الشبهة الثانية:

القرآن يتوجه في خطابه الى الناس، والناس هم جماهير الشعب المحرومة، وهذا الاتجاه يدل على اعتراف القرآن بالشعور الطبقي، وعلى اعتباره الطبقة المحرومة هي الطبقة الوحيدة المؤهلة للدعوة الاسلامية، ويدل أيضا على أن منطلق الاسلام طبقي واتجاهه طبقي، أي إنه دين المحرومين والمستضعفين، كما إن الايديولوجية الاسلامية تخاطب المحرومين والمستضعفين لا غيرهم. وهذا دليل آخر على أن الاسلام يرى الاقتصاد بناءً تحتياً للمجتمع، كما إنه يؤمن بمادية هوية التاريخ.

الشبهة الثالثة:

القرآن يصرّح أن القادة والمصلحين والمجاهدين والشهداء بل وحتى الانبياء ينبثقون من بين عامة الجماهير لامن الطبقة المرفهة المنعمة، يقول القرآن حول نبي

١ - القصص - ٧٦.

٢ - سبأ - ٣٤.

الاسلام: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ».

والاميون هم المنسوبون الى الامة، والامة هي الجماهير المحرومة.
وحول شهداء طريق الله يقول القرآن: «وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ»^١.

إنبثاق قادة النهضة والثورات من بين الجماهير المحرومة يعني ضرورة انطباق الموقف العقائدي والاجتماعي مع المكانة الاقتصادية والطبقية، وهذه الضرورة لا يمكن تفسيرها الا على أساس مادية التاريخ، وعلى أساس اعتبار الاقتصاد بناءً تحتياً للمجتمع.

الشبهة الرابعة:

القرآن يؤكد أن نهضة الانبياء تتجه نحو البناء التحتي للمجتمع، لانحو البناء الفوقي.

ويمكن الاستنباط من الآيات القرآنية أن هدف بعثة الانبياء ورسالتهم هو اقامة العدل والقسط والمساواة الاجتماعية وازالة الفواصل الطبقية.
الانبياء تحركوا دوماً من البناء التحتي الذي هو هدف بعثتهم ليصلوا الى البناء العلوي، لامن البناء العلوي نحو البناء التحتي.

البناء الفوقي المتمثل في العقيدة والايمان والاصلاح والاخلاق والسلوك هو الهدف الثاني للأنبياء وينشدونه بعد إصلاح البناء التحتي.

روي عن الرسول الاكرم أنه قال: «مَنْ لَا مَعَاشَ لَهُ لَا مَعَادَ لَهُ». وهذه العبارة تعني تقدم المعاش على المعاد وتقدم الحياة المادية على الحياة المعنوية، وارتباط الحياة المعنوية باعتبارها بناءً فوقياً بالحياة المادية باعتبارها بناءً تحتياً.

وقال الرسول أيضاً: «اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي الْخَبْرِ، لَوْلَا الْخَبْرُ مَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا». وهذه العبادة تفرز نفس المفاهيم المذكورة.

واليوم، قد أشيع بين الناس أن نشاطات الأنبياء كانت مقتصرة على مسائل

١ - الجمعة - ٢ .

٢ - الفصل - ٧٥ .

البناء الفوقي، وكانوا يستهدفون دعوة الناس الى الايمان والصلاح والعقيدة والاخلاق والسلوك الحسن، ولم يكن لهم شأن بمسائل البناء التحتي، أو إن مسائل البناء التحتي كانت تأتي بالدرجة الثانية من الاهمية لهم، أو إنهم كانوا يعتقدون أن كل الأمور يتم إصلاحها تلقائيا حينما يؤمن الناس بالرسالة، وإن مظاهر العدالة والمساواة تستتب من تلقاء نفسها في المجتمع المؤمن، إذ سيتقدم المستثمرون بانفسهم ليعيدوا الى المحرومين والمستضعفين حقوقهم، وبعبارة أخرى، إن الانبياء يحققون أهدافهم بسلام العقيدة والايمان، وأتباعهم ينبغي أن يسلكوا نفس هذا الطريق.

وهذه الاشاعة ليست الأمكراً وخداعاً ينشرها المستثمرون ورجال الدين المرتبطون بهم من أجل مسح تعاليم الأنبياء، وهذا التضليل أضحى مقبولا بين الاكثرية الساحقة من أبناء الامة. وعلى حد قول ماركس: «أولئك الذين يستطيعون أن يصدروا الى المجتمع بضاعة مادية قادرون أيضا أن يصدروا اليه بضاعة فكرية. وأولئك الذين يحتلون مركز القيادة المادية للمجتمع، هم قادة المعنويات وأصحاب السلطة الفكرية أيضا».

طريقة عمل الانبياء كانت عكس ما تتصوره الاكثرية اليوم. الأنبياء أنقذوا المجتمع أولا «من الشرك الاجتماعي، ومن التمييز الطبقي، ومن الاستضعاف والاستكبار، أي من جذور الشرك العقائدي والاخلاقي والسلوكي، ثم توصلوا بعد ذلك الى التوحيد الاعتقادي والتقوى الخلقية والعلمية.

الشبهة الخامسة:

القرآن يضع منطق المعارضين للانبياء مقابل منطق الانبياء وأتباعهم. ويوضح أن منطق المعارضين كان دوما منطق المحافظة والتقليد والرجعية. على العكس من منطق الانبياء الذي يتصف دوما بالتجديد وكسر التقاليد والتطلع الى المستقبل. القرآن يوضح أن الفئة الاولى تستعمل نفس المنطق الذي يمارسه المتنفعون من الاوضاع القائمة في المجتمعات الطبقية، كما تدل على ذلك الدراسات

الاجتماعية، كما إن منطق الانبياء وأتباعهم هو نفس منطق المحرومين والمسحوقين كما تدل عليه دراسات علم الاجتماع أيضا.

القرآن يؤكد بشكل خاص على خصائص المنطقين، وما ذلك إلا لأن القرآن يريد أن يوضح أن المنطقين — تماما مثل أصحابهما — كانا متجاهين على مر التاريخ، ويريد أن يضع المعيار الدائم في هذا المجال.

القرآن يعرض مشاهد متعددة للمجابهة بين المنطقين، ويستطيع الباحثون أن يراجعوا الآيات ٤٠ — ٥٠ من سورة الزخرف، والآيات ٢٣ — ٤٤ من سورة المؤمن، والآيات ٤٩ — ٧١ من سورة طه، والآيات ١٦ — ٤٩ من سورة الشعراء، والآيات ٣٦ — ٣٩ من سورة القصص.

وعلى سبيل المثال نقرأ الآيات ٢٠ — ٢٤ من سورة الزخرف مع بعض التوضيح: «وَقَالُوا: لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ، مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ، إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ. أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ؟ بَلْ قَالُوا: إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ. وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قريةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوها: إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ. قَالَ: أَوَلَوْ جِئْتَكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ؟ قَالُوا: إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ». في هذه الآيات نرى الجبهة المعارضة للانبياء تتمسك بمنطق الجبر والقضاء والقدر الجبري، وتدعي أنها فاقدة الاختيار (لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ)، وهذا المنطق — كما تشير الى ذلك بحوث علم الاجتماع هو منطق المنتفعين من الأوضاع السائدة، منطق الذين لا يريدون حدوث تغيير في الوضع القائم، فيبررون موقفهم بالقضاء والقدر.

وهذه الجبهة المعارضة تشبّت أحيانا بالتقاليد الموروثة عن آبائهم ويضفون على تلك التقاليد صفة القداسة (بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ، وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ)، وهو نفس المنطق السائد بين المحافظين والمنتفعين من الأوضاع السائدة.

والانبياء — مقابل ذلك — يتحدثون عن (الأهدى) أى الاكثر علمية واكثر تحريراً وإنقاذاً، (قَالَ: أَوَلَوْ جِئْتُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ)، وهذا هو منطق

الثورين والكادحين والمسحوقين في الاوضاع السائدة.
والجبهة المعارضة، حين تعجز عن إقامة الحُجة والدليل، تقول كلمتها
النهائية: (إنا بما أرسلتم به كافرون) لان هذه الرسالة تشكل خطرا على مكانتهم
الاجتماعية والطبقية.

الشبهة السادسة:

وأوضح من كل ماسبق موقف القرآن من الصراع بين المستضعفين
والمستكبرين. فالقرآن يؤكد أن هذا الصراع سينتهي بانتصار المستضعفين، تماما
كما تؤكد على ذلك المادية التاريخية إستنادا الى منطق الديالكتيك.

القرآن في موقفه هذا يشير في الحقيقة الى الاتجاه الجبري والضروري
للتاريخ، مؤكداً أن الطبقة التي تحمل الصفات الثورية ذاتيا ستنتصر في نضالها مع
الطبقة التي تفرض عليها مكانتها الطبقية أن تكون رجعية ومتحجرة بالذات: «وَأُفِيدُ
أَنْ تُعْنَى عَلَى الَّذِينَ أَسْتَضْعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلُهُمْ أُتَمَنًا وَنَجْعَلُهُمُ الْوَارِثِينَ»
«وَأُورَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا
فِيهَا، وَتَمَّتْ نِعْمَةُ رَبِّكَ بِالْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَرْنَا مَا كَانُوا
يَصْنَعُونَ فِرْعَوْنَ وَقَوْمَهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ».

وهذا المفهوم القرآني بشأن نهاية الصراع، ينطبق تماما مع المبدأ الذي
استنتجناه من المادية التاريخية، اذ قلنا أن الخصلة الذاتية للاستثمار هي الرجعية
والتحجر، وهذه الخصلة محكومة بالفناء لامحالة لانها ضد السنة التكاملية للطبيعة،
والخلصة الذاتية للطبقة المحرومة هي التنور والحركة والثورة، وهي خصلة منتصرة
حتما لانها منسجمة مع السنن التكاملية للطبيعة.

لأبأس أن ننقل هنا مقتطفا من مقال نشرته أخيرا مجموعة من المنقذين
المسلمين المتعركسين (نسبة الى ماركس) على شكل كراس، وفي هذا المقال،
ذكرت الآية: «وَأُورَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ...» ثم علقوا عليها بما يلي:

١ - القصص - ٥.

٢ - الاعراف - ١٣٧.

«... إن الذي يثير الانتباه أكثر من غيره موقف الله وكل مظاهر الطبيعة من مستضعفي الأرض. لاشك أن المستضعفين في المفهوم القرآني هم الجماهير المحرومة المغلولة المعزولة جبراً عن دورها في تقرير مصيرها.. إنطلاقاً من هذا المفهوم، ومع الأخذ بنظر الاعتبار موقفَ الله وكل مظاهر الوجود إزاء المستضعفين، أي الإرادة المطلقة المهيمنة على الوجود بشأن الامتثال عليهم، يُطرحُ هذا السؤال: تُرى مَنْ هُم الذين يحققون هذه الإرادة الالهية؟

الجواب على هذا السؤال واضح فحين ندرس تركيب المجتمعات بما تنطوي عليه من قطبين متصارعين هما: قطبا الاستضعاف والاستكبار، ونعلم من جهة أخرى أن إرادة الله تتجه الى إمامة المستضعفين - وورائتهم للأرض والى تحطيم أنظمة الاستكبار وزوالها، نفهم أن المستضعفين أنفسهم وقادتهم والمنفيين الملتزمين الذين نشأوا في أجوائهم هم الذين يجسدون الإرادة الالهية.

بعبارة أخرى، إن هؤلاء الرسل^١ والشهداء^٢ المنبئين من بين المستضعفين هم الذين يقطعون الخطوات الأولى في النضال مع الأنظمة الطاغوتية المستغلة، خطوات تمهد الطريق أمام إمامة المستضعفين وورائتهم للأرض.

هذا المعنى هو في الواقع انعكاس لمعرفتنا القرآنية عن الثورات التوحيدية والتطورات التاريخية^٣ أي إن الثورات التوحيدية تدور من وجهة النظر الاجتماعية حول محور إمامة المستضعفين وورائتهم للأرض كما إن قادة هذه الثورات وطلاتها ينبغي أن ينبثقوا بالضرورة من بين المستضعفين وأن تكون منطلقاتهم الأيديولوجية ومكانتهم الاجتماعية هي ذات المنطلقات الفكرية والمكانة الاجتماعية للمستضعفين...»

١ - في الحاشية أُشير الى الآية الثانية من سورة الجمعة، والى الآية ١٢٩ من سورة البقرة، واستنتجوا منها أن الانبياء انطلقوا من «الامم»، والامم تعني الجماهير المحرومة.

٢ - في الهامش أُشير الى الآية ٥٧ من سورة القصص: «وَوَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا»، وفسروا الشهيد بالمعتول في سبيل الله، وقالوا: إن الشهداء ينبثقون دوماً من الأمم والجماهير.

٣ - هؤلاء السادة يصفون على مايدّجونهم اسم «المعرفة القرآنية» دون أن يجرؤوا على التصريح بأنهم يفرضون العادبة التاريخي الماركسي على القرآن.

وهذا القسم من المقال ينطوي على عدة مواضيع:
الف: المجتمع في رأى القرآن يتكون من قطبين هما دوماً قطب المستضعف والمستضعف.

ب: إرادة الله (وعلى حد تعبير اصحاب المقال: موقف الله وكل مظاهر الطبيعة) تتجه نحو إمامة وورثة المستضعفين وكل المستثمرين في التاريخ بشكل عام، سواء كانوا موحدين أو مشركين أو وثنيين، أو مؤمنين أو غير مؤمنين. أي إن كلمة «الذين» في الآية للاستغراق وتفيد العموم. وسنة الله تدور حول انتصار المستضعفين وحول محور الاستضعاف فقط.

بعبارة أخرى، إن الماهية الأساسية للنضال على مر التاريخ هي الصراع بين المحرومين والظالمين. وقوانين التكامل للعالم تتجه نحو انتصار المحرومين على الظالمين.

ج: إرادة الله تتحقق عن طريق المستضعفين أنفسهم، ومن الضروري أن يكون القادة والطلائع والأنبياء والشهداء من المستضعفين، لامن القطب الآخر.

د : ثمة انطباق قائم دوماً بين الموقف الفكري والإجتماعي والمكانة الطبقية للأفراد.

وهكذا نرى كيف أن الآية الكريمة تستنبط منها عدة مبادئ ماركسية حول التاريخ! وكيف أن القرآن شرح أفكار ماركس، قبل ولادة ماركس بألف ومائتي عام!! وماهي النتيجة من وراء كل هذه الاستنباطات؟ هؤلاء السادة لهم جواب جاهز يتركز على تحليل ثورة علماء الدين، يقولون: إن القرآن علمنا أن قادة الثورات وروادها هم بالضرورة من طبقة المستضعفين، واليوم نرى علماء الدين (الذين يشكلون أحد أقطاب الإستثمار الثلاثة) قد غيروا مواقفهم واتخذوا صفة الثورية. فما هو السر في هذا التغير؟ لا بد أن تكون ثمة مسألة وراء الكواليس. وهذه المسألة هي إن النظام الحاكم ألغى وجوده معرضاً للخطر، فأوعز الى علماء الدين التابعين له أن يتقمصوا الثورية لانقاذ النظام! هذه هي نتيجة الفهم القرآني بل الماركسي الذي

يتَّبَع به هؤلاء. وواضح من هو المنتفع من هذا الإستنتاج!

نقد الفهم المادي للاسلام

ماقبل عن نظرة القرآن الى المادية التاريخية إما أن يكون خاطئاً أساساً، أو صحيحاً مقروناً باستنتاج خاطيء. وها نحن نناقش الشبهات السابقة على الترتيب: أولاً: لا يمكن أن نستنتج من القرآن الكريم أي تطابق بين القسطين الماديين والقسطين المعنويين. بل الايات القرآنية تفيدنا عدم وجود مثل هذا التطابق. القرآن، في سرده للأحداث التاريخية، يعرض لنا مؤمنين برزوا من طبقة الملاء المستكبرين، وثاروا ضد طبقتهم وقيم طبقتهم. ومن أمثلة ذلك: مؤمن آل فرعون، وامرأة فرعون التي كانت شريكة فرعون في النعم^١.

القرآن كرّر ذكر سحرة فرعون بشكل مثير مؤكداً أن الوجدان الفطري للانسان واندفاعه الفطري نحو الحق والحقيقة يدفعه الى تجاوز الاخطاء والانحرافات والى تحنّي تهديدات فرعون وأن كان هذا التهديد يبلغ درجة قطع الأيدي والأرجل من خلاف.

نهضة موسى (عليه السلام) هي أساساً تتنافى مع المادية التاريخية. صحيح إن موسى كان من بني اسرائيل لكنه تربى منذ طفولته في قصر فرعون، ونشأ نشأة الامراء، ثم مار ضد النظام الذي نشأ وترعرع فيه، وتركه مؤثراً حياة رعاة الاغنام حتى بُعث بالرسالة وواجه فرعون بشكل سافر.

الرسول الاكرم (ص) كان في صغره يتيماً، ونشأ فقيراً، ثم استغنى بعد زواجه بخديجة. والقرآن يشير الى ذلك قائلاً: أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى؟ وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى؟ وفي فترة استغنائه ورفاهه لاذ بالخلو والعبادة. وكان ينبغي أن يكون في هذه الفترة — حسب نظرية المادية التاريخية — محافظاً ومدافعاً عن الوضع القائم. لكنه في هذه الفترة بدأ بدعوته الثائرة ضد أصحاب الثروة والرقيق وضد العربابين وضد

النظام الوثني القائم في مكة.

المؤمنون والموحّدون وحَمَلَة ثورة التوحيد لم يكونوا دوماً من طبقة المستضعفين، والأنبياء كانوا ينتقون الأفراد ذوي الفطرة السالمة، أو الملوثة قليلاً حتى من الطبقات المستثيرة ويدفعونهم الى الثورة على أنفسهم بالتوبة أو الثورة على طبقتهم، وطبقة المستضعفين لم تكن دوماً من زمرة المؤمنين وثوار التوحيد. القرآن يعرض مشاهد، يُدين فيها قسماً من المستضعفين، ويحشرهم في زمرة الكافرين والمستحقين للعذاب الالهي^١.

فالمؤمنون إذن ليسوا جميعاً من طبقة المستضعفين، وليس جميع المستضعفين من طبقة المؤمنين، وادّعاء هذا التطابق لأساس له، لكن الذي لاشك فيه إنّ اكثريّة أتباع الأنبياء هم من الطبقة المستضعفة، أو هم على الأقل من الطبقة التي لم تَسْتَضِعْ الاخرين، وأكثر المعارضين للأنبياء هم من المستضعفين.

نعم، الفطرة الالهية، التي تشكل أرضية تقبل الرسالة الإلهية، مشتركة في الجميع، لكن الطبقة المستثيرة والمسرقة والمترفة متورطة بعقبة كبرى هي التلوث بوضعها الموجود والإعتياد عليه. ينبغي على أفراد هذه الطبقة أن يحرّروا أنفسهم من ركام الإنحراف، وقليل هم الأفراد الذين يستطيعون ذلك. أما المستضعفون فليس أمامهم مثل هذه العقبة، بل انهم — إضافة الى استجابتهم لنداء الفطرة — ينالون حقوقهم المقتضية. من هنا نرى أكثر أتباع الانبياء من المستضعفين وأكثر معارضهم من غير المستضعفين. أما مسألة التطابق بالشكل المذكور فلا واقع لها. الأسس التي تقوم عليها النظرة القرآنية للتاريخ تختلف عن أسس المادية التاريخية.

في النظرة القرآنية، الروح لها أصالة وليس للمادة أي تقدم عليها. والإحتياجات المعنوية والدوافع المعنوية هي الأخرى أصيلة في وجود الإنسان، وليست مرتبطة بالإحتياجات المادية. والفكر أيضاً له أصالة مقابل العمل. والشخصية الفطرية النفسية للإنسان مقدمة على شخصيته الإجتماعية.

١ - النساء، ٩٧. إبراهيم، ٢١. سبأ ٣١ - ٣٧. غافر، ٤٧ - ٥٠.

النظرة القرآنية تؤكد أصالة الفطرة، وتعتقد أن الكائن الإنساني — مهما بلغ درجة من المسخ والانحراف، بل وحتى إذا بلغ مرحلة فرعون — يحمل في أعماقه فطرة إنسانية مغفولة مكبلة. ولهذا يمكن لأكثر الأفراد مسخاً أن يتحرك في اتجاه الحق والحقيقة، وإن ضعف هذا الامكان. ولهذا أيضاً نرى الأنبياء يتجهون بالموعظة أولاً الى الظالمين رجاءً تحرير فطرتهم المغفولة، وأمسلاً في انتفاض شخصيتهم الفطرية على شخصيتهم الاجتماعية الدنيئة. ونحن نعلم أن هذا الهدف قد تحقق في مواضع كثيرة في إطار التوبة.

موسى — عليه السلام — يكلف في المرحلة الاولى من دعوته لان يذهب الى فرعون، وأن يذكره ويوقظ فطرته، ثم لجبابه إن لم ينفع التذكير. فرعون — كان في نظر موسى — موجوداً قد كُبل واسترق إنساناً في داخل نفسه، كما كُبل واسترق بني الإنسان في الخارج.

موسى يتجه باديء ذي بدء الى تحرير الانسان الأسير داخل فرعون.. الى إثارة فرعون الفطري، الذي هو انسان، أو قُلْ بقايا إنسان، ضد فرعون الاجتماعي الذي تبلور في المجتمع:

«إِذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ، فَقُلْ لَهُ: هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزْكَىٰ، وَأَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْسَىٰ».

القرآن يرى أن الهداية والارشاد والتذكر والموعظة والبرهان والاستدلال المنطقي (أو الحكمه على حد التعبير القرآني) عوامل ذات قيمة وقوة وتأثير، وقادرة على تغيير مسار الانسان وتبديل شخصيته وإحداث ثورة معنوية في محتواه الداخلي. القرآن لا يحد من دور الفكر والأيدولوجية، خلافاً للماركسية والمادية التي ترى دور التوجيه محدوداً بتصعيد الصراع الطبقي لاغير.

ثانياً — القرآن خاطب «الناس»، والناس هم عامة افراد البشر، لا الطبقة المحرومة فقط كما زعم اصحاب المقال. معاجم اللغة العربية لم تفسر هذه الكلمة بالطبقة المحرومة، ولم يرد في كلام العرب ما يشير الى هذا المفهوم للكلمة. وفي القرآن

تكرّرت مرارا عبارة (يا أيها الناس) كما وردت كلمة (الناس) في الآية «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» وليس المقصود في جميعها المحرومين، بل عامة الناس.

وتعميم الخطاب القرآني ينطلق من نظرية الفطرة التي تقوم عليها النظرة القرآنية.

ثالثاً - الادعاء أنّ القادة والانبيا والاطلاع والشهداء منحصرون بصفة المستضعفين خطأ آخر في فهم النظرة القرآنية. القرآن لم يقل هذا إطلاقاً.

ومن المضحك الإستدلال بالآية «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا...» للاستنتاج أنّ الانبياء انبعثوا من «الامة»، والامة هي الجماهير المحرومة!!

كلمة الأميين في الآية منسوبة الى الام لا الى الامة، وهي تعني غير الدراسين، ثم إنّ كلمة الامة لاتعني الجماهير المحرومة بل تعني المجتمع بكل فئاته ومجموعاته.

اكثر من ذلك مهزلة استدلالهم بالآية ٧٥ من سورة القصص حول الشهداء:

«وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ». ففسروا الشهيد أنه المقتول في سبيل الله، وقالوا: إن الآية تعني أن الله يبعث في كل أمة شهيداً، أي فرداً ثائراً، ثم يقول للأمم هاتوا برهانكم، أي هاتوا بشخصيتكم الثائرة المقتولة في سبيل الله.

وهذا التفسير للآية يتضمن ثلاثة أخطاء:

١ - هذه الآية ترتبط بآية قبلها، وكلا الآيتين ترتبطان بيوم القيامة، والآية

السابقة لها هي: «وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ».

٢ - كلمة «نَزَعْنَا» في الآية لاتعني بعثنا وأثّرنا، بل فَصَلْنَا.

٣ - «شهداء» في الآية لاتعني المقتول في سبيل الله، بل الشاهد على الأعمال،

وهي صفة كل نبي. وليس في القرآن الكريم مورد واحد استعملت فيه كلمة «الشهيد» بالمعنى المتداول اليوم، أي المقتول في سبيل الله غير أنّ الكلمة بهذا المعنى وردت على لسان الرسول والائمة الاطهار، ولم ترد في القرآن.

وهكذا نرى كيف أنّ الآية تُمسح مسخاً من أجل تبرير فكرة ماركسية هزيلة.

رابعا - هدف الانبياء، تحدثنا عنه في حلقة «النبوة» ولا حاجة الى إعادته هنا.

ونكتفي بالإشارة الى طريقة دعوة الانبياء.

ذكرنا في مباحث التوحيد العملي^١ أن الانبياء لم يحصروا اهتمامهم — كما يظن بعض المتصوفة — بإصلاح ذات الإنسان عن طريق قطع ارتباطاته بالخارج، ولم يكرسوا جهودهم في نطاق إصلاح العلاقات الخارجية بل عملوا في الحقلين معا، والقرآن الكريم يبين الهدف في آية واحدة:

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ، أَنْ لَا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ، وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ»^٢.

يبقى الحديث عن نقطة البدء، هل بدأ عمل الانبياء من الداخل أم من الخارج؟ هل بدأوا من تغيير المحتوى الداخلي عن طريق بث روح العقيدة والايمان والمشاعر المعنوية في النفوس وتغيير الافكار والعواطف، ثم دفعوا بالمجموعة المتغيرة لأن تُقيم التوحيد الاجتماعي والإصلاح الإجتماعي والعدل والقسط في المجتمع؟ أم إنهم ركزوا على الماديات وعلى الحرمان المادي وحسروا الناس ابتداءً نحو ازالة الحرمان والتمييز الاجتماعي، ثم راحوا في مرحلة تالية يبتئون مفاهيم الايمان والعقيدة والاخلاق؟

لو ألقينا نظرة على حياة الأنبياء وطريقتهم في الدعوة لالفينا أن الانبياء بدأوا أعمالهم من الفكر والعقيدة والايمان والعواطف المعنوية وربط الناس بالله وتذكيرهم باليوم الآخر. ولا أدلّ على ذلك من ترتيب نزول آيات القرآن الكريم وسيرة الرسول الاكرم خلال الاعوام الثلاثة عشر من دعوته في مكة.

خامساً — أما بشأن منطق الجبهة المعارضة للانباء، فمن الطبيعي أن يكون منطقاً محافظاً، غير أن الذي يُستتبط من القرآن الكريم هو إن هذا المنطق منطق زعماء الجبهة المعارضة وهؤلاء هم الملأ والمستكبرون الذين يصدرن الى المجتمع هذه البضاعة الفكرية — على حد قول ماركس — الى جانب تصديرهم بضاعتهم المادية.

١ — «التصور التوحيدي»، الحلعة الثانية.

٢ — آل عمران — ٦٤.

ومن الطبيعي أيضا أن يكون منطق الأنبياء منطق التحرك والتعقل وعدم الإلتفات الى التقاليد والاعراف السائدة. لكن هذه المنطق ليس انعكاساً طبيعياً وجبرياً عن فقر الأنبياء وحرمانهم، بل هو منطق الأفراد الذين بلغوا مرحلة الكمال في إنسانيتهم، أي في منطقهم وتعقلهم وعواطفهم ومشاعرهم الانسانية. وسنوضح - فيما بعد - إن الانسان، كلما ارتقى على مدارج النمو والكمال الانساني، تسقل تبعيته لمحيطه الطبيعي والاجتماعي وظروفه المادية ويتجه نحو التحرر والاستقلال. منطق الانبياء المستقل يفرض عدم تقيدهم بالعادات والتقاليد، ودعوة الناس الى التحرر من الإلتزام الأعمى بتلك الاعراف والتقاليد.

سادساً - ما قيل حول الاستضعاف والاستشهاد بأية الاستضعاف: ونريد أن نُنْهَى على الذين أَسْتَضْعَفُوا في الارض ونَجْعَلُهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلُهُمُ الْوَارِثِينَ»، مرفوض لسببين: ١ - وجود آيات عديدة تصور حركة التاريخ بشكل يختلف عن التصوير الذي استنتجه هؤلاء الكتاب من آية الاستضعاف. ٢ - عدم عمومية الآية وعدم كليتها لارتباطها بالآيات السابقة والتالية لها. وسنفصل الكلام في هاتين النقطتين.

اتجاه حركة التاريخ في نظر القرآن

القرآن الكريم يؤكد أن حركة التاريخ تنتجه نحو انتصار الايمان على الالحاد، وانتصار التقوى على الفجور، وانتصار الصلاح على الفساد، وانتصار العمل الصالح على العمل الطالح. يقول تعالى:

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ 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) هذه الآية تُعَدُّ بالنصر المؤمنين العاملين الصالحات، فهي لا تدور حول محور الإستضعاف والحرمان بل حول محور أيديولوجي وأخلاقي. والذي تبشّر به هذه الآية هو: ١ - الاستخلاف: أي استلام السلطة في المجتمع وزوال السلطة السابقة.

٢ - إستتباب الدين، أي تحقّق القيم الخلقية والاجتماعية الاسلامية كالعدل والعفاف والتقوى والشجاعة والايتار والمحبة والعبادة والاخلاص وتركية النفس ونظائرها.
٣ - رفض كل الوان الشرك في العبادة والطاعة.

وفي آية أخرى يقول تعالى:

«قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِآثِقِهِ وَأَصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»
(الاعراف - ١٢٨)

ويقول: «وَأَلْقَدَ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»
(الانبياء - ١٠٥)

ربما يقال أن آية الاستضعاف لها نفس دلالة الآيات المذكورة بشأن الاستخلاف ووراثة الأرض، أي إن المستضعفين هم أنفسهم المؤمنون والصالحون والمتقون، والعكس صحيح أيضا. وهذا القول مرفوض أيضا لسببين:

١ - لما ابتناه من قبل بشأن عدم انطباق الاستضعاف مع الإيمان، فقد قلنا إن النظرة القرآنية تنجه نحو إمكان وجود فئة مؤمنة غير مستضعفة، وإمكان وجود فئة مستضعفة غير مؤمنة. غير أن اكترية أتباع العقيدة التوحيدية في المجتمع الطبقي - كما ذكرنا - هم من فئة المستضعفين، لأن هذه الفئة متحررة من العوائق التي تقف أمام فطرة الفئة الأخرى. لكن الفئة المؤمنة غير منحصرة بفئة المستضعفين إطلاقاً.

٢ - آية الاستضعاف، على افتراض انفصالها عن الآيات السابقة والتالية لها، تشير الى نوع معين من حركة التاريخ، والآيات الأخرى بشأن الاستخلاف ووراثة الأرض تشير الى نوع آخر من حركة مسيرة التاريخ.

آية الإستضعاف تدور حول الصراع الطبقي، والطاقة المحركة فيها مستمدة من اضطهاد الطبقة المستكبرة ومن الروح الرجعية لطبقة المستضعفين والروح الثورية لطبقة المستضعفين. والنتيجة النهائية لهذا الصراع تتمثل في انتصار الفئة المستضعفة سواء كانت من الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالمفهوم القرآني أم لم تكن، ودلائلها تشمل كل الشعوب المناضلة ضد الاستكبار كشعوب فيتنام وكمبوديا واماها.

وإن أردنا توضيح هذه الآية من وجهة النظر الإلهية، لابد أن نقول: إن هذه الآية توضح مبدأ حماية الله للمظلومين كما ورد في الآية: «وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهُ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ» (إبراهيم - ٤٢)، وبجارية أخرى، آية الاستضعاف تجسد مفهوم «العدل الإلهي».

أما آية الاستخلاف والآيات المشابهة نها فهي تبين اتجاهها آخر من حركة التاريخ، وتوضح من وجهة النظر الإلهية مبدأ أوسع وأشمل من مبدأ العدل الإلهي، غير أنه يشتمل على مبدأ العدل الإلهي أيضاً.

وهذا الإنجاه يتمثل في النضال المترفع عن الدوافع المصلحية والمادية، نضال لله وفي الله، قاد مسيرته الأنبياء وأتباعهم المؤمنون، واتجهت البشرية على خطه نحو بناء صرح الحضارة الانسانية.

وهذا النضال وحده يستحق اسم حرب الحق مع الباطل وهو الذي يدفع عجلة التاريخ على طريق الانسانية والمعنويات الانسانية.

العامل المحرك في هذا النضال لم يكن اضطهاداً طبقياً، بل هو الدافع الفطري الغريزي نحو الحقيقة ونحو تفهم طبيعة الوجود ونحو العدالة أي نحو صنع المجتمع المطلوب.

الشعور بالغبن والحرمان لم يدفع بعجلة التطور البشري، بل إن الذي دفع هذه العجلة نحو الامام هو الإندفاع الفطري التكاملي.

الاستعدادات الحيوانية للكائن الانساني اليوم هي ذات استعداداته في بدء الخليقة، ولم تتطور على مر التاريخ، لكن الاستعدادات الانسانية تفتح بالتدريج، وتحرر أكثر فاكتر من القيود المادية والاقتصادية متجهة نحو الالتزام بالايمان والعقيدة. الاتجاه الذي يتكامل على خط مسيرة التاريخ لا يتمثل في النضال المادي والمصلحي والطبقي، بل في النضال الايديولوجي، الالهسي، الایسماني. وهذه هي الميكانيكية الطبيعية لتكامل الانسان، ولحتمية انتصار الصالحين والمجاهدين في سبيل الله أما المظهر الالهي في هذا الانتصار وفي هذا التكامل على مر التاريخ فيتمثل في تجلي مظاهر «ربوبية» الله و«رحمته» التي تقتضي تكامل الموجودات، بينما «العدل الالهي» يفرض بروز مظهر الانتقام والجبروت الالهي لاغير.

مما سبق يتبين لنا أن آية الاستضعاف لها منطقتها الخاص، وآية الاستخلاف (والآيات المشابهة لها) ذات منطق خاص أيضاً، من حيث الطبقة المنتصرة، واتجاه حركة التاريخ، والعامل الطبيعي لحركة التاريخ، وتجلي الصفات الالهية. كما انضح أيضاً أن آية الاستخلاف تقدّم نتائج أشمل وأجمع.

ما تحقّقه البشرية طبق آية الاستضعاف جزء صغير مما تحقّقه طبق آية الاستخلاف. والقيم التي تقدّمها آية الاستضعاف، أي دفع الظلم عن المظلوم، أو حماية الله للمظلومين، هي جزء من القيم التي تقدّمها آية الاستخلاف.

آية الاستضعاف ليست أصلاً عامّاً: النقطة الثانية التي نتناولها في حديثنا عن آية الاستضعاف هي إن هذه الآية لا تطرح أصلاً عامّاً ومبدأً كلياً، وهي لذلك لا تستهدف توضيح مسار حركة التاريخ ولا العامل الطبيعي في هذه الحركة، ولا تريد أن تقول أن النصر النهائي حليف المستضعفين لأنهم مستضعفون لا غير.

وهؤلاء الذين استنتجوا من الآية مبدأً كلياً، فصلوها عما قبلها وبعدها، وذهبوا الى أن كلمة «الذين» في الآية تفيد العموم والاستغراق وليست كذلك إذ هي مرتبطة بآية تسبقها وآية تليها:

«إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا أَهْلَهَا تَبِيعاً، يَسْتَضِعُّ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ، يَذْبَحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ. وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ. وَنَمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ، وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ»

(القصص ٤ - ٦)

فالعلان «نمكّن» و«نُرى» في الآية الثالثة معطوفان على «نمنّ» في الآية الثانية. ومحتوى عبارة «ونُرى فرعون وهامان...» في الآية الثالثة يرتبط بمحتوى الآية الاولى، أي إن هذه العبارة تبين مصير فرعون، بعد أن بيّنت الآية الاولى علو فرعون وتجبره.

وهذا الارتباط بين الآية الثالثة والثانية من جهة، والآية الثالثة والاولى من جهة أخرى، يجعل بين الايات الثلاث ارتباطاً لا يمكن معه تجريد الآية الثانية وفصلها، واستنباط مبدأ عام منها. وكلمة «الذين» في الآية الثانية لا تفيد الاستغراق،

بل إنها إسم موصول للذين ظلمهم فرعون واستضعفهم.
 هذا، إضافة الى أنَّ «المنة» التي ذكرتها الآية الثانية، تتمثل فيما أرسله الله تعالى الى بني اسرائيل من نبي و كتاب. أي إن الآية تقول: «وَأُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا (بموسى والكتاب الذي ننزله على موسى) وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً...»
 من هنا نفهم أنَّ هذه الآية تشكل مصداقاً من مصاديق آية الاستخلاف. ولا يمكن بأي حال من الاحوال الاحتمال بأن المراد من الآية إمارة بني اسرائيل ووراثتهم للارض لكونهم مستضعفين حسب، بقطع النظر عن اتباع النبي المبعوث فيهم والتمسك بالرسالة المنزلة اليهم.

فهم خاطيء لطبيعة الثقافة الإسلامية:

قد يطرح أتباع الفهم المادي للإسلام مسألة أخرى ترتبط بالثقافة الإسلامية ويقولون أنَّ هذه الثقافة إما أن تكون ثقافة الطبقة المستضعفة روحاً ومعنى، وإما أن تكون ثقافة، الطبقة المستكبرة، أو أن تكون ثقافة جامعة.
 لو كانت الثقافة الإسلامية ثقافة الطبقة المستضعفة، لَكُنَّ أن تنطبع بطابع طبقتها، أي أن تدورَ في دعوتها و رسالتها واتجاهاتها حولَ محور المستضعفين. ولو كانت هذه الثقافة ثقافة طبقة المستكبرين — كما يدعي أعداء الإسلام — لدراثَ حولَ محور تلك، الطبقة ولأضحت ثقافة رجعية معادية للبشرية وبعيدة بالضرورة عن الطابع الإلهي. وهذا مالا يقلبه أي مسلم إضافة إلى أنه يتنافى مع كل محتويات هذه الثقافة.

يَبْقَى أن نقول أنَّ الثقافة الإسلامية ثقافة جامعة، أي إنها ثقافة محايدة غير منتمية وغير ملتزمة وغير مسؤولة، وإنها ثقافة إنعزالية تترك مآلهة لله، و مآلٍ لقيصر لقيصر، وإنها ثقافة تستهدف المصالحة بين الماء والنار، وبين الظالم والمظلوم، وبين المستعمر والمستمر، وتجمع كل هؤلاء تحت سقف واحد. ومثل هذه الثقافة تتجه عملياً نحو حماية مصالح طبقة المستعمرين والمستأثرين والمستضعفين. تماماً مثل الفئة التي تتخذ جانب الحياد والعزلة والتفرج على مسرح الصراع الاجتماعي بين المستعمرين والمسحوقين، فمثل هذه الفئة تحمي عملياً طبقة المستعمرين

وتفسح لها مجالَ الإستثمار.

من كل هذا يستتج أصحاب الفهم المادي أنّ الثقافة الإسلامية ليست ثقافة محايدة وليست حامية الطبقة المستضعفة، وهي لذلك لا بد أن تكون ثقافة طبقة المستضعفين في منطلقاتها واتجاهاتها ودعوتها.

وهذا الاتجاه في فهم الثقافة الإسلامية خاطيء تماماً، وهو جزء من الأخطاء التي تعترى المثقفين المسلمين الشغوفين بالمادية التاريخية.

الميول تجاه المادية التاريخية بين هذه الفئة من مثقفينا المسلمين يعود في رأيي الى عاملين:

الأول: هؤلاء ظنوا أن الاتجاه نحو المادية التاريخية ضرورة لا بد منها، من أجل إظهار الثقافة الإسلامية بمظهر الثقافة الثورية أو من أجل إضفاء ثقافة ثورية على الإسلام.

وكل ما أطلقه هؤلاء من تصريحات، بشأن فهمهم الخاص للقرآن وبشأن استنباطاتهم من آية الإستضعاف، هو تبرير لظنهم المذكور ولفكرتهم تلك التي آمنوا بها مسبقاً. ومن هنا نرى ابتعاد هؤلاء بشدة عن منطق الإسلام ونرى هبوط المنطق الإنساني الفطري الإلهي الإسلامي المقدس الى مستوى المنطق المادي.

هذه الفئة خالت أن الطريق الوحيد لاتصاف الثقافة بالصفة الثورية، أن تكون مرتبطة بالطبقة المحرومة المسحوقة فقط، وأن تنطلق من هذه الطبقة، وأن تتجه في دعوتها وواقفها نحو هذه الطبقة ومصالحها، وأن تكون المكانة الإجتماعية لقاداتها وروادها ودعاتها قائمة في تلك الطبقة، وأن يكون موقفها من الطبقات والفئات الأخرى موقف الحرب والصراع والعداء لاغير.

هذه الفئة من المثقفين يظنون أن طريق الثقافة الثورية ينبغي أن ينتهي بالبطن بالضرورة، وأن كل الثورات الكبرى في التاريخ، بل وحتى الثورات التي نهض بها أنبياء الله، هي ثورات البطن ومن أجل البطن! ومن هنا فإن أباذر الصحابي الكبير الحكيم المؤمن المخلص الداعية المجاهد، هو في مفهوم هؤلاء ((أبوذر البطن)) و ((أبوذر المعقد)) الذي خبر الجوع جيداً وأجاز بل أوجب حمل السيف انطلاقاً من إحساسه بالجوع!! قيمة أبي ذر في مفهوم هؤلاء تتمثل في إحساسه الشخصي بالجوع

وإحساسه بما يعانيه الجياع من أمثاله، وفيما يحمله من عُقد تجاه الفئة التي أجاعته وأجاعت الآخرين ومقاومته لهذه الفئة.. لاغير. وكل شخصية هذا الموحد العارف المؤمن المجاهد المخلص المسلم الذي يُعَدُّ بحق لقمان هذه الأمة يحصرونها بهذه الدائرة الضيقة.

هذه الفئة تعتقد أنّ الثورة — كما يقول ماركس — ((تطلق فقط من الحركة الثورية العنيفة ومن الإنتفاضة الجماهيرية))^١

هؤلاء لا يستطيعون أن يتصوروا ثقافة أو مدرسة فكرية أو أيديولوجية ذات منطلق إلهي ودعوة شاملة عامة، تخاطبُ الإنسان بل الفطرة الإنسانية في الحقيقة، وتتجه نحو العدل والمساواة والطهر والمعنوية والحب والإحسان ومقارعة الظلم وقادرة في الوقت ذاته أن تُحدث هزة عظيمة وثورة عميقة.. ثورة إلهية إنسانية تنطوي على حماس إلهي ونشاط معنوي ودوافع ربانية وقيم إنسانية ومثل هذه الثورة تحققت مراراً في تاريخ البشرية، وثورة الإسلام نموذج واضح لها.

هذه الفئة تعتقد أنّ الثقافة الملزمة المسؤولة الإيجابية المكافحة ينبغي أن تنطلق بالضرورة من ثقافة الطبقة المحرومة المسحوقة، ولاستطيع أن تتصور غير ذلك.

أصحاب هذا اللون من التفكير خالوا أنّ الثقافة الجامعة هي بالضرورة ثقافة محايدة متفرجة، ولم يستطيعوا أن يفهموا أنّ الثقافة الجامعة لا يمكن على الإطلاق أن تكون محايدة غير مسؤولة وغير ملتزمة إن كان منطلقها إلهياً واتجاهها في الدعوة إنسانياً، أي اتجاه نحو الفطرة الإنسانية.

الشعور بالالتزام والمسؤولية لا ينتج عن الانتماء الى الطبقة المحرومة، بل عن الانتماء الى الله والى الوجدان الإنساني، وهذا هو العامل الأول لخطأ هؤلاء السادة في فهمهم لعلاقة الإسلام بالثورة.

الثاني: العامل الثاني لهذا الاتجاه المادي في فهم الإسلام ينطلق من سوء فهم هؤلاء السادة لاتجاهات الإسلام الاجتماعية. هؤلاء شاهدوا بوضوح أن التفسير

١ — ماركس وماركسيسم، ص ٣٩.

القرآني لنهضات الأنبياء يستجه الى تصوير مواقف الانبياء الصلبة لصالح المستضعفين، كما إنهم آمنوا من جهة أخرى إيماناً تاماً بالمبدأ الماركسي القائل بانطباق الإتجاه والمنطلق، أو بعبارة أخرى ((الإنطباق بين القاعدة الإجتماعية والقاعدة العقائدية والعملية)) وخرجوا من كل ذلك بنتيجة على النحو التالي: لَمَّا كان القرآن يصوّر اتجاه النهضات المقدسة، التقدمية بأنه لصالح المستضعفين ومن أجل تأمين حقوق هذه الطبقة وحرّياتها، فمنطلق جميع النهضات المقدسة التقدمية، في نظر القرآن إذن، الطبقة المحرومة المسحوقة المستضعفة، من هنا فإن النظرة القرآنية تذهب الى أن هوية التاريخ مادية واقتصادية، وان الاقتصاد ((بناء تحتي))، مما ذكرنا سابقاً، انضح أن القرآن يؤكد على نظرية الفطرة، وعلى منطق خاص يتحكم بحياة الإنسان ينبغي أن نسميه منطق الفطرة ويقابله المنطق النفسي الذي هو منطق الإنسان المنحط الحيواني، ومن هنا فالإسلام يرفض مبدأ ((انطباق المنطلق والإتجاه)) أو ((انطباق القاعدة الإجتماعية والقاعدة العقائدية)) ويعتبره مبدأ غير إنساني. أي إنه يتحقق في الأفراد الذين لم يبلغوا درجة الإنسانية، ولم ينالوا القسط اللازم من التعليم والتربية الإنسانية، والذين يدور منطقهم حول المنفعة، ولا يتحقق في الأفراد المتعلمين المتربين المرتفعين الى مستوى الإنسانية الذين منطقتهم منطق الفطرة.

إضافة الى ذلك فإن من المجاز والتساهل القول بأن الإسلام يتجه في مواقفه لصالح المستضعفين. الإسلام يتجه نحو العدالة والمساواة. ومن الطبيعي أن يكون المتنفعون من هذا المجال هم المحرومين والمستضعفين، وأن يكون المتضررون هم المبتزين والمستثمرين.

أي إن الإسلام، حين يتجه الى تأمين مصالح طبقة معينة، يستهدف تحقيق قيمة إنسانية وتثبيت مبدأ إنساني. وهنا تتضح مرة أخرى قيمة مبدأ الفطرة الذي يفرقة القرآن بوضوح والذي ينبغي أن، نعتبره أم المعارف في إطار المعارف الإسلامية. لقد قيل الكثير عن الفطرة، ولكن قل أن اهتمّ باحث بأسعافها وأبعادها الواسعة. كثيراً ما نرى أفراداً يتحدثون عن مبدأ الفطرة وهم غافلون عن أبعاده الواسعة، لذلك يتوصلون في خاتمة أبحاثهم الى نظريات معارضة لهذا المبدأ.

تفسير خاطيء لمنشأ الدين

مثقفونا المبهورون بالمادية التاريخية يقعون في خطأ آخر حين يتحدثون عن نشأة الدين ومنطلقه. لقد دارت بحوثنا السابقة عن منشأ الظواهر التاريخية في نظر الدين (أي الإسلام طبعاً) ونبعث الآن عن الدين نفسه باعتباره ظاهرة إجتماعية تاريخية كان لها وجود على أي حال، منذ فجر التاريخ. ولا بد من توضيح منشأ هذه الظاهرة الإجتماعية واتجاهها.

ذكرنا من قبل مراراً أن المادية التاريخية الماركسية تؤمن بمبدأ التطابق بين المنطلق والاتجاه في جميع الظواهر الحضارية.

العرفاء والحكماء يؤمنون بمبدأ ((النهايات هي الرجوع الى البدايات)) بشأن الحركة العامة لنظام الوجود..... والماركسية تؤمن بشيء مثلي هذا في مجال الشؤون الفكرية والفنية والفلسفية والدينية وفي جميع الظواهر الحضارية الإجتماعية. أي إنها تذهب الى أن كل فكرة تتجه باتجاه منشئها ومنطلقها وليس ثمة أفكار أو أديان أو ثقافات محايدة، خالية من الاتجاه، كما لا يمكن أن تكون ذات اتجاه يستهدف وضعاً اجتماعياً غير الوضع الإجتماعي الذي انطلقت منه.

الماركسية ترى أن لكل طبقة نوعاً معيناً من الأفكار والأذواق، ومن هنا فإن المجتمع الطبقي يسوده نوعان من الآلام، ونوعان من الأفكار الفلسفية، ونوعان من النظم الأخلاقية، وشكلان من الفنون، وطريقتان من الشعر والآداب، ولونان من الأذواق والأحاسيس والنظرات الى الوجود وأحياناً شكلان من العلم. أي حينما يكون البناء التحتي وعلاقات الإنتاج على شكلين، تصبح كل تلك الظواهر على شكلين ونظامين.

ماركس يستني شخصياً من هذه الثنائيات في النظم شيئين هما: الدين والحكومة. فهو يعتقد أن هاتين الظاهرتين من اختراع الطبقة المستغلة، ومن طرق الإستثمار التي تمارسها هذه الطبقة. من هنا فمن الطبيعي أن يكون اتجاه هاتين الظاهرتين وواقفهما لصالح هذه الطبقة المستثمرة. والطبقة المستثمرة لا يمكن أن تكون — بحكم مكانتها الإجتماعية — منطلقاً للدين، ولا منطلقاً للدولة. الدين والدولة مفروضان على الطبقة المستثمرة من قبل الطبقة المناهضة. فليس هناك إذن شكلان

من الدين، كما لا يوجد شكلان من الحكومة أيضا.

بعض المنقفيين المسلمين يدعون — خلافا لنظرية ماركس — وجود شكلين من الدين في المجتمع ويقولون:

كما إن المجتمع الطبقي يسوده نوعان من الأخلاق والآداب وسائر الظواهر الحضارية، وكل نوع له منطلق واتجاه يتناسب مع الطبقة التي ينتمي إليها، أحدها ينتمي إلى الطبقة الحاكمة والآخر إلى الطبقة المحكومة.. كذلك الدين له في المجتمع دوما شكلان: الأول الدين الحاكم الذي يمثل دين الطبقة الحاكمة، والدين المحكوم الذي يمثل دين الطبقة المحكومة.

ويقولون إن الدين الحاكم هو دين الشرك، والدين المحكوم هو دين التوحيد. الدين الحاكم دين التمييز والدين المحكوم دين المساواة. الدين الحاكم دين التبرير للوضع القائم، والدين المحكوم دين الثورة على الوضع القائم، الدين الحاكم دين الجمود والسكون والسكوت، والدين المحكوم دين الانتفاض والتحرك والاعتراض. المذهب الحاكم أفيون الشعوب والمذهب المحكوم طاقة محرقة للشعوب.

ويقولون إن نظرية ماركس القائلة أن الدين يتجه بشكل مطلق نحو تأمين مصالح الطبقة الحاكمة ومعاداة الطبقة المحكومة، وأن الدين أفيون الشعب، إنما تصدق بشأن الدين الذي ينطلق من أوساط الطبقة الحاكمة، وهو الدين الذي كان حاكماً وسائداً بالفعل ولا تصدق بشأن الدين المحكوم، أي دين الأنبياء الواقعيين الذين لم تسمح لهم الأنظمة الحاكمة أن يبرزوا ويعربوا عن وجودهم.

هؤلاء ((المنقفون)) رفضوا نظرية ماركس التي تعتبر الدين يتجه بشكل مطلق نحو مصالح الطبقة الحاكمة، وظنوا بذلك أنهم رفضوا نظرية ماركس، جاهلين أن أقوالهم — وإن عارضت آراء ماركس وأنجلس وماو وسائر رؤاد الماركسية — تعتبر تفسيراً ماركسياً ومادياً للدين، وهو تفسير فظيع للغاية. وهؤلاء لم يلتفتوا لذلك حتماً. فهم افترضوا للدين — على أي حال — منطلقاً طبقياً، وتبنوا مبدأ انطباق المنطلق والاتجاه. بعبارة أخرى، هؤلاء قبلوا مبدأ مادية الدين، ومادية كل ظاهرة حضارية، غاية الأمر أنهم قبلوا وجود دين ينطلق من الطبقة المحرومة ويتجه نحو مصالحها

خلفاً لرأى ماركس والماركسيين.

إنهم في الحقيقة توصلوا الى نتيجة جيّدة بشأن اتجاه المذهب المحكوم، لكنهم أخطأوا في منطلق هذا المذهب حين اندفعوا الى إضفاء الطابع المادي الطبقي على هذا المنطلق.

وما هي النتيجة التي يحصل عليها هؤلاء المثقفون المسلمون من كل هذا التحليل؟

النتيجة هي إن مذهب الشرك والمذهب الحاكم المرتبط بالطبقة الحاكمة هو المذهب التاريخي العيني الذي كان له دور في الحياة، إذ إن جبر التاريخ كان يساند الحاكمين، وكانت القوة السياسية والاقتصادية في أيديهم، ومن الطبيعي أن يكون دينُ الحاكمين، الذي يبرّر وجودهم، قائماً مسيطراً. أما مذهب التوحيد فلم يستطيع أن يدخل المسرح الاجتماعي ويحقّق له وجوداً خارجياً وعينياً. مذهب التوحيد لم ينهض بأيّ دور تاريخي في المجتمع، ولم يستطع أن ينهض بمثل هذا الدور لأن البناء الفوقي لا يستطيع أن يسبق البناء التحتي.

من هنا استنتج هؤلاء أن نهضات الأنبياء التوحيديين نهضات محكومة فاشلة في التاريخ. وما كان بمقدورها أن تكون غير ذلك. أنبياء دين التوحيد بشرّوا بدين المساواة. ولم يمضِ طويلاً حتى عاد مذهب الشرك يواصل حياته مستتراً بنقاب التوحيد وتعاليم الأنبياء وعاد يحرف هذه التعاليم ليرتزق منها ثم عاد أقوى مما سبق وأشدّ وطأة على الطبقة المحرومة.

واستنتجوا أن الأنبياء الحقيقيين عملوا في الواقع على منح الناس كسرة من الخبز، لكنهم، جلبوا الويلات للجماهير، وأضحوا ذريعة بيد الطبقة المعارضة، فشددت هذه الطبقة الخناق على المحرومين والكادحين، فما أرادته الأنبياء من تعاليمهم لم يتحقق، وما تحقّق لم يريده، وتعبير الفقهاء ما قصّد لم يقع، وما وقّع لم يقصّد.

الماديون والمعادون للدين يرتدون: أن الدين أفيون الشعوب، وعامل ركود وسكون، ومبرر للظلم والتمييز، وحامي الجهل، وساحر الجماهير.. وكل هذه العبارات صحيحة في رأي هؤلاء المسلمين الماديين غير أنها تصدق فقط بشأن الدين

الحاكم ودين الشرك ودين التمييز المهيمن في كل عصور التاريخ أما الدين الحقيقي، دين التوحيد، ودين المحكومين والمستضعفين فكان دوماً مطروداً من مسرح الحياة والتاريخ.

واستنتج هؤلاء أيضاً أن الدور الوحيد الذي نهض به الدين المحكوم هو الانتقاد والإعتراض تماماً مثل دور الأقلية المعارضة داخل الحكومة التي تستمتع بالأكثرية في البرلمان. فهذه الأقلية - مهما كانت تقدمية رائدة - لا تقوى على شيء سوى الإعتراض والانتقاد. بينما حزب الأكثرية لا يعير أهمية لهذه الانتقادات، ويسير في إدارة المجتمع بالشكل الذي يريته، ويستفيد أحياناً من اعتراضات الأقلية لدعم مكانته. فالنظام الحاكم قد يسقط تلقائياً على أثر ازدياد الضغط، غير أن اعتراضات الأقلية تفتح عين النظام على ضرورة تقوية نفسه وتحسينها.

التفسير المذكور خاطيء تماماً، في تحليل ماهية دين الشرك، وفي تحليل ماهية دين التوحيد، وخاطيء في تصوير الدور الذي نهض به الدينان في التاريخ. الدين كان موجوداً دوماً في التاريخ دون شك، دين التوحيد أو دين الشرك أو كلاهما واختلف علماء الاجتماع في أسبقية دين التوحيد أو دين الشرك. أغلب علماء الاجتماع ذهبوا إلى ظهور مذهب الشرك أولاً، ثم تكامل هذا المذهب بالتدرج وبلغ درجة التوحيد. وبعضهم ذهب إلى عكس ذلك والروايات الدينية، بل بعض الأصول الدينية، تؤيد الاتجاه الثاني.

أما بشأن منشأ دين الشرك، وهل إنه ظهر على يد طغاة التاريخ لتبرير ظلمهم وجورهم؟ أم ثمة عوامل أخرى لظهوره؟ يذكر المحققون عوامل أخرى، ولا يمكن بهذه البساطة قبول فكرة أن الشرك وليد التمييز الاجتماعي.

وتحليل دين التوحيد على أنه تبرير لمطالب الطبقة المحسرومة المعادية للتمييز والمساندة للأخوة والمساواة، هو الآخر بعيد عن الروح العلمية، ولا ينسجم - إضافة إلى ذلك - مع الأسس الإسلامية إطلاقاً.

التفسير المذكور يُضفي على الأنبياء صفة ((الأسرياء الفاسدلين))، فهم ((فاسلون))، لأنهم انهزموا أمام الباطل، ولم يستطع دينهم أن يتغلغل في المجتمع، ولا أن يحتل مكانة توازي على الأقل مكانة المذهب الحاكم الباطل، ولم ينهض بدور

سوى' الإعتراض على المذهب الحاكم وانتقاده.

والأنبياء ((أبرياء)) لأنهم — خلافاً لادعاء الماديين — لم يقفوا الى جانب — المستثيرين والطامعين، ولم يكونوا عاملَ ركود وسكون واتجاههم لم يكن لصالح هذه الطبقة، بل بالعكس من ذلك، كانوا ينبثقون من المستضعفين والمسحوقين، ويقفون الى جانبهم، ويتحسسون آلامهم ويسمعون على طريق الطبقة المستضعفة وكسب حقوقها المغتصبة.

وكما إن الانبياء — في نظر أصحاب هذا الإتجاه — أبرياء في طبيعة دعوتهم ورسالتهم واتجاههم، كذلك هم أبرياء تماماً في فشلهم. أي إنهم غير مسؤولين عن هذا الفشل، إذ إن ((جبر التاريخ)) الناشئ عن الملكية الخاصة كان يساند أعداءهم. ظهور الملكية الخاصة، في رأي هؤلاء، قَسَمَ المجتمعَ جبراً على قسمين: قسم مستضعف وقسم مستضعف، القسم المستضعف المالك للنتاج المادي كان مالكا بالضرورة للإنتاج المعنوي. ولا يمكن الوقوف بوجه جبر التاريخ الذي هو التعبير المادي للقضاء والقدر. فهو قضاء وقدر من لئن إله أرضي مادي. إنها القدرة الحاكمة التي تحمل اسم البناء التحتي الإقتصادي، ولولبها الرئيس وسائل الإنتاج. فالانبياء غير مسؤولين لهذا عن فشلهم.

هذا الدفاع عن الانبياء الحقيقيين ينطوي على إدانة للنظرة الإلهية الى نظام الوجود التي تذهب إلى أن هذا النظام ((خير)) و ((حق)) وأن الخير غالب فيه على الشر.

الإلهيون ينظرون الى نظام الوجود بتفاوت، ويدعون أن نظام الوجود حقاً وحقيقة وخير. ويعتقدون أن ظواهر الشر والباطل والانحراف لها وجود عرضي وطفيلي وموقت وغير أصيل. فالحق هو محور نظام الوجود والنظام الاجتماعي البشري:

((أما الزبدُ فيذهبُ جفاء، وأما ما ينفعُ الناسَ فيمكثُ في الأرض))

(الرعد، ١٧)

هذه النظرة تؤمن أيضاً بانتصار الحق على حلبة الصراع بين الحق والباطل:

((بَلْ تَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ)) (الأنبياء، ١٨)
وتذهب الى أَنَّ يَدَاللهِ مَعَ رُسُلِهِ:

((إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ...))

(غافر، ٥١)

((وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ، إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ، وَإِنَّ جُنَدَنَا

(الصافات، ١٧٢)

لَهُمُ الْغَالِبُونَ))

التفسير المذكور لمنشأ الدين يشكك في هذه الأصول، ومع أنه يرفع التهمة عن الأنبياء والرسل وسائر المصلحين في التاريخ، فهو يلقي التهمة على رَبِّ الأنبياء. وهنا تبرز مشكلة، هي إِنَّ القرآن ينظر الى مسيرة العالم بنوع من التفاؤل، ويؤكد أَنَّ ((الحق)) هو محور الوجود ومحور الحياة الاجتماعية للبشر. والحكمة الإلهية تذهب — اعتماداً على هذه الأصول — الى أَنَّ الخيرَ غالب على الشر، والحقُّ على الباطل، وترى أَنَّ وجود الشرِّ والباطل عَرَضِيٌّ وطفيلي ويفتقد الأصالة.. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نشاهد أَنَّ مطالعة أحداث التاريخ السابقة والحالية تبث على نوع من التشاؤم بالنسبة لنظام الوجود. وهذا ما يدفع الى تقبل نظرية القائلين أَنَّ التاريخ مفعم بالفجائع والظلم والجور والإستعمار.

نُرى، كيف يمكن حلَّ هذا التناقض؟ هل نحن خاطئون في فهم نظام الوجود والنظام الاجتماعي؟ أم خاطئون في فهم النظرة القرآنية للوجود؟ أم ثمة تناقض بين الواقع القائم والقرآن لا يمكن حلّه.

هذه الشبهة طرحناها في كتاب ((العدل الإلهي))، قدر ما يتعلق الأمر بنظام الوجود وتوصلنا — بحول الله — إلى حلها. وما يتعلق بمسيرة التاريخ والحياة الاجتماعية من هذه الشبهة، فسنعالجه في فصل قادم تحت عنوان ((صراع الحق والباطل)) وسنبين رأينا — بإذن الله — في هذه الشبهة. وسنكون مسرورين لو أفادنا المعنيون بأرائهم في هذه المسألة.



الموازين

من أجل فهم ((نظرة)) مدرسة معينة إلى ((هوية)) التاريخ نستطيع الاستفادة من مجموعة ((موازين)) لننتقل منها إلى تكوين فكرة دقيقة عن نظرة تلك المدرسة إلى الحركات التاريخية وماهية أحداث التاريخ. نعرض هنا الموازين التي توصلنا إليها مؤكدين إمكان وجود موازين ظلت خافية علينا.

قبل أن نطرح هذه الموازين، ونتبين من خلالها نظرة الإسلام لابد من الإشارة إلى أن القرآن الكريم صرح - في رأينا - ببعض الأصول التي تعطي للمؤسسات المعنوية في المجتمع ((أولوية)) - على المؤسسات المادية.

أحد هذه الأصول الصريحة تذكرها الآية الكريمة:

((إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)) (الرعد - ١١).

فمصير الأمة يرتبط بموجب هذه الآية بمحتواهم الداخلي، وبما يعتنل في أنفسهم. وهي بذلك ترفض بصراحة الجبر الإقتصادي في التاريخ. مع ذلك نعرض

ما توصلنا إليه من معايير لتبيين المنطق الإسلامي على ضوءها:

١ - إستراتيجية الدعوة

كل مدرسة فكرية صاحبة دعوة هادفة تعتمد على طريقة معينة في الدعوة. وهذه الطريقة ترتبط من طرف بالهدف الأساس للمدرسة الفكرية، ومن طرف آخر ترتبط بنوع نظرة تلك المدرسة لماهية الحركات والنهضات في التاريخ.

أسلوب الدعوة يعني طريقة توعية الأفراد أو التركيز على مراكز الثقل الخاصة لدفع الناس نحو الحركة. مدرسة ((أو غست كونت)) مثلاً تدّعي أنها تنحو منحى علمياً في هذا المجال، وتحصر جوهر تكامل الانسان في ذهنه، وتعتقد أن ذهن الإنسان طوى المرحلة الاساطيرية والمرحلة الفلسفية وبلغ المرحلة العلمية. ومن الضروري أن تركز هذه المدرسة في توعيتها على ما تسميه العلم، وتعتمد على عتلة العلم في التحريك.

والماركسية التي تتبنى نظرية ثورة الطبقة العاملة، تركز في توعية الطبقة العاملة على تصعيد الصراع الطبقي، وتعتمد على إثارة عُدَد الحقد والشعور بالغبين والحرمان.

إلى جانب الاختلاف في أسلوب الدعوة بين المدارس الفكرية، ثمة اختلافات أخرى بين المدارس ترتبط أيضاً بنظرة تلك المدارس إلى الإنسان والتاريخ. هذه الاختلافات تتمثل في أبعاد تأثير الدعوة وارتباط الدعوة بالقوة وجواز ممارسة القوة. بعض المدارس - مثل المسيحية - تحصر الأخلاقية، في المواجهة السلمية مع الأفراد. وتعتبر ممارسة القوة بأي شكل وفي أي زمان عملاً غير أخلاقي. لهذا تؤكد تعاليم المسيحية على الفرد المسيحي أن يدير خذّه الأيسر لمن صفعه على خدّه الأيمن، وأن يسلم قبعته لمن سلبه رداءه. وعلى الجانب الآخر من هذه المدارس تقف مدارس أخرى مثل مدرسة ((نيتشه)) التي تحصر الأخلاقية في ممارسة القوة لأن كمال الانسان - في رأيها - يتمثل في القدرة. والإنسان الأكمل هو الإنسان الأقوى. ونيتشه يعتبر الأخلاق المسيحية رقاً وضعفاً وذلة وعاملاً أساسياً على ركود البشرية.

بعض الاتجاهات ترى أن الأخلاق مرتبطة بالقوة، لكنها لا تعتبر كل قوة أخلاقية. فالماركسية - مثلا - ترى أن القوة التي يمارسها المستثمرون ضد المستثمرين غير أخلاقية، لأنها تستهدف صيانة الوضع القائم وصدّ الحركة. لكن القوة التي يمارسها المستثمرون أخلاقية لأنها تنجّه نحو تغيير المجتمع وتطويرة. بعبارة أخرى هناك مجموعتان متصارعتان في الصراع المستمر المهيمن على المجتمعات. الأول ينهض بدور ((الأطروحة)) والآخر بدور ((الطباق)). ألقوة التي تمارسها الأطروحة غير أخلاقية لرجعيتها، والقوة التي يمارسها الطباق أخلاقية لخصلتها الثورية التكاملية. والقوة الأخلاقية في مرحلة معينة من مراحل التاريخ تواجه قوة أخرى تناهضها وتناقضها في المرحلة التالية، وتُصبح عند ذلك رجعية لأنها تصبح خصماً لقوة أخلاقية جديدة. من هنا كانت الأخلاق نسبية، وما هو أخلاقي في مرحلة معينة يُمسي ضدّ الأخلاق في مرحلة أعلى وأكمل.

الإسلام يرفض جميع الإتجاهات والنظريات السابقة، يرفض حصر الأخلاقية في المواقف السلمية ويُضفي على القوة والاعتدال أحيانا صفة أخلاقية. ولهذا فالنهوض بوجه الظلم والظغيان في نظر الإسلام مقدس وواجب شرعي. والجهاد باعتباره حركة مسلحة واجب في ظروف خاصة.

نظرية نيتشه بلا ريب نظرية تافهة معادية للإنسانية وللتكامل الإنساني. النظرية الماركسية تقوم على أساس مفهومها عن تكامل التاريخ. الإسلام يسمح لأتباعه أيضا ممارسة القوة، بوجه المجموعات المعادية للتكامل، لكنه - خلافا للماركسية - يضع ممارسة القوة في المرحلة الثانية من المواجهة لا في المرحلة الأولى. أما المواجهة في المرحلة الأولى فتقوم على أساس الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة. ممارسة القوة بوجه الجبهة المعادية للتكامل لا تكتسب صفة أخلاقية إلا إذا انسَدَّت أبواب الإقناع الفكري (الحكمة) والإقناع الروحي (الموعظة).

من هنا اتجه جميع الأنبياء في دعوتهم أولاً إلى الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن. وحينما تستوفي هذه الطريقة أغراضها، وتعجز عن مواصلة طريق الهداية تصبح ممارسة القوة والأعمال الجهادية - في نظر الأنبياء -

أخلاقية. هذا الموقف ينطلق من الاتجاه الروحي للنظرة الإسلامية. هذه النظرة تؤمن أن للبرهان والاستدلال والموعظة قوة هائلة. أي كما إنها تؤمن بقوة نقد السلاح — على حد تعبير ماركس — تؤمن أيضا بقوة سلاح النقد، وتستثمر هذه القوة، في مجالها الخاص.

نظرة الإسلام الروحية إلى الإنسان وبالتالي إلى المجتمع والتاريخ نستطيع أن نفهمها من هذه المرحلية في الدعوة، من التركيز على الهياكل الفكرية والروحية في المرحلة الأولى، ثم على ممارسة القوة في مرحلة تالية. إذ إن طريقة الدعوة (الاكتفاء بالموعظة، أو الاكتفاء بالقوة، أو ممارسة الموعظة أولا ثم ممارسة القوة في المرحلة الثانية) تبين نظرة المدرسة إلى حركة التاريخ ودور الكفاح في هذه الحركة. نتناول الآن جانبا آخر من استراتيجيات الدعوة يرتبط بسبل التوعية الإسلامية، والمسائل التي تركز عليها الدعوة في التوعية.

التوعية الإسلامية تقوم بالدرجة الأولى على أساس التذكير بالمبدأ أو المعاد. وهذه طريقة الإسلام وطريقة جميع الرسالات الإلهية التي يذكرها القرآن. الأنبياء يحركون ذهن الإنسان ليفكر من أين جاء؟ وإلى أين سيذهب؟ وكيف بدأ الخلق؟ وما هي المرحلة التي يطويها الآن؟ وإلى أين يتجه العالم؟

أولى المسائل التي تثيرها دعوة الأنبياء في النفوس هي مسؤولية الإنسان أمام الكون والوجود. وإثارة المسؤولية الاجتماعية في نفس الإنسان جزء من إثارة مسؤوليته أمام الكون والوجود. لقد ذكرنا من قبل أن السور المكية خلال الأعوام الثلاثة عشر من دعوة الرسول الأعظم ركزت على التذكير بالمبدأ والمعاد.

الرسول الأعظم — صلى الله عليه وآله وسلم — بدأ يدعو الناس قائلا: ((قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَقْلَحُوا))، أي إنه دعى إلى نهضة عقائدية وإلى تغيير

١- بعض المسلمين ((التقدميين)) المعاصرين أنكروا انبعاد فيما كتبه من تفسير لبعض سور القرآن ورفضوا نزول أية آية في المعاد وراحوا يفسرون ((الدنيا)) في القرآن أنها ((النظام الأسوأ في الحياة)) أي نظام الإستثمار والتمييز و((الآخرة)) أنها ((النظام الأفضل)) أي النظام الذي يزول فيه الإستثمار والإجهاض والتمييز والملكية العاصية. وهذا المذهب في فهم القرآن يعني أن كتاب الله العزيز رخص النظر الدنيوية قبل المدارس العاصية الحديثة بألف عام!!

فكري. صحيح أن التوحيد يسوعب جميع التعاليم والأفكار الإسلامية، لكن الدعوة إلى التوحيد في بداية مراحل نبوة الرسول لم تكن تستهدف أكثر من نبذ الشرك في المعتقدات والعبادات، وتسوجيه الناس إلى التوحيد الفكري والعبادي. والناس في بداية الدعوة ما كانوا يستوعبون أكثر من هذه الأبعاد التوحيدية.

هذه التوعية التي تنفذ إلى أعماق فطرة البشر، تخلق في النفوس حمية الدفاع عن العقيدة، واندفاعاً نحو نشرها، وبدلاً للغالي والنفيس على طريقها.

الأنبياء بدأوا مما أطلق عليه في عصرنا اسم البناء الفوقي لوصولوا إلى البناء التحتي. مدرسة الأنبياء نظرت إلى الإنسان أنه موجود مرتبط بعقيدته ورسالته وإيمانه أكثر من ارتباطه بمصالحه. أي إن الفكر والعقيدة في هذه المدرسة بناء تحتي والعمل، أي ارتباط الإنسان بالطبيعة ومواهب الطبيعة والمجتمع، بناءً فوق.

الدعوة الدينية ينبغي أن تسلك طريق الأنبياء أي أن يرافقها تذكير مستمر بالمبدأ والمعاد، الأنبياء دفعوا المجتمع نحو التحرك بإيقاظ هذا الإحساس، وتفجير هذه المشاعر، ونفسي الغبار عن هذا الوجدان، وبث هذه التوعية بالإستناد إلى رضا الله وأوامره وجزائه.

في القرآن وردت كلمة **رِضْوَان** في ثلاثة عشر موضعاً، وهي نقطة التركيز المعنوي في الرسائل الإلهية من أجل دفع المجموعة المؤمنة. وهذه التوعية يمكن أن نسميها توعية إلهية أو توعية كونية.

التوعية الإنسانية تحتل المرتبة الثانية في التعاليم الإسلامية. وهي تتجه إلى تحسيس الإنسان بكرامته وشرفه وعظمته. فالإنسان — في نظر المدرسة الإسلامية — ليس بالحيوان الذي يعود وجوده إلى فوزه على سائر أفرانه من الحيوانات الأخرى في معارك تنازع البقاء خلال مئات ملايين السنوات الماضية، بل إنه موجود فيه نفخة من روح الله، وتسجد له الملائكة. إلى جانب انطواء الكائن البشري على ميول حيوانيه إلى الشهوة والشر والفساد، فهو جوهر طاهر يتنافى بالذات مع كل الرذائل من فساد وكذب وإراقة دماء وحفارة وخضوع للظلم والقوة. إنه مظهر من مظاهر عزة رب العالمين: ((والله العزة والرسول وللمؤمنين)) (المنافقون: ٨)

قول الرسول (ص): ((شرف المرء قيامه بالليل، وعزه استغناؤه عن

الناس)).

وقول علي (ع) لصحبه يوم صفين: ((الحياة في موتكم قاهرين، والموت في حياتكم مقهورين)).

وقول الحسين بن علي (ع): ((إنني لا أرى الموت إلا سعادة، والحياة مع الظالمين إلا برماً)).

وقوله: ((هيهات مِنّا الذلّة)).. كل هذه الأقوال تركّز على الشعور بالكرامة والشرف الذاتي الذي يحمله الإنسان بالفطرة.

في المرحلة الثالثة يركّز الإسلام على التوعية الإجتماعية، وعلى الحقوق والمسؤوليات الإجتماعية ونجد في مواضع متعددة من القرآن دفعا للناس استناداً إلى الحقوق الفردية أو الإجتماعية المسلوقة.

((وَمَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا، وَاجْعَلْ لَنَا مِّنْ لَّدُنكَ وَلِيًّا، وَاجْعَلْ لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا)) (النساء، ٧٥)

وهذه الآية تركز على توعيتين روحيتين لدفع الناس نحو الجهاد، الأولى: أن هذا السبيل سبيل الله، والثانية: وجود أفراد مستضعفين راسفين في أغلال الظالمين. ويقول تعالى:

((أَفَإِنَّ لِلَّذِينَ يَقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِن دِيَارِهِم بغيرِ الْحَقِّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ، وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبُيُوعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا، وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ. الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُور)). (الحج ٣٩ - ٤١)

وفي هذه الآية نرى الإنن بالجهاد والدفاع يستند إلى ما تعانيه المجموعة المؤمنة من ظلم واغتصاب حقوق. لكنها تشير إزاء ذلك إلى هدف أسمى من الحقوق المغتصبة وهو صيانة دور عبادة الله باعتبارها القلب المعنوي النابض

للمجتمع من الهدم.

ويقول تعالى:

((لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ)) (النساء، ١٤٨)

وفي هذه الآية حثٌّ واضحٌ للمظلوم على النهوض واجتناب السكوت. والمرآن يذمُّ الشعراء، ويستثنى منهم الشعراء المؤمنين وأهل الذكر والأعمال الصالحة والذين يدافعون عن أنفسهم بالشعر أمام من ظلمهم بالشعر. ((.. إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا، وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا)). (الشعراء، ٢٢٧)

الإسلام إذ يأبى على الإنسان المسلم أن يخضع للظلم، ويعتبر ذلك من أعظم الذنوب، ويكلف الإنسان بنيل حقوقه، فأنما يطرح أوامرُه ونواهيه هذه في إطار القيم الإنسانية.

القرآن لا يستند أبداً إلى العُقَد النفسية، وإلى تحريك الحَسَد والشهوة، لا يقول: إِنَّ الْآخِرِينَ تَمْتَعُوا وَتَنْعَمُوا فَلَمْ لَا تَكُونُونَ أَنْتُمْ مَكَانَهُمْ؟! الإسلام لا يجيز للفرد، لو اغتصبت أمواله أن يقعد ساكناً بحجة الترفع عن الماديات! وهكذا لا يجيز السكوت أمام الإعتداء على العرض. من هنا كان ((المقتول دون أهله وماله)) شهيداً في المفهوم الإسلامي. لكن حث الإسلام على الدفاع عن المال، ليس تاجيلاً للحرص والطمع، بل تحريكاً نحو الدفاع عن (الحق) باعتباره من القيم الإنسانية. وهكذا حث على الدفاع عن العرض ليس تضخيماً لشهوة الجنس، بل تشجيعاً على الدفاع عن أكبر نوااميس المجتمع، وهو العفاف الذي كُلف الرجل بصيانه.

٢ - هوية أتباع الرسالة

كل مدرسة فكرية تضيف على أتباعها هوية خاصة، فالنظرية العنصرية - مثلاً - تشخص أتباعها من خلال لونهم أو دمهم. وحين يقول أحد أتباع هذه النظرية (نحن) فإنما يقصد ذوي البشرة البيضاء مثلاً. والنظرية الماركسية تضيف على أتباعها الصفة ((العمالية))، وحين يقول أحد أتباعها ((نحن)) فإنه يعني العمال أو

الكاد حين. والمسيحية تشخص هوية معتققيها بأنهم أتباع السيد المسيح باعتباره فرداً مشخصاً دون الالتفات إلى خطى السيد المسيح وإلى أهدافه.

وتتميز الرسالة الإسلامية برفضها لكل الهويات العنصرية والطبقية والمهنية والمعلية والإقليمية والفردية. لم تُضَفِ هذه الرسالة على أتباعها اسم: العرب أو الساميين أو الفقراء أو الأغنياء أو المستضعفين أو البيض أو السود أو الآسيويين أو الشرقيين أو الغربيين أو المحمديين أو القرآنيين أو أهل القبلة وأمثالها كل هذه العناوين لا تشخص هوية كلمة (نحن) بين أتباع هذه الرسالة.

هوية هذه الرسالة وهوية أتباعها تنفي كل تلك الهويات والعناوين المذكورة وتبقى هوية واحدة تمثلها ((العلاقة)) بين الإنسان والله، أي الإسلام والتسليم لله تعالى وحده.

الأمة الإسلامية هي الأمة التي أسلمت وجهها لله. واستسلمت للحقيقة واستسلمت للوحي الذي أشرق من أفق الحقيقة على قلب أشرف أبناء البشر من أجل هداية الإنسانية.

الإسلام، أو التسليم للحقيقة، هو الذي يوحد بين أبناء هذا الدين وهو الطابع الذي يميز أتباعه ويجمع الأفراد تحت لوائه.

الهوية التي تشخص بها المدرسة أتباعها معياراً جيداً لفهم أهداف تلك المدرسة ونظرتها إلى الإنسان والمجتمع والتاريخ.

٣ - الدوافع والموانع

ذكرنا من قبل أن المدارس الفكرية تختلف في نظرتها إلى العوامل المحركة في التاريخ.

بعضها يعتقد أن العامل المحرك يتمثل في الضغوط التي تتعرض لها طبقة من قِبل طبقة أخرى، وفي الرجعية الذاتية لطبقة والتقدمية الذاتية لطبقة أخرى، وبعضها يرى أن هذا العامل يستعمل في الفسطة السليمة التواقسة للكمال والتطور البشري. وبعضها يتبنى عوامل أخرى لحركة التاريخ.

العامل الذي تتبناه المدرسة الفكرية في حركة التاريخ يفرز مفاهيم معينة عن

دوافع هذه الحركة وعن الموانع التي تقف بوجهها.

المدرسة التي تتبنّى الضغوط الطبقيّة باعتبارها العامل المحرك للتاريخ تسعى إلى خلق هذه الضغوط في المجتمع الذي قد ينعدم فيه الإضطهاد الطبقي، من أجل إنفاذ المجتمع من الركود والسكون ودفعه نحو الحركة.

يقول ماركس في بعض مؤلفاته: ((من أجل أن توجد طبقة من الأحرار لابد أن توجد إلى جانبها طبقة من العبيد))

ثم يقول: ((كيف يمكن إذن تحرير الشعب الألماني؟ جوابنا هو إنه لابد من تشكيل طبقة مكبلة بالقيود تماماً))^١

مثل هذه المدرسة تنظر إلى ((الإصلاحات)) على أنها موانع في طريق الحركة التكامليّة لأنها تقلّل من الضغوط التي تعانيها الطبقة المسحوقة، والتقليل من الضغط يؤدي إلى تأخير الانفجار والثورة إن لم يصدّها. أما المدرسة المؤمنة بالحركة الفطرية الذاتية للمجتمع فلا تُفني إطلاقاً بضرورة تشكيل طبقة مكبلة بالقيود، لأنها ترفض أن تكون الضغوط شرطاً لازماً للتكامل. كما إنها ترفض أن تكون الإصلاحات التدريجية مانعاً أمام الحركة التطوريّة.

الموانع والدوافع التي حدّدها الإسلام على هذا الصعيد تدور حول الفطرة. دوافع الحركة في نظر القرآن تارة تكون التقوى، أي البقاء على التقاء الفطري الأصل ((هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ))^٢ وتارة تكون الإحساس بالمسؤولية أمام نظام الكون ((يُخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ)) ((وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبِ)).. وأحياناً تكون حيوية الفطرة:

١- ماركس وماركس، ص ٣٥ (النص والعائنه). من هنا نفهم أن الماركسية تناقض نفسها حين تقول: (إن القوة التي تمارسها الطبقة المسحوقة هي وحدها أخلاقية، لأنها تتجه على مسيرة التكامل وتلعب دوراً في التطور. أما القوة التي تمارسها الطبقة المسيطرة فهو غير أخلاقية، لأنها تصدّ الحركة). فالماركسية في الواقع تعتمد أن الإضطهاد الذي تمارسه الطبقة المسيطرة له في التكامل دوراً لا يقلّ عن دور ردّ الفعل الذي تُبديه الطبقة المسحوقة. فجلاً العاملين أخلاقيان مؤثران في دفع مسيرة التكامل في سطر الماركسية، مع فارق بينهما في الإنجاء، أحدهما منشأ بالماضي، والآخر بالمستقبل ومن البديهي أن الانتداد الذهني بالماضي لا المستقبل لا يمكن أن يكون معياراً للأخلاقية، لأن الاستناد إلى النشوءات الذهنية نوع من المثالية في نظر الماركسية.

((لْتُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا))

مقابل ذلك، حدّد الموانع في الفساد الروحي والأخلاقي، وإثم القلب^١، ورين القلب^٢، وانسداد القلب^٣، وعى القلوب^٤، ووقر الأذان^٥، وقُدسية النفس^٦ والاقتداء بآثار الآباء^٧ وإطاعة الكبراء والسادة^٨ واتباع الظن^٩ وأمثالها.

الإسراف والترف والتعيم يذكرها القرآن على أنها من الموانع لأنها تضخم الخصال الحيوانية وتحول الإنسان إلى بهيمة، أو سبّع ضار، وهي لذلك تصدّ حركة الإنسان على طريق الخير والصلاح والتكامل.

المفاهيم الإسلامية تذهب إلى أن الشبان أكثر تقبلاً للدعوة من المسنين لأن الشبان أبعد عن تلوث الفطرة من المسنين، بسبب قلة أعمارهم. وهكذا الفقراء أكثر استعداداً لتقبل الدعوة من الأغنياء، لأن الفقراء بعيدون عن الثروة والرفاه.

الدوافع والموانع التي يعرضها القرآن تشير إلى أن العامل المحرك للتاريخ - في رأي الإسلام - روحي أكثر من أن يكون اقتصادياً مادياً.

٤ - تقدم المجتمعات وانحطاطها

لكل مدرسة إجتماعية نظرتها الخاصة إلى أسباب تقدم المجتمعات وانحطاطها وزوالها. وهذه الأسباب توضح من جانب آخر نظرة تلك المدرسة الى المجتمع والتاريخ والى مسيرة التكامل والهبوط. القرآن الكريم يشير الى هذه المسائل في عرّضه لقصص الأمم والشعوب.

١- راجع الآيات: طه، ٣ - الأنبياء، ٤٩ - فاطر، ١٨ - يس، ١١.

٢- البقرة، ٢٨٣.

٣- المطففين، ١٤.

٤- البقرة، ٧.

٥- الحج، ٤٦.

٦- فصلت، ٤٤.

٧- ضد تزكيتها، الشمس، ١٠.

٨- الزخرف، ٣٣.

٩- الأحزاب، ٦٧.

١٠- الأنعام، ١١٦.

ولنلق نظرة على القرآن لنرى العوامل التي يركز عليها في هذا المجال، أهي مادية إقتصادية، أم عقائدية أخلاقية؟ أم إنه يركز على الإثنين معاً.
عوامل تقدم المجتمعات وانحطاطها يحددها القرآن في أربعة ظواهر نشير إليها باختصار

الف - العدل والظلم: وهذا العامل تكرر ذكره في القرآن الكريم، وعلى سبيل المثال يقول تعالى: «إِنْ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْ أَهْلَهَا نِيْعًا، يَسْتَضِعُّ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ، يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ، إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ». (القصص، ٢)

الآية الكريمة تذكر علو فرعون في الأرض، والمقاء التفرقة والتمييز بين الناس تحت عناوين مختلفة، واستضعاف طائفة منهم، وإذلال هذه الطائفة عن طريق ذبح الأبناء واستحياء النساء. هذا الظلم يؤدي الى فساد المجتمع وانهدامه، ولذلك وَصَفَ القرآن فرعون: إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ.
ب - الاتحاد والتفرقة: يقول تعالى:

«واعتصموا بحبلِ الله جميعاً ولا تفرقوا، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألفَ بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً، وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون»
وبعدها بآية يقول:

«ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم»^١

وقريب من معنى الآية الأخيرة يقول تعالى:
«قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ ثِيْباً وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ»^٢
ويقول أيضاً:

١ - آل عمران، ١٠٣.

٢ - آل عمران، ١٠٥.

٣ - الانعام، ٦٥.

«ولا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ»

ج - الإلتزام أو عدم الإلتزام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: القرآن تحدث كثيراً عن ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بعض الآيات تشير بصراحة الى أن عدم الإلتزام بهذا المبدأ يؤدي إلى هدم كيان الأمة. يقول تعالى: «كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ»^١

وفي المأثور روايات مستفيضة عن الدور الإيجابي والسلبي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لاجال لنقلها.

د - الفسق والفجور وفساد الأخلاق: وفي هذا المجال وردت آيات كثيرة أيضاً. بعضها يعتبر «الترف» و«الترفيز»^٢ سبب الهلاك. وبعضها الآخر يركز على «الظلم» بما في ذلك ظلم الانسان لنفسه وظلم الأمة لنفسها.

وكل انحراف عن المسيرة الإنسانية الصحيحة ظلم في المفهوم القرآني. فالظلم له مفهوم عام يشمل ظلم الآخرين، وهذا ما أشرنا إليه من قبل، ويشمل أيضاً كلاً أنواع الفسق والفجور والانحراف الأخلاقي. والمعنى الثاني للظلم تكرر أكثر في القرآن الكريم.

كثيراً ما يشير القرآن الى أن الظلم بمعناه العام يؤدي الى هلاك الأمة. ولا يَسْمُنَا في هذا الاستعراض الموجز نقل تلك الآيات.

من كَلِّ هذه المعايير نستطيع أن نستنتج رأي القرآن في أسس المجتمع والتاريخ.

والقرآن يركّز على بعض ما يسمونه بالأبنية الفوقية للمجتمع. ويعتبرها قادرة على النهوض بالدور الحاسم الموجه.

١ - الانفال، ٤٦.

٢ - المائدة، ٨٢.

٣ - راجع الايات: هود ١١٦ الانبياء ١٣ المؤمنون ٣٣ و ٦٤.

تطور التاريخ

المسألة التي تحدثنا عنها في الفصول السابقة دارت حول ماهية التاريخ. ونتحدث الآن عن مسألة تطور التاريخ باعتبارها المسألة الثانية من المسائل الهامة في حقل الدراسات التاريخية.

نعلم أن الإنسان ليس بالموجود الاجتماعي الوحيد، فبعض الأحياء الأخرى، تعيش حياة إجتماعية بدرجة وأخرى، لها وجود إجتماعي، وتسود حياتها مظاهر التعاون وتقسيم الواجبات والمسؤوليات، في إطار مجموعة من القواعد والقوانين والنظم.

النحل — كما نعلم جميعاً — أحد هذه الأحياء. لكن هناك اختلافاً رئيسياً بين الوجود الإجتماعي للإنسان، والوجود الإجتماعي لهذه الأحياء، هو إن الحياة الاجتماعية لتلك الأحياء ثابتة ذات شكل واحد وليس هناك أي تغير وتطور في نظام حياتها أو في مدينتها على حدّ تعبير موريس مترلينك إن صحّ تعبيره. أما الحياة الاجتماعية للإنسان فمتغيرة متطورة، بل ذات تعجيل، أي إن سرعة

تغيرها تزداد بالتدرج. لهذا ينقسم تاريخ الحياة الاجتماعية للإنسان إلى مراحل مختلفة مع بعضها في مختلف المجالات.

في مجال طرق المعيشة نرى مرحلة الصيد والمرحلة الزراعية والمرحلة الصناعية. وفي مجال النظام الاقتصادي نرى مرحلة النظام الاشتراكي ومرحلة نظام الرق ومرحلة الإقطاع والمرحلة الرأسمالية. وعلى صعيد النظام السياسي نشاهد مرحلة نشوء الدويلات، ومرحلة الإستبداد ومرحلة الأرستقراطية ومرحلة الديمقراطية، وعلى الصعيد الجنسي نرى انقسام التاريخ إلى مرحلة سلطة المرأة ومرحلة سلطة الرجل.. وهكذا في سائر المجالات.

وهنا يطرح فلاسفة التاريخ عادة سؤالاً حول حقيقة تطور التاريخ وتكامله. هل التغيرات التي شهدتها تاريخ الحياة الاجتماعية للبشر تتجه نحو التطور والتكامل؟ وما هو معيار التكامل في هذا المجال؟

بعضهم شكك في تكامل مسيرة البشرية، وبعض آخر اعتقد أن حركة التاريخ دورية، تبدأ من نقطة ثم تعود إليها بعد أن تطوي عدة مراحل، فالتاريخ يعيد نفسه. وعلى سبيل المثال، حينما يقوم نظام قبلي قاسي على يد أفراد يتميزون بطابع البداوة، فإن هذا النظام يؤدي بطبيعته إلى قيام نظام أرستقراطي. والنظام الأرستقراطي بما فيه من احتكار للسلطة يؤدي إلى ثورة شعبية واستتباب حكم ديمقراطي. الفوضى والافراط في ممارسة الحريات الممنوحة في النظام الديمقراطي يجزآن إلى عودة الإستبداد والقسوة وعودة الروح القبلية.

لسنا هنا في صدد مناقشة هذه المسألة، فنتركها إلى فرصة أخرى، ونبني بحثنا على قبول التطور في مسيرة التاريخ العامة.

من المؤكد أن كل الذين يؤمنون بالحركة التطورية لمسيرة التاريخ يعترفون بأن واقع المجتمعات ليس دائماً أفضل من ماضيها، ويعلمون أن مسيرة المجتمعات لا تنتج نحو التطور باستمرار دون تهتك أو توقف. فالركود والانحطاط والتهتك وهبوط منحنى التطور وتأرجحه بل حتى السقوط والانهيال ظواهر تعترى

١- راجع: ماهو التاريخ، أم. أ.ج. كار - ودروس التاريخ، ويل ديورانت - ولذاذ الفلسفة، ديورانت.

المجتمعات دون شك. المقصود هنا هو أن المجتمعات البشرية تتجه في مسيرتها بمجموعها نحو التطور.

كتب فلسفة التاريخ تطرح عدة نظريات حول عوامل التطور الاجتماعي. ولو أمعنا النظر في هذه النظريات لألفيناها لا ترتبط غالباً بموضوع عوامل التطور، ولرأيناها بعيدة عن المسألة الأساسية التي ينبغي أن نعالجها. نستعرض هذه النظريات كما طرحتها كتب فلسفة التاريخ لنبين بعد ذلك أخطاءها وبعدها عن معالجة الموضوع:

١ - النظرية العنصرية

وهذه النظرية تذهب الى أن بعض السلالات البشرية لها قابلية صنع الحضارات والثقافات، وبعضها الآخر يفتقد الى هذه القابلية. بعضها ينتج العلوم والفلسفة والصناعات والفنون والأخلاق، وبعضها الآخر يستهلك هذه المنتجات. أصحاب هذه النظرية يستنتجون ضرورة تقسيم العمل بين السلالات. فالسلالات الكفوءة تتولى مسؤوليات السياسة والتعليم ونشر الثقافة والحضارة والفنون والصناعات، أما السلالات الأخرى فمعاقفة من هذه الاعمال، وتنهض بدلاً من ذلك بالأعمال الجسمية الشاقة شبه الحيوانية التي لا تتطلب فكراً وذوقاً. أرسطو كان يتبنى هذه النظرية، ومن هنا كان يؤمن بحق الرقبة والإسترقاق. إعتقد بعض بأن العامل الدافع لحركة التاريخ، هو الأجناس الخاصة. فالجنس الشمالي متفوق على الجنس الجنوبي، وذلك الجنس هو الذي دفع عجلة الحضارة. الكونت غوبينو، الفيلسوف الفرنسي الذي شغل منصب السكرتير الأول في السفارة الفرنسية لدى طهران قبل قرن كان من أصحاب هذه النظرية.

٢ - النظرية الجغرافية

البيئة الطبيعية - بموجب هذه النظرية - هي صانعة الحضارات والمدنات والصناعات. في المناطق المعتدلة ينشأ المزاج المعتدل والادمغة المقتدرة. أبو علي بن سينا يشرح في بداية كتابه (القانون) بالتفصيل تأثير البيئة الطبيعية على الشخصية الفكرية والدوقية والعاطفية للإنسان.

وهذه نظرية لا تقوم طبعاً على أساس العنصر أو الدم ولا تعتقد أن سلالة بشرية معينة تتميز بالكفاءة الذاتية أينما عاشت. بل تؤمن أن اختلاف الأجناس البشرية يعود الى اختلاف البيئة الطبيعية ومع تنقل السلالات البشرية في البيئات الجغرافية المختلفة تنتقل الكفاءات أيضاً بين الأجناس البشرية بالتدرج. فالمناطق الجغرافية في الحقيقة هي الخلقة والمطورة استناداً الى هذه النظرية.

مونتسكيو عالم الاجتماع الفرنسي في القرن السابع عشر دافع عن هذه النظرية في كتابه «روح القوانين».

٣ - نظرية الأبطال

هذه النظرية تؤمن أن النـوابغ هم الذين يصنعون التاريخ، أي يخلفون التغييرات والتطورات التاريخية سواء العلمية أو السياسية أو الاقتصادية أو الفنية أو الأخلاقية. جميع الأحياء - عدا الإنسان - تتميز بالمساواة التامة بين أفرادها في الكفاءات الطبيعية وإن كان هناك اختلاف بينها فهو اختلاف طفيف غير ملحوظ. أما أبناء البشر فبينهم اختلاف شاسع في الكفاءات. النوابغ هم الافراد الإستثنائيون في كل مجتمع، ويتمتعون بقدرة عقلية أو ذوقية أو إرادية وإبتكارية خارقة، ويدفعون مجتمعاتهم متى ما ظهروا، نحو التطور العلمي والفني، أو الاخلاقي، أو السياسي، أو العسكري. استناداً الى هذه النظرية، أكثر أفراد البشر يفتقدون روح الإبتكار، وهم تابعون، ومستهلكون لافكار الآخرين ومنتجاتهم والنوابغ موجودون دوماً بدرجة وأخرى في المجتمعات، وهم الرواد المبدعون المبتكرون الذين يدفعون عجلة التاريخ ويقودون مجتمعاتهم نحو مرحلة جديدة.

الكسيس كاريل في كتابه المعروف (الأبطال) تبني هذه النظرية مبتدئاً من الرسول الاكرم - ص - . كارليل يذهب أن تاريخ كل أمة من الأمم مظهر لشخصية واحدة أو عدة شخصيات. وبعبارة أصح، تاريخ كل أمة من الأمم مظهر لنبوغ بطل واحد أو عدة أبطال. فتاريخ الإسلام مظهر لشخصية الرسول الاعظم، وتاريخ فرنسا الحديث مظهر لشخصية نابليون وعدد آخر من الشخصيات. وتاريخ روسيا السوفيتية مظهر لشخصية لينين.

٤ - النظرية الاقتصادية

هذه النظرية تركز على الاقتصاد باعتباره العامل المحرك للتاريخ ونذهب الى أن جميع الشؤون الاجتماعية والتاريخية لأمة من الأمم بما في ذلك التكوين الثقافية والدينية والسياسية والعسكرية والاجتماعية هي مظهر لطريقة الإنتاج والعلاقات الإنتاجية في ذلك المجتمع.

تطور المؤسسة الاقتصادية للمجتمع هو الذي يغير المجتمع تغييراً جذرياً. والنوايا المذكورة في النظرية السابقة ما هم إلا مظاهر للإحتياجات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وهذه الإحتياجات بدورها معلولة للتغيير في وسائل الإنتاج. كارل ماركس، والماركسيون عامة، وغير الماركسيين أحياناً يستبنون هذه النظرية. وهي أكرر النظريات شيوعاً على هذا الصعيد في عصرنا الزاهر.

٥ - النظرية الإلهية

هذه النظرية تُرجع كل ما يظهر على سطح الأرض الى الأوامر الإلهية المسيّرة للأرض وفق حكمة بالغه. وتطورات التاريخ مظهر للمشينة الإلهية وحكمته البالغة. بإرادة الله هي التي تغير التاريخ. والتاريخ مسرح لتحقيق الإرادة الإلهية المقدسة.

يو سويه الاسقف المؤرخ، ومعلم لويس الخامس عشر من المنادين بهذه النظرية.

هذه هي النظريات التي طرحها عادة كتب فلسفة التاريخ باعتبارها العوامل المحركة للتاريخ. عرض هذه النظريات بهذا الشكل غير صحيح كما ذكرنا لبعدها غالباً عن الموضوع الذي ينبغي أن تعالجه.

نظرية العنصر ترتبط بعلم الاجتماع، ويمكن طرحها في مجال دراسة مدى تساوي السلالات البشرية في الكفاءة من الناحية الوراثية. فإذا كانت متساوية فهي مشتركة مع بعضها بنسبة واحدة في حركة التاريخ، أو إنها على الأقل تستطيع أن تكون مشتركة في ذلك. وإن لم تكن السلالات البشرية متساوية فإن بعض السلالات فقط هي التي تدفع عجلة التاريخ وتقدر أن تقوم بذلك. من هنا لاترابط هذه المسألة

النظرية الجغرافية كذلك لها عطاؤها الخاص في حقل علم الاجتماع، إذ توضح مدى تأثير البيئة على النمو الفكري والعقلي والذوقي والجسمي لأفراد البشر. كما إن هذه النظرية تذهب إلى أن عجلة التاريخ تتحرك في أقاليم معينة وتتوقف عن الحركة في أقاليم حيث يسكنها أفراد لا يكاد تاريخ حياتهم يتجاوز تاريخ الحيوان لثباته وسكونه. يبقى السؤال الأساس يساقياً، لماذا لم تطوّر الحيوانات الاجتماعية مثل النحل حركة تاريخية في تلك الأقاليم التي يتحرك فيها التاريخ؟ ماهو العامل الذي أدّى الى بقاء النحل ثابتاً في حياته، بينما دفع بالإنسان إلى أن يطوي مراحل التاريخ؟

أكثر هذه النظريات بُعداً عن معالجة الموضوع الأساسي، النظرية الإلهية. ترى هل التاريخ وحده يمثل مظهر المنيّة الإلهية؟ كلاطبعاً، مسيرة العالم كلها بأسبابها وعللها ودوافعها وموانعها مظهر للمنيّة الإلهية، بما في ذلك حياة الإنسان المتطورة المتغيرة، وحياة النحل الثابتة الساكنة. والحديث ينبغي أن يدور حول النظام الذي اقتضت المنيّة الإلهية أن تخلق الإنسان وفقه، والسرّ الذي أودعته المنيّة في هذا الموجود فصيرت منه كائناً متطوراً متغيراً، بينما تفتقد سائر الأحياء هذا السرّ.

النظرية الاقتصادية تفتقد أيضاً الجانب الفني المبدئي في معالجة القضية. هذه النظرية تدور حول محور هوية التاريخ، وتعتقد أنها مادية إقتصادية، وترى أن كل شؤون الحياة بمثابة أعراض لهذا الجوهر التاريخي. وتذهب الى أن كل شؤون المجتمع تتغير لزماً إذا تغير الأساس الإقتصادي للمجتمع. غير أن كلمة (إذا) تجعل السؤال باقياً دونما جواب. ترى ماهو العامل الذي يوّتي الى تغير القاعدة والبناء التحتي لتتغير تبعاً لذلك كل الأبنية الفوقية؟ بعبارة أخرى: حين يكون الاقتصاد بناءاً تحتياً، فانه لا يكفي لأن يكون متحركاً ومحرّكاً.

نعم لو طرح أتباع المادية التاريخية نظريتهم بشكل آخر، وقالوا إنّ البناء التحتي للمجتمع هو المحرّك للتاريخ نتيجة التناقض بين البناء التحتي والبناء الفوقي أو بين جانبي البناء التحتي (وسائل الانتاج والعلاقات الانتاجية) لكان لهذه

النظرية علاقة بمسألة عوامل حركة التاريخ.

أغلب الظن أن القائلين بأن الاقتصاد محرك التاريخ، يقصدون أن العامل الأساس في كل حركة هو التضاد الداخلي وأن التضاد بين وسائل الإنتاج وعلاقات الانتاج هو المحرك للتاريخ.

نظرية الأبطال، سواء كانت صحيحة أم غير صحيحة، ذات علاقة مباشرة بفلسفة التاريخ أي بالعامل المحرك للتاريخ. ونذهب الى أن الأبطال هم الذين يصنعون التاريخ، أي إنها تذهب في الحقيقة الى أن الاكثرية الساحقة من أفراد المجتمع تفتقد قدرة الابتكار والتطوير والقيادة. ولو كان كل أفراد المجتمع يفتقدون ذلك لما حدث أى تغيير في المجتمع. لكن الأقلية الموهوبة التي تظهر في المجتمع تبتكر وتخطط وتقرر وتقاوم بشدة وتقود المجتمع ورائها، وبذلك تحدث تغييراً في المجتمع. ونذهب هذه النظرية الى أن شخصية هذا البطل ولادة عوامل طبيعية وراثية استثنائية. وليس للظروف الاجتماعية والإحتياجات المادية للمجتمع دور في خلق هذه الشخصيات.

انى هنا توصلنا الى نظريتين من نظريات عوامل حركة التاريخ، الاولى: نظرية التضاد بين البناء التحتي والبناء الفوقي للمجتمع. وهذا هو التعبير الصحيح للنظرية الاقتصادية في مجال حركة التاريخ. والثانية نظرية الأبطال.

وثمة نظرية ثالثة هي نظرية الفطرة. الإنسان يتمتع بخصال تجعل خصائص حياته الاجتماعية متكاملة. إحدى تلك الخصال قدرته على استيعاب التجارب وحفظها. فما يحصل عليه الانسان من تجاربه، يحفظه ويستثمره في التجارب التالية. إحدى الخصال الاخرى قدرته على التعلم عن طريق البيان والقلم. فهو يكتسب تجارب الآخرين عن طريق اللغة مشافهة، ويكسبها على مرحلة أعلى كتيباً. وعن هذين الطريقتين تنتقل التجارب الانسانية من جيل الى جيل. من هنا ركز القرآن الكريم على نعمة البيان والقلم إذ قال:

«الرحمن علّم القرآن خلق الانسان علمه البيان»... وقال: «اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم».

الخصلة الثالثة، تزود الانسان بقوة العقل والابتكار. وهذه القوة الغريبة تمنح

الإنسان قدرة الإبداع والابتكار التي هي مظهر للابداع الالهي.

الخصلة الرابعة، ميل الانسان الذاتي ورغبة الفطرية في الإبداع. أي إن الإنسان لا ينطوي على قدرة الإبداع فحسب بل فيه اندفاع ذاتي نحو الإبداع والخلاقية. هذه الخصال هي التي تدفع الانسان نحو التقدم. بينما تفقد الحيوانات قوة حفظ التجارب ونقل المكتسبات (١) وقوة الابتكار والابداع والميل الذاتي نحو الإبداع. من هنا كانت حياة الحيوان ساكنة وحياة الإنسان متطورة باستمرار. ولنبداً بنقد هذه النظريات:

دور الشخصية في التاريخ

إدعى بعضهم أن «التاريخ حرب بين النبوغ والمستوى الاعتيادي». أي إن الافراد العاديين يساندون دوماً الاوضاع التي اعتادوا عليها والنوايا يستهدفون دوماً تبديل الوضع القائم بوضع أفضل.

كارليل يدعي أن التاريخ ينطلق من النوايا والابطال. وهذه النظرية تقوم في الحقيقة على افتراضين:

الاول: أن المجتمع يفقد الطبيعة المتميزة والشخصية الخاصة. وأن تركيب المجتمع من الافراد ليس بتركيب حقيقي. والافراد مستقلون عن بعضهم، وليس هناك روح جماعية مركبة من تفاعل الافراد مع بعضهم وذات شخصية وطبيعة وقوانين خاصة. وأن علاقات الافراد مع بعضهم تشبه في استقلالها علاقات الاشجار في غابة واحدة. والحوادث الاجتماعية ليست سوى مجموعة أحداث جزئية وفردية. من هنا فالصدف الناتجة عن العلل الجزئية هي التي تتحكم في المجتمع، لا العلل الكلية العامة.

الافتراض الثاني، أن أفراد البشر مخلوقون بشكل متفاوت تفاوتاً شديداً. مع أن أفراد البشر جميعاً موجودات مفكرة، أو بتعبير الفلاسفة حيوانات ناطقة، فأكثرهم الساقطة — مع ذلك — تفقد قدرة الخلاقية والابتكار، وتستهلك

١ — بعض الحيوانات لها القدرة على نقل المكتسبات الاعتيادية، لا التجارب العلمية، كما يقال بشأن النمل مثلاً. ولعل في القرآن الكريم إشارة الى ذلك في الآية الكريمة:

«عالت نملًا يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (النمل، ١٨)

الحضارة والمدنية ولا تتجهها. واختلافها عن الحيوانات أن الحيوانات لا تستطيع حتى استهلاك الحضارة والمدنية. هذه الاكثريه تحمل روح التفليد والتبعية وعبادة الأبطال. أما الاقلية النادرة من أفراد البشر فهم النوابغ المستفلون المبدعون المبتكرون ذوو الإرادة الحديدية المتميزون عن الاكثريه. كأنهم جبلوا من طينة أخرى! والبشرية ماكان بمقدورها أن تتقدم لولا ظهور النوابغ والابطال في المجالات العلمية والفلسفية والذوقية والسياسية والاجتماعية والاخلاقية والفنية.

نحن نعتقد أن الافتراضين خاطئان. أما الاول فقد أثبتنا خطأه في بحث «المجتمع» حيث أثبتنا أن المجتمع له شخصية وطبيعة و قانون و سنه. وحرركته تتم وفق هذه السنن العامة. وهذه السنن تطورية تكاملية ذاتياً. من هنا يستنتج هذا الافتراض. وتبقى مسألة الدور الذي يستطيع أن ينهض به الإنسان في مجتمع له شخصية وطبيعة و سنن يجري وفقها. وهذا ماسنبحنه في فصل آخر (١).

أما بشأن الفرض الثاني، فانتا لاننكر وجود اختلاف في خلفه البشر. لكنه لا يصح أن يكون النوابغ والابطال وحدهم ذوي قدرة خلاقة، والاكثريه الساحقة مستهلكة للحضارة والمدنية. جميع أفراد البشر مزودون بقدرة الابتكار والابداع بدرجه وأخرى. من هنا فجميع الأفراد أو أكرثريتهم على الأقل قادرون على المشاركة في الانتاج والابتكار والابداع، وإن كانت مشاركتهم ضئيلة بالنسبة الى النوابغ. تقابل هذه النظرية نظرية أخرى تذهب الى أن التاريخ هو الذي يخلق الشخصيات، لا العكس. أي إن الاحتياجات العينية الإجتماعية هي التي تخلق الشخصية.

نُقل عن مونتسكيو أنه قال: «الاشخاص العظام والاحداث الجسام مظاهر و نتائج لتيارات أوسع وأطول» وعن هيجل أنه قال: «الاشخاص الكبار لم يخلقوا التاريخ، بل هم قوابل له (٢). أي أنهم «علامات» لا «عوامل».

١ - عسى أن يجد القارئ في الملحقات ما أراد الاستاذ الشهيد أن يعمده لقارئه عن دور لاسان في دفع عجله التاريخ (المترجم)

٢ - جمع قابله المرأة لتي تأخذ الولد بعد الولادة، ويراد هنا أن الاساطيل وسابيل لولادة أحداث التاريخ ولبسوا صناع لهذه الحوادث التاريخيه.

أولئك الذين يؤمنون بالأصالة الجماعية مثل دوركيم، ويعتقدون أن الأفراد يفتقدون أية شخصية ذاتية، وكل شخصيتهم مأخوذة من المجتمع، يذهبون إلى أنَّ الأفراد والشخصيات ليست إلا مظاهر للروح الجماعية.

أما ماركس ومن لفّ لفّه من أولئك الذين يركزون على العمل الاجتماعي ويعتبرونه طريقاً لفهم المجتمع الانساني ومقدماتاً على الشعور الاجتماعي، أي يعتبرون شعور الأفراد مظهراً لاحتياجاتهم المادية الاجتماعية، هؤلاء يعتقدون أنَّ الشخصيات مظاهر للمتطلبات المادية والاقتصادية... (١)

١ - إلى هنا تنتهي النسخة الخطية للمؤلف، وواضح أن بحثه لم ينته، إذ أسيغ الموضوع بدم الشهادة وسارع للعاء به راضياً مرضياً. ناشر الكتاب باللغة الفارسية يأمل أن يرّم بحوث الاستاذ الشهيد من خلال قصاصات كتاباته المتناثرة. ونحن نعتقد أن جهود المفكرين الإسلاميين ينبغي أن تنضاف لتعميد سحوت موسمه معمه في حقل العلوم الاجتماعية عامة، وفي حقل علم الاجتماع والتاريخ خاصة لسدّ الفجوة الكبيرة الموجودة فعلاً في دراساتها الإسلامية. ولتقديم كتب مدرسه على الأهل للطلبة الجامعيين في هذه الحقول.

الملاحق

ذكرنا في مقدمة الكتاب أن المؤلف — رضوان الله عليه — التحق بالرفيق الأعلى قبل أن ينهي الكتاب. من هنا كان من الضروري إضافة ملحقات ترمم الكتاب وتجعله أكثر فائدة للقاريء الكريم.

هذه الملاحق اخترناها من فكر الإمام الشهيد الصدر وتضم مجموعتين: الأولى: سبل الماركسيه في الاستدلال على المادية التاريخية ونقدها، وهذا الموضوع يكمل ماأراد المؤلف أن يبحث فيه، في تمد المادية التاريخية تحت عنوان «افتقاد الدليل».

لم نغير شيئاً من هذا الموضوع وإنما نقلناه بالنص لاختصاره وحسن تسييره من كتاب «اقتصادنا»، الجزء الاول ص ٤٥ — ٦٧

الثانية: النظرة المراتية للمجتمع والتاريخ في ملحمين: ١ — سنن التاريخ ٢ — التحليل القرآني لعناصر المجتمع. وهي محاضرات ألقاها الإمام الشهيد وطبعت تحت عناوين مختلفة مثل: التفسير الموضوعي، وسنن التاريخ...

ويبدو أن هذه المحاضرات تضمّ على قصرها الخطوط العامة لكتاب «مجتمعنا» الذي كان الإسلاميون ينتظرونه من الشهيد الصدر بفارغ الصبر، لأنها تستوعب الإطار العام لمسائل المجتمع والتاريخ من وجهة نظر القرآن، وإن كانت مكثفة إلى درجة الإشارة فقط في بعض المسائل.

النسخ المطبوعة من هذه المحاضرات حاولت أن تتقيد بنصّ كلام الشهيد المسجل على الشريط، ولا يخفى الفرق بين الإلقاء والكتابة. ومن هنا تكاد أن تكون المحاضرات المكتوبة المطبوعة غير مفهومة اللّهم إلا عند أولئك الذين استمعوا إلى محاضرات الإمام الشهيد أو ألفوا كثيراً طريقة إلقائه.

وهذا ما حدا بنا إلى إعادة كتابة هذه المحاضرات، بلغة نحسب أنها مفهومة مع الاحتفاظ بالفكرة نفسها بل حتى بالجملة نفسها قدر الإمكان.

في هذه المحاضرات مقدمات وإضافات لم نجد لها ضرورة في هذا الملحق، ولذلك حذفناها لعدم ارتباطها بدراسة المجتمع والتاريخ.

المترجم

الملحق رقم ١ -

أدلة المادية التاريخية

يمكننا تلخيص الأدلة التي تستند إليها المادية التاريخية، في أمور ثلاثة:

أ) الدليل الفلسفي.

ب) الدليل السيكونوجي.

ج) الدليل العلمي.

أ - الدليل الفلسفي:

أما الدليل الفلسفي - ونعني به: الدليل الذي يعتمد على التحليل الفلسفي للمشكلة، وليس على التجارب والملاحظة المأخوذة عن مختلف عصور التاريخ - فهو: أن خضوع الأحداث التاريخية لمبدأ العلية، الذي يحكم العالم بصورة عامة، يرغمنا على التساؤل عن سبب التطورات التاريخية، التي تعبر عنها أحداث التاريخ المتعاقبة، وتياراته الاجتماعية، والفكرية والسياسية المختلفة. فمن الملاحظ بكل

سهولة، إن المجتمع الأوروبي الحديث مثلاً يختلف في محتواه الاجتماعي، وظواهره المتنوعة، عن المجتمعات الأوروبية قبل عشرة قرون، فسيجب أن يكون لهذا الاختلاف الاجتماعي الشامل سببه وأن نفس كل تغير في الوجود الاجتماعي، في الأسباب الأصلية، التي تصنع هذا الوجود وتغيره، كما يدرس العالم الطبيعي، في الحقل الفيزيائي، كل ظاهرة طبيعية، في ضوء أسبابها، ويفسرها بعلتها. لأن المجالات الكونية كلها — الطبيعية والإنسانية — خاضعة لمبدأ العلية. فما هو السبب — إذن — لكل التغيرات الاجتماعية، التي تبدو على مسرح التاريخ؟

قد يجاب على هذا السؤال: بأن السبب هو الفكر أو الرأي السائد في المجتمع. فالمجتمع الأوروبي الحديث، يختلف عن المجتمع الأوروبي القديم، تبعاً لتنوعه الأفكار والآراء الاجتماعية العامة، السائدة في كل من المجتمعين.

ولكن هل يمكن أن نقف عند هذا في تفسير التاريخ والمجتمع؟

إننا إذا تقدمنا خطوة إلى الأمام، في تحليلنا التاريخي، نجد أنفسنا مرغمين على التساؤل: عما إذا كانت آراء البشر وأفكارهم خاضعة لمجرد المصادفة؟ ومن الطبيعي أن يكون الجواب على هذا السؤال — في ضوء مبدأ العلية — سلبياً. فليست آراء البشر وأفكارهم، خاضعة للمصادفة، كما أنها ليست فطرية، تولد مع الناس، وتموت بموتهم. وإنما هي آراء وأفكار مكتسبة، تحدث وتغير وتخضع، في نشوئها وتطورها لأسباب خاصة. فلا يمكن — إذن — اعتبارها السبب النهائي، للأحداث التاريخية والاجتماعية، مادامت هي بدورها أحداثاً، خاضعة لأسباب وفوائد محدودة بل يجب أن نفتش عن العوامل المؤثرة، في نشوء الآراء والأفكار وتطورها. فلماذا — مثلاً — ظهر القول بالحرية السياسية في العصر الحديث، ولم يوجد في قرون أوروبا الوسطى؟ وكيف شاعت الآراء التي تعارض الملكية الخاصة، في المرحلة التاريخية الحاضرة، دون المراحل السابقة؟

وهنا قد نفسر، بل من الضروري أن نفسر، نشوء الآراء وتطورها، عن طريق الأوضاع الاجتماعية بصورة عامة، أو بعض تلك الأوضاع — كالوضع الاقتصادي — بوجه خاص. ولكن هذا لا يعني أننا تقدمنا في حل المشكلة الفلسفية شيئاً. لأننا لم نصنع أكثر من أننا فسرنا تكون الآراء وتطورها، تبعاً لتكون الأوضاع الاجتماعية

وتطورها. وبذلك انتهينا إلى النقطة التي ابتدأنا بها، انتهينا إلى الأوضاع الاجتماعية، التي كنا نريد منذ البدء أن نفسرها، ونستكشف أسبابها، فإذا كانت الآراء وليدة الأوضاع الاجتماعية، فما هي الأسباب التي تنشأ عنها الأوضاع الاجتماعية، وتطور طبقاً لها؟ وبكلمة أخرى ما هو السبب الأصيل للمجتمع والتاريخ؟ وليس أمامنا في هذا الحال - لاستكشاف أسباب الوضع الاجتماعي وفسيره - إلا أحد سبيلين:

الأول: أن نرجع إلى الوراء خطوة، فنكرر الرأي السابق، القائل بتفسير الأوضاع الاجتماعية بمختلف ألوانها السياسية والاقتصادية وغيرها بالأفكار والآراء. ونكون حينئذ قد درنا في حلقة مفرغة. لأننا قلنا أولاً: أن الآراء والأفكار وليدة الأوضاع الاجتماعية. فإذا عدنا لنقول: إن هذه الأوضاع نتيجة للأفكار والآراء، رسمنا بذلك خطأ دائرياً، ورجعنا من حيث أردنا أن نتقدم.

وهذا السبيل هو الذي سار فيه المفسرون المثاليون للتاريخ جميعاً. قال بليخانوف:

«وجد هيجل نفسه، في ذات الحلقة المفرغة، التي وقع فيها علماء الاجتماع، والمؤرخون الفرنسيون. فهم يفسرون الوضع الاجتماعي، بحالة الأفكار، وحالة الأفكار بالوضع الاجتماعي... وما دامت هذه المسألة بلا حل، كان العلم لا ينفك عن الدوران في حلقة مفرغة، بإعلانه: أن (ب) سبب (أ)، مع تعيينه (أ) كسبب (ب)». «

والسبيل الآخر - سبيل الماركسية - : أن نواصل نقدمنا في التفسير والتعليل، وفقاً لمبدأ العلية. ونستخطي أفكار الإنسان وآرائه، وعلاقته الاجتماعية بمختلف أشكالها، ننخطاها لأنها كلها ظواهر اجتماعية، تحدث وتطور، فهي بحاجة إلى تعليل وتفسير. ولا يبنى علينا في هذه اللحظة الحاسمة، من تسلسل البحث، إلا أن نفتش عن سر التاريخ، خارج نطاق هذه الظواهر جميعاً. وليس خارج نطاقها إلا وسائل الإنتاج. وبكلمة أخرى: الطبيعة التي يمارسها الإنسان منذ أقدم العصور. إن قوى الإنتاج هذه، هي وحدها التي يمكنها أن تجيب على السؤال، الذي كنا

نعالجه: لماذا وكيف حدثت الأحداث التاريخية، وتطورت وفقاً للضرورة الفلسفية، القائلة: بأن الأحداث لا تخضع للمصادفة، وإن لكل حادثة سببها الخاص (مبدأ العلية)؟.

وهكذا، لا يمكن للتفسير التاريخي، أن ينبج من الحركة الدائرية العقيمة في مجال البحث، إلا إذا وضع يده على وسائل الإنتاج، كسبب أعلى للتاريخ والمجتمع. هذا هو الدليل الفلسفي. وقد حرصنا على عرضه بأفضل صورة ممكنة، ويعد أهم كتاب استهدف بمجموعة بحوثه كلها، التركيز على هذا اللون من الاستدلال: (فلسفة التاريخ)، للكاتب الماركسي الكبير بليخانوف وقد لخصنا الدليل الآنف الذكر من مجموعة بحوثه.

والآن بعد أن أدركنا، الدليل الفلسفي للنظرية، بشكل جيد، أصبح من الضروري تحليل هذا الدليل ودرسه، في حدود الضرورة الفلسفية، القائلة: ان الأحداث لا تنشأ صدفة (مبدأ العلية) .

فهل هذا الدليل الفلسفي صحيح؟ هل صحيح أن التفسير الوحيد الذي تنحل به المشكلة الفلسفية للتاريخ هو تفسيره بوسائل الانتاج؟.

ولكي نمهّد للجواب على هذا السؤال، نتناول نقطة واحدة بالتحليل، تحصل بوسائل الانتاج، التي اعتبرتها الماركسية السبب الأصيل للتاريخ وهذه النقطة هي: أن وسائل الانتاج ليست جامدة ثابتة، بل هي بدورها أيضاً تتغير وتطور على مرّ الزمن، كما تتغير أفكار الإنسان وأوضاعه الاجتماعية. فتموت وسيلة انتاج، وتولد وسيلة أخرى. فمن حقنا أن نسأل: عن السبب الأعرق الذي بطور القوى المنتجة، ويكمن وراء تاريخها الطويل، كما تساءلنا عن الأسباب والعوامل التي تصنع الأفكار، أو تصنع الأوضاع الاجتماعية.

ونحن حين نتقدم بهذا السؤال إلى بليخانوف — صاحب الدليل الفلسفي — وأضراجه. من كبار الماركسيين، لا نتنظر منهم الاعتراف بوجود سبب أعرق للتاريخ، وراء القوى المنتجة لأن ذلك يناقض الفكرة الأساسية، في المادية التاريخية، القائلة بأن وسائل الانتاج هي المرجع الأعلى في دنيا التاريخ. ولهذا فإن هؤلاء حين يجيبون على سؤالنا، يحاولون أن يفسروا تاريخ القوى المنتجة وتطورها، بالقوى المنتجة

ذاتها، قائلين: إن قوى الانتاج، هي التي تطور نفسها، فيتطور تبعاً لها المجتمع كله. ولكن كيف يتم ذلك؟ وما هو السبيل الذي تنهجه القوى المنتجة لتطوير نفسها؟ إن جواب الماركسية على هذا السؤال جاهز أيضاً، فهي تقول في تفسير ذلك: إن القوى المنتجة — خلال ممارسة الإنسان لها — تولد وتنمى، في ذهنه باستمرار، الأفكار والمعارف التأملية^١ فالأفكار التأملية، والمعارف العلمية، تنتج كلها عن التجربة، خلال ممارسة الإنسان لقوى الطبيعة المنتجة، وحين يكسب الإنسان تلك الأفكار والمعارف، عن طريق ممارسة القوى الطبيعية المنتجة، تصبح هذه الأفكار التأملية والمعارف العلمية، قوى يستعين بها الإنسان على إيجاد وسائل انتاج، ونجديد القوى المنتجة، وتطويرها باستمرار.

و معنى هذا: أن تاريخ تطور القوى المنتجة، تم وفقاً للتطور العلمي والتأملي، وتشأعنه. والتطور العلمي بدوره، نشأ عن تلك القوى، خلال تجربتها. وبهذا استطاعت الماركسية، أن تضمن لوسائل الانتاج، موقعها الرئيسي من التاريخ، وتفسر تطورها عن طريق الأفكار التأملية، والمعارف العلمية المتزايدة، الناشئة بدورها عن قوى الانتاج، دون أن تعترف بسبب أعلى من وسائل الانتاج.

وقد أكد انجلز على إمكان هذا اللون من التفسير — تفسير كل من قوى الإنتاج والأفكار التأملية في تطورهما بالآخر — ونوه: بأن انديالكتيك لا يفر تصور العلة والمعلول بوصفهما قطبين متعارضين، سعارضاً حاداً، كما اعتاد غير

١ - فإن افكار الانسان تنقسم الى قسمين: احدهما: الافكار التأملية، وتعني بها معلومات لاساس عن الكون الذي يعيش فيه، وما يزخر به من ألوان الوجود، وما تسيره من هوائين نظير معرفتنا بكرويه الارض، او أساليب تدجين الحيوان، أو أساليب تحويل الحرارة الى حركة، والمادة الى طاقه، او بأن كل حادثه حاضره لسبب، وما الى ذلك من آراء، تدور حول تحديد طبيعه العالم، ونوعيه القوانين التي تحكم عليه.

والثمة الاخرى من أفكار الانسان: الآراء العملية، وهي آراء الناس في السلوك، اندي ينبغي ان يتبعه الفرد والمجتمع، في المجالات: السياسية، والاقتصادية، والشخصية. كرأي المجتمع الرأسمالي، في العلاقه التي ينبغي أن تقوم بين العامل وصاحب المال، ورأي المجتمع الاشتراكي، في رفض هذه العلاقه، او رأي هذا المجتمع أو ذاك، في السلوك الذي ينبغي ان يتبعه الزوجان أو النهج السياسي الذي يجب على الحكومه اتباعه.

فالافكار التأملية: هي ادراكات لما هو واقع والافكار العملية: ادراكات لما ينبغي أن يكون، وما ينبغي أن لا يكون.

الديالكتيكيين إدرا كهما كذلك. فهم يرون دائماً أن العلة هنا، والمعلول هناك وإنما يفهم الديالكتيك العلة والمعلول، عن شكل فعل ورد فعل للقوى.

هذه هي النقطة التي أوضحاناها تمهيداً لتحليل الدليل الفلسفي ونقده كي نقول: إذا كان هذا ممكناً من الناحية الفلسفية، وجاز أن يسير التفسير في حلقة دائرية كما صنعت الماركسية بالنسبة إلى القوى المنتجة وتطورها - فلماذا لا يمكن فلسفياً، أن نصطنع نفس هذا الأسلوب، في تفسير الوضع الاجتماعي؟! فنقرر: أن الوضع الاجتماعي - في الحقيقة - عبارة عن التجربة الاجتماعية، التي يخوضها الإنسان، خلال علاقاته بالأفراد الآخرين، كما يخوض تجربته الطبيعية، مع القوى المنتجة، خلال عمليات الإنتاج. فكما أن الأفكار التأملية للإنسان، تنمو وتتكامل في ظل التجربة الطبيعية ثم تؤثر بدورها في تطوير التجربة وتجديد وسائلها كذلك الأفكار العملية للمجتمع، تنمو وتتطور في ظل التجربة الاجتماعية وتؤثر في تطورها وتجديدها.

فوعي الإنسان العلمي للكون، ينمو باستمرار من خلال التجربة الطبيعية، وتنمو بسببه التجربة الطبيعة وقواها المنتجة نفسها. وكذلك وعي الانسان العلمي، للعلاقات الاجتماعية. ينمو باستمرار من خلال التجربة الاجتماعية، وتتطور بسببه التجربة الاجتماعية نفسها، وعلاقاتها السائدة.

وعلى هذا الأساس لا مانع من ناحية فلسفية يمنع الماركسية من أن تفسر الوضع الاجتماعي، عن طريق الآراء العملية. ثم تفسر تغير الآراء وتطورها، عن طريق التجربة الاجتماعية، المتمثلة في الأوضاع السياسية والاقتصادية وغيرها... لأن هذا التفسير المتبادل للوضع الاجتماعي والوعي العملي نظير تفسير الماركسية - تماماً - لكل من تاريخ القوى المنتجة والوعي العلمي، بالآخر.

والسؤال بعد هذا كله، لماذا يجب أن ندخل وسائل الإنتاج، في حساب التفسير التاريخي والاجتماعي؟! ولماذا لا يمكن أن نكتفي بهذا التفسير المتبادل، للوضع الاجتماعي والأفكار، أحدهما بالآخر.

إن الضرورة الفلسفية، ومفاهيم العلة والمعلول، التي أكد عليها انجلز، تسمح لنا بمثل هذا التفسير، فإن كانت توجد أسباب تمنع عن الأخذ به، فإنما هي

الملاحظات والتجارب التاريخية. وذلك ما سوف نتناوله في الدليل العلمي.

ب - الدليل السيكولوجي:

نقطة البدء في هذا الدليل، هي محاولة التدليل على أن نشوء الفكر في حياة الإنسانية، كان نتاجاً لظواهر وأوضاع اجتماعية معينة. ويستنتج عن ذلك أن الكيان الاجتماعي، سبق وجوده التاريخي، وجود الفكر، فلا يمكن أن نفسر الظواهر الاجتماعية، في تكوينها الأول، ونشئها، بعامل مثالي - كأفكار الإنسان مادامت هذه الأفكار لم تظهر في التاريخ، إلا بصورة متأخرة عن حدوث ظواهر اجتماعية معينة، في حياة الناس. وليس من اتجاه علمي بعد ذلك، لتفسير المجتمع وتعليل ولادته، إلا الاتجاه المادي، الذي يطرح العوامل الفكرية جانباً، ويفسر المجتمع بالعامل المادي، بوسائل الإنتاج.

فالنقطة الرئيسية في هذا الدليل - إذن - أن نبرهن على أن الأفكار، لم تحدث في عالم الإنسانية، إلا كنتيجة لظاهرة اجتماعية سابقة. لكي يستنتج - من ذلك - أن المجتمع سابق تاريخياً على الفكر، ونشأ عن العوامل المادية، وليس ناشئاً عن الأفكار والآراء.

أما كيف عالجت الماركسية هذه النقطة الرئيسية؟ وبرهنت عليها؟ فهذا ما يتضح في تأكيد الماركسية، على أن الأفكار وليدة اللغة، وليست اللغة إلا ظاهرة اجتماعية. قال سنالين:

«يقال أن الأفكار تأتي في روح الإنسان، قبل أن تعبر عن نفسها في الحديث. وانها تولد دون أدوات اللغة، أي دون إطار اللغة؛ أو بعبارة أخرى: تولد عارية. إلا أن هذا خطأ تماماً فمهما كانت الأفكار، التي تأتي في روح الإنسان، فلا يمكن أن تولد وتوجد إلا على أساس أدوات اللغة، أي على أساس الألفاظ والجمل اللغوية. فليس هناك أفكار عارية متحررة، من أدوات اللغة، أو متحررة من المادة الطبيعية التي هي اللغة. فاللغة هي الواقع المباشر للفكر، ولا يمكن أن يتحدث عن فكر،

بدون لغة، إلا المثاليون و دهم»^١.

وهكذا ربط ستالين، بين الفكر واللغة. واعتبر اللغة أساساً لوجود الفكر، فلا يمكن الحديث عن أفكار عارية، دون أدوات اللغة.

وجاء بعد ذلك الكاتب الماركسي الكبير (جورج بولتزر)، ليرهن على هذه الحقيقة المزعومة، في ضوء بعض الاكتشافات السيكلوجية، أو بالأحرى في ضوء الأساس الفسيولوجي لعلم النفس، الذي وضعه العالم الشهير (بافلوف) مستخلصاً له من تجارب عديدة قام بها.

فقد كتب (بولتزر) — معلقاً على كلام (ستالين) الآنف الذكر:

«ولقد لاقت مبادئ المادية الجدلية هذه، تدعياً باهرأ في العلوم الطبيعية، بفضل الأبحاث الفسيولوجية، التي قام بها العالم العظيم (بافلوف). فقد اكتشف (بافلوف): أن العمليات الأساسية في النشاط المخي، هي الأفعال المنعكسة الشرطية، التي تكون في ظروف محدودة، والتي تطلقها الاحساسات، سواء الخارجية أو الداخلية وأثبت (بافلوف): أن هذه الإحساسات، تقوم بدور الاشارات الموجهة، بالنسبة لكل نشاط الكائن العضوي الحي. وقد اكتشف من ناحية أخرى: أن الكلمات — بمضمونها ومعناها — يمكن أن تحل محل الإحساسات — التي تحدثها الأشياء — التي تدل عليها. وهكذا تكون الكلمات إشارات للإشارات، أي نظاماً ثانياً في العملية الإشارية، يتكون على أساس النظام الأول، ويكون خاصاً بالإنسان وهكذا تعتبر اللغة، هي شرط النشاط الراقسي في الإنسان، و شرط نشاطه الاجتماعي وركيزة الفكر المجرد، الذي يتخطى الإحساس الوقي، وركيزة النظر العقلي. فهي التي تتيح للإنسان أن يعكس الواقع، بأكثر درجة من الدقة. وبهذه الطريقة أثبت (بافلوف) أن ما يحدد — أساساً — شعور

١ — جورج بولتزر — المادية والمثالية في الفلسفة: ص ٧٧. ونود أن نشير بهذه المناسبة: إلى أن هذا الكتاب ليس من ساج جورج بولتزر، وإنما قام بتأليفه كاتبان ماركسيان هما: (جي ميس) و (موريس كافيج) ومنحا كتابهما اسم (بولتزر)، ولأجل هذا نضيف ما في هذا الكتاب إليه.

الإنسان، ليس جهازه العضوي، وظروفه البيولوجية، بل يحدده — على عكس ذلك المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان^١. ولتأخذ بشيء من التوضيح محاولة (بولتزر) هذه، التي استدلت فيها على رأي الماركسية، بأبحاث (بافلوف).

يرى (بولتزر)، أن من رأي (بافلوف) في العمليات الأساسية للمخ، أنها كلها استجابات لمنبهات وإشارات معينة. وهذه المنبهات والإشارات، هي بالدرجة الأولى الاحساسات. ومن الواضح أن الاستجابة التي تحصل عن طريق الاحساسات، ليست فكرة عقلية مجردة عن الشيء، لأنها لا تحصل إلا لدى الاحساس بالشيء المعين. فهي لا تتيح للإنسان أن يفكر في شيء غائب عنه. وبالدرجة الثانية يأتي دور اللغة، والأدوات اللفظية، لتقوم بدور المنبهات والإشارات الثانوية. فيشترط كل لفظ باحساس معين، من تلك الاحساسات، فيصبح منبهاً شرطياً بالدرجة الثانية. ويتاح للإنسان أن يفكر، عن طريق الاستجابات، التي تطلقها المنبهات اللفوية إلى ذهنه، فاللغة — إذن — هي أساس الفكر. وحيث إن اللغة ليست الاظاهرة اجتماعية، فالفكر ليس — على هذا — الاظاهرة ثانوية للحياة الاجتماعية. هذه هي الفكرة التي عرضها (بولتزر).

وبدورنا نسأل: هل اللغة هي أساس الفكر حقاً، (فليس هناك أفكار عارية متحررة من أدوات اللغة)، على حد تعبير ستالين؟ ولأجل التوضيح نطرح المسألة على الوجه التالي: هل إن اللغة هي التي خلقت من الإنسان كائناً مفكراً، بصفتها ظاهرة اجتماعية معينة، كما يقرر بولتزر؟ أو أنها وجدت في حياة الإنسان المفكر، نتيجة لأفكار كانت تريد الوسيلة للتعبير عنها، وعرضها على الآخرين؟ ونحن لا نستطيع أن نأخذ بالتقرير الأول، الذي حاول (بولتزر) التأكيد عليه، حتى حين نتطرق في البحث من تجارب (بافلوف)، والقاعدة التي وضعها عن المنبهات الطبيعية والشرطية.

ولكي نكون أكثر وضوحاً، يجب إعطاء فكرة مبسطة عن آراء (بافلوف)، و

١ — المصدر السابق، ص ٧٨.

طريقته في تفسير الفكر، تفسيراً فسيولوجياً: فإن هذا العالم الشهير، استطاع أن يدلل بالتجربة، على أن شيئاً معيناً إذا ارتبط بمنبه طبيعي، اكتسب نفس فعاليته، وأخذ يقوم بدوره، ويحدث نفس الاستجابة التي يحدثها المنبه الطبيعي. فتقديم الطعام إلى الكلب مثلاً — منبه طبيعي، يحدث فيه استجابة معينة: إذ يسيل لعابه، أول ما يرى الاناء الذي يحتوي على الطعام. وقد لاحظ ذلك (بافلوف)، فأخذ يقي جرماً عند تقديم الطعام إلى الكلب. وكرر هذا عدة مرات. ثم أخذ يقي الجرس، من دون تقديم الطعام. فوجد أن لعاب الكلب، يسيل. واستنتج من هذه التجربة: أن دق الجرس أصبح يحدث نفس الاستجابة، التي كان المنبه الطبيعي (تقديم الطعام) يحدثها، ويؤدي نفس دوره، بسبب اقترانه واشتراطه به عدة مرات ولهذا أطلق على دق الجرس إسم: (المنبه الشرطي) وسمى تحلب اللعاب وسيلانه، الذي يحدث بسبب دق الجرس: (استجابة شرطية).

وعلى هذا الأساس حاول جماعة، أن يفسروا الفكر الانساني كله، تفسيراً فسيولوجياً، كما يفسر تحلب اللعاب عند الكلب تماماً. فأفكار الانسان كلها، استجابات لمختلف أنواع المنبهات. وكما أن تقديم الطعام إلى الكلب، منبه طبيعي، يستثير استجابة طبيعية وهي سيلان اللعاب، كذلك توجد بالنسبة إلى الانسان منبهات طبيعية، تطلق استجابات معينة، اعتدنا أن نعتبرها ألواناً من الادراك. وتلك المنبهات، التي تطلق هذه الاستجابات، هي الاحساسات الداخلية والخارجية. وكما أن دق الجرس، اكتسب نفس الاستجابة، التي يحدثها تقديم الطعام إلى الكلب، بالاقتران والاشتراط. كذلك توجد أشياء كثيرة، اقترنت بتلك المنبهات الطبيعية للانسان، فأصبحت منبهات شرطية له ومن تلك المنبهات الشرطية: كل أدوات اللغة. فلفظة الماء — مثلاً — تطلق نفس الاستجابة، التي يطلقها الاحساس بالماء. بسبب اقترانها واشتراطها به. فالاحساس بالماء، أو الماء المحسوس: منبه طبيعي، ولفظ (الماء): منبه شرطي، وكلاهما يطلقان في الذهن، استجابة من نوع خاص.

وقد افترض بافلوف لأجل ذلك نظامين إشاريين.

أحدهما: النظام الاشاري، الذي يتكون من مجموعة المنبهات الطبيعية، والمنبهات الشرطية، التي لا تتدخل فيها الألفاظ.

والآخر: النظام الاشاري المشتغل على الألفاظ والأدوات اللغوية، بصفتها منبهات شرطية ثانوية: فهي منبهات ثانوية، اشترطت بمنبهات النظام الاشاري الأول، واكتسبت بسبب ذلك، قدرتها على إثارة استجابات شرطية معينة. والنتيجة التي تنتهي إليها آراء (بافلوف) هي: ان الانسان لا يمكنه أن يفكر بدون منبه، لأن الفكر ليس إلا استجابة من نوع خاص للمنبهات. كما انه لا يتاح له الفكر العقلي المجرد، إلا إذا وجدت بالنسبة اليه منبهات شرطية، اكتسبت عن طريق اقترانها بالاحساسات، نفس الاستجابات التي تطلقها تلك الاحاسيس. وأما إذا بقي الانسان رهن إحساساته، فلا يستطيع أن يفكر تفكيراً مجرداً، أي أن يفكر في شيء غائب عن حسه. فلكي يكون الانسان كائناً مفكراً، لابد من أن توجد له منبهات، وراء نطاق الاحساسات، نطاق المنبهات الطبيعية.

ولنفترض أن هذا كله صحيح فهل يعني ذلك أن اللغة هي أساس وجود الفكر في الحياة الانسانية؟ كلا فإن إشرط شيء معين بالمعنى الطبيعي، لكي يكون منبهاً شرطياً، يحصل تارة، بصورة طبيعية. كما إذا اتفق ان اقترنت رؤية الماء بصوت معين، أو بحالة نفسية معينة، مرات عديدة، حتى أصبح ذلك الصوت أو هذه الحالة، منبهاً شرطياً، يطلق نفس الاستجابة التي كان يطلقها الاحساس بالماء. فالاشراط في هذه الحالات إشرط طبيعي. ويحصل هذا الاشراط، تارة أخرى، نتيجة لقصد معين، كما في سلوكنا مع الطفل، إذ نقدم له شيئاً كالحليب، ونكرر له إسمه، حتى يربط بين الكلمة والشيء. ويصبح الاسم منبهاً شرطياً للطفل، نتيجة للطريقة التي اتبعناها معه. ولا شك في أن عدة من الأصوات والأحداث، قد اقترنت بمنبهات طبيعية، عبر حياة الإنسان، وأشرطت بها إشرطاً طبعياً. وأصبحت بذلك تطلق استجابات معينة، في ذهن الانسان. وأما أدوات اللغة — على وجه العموم — وألفاظها، التي تم إشرطها خلال عملية اجتماعية، فهي إنما اشترطت نتيجة لحاجة الإنسان إلى التعبير عن أفكاره ونقلها إلى الآخرين، أي أنها وجدت في حياة الإنسان، لأنه كائن مفكر، يريد التعبير عن أفكاره. لا أن الانسان أصبح كائناً مفكراً، بسبب أن اللغة وجدت في حياته. وإلا فلماذا وجدت في حياته خاصة، ولم توجد في حياة سائر أنواع الحيوان؟!

فاللغة ليست أساس الفكر، وإنما هي أسلوب خاص للتعبير عنه، اتخذها الإنسان منذ أبعد العصور، حين وجد نفسه — وهو يخوض معركة الحياة، مع أفراد آخرين — بحاجة ملحة إلى التعبير عن أفكاره، وتفهم أفكار الآخرين، في سبيل تيسير العمليات التي يقومون بها، وتحديد الموقف المشترك أمام الطبيعة، وضد القوى المعادية.

وإنما تعلم الإنسان أن يتخذ هذا الأسلوب — أسلوب اللغة — بالذات، للتعبير عن أفكاره في ضوء ماتم بفعل الطبيعة، أو المصادفة، من إشراف بعض الأصوات، ببعض المنبهات الطبيعية، عن طريق اقترانها بها مراراً. فقد استطاع الإنسان أن ينتفع بذلك، في نطاق أوسع، فوجدت اللغة في حياته.

وهكذا نعرف، أن اللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية، إنما نجمت عن إحساس الإنسان، خلال العمل الاجتماعي المشترك، بالحاجة إلى ترجمة أفكاره، والإعلان عنها، وليست هي التي خلقت من الإنسان كائناً مفكراً.

وعلى هذا الأساس، نستطيع أن نعرف: لماذا ظهرت اللغة في حياة الإنسان، دون غيره من أنواع الحيوان، كما ألمحنا سابقاً؟ بل أن نعرف أكثر من ذلك: لماذا وجد المجتمع الإنساني، ولم يوجد مجتمع كهذا، لأي كائن حي آخر؟ فإن الإنسان، لما كان قادراً على التفكير، فقد أتبع له وحده، أن يتخطى حدود الإحساس، فيغير من الواقع الذي يحسه، وبالتالي يغير من إحساساته نفسها، تبعاً لتغيير الواقع المحسوس. ولم يتح هذا لأي حيوان آخر، لا يملك قدرة على التفكير، لأنه لا يستطيع أن يدرك ويفكر في شيء، سوى الواقع المحسوس، بأشكاله الخاصة، فلا يمكنه أن يغير الواقع إلى شيء آخر.

وهكذا كان التفكير، هو الذي خص الإنسان بالقدرة، على تغيير الواقع المحسوس، تغييراً حاسماً.

ولما كانت عملية تغيير الواقع هذه، تتطلب في كثير من الأحيان، جهوداً متنوعة وكثيرة، فهي تتخذ لأجل ذلك طابعاً اجتماعياً، إذ يقوم بها أفراد متعددون وفقاً لنوعية العملية، ومدى الجهود التي تتطلبها، وبذلك توجد علاقة اجتماعية بينهم، لم يكن من الممكن أن توجد علاقة من لونها، بين أفراد نوع آخر من الحيوان. لأن الحيوانات الأخرى، حيث أنها ليست كائنات مفكرة، فهي عاجزة عن القيام

بعمليات تغيير حاسم للواقع المحسوس، وبالتالي لا توجد فيما بينها علاقة اجتماعية، من ذلك اللون.

و منذ يدخل الناس في عمليات مشتركة، لتغيير الواقع المحسوس، يصبحون بحاجة إلى لغة. لأن الاشارات الحسية إنما تعبر عن الواقع المحسوس، ولا تستطيع أن تعبر عن فكرة تغييره، وعن الروابط الخاصة بين الأشياء المحسوسة، التي يراد تعديلها أو تغييرها. فتوجد اللغة في حياة الانسان، إشباعاً لهذه الحاجة، وإنما وجدت في حياته وحده، لأن الحيوان لم يشعر بمثل هذه الحاجة الانسانية التي كانت وليدة العمل الاجتماعي، القائم على أساس التفكير، لتغيير الواقع المحسوس. وإيجاد تعديلات حاسمة فيه.

ج - الدليل العلمي:

يسير التفسير العلمي لظواهر الكون المتنوعة، في خط متدرج، فهو يبدأ بوصفه فرضية، أي تفسيراً افتراضياً للواقع، الذي يعالجه العالم، وحاول استكشاف أسرارهِ وأسبابهِ. ولا يصل هذا التفسير الافتراضي، الى الدرجة العلمية، إلا إذا استطاع الدليل العلمي، أن يبرهن، وينفي إمكان أي تفسير آخر، للظاهرة موضوعة البحث، عداه. فماله يقيم الدليل على ذلك، لا يصل التفسير المقترض إلى درجة اليقين العلمي، ولا يوجد مبرر لقبوله، دون سواء من الافتراضات والتفاسير. فمثلاً قد نجد شخصاً معيناً، يلتزم في ساعة معينة، بالعبور من شارع خاص. وقد نفترض لتفسير هذه الظاهرة: أن هذا الشخص يسلك هذا الطريق بالذات، في كل يوم، لأن له عملاً يومياً في معمل، يقع في منتهى الشارع. وهذا الافتراض، وإن كان يصلح لتفسير الواقع، غير أن ذلك لا يعني قبوله، ما دام من الممكن أن تفسر سلوك هذا الشخص، في ضوء آخر: كما إذا افترضنا أنه يزور صديقاً له، يسكن بيتاً في ذلك الشارع. أو يراجع طبيباً يقطن في تلك المنطقة، ليستشيرَه في حالة مرضية. أو يقصد مدرسة معينة، تلقى فيها المحاضرات بصورة رتيبة.

وهكذا الأمر في التفسير الماركسي للتاريخ (المادية التاريخية)، فإنه لا يمكن حتى إذا افترضنا كفاءته لتفسير الواقع التاريخي - أن يكتسب الدرجة العلمية أو الوثوق العلمي، مالم يخرج عن كونه افتراضاً، ويحصل على دليل علمي، يدحض كل

افتراض عدا، في تفسير التاريخ.

ولنأخذ تفسير المادية التاريخية للدولة مثلاً لذلك. فهي تفسر نشوء الدولة ووجودها في حياة الانسان، على أساس العامل الاقتصادي، والتناقض الطبقي، فالجتمع المتناقض طبقياً، يلتهم فيه الصراع، بين الطبقة القوية المالكة لوسائل الانتاج، والطبقة الضعيفة التي لا تملك شيئاً؛ فتقوم الطبقة الغالبة، بإنشاء أداة سياسية لحماية مصالحها الاقتصادية؛ والحفاظ على مركزها الرئيسي. وهذه الأداة السياسية هي الحكومة، بمختلف أشكالها التاريخية.

وهذا التفسير الماركسي للدولة أو الحكومة، لا يكتسب قيمة علمية مؤكدة، إلا إذا أفلس كل التفسير، التي يمكن أن يبرر بها نشوء الدولة في المجتمع البشري، سوى كونها أداة سياسية للاستغلال الطبقي. وأما إذا استطعنا، أن نفسر هذه الظاهرة الاجتماعية على أساس آخر، ولم يدحض الدليل العلمي ذلك، فليس التفسير الماركسي عندئذ، إلا افتراضاً من عدة افتراضات.

فلن يكون التفسير الماركسي، تفسيراً علمياً، إذا أمكن — مثلاً — أن نفسر نشوء الدولة، على أساس تعقيد الحياة المدنية. ونبرر بذلك قيام الدولة في كثير من المجتمعات البشرية. ففي مصر القديمة — مثلاً — لم تكن الحياة الاجتماعية فيها ممكنة، بدون جهود معقدة جسيمة، وعمل واسع شامل، لتنظيم جريان وفيضان الأنهر الكبيرة. وتنظيم شؤون الري. فظهرت الدولة لتسيير الحياة الاجتماعية، والإشراف على العمليات المعقدة، التي تتوقف الحياة العامة عليها.

ولأجل هذا نجد أن طائفة الاكليروس المصريين، كانوا يتمتعون بمكانة عليا في جهاز الدولة المصرية القديمة، لاعلى أساس طبقي، وإنما على أساس الدور الخطير، الذي لعبته معارفهم العلمية، في نظام الزراعة المصرية. وكذلك أيضاً نجد أن رجال الكنيسة، تمتعوا بمركز كبير في جهاز الدولة الرومانية، عندما دخل الجرمان في الدولة الرومانية، أفواجاً متبريرة تلو أفواج. إذ بدت الكنيسة — على إثر ما أدى اليه الغزو الجرمانى، من انهيار التعليم والثقافة — صاحبة الصدارة الفكرية في البلاد، حيث صار الرجل من رجال الدين الكنسي، هو الوحيد الذي يعرف القراءة والكتابة، والتكلم باللاتينية. وهو الذي يفهم دون غيره — حساب الشهور، ويستطيع أن يمارس

العمل الرتيب، لتصرف شؤون الادارة الحكومية، بينما انصرف ملوك الجرمان، والقادة العسكريين منهم، إلى صيد الخنازير والايال والغزال، وخوض معارك الفوز والتخريب.

فكان من الطبيعي، أن يسيطر رجال الكنيسة على الادارة الحكومية في البلاد، ويكون لهم أثر كبير في الجهاز السياسي الحاكم، الأمر الذي جلب لهم من المغنمات والمكاسب، ما جعلهم — في رأي الماركسية — طبقة ذات مصالح اقتصادية معينة. فالنفوذ الاقتصادي أو المصالح الاقتصادية، إنما حصلت عن طريق الوجود السياسي. وأما وجودهم السياسي في جهاز الحكم، فلم يكن قائماً على أساس ذلك النفوذ الاقتصادي، الذي اكتسبوه بعد ذلك، وإنما قام على أساس امتيازاتهم الفكرية والادارية.

ولن يكون التفسير الماركسي للدولة، تفسيراً علمياً، إذا أمكن أن نفترض: أن للعقيدة الدينية، تأثيراً في تكوين كبير من الدول والسلطات السياسية، التي كانت تركز على أساس ديني، وتتمثل في جماعات لا تشترك في مصلحة طبقية، وإنما تشترك في طابع دين واحد.

وكذلك إذا أمكن أن نفترض: أن نشوء الدولة في المجتمع الانساني، كان إشباعاً لنزعة أصيلة في النفس الانسانية، التي تحمل استعداداً كامناً للميل إلى السيطرة والتفوق على الآخرين. فكانت الحكومة من وحي هذا الميل، وتعبيراً عملياً عنه.

ولا أريد أن أستقصي كل الفرضيات، التي يمكن تفسير الدولة على أساسها، وإنما أرمي من وراء هذا، إلى القول بأن تفسير الماركسية للدولة، لا يمكن أن يكتسب طابعاً علمياً، ما لم يستطع أن يدحض سائر تلك الافتراضات، ويقدم الدليل من الواقع على زيفها.

وقد سقنا تفسير الماركسية للدولة، كنموذج لسائر مفاهيمها وفرضياتها التاريخية، التي تفسر المجتمع الانساني على أساسها. فإن جميع تلك الفرضيات تتطلب من الماركسية — لكي تصبح نظريات علمية جديرة بالقبول — أن تقدم الدليل على كذب كل فرضية سواها. ولا يكفي لقبولها أن تكون فرضيات ممكنة، صالحة

فلتر - إذن - ماذا يمكن للماركسية أن تقدمه من دليل علمي بهذا الصدد؟ إن أول وأهم عقبة تواجه الماركسية في هذا المجال، هي العقبة التي تضعها في طريقها، طبيعة البحث التاريخي، ذلك أن البحث في المجال التاريخي (نشوء المجتمع، وتطوره، والعوامل الأساسية فيه)، يختلف عن البحوث العلمية في مجالات العلوم الطبيعية، التي يستخلصها العالم الفيزيائي - مثلاً - من تجاربه العملية في المختبر. فالباحث التاريخي، والعالم الفيزيائي، وإن كانا يلتقيان عند نقطة واحدة، وهي: أن كلا منهما يتناول مجموعة من الظواهر - ظواهر المجتمع البشري كالدولة والأفكار والملكية، أو ظواهر الطبيعة كالحرارة والصوت والنور - ويحاولان تنظيم تلك الظواهر، بصفتها مواداً للبحث، واستكشاف أسبابها، والعوامل الأساسية فيها... غير أنهما يختلفان في موقفهما العلمي، من تلك الظواهر موضوعة الدرس و مرد اختلافهما إلى سببين:

فإن الباحث التاريخي، الذي يريد أن يفسر المجتمع البشري، ونشوءه، وتطوره ومراحل، في ضوء الظواهر التاريخية والاجتماعية، لا يستطيع أن يتبين هذه الظواهر بصورة مباشرة، كما يتبين العالم الفيزيائي ظواهر الطبيعة، التي يدرسها في مختبره الخاص، وإنما هو مضطر إلى تكوين فكرة عنها، تركز على النقل والرواية، وشمى المخلوقات وغيرها من الآثار، ذات الدلالة الناقصة. فالفرق إذن كبير جداً، بين الظواهر الطبيعية، التي يركز عليها البحث العلمي، في العلوم الطبيعية، بصفتها المواد الرئيسية له، وبين الظواهر التاريخية، التي يقوم على أساسها البحث التاريخي، بصفتها مواداً أولية له. فالمواد في العلوم الطبيعية، ظواهر معاصرة للعالم الطبيعي، موجودة في مختبره، يستطيع مشاهدتها، وتسلط الضوء العلمي عليها، وبالتالي وضع تفسير كامل لها.. وعلى العكس من ذلك تماماً، المواد التي يملكها الباحث التاريخي، فإنه لدى محاولة استكشاف العوامل الأساسية في المجتمع، وكيفية نشوئه وتطوره، مضطر إلى الاعتماد في تكوين مواد البحث، وفي الاستنتاج والتفسير، على كبير من الظواهر التاريخية للمجتمع، التي لا يستطيع الباحث مشاهدتها، إلا من خلال النقل والرواية، أو من خلال بعض الآثار التاريخية الباقية

ونذكر على سبيل المثال انجلز، بوصفه باحثاً تاريخياً، حاول في كتابه (أصل العائلة) تفسير الظواهر الاجتماعية علمياً، فاضطر إلى الاعتماد - بصورة رئيسية - في استنتاجاته، على روايات ومزاعم مؤرخ أو رحالة معين، هو مورغان.

وهكذا يختلف البحث التاريخي، عن البحث الطبيعي من ناحية المادة (الظواهر)، التي يملكها الباحث، وقيم عليها تفسيره واستنتاجه. ولا يقف اختلافهما عند هذا الحد. فإنهما كما يختلفان من ناحية المادة، كذلك يوجد سبب آخر لاختلافهما، من ناحية الدليل الذي يمكن للباحث استخدامه، في سبيل تدعيم هذا التفسير العلمي أو ذاك.

فإن الباحث التاريخي حين يحصل على مجموعة من الظواهر والأحداث التاريخية، لا يملك تجاهها تلك الإمكانيات، التي يملكها الفيزيائي مثلاً، تجاه الذرة وظواهرها، ونواتها وكهاربها واشعاعاتها. لأن الباحث التاريخي، مضطر لأخذ الظواهر والأحداث التاريخية كما هي، ولا يمكنه أن يطور أو يغير شيئاً منها، عن طريق التجربة. وأما العالم الفيزيائي، فهو يستطيع أن يجري تجاربه المختلفة على المادة التي يعالجها، ويستبعد منها ما يشاء، ويضم إليها ما يشاء. وحتى في المجال الذي لاتخضع المادة المدروسة فيه للتغيير، كعلم الفلك، يمكن للعالم الفلكي أن يغير من علاقاته بتلك المادة، بواسطة التلسكوب، ومن موقعه واتجاهاته.

وعجز الباحث التاريخي عن القيام بتجارب على الظواهر التاريخية والاجتماعية يعني عدم تمكنه من تقديم دليل تجريبي على نظرياته، التي يفسر بها التاريخ، ويستكشف أسرارها.

فلا يستطيع - مثلاً لدى محاولة الكشف عن العامل الأساسي لظاهرة تاريخية معينة - أن يستعمل الأساليب العلمية الأساسية، التي يقررها المنطق التجريبي، ويستعملها العلماء الطبيعيون، كطريقتي: الاتفاق والاختلاف، الطريقتين الرئيسيتين في الاستدلال التجريبي. لأن هاتين الطريقتين تتوقفان كلاهما، على إضافة عامل بأسره، أو حذف عامل بأسره، لئلا يمدى ارتباطه مع عامل آخر. فلكي يثبت علمياً، أن (ب) هي سبب (أ) يجمع بينهما في ظروف مختلفة. وهذه هي طريقة الاتفاق. ثم يعزل (ب)، ليرى هل يزول (أ) تبعاً لذلك. وهذه هي طريقة الاختلاف. ومن الواضح

أن الباحث التاريخي، لا يتمكن من تغيير الواقع التاريخي للانسانية، ولا يقدر على شيء من ذلك.

ولنأخذ - مثلاً على ذلك - الدولة بوصفها ظاهرة تاريخية، والحرارة بوصفها ظاهرة طبيعية. فان العالم الطبيعي إذا حاول أن يفسر الحرارة، تفسيراً علمياً ويستكشف السبب الرئيسي لها، أمكنه أن يفترض: أن الحركة هي سبب الحرارة، إذا أدرك اقترانها في حالات عديدة. ولكي يتأكد من صحة هذا الافتراض، يستعمل طريقة الاتفاق، فيقوم بعدة تجارب، يحاول في كل واحدة منها، إبعاد شيء من الأشياء، التي تفتقر بالحركة والحرارة، ليتأكد من أن الحرارة توجد بدونه، وأنه ليس سبباً لها. ويستعمل أيضاً طريقة الاختلاف، فيحاول أن يقوم بتجربة: يفصل فيها الحركة عن الحرارة، ليتبين ما إذا كان من الممكن أن توجد حرارة بدون حركة، فإذا كشفت التجربة: أن الحرارة توجد متى ما وجدت الحركة، مهما كانت الظروف والأحداث الأخرى وأنها تختفي في الحالات التي لا توجد فيها حركة.. ثبت علمياً أن الحركة هي سبب الحرارة.

وأما الباحث التاريخي، حين يتناول الدولة بصفاتها ظاهرة تاريخية في حياة الانسان، فهو قد يفترض أنها نتاج مصلحة اقتصادية، لفئة معينة من المجتمع، ولكنه لا يستطيع أن يدحض الافتراضات الأخرى بالتجربة. فلا يمكنه - مثلاً - أن يبرهن تجريبياً، على أن الدولة ليست نتاجاً لنزعة سياسية في نفس الانسان، أو لحالة تعقيد معينة في الحياة المدنية والاجتماعية. لأن غاية ما يباح للباحث التاريخي، أن يضع اصبعه على عدد من الحالات التاريخية، التي اقترن فيها ظهور الدولة بمصلحة اقتصادية معينة، ويحشد عدداً من الأمثلة، التي وجد فيها الدولة والمصلحة الاقتصادية معاً (وهذا ما يسمى في المنطق التجريبي أو العلمي بطريقة التعداد البسيط).

ومن الواضح أن طريقة التعداد البسيط هذه، لا تبرهن علمياً على أن المصلحة الاقتصادية الطبقية هي السبب الأساسي الوحيد، لظهور الدولة. إذ من الجائز أن يكون للعوامل الأخرى أثرها الخاص، في تكوين الدولة، وحيث أن الباحث لا يستطيع أن يغير الواقع التاريخي - كما يغير الفيزيائي الظواهر الطبيعية بتجاربه - فهو

لا يتمكن من إفراز وعزل سائر العوامل الأخرى، عن واقع المجتمع ليدرس نتيجة هذا العزل. ويتبين: ما إذا كانت الدولة - كظاهرة اجتماعية - ستزول بعزل تلك العوامل، أولاً .

ويستخلص مما سبق أن البحث التاريخي يختلف عادة عن البحوث العلمية الطبيعية! من ناحية المادة التي يقوم على أساسها الإستنتاج، أولاً. ومن ناحية الدليل الذي يدعم ذلك الإستنتاج، ثانياً.

وإذا استبعدنا الدليل التجريبي الدقيق، عن نطاق البحث التاريخي، لم يبق لدى مفسري التاريخ إلا الملاحظة المنظمة، التي تحاول أن تستوعب أكبر مقدار ممكن، من أحداث التاريخ وظواهره، حيث يأخذها الباحث التاريخي كما هي، ويحاول أن يفسرها، ويضع لها مفاهيمها العامة، على طريقة التعداد البسيط.

وعلى هذا الأساس نعرف: أن الماركسية لم تكن تملك - حين وضعت مفهومها الخاص عن التاريخ - سنداً علمياً لها، سوى الملاحظة، التي رأتها الماركسية كافية، للتدليل على وجهة نظرها المعينة إلى التاريخ. وأكثر من هذا، انها زعمت: أن الملاحظة المحدودة في نطاق تاريخي ضيق، تكفي وحدها لاستكشاف قوانين التاريخ كلها، واليقين العلمي بها. فقد قال انجلز:

«ولكن فيما كان البحث عن هذه الأسباب المحركة في التاريخ مستحيلًا

تقريباً، في سائر المراحل السابقة، بسبب تعثر علاقتها وتخفيها مع ردود

الفعل، التي تؤثر بها، فإن عصرنا قد بسط هذه العلائق كبيراً، بحيث

أمكن حل اللغز. فمئذ انتصار الصناعة الكبرى، لم يعد خافياً على أحد

في انكلترا، بأن النضال السياسي كله يدور فيها حول طموح طبقتين إلى

السلطة، ألا وهما: الارستقراطية العقارية، البورجوازية».

ومعنى هذا: أن ملاحظة الوضع الإجتماعي، في فترة معينة من حياة أوروبا أو

انكلترا خاصة، كانت كافية في رأي المفكر الماركسي الكبير انجلز، لليقين العلمي،

بأن العامل الإقتصادي، والتناقض الطبقي، هو العامل الأساسي في التاريخ الإنساني

كله، بالرغم من أن فترات التاريخ الأخرى، لا تكشف عن ذلك لأنها غائمة معقدة.

كما اعترف بذلك (انجلز) نفسه، فمشهد واحد من مشاهد التاريخ في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر، استطاع أن يقنع الماركسية بأن القوى المحركة للتاريخ، عبر عشرات الآلاف من السنين، هي قوى العامل الإقتصادي، يقنمها بذلك لا شيء، إلا لأن هذا العامل، هو الذي بدا لها أنه مسيطر على ذلك المشهد التاريخي الخاص، مشهد انكلترا في تلك الفترة المحدودة من تاريخها مع أن سيطرة عامل معين، على مجتمع في فترة خاصة، لا تكفي للتدليل على سيطرته الرئيسية، في كل أدوار التاريخ، وفي كل المجتمعات، إذا قد يكون لهذه السيطرة نفسها أسبابها وعواملها الخاصة، فيجب قبل اصدار الأحكام النهائية في حق التاريخ، أن يقارن المجتمع الذي بدا العامل الإقتصادي مسيطرأ عليه، بالمجتمعات الأخرى، حتى يبحث عما إذا كان لهذه السيطرة، ظروفها وأسبابها الخاصة .

ومن الجدير بنا بهذا الصدد أن نلاحظ كلاماً آخر لأنجلز، ساقه في مناسبة أخرى، وهو يعتذر عن أخطاء وقع فيها، من جراء تطبيق الديالكتيك على غير المجتمع، من مجالات الكون والحياة، قائلاً:

«وغني عن البيان، بأنني كنت قد عمدت إلى سرد المواضيع في الرياضيات والعلوم الطبيعية، سرداً عاجلاً وملخصاً، بغية أن اطمئن تفصيلاً إلى ما لم أكن في شك منه بصورة عامة، إلى أن نفس القوانين الديالكتيكية للحركة، التي تسيطر على العفوية الظاهرة للحوادث في التاريخ، تشق طريقها في الطبيعة...»

ونحن إذا قارنا هذا الكلام بالكلام السابق لأنجلز، استطعنا أن نعرف كيف أتبع لمفكر ماركسي مثل انجلز، أن يكون مفهومه العام عن التاريخ، وبالتالي مفهومه الفلسفي عن الكون والحياة وكل ظواهرها، من خلال الضوء الذي يسقيه مشهد تاريخي واحد لمجتمع خاص من المجتمعات البشرية في فترة محدودة من الزمن بطريقة سهلة جداً. فيجب أن يكون التاريخ كله صراعاً بين المتناقضات. وإذا كان التناقض هو الذي يسود التاريخ، فيكفي هذا ليؤمن أنجلز بأن نفس قوانين التناقض هذه، تشق طريقها في الطبيعة، على حد تعبيره، وإن الكون كله صراع بين مختلف التناقضات الداخلية.

الملحق رقم ٢ -

سننُ التاريخ

الطريقة القرآنية في عرض سنن التاريخ

الفكرة القرآنية عن سنن التاريخ بُلورت في عدد كبير من الآيات بأشكال مختلفة وبأساليب متنوعة:

١ - أسلوب إعطاء الفكرة بصيغتها الكلية:

من الآيات الكريمة التي أُعطيت فيها الفكرة الكلية، فكرة أن التاريخ له سنن وضوابط مايلي:

«لكلّ أمة أجل، إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون»

(يونس، ٤٩)

«ولكلّ أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون».

(الاعراف، ٣٤)

في هاتين الآيتين الكريمتين، أضيف الأجل إلى الأمة، إلى الوجود المجموعي للناس، لا إلى هذا الفرد أو ذاك الفرد بالذات. هناك إذن وراء الأجل المحدود المحتوم لكل إنسان بوصفه الفردي، أجل آخر وميقات آخر للوجود الاجتماعي للأمة، بوصفها مجتمعا يُنشئ ما بين أفراده العلاقات والصلّات القائمة على مجموعة من الأفكار والمبادئ المسندة بمجموعة من القوى والقابليات.

هذا المجتمع، الذي يعبر عنه القرآن بالأمة، له حياة وحركة وأجل وموت. كما إن الفرد يتحرك فيكون حياً ثم يموت، كذلك الأمة تكون حية ثم تموت. وكما إن موت الفرد يخضع لأجل وقانون وناموس كذلك الأمم لها أجالها المضبوطة المحددة وفق نواميس معينة.

هاتان الآيتان الكريمتان فيهما عطاء واضح للفكرة الكلية، فكرة أنّ التاريخ له سنن تتحكم به وراء السنن الشخصية التي تتحكم في الأفراد بهوياتهم الشخصية. ويقول تعالى:

«أولم ينظروا في ملكوت السماوات والارض، وما خلق الله من شيء، وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم، فبئى حديث بعده يؤمّنون».

(الاعراف، ١٨٥) ظاهر هذه الآية، أن الأجل الذي يُتَرَقَّب أن يكون قريباً، أو يسهّد هؤلاء أن يكون قريباً هو الأجل الجماعي، لا الأجل الفردي، لأن قوماً بمجموعهم لا يموتون عادة في وقت واحد وإنما الجماعة بوجودها المعنوي الكلي هي التي يمكن أن يكون قد اقترب أجلها. فالأجل الجماعي هنا يعبر عن حالة قائمة بالجماعة، لا عن حالة قائمة بهذا الفرد أو بذاك لأن الناس تختلف أجالهم حينما ننظر إليهم بالمنظار الفردي، أما حينما ننظر إليهم بالمنظار الاجتماعي، بوصفهم مجموعة واحدة متفاعلة في ظلمها وعدلها، في سرّاتها وضرائها، يكون لهم عندئذ، أجل واحد.

يقول تعالى:

«وَرَبِّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ، لَوْ يُوَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجِلَ لَهُمُ الْعَذَابُ، بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَّنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْثِقًا، وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا، وَجَعَلْنَا

لَمْ يَهْلِكْهُمْ مَوْعِدًا».

«وَلَوْ يُوَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ، وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (النحل، ٦١)

«وَلَوْ يُوَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظُهُرِهِمْ مِنْ دَابَّةٍ، وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى، فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَبَّيْ اللَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا».

(فاطر، ٤٥) هذه الآيات تشير إلى ظلم الناس، وتقول إن الله، لو أخذ الناس بظلمهم وبما كسبوا لما ترك على ساحة الناس من دابة. بعض المفسرين حار في تصوير هذا المفهوم القرآني، لأن الناس ليسوا كلهم ظالمين عادة، فيهم الأنبياء وفيهم الأئمة، وهل يمكن أن يشمل الهلاك الأنبياء والأئمة العدول من المؤمنين؟ وذهب بعضهم مستنداً بهذه الآيات إلى إنكار عصمة الأنبياء — عليهم السلام.

هذه الآيات تتحدث في الحقيقة عن عقاب دنيوي لا عقاب أخروي. تتحدث عن النتيجة الطبيعية لما تكسبه أمة عن طريق الظلم والظفیان. وهذه النتيجة الطبيعية لا تختص حينئذ بالظالمين من أبناء المجتمع بل تعم أبناء المجتمع على اختلاف هوياتهم، وعلى اختلاف أنحاء سلوكهم. تشمل موسى (ع) وهو أظهر الناس وأزكى الناس واشجع الناس على مواجهة الظلمة والطواغيت، حينما وقع التيه على بني إسرائيل نتيجة ما كسب هذا الشعب بظلمه وطفیانه وتمردّه. حينما تقرر أن يتيه بنو إسرائيل أربعين عاماً نتيجة ظلمهم شمل موسى أيضاً لأنه من تلك الأمة.

وحينما حلّ البلاء والعذاب بالمسلمين نتيجة انحرافهم، فأصبح يزيد بن معاوية خليفة عليهم يتحكم في دعاتهم وأموالهم وأعراضهم وعقائدهم، لم يختص هذا البلاء بالظالمين من المجتمع الإسلامي بل شمل حينئذ الحسين بن علي (ع). وهو أظهر الناس وأزكى الناس، وأطيب الناس، وأعدل الناس، فقتل تلك القنلة الفظيعة هو وأصحابه وأهل بيته.

هذا هو منطق سنة التاريخ، حينما يأتي العذاب في الدنيا على مجتمع وفق هذه السنة لا يختص بالظالمين من أبناء ذلك المجتمع. ولذلك قال تعالى في آية أخرى: «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ».

(الأنفال، ٢٥)

هذا بينما نجد حديث القرآن عن العقاب الأخرى ينصبّ على العمل مباشرة.
 «وَلَا تُزِرُّ وَازِرَةً وَزِرًا أُخْرَى»
 (فاطر، ١٨)
 ويقول تعالى:

«وَأِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لَيُخْرِجُوكَ مِنْهَا، وَإِنْ لَا يَلْبَثُونَ
 خَلَاقًا إِلَّا أَقَلِيلًا، سَنَةٌ مِنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا لَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا
 تَحْوِيلًا»
 (الاسراء، ٧٦ - ٧٧)

هذه الآية الكريمة أيضا تؤكد المفهوم العام ويقول فيها تعالى: «وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا
 تَحْوِيلًا» يقول فيها لئيبه: هذه سنة سلكتها مع الانبياء من قبلك، وسوف تستمر، ولن
 تتغير. أهل مكة يحاولون أن يستفزوك لتخرج من مكة لأنهم عجزوا عن إمكانية
 القضاء عليك وعلى كلمتك وعلى دعوتك.

في هذه الآية إشارة إلى سنة تاريخية، سنشرحها فيما بعد، هي إن عملية
 المعارضة إذا وصلت الى مستوى إخراج النبي من البلد، فلا يلبثون بعده إلا قليلا.
 وليس المقصود من ذلك أن عذاب الله سينزل عليهم من السماء وإنما المقصود في
 أكبر الظن أن المعارضين لا يمكنون بعد خروج النبي كجماعة صامدة ذات موقع
 اجتماعي، بل سينهار هذا الموقع. وهذا ما حدث بالفعل في مكة. فحين أخرج رسول
 الله (ص) من مكة لم تمكث المعارضة بعده إلا قليلا، إذ فقدت المعارضة في مكة
 موقعها وتحولت هذه المدينة الى جزء من دار الإسلام بعد سنين معدودة. الآية
 تتحدث إذن عن سنة من سنن التاريخ. وتؤكد على ذلك: «وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا».

ويقول تعالى:

«قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ
 الْمُكْذِبِينَ»
 (آل عمران، ١٣٧)

هذه الآية تؤكد على السنن، وتؤكد على التبع لأحداث التاريخ من أجل
 استكشاف، هذه السنن والإعتبار بها.

ويقول تعالى:

«وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كَذَّبُوا وَأَوْفُوا حَتَّى أَتَاهُمْ
 نَصْرُنَا وَلَا مَبْذَلٍ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ»
 (الانعام، ٣٤)

هذه الآية أيضا تثبت قلب رسول الله (ص)، وتحدثه عن التجارب السابقة، وتربطه بقانون التجارب السابقة، وتوضح له أن هناك سنة تجرى عليه وتجرى على الانبياء الذين مارسوا التجربة قبله، وأن النصر سوف يأتيه ولكن للنصر شروطه الموضوعية: الصبر.. والثبات.. واستكمال الشروط ولا مبدل لكلمة الله، كلمة الله لا تتبدل على مر التاريخ، هذه الكلمة هي علاقة قائمة بين النصر وبين مجموعة من الشروط والقضايا والمواصفات التي وضحت في آيات متفرقة، وأشير إليها هنا على وجه الإجمال.

هناك إذن سنة للتاريخ:

«فلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا عُفُورًا، اسْتَكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ، وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ، فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سَنَةَ الْأُولَيْنِ، فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا».

(فاطر، ٤٣)

«وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوْا الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا، سَنَةً اللَّهُ الَّتِي خَلَتْ مِنْ قَبْلُ، وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا».

(الفتح ٢٢-٢٣)

٢ - أسلوب استعراض نماذج من سنن التاريخ:

يقول تعالى:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ».

(الرعد، ١١).

هذه الآية تقرر أن المحتوى الداخلي النفسي والروحي للإنسان هو القاعدة، والوضع الاجتماعي هو البناء العلوي، وأن هذا البناء العلوي لا يتغير إلا وفقا لتغير القاعدة على ما يأتي شرحه بعد ذلك إن شاء الله. خارج الإنسان - استنادا الى هذه الآية - يصنعه داخل الإنسان. وإذا تغير ما بنفس القوم تغير وضعهم، وعلاقاتهم، والروابط التي تربط بعضهم ببعض.

هذه سنة من سنن التاريخ ربطت القاعدة بالبناء العلوي.

«ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ».

(الأنفال، ٥٣)

ويقول تعالى:

«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمُ
الْبَاسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ؟ أَلَا
إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ» (البقرة: ٢١٤)

هذه الآية تستنكر على مخاطبيها أن يأملوا في أن يكون لهم استثناء من سنن
التاريخ وتقول لهم: هل تأملون أن تدخلوا الجنة وأن تحققوا النصر، وأنتم لم تعيشوا
معاشته تلك الأمم التي انتصرت ودخلت الجنة من ظروف البأساء والضراء التي
تصل إلى حدّ الزلزال على ما عبّر القرآن الكريم؟!

إن هذه الحالات، حالات البأساء والضراء، التي تتعلق على مستوى الزلزال،
هي في الحقيقة مدرسة للأمة، وامتحان لإرادة الأمة، ولصمودها، ولثباتها، كي تستطيع
بالتدرج أن تكتسب القدرة على أن تكون أمة وسطاً بين الناس. نصر الله إذن قريب،
لكن له طريق. ولكي نهتدي في الطريق إلى نصر الله سبحانه وتعالى، لابد وأن نعرف
منطق التاريخ فيه. قد يكون الدواء قريباً من المريض، لكنه لا يستطيع أن يستعمل هذا
الدواء، حتّى ولو كان قريباً منه، إذا كان هذا المريض لا يعرف المعادلة العلمية التي
تثبت أن هذا الدواء يقضي على جرثومة دائه.

الإطلاع على سنن التاريخ هو الذي يمكّن الإنسان من التوصل إلى النصر.
ويقول تعالى:

«... وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون،
وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين» (سبا ٣٤ - ٣٥)

هذه الآية تبين علاقة قائمة بين النبوة على مرّ التاريخ، وبين موقع المترفين
والمسرفين في الأمم والمجتمعات. هذه العلاقة تمثل سنة من سنن التاريخ، وليست
ظاهرة وقعت في التاريخ صدفة، وإلاّ لما تحدثت عنها الآية بهذا الشكل المطرد: «وما
أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها...»

هناك إذن علاقة سلبية، وعلاقة تطارد وتناقض بين موقع النبوة الاجتماعي في
حياة الناس على الساحة التاريخية والموقع الاجتماعي للمترفين والمسرفين. هذه
العلاقة جزء من رؤية موضوعية عامة للمجتمع سوف نوضحها في بحث دور النبوة في
المجتمع إن شاء الله، سوف يتضح حينئذ أن النقيض الطبيعي للنبوة هو موقع المترفين

والمسرفين. هذه الآية تتحدث إذن عن سنة تاريخية.

ويقول تعالى:

«وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فَنَدْمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا، وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا».

هذه الآية تتحدث عن علاقة معينة بين ظلم يسود وسيطر وبين هلاك تُجر الأمة إليه جرأً وتتحدث عن أطراف هذه العلاقة على مر التاريخ، وهي سنة من سنن التاريخ.

ويقول تعالى:

«وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ، وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ».

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ».

«وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَاهُمْ مَاءً غَدَقًا».

«بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ».

(الزخرف، ٢٢)

هذه الآيات الثلاث تتحدث عن علاقة معينة، هي العلاقة بين الاستقامة وتطبيق أحكام الله سبحانه وتعالى وبين وفرة الخيرات وكثرة الإنتاج، أو بلفظ اليوم، تتحدث عن العلاقة بين عدالة التوزيع ووفرة الإنتاج.

القرآن يشير الى عدالة التوزيع تارة بعبارة «وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ..» وتارة بعبارة «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا»، ومرة أخرى بعبارة: «لَوْ إِنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ» لان شريعة السماء نزلت من أجل تقرير عدالة التوزيع، ومن أجل إنشاء علاقات التوزيع على أسس عادلة.

ويقول القرآن، لو أنهم طبقوا عدالة التوزيع لما وقعوا في ضيق وفقر من ناحية الثروة المنتجة ولازداد الثراء والمال وازدادت الخيرات والبركات. لكنهم تخيلوا أن عدالة التوزيع تقتضي الفقر خلافاً للسنن التاريخية التي تؤكد عكس ذلك. تؤكد أن

تطبيق شريعة السماء، وتجسيد أحكامها في علاقات التوزيع يُوَدِّي دائماً وباستمرار الى زيادة الإنتاج والى كثرة الثروة، والى أن يفتح الله على الناس بركات السماء والارض. هذه إذن سنة من سنن التاريخ.

٣ - أسلوب التأكيد على الإستقرار والنظر والتدبر في الحوادث التاريخية:

من أجل تكوين نظرة استقرائية والخروج بنواميس وسنن كونية للساحة التاريخية، قال تعالى:

«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ، دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا».

(محمد، ١٠)

«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ».

(يوسف، ١٠٩)

«فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبَنِي مُعْتَلَّةٌ وَقَصْرٌ مَشِيدٌ، أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا، فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ، وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ».

(الحج - ٤٥ - ٤٦)

«وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْيَةٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْنًا، فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِنْ مَحِيصٍ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ».

(ق ٣٦ - ٣٧)

من مجموع هذه الآيات يتبلور المفهوم القرآني الذي يقرّر أن الساحة التاريخية مثل كلّ الساحات الكونية الأخرى، لها سنن وضوابط.

هذا المفهوم القرآني يُعتبر فتحاً عظيماً للقرآن الكريم، لأن القرآن - بحدود ما نعلم - أول، كتاب عرفه الإنسان ضمّ بين دفتيه هذا المفهوم وكشف عنه، وأصرّ عليه، وقاوم بكلّ مالدیه من وسائل الإقناع والتفهيم النظرة العفوية أو النظرة الغيبية الإستسلامية لتفسير الأحداث.

كانت النظرة السائدة تتجه نحو تفسير أحداث التاريخ، بوصفها كومة متراكمة

من الأحداث، على أساس الصدفة تارة، وعلى أساس القضاء والقدر والإستسلام لأمر الله سبحانه وتعالى تارة أخرى.

القرآن الكريم قاوم هذه النظرة العفوية وقاوم النظرة الإستسلامية وثبّ العقل البشري الى أنّ لهذه الساحة سنناً وقوانين.

وحثّ الانسان على أن يكشف هذه القوانين ويتعرّف عليها من أجل أن يكون إنساناً فاعلاً، ومن أجل أن يستحكم في هذه القوانين والآ تحكمت هذه السنن في الإنسان وهو مغمض العينين. وقال له: إفتح عينيك على هذه القوانين وعلى هذه السنن لكي تكون أنت المتحكّم فيها لا أن تكون هذه السنن هي المتحكّمة فيك. هذا الفتح القرآني الجليل هو الذي مهّد الى تنبيه الفكر البشري بعد ذلك بقرون الى أن تجري محاولات لفهم التاريخ فهماً علمياً.

بعد نزول القرآن بشمانيّة قرون بدأت هذه المحاولات على أيدي المسلمين أنفسهم، فقام ابن خلدون بمحاولة لدراسة التاريخ وكشف سننه وقوانينه، ثم بعد ذلك بأربعة قرون (على أقلّ تقدير) اتجه الفكر الاوربي في بدايات ما يسمّى بعصر النهضة الى تجسيد هذا المفهوم الذي ضيّعه المسلمون ولم يتوغّلوا الى أعماقه.

هذا المفهوم أخذه الفكر الغربي في بدايات عصر النهضة، وبدأت هناك أبحاث متنوعة ومختلفة حول فهم التاريخ وفهم سننه. ونشأت على هذا الأساس اتجاهات مثالية ومادية ومتوسطة ومدارس متعددة، كل واحدة منها تحاول أن تحدّد نواميس التاريخ. وقد تكون العاديّة التاريخيّة أشهر هذه المدارس وأوسعها انتشاراً وأكثرها تأثيراً في التاريخ نفسه. هذا الجهد البشري إذن كله في الحقيقة استمرار لهذا التنبيه القرآني. ويبقى للقرآن الكريم مجده في أنه طرح هذه الفكرة لأول مرة على ساحة المعرفة البشرية.

ثلاث حقائق قرآنية عن سنن التاريخ

الحقيقة الأولى: الإضطراب

أي إن السنة التاريخية مضطربة ذات طابع موضوعي لا تتخلّف في الحالات الاعتيادية التي تجري فيها الطبيعة والكون على السنن العامة. والتأكيد على طابع

الاضطراد في السنّة هو تأكيد على الطابع العلمي للقانون التاريخي، لأن الإضراد والتتابع وعدم التخلف أهم ما يميّز القانون العلمي عن بقية المعادلات والفروض. من هنا استهدف القرآن الكريم من خلال التأكيد على طابع الإضراد في السنّة التاريخية أن يؤكد على الطابع العلمي لهذه السنّة، من أجل تربية الإنسان على ذهنية علمية واعية يتصرف في إطارها ومن خلالها مع أحداث التاريخ، ومن أجل إبعاد الإنسان عن الذهنية العشوائية المستسلمة الساذجة.

وقد مرّت بنا في الآيات السابقة هذه التأكيدات: «وَكُنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»، «وَكُنْ تَسْجِدَ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا»، «وَلَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ»، كما مرّ بنا رفض القرآن لأيّ استثناء في سنن التاريخ في الآية: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ...».

الحقيقة الثانية: ربّانية السنّة التاريخية

إنّ السنّة التاريخية ربّانية مرتبطة بالله سبحانه وتعالى، «سنّة الله»، «كلمات الله» ونظائرها من التعبير تؤكد هذه الحقيقة. وهذا التأكيد من القرآن الكريم على ربّانية السنّة التاريخية، وعلى طابعها الغيبي، يستهدف شدّ الإنسان بالله سبحانه وتعالى، حتى حينما يريد أن يستفيد من القوانين الموضوعية للكون. ويستهدف إشعار الإنسان بأن الإستعانة بالنظام الكامل لمختلف الساحات الكونية والإستفادة من مختلف القوانين والسنن المتحركة في هذه الساحات لا يعينان انعزال الإنسان عن الله تعالى لأن الله يمارس قدرته من خلال هذه السنن، ولأنّ هذه السنن والقوانين هي إرادة الله وهي ممثلة لحكمة الله وتديره في الكون.

قد يتوهم البعض أنّ الطابع الغيبي الذي يلبسه القرآن الكريم للتاريخ وللسنن التاريخية يُبعد القرآن عن التفسير العلمي الموضوعي للتاريخ، ويجعله يتجه اتجاه التفسير الإلهي للتاريخ، الذي مثلته مدرسة من مدارس الفكر اللاهوتي على يد عدد كبير من المفكرين المسيحيين واللاهوتيين من أمثال أغسطين حيث فسّروا التاريخ تفسيراً إلهياً.

هذا التوهم ناشئ في الحقيقة عن خلط بين طريقة القرآن في ربط التاريخ بهالم

الغيب وفي اسباغ الطابع الغيبي على السنة التاريخية، وبين ما يسمّى بالتفسير الإلهي للتاريخ الذي تبناه اللاهوت.

هناك فرق كبير بين هذين الإتجاهين، وهاتين النزعتين، هو إن الإتجاه اللاهوتي للتفسير الإلهي للتاريخ يتناول الحادثة نفسها، ويربط هذه الحادثة بالله سبحانه وتعالى قاطعاً صلتها وروابطها مع بقية الحوادث. فهو يطرح الصلة مع الله بديلاً عن صلة الحادثة مع بقية الحوادث، وبدلاً عن العلاقات والارتباطات التي تزخر بها الساحة التاريخية والتي تمثل السنن والقوانين الموضوعية لهذه الساحة.

أما القرآن الكريم فهو لا يسبغ الطابع الغيبي على الحادثة بالذات ولا ينتزع الحادثة التاريخية من سياقها ليربطها بالسماء ولا يطرح صلة الحادثة بالسماء كبديل عن العلاقات والأسباب والمسببات القائمة على هذه الساحة التاريخية. بل إنه يربط السنة التاريخية بالله، ويربط أوجه العلاقات والارتباطات بالله.

القرآن يقرر أولاً وجود روابط وعلاقات بين الحوادث التاريخية، إلا أن هذه الروابط والعلاقات بين الحوادث التاريخية هي في الحقيقة تعبير عن حكمة الله سبحانه وتعالى، وحسن تقديره وبنائه التكويني للساحة التاريخية.

ألفرق بين الإتجاهين يمكن توضيحه بالمثال التالي: قد يفسر إنسان ظاهرة المطر الطبيعية بأن المطر نزل بإرادة من الله سبحانه وتعالى، ويجعل هذه الإرادة بديلاً عن الأسباب الطبيعية التي نجم عنها نزول المطر، وكأن نزول المطر حادثة لا علاقة لها بالأسباب الطبيعية وغير منسوبة لها، وإنما هي مفردة ترتبط مباشرة بالله سبحانه وتعالى بمعزل عن تيار الحوادث. هذا النوع من الكلام يتعارض مع التفسير العلمي لظاهرة المطر.

أما إذا قال شخص إن ظاهرة المطر لها أسبابها وعلاقاتها وإنها مرتبطة بالدورة الطبيعية للماء، أي إن الماء يتبخر فيتحول إلى غاز، والغاز يستصاعد سحباً، والسحاب يتحول بالتدرج إلى سائل نتيجة انخفاض الحرارة فينزل المطر. وقال إن التسلسل السببي المتقن، وهذه العلاقات المتشابهة بين الظواهر الطبيعية هي تعبير عن حكمة الله وتدبيره وحسن رعايته. مثل هذا الكلام لا يتعارض مع الطابع العلمي للتفسير الموضوعي لظاهرة المطر لأن هذا الشخص ربط سنة الحادثة بالله سبحانه و

تعالى مع عدم عزلها عن بقية الحوادث و عدم قطع ارتباطها بمؤثراتها وأسبابها.
القرآن الكريم، حين يُسبغ الطابع الرباني على السنة التاريخية لا يريد إذن، أن يتجه اتجاه التفسير الإلهي في التاريخ، ولكنه يريد التأكيد أن هذه السنن ليست خارجة من وراء قدرة الله تعالى، وإنما هي تعبير وتجسيد وتحقيق لقدرة الله. وهي كلماته وسننه وإرادته وحكمته في الكون من أجل أن يبقى الإنسان مشدوداً إلى الله و تبقى الصلة وثيقة بين العلم والإيمان. فهو ينظر الى هذه السنن نظرة إيمانية في نفس الوقت الذي ينظر فيه إليها نظرة علمية.

القرآن الكريم بلغ في حرصه على تأكيد الطابع الموضوعي للسنن التاريخية و عدم جعلها مرتبطة بالصدف أن أناط نفس العمليات الغيبية في كثير من الحالات بالسنة التاريخية نفسها أيضاً.

الإمداد الإلهي الغيبي الذي يساهم في كسب النصر جعله القرآن الكريم مشروطاً بالسنة التاريخية و مرتبطاً بطروفيها غير مُنفك عنها. هذه الروح أبعد ما تكون عن تفسير التاريخ على أساس الغيب، وإنما هي روح تفسّر التاريخ على أساس المنطق والعقل والعلم.

قرأنا فيما سبق صيغة من صيغ السنن التاريخية للنصر في قوله تعالى: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا...»

و في موضع آخر من القرآن نلاحظ هذا الربط أيضاً بين الإمداد الإلهي الغيبي الذي يساهم بالنصر، والسنة، التاريخية حيث يقول تعالى:

«إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُعِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ. بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَ يَأْتَوْكُمْ مِنْ قُدْرِهِمْ هَذَا يُعِزِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ. وَ مَا جَعَلَ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَ لَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ»

(آل عمران ١٢٥، ١٢٧)

هناك إمداد إلهي غيبي، ولكنه مشروط بسنة التاريخ، مشروط بقوله: «بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا».

من هذا يتضح أن الطابع الرباني الذي يسبغه القرآن على سنن التاريخ ليس

بديلاً عن التفسير الموضوعي وإنما هو رَبطَ هذا التفسير الموضوعي بالله سبحانه و تعالى، من أجل إتمام اتجاه الإسلام نحو التوحيد بين العلم و الإيمان في تربية الإنسان المسلم.

الحقيقة الثالثة: اختيار الإنسان

إن البحث في سنن التاريخ حَلَقَ تَوْهَمًا عند كبير من المفكرين بشأن وجود تعارض و تناقض بين حرية الإنسان و اختياره و بين سنن التاريخ. هؤلاء ظنوا أنهم أمام اختيارين: إما أن يؤمنوا بأن للتاريخ سننه و قوانينه، و بذلك يستأزلون عن إرادة الإنسان و اختياره و إما أن يسلّموا بأن الإنسان كائن حرٌ مرید مختار، و بهذا يجب أن يلفوا سنن التاريخ و قوانينه.

هذا التوهم عالجه القرآن مؤكداً أنّ إرادة الإنسان هي المحور في تسلسل الأحداث و القضايا. و سوف أتناول إن شاء الله بعد محاضرتين الطريقة الفنية في كيفية التوجيه بين سنن التاريخ و إرادة الإنسان، و كيف استطاع القرآن الكريم أن يجمع بين هذين الأمرين من خلال فحص المصغ الذي يمكن في إسطارها صياغة السنة التاريخية. و يكفي الآن أن نستمع إلى قوله تعالى:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا يَقُومُ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد، ١١)

«وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَاَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (الجن، ١٦)

«وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا»

(الكهف، ٦٠)

هذه الآيات توضح أن السنن التاريخية لا تجري من فوق يد الإنسان بل تجري من تحت يده فهناك - إذن - مواقف إيجابية للإنسان تمثل حريته و اختياره و تصميمه، و هذه المواقف تستتبع جزاءاتها المناسبة و معلولاتها المناسبة، ضمن علاقات السنن التاريخية.

إختيار الإنسان له - إذن - موضعه الرئيسي في التصور القرآني لسنن التاريخ.

ميدان السنن التاريخية

ذكرنا من قبل أن السنن التاريخية تجري على الساحة التاريخية. المقصود بالساحة التاريخية الساحة التي تحوي كل تلك الحوادث والقضايا التي يهتم بها المؤرخون. والسؤال الذي نطرحه الآن هو: هل إن كل هذه الحوادث والقضايا التي يهتم بها المؤرخون وتدخل في نطاق مهمتهم التاريخية والتسجيلية، محكومة بسنن التاريخ ذات الطابع النوعي المتميز عن سنن بقية حدود الكون والطبيعة، أو إن جزءاً معيناً من هذه الحوادث والقضايا هو الذي تحكمه سنن التاريخ؟ الصحيح إن جزءاً من هذه الحوادث والقضايا هو الذي تحكمه سنن التاريخ. هناك حوادث لا تنطبق عليها سنن التاريخ بل تنطبق عليها القوانين الفيزيائية أو الفلسفية أو قوانين الحياة أو قوانين أخرى لمختلف الساحات الكونية الأخرى.

موت أبي طالب، وموت خديجة في سنة معينة حادثة تاريخية هامة تدخل في نطاق ضبط المؤرخين، وهي حادثة ذات بُعد في التاريخ ترتبت عليها آثار كثيرة، ولكنها لا تحكمها سنة تاريخية بل تحكمها قوانين فلسفية وحياتية فرضت أن يموت أبو طالب وأن تموت خديجة (عليها السلام) في ذلك الوقت المحدد. وهذه القوانين الفلسفية والحياتية هي التي اقتضت أيضاً أن يمتد العمر بالخليفة الثالث عثمان بن عفان إلى أن يقتل من قبل الثائرين عليه من المسلمين. ولو قُدر لهذا الخليفة أن يموت موتاً طبيعياً وفقاً لقوانينه الفلسفية قبل يوم الثورة، لكان من الممكن أن تتغير كثير من ملامح التاريخ. كان من المحتمل أن يأتي الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب إلى الخلافة بدون تناقضات وبدون ضجيج وبدون خلاف. إمتداد عمر عثمان إلى مقتله حادثة، أي إنها تدخل في اهتمامات المؤرخين ولها بُعد تاريخي أيضاً، ولعبت دوراً سلبياً أو إيجابياً في تكييف الأحداث التاريخية الأخرى، ولكنها لا تتحكم فيها سنن التاريخ، بل يتحكم فيها قوانين بُنية جسم عثمان، وقوانين الحياة التي أعطته عمراً ناهز الثمانين. مواقف عثمان بن عفان، وتصرفاته الاجتماعية تدخل في نطاق سنن التاريخ، لكن طول عمره مسألة حياتية أو فلسفية أو فيزيائية لا تتحكم فيها سنن التاريخ.

سنن التاريخ إذن لا تتحكم على كل الساحة التاريخية، و على كل القضايا التي يُدرجها الطبري في تاريخه، بل على ميدان معين من هذه الساحات.

الظواهر التي تدخل في نطاق سنن التاريخ:

الظواهر التي تتحكم فيها سنن التاريخ تحمل علامة جديدة غير موجودة في سائر الظواهر الكونية والطبيعية والبشرية.

الظواهر الكونية والطبيعية كلها تحمل علاقة ظاهرة بسبب، علاقة مُسبَّب بسبب، علاقة نتيجة بمقدمات. هذه العلاقة موجودة في كل الظواهر الكونية والطبيعية. الغليان مثلاً ظاهرة طبيعية مرتبطة بظروف معينة، بدرجة حرارة معينة، بدرجة معينة من قرب السائل من مصدر الحرارة. هذا الارتباط هو ارتباط المسبَّب، بالسبب والعلاقة هنا سببية. إنها علاقة الحاضر بالماضي و بالظروف المسبقة المنجزة.

و هناك ظواهر على الساحة التاريخية تحمل علاقة من نمط آخر، و هي علاقة ظاهرة بهدف، علاقة نشاط بغاية أو مايسميه الفلاسفة بالعلّة الغائية تمييزاً عن العلة الفاعلية. غليان الماء بالحرارة يحمل علاقة مع سببه، مع ماضيه، لكنه لا يحمل علاقة مع غاية و هدف مالم يتحول إلى فعل إنساني و جهد بشري، بينما العمل الإنساني الهادف يحتوي على علاقة، لا فقط مع السبب والماضي بل مع الغاية غير الموجودة حين إنجاز هذا العمل، و إنما يُترقَّب وجودها في المستقبل. العلاقة هنا إذن مع المستقبل لامع الماضي. الغاية تمثل دائماً المستقبل بالنسبة إلى العمل، بينما السبب يمثل الماضي بالنسبة إلى هذا العمل.

العلاقة التي يتميز بها العمل التاريخي، أي العمل الذي تحكمه سنن التاريخ، هو إنه عمل هادف يرتبط بعلة غائية سواء كانت هذه الغاية صالحة أو طالحة، نظيفة أو غير نظيفة.

هذه الغايات التي يرتبط بها العمل الهادف المسؤول تؤثر من خلال وجودها الذهني في العوامل لامحالة. المستقبل أو الهدف، الذي يشكل للغاية للنشاط التاريخي، يؤثر في تحريك هذا النشاط و بلورته من خلال وجوده الذهني، أي من خلال الفكر الذي يمثل فيه الوجود الذهني للغاية ضمن شروط و مواصفات.

دائرة السنن النوعية للتاريخ إذن تنحصر بالفعل المتميز بظهور علاقة فعل بغاية، ونشاط بهدف، وبالتعبير الفلسفي لظهور دور العلة الغائية. تنحصر هذه الدائرة بالفعل المتطلع الى المستقبل المحرك لهذا الفعل من خلال الوجود الذهني الذي يرسم للفاعل غايته، أي من خلال الفكر. السنن النوعية للتاريخ موضوعها ذلك الجزء من الساحة التاريخية الذي يحمل علاقة بالغاية والهدف، أي بالعلة الغائية إضافة الى العلاقة الموجودة في الظاهرة الطبيعية.

ذكرنا حتى الآن، أن العمل التاريخي له بعدان، البعد الأول هو «السبب» والبعد الثاني هو «الهدف» وهنا نضيف إنه ليس كل عمل له غاية هو عمل تاريخي تجري عليه سنن التاريخ. بل لابد من توفر بعد ثالث كي يكون عملاً تاريخياً، أي عملاً تحكمه سنن التاريخ.

البعد الثالث للعمل التاريخي أن يتعدى هذا العمل الفاعل نفسه ويتخذ من المجتمع الذي يكون الفاعل أحد افراده، أرضية له، ويخلق موجاً ذا درجة معينة. ولا يمكن أن يكون العمل تاريخياً إلا إذا كان له موج يتعدى حدود العامل الفردي. قد يأكل الفرد إذا جاع، ويشرب إذا عطش، وينام إذا أحس بحاجته الى النوم، لكن هذه الاعمال، على الرغم من أنها أعمال هادفة تريد أن تحقق غايات لا يمتد موجهها الى أكثر من العامل، خلافاً لعمل يقوم به الإنسان من خلال نشاط إجتماعي وعلاقات متبادلة مع أفراد جماعته.

الأعمال التجارية والقيادية والحرية والسياسية والفكرية لها موج يتعدى شخص العامل، ويتخذ من المجتمع أرضية له، أي يصبح المجتمع على حد تعبير الفلاسفة علة مادية لهذه الأعمال، تميزاً لهذه العلة عن العلة الفاعلية والعلة الغائية.^١ و يعتبر العمل في مثل هذه الحالة عملاً تاريخياً، كما يعتبر عمل الأمة والمجتمع، وإن كان الفاعل المباشر في كثير من الأحيان فرداً واحداً أو مجموعة أفراد.

١ - العامل هنا في المنطق الأرسطي «عله فاعليه» والهدف «علة غايته» وأرضية العمل، أو امتداد موج العمل «علة مادية».

عمل الفرد و عمل المجتمع:

في القرآن الكريم نجد تمييزاً بين عمل الفرد و عمل المجتمع. و القرآن الكريم تحدث في استعراضه للكتب الغيبية الإحصائية عن كتاب للفرد و كتاب للأمة، عن كتاب يُحصي على الفرد عمله، و عن كتاب يُحصي على الأمة عملها. و هذا تمييز دقيق بين العمل الفردي و عمل الأمة، بين العمل الذي له ثلاثة أبعاد والعمل الذي له بعدان. العمل ذو البعدين لا يدخل إلا في كتاب الفرد، و أما العمل ذو الأبعاد الثلاثة فهو يدخل في الكتابين. يدخل في كتاب الأمة، و يعرض على الأمة، و تُحاسب الأمة على أساسه.

يقول تعالى

«وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةٍ، كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا، الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ. هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ، إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ».

(الجاثية ٢٨ - ٢٩)

القرآن يتحدث هنا عن أمة جاثية بين يدي ربها، و يقدم لها كتابها، و يقدم لها سجل نشاطها الذي مارسه كأمة. هذا الكتاب ليس كتاب تاريخ الطبري، لانه لا يسجل الوقائع الطبيعية الفلسفية أو الفيزيائية إنما يستنسخ ما كانوا يعملون كأمة، يستنسخ الأعمال الهادفة ذات الأبعاد الثلاثة و ذات الموج، بحيث يكون العمل منسوباً للأمة، و تكون الأمة مدعوة إلى كتابها، و نلاحظ في آية أخرى قوله سبحانه و تعالى:

«و كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ، وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا، اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» (الاسراء، ١٣)

الإنسان في هذه الآية هو المرهون بكتابه، فلكل إنسان كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة من أعماله، من حسناته و سيئاته و هفواته و سقطاته، من صعوده و نزوله إلا أحصاها. هذا الكتاب دُون بعلم من لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الأرض. قد يفكر الإنسان أن بإمكانه أن يخفي نقطة ضعف فيه، و أن يخفي ذنباً و سيئة عن جيرانه و قومه و أمته و أولاده بل و حتى عن نفسه. قد يخدع نفسه، و يرى أنه لم يرتكب سيئة، لكن هذا الكتاب الحق لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها. هذا كتاب الفرد، و

بلاحظ من عدد آخر من الآيات القرآنية الكريمة أنه يوجد إحضار للفرد و إحضار للأمة، إضافة الى وجود كتاب لكل منهما. هناك إحضاران بين يدي الله سبحانه و تعالى. إحضارٌ فردي يأتي فيه الإنسان منفرداً لا يملك ناصرأ ولا معينا، ولا يملك شيئاً يستعين به في ذلك الموقف إلا العمل الصالح والقلب السليم والايمان بالله و ملائكته و كتبه ورسله. يقول تعالى:

«إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتٍ الرَّحْمَنِ عَبْدًا، لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا وَ كَلَّمَهُمْ آتِيَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرَدًّا» (مريم ٩٣ - ٩٥).

و هناك إحضار آخر للفرد وسط الجماعة، إحضار للأمة بين يدي الله سبحانه و تعالى. لقد تحدث القرآن - كما مر بنا - عن الأمة الجاتية بين يدي ربها. والمستأنس من سياق الآيات الكريمة أن الهدف من هذا الإحضار الثاني إعادة العلاقات الى نصابها الحق. فالعلاقات داخل الأمة قد تكون غير قائمة على أساس الحق. فقد يكون الانسان المستضعف فيها جديراً بأن يكون في أعلى الأمة. وهذه العلاقات تُعاد الى نصابها الحق في يوم القيامة. ولذلك سُمي القرآن هذا اليوم يوم «التفانين» والتفان يحصل عن طريق اجتماع المجموعة. ثم يأخذ كل إنسان مغبون في موقعه و وجوده داخل الأمة، حقه، يوم لا كلمة إلا للحق.

يقول تعالى:

«يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّفَانِينَ» (التفانين، ٩)

هذا التمييز بين عمل الفرد و عمل المجتمع ينبغي أن لا يُوقَعنا فيما توقعه عدد من المفكرين والفلاسفة الاوربيين الذين ذهبوا الى أن المجتمع كائن عملاق له وجود وحدوي عضوي متميز عن سائر الأفراد، وأن كل فرد ليس إلا بمثابة الخلية في ذلك العملاق الكبير، كما تصوّر ذلك هيجل مثلاً.

هؤلاء ارادوا أن يميزوا بين عمل المجتمع و عمل الفرد، فذهبوا الى وجود كائن عضوي واحد عملاق، يلف في أحشائه كل الافراد، و كل فرد يشكل خلية في هذا العملاق الواحد، و نافذة على الواقع و العالم بقدر ما يمكن أن يجسّد هذا العملاق في الفرد من قابلياته وابداعه. فكل قابلية و إبداع و كل فكر إنما هو تعبير عن نافذة من

النوافذ التي يعبر عنها ذلك العملاق الهيجلي.
هذا التصور ليس بصحيح، ولسنا في حاجة إليه وإلى الإغراق في الخيال إلى هذه الدرجة. ليس عندنا إلا الأفراد، زيد و بكر و خالد، و ليس عندنا ذلك العملاق الأسطوري المستتر من وراثتهم.
مناقشة هيجل من الزاوية الفلسفية يخرج من حدود هذا البحث لأن التفسير الهيجلي للمجتمع مرتبط بكامل الهيكل النظري لفلسفته، إلا أننا نريد أن نبين موقفنا من هذا التصور.

نحن لسنا بحاجة إلى مثل هذا الافتراض الأسطوري لكي نميز بين عمل الفرد و عمل المجتمع، لأن التمييز بين عمل الفرد و عمل المجتمع يتم من خلال ما أوضحناه من البعد الثالث. عمل الفرد هو العمل الذي يكون له بعدان، فإن اكتسب بعداً ثالثاً كان عمل المجتمع، باعتبار أن المجتمع يشكل أرضية و علة مادية له. يدخل هذا العمل حينئذ في سجل كتاب الأمة الجانية بين يدي ربها. و هذا هو ميزان الفرق بين العاملين.

أشكال السنة التاريخية في القرآن الكريم

١ - شكل القضية الشرطية:

في هذا الشكل تتمثل السنة التاريخية في قضية شرطية تربط بين حادثتين أو مجموعتين من الحوادث على الساحة التاريخية، و تؤكد العلاقة الموضوعية بين الشرط و الجزاء، وأنه متى ما تحقق الشرط تحقق الجزاء. و هذه صياغة نجدها في كثير من القوانين و السنن الطبيعية و الكونية في مختلف الساحات الأخرى.
حين نتحدث مثلاً عن قانون طبيعي لغليان الماء، نتحدث بلفة القضية الشرطية فنقول: إن الماء إذا تعرض إلى الحرارة و بلغت درجة الحرارة مائة في مستوى معين من الضغط حينئذ سوف يغلي الماء. هذا قانون طبيعي يربط بين الشرط و الجزاء و يؤكد أن حالة التعرض إلى الحرارة، ضمن مواصفات معينة تُذكر في طرف الشرط، تستتبع حادثة طبيعية معينة. و من الواضح أن هذا القانون الطبيعي لا ينبؤنا شيئاً عن تحقق الشرط و عدم تحققه، لا ينبؤنا هذا القانون الطبيعي عن أن الماء سوف يتعرض

للحرارة أولاً، و هل إن درجة حرارة الماء ترتفع الى الدرجة المطلوبة ضمن هذا القانون أو لا ترتفع..

هذا القانون لا يتعرض الى مدى وجود الشرط و عدم وجوده، ولا ينبؤنا بشيء عن تحقق الشرط إيجاباً أو سلباً، وإنما ينبؤنا عن أن الجزء لا ينفك عن الشرط. فمتى ما وجد الشرط وجد الجزء، فالغليان نتيجة مرتبطة موضوعياً بالشرط. هذا هو كل ما ينبؤنا عنه هذا القانون المصاغ بلغة القضية الشرطية.

مثل هذه القوانين تقدم خدمة كبيرة للإنسان في حياته الإعتيادية و تلعب دوراً عظيماً في توجيه الإنسان. لأن الإنسان، ضمن تعرفه على هذه القوانين، يصبح بإمكانه أن يتصرف بالنسبة الى الجزء. ففي حالة احتياجه الى الجزء يعمل على توفير شروط هذا القانون، ومتى ما كان الجزء متعارضاً مع مصالحه ومشاعره يحاول الحلولة دون توفر شروط هذا القانون.

متى كان غليان الماء مقصوداً للإنسان يطبق شروط هذا القانون، ومتى ما كان غير مقصود للإنسان يحاول أن لا تنطبق شروط هذا القانون.

القانون الموضوعي المصاغ بشكل القضية الشرطية إذن مسوَّج عملي للإنسان في حياته، ومن هنا تتجلى حكمة الله سبحانه وتعالى في صياغة نظام الكون على مستوى القوانين والروابط المضطردة والسنن الثابتة. لأن صياغة الكون ضمن روابط مضطردة و علاقات ثابتة تجعل الإنسان يتعرف على موضع قدميه وعلى الوسائل التي يجب أن يستخدمها لتكييف بيئته وحياته والوصول الى إشباع حاجته.

لو إن الغليان في الماء كان يحدث صدفة ومن دون رابطة قانونية مضطردة مع حادثة أخرى كالحرارة، لما استطاع الإنسان أن يتحكم في هذه الظاهرة، وأن يخلق هذه الظاهرة متى ما كانت حياته بحاجة إليها، وأن يتفادها متى ما كانت حياته بحاجة الى تفادها. وإنما كانت له هذه القدرة باعتبار أن هذه الظاهرة وضعت في موضع ثابت من سنن الكون وطُرحَت على الإنسان على شكل قانون طبيعي وبلغة القضية الشرطية.

نفس الشيء نجده في الشكل الاول من السنن التاريخية القرآنية، فإن عدداً كبيراً من السنن التاريخية في القرآن قد صيغَ على شكل القضية الشرطية التي تربط

بين حادثتين إجتماعيتين أو تاريخيتين. فهي لا تتحدث عن الحادثة الأولى، متى توجد ومتى لا توجد، بل تتحدث عن الحادثة الثانية وتقول: متى ما وجدت الحادثة الأولى وجدت الحادثة الثانية.

استعرضنا فيما سبق جملة من الآيات الكريمة التي تستحدث بـ«بلغة القضية الشرطية منها»:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد، ١١)
هذه السنة التاريخية للقرآن — التي تقدم الكلام عنها — بُنيت بـ«بلغة القضية الشرطية وأفادت بوجود، علاقة بين تغييرين، تغيير المحتوى الداخلي للإنسان، وتغيير الوضع الظاهري للبشرية والإنسانية ومتى ما حصل ذلك التغيير في أنفس القوم حصل هذا التغيير في بناء القوم وكيانهم.

ومنها «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (الجن، ١٦)
ذكرنا أَنَّ هذه الآية تتحدث أيضاً عن سنة من سنن التاريخ، وتربط وفسرة الانتاج بعدالة التوزيع وهي أيضاً مطروحة بـ«بلغة القضية الشرطية.

ومنها «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فَنَزَّلْنَاهَا تَلْمِيزًا» (الاسراء، ١٦)

هذه سنة تاريخية بُنيت بـ«بلغة القضية الشرطية، وربطت بين أمرين، بين تأمير الفساد والمترفين في المجتمع، وبين دمار ذلك المجتمع وانحلاله. فهي لا تبين زمن وجود الشرط، بل تبين: متى ما وجد هذا الشرط وجد الجزاء.

٢ — شكل القضية الوجودية المحققة:

وهذا الشكل نجد له أمثلة وشواهد في القوانين الطبيعية والكونية. فالعالم الفلكي حين يُصدر حكماً علمياً على ضوء قوانين مسارات الفلك ويُخبر عن كسوف الشمس وخسوف القمر في اليوم الفلاني، فإنه يستحدث عن قانون علمي وقضية علمية، إلا أنها قضية وجودية ناجزة وليست قضية شرطية. ولا يملك الانسان تجاهها أن يغير ظروفها وأن يعدل من شروطها. كذلك القرارات العلمية التي تصدر عن دائرة الأنواء الجوية بشأن نزول المطر — مثلاً — في المنطقة الفلانية.

سوف أُبين إن شاء الله عند تحليل المجتمع أمثلة هذا الشكل من آيات القرآن الكريم. هذا الشكل من السنن هو الذي أوحى في الفكر الأوروبي بوجود تعارض بين فكرة سنن التاريخ وفكرة اختيار الإنسان وإرادته. هذا التوهم الخاطيء يقول: إن فكرة سنن التاريخ لا يمكن أن تجتمع الى جانب فكرة اختيار الإنسان، لأن سنن التاريخ هي التي تنظم مسار الإنسان وحياة الإنسان فماذا يبقى حينئذ لإرادة الإنسان؟

هذا التوهم أتى الى أن يذهب بعض المفكرين الى إضفاء الدور السلي على الانسان، والتضحية باختيار الإنسان حفاظاً على سنن التاريخ وعلى موضوعية هذه السنن فقال: إن دور الإنسان سلمي فقط وليس دوراً إيجابياً، أي انه يتحرك كما تتحرك الآلة وفقاً لظروفها الموضوعية.

ذهب بعض آخر الى محاولة التوفيق بين هاتين الفكرتين ولو ظاهرياً وقال: إن اختيار الإنسان، نفسه هو أيضاً يخضع لسنن التاريخ ولقوانين التاريخ. فاختيار الإنسان نفسه حادثة تاريخية يخضع للسنن. وهذه في الحقيقة تضحية أيضاً باختيار الإنسان، ولكن بصورة مبطنة غير مكشوفة.

وذهب بعض آخر الى التضحية بسنن التاريخ لحساب اختيار الإنسان، فقال جملة من المفكرين الأوروبيين أنه مادام الإنسان مختاراً فلا بد أن تُستثنى المساحة التاريخية من المساحات الكونية في مجال التقنين الموضوعي، لا بد وأن يقال أنه لا سنن موضوعية للمساحة التاريخية حفاظاً على إرادة الإنسان واختيار الإنسان. هذه المواقف كلها خاطئة لأنها تقوم جميعاً على ذلك الوهم الخاطيء، وهو الاعتقاد بوجود تناقض أساسي بين مقولة السنة التاريخية ومقولة الاختيار.

هذا التوهم نشأ من قصر النظر على الشكل الثاني من أشكال السنة التاريخية، أي على السنة التاريخية المصاغة بلغة القضية الفعلية الوجودية الناجزة.

والحق أنا لو قصرنا النظر على هذا الشكل الثاني من سنن التاريخ لكان هذا التوهم وارداً. ولكن يمكن إبطال هذا التوهم عن طريق الإلتفات الى الشكل الاول من أشكال السنة التاريخية الذي تصاغ فيه السنة التاريخية بوصفها قضية شرطية. وكثيراً ما تكون هذه القضية الشرطية معبرة عن إرادة الإنسان واختياره أي إن اختيار

الإنسان يمثل محور القضية الشرطية، وشرط القضية الشرطية.

الأمثلة التي ذكرناها من القرآن الكريم تتحدث عن علاقة بين الشرط والجزاء، ولكن ما هو الشرط؟ الشرط هو فعل الإنسان، وهو إرادة الإنسان: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ». التغيير هنا أُسند إليهم، فهو فعلهم وإبداعهم وإرادتهم. وفي مثل هذه الحالة تصبح هذه السنة متلازمة تماماً مع اختيار الإنسان، بل إن السنة حينئذ تقتضي اختيار الإنسان وتزيده اختياراً وقدرة وتمكناً من التصرف في موقفه.

كما إن ذلك القانون الطبيعي للغليان يزيد قدرة الإنسان لأنه يستطيع حينئذ أن يتحكم في الغليان بعد أن عرف شروطه وظروفه، كذلك السنن التاريخية ذات الصغ الشرطية، فهي ليست في الحقيقة على حساب إرادة الإنسان، وليست نقبضاً لاختيار الإنسان، بل هي مؤكدة لاختيار الإنسان وتوضح للإنسان نتائج يستطيع أن يقتبس منها ما يريد كي يتعرف على الطريق الذي يؤدي به إلى هذه النتيجة أو تلك النتيجة فيسير على ضوءه وكتاب منير.

٣ - شكل الإتجاه الطبيعي في حركة التاريخ:

وهو الشكل الذي اهتم به القرآن الكريم اهتماماً كبيراً. والسنة المصاغة بهذا الشكل تتخذ صورة اتجاه طبيعي في حركة التاريخ لاصورة قانون حدي صارم. وفرق بين الإتجاه والقانون.

ولتوضيح هذه الفكرة نقول: إن القانون العلمي — كما نتصوره عادة — عبارة عن تلك السنة التي لا تقبل التحدي من قِبَل الإنسان، لأنها قانون من قوانين الطبيعة، ومن هنا لا يمكن للإنسان أن يتحدّاها وينقضها ويخرج عن طاعتها، فلا يمكنه مثلاً أن يحول دون غليان الماء إذا توفرت للماء شروط الغليان، لا يمكن أن يتحدى الغليان أو يؤخر مواعده المتين لحظة واحدة، لأن هذا القانون صارم، والصرامة تأبى التحدي.

هذه هي الفكرة التي نتصورها عادة عن القوانين، وهي فكرة صحيحة إلى حد ما. إلى جانب هذه القوانين هناك اتجاهات موضوعية في حركة التاريخ وفي مسار

الإنسان. هذه الاتجاهات لها شيء من المرونة بحيث أنها تقبل التحدي ولو على شوط قصير، وإن لم تقبل التحدي على شوط طويل.

أنت لا تستطيع أن تؤخر موعد غليان الماء لحظة واحدة، ولكن تستطيع أن تجمد هذه الاتجاهات لحظات من عمر التاريخ. وهذا لا يعني أنها ليست اتجاهات تمثل واقعاً موضوعياً في حركة التاريخ، إنها اتجاهات، لكنها مرنة تقبل التحدي على شوط قصير غير أنها تحطم المتحدي بسنن التاريخ نفسها.

من أجل تقريب الفكرة نستطيع أن نقول أن هناك في تركيب الإنسان وفي تكوين الإنسان اتجاهات موضوعية، لا تشريعياً نحو إقامة العلاقات المعينة بين الذكر واللاتي في المجتمع الإنساني ضمن إطار من أطر النكاح والإنصال. هذا الاتجاه ليس تشريعياً، وليس تقنياً اعتبارياً، وإنما هو اتجاه موضوعي رُكِب في طبيعة الإنسان وفي تركيب الإنسان. هذه سنة، ولكنها سنة على مستوى الإنجاه، لا على مستوى القانون. لماذا؟ لأن التحدي لهذه السنة ممكن على الشوط القصير فقد أمكن لقوم لوط أن يتحدوا هذه السنة فترة من الزمن، بينما لم يكن بإمكانهم أن يستعدوا سنة الغليان بشكل من الاشكال الا أن تحدي هذه السنة يؤدي الى أن يتحطم الإنسان.

المجتمع الذي يتحدى هذه السنة يكتب بنفسه فناء نفسه لأنه يتحدى ذلك عن طريق ألوان الشذوذ التي تؤدي الى فناء المجتمع وخرابه.

الإنجاه الى توزيع الميادين بين المرأة والرجل، اتجاه موضوعي، وليس اتجاهها ناشئاً من قرار تشريعي. إنه اتجاه رُكِب في طبيعة الرجل والمرأة. لكنه قابل للتحدي. يمكن إصدار قرار يفرض على الرجل أن يسبق في البيت ليتولى دور الحضانة والتربية، وأن تخرج المرأة لكي تتولى مشاق العمل والجهد، لكن هذا التحدي لن يستمر، لأن سنن التاريخ سوف تجيب على هذا التحدي، ولأننا بهذا سوف نخسر ونجمد كل تلك القابليات التي زُودت بها المرأة من قبل هذا الاتجاه لممارسة دور الحضانة والامومة، وسوف نخسر كل تلك القابليات والكفاءات التي زُود بها الرجل من أجل ممارسة دور يتطلب الجِدَّة والصبر والثبات وطول النفس. تماماً كما لو سلّمنا أمورَ حداثة بناية الى نجار، وأمور نجارة البناية الى حدّاد. ومن الممكن أن تنشأ هذه البناية، لكنها سوف تنهار.

كل اتجاه من هذا القبيل هو في الحقيقة سنة موضوعية من سنن التاريخ ومن سنن حركة الإنسان ولكنها سنة متقبل التحدي على الشوط القصير ولكنها تجيب على هذا التحدي.

أهم مصداق يعرضه القرآن الكريم لهذا الشكل من السنن هو «الدين». القرآن الكريم يرى أن الدين نفسه سنة موضوعية من سنن التاريخ، الدين ليس تشريعاً فقط، وإنما هو سنة من سنن التاريخ. من هنا يعرض القرآن الدين على شكلين، تارة يعرضه بوصفه تشريعاً، وإرادة تشريعية على حدّ تعبير الأصوليين. كقوله تعالى:

«شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ، كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ» (الشورى، ١٣)

فالدين هنا يُبين كتشريع وقرار وأمر من الله سبحانه وتعالى وتارة أخرى يعرض القرآن الدين بوصفه سنة من سنن التاريخ، وقانون داخل في صميم تركيب الإنسان وفطرة الإنسان قال سبحانه وتعالى:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ، وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم ٣٠)

الدين هنا لم يعد مجرد قرار وتشريع من أعلى، وإنما الدين هنا فطرة الناس، ولا تبديل لخلق الله. وهذا كلام موضوعي، لا تشريعي إنشائي، وكما إنه لا يمكن انتزاع أي جزء من أجزاء الإنسان، كذلك لا يمكن انتزاع دينه.

الدين ليس مقولة حضارية مكتسبة على مرّ التاريخ بحيث يمكن إعطاؤها ويمكن الاستغناء عنها، إذ تكون عندئذ من المكاسب التي حصل عليها الإنسان من خلال تطورات المدنية والحضارية على مرّ التاريخ.

والقرآن الكريم يريد أن يقول: إن الدين ليس مقولة من هذه المقولات يمكن أخذها أو ردها. الدين خلق الله، فطرة الله التي فطر الناس عليها. لا تبديل لخلق الله. و«لا» هنا نافية وليست ناهية. أي إن الدين لا ينفك عن خلق الله. والدين يعتبر سنة لهذا الإنسان مادام الإنسان إنساناً.

هذه سنة، ولكنها ليست سنة صارمة على مستوى الغليان، بل إنها تقبل التحدي على الشوط القصير. وكما كان بالإمكان تحدي سنة النكاح والتزواج الطبيعي عن طريق الشذوذ الجنسي، ولكن على شوط قصير، كذلك يمكن تحدي هذه السنة على شوط قصير عن طريق الإلحاد وغمض العين عن الحقيقة الكبرى. لكن هذا التحدي لا يكون إلا على شوط قصير، لأن العقاب سوف ينزل بالملحدين. والعقاب هنا ليس عقاب أخروي، ولا عقاب دنيوي على طريقة العقاب الذي ينزل على من يخالف القانون، وإنما العقاب ينزل هنا من سنن التاريخ نفسها. هذه السنن هي التي تفرض العقاب على كل أمة تريد أن تبدل خلق الله سبحانه وتعالى، ولا تبدل لخلق الله. يقول تعالى:

«وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ، وَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ وَعْدَهُ، وَإِنْ يَسُومًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ».

(الحج، ٤٧)

إن العقاب سرعان ما ينزل بمن يتحدى الشكل الثالث من السنن التاريخية، لكن السرعة هنا هي السرعة التاريخية، لا السرعة التي نفهمها في حياتنا الإعتيادية. وهذا ما أرادت هذه الآية الكريمة أن تبينه. فالآية تجيب أولئك الكافرين الذين تحدوا رسول الله - ص - بكفرهم وسألوه عن سبب عدم نزول البلاء الجماعي الذي نزل بالقرى السابقة عليهم. وتقول: اليوم الواحد عند ربك، أو في سنن التاريخ كما ذكرنا هي كلمات الله، هو ألف سنة. وفي آية أخرى عبر القرآن عن اليوم الواحد بخمسين ألف سنة:

«تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، فَنَاصِرٌ صَبْرًا جَمِيلًا، إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا، وَنَرَاهُ قَرِيبًا، يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ...»

(المعارج، ٤ - ٨)

هذه الآية تتحدث عن يوم القيامة، والذي يجمع بينها وبين الآية السابقة هو إنهما تحدثان عن كلمتين من كلمات الله. الآية الأولى تتحدث عن اليوم في توقيت نزول العذاب الجماعي وفقاً لسنن التاريخ. والثانية تتحدث عن يوم القيامة.

ومن أجل أن نعرف أن الدين سنة من سنن التاريخ، أي إنه حاجة موضوعية، حاله حال قانون الزوجية بين الذكر والأنثى نحتاج إلى تحليل المجتمع على ضوء القرآن الكريم.

الملحق رقم - ٣

التحليل القرآني لعناصر المجتمع

أروع صيغة لتحليل عناصر المجتمع وأدقها وأعمقها تضمنتها الآية الكريمة: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ». (البقرة، ٣٠) هناك ثلاثة عناصر يمكن استخلاصها من العبارة القرآنية:

١ - الانسان

٢ - الارض أو الطبيعة على وجه عام، «إني جاعل في الأرض خليفة» فهناك أرض أو طبيعة على وجه عام، وهنا لك الانسان الذي يجعله الله سبحانه وتعالى على الارض.

٣ - العلاقة المعنوية التي تربط الانسان بالأرض وبالطبيعة، وتربط من ناحية أخرى الإنسان بأخيه الإنسان.

وهذه العلاقة المعنوية هي التي سمّاها القرآن الكريم بالإستخلاف. حينما نلاحظ المجتمعات البشرية نجد أنها تشترك جميعاً في العنصر الأول والعنصر الثاني فلا يوجد مجتمع بدون إنسان يعيش مع أخيه الإنسان، ولا يوجد مجتمع بدون أرض أو طبيعة يمارس عليها دوره الإجتماعي. أما العنصر الثالث ففي كل مجتمع علاقة كما ذكرنا، ولكن المجتمعات تختلف في طبيعة هذه العلاقة وفي كيفية صياغتها. وهذا العنصر الثالث هو العنصر المرن والمتحرك من عناصر المجتمع. وكل مجتمع يبني هذه العلاقة بشكل قد يتفق وقد يختلف مع طريقة بناء المجتمع الآخر لها.

صيفتان للعلاقة:

العلاقة المذكورة في العنصر الثالث لها صيفتان:

الصيغة الرباعية.

الصيغة الثلاثية.

الصيغة الرباعية:

هي الصيغة التي طرحها القرآن الكريم للعلاقات الإجتماعية تحت اسم الإستخلاف وبموجبها ترتبط أربعة أطراف مع بعضها. ثلاثة منها داخل إطار المجتمع هي: الطبيعة، والإنسان مع الإنسان، وطرف رابع خارج عن إطار المجتمع، لكن هذه الصيغة تعتبر هذا الطرف الرابع مقوماً من المقومات الأساسية للعلاقات الإجتماعية، وهو الله سبحانه وتعالى.

عند تحليل الإستخلاف نجده ذا أربعة أطراف لأنه يفترض مستخلفاً (وهو الله تعالى) الى جانب المستخلف (وهو الإنسان وأخوه الإنسان) والمستخلف عليه (وهو الأرض وما عليها).

هذه الصيغة الرباعية تنطبق مع وجهة نظر معينة نحو الكون والحياة تقول: أنه لا سيّد ولا إله للكون والحياة الا الله سبحانه وتعالى، وأن دور الإنسان في ممارسة حياته إنما هو دور الإستخلاف والإستئمان. وأية علاقة تنشأ بين الإنسان والطبيعة فهي في جوهرها علاقة أمين على أمانة استؤمّن عليها، لا علاقة مالك بمملوك. وأية علاقة تنشأ بين الإنسان وأخيه الإنسان مهما كان المركز الاجتماعي لهذا أو لذاك

فبمى علاقة استخلاف وتفاعل بقدر ما يكون هذا الإنسان مؤدياً لواجبه فى هذه الخلافة، وليست علاقة سيادة أو ألوهية أو مالكية.

الصيغة الثلاثية:

هى الصيغة التى تربط بين الإنسان والإنسان والطبيعة، لكنها تقطع صلة هذه الأطراف بالطرف الرابع، وتجرد تركيب العلاقة الإجتماعية عن البعد الرابع، عن الله سبحانه وتعالى وبهذا تتحول نظرة كل جزء الى الجزء الآخر داخل هذا التركيب وهذه الصيغة. وظهرت على مسرح التاريخ ألوان مختلفة للملكية والسيادة، سيادة الإنسان على أخيه الإنسان بأشكالها المختلفة، فى إطار تعطيل البعد الرابع وافترض أن البداية هى الإنسان.

لو قارنا بين الصيغتين لانتضح أن إضافة الطرف الرابع للصيغة الرباعية ليست مجرد إضافة عديدة، بل إن هذه الإضافة تحدث تغييراً نوعياً فى بُنية العلاقات الإجتماعية وفى تركيب الأطراف الثلاثة نفسها. ليس هذا مجرد عملية جمع ثلاثة زائد واحد، بل هذا الواحد الذى يضاف الى الثلاثة سوف يعطى للثلاثة روحاً أخرى ومفهوماً آخر. سوف يحدث تغييراً أساسياً فى بُنية هذه العلاقات ذات، الأطراف الأربعة كما رأينا. إذ يعود الإنسان مع أخيه الإنسان مجرد شركاء فى محل هذه الأمانة والإستخلاف، وتعود الطبيعة بكل ما فيها من ثروات وبكل ما عليها ومن عليها مجرد أمانة لا بد من رعاية واجبها وأداء حقها. هذا الطرف الرابع هو فى الحقيقة مغير نوعى لتركيب العلاقة.

القرآن الكريم إذن آمن بالصيغة الرباعية للعلاقة الإجتماعية. لكن القرآن الكريم ذهب الى اكثر من هذا، فقد اعتبر هذه الصيغة الرباعية سنة من سنن التاريخ، كما اعتبر الدين فى الآية السابقة «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ...» سنة من سنن التاريخ. وكيف اعتبر القرآن هذه العلاقة بصيغتها الرباعية سنة من التاريخ؟ الصيغة الرباعية عرضها القرآن الكريم على نحوين:

تارة عرضها بوصفها فاعلية ربانية من زاوية دور الله سبحانه وتعالى فى العطاء، هذا العرض قرأناه فى الآية: «إِنِّى جَاعِلٌ فى الْأَرْضِ خَلِيفَةً». هذه العلاقة الرباعية معروضة فى هذا النص الشريف باعتبارها عطاءً وجعلاً من الله، يمثل الدور

الايجابي التكريمي من رب العالمين.

وتارة عَرَضَها من زاوية تقبل الإنسان لهذه الخلافة، وذلك في قوله سبحانه وتعالى: «إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولاً». (الا حزاب، ٧٢)

الأمانة هي الوجه التقبلي للخلافة، والخلافة هي الوجه الفاعلي والعطائي للأمانة. الأمانة والخلافة عبارة عن الاستخلاف والاستئمان وتحمل الأعباء.

هذه الامانة التي تقبلها الإنسان وتحملها حينما عُرِضَتْ عليه بنصّ الآية الكريمة، أو بتعبير آخر، هذه العلاقة الاجتماعية بصيغتها الرباعية، لم تُعرض على الإنسان على مستوى التكليف والطلب، وليس المقصود من تقبل هذه الأمانة هو تقبل هذه الخلافة على مستوى الإمتثال والطاعة، والدليل على ذلك أن هذا العرض كان معروضاً على الجبال والسماوات والأرض أيضاً. ومن الواضح أنه لا معنى لتكليف السماوات والجبال والأرض. من هذا نفهم أن العرض ليس عرضاً تشريعياً، بل إنه يعنى أن هذه العطية الربانية كانت تفتش عن الوضع المنسجم معها بطبيعته، بفطرته، بتركيبه التاريخي والكوني.

الجبال لا تنسجم مع هذه الخلافة، والسماوات والأرض لا تنسجم مع هذه العلاقة الاجتماعية الربانية. الإنسان هو الكائن الوحيد الذي كان منسجماً مع هذه العلاقة الاجتماعية ذات الأطراف الأربعة التي تُصبح أمانة وخلافة، بحكم تركيبه وبحكم بنيته، وبحكم فطرة الله التي فطر الناس عليها.

العرضُ هنا إذن عرض تكويني، والقبول هنا قبول تكويني. وهذا هو معنى سنة التاريخ. أي أن هذه العلاقة الاجتماعية ذات الاطراف الأربعة داخلية في تكوين الإنسان، وفي مسار الإنسان الطبيعي والتاريخي.

في هذه الآية إشارة الى أن هذه السنة التاريخية من الشكل الثالث، أي إنها سنة تقبل التحدي وتقبل العصيان. وليست من تلك السنن التي لا تقبل التحدي أبداً، ولو للحظة. إنها سنة فطرة، ولكن هذه الفطرة تقبل التحدي. القرآن أشار إلى هذا بقوله: «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا». وهذه العبارة تأكيد على أنها سنة تقبل التحدي على الرغم من أنها سنة من سنن التاريخ، وتأكيد على أنها تقبل أن

يَقِفَ الإنسان منها موقفاً سليماً، وهذا التعبير يوازي تعبير: «ولكن أكثر الناس لا يَعْلَمُونَ» في الآية السابقة: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً...».

الحقيقة أن الآية: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ» (الروم، ٣٠)، تؤكد بعبارة «الدين القيم» على أن هذا الدين هو الفطرة، وكل ما هو داخل في تكوين الإنسان وتركيبه ومسار تاريخه. أي أن يكون هذا الدين قِيماً على الحياة، وأن يكون مهيمناً على الحياة. هذه القيمة في الدين هي التعبير المجمل في هذه الآية عن العلاقة الاجتماعية الرباعية التي طُرحت في الآيتين: آية «إني جاعل في الأرض خليفة» وآية «إنا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». فالدين سنة للحياة والدين يُدخل في الحياة بعداً رابعاً لكي يُحدث تغييراً في كنه هذه العلاقة لا لكي تكون مجرد إضافة عددية.

الركنان الثابتان في العلاقة الاجتماعية

من أجل أن نتعرف بصورة أوضح وأوسع على دور الدين القيم ودور الخلافة والأمانة، وعلى دور العلاقة الاجتماعية ذات الأطراف الأربعة، ودور الطرف الرابع باعتباره سنة من سنن التاريخ، لابد أن نتعرف أولاً على الركنين الثابتين في العلاقات الاجتماعية.

أحدهما: الإنسان وأخوه الإنسان

والآخر: الطبيعة، الكون والأرض

هذان الركنان داخلان في الصيغة الثلاثية وفي الصيغة الرباعية، ومن هنا نسميهما بالركنين الثابتين في العلاقات الاجتماعية.

ومن أجل أن نعرف دور الركن الجديد، ودور هذا الطرف الرابع، دور الله سبحانه وتعالى في تركيب العلاقات الاجتماعية لابد أن نفهم دور الركنين الثابتين. دور الركن الجديد، دور الطرف الرابع يتضح بعد أن تستبين وجهة النظر القرآنية عن دور الإنسان في عملية التاريخ، وعن دور الطبيعة في العلاقات الاجتماعية. وسوف يتضح أيضاً أن هذا الطرف الرابع عنصر ضروري بحكم سنة

التاريخ وبحكم خلقه الإنسان، ولا بد وأن يندمج مع الأطراف الأخرى لتكوين علاقة اجتماعية رباعية الأطراف.

مفهوم القرآن الكريم عن دور الانسان في الحركة التاريخية

انضح من خلال المفاهيم التي مرت بسنا أن الإنسان أو المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس لحركة التاريخ. وذكرنا أن حركة التاريخ تتميز عن سائر الحركات الأخرى بأنها غائية لا سببية فقط. ليست مشدودة الى سببها الى ماضيها فحسب، بل هي مشدودة أيضاً الى الغاية، لانها حركة هادفة ذات علة غائية متطلعة الى المستقبل.

المستقبل هو المحرك لأي نشاط من النشاطات التاريخية. والمستقبل معدوم فعلاً، وإنما تحرك من خلال الوجود الذهني الذي يتمثل فيه هذا المستقبل. فالوجود الذهني — اذن — هو الحافز والمحرك والمدار لحركة التاريخ. هذا الوجود الذهني يجسد من ناحية جانباً فكرياً، وهو الجانب الذي يضم، تصورات الهدف. ويمثل من جانب آخر الطاقة والإرادة التي تحفز الانسان نحو هذا الهدف. وبالامتزاج بين الفكر والإرادة تتحقق فاعلية المستقبل ومحركته للنشاط التاريخي على الساحة الاجتماعية.

هذان الامران: الفكر والإرادة، هما في الحقيقة المحتوى الداخلي الشعوري للإنسان. المحتوى الداخلي للإنسان، إذن، هو الذي يصنع هذه الغايات ويجسد هذه الاهداف من خلال مزجه بين فكرة وإرادة.

مما تقدم يصح القول أن المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس لحركة التاريخ. والبناء الاجتماعي العلوي بكل ما يضم من علاقات وأنظمة وأفكار وتفاصيل مرتبط بهذه القاعدة في المحتوى الداخلي للإنسان. وتغييره وتطوره تابع لتغيير هذه القاعدة وتطورها. فإذا تغير الأساس تغير البناء العلوي. وإذا بقي الأساس ثابتاً بقي البناء العلوي ثابتاً.

العلاقة بين المحتوى الداخلي للإنسان والبناء الفوقي والتاريخي للمجتمع.

هي علاقة تبعية، أي علاقة سبب بمسبب. هذه العلاقة تمثل سنة تاريخية تقدم الكلام عنها في قوله سبحانه تعالى:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد، ١١)

هذه الآية واضحة جداً في المفهوم الذي أعطيناه، وهو أن المحتوى الداخلي للإنسان هو القاعدة والأساس للبناء العلوي أي للحركة التاريخية. لأن الآية الكريمة تتحدث عن تغييرين وتقول إن تغيير أوضاع القوم وشؤونهم وأبنيتهم العلوية وظواهرهم لا تغيير حتى يتغير ما بأنفس القوم. التغيير الأساسي إذن هو تغيير ما بنفس القوم، والتغيير المترتب على ذلك هو تغيير حالة القوم النوعية والتاريخية والاجتماعية.

من الواضح أن المقصود من تغيير ما بالأنفس تغيير ما بأنفس القوم. بحيث يكون المحتوى الداخلي للقوم، باعتبارهم قوماً وأمة وشجرة مباركة تؤتي أكلها كل حين، متغيراً. أما تغيير الفرد الواحد أو الفردين أو الافراد الثلاثة فلا يشكل الأساس لتغيير ما بالقوم. فالمحتوى النفسي والداخلي للأمة، باعتبارها أمة، لا محتوى هذا الفرد أو ذلك الفرد، هو الذي يعتبر أساساً وقاعدة للتغييرات في البناء العلوي للحركة التاريخية كلها.

الإسلام يؤمن أن هذا البناء الداخلي يجب أن يسير جنباً إلى جنب مع البناء الخارجي. ولا يمكن افتراض انفكاك البناء الداخلي عن البناء الخارجي إلا إذا بقي البناء الخارجي مهزوزاً متداعياً. ولذلك سُمي الإسلام عملية بناء المحتوى الداخلي إذا اتجهت اتجاهها صالِحاً الجهاد الأكبر وسُمي عملية البناء الخارجي إذا اتجهت اتجاهها صالِحاً الجهاد الأصغر. واعتبر أن الجهاد الأصغر يفقد محتواه ومضمونه إذا انفصل عن الجهاد الأكبر، بل ويفقد قدرته على التغيير الحقيقي على الساحة التاريخية والاجتماعية.

والقرآن الكريم يعرض لحالة من حالات انفصال عملية البناء الخارجي عن عملية البناء الداخلي حيث يقول سبحانه وتعالى:

«وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ، وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ. وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ

والتسلُّ، واللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (البقرة ٢٠٤-٢٠٥)

أي إن الإنسان لا يمكنه أن يطرح الكلمات الصالحة التي يمكن أن تتحول إلى بناء صالح في المجتمع إذا لم يبن نفسه بناءً صالحاً، وإذا لم تنبثق هذه الكلمات عن قلب يعمر بالقيم التي تدل عليها تلك الكلمات إذ ستبقى الكلمات مجرد ألفاظ جوفاء دون أن يكون لها مضمون ومحتوى. فمسألة القلب هي التي تعطي للكلمات معناها، وللشعارات أبعادها، ولعملية البناء الخارجي أهدافها ومسارها.

نقطة البدء في بناء المحتوى الداخلي للإنسان

عرفنا أن الأساس في حركة التاريخ هو المحتوى الداخلي للإنسان، والآن نتساءل: ما هو الأساس في هذا المحتوى الداخلي نفسه، وما هي نقطة البدء في بناء هذا المحتوى الداخلي للإنسان، وما هو المحور الذي يستقطب عملية بناء المحتوى الداخلي للإنسان؟
إنه «المثل الأعلى».

عرفنا أن المحتوى الداخلي للإنسان يجسد الغايات التي تحرك التاريخ، من خلال وجودات ذهنية تبرز فيها الإرادة والتفكير. والمثل الأعلى يحدد هذه الغايات التي تحرك التاريخ. الغايات تنبثق جميعاً عن وجهة نظر رئيسية إلى مثل أعلى للإنسان في حياته، وللجماعة البشرية في حياتها.

هذا المثل الأعلى هو الذي يحدد الغايات التفصيلية وينبثق عنه الهدف الجزئي وذاك الهدف الجزئي. فالغايات بنفسها محرك للتاريخ، وهي بدورها نتاج لقاعدة أعمق منها في المحتوى الداخلي للإنسان، وهو المثل الأعلى الذي تتمحور فيه كل تلك الغايات وتعود إليه كل تلك الأهداف.

وبقدر ما يكون المثل الأعلى للجماعة البشرية صالحاً وسامياً وممتداً، تكون الغايات صالحة وسامية وممتدة. وبقدر ما يكون هذا المثل الأعلى محدوداً أو منخفضاً تكون الغايات المنبثقة عنه محدودة ومنخفضة أيضاً.
المثل الأعلى هو إذن نقطة البدء في بناء المحتوى الداخلي للجماعة البشرية.

وهذا المثل الاعلى يرتبط في الحقيقة بوجهة نظر عامة الى الحياة والكون، ويتحدد من قبل كل جماعة بشرية على أساس وجهة نظرتها العامة نحو الكون والحياة، وعلى ضوء ذلك تحدّد مثلها الأعلى. ومن خلال الطاقة الروحية التي تتناسب مع ذلك المثل الاعلى ومع وجهة نظرها الى الحياة والكون، تحقق إرادتها للسير نحو هذا المثل وفي طريق هذا المثل. هذا المثل الاعلى هو في الحقيقة إخن يتجسّد من خلال رؤية فكرية، ومن خلال طاقة روحية تدفع بالانسان على طريقه. وكل جماعة اختارت مثلها الاعلى، فقد اختارت في الحقيقة سبيلها ومنعطفات هذا السبيل.

وكما إن الحركة التاريخية تتميز عن أية حركة أخرى في الكون بأنها حركة غائية وهادفة، كذلك تمتاز الحركات التاريخية أنفسها بعضها عن بعض بمثلها العليا. فلكل حركة تاريخية مثلها الاعلى وهذا المثل الاعلى هو الذي يحدد الغايات والاهداف. والغايات والاهداف هي التي تحدد النشاطات والتحركات ضمن مسار ذلك المثل الاعلى.

آيات القرآن الكريم والنصوص الدينية تطلق على المثل الاعلى في جملة من الحالات اسم الإله، بأعتبار أن المثل الاعلى هو القائد الأمر المطاع الموجه. وهذه الصفات يراها القرآن للإله، ولهذا يعبر عن كل ما يمثل مركز المثل الاعلى بالإله. لانه هو الذي يصنع مسار التاريخ، حتى عبر سبحانه وتعالى عن الهوى حينما يتصاعد تصاعداً مصطنعاً فيصبح هو المثل الاعلى، وهو الغاية القصوى لهذا الفرد أو لذاك، عبر عنه بأنه «اله»

«أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهِهُ هَوَاهُ» (الفرقان، ٤٤٣)

فالمثل العليا بحسب التعبير القرآني والديني هي آلهة، لانها هي المعبودة حقاً، وهي الآمرة والناهية حقاً، وهي المحركة حقاً، فهي آلهة في المفهوم الديني والاجتماعي.

اقسام المثل العليا

المثل العليا التي تتبناها الجماعات البشرية على ثلاثة أقسام:

أولاً - المثل الاعلى المنخفض

وهو المثل الاعلى الذي يستمد تصوره من الواقع نفسه، ويكون منتزعا من واقع ما تعيشه الجماعة البشرية من ظروف وملابسات. أي ان الوجود الذهني الذي صاغ المستقبل هنا لم يستطع أن يرتفع على هذا الواقع بل انتزع مثله الاعلى من هذا الواقع بحدوده وقيوده وشؤونه.

حينما يكون المثل الاعلى منتزعا عن واقع الجماعة بحدودها وقيودها وشؤونها ستكون حركة التاريخ حركة تكرارية لحالة سابقة. ولهذا سوف يكون المستقبل تكراراً للواقع وللماضي، وسيكون هذا المثل الاعلى تكرارياً.

هذا النوع من الآلهة يعتمد على تجسيد الواقع وتحويل ظروفه النسبية الى ظروف مطلقة كي لا تستطيع الجماعة البشرية أن تتجاوز الواقع وترتفع بطموحاتها عن هذا الواقع

تنبئ هذا النوع من المثل العليا له أحد سببين:

السبب الاول:

الألفة والعادة والسخمول والضياع، وهذا سبب نفسي. واذا انتشرت هذه الحالة في مجتمع، حينئذ يتجمد ذلك المجتمع لانه سوف يصنع آلهة من واقعه، وسوف يحول هذا الواقع النسبي المحدود الذي يعيشه الى حقيقة مطلقة، الى مثل أعلى، الى هدف لا يرى وراءه شيئاً.

هذه الحقيقة عرضها القرآن الكريم في كثير من الآيات التي تحدثت عن المجتمعات التي واجهت الأنبياء حينما جاؤوها بمثل عليا حقيقة ترتفع عن الواقع وتريد أن تحرك هذا الواقع، وتنتزعه من حدوده النسبية الى وضع آخر.

واجه هؤلاء الأنبياء مجتمعات سادتها حالة الألفة والعادة والتمتع، فكان هذا المجتمع يرد على دعوة الأنبياء، ويقول بأننا وجدنا آباءنا على هذه السنة ونسحن متمسكون بمثلهم الاعلى. سيطرة الواقع على إنسان هذه المجتمعات وتغلغل الحس في طموحاته بلغ درجة تحول هذا الانسان معها الى إنسان حسي لا إنسان مفكر، إلى

إنسان يكون ابن يومه دائماً، وابن واقعه دائماً، لا أباً يومه وأباً واقعه. ولهذا لا يستطيع أن يرتفع على هذا الواقع.

يقول القرآن الكريم:

«قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا، أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»

(البقرة، ١٧٠)

«قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا، أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا

يَهْتَدُونَ»

(المائدة، ١٠٤)

«قَالُوا أَجِئْنَا لَتُلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا، وَتَكُونَ لَكُمُ الْكِبْرِيَاءُ فِي

الأرض وما نحن لَكُمُ بِمُؤْمِنِينَ»

«أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا، وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ»

(هود، ٦٢)

«قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ

مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُم إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى، قَالُوا إِن أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُسْرِيدُونَ أَنْ

تُصَدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَثَبُوا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ»

(إبراهيم، ١٠)

«بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ»

(الزخرف، ٢٢)

في كل هذه الآيات يستعرض القرآن الكريم السبب الأول لتبني المجتمع هذا

المثل الأعلى المنخفض. هؤلاء بحكم الألفة والعادة وبحكم التمتع والفراغ وجدوا

سنة قائمة ووضعا قائما، فلم يسمحوا لأنفسهم أن يتجاوزوه، بل جسّدوه كمثل أصلي

وعارضوا به دعوات الأنبياء على مرّ التاريخ. هذا هو السبب الأول لتبني هذا المثل

الأعلى المنخفض.

السبب الثاني:

هو السُّلْطَانُ الفرعوني على مرّ التاريخ، الفراغنة، حينما يحتلون

مراكزهم، يجدون في أي تطلع الى المستقبل، وفي أي تجاوز للواقع الذي سيطروا

عليه، يجدون في ذلك زعزعة لوجودهم وهزاً لمراكزهم. من هنا كان من مصلحة

فرعون على مرّ التاريخ أن يغمض عيون الناس على هذا الواقع، أن يحول الواقع الذي يعيشه مع الناس الى مطلق، إلى إله، إلى مثل أعلى لا يمكن تجاوزه. يحاول أن يحبس كل الأمة في إطار نظريته هو، وفي إطار وجوده هو، لكي لا يمكن لهذه الأمة أن تفتش عن مثل أعلى ينقلها من الحاضر الى المستقبل، ومن واقعه الى طموح آخر أو الى واقع أكبر من هذا الواقع.

هنا السبب إجتماعي لا نفسي، وخارجي لا داخلي. وهذا أيضا ما عرضه القرآن الكريم:

«وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرِي» (القصص، ٣٨)

«قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرَاكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ، وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ»

(غافر، ٢٩)

يقول فرعون هنا: ما أراكم الا ما أرى، أي يريد أن يضع الناس الذين يعبدونه كلهم في إطار رؤيته ونظريته، يريد أن يحول هذه النظرة وهذا الواقع الى مطلق لا يمكن تجاوزه.

وقال سبحانه وتعالى:

«ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ. إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ. فَقَالُوا: أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ؟» (المؤمنون، ٤٥-٤٧)

فرعون وملؤه يصرحون بأننا غير مستعدين أن نؤمن بهذا المثل الأعلى الذي جاء به موسى لأنه سوف يززع عبادة قوم موسى وهارون لنا.

القرآن الكريم يسمي هذا النوع من القوى التي تحاول أن تحول هذا الواقع المحدود الى مطلق، وتحصر الجماعة البشرية في إطار هذا المحدود، يسمي هذا بالطاغوت.

قال الله سبحانه:

«وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا، وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ، لَهُمُ الْبُشْرَىٰ. قَبَشَرٌ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ، أُولَٰئِكَ هُمُ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (الزمر، ١٧-١٨)

هذه الآية تشير أيضاً الى صفة أساسية مميزة لمن اجتنب عبادة الطاغوت وهي: «يستمعون القول فيتبعون أحسنه». أي إنهم لم يجعلوا قيداً على ذهنهم ولم يخلقوا لهم إطاراً لا يمكنهم أن يتجاوزوه. بل جعلوا الحقيقة مدارهم وهدفهم ولهذا فهم يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أي إنهم في حالة تطلع وموضوعية تسمح لهم بأن يجدوا الحقيقة ويتبعوها. بينما لو كانوا يعبدون الطاغوت لما استطاعوا أن يستمعوا القول فيتبعون أحسنه، وانما يتبعون فقط مايراد لهم أن يتبعوه.

هذه المثل العليا المنخفضة المنترعة عن الواقع تتخذ في كثير من الأحيان طابع «الدين» ويسبغ عليها هذا الطابع من أجل إعطائها قدسية تحافظ على بقائها واستمرارها على الساحة.

ورأينا في الآيات الكريمة المتقدمة أن المجتمعات التي رفضت دعوة الانبياء كثيراً ما كانت تصرّ على التمسك بعبادة الآباء وبدين الآباء، وبالمثل الأعلى المعبود للآباء.

إن كل مثل أعلى من هذه المثل العليا المنخفضة لا ينفك في الحقيقة عن الثوب الديني سواء برز بشكل صريح أو لم يبرز. لأن المثل العليا تحتل دائماً مركز الإله بحسب التعبير القرآني والإسلامي.

علاقة الأمة بمثلها الأعلى تستبطن دوماً نوعاً من «العبادة» لهذا المثل الأعلى، وليست الأديان بشكلها العام إلا علاقة عابد بمعبود.

المثل الاعلى إذن لا ينفك عن الثوب الديني سواء كان ثوباً دينياً صريحاً أم ثوباً دينياً مستتراً مبرقعا تحت شعارات أخرى، فهو في جوهره دين، وفي جوهره عبادة وانسياق.

هذه الأديان التي نفرزها هذه المثل المنخفضة أديان محدودة تبعاً لمحدودية نفس هذه المثل. فهذه المثل المنخفضة المحدودة قد حوّلت بصورة مصطنعة الى مطلقات وليست هي في الحقيقة سوى تصورات جزئية عبر الطريق الطويل للإنسان والأديان التي يفرزها الإنسان من خلال صنع هذه المثل، ومن خلال عملاقة هذه المثل وتطورها من تصورات الى مطلقات، تكون أدياناً محدودة وضئيلة.

أديان التجزئة هذه، وهذه الآلهة، التي يفرزها الإنسان بين حين وحين هي

التي عبّر عنها القرآن الكريم بقوله:

«إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ» (النجم، ٢٣)

هذا الدين الذي يصنعه الإنسان لا يمكن أن يكون هو الدين القيم، ولا يمكن أن يكون هو المصعد الحقيقي للمسيرة البشرية، لأن المسيرة البشرية لا يمكن أن تخلق إلهاً بيدها.

إذا تقدّمنا خطوة إلى الامام، نجد المجتمعات والأمم، التي تعيش هذا المثل الأعلى المنخفض المستمد من واقع الحياة، سوف تفقد ولاءها بالتدرج لهذه المثل، بعد أن يفقد هذا المثل فاعليته وقدرته على العطاء، وبعد أن يصبح نسخة من الواقع. وفقدان الولاء لهذه المثل يعني أن القاعدة الجماهيرية الواسعة في هذه الأمة سوف تتمزق وحدتها، لأن وحدة هذه القاعدة إنما هي بالمثل الواحد. فإذا ضاع المثل ضاعت هذه القاعدة.

هذه الأمة، بعد أن تفقد ولاءها لهذا المثل، تصاب بالتشتت والتمزق والتبعثر. وتكون كما وصفها القرآن الكريم:

«بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ، تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ» (الحشر، ١٤)

بأسهم بينهم شديد باعتبار أن هذه الأمة لا يجمعها شيء إلا تماثل الوجوه وتقارب الوجوه. لا يجمعها مثل أعلى ولا يجمعها سبيل واحد. قلوب متفرقة وأهواء وأرواح مبعثرة وعقول مجمدة.

في مثل هذه الحالة لا تبقى أمة، وإنما يبقى شبح أمة فقط. وفي ظل هذا الشبح سوف ينصرف كل فرد من هذه الأمة إلى همومه الصغيرة وإلى قضاياها المحدودة، لأنه لا يوجد هناك مثل أعلى تلتف حوله الطاقات والقابليات والإمكانات وتحشد من أجله التضحيات. حينما يسقط هذا المثل الأعلى تسقط الراية التي توحد الأمة ويبقى كل إنسان مشدود إلى حاجاته المحدودة ومصالحه الشخصية وتفكيره في أموره الخاصة.

ويبقى يفكر كيف يصبح وكيف يُمسي وكيف يأكل وكيف يشرب وكيف يوفر الراحة والاستقرار له ولأولاده ولعائلته. أية راحة؟ وأي استقرار؟ الراحة بالمعنى

الرخيص، والإستقرار بالمعنى القصير. يبقى كل إنسان سجين حاجاته الخصلصة ورغباته الخاصة. في مثل هذه الحالة توجد ثلاثة إجراءات، ثلاثة بدائل يمكن أن تنطبق على حالة هذه الأمة النسيح:

الإجراء التاريخي الأول: أن تتداعى هذه الأمة أمام غزو عسكري من الخارج لان هذه الامة قد تقع فريسة غزو خارجي بعد أن أفرغت من محتواها وتخلت عن وجودها كأمة وبقيت كأفراد، كل إنسان يفكر في طعامه ولباسه ودارسكناه ولا يفكر في الأمة أحد.

وهذا ما وقع بالفعل بعد أن فقد المسلمون مثلهم الأعلى، وفقدوا ولاءهم لهذا المثل الاعلى فتداعوا أمام غزو التتار.

الإجراء التاريخي الثاني: اللوبان والإنصهار في مثل أعلى أجنبي مستورد من خارج هذه الامة. فبعد أن تفقد هذه الأمة مثلها العليا النابعة منها، وتفقد فاعليتها وأصالتها، تفش حينئذ عن مثل أعلى من الخارج تعطيه ولاءها لكي تمنحه قيادتها.

الإجراء التاريخي الثالث: أن ينشأ في أعماق هذه الامة بذور إعادة المثل الأعلى من جديد بمستوى العصر الذي تعيشه الأمة.

أمتنا الإسلامية وقفت بعد دخولها عصر الإستعمار على مفترق طريقين أمام الإجراء الثاني والثالث. كان هناك طريق يدعوها الى الإنصهار في مثل أعلى من الخارج. هذا الطريق طبقه جملة من حكام المسلمين في بلاد المسلمين مثل «رضاخان» في إيران و «أتاتورك» في تركيا. هؤلاء حاولوا أن يجسدوا المثل الأعلى للإنسان الأوربي المنتصر، ويسطبقوا هذا المثل الأعلى، ويكسبوا ولاء المسلمين أنفسهم لهذا المثل الاعلى، بعد أن ضاع المثل الأعلى في داخل المسلمين. أما رواد الفكر الاسلامي والنهضة الإسلامية فقد أطلقوا جهودهم في بدايات عصر الإستعمار وأواخر الفترة التي سبقت عصر الإستعمار في سبيل الإجراء الثالث، في سبيل إعادة الحياة الى الإسلام من جديد، وفي سبيل انتشار هذا المثل الأعلى وإعادة الحياة إليه وتقديمه بلغة العصر وبمستوى العصر، وبمستوى حاجات المسلمين.

ثانياً - المثل الاعلى المحدود:

إذا رجعنا خطوة إلى الوراء (وهذا ما سأشرح معناه بعد قليل) سوف نواجه

هذا النواع الثاني من المثل العليا المشتق من طموح الامة. ومن تطلعها نحو المستقبل. ليس هذا المثل الاعلى تعبيراً تكرارياً عن الواقع بل هو تطلع الى المستقبل، وتحفز نحو الجديد والإبداع والتطوير. لكن هذا المثل منتزع عن خطوة واحدة من المستقبل، منتزع عن جزء من هذا الطريق الطويل المستقبلي. أي إن الطموح الذي انتزعت الامة منه مثلاً كان طموحاً محدوداً لم يستطع أن يتجاوز المسافات الطويلة، وإنما استطاع هذا الطموح أن يكون رؤية مستقبلية محدودة، وهذه الرؤية المستقبلية المحدودة انتزع منها مثلها الأعلى.

في هذا المثل الأعلى جانب موضوعي صحيح، لكنه يحتوي على إمكانات خطر كبير. أما الجانب الموضوعي الصحيح فهو إن الإنسان عبر مسيرته الطويلة لا يمكنه أن يستوعب المطلق، لأنّ الذهن البشري محدود. والذهن المحدود لا يمكن أن يستوعب المطلق، وإنما يستوعب نفحة من المطلق، شيئاً من المطلق، يأخذ بيده قبضة من المطلق تنير له الطريق. فطبيعي وموضوعي وصحيح أن تكون دائرة الإستيعاب البشري محدودة.

لكن الخطير في هذه المسألة أن هذه القبضة التي يقبضها الإنسان من المطلق يحولها الى مثل أعلى ويحولها الى مطلق. ويحول هذه الومضة من النور التي يقبضها من هذا المطلق الى نور السماوات والأرض. هنا يكمن الخطر، لأن مثل هذا المثل الأعلى سوف يخدم الإنسان في المرحلة الحاضرة وسوف يهيء له إمكانية النمو بقدر طاقات هذا المثل، وبقدر إمكاناته المستقبلية، وسوف يحرك هذا الإنسان وينشطه، لكنه سرعان ما يصل الى حدوده القصوى. حينئذ سوف يتحول هذا المثل نفسه الى قيد للمسيرة، والى عائق عن التطور والى مجمّد لحركة الإنسان، لانه أصبح مثلاً وإلهاً وديناً وواقعاً قائماً. وحينئذ سيكون بنفسه عقبة أمام استمرار زحف الإنسان نحو كماله الحقيقي. وهذا المثل الذي يُعمّم خطأً يحول من محدود الى مطلق خطأً.

هناك تعميمان خاطئان لهذا المثل:

الف - التعميم الافقي الخاطيء: أن ينتزع الانسان من تصوره المستقبلي مثالا، ويعتبر أن هذا المثل يضم كل قيم الإنسان التي يجاهد من أجلها ويناضل في سبيلها. بينما هذا المثل - على الرغم من صحته - لا يمثل إلا جزءاً من هذه القيم.

هذا التعميم تعميم أفقي خاطيء لان هذا المثل يعبر عن جزء من أفق الحركة بينما يخلو مما يملأ كل أفق الحركة.

الإنسان الاوربي الحديث فى بدايات عصر النهضة جعل الحرية مثلاً أعلى، لانه رأى أن الإنسان الغربي كان مغلولاً في كل ساحات الحياة، ومقيداً في عقائده العملية والدينية بحكم الكنيسة وتعنتها وكان مقيداً في قوته ورزقه بأنظمة الإقطاع، كان مقيداً أينما سير. أراد الإنسان الأوروبي الرائد لعصر النهضة أن يحرر هذا الإنسان من هذه القيود، قيود الكنيسة وقيود الإقطاع. أراد أن يجعل من الإنسان موجوداً مختاراً يفكر بعقله لابعقل غيره، ويستصور ويتأمل بذاته لا أن يستمد هذا التصور كصيف ناجزة من الآخرين. هذا شيء صحيح إلا أن الشيء الخاطيء فى ذلك هو التعميم الأفقي فإن هذه الحرية التي تعني كسر القيود عن هذا الإنسان هي قيمة من القيم واطار للقيم، لكنها وحدها لاتصنع الإنسان. أنت لاتستطيع أن تصنع الإنسان بأن تكسر قيوده وتقول له افعل ما شئت. هذا وحده لا يكفي، فإن كسر القيود إنما يشكل الإطار العام للتنمية البشرية الصالحة، ويبقى الإنسان بحاجة الى المحتوى والمضمون. لا يكفي أن تدع الإنسان حراً يمشي في الأسواق، بل لابد من تعيين الهدف الذي من أجله يمشي في الاسواق. المحتوى والمضمون هو الذي فسدت الإنسان الأوربي.

الإنسان الأوربي جعل الحرية هدفاً. وهذا صحيح، لكنه صير من هذا الهدف مثلاً أعلى بينما هذا الهدف ليس في الواقع إلا إطاراً. وهذا الإطار بحاجة الى محتوى ومضمون. وإذا جرد هذا الإطار عن محتواه سوف يؤدي الى الويل والدمار، الى الويل الذي تواجهه الحضارة الغربية اليوم، التي صنعت للبشرية كل وسائل الدمار لأن الإطار بقي حينئذ بلا محتوى ولا مضمون.

ب - التعميم الزمني الخاطيء: توجد على مر التاريخ خطوات ناجحة تاريخياً، ولكنها لايجوز أن تحوّل من حدودها كخطوة الى مطلق، والى مثل أعلى يجب أن تكون ممارسة تلك الخطوة ضمن المثل الأعلى لا أن تحوّل هذه الخطوة الى مثل أعلى.

حينما اجتمع في التاريخ مجموعة من الأسر فشكّلوا القبيلة، ومجموعة من

القبائل فشككت عشيرة ومجموعة من العشائر فشككت أمة، فهذه خطوات صحيحة لتقدم البشرية وتوحيد البشرية. لكن كل خطوة من الخطوات يجب أن لا تتحول الى مثل أعلى، لا يجوز ان تتحول الى مطلق.. لا يجوز أن تكون العشيرة هي المطلق الذي يحارب من أجله هذا الانسان. وانما المطلق الذي يحارب من أجله الإنسان يبقى هو ذلك المطلق الحقيقي، يبقى هو الله سبحانه وتعالى، والخطوة تبقى باعتبارها أسلوباً. حال الإنسان الذي يحول هذه الرؤية عبر الزمن الى مطلق مثل حال الإنسان الذي يتطلع الى الأفق فلا تساعده عينه الآ على النظر الى مسافة محدودة، فيُخِيلُ إليه أن الدنيا تنتهي عند الأفق الذي يراه، وأن السماء تنطبق على الأرض على مسافة قريبة منه، إلا أن هذا في الحقيقة ناشئ عن عجز عينيه عن متابعة المسافة الأرضية الطويلة الأمد.

الإنسان الذي يقف على طريق التاريخ الطويل، على المسيرة البشرية، له كذلك بحكم قصوره الذهني أفق محدود، مثل الأفق الجغرافي. لكن هذا الإنسان يجب أن يتعامل مع هذا الأفق كأفق لا كمطلق. وكما إننا على الصعيد الجغرافي لا نتعامل مع هذا الأفق الذي نراه على مقربة منا على أنه نهاية الأرض بل نتعامل معه بأنه أفق. كذلك يجب على الإنسان هنا أن يتعامل مع الأفق التاريخي على أنه أفق لا أن يحوله الى مثل أعلى. والآ كان من قبيل من يسير نحو سراب بأنظر الى هذا التمثيل الرائع في قوله سبحانه وتعالى:

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً، حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَيْمًا، وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فُوقَاهُ حِسَابَهُ، وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (النور، ٣٩)

مراحل مسيرة الأمة عبر المثل المصطنعة: يعبر القرآن الكريم عن كل هذه المثل المصطنعة من دون الله سبحانه وتعالى بأنها كبيت العنكبوت حيث يقول:

«مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا، وَإِنْ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبِيتَ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (العنكبوت، ٤١)

إذا قارنا بين هذين النوعين من المثل العليا: المشتقة من الواقع (المنخفضة) والمشتقة من طموح محدود (المحدودة) للاحظنا أن المثل العليا المنخفضة كثيراً ما تكون قد مرت بمرحلة المثل المحدودة. أي كثيراً ما تكون المثل من النوع الاول

امتداداً للمثل من النوع الثاني.

يبدأ هذا المثل الاعلى مشتقاً من طُمُوح، وحينما يتحقق هذا الطُمُوح المحدود
نصل المجموعة البشرية الى النقطة التي اُثارت فيها هذا المثل، فيتحول هذا المثل
الى واقع محدود بحسب الخارج حينئذ يصبح مثلاً تكرارياً.
من هنا قلنا - فيما سبق - لورجنا خطوة الى الوراء بالنسبة إلى آلهة النوع
الأول ومثل النوع الأول، لوجدنا آلهة النوع الثاني.

فالمسألة تبدأ في كثير من الأحيان بمثل أعلى له طُمُوح مستقبلي محدود، ثم
يتحول هذا المثل الأعلى الى مثل تكراري، ثم يتمزق هذا المثل التكراري كما قلنا
وتتحول الأمة الى شبح.

يمكننا تلخيص هذه الفترة الزمنية التي تمرّ بها الأمة في أربعة مراحل:
المرحلة الاولى: مرحلة فاعلية، لأن هذا المثل بدأ مشتقاً من طُمُوح مستقبلي،
غير أن القرآن يسمي عطاء هذه الفاعلية بالعاجل. أي أن مكاسبها عاجلة وليست
مكاسب على الخط الطويل. إنها عاجلة لأن عمر هذا المثل قصير وعطاء محدود.
ولأن هذا المثل سوف يتحول في لحظة من اللحظات الى قوة إبادة لكل ما أعطاء من
مكاسب. ولذلك يسمّى بالعاجل. يقول تعالى:

«مَنْ كَانَ يَرْيِدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ، ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ
يَصْلَاهَا مَذْمُوماً مَدْحُوراً. وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ
فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً. كَلَّا نُمَدِّدُ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ
عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً»
(الإسراء، ١٨ - ٢٠)

الله سبحانه وتعالى يُمدّد هؤلاء وهؤلاء من عطائه لأنه خير محض وعطاء
محض وجود كَلِّه. يمدّد بقدر ما تتبنّى الأمة من مثل قابل للتحريك، لكنه يعطي بقدر
قابلية هذا المثل. وحينما يكون المثل مشتقاً من طُمُوح مستقبلي محدود، يعطي شيئاً
عاجلاً لا أكر.

في حالة من هذا القبيل تكون السلطة التي تمثّل هذا المثل موجهة للأمة في
حدود هذا المثل ويكون للأمة دور المشاركة في صنع هذا المثل وتحقيقه.

هذه المرحلة سوف تؤدي الى مكاسب، لكنها في النظر القرآني العميق الطويل الأمد مكاسب عاجلة تعقبها جهنم في الدنيا والآخرة. هذه المرحلة الأولى مرحلة الإبداع والتجديد.

المرحلة الثانية: هي مرحلة تجسّد هذا المثل الاعلى بعد أن يستنفذ طاقته وقدرة على العطاء ويتحوّل هذا المثل حينئذ الى تمثال، ويتحول القادة الذين كانوا يعطون ويوجهون على أساسه الى سادة وكبراء كما يتحول جمهور الأمة من مشاركين في الإبداع والتطوير الى مطيعين منقادين. والقرآن الكريم عبّر عن هذه المرحلة بقوله:

«وَقَالُوا رَبَّنَا أَنَا أطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا» (الاحزاب، ٦٧)

المرحلة الثالثة: مرحلة الإمتداد التاريخي لهؤلاء. فتلك السلطة تتحول الى طبقة تتوارث بعد ذلك مقاعدها عائلياً أو طبقياً وراثياً بشكل من أشكال الوراثية. وتصبح هذه الطبقة حينئذ هي الطبقة المترفة المنعمة الخالية من الأغراض الكبيرة، المشغولة بهمومها الصغيرة. وهذا ما عبّر عنه القرآن بقوله:

«وكذلك ما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا، إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا على أَمَةٍ وانا على أَنَارِهِمْ مُّقْتَدُونَ» (الزخرف، ٢٢)

فهؤلاء امتداد تاريخي لآبائهم، وهذا الإمتداد التاريخي تحول من مستوى مثل وعطاء الى مستوى طبقة مترفة تتوارث هذا المقعد بشكل من أشكال التوارث. المرحلة الرابعة: وهي أخطر المراحل، وتحين حين تفتت الأمة وتتمزق وتفقد ولاها لذلك المثل التكراري على ضوء ماقلناه. وفيها يسيطر على الأمة مجرموها، يسيطر عليها أناس لا يراعون لها إلا ولا ذمة وهذا ما عبّر عنه القرآن الكريم في قوله تعالى:

«وكذلك جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ مُّجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وما يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ» (الانعام، ١٢٣)

حينئذ يسيطر مجموعة من هؤلاء المجرمين. يسيطر هتلر والنازية مثلاً في جزء

من أوروبا لتعطيم كل ما في أوروبا من خير وإبداع، وللفضاء على كل مكاسب ذلك المثل الأعلى المحدود الذي تبناه الإنسان الأوروبي الحديث وتحول بالتدريج الى مثل تكراري، ثم تفسخ هذا المثل وبقيت مكاسبه في المجتمع الأوروبي. يأتي شخص كهتلر لكي يمزق تلك المكاسب ويقضي عليها.

ثالثاً - المثل الأعلى المطلق (الله)

واجهنا فيما سبق تناقضاً على خط المسيرة البشرية حاصله أن الوجود الذهني للإنسان محدود والمثل الذي تتبناه المجموعة البشرية ينبغي أن يكون غير محدود. وكيف يمكن التنسيق بين المحدود وغير المحدود.

هذا التنسيق سوف نجده في هذا المثل الأعلى، وهو الله سبحانه وتعالى حيث سيحل التناقض الذي واجهناه بأروع صورة.

سبب هذا التنسيق يعود إلى أن هذا المثل الأعلى ليس من نتاج الإنسان، وليس إفرازاً ذهنياً للإنسان، بل هو مثل أعلى له واقع عيني. هو موجود مطلق في الخارج، له قدرته المطلقة وعلمه المطلق، وعدله المطلق.

هذا الوجود العيني بواقعه العيني يكون مثلاً أعلى لأنه مطلق، لكن الإنسان، حينما يريد أن يستلهم من هذا النور ويمسك بحزمة من هذا النور، لا يمسك إلا بالمقيّد طبعاً. لا يمسك إلا بقدر محدود من هذا النور، لكنه يميز بين ما يمسك به وبين مثله الأعلى. هذا الحزمة مقيدة لكن المثل الأعلى مطلق.

ومن هنا حرص الإسلام دائماً على التمييز بين الوجود الذهني وبين الله سبحانه وتعالى الذي هو المثل الأعلى. ففرق حتى بين الإسم والمسمى وأكد أنه لا يجوز عبادة الإسم، وإنما تكون العبادة للمسمى لأن الإسم ليس إلّا وجوداً ذهنياً وليس إلّا واجهة ذهنية لله سبحانه وتعالى، والواجهات الذهنية محدودة دائماً. العبادة يجب أن تكون للمسمى لا للإسم، لأن المسمى هو المطلق، أما الإسم فهو مقيد ومحدود. والواجهات الذهنية تبقى كواجهات ذهنية محدودة مرحلية، وأما صفة المثل الأعلى فتبقى قائمة بالله سبحانه وتعالى.

مسيرة الانسانية نحو الله

قال سبحانه وتعالى:

«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (الإشراق، ٦)

هذه الآية تضع الله سبحانه وتعالى هدفاً أعلى للإنسان. والإنسان هنا بمعنى الإنسانية ككل. فالإنسانية بمجموعها تكدح نحو الله سبحانه وتعالى، تسير سيراً مستمراً مقروناً بالمعاناة والجهد والمجاهدة، لأن هذا السير ليس سيراً اعتيادياً، بل سيراً إرتقائياً. إنه تصاعد وتكامل، إنه سير تسلق. فهؤلاء الذين يستلقون الجبال ليصلوا إلى القمم يكدحون نحو هذه القمم، يسرون سير معاناة وجهد. كذلك الإنسانية حينما تكدح نحو الله فإنما تتسلق إلى قمم كمالها وتكاملها وتطورها، إلى الأفضل باستمرار.

هذا السير الذي يحتوى على المعاناة المستمرة يفترض طريقاً لامحالة، فإن السير نحو هدف يفترض حتماً طريقاً ممتداً بين السائر وذلك الهدف. وهذا الطريق هو الذي تحدثت عنه الآيات الكريمة في مواضع متعددة تحت اسم: سبيل الله، والصراط، وصراط الله، وكلها تتحدث عن الطريق الذي يفترضه ذلك السير. كما إن السير يفترض الطريق، كذلك الطريق يفترض السير أيضاً، والآية المذكورة تتحدث عن حقيقة قائمة، عن واقع موضوعي ثابت. فهي ليست بصدد دعوة الناس إلى أن يسيروا في طريق الله سبحانه وتعالى، كما فعلت آيات قرآنية أخرى. لا نقول يا أيها الإنسان اكدح في سبيل الله، بل نقول: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ». لغة الآية لغة التحدث عن واقع ثابت وحقيقة قائمة، وهي: إن كل سير وكل تقدم للإنسان في مسيرته التاريخية الطويلة الأمد، إنما هو سير وتقدم نحو الله سبحانه وتعالى. حتى الجماعات تلك التي تمسكت بالمثل المنخفضة وبالألوهة المصطنعة واستطاعت أن تحقق لها سيراً ضمن خطوة على هذا الطريق الطويل، حتى هذه الجماعات التي يسميها القرآن بالمشركين، تسير هذه الخطوة نحو الله. وهذا التقدم هو اقتراب نحو الله سبحانه وتعالى بقدر ما فيه من زخم وفاعلية. وهناك طبعاً فرق بين تقدم مسؤول وتقدم غير مسؤول (على ما سيأتي شرحه

إن شاء الله) حينما تتقدم الانسانية في هذا المفاض واعية على المثل الاعلى وعياً موضوعياً، يكون التقدم مسؤولاً، ويكون عبادة بحسب لغة الفقه، لوناً من العبادة له امتداد على الخط الطويل وانسجام مع الوضع العريض للكون أما حينما يكون التقدم منفصلاً عن الوعي على ذلك المثل، فهو تقدم على أي حال، ولكنه تقدم غير مسؤول على ماسياتي تفصيله.

كل تقدم إذن هو تقدم نحو الله. حتى اولئك الذين يركضون وراء سراب كما تحدثت الآية الكريمة، فانهم يركضون وراء السراب الاجتماعي، وراء المثل المنخفضة. وحينما يصلون الى هذا السراب لا يجدون شيئاً، ويجدون الله سبحانه وتعالى فيوقهم حسابهم كما تحدثت الآية الكريمة. والله سبحانه وتعالى هو نهاية هذا الطريق. ولكنه ليس نهاية جغرافية على نمط النهايات الجغرافية للطرق الممتدة مكانياً. كربلاء مثلاً نهاية طريق ممتد بين النجف وكربلاء. كربلاء بمعناها المكاني نهاية جغرافية، أي أنها موجودة في آخر الطريق، وليست موجودة على طول الطريق. لكن الله سبحانه وتعالى ليس نهاية على نمط النهايات الجغرافية. الله سبحانه وتعالى هو المطلق، هو المثل الاعلى أي المطلق الحقيقي العيني. وبحكم كونه هو المطلق فهو موجود على طول الطريق ايضاً، ليس هناك فراغ منه، وليس هناك انحصار عنه، وليس هناك حد له.

الله سبحانه وتعالى هو نهاية الطريق ولكنه موجود ايضاً على طول الطريق. ومن وصل الى نصف الطريق، بل من وصل الى سراب هذا الطريق، فتوقف واكتشف أنه سراب، وجد الله عنده - حسب الآية - فوقاه حساباً. لأن المطلق موجود على طول الطريق.

والإنسان يجد مثله الأعلى، ويلقى الله سبحانه وتعالى أينما توقف بحجم سيره وبحجم تقدمه على هذا الطريق.

وبحكم أن الله سبحانه وتعالى هو المطلق، فالطريق لا ينتهي ايضاً. طريق الانسان نحو الله هو اقتراب مستمر بقدر التقدم الحقيقي نحو الله. لكن هذا الاقتراب يبقى نسبياً، ويبقى مجرد خطوات على الطريق دون أن يجتاز هذا الطريق، لأن المحدود لا يصل الى المطلق، والكائن المتناهي لا يمكن أن يصل الى اللامتناهي.

فالفسحة الممتدة بين الإنسان والمثل الاعلى هي فسحة لامتناهية، أي إن مجال الإبداع والتطور التكاملي متروك للإنسان الى اللانهاية، باعتبار أن الطريق الممتد طريق لا نهائي.

مسيرة الانسانية الواعية نحو الله

المسيرة الانسانية، حين توفق بين وعيها على المسيرة و بين الواقع الكوني لهذه المسيرة بوصفها سائرة ومتجهة نحو الله، سوف يحدث عليها تغيير كمي و كيفي.

أما التغيير الكمي على هذه الحركة فهو باعتبار ما أشرنا اليه إذ قلنا أن الطريق، حين يكون متجهاً الى المثل الاعلى الحق، هو طريق غير متناه ، أي مجال التطور والإبداع والنمو قائم أبداً و دائماً و مفتوح للإنسان باستمرار دون توقف. المجموعة البشرية، حين تتبني هذا المثل الأعلى سوف تسمح من الطريق كل الآلهة المزورة وكل الاصنام والاقزام المتصنعة التي تقف عقبة بين الإنسان و بين وصوله إلى الله سبحانه و تعالى.

من هنا كان دين التوحيد صراعاً مستمراً مع مختلف أشكال الآلهة والمثل المنخفضة والمحدودة التي حاولت أن تحدّد من كمية الحركة. هذه الآلهة التي أرادت أن توقف الانسان في وسط الطريق وفي نقطة معينة. كان دين التوحيد على مر التاريخ هو حامل لواء المعركة ضدها. هذا المثل الاعلى سوف يحدث تغييراً كمياً على الحركة إذن، لانه يُطلقها من عقالها ومن هذه الحدود المصطنعة لكي تسير باستمرار.

وأما التغيير الكيفي الذي يحدثه هذا المثل الاعلى على المسيرة فيتمثل في إعطاء الحل الموضوعي الوحيد للجدل الانساني، للتناقض الانساني، إعطاء الشعور بالمسؤولية الموضوعية لدى الإنسان.

الإنسان من خلال إيمانه بهذا المثل الأعلى ووعيه على الطريق بحدوده الكونية الواقعية، ينشأ لديه بصورة موضوعية، شعور معقّق بالمسؤولية تجاه هذا المثل الأعلى لأول مرة في تاريخ المثل البشرية التي حركت البشر على مر التاريخ.

السبب في ذلك يعود الى أن هذا المثل الاعلى حقيقة وواقع عيني منفصل عن الانسان، وبهذا يعطي للمسؤولية شرطها المنطقي. فالمسؤولية الحقيقية لا تقوم الا بين جهتين: بين مسؤول ومسؤول لديه. إذا لم تكن هناك جهة أعلى من هذا الكائن المسؤول، وإذا لم يكن هذا الكائن المسؤول مؤمناً بأنه بين يدي جهة أعلى، لا يمكن أن يكون شعوره بالمسؤولية شعوراً موضوعياً حقيقياً لا يمكن للإنسان أن يستشعر حقيقة المسؤولية بصورة موضوعية تجاه ما يفرزه هو، وتجاه ما يصنعه هو من آلهة ومن أقزام متعلقة: «إن هي إلا أسماء سَمَّيْتُهَا».

تلك المثل لا تصنع الشعور الموضوعي بالمسؤولية ، بل قد تصنع قوانين و عادات وأخلاق، لكن كل ما تصنعه فهو عطاء ظاهري. وكلما وجد الإنسان مجالاً للتحلل من هذه العادات و الأخلاق والقوانين فسوف يتحلل.

أما المثل الأعلى لدين التوحيد، للأنبياء على مر التاريخ، فهو ليس إفرازاً بشرياً وليس إنتاجاً إنسانياً لانه واقع عيني منفصل عن الإنسان، وجهة أعلى من الإنسان.

من هنا كان الأنبياء على مر التاريخ أصلب الثوار وأنظف الثوار على الساحة التاريخية. ومن هنا كانوا فوق كل مهادنة ومساومة، وفوق كل تحمل لنحو يمنة أو يسرة. لقد انهار كثير من الثوار على مر التاريخ، ولم يُسمع أن نبياً من أنبياء التوحيد إنهار أو تحمل أو انحرف يمنة أو يسرة عن الرسالة التي بيده و عن الكتاب الذي يحمله من السماء، لأن المثل الأعلى المنفصل عنه والذي فوقه هو الذي أعطاه نفحة موضوعية من الشعور بالمسؤولية . وهذا الشعور بالمسؤولية تجسّد في كل كيانه و مشاعره وأفكاره وعواطفه ومن هنا كان النبي معصوماً على مر التاريخ. هذا المثل الأعلى إذن يحدث تغييراً كبيراً على المسيرة لانه يمنح الشعور بالمسؤولية. وهذا الشعور بالمسؤولية ليس أمراً عرضياً، وليس أمراً ثانوياً في مسيرة الإنسان، بل هو شرط أساسي في إمكان نجاح هذه المسيرة، وتقديم الحل الموضوعي للتناقض الإنساني، للجدل الانساني. لأن الإنسان يعيش تناقضاً بحسب تركيبه وخلقه، ولأنه تركيب من حفنة من تراب ونفخة من روح الله سبحانه وتعالى كما وصفت ذلك الآيات الكريمة.

الآيات الكريمة قالت: إن الانسان خلق من تراب، وقالت أنه نُفخ فيه من روحه سبحانه وتعالى. أنه إذن مجموع نقيضين اجتماعاً والتحاماً في الإنسان. حفنة التراب تجره الى كل ما ترمز اليه الأرض من انحدرار وانحطاط. وروح الله سبحانه وتعالى التي نفخها فيه تجره الى أعلى، تتسامى بإنسانيته إلى حيث صفات الله، وإلى حيث أخلاق الله، وإلى حيث العلم الذي لا حد له والقدرة التي لا حد لها والعدل الذي لا حد له، الى حيث الجود والرحمة والانتقام، الى حيث هذه الأخلاق الإلهية. هذا الانسان واقع في تيار هذا التناقض، وفي تيار هذا الجدل بحسب محتواه النفسى وتركيبه الداخلى.

هذا الجدل وهذا التناقض الذي احتوته طبيعة الانسان وشرحته قصة آدم في القرآن الكريم على ماسيأتي إن شاء الله تعالى لا يمكن أن يحله الشعور المنبثق عن هذا الجدل، فإن الشعور المنبثق عن نفس هذا الجدل لا يحل هذا الجدل بل هو يساهم في إفراز هذا التناقض. وهذا الجدل الإنساني له حل واحد فقط هو الشعور بالمسؤولية. وهذا الشعور الموضوعي بالمسؤولية لا يكفله إلا المثل الأعلى الذي يكون جهة عليا يحس الإنسان من خلالها بأنه بين يدي رب قادر سميع بصير محاسب مجاز على الظلم مجاز على العدل. هذا الشعور الموضوعي بالمسؤولية الذي هو التفسير الكيفي على المسيرة هو إذن الحل الوحيد للتناقض والجدل الذي تستبطنه طبيعة الإنسان وتركيب الإنسان.

دور دين التوحيد في المسيرة البشرية

مما تقدم نفهم أن دور دين التوحيد هو تعبيد هذا الطريق الطويل. تعبيده وإزالة العوائق من خلال تنمية الحركة كماً وكيفاً ومحاربة تلك المثل المصطنعة والمنخفضة والتكرارية التي تريد أن تجمد الحركة من ناحية وأن تعزبها من الشعور بالمسؤولية من ناحية أخرى.

من هنا اتجهت حرب الانبياء - كما أشرنا - الى مقارعة الآلهة المصطنعة على مر التاريخ.

كل مثل من هذه المثل العليا التي تتحول الى تمثال ضمن ظروف تطورها بالشكل الذي شرحناه، يجد في مجموعة من الناس مدافعين طبيعيين، لارتباط مصالح

هذه المجموعة وترفها وكيانها المادي والدنيوي ببقاء هذا المثل الذي تحوّل الى تمثال. ولذلك تقف هذه المجموعة في وجه الأنبياء ليذا فموا عن مصالحهم ودنياهم وترفهم.

من هنا أبرز القرآن الكريم سنة من سنن التاريخ، وهي إنّ الانبياء كانوا دوماً يواجهون المترفين من مجتمعاتهم كقطب آخر من المعارضة مع هذا النبي. لأن المترفين المنعمين على حساب الناس يجعلون من المثل المتحوّل الى تمثال، مبرراً لوجودهم. ولذلك نجد هؤلاء المترفين المستفيدين في الخط المعارض للانبياء دائماً:

«وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مُثِرْفُوها اتّواجدنا أباءنا على أمة، وإنّا على آثارهم مقتدون» (الزخرف، ٢٣)
«سأنصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق، وإن يروا آية لا يؤمنوا بها وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلاً، وإن يروا سبيل الفسّ يتخذوه سبيلاً، ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين». (الاعراف، ١٤٦)
«وقال الملا من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة، وأترفناهم في الحياة الدنيا ما هذا إلا بشرٌ مثلكم يأكل مما تسأكلون منه ويشرب مما تشربون» (المؤمنون، ٣٣)

دين التوحيد إذن يستأصل مصالح هؤلاء المترفين بالقضاء على آلهتهم وعلى مثلهم التي تحولت الى تماثيل ويقطع صلة البشرية بهذه المثل العليا المنخفضة، ولكنه لا يقطع صلتها بهذه المثل العليا المنخفضة لكي يظا برأس الإنسان في التراب. دعاة دين التوحيد لا يستهدفون تحويل البشرية الى كومة مادية محدودة الاشواق والطموحات والتطلعات السامية كما هو شأن الثوار الماديين الذين يستلهمون من المادية التاريخية ومن الفهم المادي للتاريخ.

الثوار الماديون يحاربون هذه الآلهة المصطنعة، ويسمونها أفيون الشعوب. ونحن أيضاً نحارب هذه الآلهة المصطنعة، ولكن لالكي نحول الإنسان الى حيوان، لالكي نقطع صلة الإنسان بأشواقه العليا لالكي نحول مسار الانسان من أعلى الى أسفل. بل نقطع صلة الإنسان بهذه المثل المنخفضة لكي تشده الى المثل الأعلى.

شروط اتجاه المسيرة البشرية نحو الله

تبني المسيرة البشرية لهذا المثل الأعلى الحق الذي يحدث هذه التغييرات
الكيفية والكمية على اتجاه المسيرة وجمعها ينوقف على عدة أمور:

١ - على رؤية واضحة فكرياً وأيد يولوجياً لهذا المثل الأعلى. وهذه الرؤية
الواضحة لهذا المثل الأعلى هو الذي تقدمه عقيدة التوحيد على مرّ التاريخ. عقيدة
التوحيد تعطينا رؤية واضحة عن هذا المثل الأعلى الذي تتوحد فيه كل الطموحات
وكل الغايات وكل التطلعات البشرية، باعتبار أن هذا المثل الأعلى علم كله وقدرة
كله وعدل كله ورحمة، وكله انتقام من الجبارين.

عقيدة التوحيد تعلمنا على أن نتعامل مع صفات الله وأخلاق الله بوصفها
حقائق عينية منفصلة عنا لا كما يتعامل فلاسفة الاغريق، وإنما نتعامل مع هذه
الصفات والاخلاق بوصفها هدفاً لمسيرتنا العملية ومؤشرات على الطريق الطويل
للإنسان نحو الله سبحانه و تعالى.

٢ - لا بد من طاقة روحية مستمدة من هذا المثل الأعلى، لكي تكون هذه
الطاقة الروحية رصيذاً ووقوداً مستمراً للإرادة البشرية على مرّ التاريخ. هذه الطاقة
الروحية، وهذا الوقود المستمد من الله سبحانه و تعالى يتمثل في يوم القيامة وفي عقيدة
الحشر والإمتداد.

عقيدة يوم القيامة تعلم الإنسان أن هذه الساحة التاريخية الصغيرة التي
يتحرك عليها الإنسان مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بساحات برزخية و بساحات حشرية في
عالم البرزخ والحشر. وأن مصير الإنسان على تلك الساحات العظيمة الهائلة مرتبط
بدوره على هذه الساحة التاريخية.

٣ - لا بد من صلة موضوعية تربط هذا الإنسان بذلك المثل الأعلى. لأن هذا
المثل منفصل عن الإنسان. وليس جزءاً من الإنسان، أي ليس من إفراس الإنسان. إنه
واقع عيني قائم في كل مكان وليس جزءاً من الإنسان. هذا الانفصال يفرض وجود
صلة موضوعية بين الإنسان وهذا المثل الأعلى. بينما المثل الاخرى كانت إفراساً

بشراً لا تحتاج الى افتراض صلة موضوعية.

نعم هناك طواغيت و فراغة على مرّ التاريخ نصبوا من أنفسهم صلات موضوعية بين البشرية وبين آلهة الشمس وآلهة الكواكب، لكنها صلة موضوعية مزيفة، لأن هذه الآلهة كانت موهومة وكانت وجوداً ذهنياً وإفرازاً إنسانياً. أما هنا فالمثل الأعلى منفصل عن الانسان، ولهذا كان لابد من صلة موضوعية تربط الانسان بذلك المثل الأعلى.

هذه الصلة الموضوعية تتجسد في دور النبوة. فالنبي هو ذلك الإنسان الذي يركب بين الشرط الأول والشرط الثاني بأمر الله سبحانه وتعالى. يركب بين رؤية أيديولوجية واضحة للمثل الأعلى وطاقة روحية مستمدة من الإيمان بيوم القيامة. يركب بين هذين العنصرين. ثم يجسّد بدور النبوة الصلة بين المثل الأعلى والبشرية، ليحمل هذا المركب الى البشرية بشيراً و نذيراً.

٤ - بعد أن تدخل البشرية مرحلة الاختلاف - كما يسميها القرآن على ما يأتي شرحه أن شاء الله - سوف لا يكفي مجيء البشير النذير، لأن مرحلة الاختلاف تعني مرحلة انتصاب تلك المثل المنخفضة أو التكرارية، تعني وجود تلك الآلهة المزورة على الطريق، وجود تلك الحواجز والعوائق عن الله سبحانه وتعالى، فلا بد للبشرية إذن أن تخوض معركة ضد الآلهة المصطنعة والطواغيت والمثل المنخفضة التي تنصب نفسها قيعاً على البشرية وتقف سداً أمام المسيرة التاريخية. لابد من معركة ضد هذه الآلهة، ولابد من قيادة تستبني هذه المعركة. وهذه القيادة هي الامامة.

الامام هو القائد الذي يتولّى هذه المعركة. دور الامامة يندمج مع دور النبوة في مرحلة من مراحل النبوة. وهذه المرحلة بدأت في أكبر الظن مع نوح عليه الصلاة والسلام كما يتحدث القرآن، وسنشرح ذلك إن شاء الله تعالى.

دور الإمامة يندمج مع دور النبوة ولكنه يمتد حتى بعد النبي إذا ترك النبي الساحة والمعرفة لاتزال قائمة والرسالة لاتزال بحاجة إلى مواصلة هذه المعركة من أجل القضاء على تلك الآلهة. حينئذ يمتد دور الإمامة بعد انتهاء النبي.

موقع أصول الدين الخمسة من مسار الانسان:

على ضوء ماسبق سوف نكوّن رؤية واضحة لما نسميه اصول الدين الخمسة، وسوف تقع هذه الأصول في موقعها الطبيعي الصحيح السليم من مسار الإنسان. أصول الدين الخمسة:

التوحيد: هو الذي يعطي الرؤية الواضحة فكرياً وأيديولوجياً، وهو الذي يجمع ويعتق كل الطموحات و الغايات، في مثل أعلى وهو الله سبحانه و تعالى. العدل: هو جانب من التوحيد، وهو صفة من صفات الله سبحانه و تعالى، ولا توجد له ميزة عقائدية عن سائر هذه الصفات كالعلم والقدرة. لكن الميزة هنا إجتماعية.

العدل هو الصفة التي تحتاج اليها المسيرة البشرية أكثر من أية صفة أخرى. العدل أبرز هنا كأصل ثانٍ من أصول الدين باعتبار المدلول التوجيهي والتربوي لهذه الصفة.

قلنا إنّ الاسلام علّمنا أن لا نتعامل مع صفات الله وأخلاق الله كحقائق عينية ميتافيزيقية فوقنا لاصلة لنا بها، وإنما نتعامل معها كموثّرات و منارات على الطريق. من هنا كان للعدل مدلوله الاكبر بالنسبة الى توجيه المسيرة البشرية، ولأجل ذلك أفرز. وأن العدل في الحقيقة داخل في إطار التوحيد العام، في إطار المثل الأعلى. النبوة: هي التي توفر الصلة الموضوعية بين الإنسان والمثل الأعلى. المسيرة البشرية، حينما تبنت المثل الأعلى الحق المنفصل عنها، الذي ليس من إفرازها و من انتاجها المنخفض، كانت بحاجة الى صلة موضوعية. هذه الصلة الموضوعية يجسدها النبي على مرّ التاريخ. الأنبياء عليهم الصلاة والسلام هم الذين يجسّدون هذه الصلة الموضوعية.

الإمامة: هي تلك القيادة التي تندمج مع دور النبوة. النبي هو إمام أيضاً. لكن الامامة لا تنتهي بانتهاء النبي إذا كانت المعركة قائمة، وإذا كانت الرسالة لا تزال بحاجة الى قائد يواصل المعركة. سوف يستمر هذا الجانب من دور النبي إذن خلال الإمامة. فالامامة هي الأصل الرابع من أصول الدين.

الإيمان بيوم القيامة: هو الذي يوفّر الشرط الثاني من شروط اتجاه المسيرة

البشرية نحو الله كما ذكرنا. هو الذي يعطي تلك الطاقة الروحية وذلك الوجود الرباني الذي يجتد دائماً إرادة الإنسان وقدرة الانسان، ويؤقر الشعور بالمسؤولية والضمانات الموضوعية.

أصول الدين بالتعبير التحليلي هي - على ضوء ما ذكرناه - عناصر تساهم في تركيب هذا المثل الاعلى، وفي إعطاء تلك العلاقات الاجتماعية، بصفته التاريخية، بصفته القرآنية الرابعة التي تحدثنا عنها في الدروس الماضية.

تلخيص و أستنتاج

تحدثنا أن القرآن الكريم طرح العلاقة الاجتماعية ذات الابعاد الاربعة لا الثلاثة بصيغة الإستخلاف. و شرحنا فيما سبق صيغة الإستخلاف و قلنا أن الإستخلاف يفترض أربعة أبعاد. يفترض إنسانا و انسانا وطبيعة والله سبحانه و تعالى وهو المستخلف.

هذه الصيغة الرابعة للعلاقة الاجتماعية هي التعبير الآخر عن صيغة تدمج أصول الدين الخمسة في مركب واحد من أجل أن يسير الإنسان ويكده نحو الله سبحانه وتعالى في طريقه الطويل.

مما ذكرنا نوضح دور الانسان في المسيرة التاريخية. نوضح أن الإنسان هو مركز الثقل في المسيرة التاريخية. هو مركز الثقل لا بجسمه الفيزيائي، وانما بمحتواه الداخلي. وهذا المحتوى الداخلي هو المثل الأعلى الذي يتبناه الإنسان، لأن المثل الأعلى هو الذي تنبثق منه كل الغايات التفصيلية. والغايات التفصيلية هي المحركات التاريخية للنشاطات على الساحة التاريخية.

المثل الاعلى وتبني المثل الأعلى في الحقيقة أساس في بناء المحتوى الداخلي للإنسان. ومن هنا ظهر دور هذا البعد الرابع.

مقدمة في تحليل عناصر المجتمع

خطان من العلاقة الاجتماعية

المجتمع يتكون من ثلاثة عناصر:

الانسان والطبيعة

والعلاقة في الحلقة التاريخية

تحدثنا عن الإنسان ودوره الأساسي في الحلقة التاريخية، وتحدثنا عن الطبيعة وشأنها على الساحة التاريخية، وبقي علينا أن نتناول العنصر الثالث وهو: العلاقة الاجتماعية لنحدد موقفنا من هذه العلاقة الاجتماعية على ضوء ما انتهينا إليه من مواقف قرآنية تجاه دور الإنسان والطبيعة على الساحة التاريخية.

تقدم أن العلاقة الاجتماعية تتضمن علاقيتين مزدوجتين:

إحدهما: علاقة الإنسان مع الطبيعة.

والأخرى: علاقة الانسان مع أخيه الإنسان.

هذان خطان من العلاقة الاجتماعية، ونحن نؤمن أن كل واحد من هذين الخطين مختلف عن الآخر ومستقل استقلالاً نسبياً عن الآخر، مع شيء من التفاعل والتأثير المتبادل المحدود الذي سوف نشرحه بعد ذلك إن شاء الله.

هذان الخطان — من حيث الأساس — أحدهما مختلف عن الآخر، ومستقل استقلالاً نسبياً عنه، تبعاً للاختلاف النوعي في طبيعة المشكلة التي يواجهها كل واحد من هذين الخطين ونوع الحل الذي ينسجم مع طبيعة تلك المشكلة.

الخط الأول الذي يمثل علاقات الإنسان مع الطبيعة من خلال استثمارها ومحاولة تطويعها وإنتاج حاجاته الحياتية منها، يواجه مشكلة، وهي مشكلة التناقض بين الإنسان والطبيعة أي تمرّد الطبيعة وتعصّبها عن الاستجابة للطلب وللحاجة الإنسانية. هذا التناقض بين الإنسان والطبيعة هو المشكلة الرئيسية على هذا الخط. ولهذا التناقض حلّ مستمد من قانون موضوعي يمثل سنة من سنن التاريخ الثابتة. وهذا القانون هو قانون التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة.

كلما تضاعف جهل الإنسان بالطبيعة وازدادت خبرته بلفتها وبقوانينها، ازداد سيطرةً عليها وتمكناً من تطويعها وتذليلها لحاجاته. وكل خبرة تتولد في هذا الحقل

من الممارسة، وكلّ ممارسة تولّد بدورها خبرة. من هنا كان قانون التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة قانوناً موضوعياً يكفل حلّ هذا التناقض، ويقدم الحلّ المستمر والمتنامي لهذا التناقض بين الإنسان والطبيعة. فالإنسان - من خلال ممارسته للطبيعة - يتضاءل جهله وتنمو معرفته باستمرار، ويكتسب خبرة جديدة تمكنه من السيطرة على ميدان جديد من ميادين الطبيعة. وممارسته على الميدان الجديد تتحول بدورها الى خبرة. وهكذا تنمو الخبرة الإنسانية باستمرار، ما لم تقع كارثة كبرى طبيعية أو بشرية.

هذا القانون بنموه وبتطبيقاته التاريخية يعطي الحلول التدريجية لهذه المشكلة، فهي مشكلة محلولة تاريخياً ومحلولة موضوعياً. لعلّ في الآية الكريمة التالية إشارة الى هذا الحلّ الموضوعي المستمد من قانون التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة: «وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ، وَإِنْ تَعْلُوا نِعْمَةً اللَّهِ لَأُنْصِفُهَا» (إبراهيم، ٣٤)

والسؤال في «سألتُمُوهُ» لا يراد منه الدعاء أو السؤال اللفظي طبعاً، لأن الآية تتكلم عن الإنسانية ككلّ بما في ذلك المؤمن بالله وغير المؤمن بالله، وبما في ذلك مَنْ يدعو الله وَمَنْ لا يدعو الله، ولأن الدعاء لا يتضمن حتماً تحقيق الشيء المدعو به بينما الآية تتحدث عن استجابة فعلية بعباءة ماسّلة عنه. أكبر الظن أن هذا السؤال من قِبَل كلّ الإنسانية وعلى مرّ التاريخ وعبر الماضي والحاضر والمستقبل يتمثل في السؤال العملي والطلب التكويني الذي يحقق باستمرار التطبيقات التاريخية لقانون التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة.

الخط الثاني من العلاقات، علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان في مجال توزيع الثروة أو في سائر الحقوق الاجتماعية أو في أوجه التفاعل الحضاري بين الإنسان وأخيه الانسان.

هذا الخط يواجه مشكلة أخرى هي التناقض الاجتماعي بين الإنسان وأخيه الإنسان. هذا التناقض يتخذ على الساحة الاجتماعية صيغاً متعددة وألواناً مختلفة. لكنه يظل في حقيقته وجوهره شيئاً ثابتاً وحقيقة واحدة وروحاً عامة، وهي التناقض بين القوي والضعيف، بين كائن في مركز القوة وكائن في مركز الضعف.

هذا القوي، إذا لم يكن قد حلّ تناقضه الخاص، جدّله الإنسانى من الداخل سوف يفرز لامحالة صيغة من صيغ التناقض مهما اختلفت الصيغة في مضمونها القانونى وشكلها التشريعى، ولونها الحضارى، إنها على أي حال صيغة من صيغ التناقض بين القوي والضعيف.

قد يكون هذا القوي فرداً متفرعاً، وقد يكون عصابة، وقد يكون طبقة، وقد يكون شعباً، وقد يكون أمة. غير أن كل هذه الألوان تنطوي على روح واحدة هي روح الصراع بينها وبين الضعيف وروح استغلال هذا الضعيف.

هذه أشكال متعددة من التناقض الإجتماعي الذي يواجهه خط العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان، وهذه الأشكال المتعددة ذات الروح الواحدة كلها تنبع من معين واحد، من تناقض رئيسي واحد، وهو ذلك الجدل الإنسانى القائم بين حفنة التراب وبين أشواق الله سبحانه وتعالى كما شرحناه سابقاً.

ما لم يَنْتَصِرْ أفضل النفيضين في ذلك الجدل الإنسانى فسوف يظلّ هذا الإنسان يفرز التناقض تسلو التناقض، والصيغة بعد الصيغة حسب الظروف والاملاسات، وحسب الشروط الموضوعية ومستوى الفكر والثقافة.

التناقض الإجتماعي بين النظرتين الإسلامية والمادية:

النظرة الإسلامية، بشأن المشكلة التي يواجهها خط العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان، نظرة واسعة، منفتحة، معمقة، لا تقتصر على لون من التناقض، ولا تهمل ألواناً أخرى من التناقض، بل هي تستوعب كل أشكال التناقض على مرّ التاريخ، وتنغذ الى عمقها وتكشف حقيقتها الواحدة وروحها المشتركة، ثم تربط كل هذه التناقضات بالتناقض الأعظم بالجدل الإنسانى.

من هنا يؤمن الإسلام أن الرسالة الوحيدة القادرة على حلّ هذه المشكلة التي يواجهها خط علاقات الإنسان مع الإنسان هي تلك الرسالة التي تعمل على مستويين في وقت واحد، تعمل من أجل تصفية التناقضات الإجتماعية على الساحة، ولكن تعمل في نفس الوقت وقبل ذلك وبعد ذلك من أجل تصفية ذلك الجدل في المحتوى الداخلى للإنسان، من أجل تخفيف منيع تلك التناقضات الإجتماعية.

يؤمن الإسلام أن الإستفصالَ بتصفية التناقضات على الساحة الإجتماعية بصيغها التشريعية مع ترك ذلك المعين الذي يفرز الجدل والتناقضات على حاله هو نصفُ العملية، هو النصف المبتور من العملية. إذ سرعان ما يفرز ذلك المعين صيغاً أخرى وفق هذه العملية التي سوف تستأصل بها الصيغ السابقة.

لا بد للرسالة التي تريد أن تضع الحل الموضوعي للمشكلة أن تعمل على كلا المستويين ان تؤمن بجهادين: بالجهاد الأكبر كما سمّاه الاسلام، وهو الجهاد لتصفية ذلك التناقض الرئيسي، ولحلّ ذلك الجدل الداخلي. وجهاد آخر في وجه كل صيغ التناقض الإجتماعي في وجه كل ألوان استئثار القوي للضعيف، من دون أن نحصر أنفسنا في نطاق صيغة معينة من صيغ هذا الإستئثار، لأن الإستئثار جوهره واحد مهما اختلفت صيغه.

هذه هي النظرة المنفتحة الواقعية التي أثبتت التجربة البشرية باستمرار انطباقها على واقع الحياة. خلافاً للنظرة الضيقة التي تبنتها المادية وتبناها الثوار الماديون في تفسير هذا التناقض.

ماركس — على الرغم من ذكائه الفائق — لم يستطع أن يتجاوز حدود النظرة التقليدية للإنسان الاوربي. كان — بحكم كونه فرداً أوروبياً — رهين هذه النظرة التقليدية.

الإنسان الأوربي يرى العالم دائماً ينتهي حيث تنتهي الساحة الاوربية أو الساحة الغريبة بتعبير أعجمي، كما يعتقد اليهود بأن الإنسانية هي كلها في إطارهم:

«قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ» (آل عمران، ٧٥)

أي يعتقدون أن غيرهم ليسوا بشراً وليسوا أناساً بل هم أميون وهمج. كذا تك الإنسان الأوربي اعتاد أن يضع الدنيا كلها في إطار ساحته الأوربية، في ساحته الغريبة. لم يتخلص ماركس من تقاليد هذه النظرة الاوربية، كما إنه لم يتخلص من هيمنة العامل الطبقي الذي لعب دوراً في أفكار المادية التاريخية.

من هنا جاء لنا ماركس بتفسير محدود ضيق للتناقض الذي تواجهه الإنسانية على هذا الخط واعتقد بأن كل التناقضات على الساحة البشرية تعود الى تناقض

واحد، هو التناقض الطبقي، التناقض بين طبقة تملك كل وسائل الإنتاج أو معظم وسائل الإنتاج وطبقة لا تملك شيئاً من وسائل الإنتاج، وإنما تعمل من أجل مصالح الطبقة الأولى وتستثمر في تشغيل وسائل الإنتاج التي تملكها الطبقة الأولى. ثم إن الطبقة الأولى تستولي على الثروة المنتجة التي جسدت عرق جبين هذا العامل المستغل، ولا تعطي للطبقة الثانية منها إلا الحد الأدنى، حد الكفاف الذي يضمن استمرار حياة هذه الطبقة، لكي تواصل خدمتها وممارستها ضمن إطار الطبقة الأولى.

هذا التناقض الطبقي، الذي اتخذ ماركس قاعدة وأساساً لكل ألوان التناقض الأخرى، يتخذ مدلوله الاجتماعي من خلال صراع مرير بين الطبقة المالكة والطبقة العاملة. هذا الصراع المرير بين هاتين الطبقتين ينمو ويشد كلما تطورت الآلة، وكلما نمت الآلة الصناعية وتعقدت. إذ كلما نمت الآلة وتطورت إنخفض مستوى المعيشة. وهذا الإنخفاض في مستوى المعيشة يُعطي فرصة للطبقة الرأسمالية المالكة كي تخفض أجر العامل، لأنها لا تريد أن تعطي العامل أكثر مما يديم به حياته ونفسه.

تطور الآلة ونفدها تقتضي — من ناحية أخرى — إمكانية التعويض عن العدد الكبير من العمال بالعدد القليل منهم، لأن دقة الآلة وتطورها يعوّض عن هذا العدد الكبير من الأيدي العاملة. وهذا يؤدي إلى أن تطرد الطبقة الرأسمالية الفائض من العمال باستمرار. وهكذا يشتد الصراع بين الطبقتين ويحتدم التناقض حتى ينفجر في ثورة.

هذه الثورة التي تجسدها الطبقة العاملة تقضي على التناقض الطبقي في المجتمع وتوحد المجتمع في طبقة واحدة. وهذه الطبقة الواحدة تمثل حينئذ كل أفراد المجتمع. وفي مثل هذه الحالة سوف تُستأصل كل ألوان التناقض، لأن أساس التناقض هو التناقض الطبقي. فإذا أزيل التناقض الطبقي زالت كل التناقضات الأخرى الفرعية والثانوية.

هذا تلخيص سريع جداً لوجهة نظر هؤلاء الثوار تجاه التناقض الذي عالجنه. هذه النظرة الضيقة لا تتسجم في الحقيقة مع الواقع ولا تنطبق على تسيار

الأحداث في التاريخ. ليس التناقض الطبقي وليد تطور الآلة، بل هو وليد الإنسان. هو من صنع الإنسان الأوربي.

ليست الآلة هي التي صنعت استغلال الرأسمالي للعامل. ليست الآلة هي التي خلقت النظام الرأسمالي، وإنما الإنسان الأوربي الذي وقعت هذه الآلة بيده أفرز نظاماً رأسمالياً يجسد قيمه في الحياة وتصوراته للحياة.

ليس التناقض الطبقي هو الشكل الوحيد من أشكال التناقض. هناك صيغ كثيرة للتناقض على الساحة الاجتماعية. وليس التناقض الطبقي هو التناقض الرئيسي بالنسبة إلى تلك الأشكال، وإنما كل هذه الأشكال من التناقض على الساحة الاجتماعية هي وليدة تناقض رئيس، وهو جدل الإنسان. الجدل المخبوء في داخل محتوى الإنسان. ذاك هو التناقض الرئيسي الذي يفرز دائماً وأبداً صيغاً متعددة من التناقض.

دلالة التجربة البشرية المعاصرة

تعالوا نقارن بين هذه النظرة الضيقة وبين واقع التجربة البشرية المعاصرة لنرى أي النظرتين الإسلامية أم المادية أكثر انطباقاً على العالم الذي نعيشه.

لو كان هذا التفسير الماركسي للتناقض صحيحاً لكان من المفروض أن يزداد يوماً بعد يوم التناقض الطبقي والصراع بين الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة في المجتمعات الاوربية الصناعية التي تطورت فيها الآلة تطوراً كبيراً.

كان من المفروض أن يشتد التناقض الطبقي والصراع يوماً بعد يوم في هذه المجتمعات مثل إنكلترا والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وألمانيا، وستزلزل النظام الرأسمالي المستغل ويتداعى يوماً بعد يوم.

كنا نتقرب - لو صُحَّ هذا التفسير - أن يزداد البؤس والحرمان في أوساط الطبقة العاملة، ويزداد الثراء على حساب هؤلاء العمال في طبقة الرأسماليين المستغلين من الأمريكيين والإنجليز والفرنسيين وغيرهم.

كنا نتقرب أن تتضاعف الثروة ويشتد إيمان العامل الأوربي والعامل الأمريكي بالثورة، وبضرورة الثورة، وبأنها هي الطريق الوحيد لتصفية هذا التناقض

الطبقي. هذا ما كنا ننتظره لو صحت هذه الأفكار عن تفسير التناقض. لكن ما وقع بالفعل هو عكس ذلك تماماً. نرى، وبكل أسف، أن النظام الرأسمالي في الدول الرأسمالية المستقلة يزداد ترسخاً يوماً بعد يوم، ويزداد تمحوراً وتعملاً؛ ولا تبدو عليه بوادر الإنهيار السريع.

تلك التمنيات الطيبة التي تمنّاها ثوارنا الماديون للدول الأوروبية المتقدمة صناعياً بشأن قرب الثورة فيها تحولت الى سراب، بينما تحققت هذه النبوءات بالنسبة الى بلاد لم تنشْ تطوراً ألياً بل تعيش تناقضاً طبقياً بالمعنى الماركسي، لانها لم تكن قد دخلت الباب العريض الواسع للتطور الصناعي مثل روسيا القيصرية والصين.

من ناحية أخرى، العمال لم يزدادوا بؤساً وفقراً واستغلالاً، بل بالعكس ازدادوا رخاءاً وسعةً، واصبحوا مدللين من قبل الطبقة الرأسمالية المستقلة. العامل الأمريكي يحصل على ما لا يطمع به إنسان آخر يشتغل بكد يمينه ويقطف ثمار عمله في المجتمعات الاشتراكية.

لم تزد النعمة في أوساط الطبقة العاملة، بل بالعكس تحولت أكر الهيئات التي تمثل العمال في الدول الرأسمالية المستقلة بالتدريج الى هيئات ذات طابع شبه ديمقراطي وتتمتع بحالة الإسترخاء السياسي، فتركوا هموم الثورة، وتركوا منطق الثورة، وأصبحوا يتصافحون يدأ بيد مع تلك الأيدي المستقلة مع أيدي الطبقة الرأسمالية. أصبحوا يرفعون شعار تحقيق حقوق العمال عن طريق النقابات وعن طريق البرلمانات وعن طريق الانتخابات، وكلها مظاهر لحالة الإسترخاء السياسي.

وكيف حدث كل هذا في هذه الفترة القصيرة من الزمن؟ هل كان ماركس حيء الظن الى هذه الدرجة بهؤلاء الرأسماليين، بهؤلاء المجرمين والمستغلين بحيث تنبأ بهذه النبوءات ثم ضاعت هذه النبوءات كلها فلم يستحق منها شيء؟ هل إن هؤلاء الرأسماليين المستغلين دخل في نفوسهم الرعب من ماركس والماركسية ومن الثورات التحررية في العالم، فحاولوا أن يتنازلوا عن جزء من مكاسبهم خوفاً من أن يثور العامل عليهم.

هل إن المليونير الأمريكي يخالج ذهنه فعلاً أي شبح من خوف من هذه

الناحية؟ أشد الناس تفاؤلاً بمصائر الثورة في العالم لا يمكنه أن يفسّر في أن ثورة حقيقية على الظلم في أمريكا يمكن أن تحدث قبل مئة سنة من هذا التاريخ. فكيف يمكن افتراض أن المليونير الأمريكي أصبح يرى أمامه شبح الخوف والرعب، وعلى هذا الأساس تنازل عن جزء من مكاسبه؟

هل دخلت الى قلوبهم التقوى، فاستنارت قلوبهم فجأة بنور الإسلام كما أنار قلوب المسلمين الأوائل الذين كانوا لا يعرفون حداً للمشاركة والمواساة وكانوا يشاطرون إخوانهم غنائمهم وسرّاءهم وضراءهم؟

لا.. لم يتحقق شيء من ذلك. لا كارل ماركس كان سيء الظن بهؤلاء بل كان ظنه منطبقاً على هؤلاء انطباقاً تاماً. ولا هؤلاء أرعبهم شبح العامل فتنازلوا من أجل إسكانه، ولا قلوب هؤلاء خفقت بالتقوى فهي لم تعرف التقوى ولن تعرف التقوى، لانها انقسمت في لذات المال وفي الشهوات.

إن كيف نفسر هذا الذي وقع؟

ما وقع كان في الحقيقة نتيجة تناقض آخر عاش مع التناقض الطبقي منذ البداية، لكن ماركس والثوار الذين ساروا على هذا الطريق لم يستطيعوا أن يكشفوا ذلك التناقض، ولهذا حصروا أنفسهم في التناقض الطبقي ولم يدخلوا في حسابهم التناقض الآخر الأكبر الذي أفرزه جدل الإنسان الاوربي، أفرزه تناقض الإنسان الاوربي فقط على هذا التناقض الطبقي، بل جنّده، بل أوقفه الى فترة طويلة من الزمن.

ما هو ذلك التناقض؟ نحن نستطيع أن نبصر ذلك التناقض ونضع إصبعنا عليه، لأننا لم نحصر أنفسنا في إطار التناقض الطبقي، بل قلنا إن جدل الإنسان يفرز دائماً أي شكل من أشكال التناقض الاجتماعي.

في إطار هذا الشكل الجديد من التناقضات تحالف الرأسمالي المستغل الاوربي والأمريكي مع العامل، أي مع من يستغله لكي يشكل هو والعامل قطباً واحداً في هذا التناقض. لم يعد التناقض تناقضاً بين الفني الاوربي والعامل الاوربي. بل إن هذين الوجودين الطبقيين تحالفا معاً، وكونا قطباً في تناقض أكبر بدأ تدريجياً منذ بدأ ذلك التناقض الذي تحدث عنه ماركس.

وما هو القطب الآخر في هذا التناقض؟

القطب الآخر في هذا التناقض هو أنا وأنت، هو الشعوب الفقيرة في العالم، هو شعوب ما يسمّى بالعالم الثالث، شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

الإنسان الاوربي بكلّ وجوديه الطبقيين تحالف وتمحور من أجل أن يمارس صراعه واستغلاله لهذه الشعوب الفقيرة. وقد انعكس هذا التناقض الأكبر اجتماعياً من خلال صيغ الإستعمار المختلفة التي زخرت بها الساحة التاريخية منذ أن خرج الإنسان الاوربي والأمريكي من دياره يفتش عن كنوز الأرض في مختلف أرجاء العالم، وينهب الأموال بلا حساب من مختلف البلاد والشعوب الفقيرة.

هذا التناقض غطّى على التناقض الطبقي، بل جمّد التناقض الطبقي، لأن جدل الإنسان من وراء هذا التناقض كان أقوى من جدل الإنسان وراء ذلك التناقض، والثراء الهائل الذي تكسب في أيدي الطبقة الرأسمالية في الدول الرأسمالية، لم يكن كلّ بل ولا معظمه نتاج عرق جبين العامل الأوربي والأمريكي، وإنما كان نتاج غنائم حرب، كان نتاج غنائم غارات على هذه البلاد الفقيرة، على بلاد استطاع الإنسان الابيض أن يغزوها وينهبها.

هذا النعيم الذي تفرق فيه تلك الدول ليس من عرق جبين العامل الاوربي وليس نتاج التناقض الطبقي بين الرأسمالي والعامل، وإنما هذا النعيم هو من نطف آسيا وأمريكا اللاتينية، ومن ماس تنزانيا وهو من الحديد والرصاص والنحاس واليورانيوم في مختلف بلاد أفريقيا، هو من قطن مصر ومن تنباك لبنان ومن خمر الجزائر.. نعم من خمر الجزائر، لأن المستعمر الكافر الذي احتل الجزائر حوّل أرضها كلها الى بستان عنب كي يقطف هذا العنب ويحوّله الى خمر ليسكر به العمال، وليشعر أولئك العمال بالنشوة والخيلاء، لأنهم يشربون خمر الجزائر.

نعم، ذلك النعيم كلّ من هذه المصادر، من هذه الينابيع، سكروا على خمر الجزائر ولم يسكروا على عرق جبين العامل الفرنسي أو الاوربي أو الأمريكي. التناقض الذي جمّد ذلك التناقض وأوقفه هو إذن هذا التناقض الاكبر بين المحور الرأسمالي ككلّ بكلتا طبقيته، وبين الشعوب الفقيرة في العالم.

من خلال هذا التناقض وجد الرأسمالي الاوربي والأمريكي أن من مصلحته

أن يقاسم العامل شيئاً من هذه الغنائم التي نهبها مني ومنك، من فقراء الارض، والمستضعفين في الارض، وأن من مصلحته أن يعطي قسماً من هذه النعمة الى العمال، أن يسكر هو ويسكر العمال أيضاً بخمر الجزائر، أن يترين بماس تنزانيا ويترين العامل أو زوجته بماسة من ماسات تنزانيا.

ولهذا نرى أن حياة العامل بدأت تختلف عن نبوءات ماركس، ليس ذلك لأجل كرم طبيعي في الرأسمالي الأوربي والأمريكي، وليس التقوى، وانما هي غنيمة كبيرة كان من المفروض أن يعطي جزءاً منها لهذا العامل، والجزء وحده يكفي لأجل تحقيق هذا الرفاة بالنسبة الى هذا العامل الأوربي والأمريكي.

الحقيقة التي يشتهها التاريخ دائماً إذن هي إن التناقض لا يمكن حصره في صيغة واحدة. التناقض له صيغ متعددة، ذلك لأن كل هذه الصيغ تنطلق من منبع واحد، وهو التناقض الرئيسي، الجدل الإنساني.

الجدل الإنساني لا تعوزه صيغة، إذا انحلت صيغة، وضع صيغة أخرى مكانها. ليس من الصحيح أن نطوق كل التناقضات في التناقض الطبقي، في التناقض بين مَنْ يملك وَمَنْ لا يملك. التناقض لا يمكن حصره في هذه الصيغة، التناقض هو استغلال القوي للضعيف.

العلاقة بين خطي العلاقات الإجتماعية

ذكرنا أن خط علاقات الإنسان مع الطبيعة مختلف مشكلاً وقانوناً عن خط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان. وذكرنا أن كلا من هذين الخطين مستقل استقلالاً نسبياً عن الخط الآخر. لكن هذا الإستقلال النسبي لا ينفي التفاعل والتأثير المتبادل الى حد ما بين الخطين. فلكل واحد منهما لون من التأثير الطردي أو العكسي على الخط الآخر. وهذا التأثير المتبادل بين الخطين يمكن إبرازه ضمن علاقتين قرأيتين بين هذين الخطين.

العلاقة الاولى: تبرز مدى تأثير خط علاقات الإنسان مع الطبيعة، على خط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان.

العلاقة الثانية: تُبرز مدى تأثير علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، على علاقات الإنسان مع الطبيعة.

العلاقة الأولى مؤداها أنه كلما نمت قدرة الإنسان على الطبيعة، واتسعت سيطرته عليها وازداد اغتناءً بكنوزها ووسائل إنتاجها، تحققت بذلك إمكانية أكبر فأكبر للاستغلال على خط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان.

يقول تعالى: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ، أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى» (العلق، ٦) هذه الآية الكريمة تشير الى هذه العلاقة، وتوضح أن تمكن الإنسانية من الطبيعة، وتوصلها الى وسائل إنتاج أقوى وأوسع لهما انعكاسات على حقل علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان. هذه الانعكاسات تتمثل على شكل إمكانات واغراءات وفتح شهية للأقوياء كي يستثمروا أداة الإنتاج في سبيل استغلال الضعفاء.

المجتمع الذي يعيش على الصيد باليد والحجارة والهرأوة، لا يستطيع بذور الأقوياء وبذور الوحوش فيه غالباً أن تمارس دوراً خطيراً من الاستغلال الاجتماعي لأن الإنتاج محدود والقدرة محدودة ولا يكسب الإنسان فيه عادة بعرق جبينه إلا قوت يومه. فلا توجد في مثل هذا المجتمع إمكانية الاستغلال بشكله الاجتماعي الواسع وإن وجدت ألوان أخرى من الاستغلال الفردي.

أما المجتمع المتطور الذي استطاع فيه الإنسان أن يُخضع الطبيعة لإرادته، ففيه الآلة البخارية والآلة الكهربائية المعقدة المتطورة الصنع. وهذه الآلة توفر إمكانية الاستغلال على ساحة علاقات الإنسان بأخيه الإنسان. أو تشكل حسب مصطلح الفلاسفة ما بالقوة للاستغلال ويبقى أن يخرج ما بالقوة الى ما بالفعل، وذلك على عهدة الإنسان ودوره التاريخي على الساحة الاجتماعية.

الإنسان هو الذي يصنع الاستغلال، وهو الذي يفرز النظام الرأسمالي المستغل حينما يجد الآلة البخارية والكهربائية. لكن الآلة البخارية والكهربائية هي التي تعطيه إمكانية هذا الاستغلال. وهي التي تهني له فرصة تفتح شهيته وتوقف مشاعره، وتحرك جدله وتناقضه الداخلي من أجل أن يفرز صيغة تتناسب مع ما يوجد على الساحة من قوة الإنتاج ووسائل التوليد. وهذا هو الفرق بيننا وبين المادية التاريخية.

المادية التاريخية اعتقدت أن الآلة هي التي تصنع الإستغلال وهي التي تصنع النظام المتناسب معها. لكننا نرى أن دور الآلة ليس بدور الصانع بل دور تسفير الإمكانية والفرصة والقابلية.

أما الصانع الذي يتصرف إيجاباً وسلباً، أمانة وخيانة، صموداً وانهاراً، إنما هو الإنسان وفقاً لمحتواه الداخلي ولمثله الأعلى، ووفقاً لمدى انتحامه مع هذا المثل الأعلى. هذه هي العلاقة الأولى.

أما العلاقة القرآنية الثانية فمؤداها هو أنه كلما استطاعت علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان أن تجسد العدالة وتستوعب فيم هذه العدالة وتبتعد عن أي لون من ألوان الظلم والإستغلال، ازدهرت علاقات الانسان مع الطبيعة، وتفتحت الطبيعة عن كنوزها، وأعطت المخبوء من ثرواتها، ونزلت البركات من السماء، وتفتحت الأرض بالنعمة والرخاء.

هذه العلاقة القرآنية نرحها القرآن الكريم في نصوص عديدة. قال سبحانه: «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (الجن، ١٦) «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ» (المائدة، ٦٦)

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (الأعراف، ٩٦)

هذه العلاقة مؤداها أن علاقات الانسان مع الطبيعة تتناسب عكسياً مع ازدهار العدالة في علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان فكما ازدهرت العدالة في علاقات الانسان مع أخيه الإنسان أكثر فأكثر ازدهرت علاقات الإنسان مع الطبيعة. وكما انحسرت العدالة عن الخط الاول انحسر الإزدهار عن الخط الثاني، أي إن مجتمع العدل هو الذي يصنع الإزدهار في علاقات الإنسان مع الطبيعة. ومجتمع الظلم هو الذي يؤدي الى انحسار علاقات الإنسان مع الطبيعة.

طبيعة مجتمع الظلم

العلاقة القرآنية الثانية التي ذكرناها آنفاً ليس ذات محتوى غيبي فقط. نحن

نؤمن بمحتواها الغيبي، ولكن إضافة الى محتواها الغيبي الرباني، تشكل سنة من سنن التاريخ حسب المفهوم القرآني، لأن مجتمع الظلم، مجتمع الفراعنة، مجتمع معزق مشّت على مرّ التاريخ. الفرعونية، حينما تتحكم في علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان تستهدف على مرّ التاريخ تمزيق طاقات المجتمع وتشتيت فئاته، وبعبارة إمكانياته. ومن الواضح أنه لا يمكن لأفراد المجتمع أن يحشدوا قواهم الحقيقية للسيطرة على الطبيعة مع هذا التشتت والبعثرة والتجزئة والتفتت.

هذا هو الفرق بين المثل العليا المنخفضة الفرعونية وبين المثل الأعلى الحق، مثل التوحيد سبحانه وتعالى.

المثل الاعلى الحق يوحد المجتمع البشري، ويلغي الفوارق والحدود، ولشموليته فهو يستوعب كل الحدود والفوارق ويهضم كل الاختلافات، ويصهر البشرية كلها في وحدة متكافئة، لا يوجد ما يميز بعضها عن بعض من دم أو جنس أو قومية أو حدود جغرافية أو طبقية.

المثل الاعلى الحق بشموليته يوحد البشرية، ولكن المثل العليا المنخفضة تجزّي البشرية وتشتتها.

يقول المثل الاعلى الحق: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (الانبيا، ٩٢)

«وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ» (المؤمنون، ٥٢)

هذا هو منطق شمولية المثل الاعلى الذي لا يعترف بحدٍ وبحاجزٍ في داخل هذه الأسرة البشرية.

والقرآن الكريم يتحدث عن المثل الاعلى المنخفض في مجتمع الظلم فيقول: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا» (القصص، ٤)

فرعون، المثل الاعلى المنخفض، بل الفرعونية على مرّ التاريخ تبني العلاقات بين الانسان وأخيه الانسان على اساس الظلم والاستغلال.

الفرعونية تجزّي المجتمع، وتبعثر إمكانياته وطاقاته. ومن هنا تهدر ما في الإنسان من قدرة على الإبداع والنمو الطبيعي على ساحة علاقات الإنسان مع الطبيعة. وعملية التجزئة الفرعونية للمجتمع تقسم المجتمع الى فصائل وجماعات

الطائفة الاولى: في التجزئة الفرعونية لمجتمع الظلم هم الظالمون المستضعفون، أو بتعبير أئمتنا عليهم الصلاة والسلام «أعوان الظلمة» هؤلاء الظالمون المستضعفون يشكلون حماية لفرعون وللفرعونية، وسنداً في المجتمع لبقاء الفرعونية واستمرار وجودها وإطارها. قال الله سبحانه وتعالى:

«ولو ترى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ الْقَوْلِ، يَقُولُ الَّذِينَ اسْتَضِعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ» (سبا، ٣١)

القرآن في هذه الآية يتحدث عن قسمين من الظالمين: إلى من اسْتُضِعَّ منهم ومن استكبر منهم فالظالمون إذن فيهم مستكبرون وهم الذين يمثلون الفرعونية في المجتمع وفيهم مستضعفون. وهؤلاء المستضعفون يُحشرون يوم القيامة في زمرة الظالمين ثم يقولون للمستكبرين من الظالمين لولا أنتم لكانا مؤمنين وهذه هي الطائفة التي تشكل الحماية والسند للفرعونية.

الطائفة الثانية: في عملية التمزقة الفرعونية لمجتمع الظلم، ظالمون يشكلون حاشية ومتلقين. هؤلاء لا يمارسون ظلماً بأيديهم بالفعل ولكنهم دائماً وأبداً على مستوى نزوات فرعون وشهواته ورغباته، يقول الله سبحانه وتعالى عن هذه الطائفة: «وَقَالَ الْمَلَأَمِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكْ آلِهَتَكَ؟ قَالَ سَتَقْتُلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ» (الاعراف: ١٢٧)

هؤلاء شكلوا دور الإمارة لفرعون، كانوا يعرفون أنهم بهذا الكلام يضربون على الوتر الحساس من قلب فرعون وأن فرعون كان بحاجة الى كلام من هذا القبيل، فتسابقوا الى هذا الكلام لكي يجعلوا فرعون يعبر عما في نفسه ويتخذ الموقف المنسجم مع مشاعره وعواطفه وفرعونيته.

الطائفة الثالثة: في عملية التجزئة الفرعونية لمجتمع الظلم، أولئك الذين عبر عنهم الإمام علي - عليه الصلاة والسلام «بالهجم الرعاع». هؤلاء هم مجرد آلات مستسلمة للظلم، ولا تحسن بالظلم، ولا تدرك أنها مظلومة، ولا تدرك أن في المجتمع

ظلمًا.

إنها الآن تتحركُ تحركاً آلياً، تحركٌ تبعيٌّ وطاعة دون تدبير ووعي، إذ سلب فرعون منها تدبرها وعقلها ووعياها وربط يدها لا عقلها به. لهذا فهي تحرك يدها تحركاً آلياً وتستسلم للأوامر الفرعونية دون أن تناقشها أو تتدبرها حتى بينها وبين نفسها فضلاً عما بينها وبين الآخرين.

هذه الفئة تفقد طبعاً كل قدرة على الإبداع البشري في مجال التعامل مع الطبيعة، وتفقد كل قابليات النمو لأنها تحولت الى آلات. وإذا وُجد إبداع في هذه الفئة فإنما هو إبداع من يحرك هذه الآلات، إبداع تلك الفرعونية التي تحرك هذه الآلات. قال الله سبحانه وتعالى:

«وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا» (الاحزاب، ٦٧)

لا يوجد في كلام هؤلاء ما يشعر بأنهم كانوا يحسون بالظلم، أو كانوا يحسون بأنهم مظلومون، وإنما هو مجرد طاعة وتبعيَّة. هؤلاء هم القسم الثالث من تقسيم أمير المؤمنين علي عليه أفضل الصلاة والسلام حينما قال «الناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعا، ينفعون مع كل ناعق». هذا القسم الثالث يشكل مشكلة بالنسبة الى أي مجتمع صالح. ويمكن للمجتمع الصالح أن يستمر ويمتد بقدر ما يمكن لهذا المجتمع أن يستأصل هذا القسم الثالث بتحويله الى القسم الثاني، بتحويله الى متعلم على سبيل النجاة على حد تعبير الإمام، الى تابع بإحسان على حد تعبير القرآن، الى مقلد بوعي وتبصر على حد تعبير الفقه.

من ضرورات المجتمع — في نظر الإمام عليه الصلاة والسلام — شجب هذا القسم الثالث. فهو — همج، رعا، ينفعون مع كل ناعق، ليس لهم عقل مستقل وإرادة مستقلة.

كان الإمام علي — عليه السلام — يرى أن هذا القسم الثالث يجب تصفيته من المجتمع الصالح، لا بالقضاء عليه فردياً، بل بتحويله الى القسم الثاني ضمن إحدى الصيغ الثلاثة المذكورة، لكي يستطيع المجتمع الصالح أن يواصل إبداعه، ولكي يستطيع كل أفراد المجتمع الصالح أن يشاركوا مشاركة حقيقية في مسيرة الإبداع خلافاً لذلك الفرعونية. الفرعونية تحاول أن توسع من هذا القسم الثالث. وكلما

استمت هذه الفئة أكثر فأكثر قدمت المجتمع نحو الدمار خطوة بعد خطوة، لأن هذه الفئة لا تستطيع أن تدافع إطلاقاً عن المجتمع إذا حلت كارثة في الداخل أو طرأت كارثة من الخارج. وبهذا تموت المجتمعات موتاً طبيعياً.

المفهوم القرآني لموت المجتمعات والأقوام والأمم هو الموت الطبيعي للمجتمع لا الموت المخروم، المجتمع له موتان موت طبيعي وموت مخروم. الموت الطبيعي للمجتمع يحدث عن طريق توسع هذه الفئة الثالثة وازديادها نوعياً وعددياً في المجتمع، الى أن تحل الكارثة فينهار المجتمع.

أما الطائفة الرابعة: فهم الذين يستنكرون الظلم في أنفسهم، ولم يفقدوا لبهم أمام فرعون والفرعونية، لكنهم يهادنون الظلم ويسكنون عنه فيعيشون حالة التوتر والقلق في أنفسهم. وحالة التوتر والقلق هذه أبعد ما تكون عن حالة تسمح للإنسان بالإبداع والتجديد والنمو على ساحة علاقات الإنسان مع الطبيعة. هؤلاء يسميهم القرآن «ظالمي أنفسهم» قال الله سبحانه وتعالى:

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ؟ قَالُوا: كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا: أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا»
(النساء، ٩٧)

هؤلاء لم يظلموا الآخرين، ليسوا من الظالمين المستضعفين كالطائفة الأولى، وليسوا من الحاشية المتملقين، وليسوا أيضاً من الهمج الرعاع الذين فقدوا لبهم، بل بالعكس هؤلاء يشعرون بأنهم مستضعفون «قالوا: كنا مستضعفين في الأرض». هؤلاء لم يفقدوا لبهم، بل يدركون واقعهم، لكنهم كانوا مهادين عملياً. ولهذا عبر عنهم القرآن بأنهم ظلموا أنفسهم. هذه الطائفة أيضاً لا يترقب منها أن تُبدع إبداعاً حقيقياً في مجال علاقات الإنسان مع الطبيعة.

الطائفة الخامسة: في عملية التجزئة الفرعونية للمجتمع هي: الطائفة التي تهرب من مسرح الحياة وتبتعد عنه وتسترهب. وهذه الرهبانية موجودة في كل مجتمعات الظلم على مر التاريخ. وهي تتخذ صيغتين.

الأولى: صيغة جادة تريد أن تفر بنفسها لكي لا تلتوث بأحوال المجتمع، وهذه الرهبانية هي التي عبر عنها القرآن الكريم بقوله: «ورهبانية ابتدعوها» (الحديد، ٢٧).

هذه الرهبانية يشجبها الاسلام لانها تعبر عن موقف سلبي تجاه مسؤولية خلافة الإنسان على الارض.

الثانية: الصيغة المفتعلة للرهبانية. فهناك من يترهب، ويلبس مسوح الرهبان، ولكنه ليس راهباً في أعماق نفسه، وإنما يريد بذلك أن يخدّر الناس، ويشغلهم عن فرعون وظلم فرعون. ويسطو عليهم نفسياً وروحياً. وهذا هو الذي عبر عنه القرآن الكريم بقوله:

«إِنْ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ».

(التوبة، ٣٤)

الطائفة السادسة: والاخيرة في عملية التجزئة الفرعونية للمجتمع هم: المستضعفون. الفرعونية ، حينما جزأت المجتمع الى طوائف «استضعفت طائفة معينة منهم. هذه الطائفة خصّها فرعون بالاستضعاف والإذلال وهدر الكرامات لانها كانت هي الطائفة التي يتوسّم فيها أن تشكل إطاراً للتحرك ضده. ولهذا استضعفها بالذات.

«وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ»

(البقرة، ٤٩)

القرآن الكريم علّمنا ضمن سنة من سنن التاريخ، أن موقع أية طائفة في التركيب الفرعوني لمجتمع الظلم يتناسب عكسياً مع موقعه بعد انحسار الظلم. وهذا معنى قوله سبحانه وتعالى:

«وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ الْوَارِثِينَ»

(القصص، ٥)

تلك الطائفة السادسة التي كانت هي منحدر التركيب، يريد الله سبحانه وتعالى أن يجعل أفرادها أئمة ويجعلهم الوارثين. وهذه سنة أخرى يأتي الحديث عنها إن شاء الله.

نستخلص مما سبق أن مدى الظلم في المجتمع يتناسب تناسباً عكسياً مع ازدهار علاقات الانسان مع الطبيعة ويتناسب مدى العدل فيه تناسباً طردياً مع ازدهار علاقات الإنسان مع الطبيعة.

مجتمع الفرعونية المجرأ المشتت مهدور القابليات والطاقات والامكانيات ومن هنا تحبس السماء في هذا المجتمع قطرها، وتمنع الأرض بركاتها. أما مجتمع العدل فهو على العكس تماماً، تتوحد فيه كل القابليات وتتساوى فيه كل الفرص والامكانيات. هذا المجتمع هو الذي تحدثنا عنه الروايات من خلال ظهور الإمام المهدي عليه الصلاة والسلام. تحدثنا عما تحتفل به الأرض والسماء في ظل الامام المهدي (ع) من بركات وخيرات، وليس ذلك إلا لأن العدالة تتناسب دائماً وأبداً مع ازدهار علاقات الإنسان مع الطبيعة، وهذه هي العلاقة الثانية بين الخطين.

الإتجاه العام في التشريع الإسلامي: النظرية القرآنية المذكورة في تحليل عناصر المجتمع، وفهم المجتمع فهماً موضوعياً تشكل أساساً للإتجاه العام في التشريع الإسلامي. التشريع الإسلامي في اتجاهاته العامة وخطوطه يتأثر وينبثق ويتفاعل مع وجهة النظر القرآنية والإسلامية إلى المجتمع وعناصره وأدوار هذه العناصر والعلاقات المتبادلة بين الخطين المزدوجين المذكورين في العلاقات الإجتماعية.

هذه النظريات التي انتهينا إليها على ضوء النصوص القرآنية هي في الحقيقة الأساس النظري للإتجاه العام للتشريع الإسلامي. فإن الإستقلال النسبي بين الخطين: خط علاقات الانسان مع أخيه الانسان، وخط علاقات الانسان مع الطبيعة، يشكل القاعدة لعنصر الثبات في الشريعة الاسلامية والأساس لتلك المنطقة الثابتة من التشريع التي تحتوى على الأحكام العامة المنصوصة ذات الطابع الدائم المستمر في التشريع الإسلامي. بينما منطقة التفاعل والمرونة بين الخطين تشكل في الحقيقة الأساس للعناصر المرنة والمتحركة في التشريع الاسلامي. وهي التي أسميناها في كتاب «اقتصادنا» بمنطقة الفراغ.

هذه العناصر المرنة والمتحركة في التشريع الاسلامي هي انعكاس تشريعي لواقع تلك المرونة وذلك التفاعل بين الخطين. والعناصر الأولى الثابتة والصامدة في التشريع الاسلامي هي انعكاس تشريعي لذلك الاستقلال النسبي الموجود بين الخطين، خط علاقات الانسان مع أخيه الانسان، وخط علاقات الانسان مع الطبيعة. من هنا نؤمن أن الصورة التشريعية الإسلامية الكاملة لمجتمع هي في الحقيقة

تحتوى على جانبين على عناصر ثابتة وعلى عناصر متحركة ومرنة. هذه العناصر المتحركة المنة يملؤها الحاكم الشرعي وفق مؤشرات إسلامية عامة. وهذا بحث يحتاج الى تفصيل. ومن المفروض أن نستوعب هذا البحث إن شاء الله، كي نربط الجانب الشرعي من الإسلام بالجانب النظري التحليلي من القرآن الكريم لعناصر المجتمع.

ويبقى علينا بعد ذلك بحث آخر في نظرية الإسلام عن أدوار التاريخ، عن أدوار الإنسان على الأرض، فإن القرآن الكريم يقسم حياة الإنسان على الأرض الى ثلاثة أدوار: ١ - دور الحضارة، ٢ - دور الوحدة، ٣ - دور التشتت والإخلاف. هذه الأدوار الثلاثة تحدث عنها القرآن الكريم، ويبين لكل دور الحالات والخصائص والمميزات التي يتميز بها ذلك الدور. هذا أيضاً بحث سوف نخرج منه بنظرية كاملة شاملة لهذا الجانب من تاريخ الإنسان. كل ذلك لا يمكن أن يسعه يوم واحد وبحث واحد، فمن الأفضل أن نؤجل ذلك....^١

١ - الى هنا تنتهي محاضرات الإمام الشهيد عن المجتمع والتاريخ، وهي كما يرى القاري غير كاملة. لكنها على نفسها واختصارها وعدم تدوينها من قبل الشهيد نفسه، عميقة ودقيقة وتستحق كل اهتمام من أجل إكمالها وتزيمها والخروج منها بدراسة واسعة شاملة.

فهرس القسم الثاني

٣	الإسلام والمادية التاريخية
١٣	نقد الفهم المادي للإسلام
٣٣	الموازن
٤٥	تطور التاريخ
٥٥	الملاحق
٥٧	١ - أدلة المادية التاريخية
٧٧	٢ - سنن التاريخ
٧٧	الطريقة القرآنية في عرض السنن
٨٥	ثلاث حقائق قرآنية عن سنن التاريخ
٩١	الظواهر التي تدخل في نطاق سنن التاريخ
٩٥	أنشكال السنة التاريخية في القرآن الكريم
١٠٣	٣ - التحليل القرآني لعناصر المجتمع
١٠٤	صيفتان للعلاقة الإجتماعية
١٠٨	مفهوم القرآن عن دور الإنسان في الحركة التاريخية
١٢٨	دور دين التوحيد في المسيرة البشرية
١٣٤	مقدمة في تحليل عناصر المجتمع
١٤٣	العلاقة بين خطي العلاقات الإجتماعية