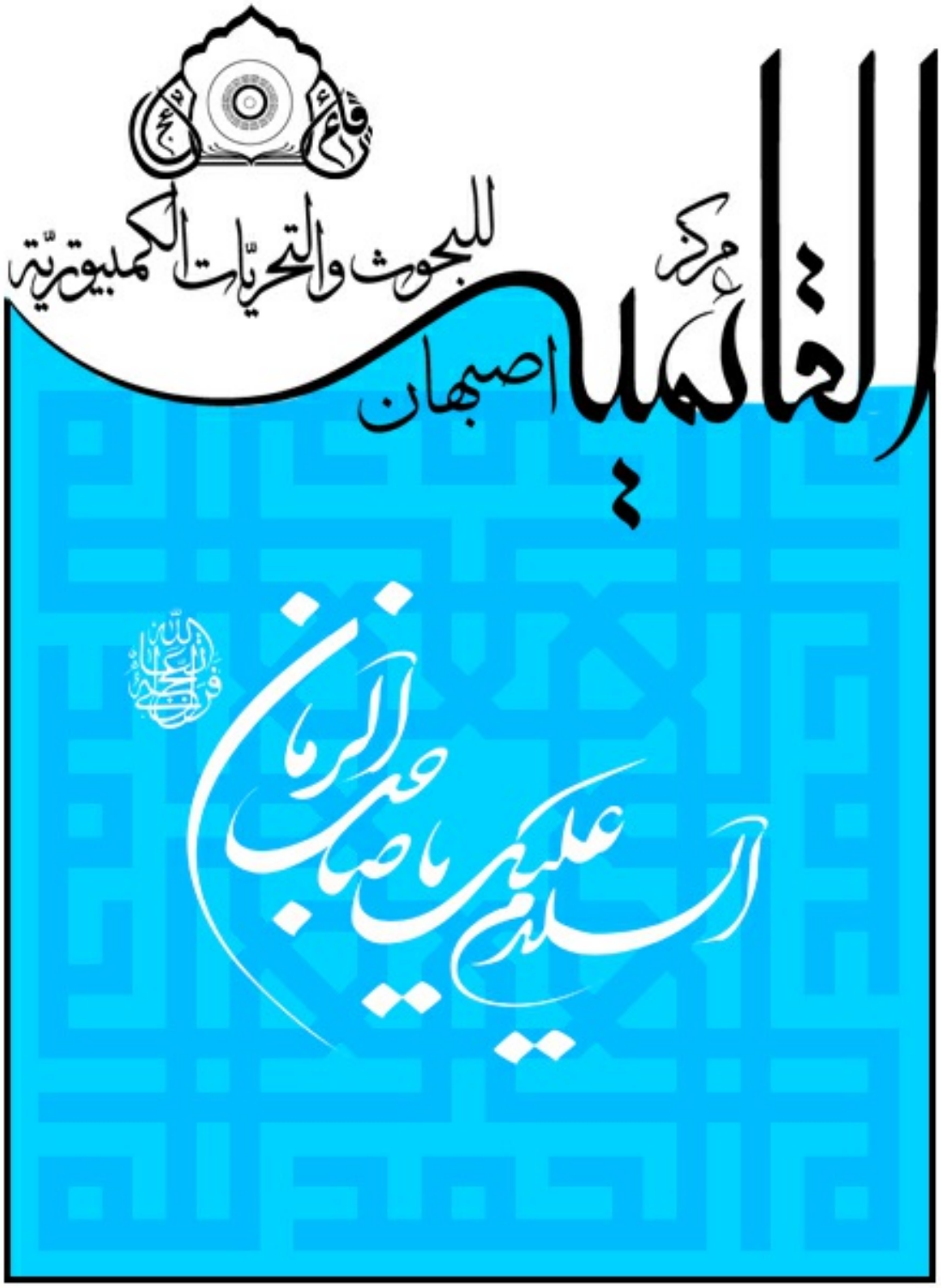

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

سلسلة مصطلحات معاصرة

2

العلمانيّة

دراسة وتحليل

تأليف
العلامة محمد تقي الجعفري

ترجمة
السيد حسن مطر

بسم الله الرحمن الرحیم

سلسلة مصطلحات معاصرة

كاتب:

الشيخ مرتضى فرج

نشرت في الطباعة:

العتبة العباسية المقدسة

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس 5

سلسلة مصطلحات معاصرة : العلمانية المجلد 2 7

هوية الكتاب 7

اشارة 7

الفهرس 11

مقدمة المركز 13

الفصل الأول : تعريف العلمانية وأسبابها ودوافعها 15

تعريف العلمانية 15

إطلالة على منعطفات الكنيسة والدولة 23

الكنيسة الرومية الكاثوليكية 26

التضاد (والنزاع) بين الملوك والبابوات 27

الوقائع الثلاثة التي مهدت لظهور الأفكار العلمانية 31

الفصل الثاني : دراسة ونقد أسباب ظهور الفكر العلماني في الغرب 35

دراسة ونقد أسباب ظهور الفكر العلماني في الغرب 35

الفصل الثالث : آثار وتداعيات العلمانيّة 55

آثار وتداعيات العلمانية 55

شخصية الإنسان في إدارة البعد الأول (الحياة الحيوانية) 59

شخصية الإنسان في البعد الثاني (الحياة مع الأصول والقوانين الموضوعية) 60

شخصية الإنسان في البعد الثالث 61

شخصية الإنسان في إدارة البعد الرابع (الحياة المعقولة) 69

تقسيم شخصية الإنسان إلى البعد الدنيوي والبعد الأخروي! 71

الفصل الرابع : الإسلام والعلمانية 89

الإسلام والعلمانية 89

نماذج من القواعد العامة 109

السيادة والحكم في القرآن 126

الآيات القرآنية المشتملة على الحكم وبعض مشتقاته 127

الفصل الخامس : علاقة الحكومة والسياسة بالأحكام الإلهية 140

علاقة الحكومة والسياسة بالأحكام الإلهيةُ 140

تعريف مركز 169

سلسلة مصطلحات معاصرة : العلمانية المجلد 2

هوية الكتاب

سلسلة مصطلحات معاصرة

العتبة العلباسية المقدسة

المركز الاسلامى للدراسات الاستراتيجية

العلمانيّة

دراسة وتحليل

تأليف:العلامة محمد تقي الجعفري

ترجمة :السيد حسن مطر

العلمانيَّة دراسة و تحليل

الكتاب: العلمانيّة دراسة وتحليل

ترجمة: السيد حسن مطر

الناشر : المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية العتبة العباسية المقدسة

الطبعة: الأولى 2017م 1439ه-

ص: 1

اشارة

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 2

هويّة الكتاب

الكتاب: العلمانيّة دراسة وتحليل

تأليف: العلامة محمد تقي الجعفري

ترجمة: السيد حسن مطر

الناشر : المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية العتبة العباسية المقدسة

الطبعة: الأولى 2017م 1439ه-

ص: 3

الفهرس

الفهرست

مقدمة المركز... 7

الفصل الأول

تعريف العلمانية وأسبابها ودوافعها...10

إطلالة على منعطفات الكنيسة والدولة. ...17

الكنيسة الرومية الكاثوليكية ...20

التضاد (والنزاع) بين الملوك والبابوات...21

الوقائع الثلاثة التي مهدت لظهور الأفكار العلمانية ... 25.

الفصل الثاني

دراسة ونقد أسباب ظهور الفكر العلماني في الغرب ...30

الفصل الثالث

آثار وتداعيات العلمانية ...50

شخصية الإنسان في إدارة البُعد الأول

(الحياة الحيوانية) ...53

شخصية الإنسان في البُعد الثاني

(الحياةمع الأصول والقوانين الموضوعية)...54

شخصية الإنسان في البعد الثالث...55

شخصية الإنسان في إدارة البُعد الرابع

(الحياة المعقولة) ...63

تقسيم شخصية الإنسان إلى البُعد الدنيوي

والبُعد الأخروي! ...65

الفصل الرابع

الإسلام والعلمانية...84

نماذج من القواعد العامة...102

السيادة والحكم في القرآن...119

الآيات القرآنية المشتملة على الحكم

وبعض مشتقاته ...121

الفصل الخامس

علاقة الحكومة والسياسة بالأحكام الإلهية...134

مقدمة المركز

تدخل هذه السلسلة التي يصدرها المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية في سياق منظومة معرفية يعكف المركز على تظهيرها، وتهدف إلى درس وتأصيل ونقد مفاهيم شكلت ولما تزل مرتكزات أساسية في فضاء التفكير المعاصر.

وسعياً إلى هذا الهدف وضعت الهيئة المشرفة خارطة برمجية شاملة للعناية بالمصطلحات والمفاهيم الأكثر حضوراً وتداولاً وتأثيراً في العلوم الإنسانية، ولا سيما في حقول الفلسفة، وعلم الاجتماع، والفكر السياسي، وفلسفة الدين والاقتصاد وتاريخ الحضارات.

أما الغاية من هذا المشروع المعرفي فيمكن إجمالها على النحو التالي:

أولاً: الوعي بالمفاهيم وأهميتها المركزية في تشكيل وتنمية المعارف والعلوم الإنسانية وإدراك مبانيها وغاياتها، وبالتالي التعامل معها كضرورة للتواصل مع عالم الأفكار، والتعرف على النظريات والمناهج التي تتشكل منها الأنظمة الفكرية المختلفة.

ثانياً: إزالة الغموض حول الكثير من المصطلحات والمفاهيم التي غالباً ما تستعمل في غير موضعها أويجري تفسيرها على خلاف المراد منها. لا سيما وأن كثيراً من الإشكاليات المعرفية ناتجة من اضطراب الفهم في تحديد المفاهيم والوقوف على مقاصدها الحقيقية.

ثالثاً: بيان حقيقة ما يؤدّيه توظيف المفاهيم في ميادين الاحتدام الحضاري بين الشرق والغرب، وما يترتب على هذا التوظيف من آثار سلبية بفعل العولمة الثقافية والقيمية التي تتعرض لها المجتمعات العربية والإسلامية وخصوصاً في الحقبة المعاصرة.

رابعاً: رفد المعاهد الجامعية ومراكز الأبحاث والمنتديات الفكرية بعمل موسوعي جديد يحيط بنشأة المفهوم ومعناه ودلالاته الاصطلاحية، ومجال استخداماته العلمية، فضلاً عن صِلاته وارتباطه بالعلوم والمعارف الأخرى. وانطلاقاً من البُعد العلمي والمنهجي والتحكيمي لهذا المشروع فقد حرص المركز على أن يشارك في إنجازه نخبة من كبار الأكاديميين والباحثين والمفكرين من العالمين العربي والإسلامي.

* * *

في هذه الحلقة من سلسلة المفاهيم نقرأ دراسة حول مفهوم العلمانية للباحث الإسلامي العلامة محمد تقي الجعفري .

فيها يتناول تعريف المصطلح في مصدره اللغوي والإصطلاحي فضلاً عن ظروف ودوافع نشأته في الفكر الغربي وفي تجارب الحداثة على وجه الخصوص.

كما يتطرّق البحث بالنقد والتحليل التاريخي لأسباب ظهور الفكرة العلمانية في الغرب، وتداعياتها الثقافية والسوسيولوجية، ولاسيما لجهة الآثار المعرفية التي ترتبت على ظهورها في حمى المواجهة مع الإيمان المسيحي. إلى ذلك أفرد الباحث فصلاً خصصه لإجراء مقاربة سجالية بين العلمانية والإسلام.

والله ولي التوفيق

الفصل الأول : تعريف العلمانية وأسبابها ودوافعها

تعريف العلمانية

الفصل الأول

تعريف العلمانية وأسبابها ودوافعها

ص: 9

الفصل الأول

تعريف العلمانية وأسبابها ودوافعها

تعريف العلمانية والإلحاد والنظام العلماني باختصار(1)

يجب أن تكون لدينا – قبل كل شيء – وقفة على أصل مفهوم العلمانية(2)، المتناغم بالكامل مع مفاهيمه الاصطلاحية. فقد ورد شرح هذه الكلمة في المعاجم اللغوية والمصادر الموسوعية على النحو الآتي:

إن العلمانية تعني المخالفة للقواعد الشرعية والتعاليم الدينية، والانسجام مع الروح الدنيوية، واتباع الأصول الدنيوية والعرفية.

إن مادة العلمانية مرتبطة بالدنيا ومنفصلة عن الروحانية، وغير دينية، وعامية، وعرفية، وأميّة، وخارجة عن الصوامع، ومخالفة للأمور الشرعية، ومنحازة إلى صيرورة الأشياء دنيوية.

إن العلمانية تعني الدنيوية وغير الروحانية، والتحرر من قيود القساوسة أو الرهبانية، وتعميم الملكية، وتخصيص الأمور على غير الروحانية، والخروج عن عالم الروحانية (فيما يتعلق بالقساوسة)، وعبادة الدنيا، والانغماس في المادية، وإضفاء حالة من الدنيوية إلى العقائد أو المقامات الكنسية(3).

1- انظر آريانپور ،كاشانى فرهنگ كامل انگليسى فارسي ص ،4953 مادة (Secu)، ص 378؛ دائرة المعارف بريتانيكا، مادة (ATH) مصدر (فارسي).

2- Secularism.

3- انظر: د. عباس آريان بور كاشاني، فرهنگ كامل انگليسي فارسي، المادة (ATH).

ويبقى هناك مصطلحان نرى ضرورة لبيانهما هنا تكميلاً للبحث وهما:

- الإلحاد(1): بمعنى إنكار وجود الله، وعدم الاعتقاد بوجود الباري تعالى(2).

- النظام العلماني أو ما يصطلح عليه في الإنجليزية ب (Laicism): بمعنى التبعية إلى الشخص الدنيوي وغير الروحاني، والخروج من سلك الروحانية (بالمعنى الأخص)، وفصل الدين عن السياسة(3).

طبقاً للتعريف الوارد في دائرة المعارف البريطانية يعتبر النظام العلماني من مصاديق العلمانية؛ وذلك لأن فصل الدين عن السياسة أخص من العلمانية، والعلمانية أعم من النظام العلماني. إن هذين النمطين من التفكير لا يعملان على نفي الدين بالكامل، وإنما يبعدانه ويفصلانه عن شؤون الحياة الدنيوية، ولا سيما فيما يتعلق بالجانب السياسي من الحياة.

- الإلحاد: إن هذا النوع من التفكير حيث ينكر وجود الله، فإنه يحكم تلقائياً ببطلان الدين، ولا يتعامل مع الدين بوصفه أمراً واقعياً. نعم قد يعمل الإلحاد على توظيف الدين واتخاذه وسيلة وأداة لتحقيق مآربه وأهدافه، وهذا هو الأسلوب الميكافيلي الذي أسقط السياسة عن أصالتها.

1- Atheism(مصدر فارسي).

2- انظر: د. عباس آريان بور كاشانى فرهنگ كامل انگليسى ،فارسي ص 2795، المادة (Lai)؛ دائرة المعارف بريتانيكا، مادة (LAI) (مصدر (فارسي).

3- انظر: المصدر أعلاه، ص 2795 مادة (Lai) دائرة المعارف بريتانيكا، مادة (LAI) مصدر (فارسي).

لقـد ظهرت العلمانية على الساحة الفكرية في العالم الغربي خلال القرنين الرابع عشـر والخامس عشـر للميلاد كنتيجة للصدام الفكري بين الأساليب الاجتماعيـة والسياسـية للكنيسـة. وكما سـنرى فإن هـذا التعارض – بالالتفات إلى معنى الحياة والدين والسـياسة من وجهة نظر الإسـلام – غير ممكن الحـدوث؛ لأن العقائـد الدينية، والسـياسة، والعلم، والاقتصاد، والفقه، والحقوق، والثقافة، والفن، والأخلاق وما إلى ذلك، كلها من وجهة نظر الإسلام أجزاء لحقيقة واحدة.

هل يعود السلوك العلماني بجذوره إلى الفلسفة السياسية لأرسطو طاليس؟

هناك من المؤرخين للفلسـفة السياسية من نسب النظرية العلمانية لأرسطو طاليس. بيد أن هذه النسبة غير صحيحة على الإطلاق. ومما قيل في ذلك:

«ومن بين الأمور التي غفل عنها كل من الفيلسوفين (دانته) و(توما الأكويني) أنهما لم يلتفتا إلى أهمية وخطورة المسـلك العلماني، بمعنى عبادة الدنيا والانغماس فيها على ما هو كامن في تضاعيف كتاب «السـياسة» لأرسـطو طاليس. ولا سيما تلك الفرضية الناشيءُ من قوله: (إن المجتمع المدني في حدّ ذاته بالغ حدود الكمال ،والاستغناء، فلا يحتاج إلى التطهير والحصول على الإذن من عامل فوق الطبيعة)»(1).

1- انظر: بهاء الدين ،پاسارگاد تاريخ فلسـفه سياسـى، ج 1، ص 360 ، (مصدر فارسـي). وكما سـنرى فإن عبارة أرسطو طاليس كالآتي: (فالطبع – إذن – يدفع الناس بغرائزهم إلى الاجتماع السياسـي). كتاب السـياسة، تأليف: أرسطو طاليس، ترجمة جول بارتلمي – سانتهيلير عن الإغريقية إلى الفرنسية، ونقله أحمد لطفي السيد إلى العربية. الكتاب الأول، الباب الأول، الفصل الثالث عشر من ص 97.

ولكن يرد على ذلك ما يلي:

أولاً: لم يُشاهد مثل هذا الأمر في المفاهيم المذكورة عن أرسطو طاليس.

ثانياً: إن أصل نظرية أرسطوطاليس كالآتي:

1 – ماهية الحياة الفضلى؟ هناك نقطة أولى لا ـ يجادل فيها أحد (لأنها تمثل الحق الصريح)، وهي أن المزايا التي يمكن أن يتمتع بها الإنسان منقسمة إلى ثلاثة أصناف، وهي:

1– خيرات خارجة عنه.

2 – خيرات الجسم.

3 – خيرات النفس.

لا أحد يميل إلى الاعتقاد بسعادة الإنسان الذي ليس به من شجاعة ولا اعتدال ولا عدالة ولا حكمة، والذي يضطرب لطيران ذبابة، والذي يستسلم لشهوات الظمأ والجوع الجافية، والذي هو مستعد لخيانة أعز أصدقائه من أجل سدس درهم. والذي قد انحد إدراكه يكون أبله يصدّق كل شيء كالصبي أو المجنون ... يظن المرء دائماً أن بحسبه ما به من فضيلة، وإن لم يكن به منها إلا قليل. أما الثروة والسلطان والصيت، فلا يرى المرء أبداً لهذه الخيرات حدوداً مهما كانت كمية ماله منه.

وبعد أن أثبت أرسطوطاليس أن السعادة عبارة عن مجموع الخيرات الثلاثة، وهي: (الخيرات الخارجة عن وجود الإنسان، والخيرات ذات الأبعاد الجسمانية، والخيرات ذات الأبعاد النفسية

والروحيـة)، انتقل إلى إثبات أن (خيرات النفس) مقدمـة على جميع الخيرات فهي أكثرها أصالـة، وإن هـذه الخيرات هي التي تسـتطيع أن تحقق السعادة للإنسان. وفي ذلك يقول:

«وحينئـذ إذا كانت النفس، إذ يُتكلم عنها على وجه مطلق – أو حتى بالإضافـة إلينا – هي أنفس من الثروة ومن الجسم (والشـهرة)، فكمالها وكمالهما يكون على هذا القياس. وبحسب قوانين الطبع، كل الخيرات الخارجية ليست مرغوباً فيها إلا لمنفعة النفس.

وحينئذ نحن نعد من الأمر المسـلم به تماماً أن السـعادة هى دائماً على نسـبة الفضيلة والحكمة والطاعة لقوانينهما متخذين هنا شاهداً على أقوالنا الله نفسه الذي لا تتعلق سـعادته العليا بالخيرات الخارجية، بل هي في ذاته وفي جوهر طبعه الخاص(1) ... يمكن للمصادفة الطارئة أن تكسـبنا الخيرات الموضوعـة خارج النفس في حين أن الإنسان ليس عادلاً ولا حكيماً مصادفة أو بسـبب المصادفة. ونتيجة لهذا المبدأ – مستندة إلى الأدلة عينها – أن الدولة الفضلى (أو الجمهورية الفضلى) هي الدولة السعيدة والناجحة معاً.

فالدولة شأنها كشأن الفرد لا ينجح إلا بشرط الفضيلة والحكمة»(2).

من البديهي أن الفضـيلة والحكمة والعدالة، ولا سـيما مع الالتفات إلى استشهاد أرسطو طاليس بالله – والقول بأن هذه الحقائق موجودة فى ذاته – لا يمكن أن تكون من نوع الأمور الطبيعية والدنيوية التي

1– إن المراد من استعمال كلمة (السعادة) بشأن الله هو عظمته.

2– أرسطوطاليس، السياسة، الكتاب الرابع، الباب الأول، الفصل الثالث من ص 237 إلى الفصل السادس من ص 239.

تقوم على مجرد الغرائز والـذات الطبيعيـة. ونتيجة لذلك فإن نظام الدولة والحكومة والسـياسة لا يمكن أن يكون المراد منه (فصل الدين عن الحياة الدنيوية). وقد استطرد أرسطوطاليس قائلاً:

«قـد تكون هذه الحياة الشـريفة ذات الفضـيلة والحكمة (المفعمة بالسـعادة)، فوق طاقة الفرد، أو في الحد الأدنى إن الفرد الذي يعيش على هذه الشاكلة، قد لا تكون موافقة لطبيعته الاعتيادية، بل من ناحية أنه يعيش ضمن حقيقة مقدّسة، وبحجم عظمة هذا الأصل المقدّس يرتفع نشاط أصل السعادة، فإذا كان الإدراك أمراً مقدساً، فإن أسعد أنواع الحياة ستكون هي الحياة المدركة».

لا شك في أن مراد أرسـطوطاليس – بالنظر إلى سائر آرائه – ليس مجرد الفهم والإدراك، بل هو الحكمـة التي يكون الاتصاف بالفضـيلة من مختصاتها، لا سـيما بالالتفات إلى هذه العبارة الصريحة التي يقول فيها: «والسعادة الإلهية لا تمكن إلا بإدراك الأبدية»(1)، ومن الثابت أن مجرّد تصوّر الأبدية بشـكلها المفهومي لا يمثل السـعادة الحقيقية، بل إن السـعادة الحقيقية لإدراك وفهم الأبدية يكمن في التعرّض لشـعاع وجاذبية الكمال السرمدي المطلق الذي هو فوق الأزل والأبد. يقول أرسطوطاليس:

«إن السـعادة لا تكون بالبخت والاتفاق، بل هي موهبة من الله يغتبط الإنسان بها حيث يستحق هذه الموهبة بمجهوده. ومن هنا وقع الشك في أمر السعادة، هل هي شيء يُتعلم أم يُعتاد أم يُستفاد بجهة أخرى؟ أو أنها تأتي بحظ من الله أم بالبخت والاتفاق؟ إلى

1- انظر: المصدر أعلاه، مقدمة المترجم، ص 96.

أنه إن كان ههنا موهبـة من الله للناس فخليق بها أن تكون موهبة من الله(1) على الناس ... ولكن النظر في هذا الأمر أشـبه به أن يترك. فقد تبين أنه إن لم تكن موهبـة من الله، بـل كـانت فضـيلة أو بعلم أو اكتسـاب، فهي من الأمور التي هي في غايـة الشـرف والجلالـة، لأن غاية الغايات وما يستفاد منها يرى أنه أمر إلهي يغتبط الإنسان به»(2).

بلحاظ هذه العبارة لا تكون نسـبة التفكير العلماني إلى أرسـطو طاليس قائمة على مستند مستند صحيح. وأما ما نقل عن أرسطو طاليس من القول: «فـالطبع – إذن – يـدفع النـاس بغرائزهم إلى الاجتماع السياسـي»(3). فلا يتنافى – أبـداً – مع ضـرورة تحصـيل الإنسان للسـعادة والفضـيلة على المسـتوى الفردي والجماعي بواسـطة الدولة والسـياسة؛ لأن هذه العبارة تنسب سياسة الإنسان إلى طبعه، وأما ماهية وإدارة وغاية السياسة – المتمثلة في العبارات اللاحقة ب «السعادة» – فقد سكت عنها في هذه العبارة.

وأما ضـرورة تحصـيل السـعادة والفضـيلة للناس من وجهة نظر أرسطو طاليس فقد تمّ التنبيه إليها في كل من كتابيه (السياسة) و(الأخلاق) بكثرة. وكما لاحظنا في التاريخ السياسـي للمجتمع البشري فقد تم طرح السياسة الثيوقراطية(4) في قبال المنهج الفكري القائم على أساس فصل الدين عن الدولة أيضاً، وإن معنى

1- يسـتعمل أرسـطوطاليس هنا عبارة (الآلهـة) ومن خلال التتبع في أمثال هـذه الموارد، نـدرك أن مراد أرسـطوطاليس وأضـرابه من مفردة (الآلهـة) هي الكائنات المقدسة من قبيل: الملائكة والأنبياء، وحتى الحكماء الحقيقيين. ونفس التعبير نجده عند جان جاك روسو في كتابه العقد الاجتماعي؛ إذ يقول في الصفحة رقم 81 منه: «... طبقاً لما تقدم فإن الآلهة وحدها يمكنها أن تضع القانون المناسب للناس».

2- أرسطوطاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس الكتاب الأول، الباب السابع، ص 204.

3- أرسطوطاليس السياسة، الكتاب الأول، الباب الأول، الفصل الثالث عشر من ص 97.

4- الثيوقراطية (theocracy): الحكومة الدينية، أو الحكومة الخاضعة لسلطة رجال الدين.

الثيوقراطية على ما ورد في المعاجم اللغوية والمصادر الموسوعية هو «الحكومة الإلهية وسيادة الله والحكومة التي يكون الإله هو السلطان فيها، والاعتقاد بوجوب إقامة الحكومة الإلهية، وإدارة الدولة على طبق الأحكام الإلهية ...»(1).

ولكي نقف على مسار ومنعطفات الدولة والكنيسة والظواهر السياسية المتمثلة بالثيوقراطية (الحكومة الدينية) والعلمانية (فصل الدين عن مسرح الحياة الدنيوية والسياسية) من الضروري أن تكون لنا إطلالة سريعة على تاريخ هذه المنعطفات.

إطلالة على منعطفات الكنيسة والدولة

جاء في دائرة المعارف البريطانية حول الكنيسة والدولة(2): «إن المسألة مورد النزاع تكمن في أن كلتا المؤسستين الرسميتين (الكنيسة والدولة) في المجتمع الواحد بجميع أفراده تدعيان الوفاء والتبعية للشعب»(3). ومن الناحية النظرية طبقاً للفقرة الحادية والعشرين من الإصحاح الثاني والعشرين من إنجيل متى يجب العمل بحسب القاعدة القائلة: «دعوا ما لقيصر لقيصر ، ودعوا ما لله لله». وأما من الناحية العملية فيقع التضاد والتنافي بين ادعاء الحكم للسلطة الدنيوية وادعاء الحكم لسلطة الدينية والروحية.

فلم يكن هذا الفصل في المجتمعات السابقة بين الأبعاد الدينية

1- انظر: د. عباس آريان پور ،كاشانى فرهنگ كامل انگليسى فارسى، ج 5، ص 5723. (مصدر فارسي).

2- Church and State.

3- انظر: دائرة المعارف بريتانيكا، ج 4، ص 590. وقد ترجم هذه الفقرة إلى اللغة الفارسية: د. عبد الرحيم گواهي.

والدنيوية من الحياة الاجتماعية – على نحو ما سائد حالياً – هو بالأمر الممكن من الناحية العملية. فإن الحضارات القديمة كانت تعتبر الملك أو الحاكم خليفة الله (السلطات الإلهية – السماوية). وحتى في مرحلة اعتناق الإمبراطور الروماني للديانة المسيحية كان شخص الإمبراطور يتمتع بصفة أعلى مرجعية دينية حيث يشرف ديانة وولاية (الإمبراطورية)، بل أضحى مورداً للعبادة بوصفه «إلهاً في الأرض».

وعلى كل حال فإن مفهومي «الدولة» و«الكنيسة» إنما يتجليان بوصفهما هويتين منفصلتين، عندما يتم رسم الخط الفاصل الذي يميّز بين المجتمع البشري العلماني من جهة، والمجتمع أو المجتمعات الدينية ضمن إطار الوجود السياسي من جهة أخرى. وعليه من غير الصحيح القول إن الفصل بين الدين والدولة قد بدأ من المسيحية، رغم أن المسيحية تتحمّل القسط الأكبر من المسؤولية في هذا الشأن. بيد أن الأمر قد بدأ بالدين اليهودي؛ إذ بعد سقوط أورشليم سنة 586 ق م لم يعد اليهود يمثلون مجتمعاً سياسياً مستقلاً، بل تحولوا من حينها إلى أقلية دينية في إطار وصلب دولة غير يهودية، ومنذ ذلك الحين مالوا إلى التفكير في عضويتهم ضمن المجتمع الديني الخاص بهم، ومواطنتهم العلمانية بوصفهما أمرين منفصلين. وبعد ظهور الديانة المسيحية تعيّن على المسيحيين أن يعيشوا لفترات طويلة تحت سيطرة الحكومات غير المسيحية.

وبعد انتهاء مرحلة معاناة المسيحيين التي تمثلت بسنوات طويلة من الهروب والسجن والتعذيب والقتل والتشريد، وبداية مرحلة

التسامح الديني من قبل الإمبراطور قسطنطين العظيم في القرن الرابع للميلاد، واجهه المسيحيون السؤال الجوهري القائل: ما هو نوع العلاقة التي يجب أن تقوم بينهم (رجال الكنيسة) وبين السلطة السياسية للإمبراطورية وحكامها الذين أصبحوا من المسيحيين أيضاً؟ لا شك في أن الأباطرة المسيحيين قد احتفظوا لأنفسهم بتلك المنزلة التي كانوا يرونها لأنفسهم قبل أن يتحولوا إلى المسيحية، حيث كانوا يعتبرون أنفسهم – طبقاً للتفكير الروماني الشركي القديم – فلم يقتصروا على اعتبار أنفسهم مجرد حماة للكنيسة، بل كانوا بمعنى من المعاني هم قادة الكنيسة الروحيين أيضاً.

ومنذ عهد العظيم ثيودوسيوس الأول في نهاية القرن الرابع للميلاد لم تتحول المسيحية إلى دين الإمبراطورية الرومانية، وتم القضاء على جميع مظاهر الشرك والبدع فحسب، بل كانت هذه المرحلة العملة هى بداية لتحول الكنيسة والسلطة إلى وجهين المجتمع المسيحي الواحد. حيث أضحى للمسيحية نوع من الرقابة والإشراف المعنوي والسلطة السياسية على كافة المواطنين بمن فيهم القادة والزعماء السياسيين في المجتمع».

وقد ورد في ذات المصدر:(1) يمكن تعريف الكنيسة الأورثودوكسية الشرقية بـ«النظام البيزنطي أو الشرقي بوصفه (Caesaropapism)، بمعنى: (الحكومة المطلقة لرجال الدين أو «البابوية القيصرية»). لقد كان الأباطرة الشرقيون يعتبرون أنفسهم حماة وحراساً على الكنيسة، وأن الله هو الذي منحهم هذه السلطة،

1- انظر: المصدر أعلاه، ص 591.

حيث كـان بإمكـانهم إصـدار الأحكـام فيمـا يتعلق بشؤون القسـس (أو الكنيسـة) وضوابطها ، وكان يتم التعامل مع هـذه الأحكام من قبل الكنيسة بوصـفها جزءاً من قوانين الشـريعة. وهذا – بطبيعة الحال – لا يعني أن الكنيسة كانت مستسـلمة للسـلطة السياسية بالمطلق، بل إن هذه العلاقة الجدلية المصـحوبة بالتقدّم والتقهقر المتبادل كانت تقاس بحجم قوة قادة الكنيسة أو السلطة والحكومات في الأزمنة المختلفة، وحيث كان بعض القياصرة لا يراعون الحدود الأخلاقية للكنيسة، كانت الكنيسة تسحب دعمها لهم بشكل تدريجي.

وقد عمد (لويس بريهير)(1) – وهو من كبار الخبراء في الشأن البيزنطي – إلى تعريف نظام الحكم في بيزنطة (الروم الشرقية، والقسطنطينية، وإسطنبول) لا على أساس ال (Caesaropapism)، بل بوصفه سلطة دينية وثيوقراطية يتمتع الإمبراطور فيها بسلطات واسعة (ولكن لا على نحو الحصر الذي لا يقبل الاستثناء في بعض المفاصل التاريخية).

الكنيسة الرومية الكاثوليكية

حتى القرن الحادي عشر للميلاد لم يكن الوضع في الشطر الغربي من العالم المسيحي مختلفاً إلى حدّ كبير، رغم أن البابا الذي كان يدعي السلطة المعنوية والروحية لنفسه على جميع أنحاء الرقعة الجغرافية للمسيحية، إلا أنه كان يتمتع بسلطة كبيرة لم يتمتع بها أي واحد من كبار أساقفة القسطنطينية.

1- Louis Brehier.

التضاد (والنزاع) بين الملوك والبابوات

في الفترة الواقعة ما بين القرن الحادي عشر والثالث عشر للميلاد كانت هذه النظرية قائمة سواء على المستوى العلني أو الضمني، حيث كانت سلطة القساوسة (ورجال الكنيسة) أقوى – بطبيعة الحال – من السلطة العلمانية، حيث كان بإمكانها السيطرة على القرار في نهاية المطاف. لم يكن رجال الإكليروس يعتقدون بهذه النظرية، وإنما كانوا يتمتعون بتأثير كبير في النزاع المحتدم بين البابا والإمبراطورية الرومية المقدسة، والذي كان متفشياً في حينها على نطاق واسع. إن الدفاع عن هذه النظرية كان يقوم في العادة على أن شخص الحاكم إذا قام بانتهاك القوانين الأخلاقية المسيحية أثناء ممارسته لسلطته، فإنه سيكون عرضة للتحجيم من قبل الكنيسة – شأنه في ذلك شأن أي شخص مسيحي آخر – وسيغدو غرضاً لسهام نقد الكنيسة وتقريعها، وكان من شأن ذلك أن يجعل منه لقمة سائغة في أفواه عامة الناس (من غير رجال الدين) من الأوفياء والمخلصين للكنيسة، يلوكونه إلى حدّ الضغط عليه وتهديده حتى باستعمال القوّة. (وهذا هو الاستدلال الذي يستدل به في مورد السلطة غير المباشرة الممنوحة للبابا في التدخل بالشؤون الدنيوية).

والأطروحة الأكثر تطرّفاً التي قدمها البابا بونتيفاس تقوم على أن السلطات الممنوحة من قبل السيد المسيح عيسى – عليه السلام – ل (سان بطرس) والحواريين، ويتم تفويضها من قبلهم إلى خلفائهم (من القساوسة والبابوات) تشمل السلطة الدنيوية الغائية أيضاً، وذلك لأن السلطة الروحية والمعنوية بطبيعتها (الماهوية والذاتية)

أقوى من السلطة الدنيوية (المادية). فقد ذهب إلى الاعتقاد بأن السيد المسيح عيسى – عليه السلام – قد منح القديس بطرس وخلفاءه سيفين(1). وقد كان هذان السيفان رمزين للسلطتين: السلطة المعنوية والروحية، والسلطة المادية (الدنيوية)، وكان البابوات يتولون السلطة المعنوية والروحية بأنفسهم، في حين كانوا يفوّضون السيف الدنيوي لأشخاص من خارج رجال الدين، وكان على هؤلاء الأشخاص توظيف هذا السيف على طبق تعاليم وتوجيهات البابا.

فصل الدين عن الدولة (الفصل بن الكنيسة والسلطة السياسية) ربما كان (مارتن لوثر) – من الناحية النظرية – هو الذي قدم أكثر النظريات راديكالية بشأن فصل الدين عن السياسة. فقد قدّم في هذا الإطار نظرية تحت عنوان (ملكيتين)(2). ويمكن اختصار رؤيته في هذا الشأن على النحو الآتي: «يجب أن يحكم إنجيل الله رقعة الكنيسة، وقانون الشريعة يجب أن يحكم رقعة المجتمع. لو أردنا إدارة الكنيسة بالقانون الديني (Law) أو المجتمع بواسطة الإنجيل (Gospel)، سوف يضطرّ الناس إلى سحب القانون والقرارات إلى رقعة اللطف والفيض الإلهي، ومن ناحية أخرى سحب الأحاسيس والعواطف إلى رقعة العدالة (الاجتماعية)، وستكون نتيجة ذلك تجريد الله من سلطانه، بعد تتويج الشيطان ملكاً يحكم علاقاتهم ونظامهم الاجتماعي (Civil) واتخاذ ذلك ديناً رسمياً في المناطق ذات الأكثرية السكانية، مثل: ألمانيا والبلدان الإسكندنافية.

1- انظر: إنجيل لوقا الإصحاح 22، الفقرة: 38.

2- Two Kingdoms.

وفي الكثير من المناطق كان الأمراء – من الناحيـة العمليـة – يتمتعون بذات النوع من الإدارة والإشـراف الممنوح للأساقفة الكاثوليكيين في روما.

وقد بذل (جان كالون) جهوداً نظرية (Theoritical) أقل في سياق فصل الرقعة الدينية عن غير الدينية (Civil). وكان يرى ضرورة أن تغدو جنيف حكومـة ثيوقراطيـة يحكمها القـديسون. حيث كان يجب إقامة المجتمع الإلهي الموعود على أساس الشـريعة الإلهية كما أوحي في الكتاب المقدس. ولم يكن هناك جزء من الحياة الاجتماعية أو المدنية على هذا المسـتوى من البعد أو العلمانية أو على هذا المسـتوى من عدم الأهمية التي تتيح له الهروب والانفصال عن دائرة إشراف أو سلطة قرارات الكالونيين.

إننا نرى مفهوم العلمانية في التاريخ السياسـي والديني القديم للشـرق غير الإسلامي والغرب بشكل أوضح وأكثر تحديداً – إلى حدّ ما – من المفهوم الثيوقراطي؛ لأن مفهوم فصل الدين عن الحياة الدنيوية والسياسة والعلم أوضح بكثير من الثيوقراطية (حكومة الله) في المجتمع. إن عـدم تـدخل الـدين في الحياة السياسـية والاجتماعية الدنيوية واسـتناد الإدارة وتوجيه دفة الحياة الفردية والجماعية إلى الإنسان يعد مفهوماً واضـحاً لا يصـعب إدراكه. في حين أن مفهوم الحاكميـة الإلهيـة في المجتمع – حيث يحتمل العديـد من المعاني المتنوّعة – يبدو مبهماً وغامضاً. وفيما يلي نذكر احتمالين هامين بشأن المفهوم المذكور:

الاحتمال الأول: إن جميع الفاعلين والناشطين في الفاعلين والناشطين في الشأن السياسي

والعلمي والثقافي والاقتصادي والحقوقي للمجتمع يحصلون على الواقعية بشأن الأمور المذكورة عن الله مباشرة من طريق الوحي أو الإلهام. إن هذا الاحتمال لا يصحّ بأيّ وجه من الوجوه؛ إذ أولاً: لم يثبت أن ادعى قادة المجتمع نزول الوحي عليهم (باستثناء الأنبياء الذين حصلوا على الحقيقة الدينية من طريق الوحي وقاموا بإبلاغها إلى الناس). وثانياً: لو أن الوحي كان ينزل على قادة المجتمع حقاً، لما وقع الخلاف بينهم، في حين أن النزاع والخلاف قد وقع بينهم بكثرة، بل تحول إلى مواجهات وصدامات أحياناً.

الاحتمال الثاني: إن قادة المجتمع من السياسيين كانوا يحصلون على قدر من التهذيب والصفاء الروحي بحيث تعرض عليهم حالة من الشهود وينكشف لهم الواقع من الله سبحانه وتعالى، ويطبقون ما يشاهدونه من الحقائق في حياة الناس. من البديهي أن قادة المجتمع – بالإضافة إلى الاختلافات القائمة فيما بينهم – كانوا يرتبون أخطاء لا يمكن نسبته إلى الله تعالى.

وعليه كما أشرنا في بداية البحث فإن العلمانية كانت للوهلة الأولى في الأسلوب الاجتماعي الخاص من التعارض الشديد بين رجال الكنيسة ورجال السياسة والمجتمع. وقيل في بيان الجذور الرئيسة لهذا التعارض: إن جميع النزاعات وتحليل الأفكار والتحولات الفكرية قد تجلت في القرنين الرابع عشر والخامس عشر للميلاد وأخذ يتطوّر بالتدريج. إن هذا التحول الفكري قد حدث في إطار ثلاثة وقائع معروفة، وسوف نتناول الواقعة الأولى في هذا الفصل، ونرجئ البحث في الواقعتين الأخريين إلى الفصل اللاحق.

ص: 24

الوقائع الثلاثة التي مهدت لظهور الأفكار العلمانية

الواقعة الأولى: عبارة عن النزاع الذي احتدم بين سلطة البابا والسلطة الفرنسية ما بين الأعوام من 1269 إلى 1303م، وكانت نتيجة ذلك بلوغ فرضية إمبريالية البابا حدّ الكمال بعد إدراجها في قانون الشرع، ولكن في الوقت نفسه وإثر ضم الشعوب الفرنسية إلى بعضها وتشكيل السلطنة الفرنسية وتعزيز الشعور بالانتماء الوطني في فرنسا تعرّضت هذه الفرضية إلى انتكاسة كبيرة، ومنذ ذلك التاريخ لم تستطع استعادة مكانتها السابقة. ومن هنا تبلورت بالتدريج مسألة الاعتراض على إمبريالية البابا في نهاية هذه الواقعة، وتم تحديد معالم أهدافه وتوجهاته شيئاً فشيئاً، وظهرت فكرة وجوب تحديد سلطات رجال الدين وحصرها. كما نتجت عن هذه الفكرة ظاهرة أخرى هامة أيضاً وهي مسألة استقلال جميع السلطات بوصفها مؤسسات سياسية مستقلة في المجتمع. وفي الحقيقة يمكن القول: إن بذرة الوطنية(1) الأصيلة، وحق الملكية واستقلال الشعوب التي نمت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد، قد غرست في تلك المرحلة من الزمن.

الواقعة الثانية: الصراع بين يوحنا الثاني والعشرين ولويس البافاري، والذي استمر لما يقرب من ربع قرن، وقد بدأ هذا النزاع بالاعتراض على استقلال البابا. وفي هذا الصراع بادر أولاً (غيوم دوكام) – المتحدّث باسم الروحانيين الأورثودوكس الفرنسيسكانيين

1- القومية (nationalism): وعي قومي يمجد أمة معيّنة ويضع التوكيد على تعزيز ثقافتها ومصالحها، ،المعرب نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد.

(ممثل المنحرفين بحسب قول أنصار البابا) – إلى معارضة استقلال البابا، وأخذ يقود جميع عناصر المعارضة للبابا والتقاليد المسيحية وتحشيدهم إلى صفه. وثانياً: عمد (مارسيل دوبادو) إلى بسط فرضية استغناء المجتمع المدني وعمل على تطويرها وإخراجها على شكل نوع من العلمانية (الدنيوية) المقرونة بالتقوى والقريبة من المذهب الآراستي الذي يعني اتباع عقيدة توماس آراست (في القرن السادس عشر للميلاد) القائم على أن الحكومة يجب أن تتولى قيادة شؤون الكنيسة والدين، وأن على الكنيسة والدين تبعاً للحكومة. وفي أثناء هذا الصراع الصراع تكاملت فرضية تحجيم السلطة السياسية لرجال الدين وحصر مسؤولياتهم بشؤون العالم الآخر ، مع بقاء الكنيسة تحمل عنوانها بوصفها مؤسسة اجتماعية.

الواقعة الثالثة: عبارة عن الصراع الداخلي الأول من نوعه والذي احتدم داخل الكنيسة بين رجال الدين أنفسهم. وقد اختلف نوع هذا الصراع عن الصراعات السابقة بين السلطتين الروحية والمادية، حيث اتخذت معارضة سلطة البابا المطلقة في هذا الصراع شكلاً جديداً. وكانت هذه هي المرة الأولى في تاريخ المسيحية التي يسعى فيها رعايا وأتباع السلطة الحاكمة بالمطلق – تحت ذريعة القيام بالإصلاحات – إلى فرض قيود دستورية(1)، وإرغام سيدهم على القبول بالحكم التمثيلي. بيد أن هذا الصراع لم يحسم لصالح المعارضين للبابا، ولم يفلح الحزب المعروف بكونسيليد (دعاة التهدئة) في تحقيق أهدافه، ولكنه أسس لفلسفة سياسية سوف تؤدي

1- constitutional.

في المستقبل إلى تحقيق نتائج سياسية هامة وإحداث تحوّلات عظيمة. حيث أدى هذا الصراع إلى فتح باب الحوار والجدل بين الزعماء الدنيويين ورعاياهم، بمعنى أنه أيقظ رعايا الحكام السياسيين، وحثهم على التفكير في تحجيم سلطة الحكام بواسطة عنصري الدستور والحكم التمثيلي ...»(1).

كان هذا هو المنشأ الإجمالي لانتشار الفكر العلماني في الغرب، حيث اعتبر الدين مخالفاً ومعارضاً للعدالة والحرية والعلم.

لقد كان من شأن هذه الوقائع الثلاثة أن تعمل على إصلاح الدين (وأرباب الكنيسة) على يد أدعياء الطليعية، ولكن هؤلاء الأدعياء خدشوا الإنسانية وجرحوها بسبب إفراطهم وتفريطهم في تقييم الدين. ثم جاء ميكافيللي ليزيد هذا الجرح عمقاً. ولو قدر أن ينقطع تيار الحياة الدينية فى أفئدة الكثير من سكان وشعوب الشرق وحتى الغرب، لما بقي هناك من أمل في نجاة الإنسان الذي يعاني إصلاً من حالة الاحتضار التي كان قد وقع فيها.

أيها الخالق العظيم أيها القادر المطلق، وأيها الحكيم على الإطلاق، ما أقوى وأعظم الخلق الذي أبدعته، وما أعظم وأقوى حكمتك ومشيئتك التي رددت بها جميع الهجمات التي شنها الجاهلون بهدف القضاء على الدين متسلحين بسلاح الترويج للميكافيللية والدعوة إلى أصالة القوّة والاختيار الطبيعي، وغيرها من الأسلحة الفتاكة دون أن يتمكنوا من استئصال جذور الحياة الدينية من وجدان البشر.

1- انظر: بهاء الدين پاسارگاد تاريخ فلسفه سياسي، ج 1، ص 360 - 361، (مصدر) فارسي).

وقـد بلغت الغفلـة بهؤلاـء الطـالحين حـدّاً تصوّروا معه أن باسـتطاعتهم تحديـد ما يتعين على الإنسان فعله في المسـتقبل أيضاً، حتى قال بعضـهم: يتعيّن على الإنسان أن يسـير على هذا الطريق الذي نحدده له إلى الأبد! إن هؤلاء لـم يأخذوا بنظر الاعتبار أن ذرية أبناء آدم – عليه السـلام – يأتون إلى الدنيا بحياة جديدة وذهن ونفس جديد، وإنهم سـيدخلون هذا العالم بعيداً عن تحديد مصيرهم من قبل هؤلاء؛ فإذا لـم يتم تلقينهم الإلحاد بواسـطة هؤلاء المغرورين من عبيـد الـدنيا والمسـتبدين والأنانيين من دعاة الإلحاد والعلمانيين، سوف ينعمون بجميع الأصول والقيم الإنسانية السامية.

فيا حبـذا لو رفع هؤلاء رؤوسـهم من التراب لبضع لحظات؛ ليسـمعوا صـرخات النـدم بسـبب الإفراط والتفريط الذي ارتكبوه في إنكارهم للدين.

ص: 28

الفصل الثاني : دراسة ونقد أسباب ظهور الفكر العلماني في الغرب

دراسة ونقد أسباب ظهور الفكر العلماني في الغرب

الفصل الثاني

ص: 29

الفصل الثانى

دراسة ونقد أسباب ظهور الفكر العلماني في الغرب

سوف نطرح في هذا البحث عدداً من المسائل على المحققين المحترمين، وذلك على النحو الآتي:

المسألـة الأـولى: هل كان هؤلاء المسـتبدون والمتسـلطون وكل صاحب منصب يرى نفسه فوق أن يُسأل، يعتقـدون حقاً أن العلم والحرية يقفان حقاً في مواجهـة الـدين الإلهي؟ من الواضح بداهة أن الجواب عن هذا السؤال هو النفي القاطع. إننا بالنظر إلى الكمال المطلق لمنزل الـدين وحكمته الربانيـة والغاية التي من أجلها أنزل الدين إلى الناس، لا يبقى أمامنا من خيار سوى الاعتقاد بأن ماهية الدين عبارة عن تنمية جميع الطاقات والقابليات السامية من أجل الوصول إلى جاذبية الكمال الإلهي الأسـمى. وعليه فإن الغاية العظمى والهدف الأسـمى للدين يكمن في تزويد جميع الناس بالفكر والتعقل والحرية المعقولة والكرامة والشرف الإنساني، الذي لا ينسجم أبداً مع الجمود الفكري والإكراه والذل والمهانة.

ولـذلك لو حـدث في التاريـخ عـدوان وظلم وترويـج للجهل ونشـر للظلام باسم الـدين، فإنه ليس من الدين قطعاً، بل هو ناشـئ بدافع من مصالح الجبابرة والسلطويين الذين يتخذون من الدين ذريعة للوصول إلى مآربهم، سواء أكان ذلك الدين هو دين اليهودية أو

المسيحية أو الإسلام. ونحن نوظف ذات هذا الاستدلال لانتشال ظاهرة السياسة القيّمة وكذلك الحقوق والاقتصاد والأخلاق والفن، من براثن المستبدين الذين يريدون احتكار تفسير جميع الحقائق لأنفسهم، لأننا جميعاً نعلم أن السياسة عبارة عن إدارة الحياة الاجتماعية للبشر في مسار الأهداف والغاياة السامية من الحياة. فهل من المعقول أن نقول: حيث أن ظاهرة السياسة الميكافيللية قد تسببت على طول التاريخ بإزهاق آلاف الأرواح البريئة وسفكت الدماء الطاهرة، وهي مستمرة بهضم حقوق الناس على طول الخط، إذن يجب أن نلغي السياسة من مسرح الحياة؟! ألم يعمل الأقوياء من البشر على إساءة استغلال قوتهم لمنافعهم الشخصية؟ الجواب: نعم، من دون شك. ولو أن شخصاً ادعى أن المفاهيم من قبيل: (الحقوق، والاقتصاد، والأخلاق، والفن) لم يتم إساءة استغلالها أبداً، فهو إما جاهل بحقائق التاريخ الخالدة أو أنه مغرض بلغ به الحقد حدّ الخروج على ذاته وضميره.

المسألة الثانية: يمكن الرجوع إلى الكتب السماوية الثلاثة وهي: القرآن الكريم، والإنجيل، والتوراة لإثبات أن الاستبداد وممارسة العنف بالقوّة، واستغلال المناصب وطلب الجاه والسلطة واكتناز الثروة لا ربط له أصلاً بالأديان الإلهية (الديانات الإبراهيمية الفطرية) الثلاثة المتمثلة بالإسلام والمسيحية واليهودية إطلاقاً. فقد صرّحت هذه الكتب المقدسة – ولا سيما القرآن منها – بما لا لبس فيه أن الدين الإبراهيمي – الذي عرّف النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) نفسه بأنه من القائلين به – يعارض الظلم والعدوان والاستبداد والجهل والجمود

الفكري، وكما سنرى في الأبحاث القادمة أن القرآن الكريم يؤكد على أن الغاية من بعث الأنبياء هي: التعليم والتزكية والحكمة وإقامة القسط والعدل بين الناس. وهذه الغاية لا تتناسب أبداً مع السلوك الذي شهدناه على طول التاريخ من المتصدين في المذاهب الإسلامية وغير الإسلامية (كالمسيحية على سبيل المثال).

المسألة الثالثة: يجب اليوم التحقيق بدقة عالية في مسألة «فصل الدين عن الدنيا» بوصفها مسألة علمية واجتماعية وسياسية. فهل هي مسألة علمية متأصلة في الواقع، بمعنى آخر: هل فصل الدين عن الشؤون السياسية والاجتماعية باعتبار هذه الشؤون دنيوية خالصة، يعبّر عن حقيقة طبيعية قام المفكرون بشرحها وبسط البيان فيها، أم أن المنظور الأصلي – بالنظر إلى بعض العوامل الملموسة وغير الملموسة – من جميع هذه الأبحاث، هو أن هذه الأمور «يجب أن تكون كذلك ضرورة»؟ بمعنى أنه يجب فصل الدين عن السياسة والعلم والحقوق والاقتصاد والفن والأخلاق وحتى العرفان!

ومن الأمور التي تدعو إلى العجب من هذا التيار الفكري هو أن الكتّاب الذين وظفوا أقلامهم في الكتابة عن «فصل الدين عن الدنيا» مستندين إلى أدلة علمية – بزعمهم – هم أنفسهم الذي قاموا –من جهة – بتوظيف المنهج الميكافيللي في العلم أخذوا يتحدثون –من جهة أخرى – عن ضرورة الفصل بين «الحقائق» و«الضرورات» متجاهلين جميع الأجوبة المقنعة التي تمّ تقديمها لهم، مستخدمين ذات المنهج الميكافيللي الذي يدفعهم إلى أن يصوغوا من «فرضية» خيالية «غير واقعية» (وهي القول بفصل الدين عن السياسة) الذي

هو مجرد وهم وخيال لا أكثر، ليستنتجوا منها «حقيقة» تقول: (إن الدين يجب أن يكون منفصلاً عن السياسة)!

المسألة الرابعة: إننا الآن نغض الطرف عن الماضي، ونقصر النظر على الواقع الراهن حيث شاع في الغرب النمط الفكري القائم على «فصل الدين عن مسرح الحياة الدنيوية»، وقد أدى هذا النمط الفكري إلى إفراز نتائج ومعطيات متطابقة مع رغبة المجتمعات الغربية.

فهل نستطيع بدورنا أن نعمل على تطبيق ذات المنهج الفكري؟! إن الإجابة عن هذا السؤال كالآتي: إن الوضع الراهن في الغرب – بالنظر إلى التطوّر العلمي والتكنولوجي وتنظيم الظواهر والعلاقات الاجتماعية في حياة الناس – لم يكن نتيجة لفصل الدين الإلهي الفطري عن المجتمع، بل هو نتاج فصل رجال الدين المستبدين الذين فسروا الدين الإلهي – الضامن لإصلاح الناس – على طبق أهوائهم ورغباتهم، وعملوا على تطبيق هذا التفسير وتنفيذه خدمة لاستبدادهم. وعندما عمد الناس في الغرب إلى فصل الدين تحت ذريعة فصل أولئك الذين يشكلون إزعاجاً لـ «الحياة المعقولة»، كان مرادهم من ذلك هو الدين المختلق والزائف الذي صنعه الذين تصدوا لتفسير الدين وتمثيله؛ فصوّروه ديناً مخالفاً للعلم والتقدّم والحرية المعقولة والعدالة والكرامة الذاتية للإنسان. وهذا في الحقيقة لا يمكن أن ينطبق من الناحية المنطقية على الإسلام بأيّ وجه من الوجوه. إذ من المحال بداهة أن يعمد الدين الإسلامي – الذي قدّم للإنسان والإنسانية واحدة من الحضارتين اللتين شهدهما

تاريخ البشرية(1) – إلى حرمان هذه الحضارة الإنسانية من نعمة العلم والسياسة والاقتصاد والحقوق.

وسوف نتناول في الأبحاث الآتية أدلة خواء الوهم القائل ب «فصل الدين عن مسرح الحياة الدنيوية» في المجتمعات الإسلامية بتفصيل نسبي.

المسألة الخامسة: بالالتفات إلى حقيقة أن عنصر أو عناصر شيوع ظاهرة «فصل الدين عن الحياة الدنيوية» في الغرب لا ينطبق بأيّ وجه من الوجوه على الدين الإسلامي، يعد الترويج إلى هذا النوع من التفكير في الأوساط الإسلامية فاقداً للروح العلمية والنظرة الواقعية للأمور، ولذلك يجب علينا أن نبحث عن أسباب هذا النشاط المحموم في أمور أخرى.

وفيما يلي نبحث في بيان حقيقة أن الاستناد إلى تلك العناصر والأسباب التي أدت إلى ظهور وانتشار «فصل الدين عن السياسة» في الغرب، وتطبيقها على الدين الإسلامي والمجتمعات الإسلامي لا يعدو أن يكون خطأ محضاً.

والخطوة الأولى في هذا الاتجاه عبارة عن مفهوم الحياة والدين والسياسة من وجهة نظر العالم الغربي المعاصر (وذلك في مسرح الحياة الاجتماعية لهذا العالم على أقل التقادير)، ومن وجهة نظر الإسلام وتلك المجتمعات المتأثرة بالثقافة الإسلامية، وذلك لوجود الاختلاف بين الإسلام والغرب في تفسير مفهوم الحقائق المذكورة آنفاً.

1- هاتان الحضارتان هما الحضارة الإسلامية، والحضارة البيزنطية.

1 – المعنى الطبيعي للحياة في الغرب المعاصر: لا يعدو أن يكون معنى الحياة في الغرب مفهوم الحياة الاعتيادية التي تتبلور في مسرح عالم الطبيعة، والذي يقوم على أساس الأنانية الحرة والمنفلتة في إشباع الغرائز الطبيعية المؤطرة لصالح الحياة الاجتماعية غير الملتزمة بعقيدة خاصة تجاه معنى الحياة وتبريرها على أساس غاية عليا، ومن دون الشعور بالتكليف والتخلق بالأخلاق الإنسانية العالية (لتهذيب النفس في مسار الأبدية).

2 – المعنى الطبيعي للدين في الغرب المعاصر: عبارة عن ارتباط روحي على المستوى الشخصي بين الإنسان وبين الله والحقائق ما فوق الطبيعية الأخرى، دون أن يكون لها أدنى تأثير أو دور في مسرح الحياة الدنيوية للبشر.

3 – المعنى الطبيعي للسياسة في الغرب المعاصر: عبارة عن توجيه وإدارة دفة الحياة الطبيعية للناس في المجتمع وهدايتهم نحو الأهداف والغايات التي يبدو أن الأكثرية تختارها لنفسها بحسب الظاهر. ومن خلال الالتفات إلى التعريف الذي قدمناه آنفاً للدين والسياسة، يبدو عدم ضرورة وجود الدين في السياسة وأنشطتها للحياة – سواء الفردية منها أو الاجتماعية – أمراً بديهياً تماماً؛ إذ لا ضرورة لظاهرة الدين من وجهة نظر إدارة المجتمعات الغربية لا على مستوى الحياة الفردية، ولا على مستوى الحياة الاجتماعية.

وبطبيعة الحال فإن مفهوم الحياة والدين والسياسة في الغرب وما الفترة الزمنية والتاريخية التي تبلورت فيها، وما هي الأسباب التي أكسبتها هذه المفاهيم – رغم المقدمة التحقيقية التي أوردناها

في المبحث الأول لدراسة الوقائع الثلاثة بشأنها – تحتاج إلى مزيد من الدراسات والأبحاث التفصيلية التي يجب أن يكتب لها الظهور في المستقبل.

وعلى أساس المعاني المذكورة أعلاه من زاوية الرؤية الغربية المعاصرة للحياة والدين والسياسة أصبح من المقطوع به أنه لا يجب أن يقتصر الأمر على فصل الدين عن السياسة فحسب؛ إذ لا وجود لنقطة التقاء بين هذين المفهومين أبداً، بل إن حياة الفرد بدورها لا تحتوي على ارتباط شامل مع الدين، إلا في حدود اتخاذ الدين وسيلة للشؤون الأنانية؛ إذ بناء على تعريف الدين – طبقاً للرؤية أعلاه – فإنه عبارة عن نوع من إشباع وإرضاء الإحساس الشخصي الذي قد يكون معلولاً لعلل غير واقعية.

إن النمط الفكري ل «فصل الدين عن السياسة» القائم على أساس التعاريف المذكورة أعلاه بشأن الدين والسياسة والحياة، لا ينسجم أبداً مع التعاريف الواردة بشأنها في الإسلام. ومن أجل إثبات نمط التفكير المذكور مع الإسلام وأصول العلوم الإنسانية، نتعرّض فيما يلي إلى تعريف وبيان ماهية وخصائص هذه المفاهيم الثلاثة، وذلك على النحو الآتي:

الحياة الإنسانية من منظار الإسلام عبارة عن ظاهرة لها قابلية التكامل من خلال السعي الواعي بغية الوصول إلى الغايات السامية والأكثر سموّاً.

إن اجتياز كل واحدة من مراحل الحياة، تزيد من الشوق إلى الانتقال نحو المرحلة التالية واللاحقة.

تعتبر الشخصية الإنسانية هي رائدة هذا السعي والكفاح، وهي الشخصية التي تعتبر الأزلية مصدراً لها، وهذا العالم – ذو المغزى – ممرّاً لها، وغايتها النهائية التعرّض لجاذبية الكمال المطلق في تلك الأبدية. إن هذا المطلق الذي يثير نسيم محبته وعظمته وجلاله تموّجاً في حقائق الوجود، يمثل منارة وقبساً ينير الطريق الزاخر بالمنعطفات المؤدية إلى التكامل المادي والمعنوي.

وحيث تبدأ هذه الحياة من الله، وتكون في ديمومتها وحركتها معتمدة على الله، فمن البديهي أن تكون غايتها ومحطتها الأخيرة إلى الله سبحانه وتعالى، وفي ذلك يقول عزّ وجل: {قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}(1).

السياسة من منظار الإسلام: عبارة عن تفسير وتوجيه دفّة حياة الناس نحو أعلى وأسمى الأهداف المادية والمعنوية والملكوتية للحياة من أجل قطف ثمارها. وكما يعتبر الحصول على الهواء النقي ضرورياً لمواصلة الحياة، كذلك يكون الدين والسياسة المعقولة ضرورتان للوصول إلى الحياة المعقولة. وعليه لا بد هنا من تعريف ذلك الدين وتلك السياسة المعقولة، حيث يشكلان عنصرين رئيسين في تحقق تلك الحياة (المعقولة)، وذلك على النحو الآتي:

تعريف الدين من منظار الإسلام يقوم الدين في الإسلام على ثلاثة أركان وهي كالآتي:

الركن الأول: عبارة عن الاعتقاد بوجود الله سبحانه تعالى الواحد والمهيمن والمسيطر على جميع الكون والوجود، والعادل المطلق

1- الأنعام: 162.

الذي لا تتطرّق إليه الأهواء والنزوات. وهو المتصف بجميع الصفات الكمالية، والذي خلق العالم بحكمته، والذي وضع الإنسان في طريق الحركة التكاملية بواسطة نوعين من أنواع الهداية الأصيلة، وهما: (هداية العقل السليم بوصفه حجة داخلية، وهداية الأنبياء والأصياء والمرسلين بوصفهم حجة خارجية)، والاستمرار في هذه الحركة إلى حين الوصول إلى الغاية الأخيرة المتمثلة بلقاء الله سبحانه وتعالى. والاعتقاد كذلك بالأبدية التي لولاها تبقى الحياة وكل عالم الوجود لغزاً محيراً لا سبيل إلى حله والوصول إلى كنهه. وجميع هذه العقائد رهن بالعقل السليم والإدراك الفطري والوجداني.

الركن الثاني: عبارة عن القوانين والمشاريع العملية للمسير في الحياة التي يمكن توجيه دفتها وقيادتها نحو الهدف والغاية العليا من الحياة، مما يطلق عليه عنوان الأحكام والتكاليف والحقوق. ويقوم مبنى هذا الركن الثاني على الأصلين الآتيين:

أ – القضايا الأخلاقية للأحكام المقررة من أجل تحصيل الكفاءات المناسبة.

ب – الحقوق والواجبات. والواجبات تشمل الأحكام العبادية ومسؤليات الإنسان في مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية، وأما الحقوق فهي عبارة عن الامتيازات التي يختص الإنسان بحرية الاستفادة منها. كما تنقسم الأحكام بدورها إلى الأحكام الأولية والأحكام الثانوية. والأحكام الأولية هي تلك التي تتعلق بالأمور والقضايا الثابتة، بينما تنشأ الأحكام الثانوية من المصالح والمفاسد العارضة على الحياة.

الركن الثالث: القضايا التي تشـمل جميع الحقائق والواقعيات والظواهر المقوّمـة للحياة. وقـد ترك الإسـلام الخيار للإنسان في جميع هـذه القضايا – إلا فيما ندر – ليعمل على تحقيقها بحواسه وعقله وقواه العضلية وتطلعاته ورغباته المشروعة.

إن السـياسة من منظار الإسـلام عبارة عن إدار الحياة البشرية سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعى للوصول إلى أعلى وأسمى الأهداف المادية والمعنوية.

وأما العقائد والقوانين العملية فهي للتنظيم والإصلاح الإنساني فيما يرتبط بالعلاقات الأربعة، وهي:

1 – علاقة الإنسان بنفسه.

2 – علاقة الإنسان بخالقه.

3 – علاقة الإنسان بعالم الوجود.

4 – علاقة الإنسان بنظرائه في الخلق.

وكل حقيقـة أو ظاهرة يمكن توظيفها في تنظيم وإصـلاح الحياة الإنسانيـة فيما يرتبط بالعلاقات الأربعـة الآنف ذكرها، تعـد من وجهـة نظر الإسلام جزءاً من الدين.

اتحاد وتناغم جميع شؤون الحياة الإنسانية في الدين الإسلامي

يسـتنتج ممّـا تقـدم أن العلـم والعقيـدة والسـياسة والاقتصـاد والحقـوق والأخلاـق والثقافـة بمفهومهـا الطليعي والتقـدّمي، والصـناعة (أو التكنولوجيا)، وكل ما له تأثير – بشكل وآخر – في تنظيم وإصلاح الحياة، يعتبر جزءاً من الدين الإسلامي. هذه حقيقة يعتبر من لا

يعلمهـا جاهلاً بالـدين نفسه قطعاً. وبعبارة أخرى: إن العالم بالـدين يعلم هـذه الأمور بداهـة. وفيما يلي نـذكر – على سبيل المثال – كلام علمين من المتخصصين في القانون والحقوق على النحو الآتي:

1 – قال جان جاك روسو:

«سادت الروح النصـرانية كل شيء، وقد ظلت العبادة المقدسة دائماً، أو صارت للمرّة الثانية مستقلة عن السيد ومن غير ارتباط ضروري في كيان الدولة، وكانت لمحمد [(صلّى الله عليه وآله وسلّم)] آراء صائبة جداً، فقد أحسن وصل نظامه السياسي، وذلك أن ظل شكل حكومته باقياً في عهـد خلفائه، فكانت هذه الحكومة واحدة تماماً، وصالحة إلى هذا الحدّ، غير أن العرب أصـبحوا موسـرين متعلمين مثقفين مترفين مرتخين؛ فأخضعهم البرابرة، وهنالك بدأ الانقسام بين السلطتين»(1).

وقال في موضع آخر:

«ولا تزال الشـريعة اليهودية القائمة دائماً، وشـريعة ابن إسماعيل [محمد – صلى الله عليه وآله وسلم] – التي تسيطر على نصف العالم منذ عشـرة قرون، تنبئان بالعظيمين اللذين أملياهما. ومع أن الفلسفة المنفتحة أو روح التعصب العمياء لا ترى فيها غير مخادعين مبخوتين، فإن السياسة الصحيحة تبصر في نظمها تلك العبقرية العظيمة القوية التي تهيمن على المؤسسات الخالدة»(2).

1– جـان جـاك روسو، العقـد الاجتمـاعي أو مبادئ الحقوق السياسـية، نقله إلى العربيـة: العلامـة عادل زعيتر، الباب الرابع الفصل الثامن (الدين المدني)، ص 202 –203 مؤسسة الأبحاث العربية، ط 2، بيروت، 1995 م.

2– المصدر أعلاه الباب الثاني الفصل السابع (المشترع)، ص 83.

2 – قال روبرت هوكوت جاكسون(1) (النائب العام للولايات المتحدة الأمريكية):

«إن أشد الاختلافات الجوهرية – من وجهة نظر الفرد الأمريكي– تكمن في العلاقة القائمة بين القانون والدين. وفي الغرب تذهب حتى الدول التي لا تتشبّث بقوة بمبدأ فصل الدين عن السياسة، إلى اعتبار النظام القانوني شأناً دنيوياً تلعب فيه مقتضيات الوقت واللحظة دوراً كبيراً. ولا شك – بطبيعة الحال – في أن التأثير المذهبي والديني في صياغة القوانين كان فاعلاً للغاية.

وقد أسهم القانون العبري الموسوم ب «البنتاكوك» – الذي يتضمّن الكتب الخمسة الأولى من التورات، وتعاليم السيد المسيح والقوانين الكنسية – في المساعدة على صياغة تفكيرنا القانوني. وفي العصور السابقة لم يكن من غير الطبيعي أو المستغرب أن يتم اختيار الساسة المؤثرين والقضاة والمشرّعين من بين رجال الكنيسة، ومع ذلك ظل القانون على ما هو عليه من اعتباره شأناً دنيوياً.

لقد تمّ التأسيس للكثير من المجالس الخاصة بتشريع القوانين، والمحاكم بغية تطبيقها، وكلها تعتبر مؤسسات دنيوية تتعاطى مع الدولة، وهي المسؤولة عنها دون الدين أو الكنيسة.

ومن هنا فإن قانوننا في أميركا لا يطرح واجبات دينية بل هو يحذفها بكل دقة .. إن القانون في أميركا له تماس محدود مع تطبيق الواجبات الأخلاقية. والحقيقة هي أن الفرد الأمريكي في نفس

1– روبرت جاكسون (1892 – 1954م): قاض ومحام من الولايات المتحدة الأمريكية، تولى منصب نائب رئيس المحكمة العليا في الولايات المتحدة لسنتين، وهو عضو في الحزب الديمقراطي الأمريكي.

الوقت الذي يكون فيه فرداً مطيعاً للقانون، يستطيع أن يكون فرداً وضيعاً وفاسداً»(1).

إلى هنا تعتبر كلمة جاكسون أفضل توضيح للنظرية العلمانية في القانون والسياسة الجارية حالياً في أميركا والبلدان الغربية. ثم واصل جاكسون كلامه قائلاً:

«وخلافاً لذلك فإن القوانين الإسلامية تعتبر الإرادة الإلهية هي المصدر في تشريع القوانين. وهي الإرادة التي ظهرت وانكشفت لرسوله محمد (صلّى الله عليه و آله وسلّم). إن هذا القانون والإرادة الإلهية تعتبر جميع المؤمنين أمة واحدة ومجتمعاً واحداً رغم كونهم من قبائل وعشائر شتى، ويقطنون في أماكن متباعدة ومنفصلة عن بعضها. فالدين هنا يمثل الطاقة الصائبة المؤلفة بين الجماعة، وليس القومية أو الحدود الجغرافية. وهنا تكون الدولة مذعنة ومطيعة للتعاليم القرآنية، ولا يكون هناك أي مساحة لجهة تشريعية أخرى، ناهيك عن السماح لها بممارسة النقد أو إثارة الشقاق والشغب والنفاق.

يرى المؤمن أن هذا العالم ما هو إلاـ ممر ينتقل عبره إلى عالم آخر أفضل منه. ويعمل القرآن على سنّ القواعد والقوانين وأنماط سلوك الأشخاص تجاه بعضهم وتجاه مجتمعهم بغية إحداث ذلك التحول والانتقال السليم من هذا العالم إلى العالم الآخر .

لا يمكن الفصل بين النظريات القضائية والسياسية وتعليمات النبي ووصاياه التي ترسم لون السلوك وفق الأسس الدينية، بل تحدّد طبيعة الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية. إن هذه التعليمات

1- مجيد خدوري، وهربرت ج. ليبسني الحقوق في الإسلام، مقدمة: روبرت هوكوت جاكسون.

تقوم بتعيين التكليف للناس أكثر من بيان الحقوق بمعنى الالتزامات الأخلاقية»(1).

إن الخطأ القاتل الـذي يرتكبه جاكسون في عبارته المتقـدمه يكمن في قوله: «إن هـذه التعليمات تقوم بتعيين التكليف للناس أكثر من بيان الحقوق بمعنى الالتزامـات الأخلاقيـة»! لأـن الفقه الإسـلامي يتكوّن من التكـاليف (الواجبـات) والحقوق وجميع شؤون الحيـاة الـدنيوية والأخروية.

ومن الغريب أن هذا الحقوقي الكبير لم يلتفت إلى أن التكاليف فى الفقه الإسلامي على نوعين، وهما:

1 – التكـاليف الشخصـية: من قبيـل العبـادات المبيّنـة للواجبات والأمور التي ينبغي على الإنسان فعلها فيما يتعلق بعلاقته الأولى من بين علاقـاته الأربعـة الرئيسـة، ونعني بـذلك (علاقـة الإنسـان بنفسه وخـالقه). وبطبيعـة الحال فإن هـذه التكاليف لا توجب «حقاً» على ما هو المصـطلح رسـمياً على المسـتوى الحقوقي؛ لأـن الفرد في هـذه العلاقـة مكلف بإصـلاح نفسه، ولا يُنتزع من هـذا التكليف حق بالمعنى الحقوقي الرسـمي. إذ لاـ يمكن للإنسان أن يطلب من نفسه حقاً (بمعنى اختصاصه بامتياز يمتلكه)، وإن كان بمعنىً من المعاني الأخلاقية والعرفانيـة الساميـة يمكن لنا أن نتصوّر أن يكون هناك حق للطاقات الإيجابية التي تصوغ شخصـية الفرد في مسـير الكمال، ويجب توظيف هذا الحق، ولكن هذا الحق ليس بالمعنى الاصطلاحي الرسمي في الحقوق بداهة.

1– مجيد خدوري، وهربرت ج. ليبسني ، الحقوق في الإسلام، مقدمة: روبرت هوكوت جاكسون.

2 – التكاليف الحقوقيـة المقررة: فيما يتعلق بالعلاقة الرابعة من بين العلاقات الرئيسة الأربعة (وهي علاقة الإنسان بنظرائه في الخلق)، والتي يتم وضعها في قبال الحقوق.

والـذين يظنون أن التكليف والواجب فيما يرتبط بعلاقـة الناس بعضـهم ببعض ممكن دون أن يترتب عليه حق، يجهلون أكثر حقوق الأقوام والشعوب بداهة؛ لأن كل واحدة من هاتين الحقيقتين تستلزم الأخرى.

إن معنى القول بأن ربّ العمل يجب عليه أن يدفع أجر العامل، هو أن للعامل حقاً في الحصول على أجره الذي تعهد له به صاحب العمل. وإن جزءاً كبيراً من الفقه الإسلامي يتناول بحث هذه الحقوق المؤلفة من الحقوق المدنية والحقوق السياسية وغيرها.

وقـد ورد الحـديث في نهـج البلاغـة عن حقوق الناس على الحاكم وحقوق الحاكم على الناس صـراحة وكناية وإشارة، من قبيل قول الإمام علي (عليه السلام): «وَأَعْظَمُ مَا افْتَرَضَ سُبْحَانَهُ مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ، حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرّعِيّةِ، وَحَقُّ الرّعِيّةِ عَلَى الْوَالِي»(1).

كما يشـتمل عهد الإمام علي – عليه السـلام – إلى مالك الأشتر على تعاليم حقوقية سياسية أشبعها المختصون في العلوم السياسية بالشرح والتحقيق والتفسـير. ونجـد حالياً أن كتب ومصادر الحقوق التطبيقيـة أو الفقه المقارن المؤلفـة بشأن الإسـلام وسائر الأنظمة الحقوقية على نطاق واسع، لا تترك مجالاً للشك في اشتمال الإسلام على نظام حقوقي متكامل.

1- نهج البلاغة الخطبة رقم: 209.

ثم يستطرد جاكسون في شرح التكاليف المقررة في الإسلام على الناس، قائلاً:

«بمعنى أن التعهّد الأخلاقي - الذي يكون الفرد ملزماً بالعمل على طبقه - هو الذي يكون مطمحاً للأنظار أكثر من غيره، ولا يمكن لأي سلطة أو شخص في العالم أن يعفيه من القيام به، ولو أنه تمرّد على ذلك فإنه سيعرّض حياته المستقبلية للخطر»(1).

أما الخطأ الآخر الذي ارتكبه جاكسون في العبارة الآنفة، فهو:

أولاً: إن التعبير بالتعهدات الأخلاقية لا ينسجم مع تطبيقها القطعي؛ لأن فضيلة ورقيّ الأخلاق تكمن في اختيارية العمل بها، كما أنها لا يمكن أن تستند إلى عامل طبيعي.

وثانياً: كان على جاكسون أن يلتفت إلى أن تكاليف الأشخاص والمجتمع والدولة تجاه بعضهم لا يمكن أن يكتب له البقاء دون تحقيق الحقوق، وإن جاكسون نفسه يعترف بأن التعاليم الإسلامية عبارة عن أحكام ووظائف تحدد الأصول الدينية ونمط الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية بالنسبة إلى الجميع. ولا شك في أن الوظائف والأحكام الاجتماعية والسياسية في مسرح الحياة الجماعية تقتضي بحسب ذاتها حقوقاً يجب على الناس مراعاتها.

يقول جاكسون: «حيث أن الأمريكيين يرفضون الأساس الديني أو الفلسفي للقوانين والتشريعات الإسلامية، فإنهم يجنحون في تفكيرهم إلى القول بأن كل ما يقوم على هذا الأساس لا يمكن أن يستحوذ على اهتمامنا، بيد ان الحقيقة هي أن هذه المنظومة التي

1- انظر: مجيد خدوري، وهربرت ج. ليبسني، الحقوق في الإسلام، مقدمة: روبرت هوكوت جاكسون.

تعتبر غير عمليـة، قـد تمكنت من تحقيق إنجازات عظيمـة وبشـكل محيّر ومذهل. إذ تمكنت الطاقة الحيوية والجاذبة للدين المحمدي في ظرف قرن من الزمن بعـد رحيل النبي محمـد [(صـلّى الله عليه وآله وسـلّم)] من تمكين قومه وعشـيرته – رغم افتقارهم لمقومات الـدولة الحقيقيـة المحصـنة بجيش ثـابت وافتقـادهم للطموح السياسـي المشترك – من الاستيلاء على السواحل الشـمالية لأفريقيـة واجتياز البحر الأبيض نحو إسبانيا وتهديد فرنسا ...

والشـيء الأهم الـذي بـدأنا نـدركه مؤخراً هو أن هـذا الـدين اليافع – الذي يعتبر من أكثر الأديان حداثة في العالم – قد أقام فقهاً يلبي رغبة ملايين الناس وتوقهم إلى العدالة تحت السماء اللاهبة في كل من أفريقيا وآسيا، وأقنعت كذلك آلاف الأشخاص الآخرين الذين

يعيشون في أميركا»(1).

وبطبيعة الحال فإن هذه الإحصائية التي يذكرها جاكسون قد مضـى عليها ما يقرب من ثلاثة عقود. أما الإحصائية الأخيرة التي ظهرت بشأن عـدد المسـلمين فنها تقول بأنهم قد بلغوا حوالي المليار ومئة مليون نسـمة، يعيش منهم ثمانية ملايين نسـمة في غرب أوربا، وعشـرة ملايين نسمة في الولايات المتحدة الأمريكية وغيرها من البلدان غير الإسلامية الأخرى.

ثم يقول جاكسون أيضاً:

«على الرغم من إمكانية أن نشك في الإلهام الديني بالنسـبة إلى حقوق المسـلمين، ولكن هذه الحقوق – مع ذلك – تعطينا دروساً هامة في تطبيق القوانين.

1– انظر: المصدر أعلاه، ص ه.

وقـد حان الوقت لكي نتخلى عن القول بأننا وحدنا في العالم نمجد العدالة، أو أننا وحدنا من يفهم معنى العدالة؛ لأن البلدان الإسـلامية قد وضعت الوصول إلى هذه الغاية في صلب منظومتها القانونية، ويمكن لتجارب المسلمين أن تقدّم لنا دروساً قيمة في هذا المجال»(1).

لقد شهدت الأعوام الأخيرة انعقاد مؤتمر في فرع الحقوق من الجمعية الحكومية للحقوق المقارنة في كلية الحقوق من جامعة باريس تحت عنوان «أسـبوع الفقه الإسلامي» للبحث في الفقه الإسلامي، ودعي إليه عدد من المستشرقين وأساتذة الحقوق و القانون من مختلف البلدان الأوربية والإسلامية.

وقـد حددت الأمانة العامة لهذا الجمعية خمسة مواضـيع فقهية، تناولها المشاركون في المؤتمر بالدراسة والبحث، وخلال المؤتمر توصـل علماء الحقوق الفرنسـيين وغيرهم من سائر البلدان وكذلك المستشرقون الكبار إلى الإقرار بعظمة وأهمية وشمولية الفقه الإسلامي، واعترفوا بصـلاحيته لجميع المجتمعات البشـرية على مختلف العصور. وفي واحدة من محطات المؤتمر المذكور صرّح نقيب المحامين في باريس قائلاً:

«أنـا لا ـ أعلم كيف أوفق بين مـا كـان يُحكى لنـا عن جمود الفقه الإسـلامي، وعـدم صـلاحيته كأساس للتشـريع يفي بحاجيات المجتمع العصري المتطوّر، وبين ما نسمعه الآن في المحاضرات ومناقشاتها،

1- انظر: المصدر أعلاه.

مما يثبت خلاف ذلك تماماً ببراهين النصوص والمبادئ»(1).

وفي ختام هـذا المؤتمر أصـدر المؤتمرون – من الحقوقيين ورجال القانون – بياناً موقعاً من قبلهم، وصادقوا فيه بأجمعهم على عظمة ومتانة الفقه الإسلامي، واعترفوا بصلاحيته لحل المعضلات والمشاكل التي تواجه المجتمعات البشرية.

وفي الختام عبّر أعضاء المؤتمر عن رغبتهم في أن يظل أسـبوع الفقه الإسـلامي يتابع أعماله سنوياً، ولكن حال بعض الأشخاص – للأسف الشديد – دون تحقيق هذه الرغبة النبيلة.

1– طه عبد الباقي ،سرور دولة القرآن ص 183 دار الفكر العربي.

الفصل الثالث : آثار وتداعيات العلمانيّة

آثار وتداعيات العلمانية

ص: 49

الفصل الثالث

آثار وتداعيات العلمانيّة

التناقض البدوي بين نظريتين لعبد الرحمن ابن خلدون حول حاجة الناس إلى الأنبياء في حياتهم الدنيوية.

إن لعبـد الرحمن ابن خلـدون فيما يتعلق بحاجة الناس إلى الدين في حياتهم الدنيوية نظريتين قد تبدوان متناقضتين أو متهافتتين، ونرى هنا ضرورة الإشارة إلى هاتين النظريتين في سياق بحثنا هذا، وذلك على النحو الآتي:

النظريـة الأولى: «وتزيد الفلاسـفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي، وأنها خاصة طبيعية للإنسان، فيقررون هذا البرهان إلى غايته وأنه لا بد للبشـر من الوازع، ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون بشـرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشـر وأنه لاـ بـد أن يكون متميزاً عنهم بمـا يودع الله فيه من خواص هـدايته؛ ليقع التسـليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف. وهذه القضية للحكماء غير برهانية، كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه»(1).

النظرية الثانية : ذكرها ابن خلدون في الفصل الحادي والخمسين

1- عبد الرحمن بن خلدون مقدمة ابن خلدون، الفصل الأول من الكتاب الأول (في العمران البشـري)، ص 38، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2006م.

تحت عنوان (في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره)، حيث قال:

«إعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم: تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة، ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة، والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط. وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً. ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير. ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين: أحدهما استقامة يراعى فيها المصالح على العموم، ومصالح السلطان في ملكه على الخصوص. وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة. وقد أغنانا الله تعالى عنها في الملة ولعهد الخلافة، لأن

الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب، وأحكام الملك مندرجة فيها ... إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم، فقوانينها إذاً مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية، والاقتداء فيها بالشرع أولاً، ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم»(1).

وهكذا نلاحظ أن الرؤية الأخيرة لابن خلدون تتجه إلى ما شرحناه آنفاً بالتفصيل، وهو أن الحياة بعد فصلها وتجريدها من الدين تعني الحياة الطبيعية والمادية البحتة التي تركز على البعد المادي من الإنسان فقط، دون تلك الحياة المعقولة التي تهدف إلى إيصال أبعاده الوجودية إلى كماله المنشود، وعليه يمكننا الإنسان بجميع القول: إن نظرية ابن خلدون لا تنطوي على تناقض أو تهافت.

المنهج العلماني (فصل الدين عن مسرح الحياة الدنيوية للناس) يؤدي إلى حدوث الخلل في شخصية (الأنا الإنسانية) في إدارة الوجود الإنساني.

يتألف الوجود الإنساني من أربعة أبعاد أساسية، نجملها على النحو الآتي:

البُعد الأول: الحقائق المتعلقة بالوجود الطبيعي للإنسان، وهي عبارة عن أعضاء الجسم الفسيولوجية ولوازمها الطبيعية. من قبيل: الارتباط بالمحيط والبيئة الطبيعية والتوالد والتناسل وما إلى ذلك.

البُعد الثاني: من قبيل الحقوق والاقتصاد والسياسة والثقافة

1- المصدر أعلاه، ص 244 -245.

بـالمعنى المتعلق بعناصـر الحياة الدنيويـة منها. وسوف يأتي تفصـيل ذلك في (البُعـد الثامن) من أبعاد مبحث بعنوان: «مصـداق من تلك الأصول والقيم التي تزعزعت بعد فصل الدين من حياة الناس أو انهارت تماماً».

البُعـد الثـالث: الأنشـطة الذهنيـة والنفسـية للإنسـان. من قبيل التصورات والأخيلـة والتجسـيم والتعقل والتفكير والإرادة والعزم والاختيار والأحاسيس والعواطف وما إلى ذلك.

البُعد الرابع: الحقائق المتعلقة باستعداد الإنسان إلى الكمال، وأهمها الدين والأخلاق وغيرهما من الحقائق السامية.

شخصية الإنسان في إدارة البعد الأول (الحياة الحيوانية)

تمارس الحقائق المرتبطة بالوجود الطبيعي للإنسان إدارتها بشـكل مباشر ما دامت تتمتع بشرائط الإدارة، من قبيل: الوعي والسلامة وغيرهما من الشـرائط، إلا إذا تدخل عنصـر قاهر بسـبب فقدان تلك الشـرائط بحيث يسلب الشخص قدرته على الإدارة، أو يكون النشاط بالنسبة إلى ذلك العضو من اليسر بحيث لا تكون هناك معه ضرورة التدخل الشخصية بشكل كامل.

إن أغلب أنشـطة أعضاء الجسم المستندة إلى الحاجات المتأصلة، والتي تتكرر على مدى الحياة، تغدو بحيث تكتسب تلك الأعضاء نصيباً من الوعي والقدرة الذاتية على إدارة نفسها تلقائياً ولا شعورياً، ومن هنا لا تكون بحاجة إلى وعي كامل وتوظيف لقدرة الإدارة الشخصية.

وقد أصبح هذا النوع من النشاط أمراً عادياً، بحيث يصطلح على الأعمال المستندة إليها ب «العادة». وعلى هذا الأساس تقوم الشخصية في موارد الأنشطة الجديدة وغير المسبوقة، أو المسبوقة على نحو نادر، وفي الموارد الهامة – بمقدار أهميتها – بإدارتها التامة بالاعتماد على الوعي وسائر الشرائط الأخرى، وتمارس دورها في هذا الشأن.

وكما هو ملاحظ فإن شخصية الإنسان في إدارتها لهذا البُعد (الحقائق المرتبطة بالوجود الطبيعي للإنسان)، تمارس دورها مع الأخذ بنظر الاعتبار الحاجات المحركة للأعضاء الطبيعية، وتسند نشاطها ودورها إلى تلك الحاجات.

شخصية الإنسان في البعد الثاني (الحياة مع الأصول والقوانين الموضوعية)

في البُعد الثاني ترتبط شخصية الفرد بالحقائق التي يتمّ تقريرها من خلال دوافع الحياة الدنيوية الجماعية ودون اختياره، وبذلك يرى نفسه ملزماً بتنظيم حياته بما يتوافق مع تلك الحقائق. من قبيل: الحقوق والاقتصاد والسياسة وما إلى ذلك. يكمن التفاوت والاختلاف بين البعدين الأول والثاني في أن العلاقة القهرية للشخصية مع الحقائق المرتبطة بالبُعد الأول (الأعضاء المادية) أشد بالقياس إلى العلاقة القهرية التي تربطها بحقائق البُعد الثاني؛ لأن التخلف الاجتماعية من قبيل الحقوق أيسر من التخلف عن قوانين أعضاء الجسم التي تدير الحياة الطبيعية للإنسان بشكل مباشر.

ص: 54

فعلى سبيـل المثـال: إن فتـح العين أثنـاء السـير في الشـارع والنظر إلى الأمام يحظى بإلزام جبري أكبر من اتباع القوانين التي تحكم الحياة الاجتماعية؛ لأن عدد الأشـخاص الذين يتخلفون ويتمرّدون على القانون عن علم وسابق إصـرار بسبب امتعاضهم – الصائب أو الخاطئ – من ذلك القانون أو لقدرتهم على التهرّب منه، كبير جداً.

إن الإنسان في البُعـد الأول من الحياة يسـتطيع مواصـلة حياته الطبيعية الفردية من خلال مجرّد اتباع الدوافع والعناصـر القهرية، كما تعيش سائر الحيوانات. وأما في البُعـد الثاني فيـذهب الإنسان بخطاه إلى أبعد بكثير من دائرة سائر الكائنات الحيّة، وبذلك يمتاز منها بحمل عنوان النوع الأخص والأكمل.

يمكن للناس الالتزام بحقائق البُعد الثاني (الاقتصاد والحقوق والسـياسة وغيرها) لمجرّد ضـمان حياتهم الدنيوية، ويتماهون في حياتهم مع تلك الأصول والقوانين، دون أن يستندوا في ذلك إلى أيّ نوع من أنواع القيم، من قبيل : القيم الدينية والأخلاقية في تبعيتهم

لتلك الحقائق.

إن هذا النوع من الحياة الدنيوية الاجتماعية شبيه بحياة سائر الكائنات الحية الأخرى، ولكنها ذات مستويات وأبعاد أوسع وأعمق بكثير، كما أنها أشدّ تعقيداً وخطورة.

شخصية الإنسان في البعد الثالث

إن الشخصية في إدارة هذا البُعد تتعاطى مع حقائق ذات وجوه ومستويات متنوّعة وأكثر دقة، وهناك إمكانية لتدخل الشخصية – بما

لها من الخصائص – في توجيه وبيان كيفية تلك الحقائق بشكل وآخر.

توضـيح ذلك: إن الشخصية في تحريك اليد وتناول الكتاب من المكتبة والعثور على الصفحة التي تشتمل على ضالة القارئ، لا تحتاج إلى أكثر من تحريك القدم للوصول إلى المكتبة، وتحريك اليد لتناول الكتاب والعثور على الصفحة المنشودة. في حين أن إدارة الأنشطة الذهنية والنفسية التي ترتبط بالشخصية مباشرة، تحتاج إلى التدقيق والتحليل والاستنتاجات الدقيقة والمجرّدة.

إن الأنشطة والانعكاسات الذهنية والنفسية للإنسان هي من قبيل: التصوّرات والتخيلات، والتجسيد، والاكتشاف، والعلم الحضوري (العلم بالـذات وإدراك الذات)، وتحقيق الذات، والتعقل، والتفكير، والتجريد، والإدارة، والعزم، والاختيار، ومختلف أنواع الأحاسـيس (من قبيل: الإحساس بالجمال والإحساس بعظمة النظم الذي يحكم الوجود)، وكذلك أنواع العواطف وما إلى ذلك.

من البديهي أن لا شيء من الأنشطة والانعكاسات المذكورة يحدث صدفة، أو أنه يقع في الفراغ، كما أنه بعد أن يوجد لا يمكن القضاء عليه في وجود الإنسان دون قانون.

تنقسم هذه الأنشطة والتداعيات إلى نوعين رئيسين، وهما:

النوع الأول: هو الأنشـطة والتداعيات التي لا تحتاج إلى وعي وإدارة الشخصية، من قبيل: تصوّر الأشياء التي نواجهها للمرة الأولى. لا شك في انعكاس صور في ذهننا عن تلك المشاهدات، وفي هذا الانعكاس يحدث الذهن ارتدادات متناسبة شبيهة بالدوائرة المتتالية

التي تحـدث في بركـة الماء عنـدما نرميه بالحجر. فإذا كانت تلك التصورات لأشـياء غير ذات أهميـة، فإن الـذهن سـيتركها لحالها دون أن تتحمّل الشخصـية (الأنا الإنسانية) عناء دراستها وتحليلها (أو تحويلها إلى مركز خاص لتخزينها)، وإنما ستهمل حتى تزول وتضمحل من تلقائها وتمحى من أفق الذهن بشكل وآخر بعد فترة من الزمن.

ومن هـذا النوع جميع تلـك الأنشـطة الذهنيـة التي تظهر للحظات في المنطقـة الواعيـة أو شـبه الواعيـة من الـذهن، ثم تأخـذ طريقها إلى الاضمحلال وتختفي، دون أن تكون لسلطة وإدارة الشخصية سبيلاً عليها.

النوع الثاني: الأنشـطة والتـداعيات التي تخضع لإدراك وإدارة وسـلطة الشخصـية. وفي هذا القسم تعقد الشخصـية ارتباطاً مع الحقائق التي تفوق القوانين الجسدية (الفيزيقية والفسيولوجية وغيرهما). من قبيل:

1 – التجسيد: (اعتبار الموجود معدوماً، أو المعدوم موجوداً، أو تصور الأشياء على غير ما هي عليه).

إن أفضـل مصـداق للتجسـيد، هو الأـداء التمـثيلي على خشـبة المسـرح وغيره، حيث يعتبر المشاهـدون الممثلين أحيانـاً هم الأشـخاص الحقيقيين لاـ أنهم يؤدون مجرد أدوارهم، بـل يرتبون الآثـار على ذلـك أحياناً. من ذلك – على سبيل المثال – الشـخص الـذي يلعب دور الإمام الحسـين – عليه السـلام – في مشـهد تمثيلي يجسـد واقعـة الطف، ويشاركه في التمثيل شـخص آخر يؤدي دور قاتله شـمر بن ذي الجوشن. فعلى الرغم من علم جميع المشاهدين بأن

الـذي يؤدي دور الإمام الحسـين ليس هو الحسـين، وأن الـذي يؤدي دور الشـمر ليس هو الشـمر، إلا أنهم مع ذلك يتفاعلون مع المشـهد التمثيلي وكأنهم يعيشون لحظات مقتل الإمام الحسـين ويتعاطون مع هـذا المشـهد بواقعية، وربما تعاملوا بجفاء مع الذي أدى دور الشـمر حتى بعـد انتهاء العرض والتعاطي معه خارج المسـرح، الأمر الذي يثبت ما تتمتع به ال «أنا الإنسانية» ل (الشخصـية) من القدرات ما فوق الطبيعية.

2 – الاكتشاف ظاهرة لا يمكن تفسـيرها بأي قاعـدة من القواعـد العلميـة. وعلى حد تعبير (كلود برنارد)(1) في كتابه: (مدخل إلى دراسـة الطب التجريبي):

«لا يمكن العثور على أي قاعـدة يمكن من خلالها إيجاد رؤيـة صـحيحة ومثمرة عند مشاهدة أمر محدد في ذهن المحقق، بحيث يعد نوعاً من التوصـل الـذهني للتحقيق الصـحيح. إنمـا يمكن ذلـك بعـد أن يكتب الظهور والتبلور للتفكير، حيث يمكن القول عنـدها كيف يجب اعتباره تابعاً للقواعـد المنطقية الصـريحة التي لا يجوز لأي محقق أن يحيد عنها . بيد أن أسـباب ظهورها لا تكون معلومة، كما أن طبيعتها شخصية تماماً، وهي شيء خاص يمكن أن يُعدّ منشأ لابتكار واختراع ونبوغ أي شخص»(2).

وقد اعترفت الأكثرية الساحقة من العلماء بتدخل الحالات الشهودية في الاكتشافات والابتكارات، وكل شخص يرى لنفسه

1– كلود برنارد (Claude Bernard): عالم فرنسي شهير يعتبر مؤسس المدرسة التجريبية العلمية، ولد سنة 1813م، وتوفي سنة 1878م.
2– انظر: فيليس شاليه شناخت روشهاي علوم علم المنهج، ص 42 (مصدر) فارسي).

حظاً من تلك القـدرات المـذكورة، فإنه حتى إذا اقتصـرت مشاهدته على مورد واحد منها بشـكل مباشـر سوف يعترف بتدخل الشـهود في الاكتشافات.

3 – العلم الحضوري: (العلم بالـذات أو إدراك الـذات)، إذ يحصل هـذا العلم لكل شـخص له القدرة على العلم بذاته. وفي هذه الظاهرة الفذّة والمذهلة يكون المدرِك (بالكسـر) هو عين المدرَك (بالفتح) الذي هو عبارة عن ال «أنا» أو الشخصية، في حين أن هذا الأمر الحاصل – بالالتفـات إلى هـذه الظـاهرة – يبـدو شبيهـا بالتنـاقض. لأـن «الأنا» هنا دون أن ينقسم إلى شـطرين: (عالم، ومعلوم) يكون هو (العالم المعلوم) في وقت واحد. وعلى حدّ تعبير الشـيخ محمود الشـبستري: إن هذا الأمر من قبيل أن يشاهد المرء عينه بعينه، دون اسـتخدام أداة أخرى!».

4 – التعقـل: وهو عبـارة عن التفكير في ضوء الأسـس والقوانين الثابتـة من أجل الوصول إلى الغايات المنشودة للشخصـية في إطار نشاطها العقلي المجرّد من التعميمات المتبعة للتطبيق على مصاديق القضايا، وحيث أن إدراك القضايا الكلية يستلزم إدراك الحقائق التجريدية، فإن الشخصية في هذا الشأن تبذل نشاطاً يفوق الطبيعة أيضاً.

5 – الاختيار إن هـذه الظاهرة هي من أعظم الأنشـطة التي يقوم بها «الأنا الإنساني» بمعنى الشخصـية، في إدارتها، بل إن هذا النشاط يفوق حتى المعقولات التي يعمل الفرد على الموازنة والمقارنة فيما بينها، ولهذا فإنه يواصل نشاطه في ظل حالة من الإشراف والهيمنة

التي تفوق الأعمال والتداعيات الطبيعة في البُعد المادي والجسمي.

6 – تحقيق وحكم الشخصية على ذاتها: إن كل من يمتلك عقلاً وروحاً معتدلة، يستطيع أن يدرس أعضاءه الجسدية وإصدار الحكم بشأنها وترجيح بعضها على بعض (من قبيل: اليدين والرجلين والرأس والوجه وغيرها من الجوارح الأخرى). كما يمكن للفرد أن يخضع قواه وقابلياته وأنشطته الداخلية – من قبيل: التفكير، والتعقل، والإحاسيس، والعواطف، والأنشطة الوجدانية، وردود الأفعال تجاه الشعور باللذة أو الألم، والإرادة، والعزم، والاختيار وما إلى ذلك – للدراسة والحكم بشأنها. من قبيل: هل أتمتع بمشاعر سليمة؟ وهل يقوم عقلي وتفكيري بنشاط صحيح؟ وهل يسير نشاطي الوجداني على النسق القانوني؟ وهل تعمل قواي وقابلياتي مجتمعة وبشكل منسجم ومتناغم فيما بينها أم لا؟ والذي يقوم بهذا البحث والدراسة في هذه الشؤون هو شخصية الإنسان.

ولو قال أحد: إن هذه الدراسة والأحكام يمكن أن تكون مستندة إلى واحدة من قوانا العقلية المجهولة والغامضة، وليس هناك من دليل على وجود شخصيّة (الأنا) المجرّدة. يجب القول في الجواب عن هذا الاعتراض: إن هذا الاحتمال إنما يصح إذا وضع الشخص أعضائه وقواه وقابلياته الوجودية وعمل على المقارنة بينها من جميع الناحية الكمية والكيفية في قبال الشخصية؛ إذ يقوم الافتراض على خضوع جميع أعضاء وقوى وقابليات الإنسان الداخلية والخارجية للدراسة والحكم.

ولو افترضنا صحّة هذا الاحتمال وقلنا بأن الحكم في هذا الشأن

يتعلق بقوّة ذهنية غامضة ومجهولة ستفرض هذه المسألة نفسها، وهي أننا لو شككنا في صحة دراستنا لهذه القوى المذكورة وصوابية الحكم عليها، فإننا إنما نقوم حتماً بإجراء دراسة بين تلك القوّة وجميع الأعضاء والقوى والاستعدادات وإصدار الحكم بشأنها. وفي هذه الحالة سوف نواجه السؤال القائل: من هو الذي يقوم بتلك الدراسة؟ ومن هو الذي يصدر ذلك الحكم؟ أياً كانت حقيقة ذلك الشيء أو ذلك الشخص، يجب أن يكون أعلى وأسمى من جميع تلك الأعضاء والقوى والقابليات، وتلك القوّة المفترضة. ولن تكون تلك الحقيقة سوى هذه الشخصية التي نعبّر عنها ب_«الأنا المجرّدة».

إن هذا يعدّ واحداً من الأدلة التي تثبت تجرّد الشخصية (الأنا الإنسانية). وهناك من يذهب إلى القول بأن الأدلة المذكورة على تجرّد (الأنا)، تزيد على الستين دليلاً.

ولو أننا تجاهلنا هذا النوع من النشاط التجريدي ل «الأنا» (الشخصية)، وقلنا: لا يحدث في مسرح الطبيعة المترامي الأطراف أي نوع من الأمور الطبيعية، كي نفتح الطريق أمام «فصل الدين عن السياسة» في حياة الناس، فإننا سنكون في الحقيقة قد تجاهلنا وباء «الاغتراب عن الذات»، الذي يعدّ من أشدّ أمراض القرن العشرين فتكاً. ونتيجة هذا البحث هي أن القول بفصل الدين عن الحياة الدنيوية، يُسلم قياد الشخصية للأحداث والوقائع الجزئية المتغيّرة باستمرار، وهذا يتنافى مع أصالة هذه الشخصية وثباتها المنبثق عما فوق الطبيعة.

7 – إشراف (الأنا) على عالم الوجود: لا شك في أن ذوي البصيرة

من الناس يحصلون من خلال المعارف العالية على نوع من المقام السامي من الشهود، بحيث يدركون جميع الوجود في ذواتهم بالعلم الحضوري. بل إنهم يدركون حتى وجودهم وذواتهم بوصفهم جزءاً من مجموع عالم الوجود بشكله العام.

وإن أول مفكر أشار إلى دلالة هذا الأمر على استثنائية وما فوق طبيعية (التجرّد العالي) «الأنا الإنساني» الذي يصطلح عليه ب «الشخصية» هو الشاعر والرحالة ناصر خسرو القبادياني(1).

8 – الشخصية الإنسانية: بالإضافة إلى تلك العظمة وما تتمتع به من القابليات، فإننا نتمتع أيضاً بحقيقة أخرى ثابتة ومستقرة في مواجهة المتغيّرات والتحوّلات. لو ارتكب شخص جريمة قتل، وتمكن من الهرب من العقوبة مئات المرات، يبقى قاتلاً ومداناً من قبل جميع محاكم الدنيا، رغم أن أبعاده الجسدية قد تغيّرت طوال هذه الفترة مراراً وتكراراً. وربما نشأت أصالة الشخصية من هذه الناحية (أصالة العنصر الثابت).

إن شخصية الإنسان التي تسعى على مدى العمر أن تتخذ موقفاً ثابتاً ومقبولاً فيما يتعلق بالارتباط مع كل حادثة والقيام بأي عمل والتلفظ بأيّ كلمة، إنما يعود في حقيقته إلى هذا العنصر الثابت .. فإن شخصية الإنسان رغم تقلبها وسط المتغيّرات، وارتباطها بهذه المتغيّرات، إلا أنها تحافظ على ثوابتها.

1– ناصر خسرو القبادياني (1004 – 1088 م): رحالة وشاعر وفيلسوف فارسي، يعتنق المذهب الشيعي الإسماعيلي له كتاب الأسفار أو السفر نامة باللغة الفارسية، وقد ترجم إلى العربية أيضاً، ولهذا الكتاب شعبية بالغة في إيران، وقد امتاز بوصف دقيق لبيت المقدس ووصف نادر لأحوال وسط وشرق شبه الجزيرة العربية في أيام القرامطة والأخيضريين في القرن الخامس للهجرة (الموافق للقرن الحادي عشر للميلاد). المعرب نقلاً: عن موقع ويكيبيديا.

وعليه فـإن حصـر الشخصـية وأنشـطتها – طبقاً للأبحاث الآنفـة – بمتغيرات الشؤون الدنيويـة، يساوي الحكم على تلك الشخصـية بالتغيّر والفناء.

شخصية الإنسان في إدارة البعد الرابع (الحياة المعقولة)

البُعـد الرابع: بُعـد الحيـاة المعقولـة على أسـاس حيـاة الوجود الإنساني. وعلى الرغم من إمكان القول: إن اتجاه هاتين الحقيقتين يعتبر من الخصائص العالية لشخصية «الأنا الإنسانية»، ولذلك يمكن لنا أن نذكر هاتين الحقيقتين ضمن الحقائق المرتبطة بالبُعد الثالث ولكن حيث أن ارتباط هاتين الحقيقتين بما فوق الطبيعـة هو ارتباط مباشـر وأكثر أهميـة من جميع الخواص التجريديـة الشخصـية، لذلك فإننا سـنطرح هاتين الحقيقتين بوصـفهما بُعـداً مسـتقلاً. وفي البدايـة لا بـد من ذكر عـدد من الأمور بشأن الأخلاق الواردة في آراء المفكرين في الشـرق والغرب عبر مختلف العصور، وذلك على النحو الآتي:

1 – أخلاق ازدهار الحقيقة في نفس الإنسان.

2 – الأخلاق المجسّدة للحياة والوجدان الإنساني السـليم. فما هو الوجدان؟ إن الوجدان هو البوصـلة التي توجّه دفة وجود الإنسان في بحر الوجود المتلاطم.

3 – الأخلاق المفسّرة ل«الحياة المعقولة» للناس.

4 – الأخلاق عنصر انتصار الإنسان على الغرائز الحيوانية.

5 – ليس هناك انبساط وانشراح يعدل البهجة والسرور الذي يعمر قلوب الأخلاقيين.

6 – إن الإرادة والعزم الناشئين بدافع الأخلاق الإنسانية العالية لا يجرّان ندماً.

7 – إن الشعور بالتكليف القائم على فاعلية الفضائل الأخلاقية، يمثل أعلى أنواع المشاعر التي تزدهر في وجدان البشر.

8 – ليس هناك قوم أو شعب يستحق أن يُدرس كظاهرة في كتب ومصادر التاريخ الكبرى، إلا إذا كان متصفاً بأسمى الصفات الأخلاقية.

9 – ليس هناك علامة يمكن من خلالها معرفة الإنسان، مثل الأخلاق.

10 – لو أننا فصلنا الأخلاق الإنسانية السامية من حياة الإنسان، فإننا سنكون وجهاً لوجه أمام كائن خطير وشديد التعقيد لا يحمل من الإنسان سوى الاسم فقط.

وعليه فإن الكلام بشأن فصل الأخلاق الإنسانية السامية من حياة الناس، يساوق تماماً القول باستغناء الإنسان عن شخصيته أو الدعوة إلى القضاء على تلك الحقيقة. وهي الحقيقة التي ميّزته من الحيوان. لا شك في أن الحياة في إطار «فصل الدين» (العلمانية) والتي تقوم على أساس النزعة الأنانية المشروطة بعدم الاعتداء القهري على حق الآخرين في الحياة، لا تبقي للشخصية والأخلاق الصانعة للشخصية أيّ محل من الإعراب.

فصل الدين عن الحياة والشخصية البشرية في الحياة الدنيوية على أساس (العلمانية) يستلزم تجزيء وحدة «الحياة المعقولة»، وتجزيء «اتحاد الشخصية» أيضاً.

إن حصر الأهداف والتطلعات الجادّة للشخصية البشرية

وأنشطتها بنماذج دنيوية منفلتة وعابرة، مع فصل الدين من هذه النماذج (المنفلتة والعابرة)، يشبه تماماً إقناع الشخصية بمشاهدة المحسوسات الجزئية التي تدخل إلى ذهن الفرد بواسطة الحواس والمختبرات.

وإذا لم يدخل العقل الإنساني إلى الحلبة لتنظيم وانتزاع القانون من تلك المحسوسات، فإنه سيكون من المحال على البشر أن يتمكنوا من إدراك القوانين العلمية في عالم الوجود.

كما أن الحياة البشرية بدورها سوف تفقد – بفصلها الدين عن الدنيا – القدرة على تقديم القوانين والمنهج الأصلي للحياة الهادفة.

تقسيم شخصية الإنسان إلى البعد الدنيوي والبعد الأخروي!

إن «الحياة المعقولة» التي بدأت جذورها الأصيلة من العالم الأعلى، من المحال أن تنتهي عند العالم الاسفل، أو أن تكون قابلة للتجزيء بحيث يكون جزء منها في هذه الدنيا وفي اختيار الإنسان نفسه يصوغها بما يتناسب ورغباته وأهوائه وطموحاته، والجزء الآخر بوصفه جزءاً أخروياً يتم ضمانه بمقدار من الحركات والأذكار لا أكثر!

إن بإمكان الإدراك والوعي الذاتي السليم أن يجعل من وحدة الحياة والشخصية في دائرة الدنيا والآخرة أمراً مشهوداً للإنسان.

نموذج لخصائص المنهج العلماني والأضرار الكارثية المترتبة على فصل الدين عن الحياة الدنيوية للناس تجاه الأصول الأساسية والقيم البشرية العالية

لا بدّ أولاً من التذكير بمقدمة مختصـرة حول الإفراط والتفريط الذي أحاط بجميع التاريخ البشري: يمكن لنا أن ندعي أن الإنسان قلما أدرك مفهوم الإفراط والتفريط على طول التاريخ، أو إذا تمكن من إدراك هذين المفهومين، فمن النادر أن يكون قد استطاع تجنبهما بوعي كامل.

يجب القول: إن أشـد أنواع الإفراط والتفريط ضـرراً من بين الأنواع التي ارتكبها البشـر بحق الوقائع هو النوع الذي ارتكبه بحق نفسه. إن هذا الانحراف الـذي أدى بالإنسان على الدوام إلى ارتكاب مختلف الأفكار والميول المنحرفة في سائر شؤون حياته، هو الإفراط والتفريط الذي ارتكبه بشأن تعريفه وتقييمه لـذاته، من هنا يجب يجب علينا الاعتقاد بأن هذا الانحراف الخطير إذا اسـتمر في مدّ جذوره في وجود البشـر، فإن تلك الأفكار والميول المنحرفـة سـتؤدي – لا محالـة – إلى حرمانهم من «الحياة المعقولـة» في الـدنيا والآخرة. ولكي نوضح هذا الأمر سنذكر في هذا البحث بعض النماذج على ذلك:

1 – لقـد وقع الإنسان أحياناً في الإفراط عنـد التعريف بماهيته وتقييمه لذاته، حيث تعاطى مع نفسه بوصـفه واسـطة عقد العالم تارة، وتنزل بنفسه تارة أخرى ليغدو أخطر من الوحوش والكواسر![(1)]

2 – لقد كانت «العبودية) في الأزمنة الغابرة تشكل عصب حياة الإنسان وأساساً لجميع شؤون حياته. من قبيل: الحقوق، والأخلاق،

1– إن مرادنا من (تارة) يشمل كلا قسمي الاختلاف في الإفراط والتفريط: أ – قد يقع الشخص أو الأشخاص عند تعريف أو تقييم حقيقة ما في الإفراط تارة وفي التفريط تارة أخرى. ب – قد يقع فرد أو مجموعة من الأفراد عند تعريف أو تقييم حقيقة ما في الإفراط وفي الوقت نفسـه أو في أوقات أخرى يقع شخص أو أشخاص في التفريط عند تعريفهم أو تقييمهم لذات هذه الحقيقة!

والـدين، والاقتصاد، والسـياسة، والثقافـة وما إلى ذلك من الأمور! أما اليوم فقـد شاع الحـديث عن «مفهوم من الحريـة» يعني بشـكل رئيس التحرر من جميع القيود الدينيـة والأخلاقيـة وغيرها من القيم والأصول الإنسانية السامية في جميع المجتمعات الصـناعية (أو التي يصـطلح عليها بالمجتمعات المتقدمة والمتطوّرة)!

ولا شك في أن هذا التفريط يأتي كنتيجة لذلك الإفراط، والعكس صحيح أيضاً، بمعنى أن هذا الإفراط يأتي كنتيجة لذلك التفريط.

3 – وفي الأزمنـة السابقـة كـان التقيـد بالأحكـام والتكـاليف والحقوق والاتجاهـات المتطرّفـة بـاسم الـدين قـد ضـيّق الخناق على بعض المجتمعات بحيث لـم يبق لها ولو فسـحة صـغيرة لحرية التفكير. في حين أن بعض المجتمعات في المرحلة الراهنة لا يطيقون حتى سـماع مصطلح الدين!

4 – لقـد كـان علم النفس بالأمس رأساً بلا جسـد، وهو اليوم يعتبر جسـداً بلا رأس. بمعنى أن العلوم والمعارف الإنسانيـة كانت في السابق تتخبط فيما يتعلق بشـرح صـفاتها ونزعاتها النفسـية ضـمن هالـة من المفاهيم التجريديـة والخيالية، وهي اليوم تتخبط في هالة من الأصول والمفاهيم الفسـيولوجية والبايولوجية والسـلوكية المعلولة السلسلة من العلم التي لـم تخضع لأيّ دراسة أو تحقيق. ومن هنا كان علم النفس يتحدّث عن كل شيء إلا عن نفس «الأنا» و«حقيقة الشخصية» وما إلى ذلك.

5 – يبلغ التفريط تارة مرحلة يقول فيها: إن الاقتصاد لا أهمية له في الحياة الشرية. وقد يبلغ الإفراط تارة أخرى مرحلة ليقول: إن

الاقتصاد هو الوحيد الذي يمثل ماهية الحياة وهو العنصر الرئيس في جميع التحولات والمتغيّرات في الحياة البشرية![1]

6 - إن صفحات التاريخ ملأى بنظريتي الإفراط والتفريط بشأن تفاؤل وتشاؤم الطبيعة البشرية. وعلى الرغم من أن الإفراط والتفريط في كل واحد من الأبعاد والشؤون والقابليات البشرية المتنوّعة يسريان - لناحية ارتباطهما الشديد ببعضهما - إلى سائر أبعاده الأخرى، بيد أن سرايتهما إلى سائر الأبعاد الأخرى فيما يتعلق بموردين من بين تلك الموارد أشد ضرراً على الإنسان والعلوم الإنسانية من بين الأضرار التي تتسبب بها الموارد الأخرى، وذانك الموردان هما:

المورد الأول: الإفراط والتفريط في تعريف وتقييم «النفس»، و«الأنا»، و«الروح»، و«الشخصية» الإنسانية[2].

المورد الثاني: إن هذا النوع من التفكير المنحرف (الإفراط والتفريط) بشأن تعريف وتقييم الدين هو الذي من شأنه أن يكون عنصر الاختلال في معرفة الحقيقة وخصائص جميع القيم الأساسية للإنسان.

نتعرّض الآن إلى بيان نموذج من خصائص أسلوب «فصل الدين عن السياسة»، والأضرار الفادحة المترتبة على هذا الفصل.

1- إن مرادنا من (تارة) يشمل كلا قسمي الاختلاف في الإفراط والتفريط: أ - قد يقع الشخص أو الأشخاص عند تعريف أو تقييم حقيقة ما في الإفراط تارة وفي التفريط تارة أخرى. ب - قد يقع فرد أو مجموعة من الأفراد عند تعريف أو تقييم حقيقة ما في الإفراط وفي الوقت نفسه أو في أوقات أخرى يقع شخص أو أشخاص في التفريط عند تعريفهم أو تقييمهم لذات هذه الحقيقة!

2- يمكن القول إن القيام بهذين الأسلوبين المنحرفين يساوي الانحراف في مطلق طبيعة الإنسان.

لا نتحدث حالياً في الأضرار المترتبة على المورد الثاني الذي هو من حيث الأهمية أدنى من المورد الأول الذي هو من موارد التفكير المنحرف في الطبيعة والهوية الأساسية للإنسان نفسه.

لسنا نعلم ما إذا كان المفكرون في تلك المرحلة (من القرن الرابع عشر والخامس عشر للميلاد) حيث كانت الأمور تتجه إلى فصل الدين عن الحياة الدنيوية للناس، بشأن الأسس الرئيسة والقيم الإنسانية التي كانت تتجه إلى الفناء بفعل ظهور هذا المنهج الفكري المذكور؟ وهل تنبه هؤلاء المفكرون – الأعم من الفلاسفة، وعلماء الاجتماع، والدين، والأخلاق، والسياسة – إلى النتائج والتبعات الكارثية المترتبة على هذه العلمانية في حياة الناس؟ وهي الكارثة الناشئة عن فصل الإنجازات العظيمة والأصول الأساسية والقيم الإنسانية الماضية واغتراب الأشخاص عن عالم الوجود، وعن الله، وعن أضرابهم في الخلق، لينتهي بهم الأمر في نهاية المطاف إلى اغترابهم عن ذواتهم.

نموذج من الأصول والقيم التي تزلزلت واندثرت تماماً بعد فصل الدين عن حياة الناس(1).

1 – شرح وتفسير الحقيقة والجذور الرئيسة للجمال المحسوس والمعقول؛ لأن الدين هو وحده الذي يعرّف القطب الحقيقي

1– إن مرادنا من التزلزل أو الفناء التام، هو أننا كنا على الدوام منذ ظهور الأفكار العلمانية فما بعد نواجه أغلب المفاهيم والحقائق الأخلاقية السامية للإنسان. بمعنى أن العلوم الإنسانية ولا سيما الثقافة الأدبية والفنية والأخلاقية للمجتمعات تتناول هذه المفاهيم والحقائق، ولربما شعرت بنوع من اللذة والانشراح النفسي أيضاً. إلا أنها لا تأتي بدليل مقنع على إثبات ضرورتها وكفاءتها. ويبدو أن البشرية يجب أن تكون مدينة لأولئك المفكرين والمنظرين الذين قالوا بأن السبب الحقيقي وراء العجز عن إثبات ضرورة أو كفاءة تلك الحقائق الأخلاقية والأصول الإنسانية العالية هو فصل الدين عن جذور تلك الحقائق، وصرحوا بكل شجاعة بأن تفسير هذه الحقائق ولا سيما جذورها الأصيلة يتوقف على الدين.

والعيني للجمـال بوصـفه مظهراً وتجلياً من تجليات الجمال الإلهي، ويقول بأن القطب الـذاتي للجمال (الكامن في ذات الإنسان) يعبر عن شوق الفرد إلى تحصـيل مظهر أو تجل من تجليات الجمال الإلهي. سواء أكان عينياً فيزيقياً، من قبيل: طاقـة الأزهار الجميلـة، أو القمر، أو الخط الجميل، أو الصوت الجميل، أو حقيقياً باطنياً من قبيل: العواطف السامية والعفو والصـفح، وحبّ الخير، والشعور بالمساواة مع سائر الناس.

وإن كل شـخص يتمتع بهذه الصفات يكون متصفاً بجمال باطني معقول يشعر بسببه بانشراح كبير يفوق شعوره بالانشراح الناتج عن جماله الخارجي والظاهري. ولكي نقف على التفسـير الحاسم والأخير لحقيقـة الجمال وجوهره الرئيس لا يوجـد ما يقنع المفكرين المدققين غير النظرية المذكورة آنفاً، ومن البديهي أننا إذا قمنا بفصل الدين الذي يمثل الله جذره الرئيس، لن يكون هناك أيّ تفسير معقول للجمال.

2 – العدالـة بمفهومها الحقيقي: نعلم أن للعدالة معاني أو مصاديق مختلفة؛ لأن العدالة الإلهية بمعنى الفعل أو القول المسـتند إلى حكمة الله البالغة واستغنائه الذاتي. إن العدالة الحقوقية تعني تطبيق الفعل أو القول على الأصل والقانون المقرّر.

إن العدالـة بالمفهوم الأخلاقي تعني الانطلاق والحركـة على أساس الوجدان القاضـي بضـرورة اتباع الخير واجتناب الشـرور والقبائح، دون توقع لأجر أو خوف من عقوبة. كما أن العدالة بالمعنى الفلسفي عبارة عن تلك المشيئة العالية التي يتجلى فيها

النظم الذي يحكم عالم الوجود.

وعلى الرغم من أن العدالة بمفهومها الأخلاقي الذي يعني التحرك على أساس الوجدان في القيام بأعمال الخير واجتناب عن ارتكاب الشرور والقبائح على أساس إرضاء الوجدان صفة ممدوحة للغاية، حتى عدّها كبار فلاسفة الشرق والغرب من الأدلة على التكامل الإنساني، ولكن عندما يعمد الشخص إلى تحليل إرضاء الوجدان الاعتيادي ويبحث عن جذور ذلك، سيدرك اللذة الحاصلة بسبب ذلك أيضاً. ومن هذه الناحية فإن طلب اللذة حتى إذا كان ميتافيزيقاً، لا يخلو من طعم الأنا، ولذلك فإنه يشكل قاطع طريق أمام الحركة التكاملية للغالبية العظمى من الناس.

نستنتج من ذلك أن العدالة بمفهومها الأخلاقي تمتدّ بجذورها في الوجدان الاعتيادي والذي يعود نشاطه إلى الصبغة الإلهية التي تفوق اللذات والآلام.

3 – الحرية الشخصية إلى أعلى درجات الاختيار: إن الذي تقتضيه المدركات وميول الحياة الطبيعية والاعتيادية، هو أن الذات الطبيعية (من قبيل العامل الناظم لحياة سائر الحيوانات) هو الذي يتولى صيانة ذات الإنسان، ويعمل على استقطاب عناصر اللذة، وطرد عناصر الضرر والألم.

إن هذه الأنا والذات الطبيعية لا تقوم بشيء غير الأنانية وإشباع الرغبات الطبيعية، وإذا لم يتمكن المرء من تجاوز هذه الأنا، فإنه حتى إذا اتصف بأكثر أشكال الجمال الظاهري، لن يستطيع تجاوز الأنا والذات الطبيعية، وصولاً إلى تحقيق قابليات «الأنا العالية».

ص: 71

ومن هنا تذهب جميع الأديان الإلهية إلى التأكيد على الانتقال من الأنا والذات الطبيعية إلى «الأنا الإنسانية السامية».

وقد ورد في كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب – عليه السلام – قوله: «عباد الله، إن من أحبّ عباد الله إليه عبداً أعانه الله على نفسه»(1).

وأما إذا تجرّد الإنسان من «الأنا الإنسانية السامية»، فإنه سيغدو كائناً بهيمياً مثل سائر البهائم بل هو أضل على ما ورد في الكلام الإلهي؛ إذ يقول تعالى في محكم كتابه الكريم: {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَام بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ}(2).

أهم عامل لانتقال الإنسان من «الأنا الطبيعية» إلى «الأنا الإنسانية العالية» يكمن في التعرّض لجاذبية الكمال المطلق المتمثل بالله تعالى وذلك لأن أي امتياز يتم اعتباره في هذه الدنيا بوصفه «غاية الحياة»، هو في أحسن حالاته أدنى من «الأنا السامية»، ولا يستحق أن يكون غاية مطمح للإنسان.

وأوضح دليل على هذا المدعى هو أن الإنسان مهما حصل على هذا النوع من الامتيازاتف من قبيل: الثروة، والمناصب، والمساكن الفارهة، والسمعة الاجتماعية، وحتى العلم والفن، فإنه عندما يعمل

1- نهج البلاغة الخطبة رقم: 87.

2- الأعراف: 179.

على تحليلها وتقييمها بشكل دقيق سيدرك أنها بأجمعها – قياساً إلى عظمة وسعة وهيمنة «الأنا العالية» – أحقر وأدنى بكثير من أن يتم اختزال «الأنا العالية» وحبسها في الذات.

إن الذين لهم حظ من الشخصية أو «الأنا العالية»، يدركون بما لا غبار عليه أن كل هدف مادي ودنيوي يشكل قبل الوصول إليه حافزاً ومحركاً جذاباً، ولكن ما أن يصل الفرد إلى ذلك الهدف، فإنه – إذا لم يتمّ تخديره بذلك الهدف، أو لم يعتبره بسبب النشاط الجسدي والروحي غاية مطمح ومعشوقه المطلق واللانهائي – سوف لا يكتفي بذلك الهدف ولن يقنع به بوصفه هدفاً مطلقاً يمكن للشخصية أن تكتفي به، ولذلك فإنه سيواصل حركته التكاملية، حتى يتعرّض لجاذبية الكمال المطلق، وهذا الكمال المطلق هو الله الذي لا يمكن أن يُحدّ في «الأنا» أبداً.

وفي هذه المرحلة تحظى شخصية الإنسان بالحرية الحقيقية (المختلفة عن التهتك الذي هو حصيلة معادلة مهلكة من قبيل: «حيث أريد هذا الشيء فهو حق إذن»)!. وإن هذه النتيجة العظيمة هي التي تحرّره من قيود الرغبات والأهواء الدنيوية العابرة والزائلة والنسبية، ولا تسمح للشخصية الإنسانية باعتبار ظاهرة «الحرية» هدفاً مطلقاً في هذه الحياة. وتعمل في الوقت نفسه على توجيهه وهدايته للتعرض إلى جاذبية الكمال المطلق.

وبواسطة هذه الحركة التكاملية يتحوّل الفرد من «الحرية» إلى «الاختيار» الذي يعني توظيف الحرية في مسار الخير وغايته. وبتخلص الحرية من دائرة الامتيازات المادية، سوف تتحول الأنانية

– بداهـة – إلى القرب من الله؛ إذ لا يمكن لأيّ حقيقـة – غير حقيقة الإيمان بالله والاعتقاد به – أن تعمل على تعديل الأنانية وتحويلها إلى الصيانة التكاملية للذات.

وفي ختام هـذا البحث لا بـد من الالتفات إلى هـذه المسألة وهي أنه لم يشـهد التاريخ البشـري أي شخصـية مقتدرة تمكنت أن من تكون خادمـة حقيقيـة للنـاس، إلاـ إذا تمكنت من الحصول على أعلى درجـات الحريـة والاختيار (طلب الخير وتوظيف الحريـة في مسار الخير والكمال).

4 – التضـحية والإيثار من أجل خدمـة الناس: إن من بين الخصائص الضـرورية للعلمانية، نفي أيّ نوع من أنواع التضـحية والفداء في سبيل الإصلاح والإحسان لأفراد المجتمع، لا سيما تلك التضحيات المشتملة على الألم والعذاب بل وحتى غض الطرف عن الحياة. في حين لا يمكن لأي قيمـة عظيمة أن ترقى إلى مسـتوى هذه الفضـيلة الإنسانية السامية. فما أعظم تلك الروح التي تغض الطرف عن النظر إلى العالم الأرحب، وتفضل بطن التراب على ظاهره من أجل أن يواصل الآخرون حياتهم.

5 – الإحساس بالوحدة الإنسانية العالية: منذ بداية الحياة الاجتماعية للبشـر، وتعرّف الناس على بعضهم، ظهر نوع من الإحساس بالاتحاد العـالي بين الناس. وإن هـذا الشـعور يتراءى عنـد كل شـخص تمكن من تخليص نفسه من أدران الأنانيـة. وذلك لأن مبنى حركات الحياة الدنيوية يقوم على الأنانية، وإن الفرد في حركته الأنانية لا يرى غير نفسه، ولا يعترف لأي أحد بما يعترف لنفسه من

الحق في الحياة. ومن هنا فإنه لا يعترف بالاتحاد السامي بين البشر، بل هو عاجز حتى عن تصور هذا المفهوم السامي.

إن هـذا المـدعى يقوم على أصـل ثـابت يقول: كلما كانت الماديـة كائناً أقوى، كانت أكثر عرضـة للتضاد والتباين، ومن هنا كان التجرّد من المادة والماديات ضرورياً للوصول إلى الاتحاد والانسجام بين الناس.

6 – الإجابة عن الأسـئلة الستة الرئيسة للإنسان فيما يرتبط بالعلاقات الأربعة الرئيسة، وهي: (علاقة الإنسان بنفسه، وعلاقته بخالقه، وعلاقته بعالم الوجود، وعلاقته بنظائره في الخلق)، وأما تلك الأسئلة الستة، فهي كالآتي:

1 – مَن أكون؟

2 – من أين أتيت؟

3 – إلى أين أتيت؟

4 – مع من أكون؟

5 – لماذا أتيت؟

6 – إلى أين أذهب؟

وكما هو واضح فإن الإجابة الحاسمة عن هذه الأسئلة الستة لا تكون إلا من خلال الاستناد إلى الدين.

7 – صـفاء الوجـدان وسـيادته: لو اعتقـدنا بـأن النـاس في حيـاتهم الدنيويـة قـادرون على إدارة جميع شؤونهم الحياتيـة الماديـة والروحية والمعنوية، دون أن يكونوا بحاجة إلى أيّ عوامل ما فوق الحياة

المادية، فإن الأمر لن يقتصر على عدم الحاجة إلى صفاء الوجدان وتنزيهه من أجل السيادة الخالصة فحسب، بل يجب بشكل ظريف حذف وإلغاء هذا الوجدان من مسرح الحياة أيضاً؛ إذ أن الوجدان الخالص والمنزّه الذي يمثل البوصلة التي تهدي فُلك الوجود الإنساني في بحر الكون المتلاطم، على طرف النقيض من الأنانية التي تشكل أساساً للحياة الدنيوية وقوامها القطبين الكبيرين المتمثلين بالحصول على اللذة، ودفع الألم؛ إذ كيف يمكن لوجدان الإنسان النوراني الذي يمثل رسالة الله المباشرة في بواطن البشر أن ينسجم ويتناغم مع الأنانية القائمة على أساس «أن الجميع وسيلة وأنا الغاية»! و «حيث أريد هذا الشيء؛ فهو حق إذن»!

في السنوات الماضية كنت قد أضفت مقطوعة أدبية إلى الفصل الأخير من كتاب «الوجدان». وقد رأيت من المناسب أن أذكر هنا بعض عبارات تلك المقطوعة، على النحو الآتي:

تمتاز الشخصية اللامتناهية في الحقارة من الشخصية اللامتناهية في السموّ بامتلاك وعدم امتلاك الوجدان.

لا يمكن العثور على حجم الاختلاف بين أفراد الكائنات في عالم الوجود، كما نجده بين أفراد الإنسان. إن جميع أفراد الإنسان يتشابهون في جميع الأعضاء والجوارح الداخلية والخارجية، وكلهم يحملون اسم الإنسان. ثم قيل في وصف هذا الإنسان بشكل عام بما يشمل الأشقياء الطالحين الذين ينحطون إلى مستوى البهائم، والسعداء الصالحين الذين يرتقون إلى مستوى الملائكة، توصيفات ومدح وأشعار مبالغة في المدح، ثمّ لم يتم الاكتفاء بهذا الغلو، حتى

بلغوا بالبعض إلى مستوى استحقاق الخضوع والعبادة!

بل حتى أن هناك عـدداً من المفكرين المتقدمين والمعاصـرين – ممّن أسـكرتهم خمرة السـعي وراء الشـهرة – قد وظف القلم وهو مأخوذ بتلك السكرة، ليقول: «يمكن للإنسان أن يشبع النزعة إلى الكمال والرغبة إلى إدراك الكائن الأسمى (الله) من خلال حبّه للإنسان!».

وفي الرسالة الجوابية التي أرسلها برتراند راسل على رسالتي (بشأن هذا التناقض الموجود في هذه المسألة) أتى على ذكر هذا الأمر.

ولم يتضح لي ما إذا كان برتراند راسل – القائل بأن الإنسان يسـتحق المحبّة الإلهية ورفعه إلى حدّ التأليه – قد صادف في حياته أشخاصاً من أمثال: نيرون، وكاليجولا ،وأتيلا، وجنكيز خان، وهولاكو، وتيمور لنك، وأضرابهم – الذين هم كثر في تاريخ البشرية – أم لا؟

أجل إن أعضاء وجوارح نيرون لا تختلف عن جوارح وأعضاء سـقراط، وهكذا لا يختلف ابن ملجم المرادي في الشـكل الخارجي عن علي بن أبي طالب (عليه السلام)، بيد أن الاختلاف بينهما الشكل الروحي والباطني لهاتين الشخصيتين من حيث امتلاك وعدم امتلاك الوجدان يصل إلى ما لا نهاية.

ليس هناك من تفسـير لعظمة الوجدان اللانهائية، غير أنها موضع للتجلي الإلهي، ألا توجد إساءة للإنسان عندما نقول: «إن على البشـرية أن تعمل على توظيف هذه الحقيقة العظمى والأمانة الإلهية (الوجدان) لقول الصدق والاعتراف والادعاء في المحاكم

فقط؟» مما يعني أن الوجدان يجب أن يكون واحداً من قطع الغيار والأدوات الاحتياطية في تطبيق القانون لا أكثر!

8 – في النظام العلماني لتطبيق القوانين المرتبطة بحقائق البعد الثاني – (أي الحقائق المقرّرة في الحياة الدنيوية والاجتماعية المرتبطة بإدارة حياته الجماعيـة، من قبيل: الحقوق والاقتصاد وما إلى ذلك)(1) – لا حاجـة لـدافع غير توفير الحياة الطبيعية البحتة، من قبيل الحاجة إلى الدوافع الطبيعية الخالصة التي تمسّ الضـرورة إليها من أجل توظيف الجوارح واستمرار نشاطها. ومن هنا فإن اتباع القوانين والقواعد بالنسبة إلى الحقائق المـذكورة (الحقوق والاقتصاد والسـياسة وما إلى ذلك) إنما يُعـد مقبولاً من قبل الأقوياء إذا كان فيه ربـح لهم أو يدفع الضـرر عنهم ، وإلا سيكون وجود وعدم تلك الحقائق عندهم سواء.

ومن هنـا لو ذهب شـخص إلى الاعتقاد ب «فصل الـدين عن الحياة الدنيويـة»، وقال بأنه يحترم قوانين تلك الحقائق، فإنه إذا لم يكن مرائياً، ولم يوظف كلامـه هـذا على طبق المنهـج الميكافيللي، فإنه لن يخلو من إحـدى حالتين: فهو إما يعاني من الانفصام في الشخصـية، أو أنه يجنح نحو الطوبائية والخيال.

لقـد سـمعنا بأجمعنا العبارة القائلـة: «إن القانون نسـيج عنكبوت»، ولن يكون بمقدور هذا النسـيج أن يعيق الحيوانات المفترسة، من قبيل : الأسد والنمر بل وحتى الفأر القادر على

1– راجع بحث (منهج العلمانية)، والقول بأن «فصل الدين عن الحياة الدنيوية» يؤدي إلى اختلال الشخصـية (الأناالإنسانية) في إدارة وجود الإنسان.

قضم هذه الخيوط التي ينسجها العنكبوت.

9 – في النظام العلماني يعدّ القول بضرورة الثورات والحركات التكاملية والتضحية بالحياة عملاً غير مبرر ولا معنى له؛ لأن الغاية والهدف من وجهة نظر هذا النظام العلماني لا يعدو تنظيم الحياة الدنيوية البحتة. وفي هذا المنهج لا يكون الإنسان بنفسه وذاته – لأنه يتمتع بقابلية الوصول إلى الخير والكمال الذاتي (من قبيل: الحكمة والفضيلة والشرف والأخلاق الفاضلة والتطوّر التكاملي) – مأخوذاً بنظر الاعتبار؛ إذ أن ذات الملاك الذي يدعو إلى فصل الدين عن المجتمع العلماني، يدعو إلى وجوب التخلي عن الخير والكمال الذاتي للناس أيضاً. ومن هنا فإن الأنظمة الحقوقية والقانونية المعاصرة – حتى ما كان منها يحمل صبغة عالمية – لا شأن له بالحقائق التكاملية، من قبيل الأمور الآنف ذكرها (الحكمة والفضيلة والشرف و ...).

يتم تنظيم المواد الحقوقية والقانونية في العادة على أساس أن الناس متساوون ومتآخون، وأنهم على درجة واحدة من حيث الشرف والكرامة الإنسانية! ولا يذكرون حتى في الهامش أو في الملحق أن هذه المساواة إنما تكون في السطح الظاهري من الحياة الطبيعية البحتة، وإلا فإن اختلاف الناس في الأخلاق والحكمة والشرف والحيثية الاكتسابية يصل إلى ما لا نهاية. فهناك – على سبيل المثال – من يقول: يا ليت لو كان لجميع الناس رأس واحد، وكان بمقدوري أن أطيح بهذا الرأس بضربة واحدة من سيفي(1).

1– قول مأثور عن نيرون.

في حين نجد شخصاً آخر يقول في المقابل:

«وَاللّهِ لَوْ أُعْطِيتُ الأَقَالِيمَ السّبْعَةَ بِمَا تَحْتَ أَفْلَاكِهَا، عَلَى أَنْ أَعْصِيَ الله في نمّلَةٍ أَسْلُبُهَا جُلْبَ شَعِيرَة مَا فَعَلْتُهُ»(1).

10 – في النظام العلماني لا تبقى هناك من قيمة للشعور بالمسؤولية والتكليف السامي الذي يعد من أعظم وأشرف مشاعر البشر في تطبيق حقائق البُعد الثاني، (من قبيل: الحقوق والاقتصاد والسياسة وما إلى ذلك) في الحياة، ولم يعد الناس في الحياة العلمانية سوى أجزاء لا واعية في الآلة الصناعية، كما نشاهد ذلك في المرحلة المعاصرة (بداية القرن الخامس عشر للهجرة ونهاية القرن العشرين للميلاد).

إن الإنسان – كما أشارت الأديان الإلهية وكبار الحكماء الشرق والغرب – إنما يدرك قيمته الحقيقية من خلال هذا الشعور بالتكليف والمسؤولية والواجب الذي يفوق المصالح والأنانيات. انظر إلى العبارة الآتية على سبيل المثال:

«أيها الواجب، ما أجلّ لفظك، وما أرفع اسمك. حقاً إنك لا تثير لدينا أي شعور ملائم، كما أنك قلما تغرينا وتأسر لبّنا. لكنك مع ذلك تأمرنا من علياء سمائك بأن مع نخضع لك ونستمع لندائک دون أن نستعين من أجل تحرير إرادتنا بأي تهديدات تستثير في نفوسنا الشعور الطبيعي بالخوف أو الفزع .. أنت الذي يقرر القانون الذي يجد في ذاته منفذاً إلى أعماق نفوسنا، أنت الذي يكتسب من ذاته رغماً عنا إجلالنا ذلك الإجلال الذي تنمحي أمامه كل نوازعنا وانحرافاتنا رغم كونها تعمل ضدّه بخفاء .. أيها الواجب ما

1– نهج البلاغة، الخطبة رقم: 224.

أجمل منبتك، وما أسمى المصدر الذي تنبع منه ولكن أنى لنا أن نهتدي إلى تلك الجذور العميقة التي ينبثق منها فرعك الأصيل، وما من نسب يجمع بين تلك الأصول السامية وبين ميولنا الطبيعية المبتذلة؟! أليس علوّ منزلتك وسموّ أصلك هو الذي يجعل الناس ينسبون إلى أنفسهم قيمة عظمى؟ فلنقل إذن: إنك تنبع من مصدر علوي يسمو بالإنسان فوق نفسه – من حيث هو جزء من العالم المحسوس – ولنقرر بكل صراحة: أنك أنت الذي تربط الإنسان بنظام عقلي محض يخضع له كل ما في العالم الحسيّ، بما في ذلك الوجود التجريبي للإنسان في الزمان، وشتى الغايات العملية التي تتحقق في دائرة التجربة، وهو الأصل المتمثل بشخصية الإنسان والذي يعني اختيار النفس واستقلالها في مواجهة الطبيعة»(1).

لو لم يترتب على القول ب_«فصل الدين عن الحياة الدنيوية» من ضرر على إنسانية الإنسان سوى قتل شعوره بالواجب والمسؤولية المستند إلى شخصية الفرد التي تنشد الكمال، لكان ذلك وحده كافياً لتراجع البشرية عن هذه النظرية، وإنقاذ شخصية الإنسان من براثن هذه المهلكة.

11 – فيما يتعلق بارتباط حقائق البعد الثاني بين العلل العالية فيما بينها في العلمانية؛ (حيث تكون بأجمعها وسيلة للحركة في مسار الحياة المعقولة)، مع الأخذ بنظر الاعتبار المشاكل الآنفة، تواصل الشخصية الإنسانية وجودها في جميع أبعاد الحياة بشكل ناقص، ولا يمكن لأيّ تلقين أن يحول دون هذا النقص؛ لأن الشخصية

1– مضمون كلام للفيلسوف الألماني (إيمانويل كانت).

الإنسانية التي تعلم بأنه لا يشذ أيّ جزء من عالم الطبيعة ولا وجود لأي حركة في مسرح الحياة إلا وهو خاضع لحكم القانون، فكيف يمكن لهذه الشخصية أن تواصل وجودها في عالم خال من القانون الخاص بذات هذه الشخصية التي هي عبارة عن الاحترام الذاتي للقانون والحركة والموران الدائم الذي يعتمل في داخل الإنسان من أجل الرقي والتكامل والشعور بالمسؤولية والتكليف السامي، مع الحفاظ على اتحاد ذات الشخصية.

12 – الإخاء والمساواة بين الناس: هل يمكن بعد تمكن النظام العلماني من خلال فصل الأخلاق والدين من حياة الناس – وجعل الناس مغتربين عن بعضهم، بل وصول الأمور حتى إلى «الاغتراب عن الذات»، بل تجاوز هذه المرحلة إلى سقوط الإنسان في مستنقع «الإنسان الذئب» – تعريف الناس بأنهم إخوة؟! وهل تمكن واضعو شرعة حقوق الإنسان في الغرب من الإجابة عن هذا السؤال؟

13 – ألا تعلمون أنكم من خلال فصل القيم والأسس الإنسانية – العالية، إنما تعملون على إبطال جميع ما قيل بشأن العظمة والكرامة والشرف الإنساني في آلاف الكتب والمؤلفات التي كتبت بأقلام علماء الشرق والغرب؟! وما يستتبع ذلك من إصابة الناس بجراح لا يرجى شفاءها!

الفصل الرابع : الإسلام والعلمانية

الإسلام والعلمانية

ص: 83

الفصل الرابع

الإسلام والعلمانية

إطلالة على بعض مؤلفات ودراسات المسلمين في المسائل السياسية(1).

من الضـروري جداً للمحققين في التاريخ السياسـي للمجتمعات، أن تكون لهم دراسة – ولو إجمالية ومن الناحية التاريخية – في المصادر والمفاهيم السياسـية لأمة عظمى باسم الإسـلام والمسـلمين؛ لأنهم يشـكلون ما نسبته مليار ومئتي مليون نسمة من مجموع سكان الشائعة المعمورة البالغ عددهم خمسة مليارات ونصف المليار نسمة.

إن ما يتـذرّع به بعض المحققين والمترجمين لتاريخ الفلسـفة السياسـية، بالقول: «إن منشأ الفلسـفة السياسـية ومصدر ظهور الآراء والأفكار المرتبطة بالحكم والسـياسة والفلسـفات السياسـية الرئيسة في العالم المعاصر، هو الدولة الإغريقية، والتي انتقلت بعد ذلك إلى روما، ومن روما إلى سائر أنحاء أوروبا في العصور الوسـطى، حتى وصلت إلى المرحلة المعاصرة والمتأخرة لتعم جميع أنحاء العالم»(2)، إذا كان يراد منه عدم تأليف كتاب في الفلسفة السياسية للإسلام، فهو مجانب للصواب قطعاً؛ إذ هناك نوعان من التحقيق في الفلسفة السياسية للإسلام، وهما:

1- لقد أوردنا هذا البحث في تفسير عهد أمير المؤمنين – عليه السلام – إلى مالك الأشتر النخعي، أيضاً.

2- بهاء الدين پاسارگاد تاريخ فلسفه سياسي، ج 1، ص 175، (مصدر فارسي).

النوع الأول: لقد عمد أغلب فقهاء وفلاسفة وحكماء الإسلام إلى تخصيص جانب من تحقيقاتهم بالحكمة العملية، والقسم الأهم منها يتعلق بما يطلقون عليه مصطلح «سياسة المدن». فقد قسّم الشهيد الأول (محمد بن جمال الدين مكي العاملي) أبواب الفقه إلى أربعة أقسام، وهي:

1 – العبادات.

2 – العقود.

3 – الإيقاعات.

4 – السياسات.

ولا شك في أن الشهيد الأول لم ينطلق في تقسيم الفقه إلى هذه الأقسام من مزاجه الخاص، بل إنه سار في ذلك على طبق رؤية جميع الفقهاء(1).

النوع الثاني: الكتب التي تمّ تأليفها بشكل مستقل في الفلسفة السياسية في الإسلام، ومنها على سبيل المثال:

1 – مكاتيب الرسول، تأليف: علي بن حسين الأحمدي الميانجي. وهو يشتمل على مجموعة من الأحكام السياسية والوصايا والتعاليم الدينية والأخلاقية في الإسلام، الواردة في الأحاديث المأثورة عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم).

2 – الوثائق السياسية، تأليف: د. محمد حميد الله حيدر آبادي. وقد اشتمل هذا الكتاب على مجموعة من الأبعاد السياسية للإسلام

1– انظر: محمد بن مكي العاملي ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ص 6.

من خلال الأحاديث المأثورة عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم).

3 – مجموعة كبيرة من خطب ورسائل أمير المؤمنين – عليه السلام– في نهج البلاغة، والتي عمد الشريف الرضي على جمعها. ولا سيما عهده إلى مالك الأشتر النخعي، وقد أفردنا له مجلداً خاصاً من ترجمتنا وتفسيرنا لكتاب (نهج البلاغة).

4 – الأحكام السلطانية والولايات الدينية، في الجمع بين المسائل الشرعية والسياسية، تأليف: أقضى القضاة أبو الحسن علي بن حبيب البصري البغدادي الماوردي (م: 450 هـ).

5 الخراج، تأليف: القاضي أبو يوسف بن إبراهيم (م: 182 هـ).

6 – الأموال، تأليف: أبو عبيد القاسم بن سلام (م: 224 هـ).

7 – معالم القربة في أحكام الحسبة، تأليف: محمد بن أحمد القرشي المعروف بـ«ابن الإخوة»، (م: 729 هـ).

8 – الأحكام السلطانية، تأليف: أبو يعلى محمد بن محمد بن الحسين البغدادي الحنبلي، المعروف بـ«ابن الفرّاء» (م: 458 هـ).

9 – كتاب الفخري في الآداب السلطانية والدولة الإسلامية، تأليف: محمد بن علي بن محمد بن ابن طباطبا العلوي أبو جعفر، المعروف بابن الطقطقي (م: 709هـ).

10 – سياست نامه، تأليف الخواجة نظام الملك (مصدر فارسي).

11 – الولاة والقضاة، تأليف: أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي المصري (م: 355هـ) .

12 – الخراج وصناعة الكتابة، تأليف: قدامة بن جعفر بن قدامة

بن زياد البغدادي أبو الفرج (م: 337 هـ).

13 – السياسة المدنية، تأليف: محمد بن محمد بن طرخان بن أبي نصر الفارابي (م: 339 هـ).

14 – آراء أهل المدينة الفاضلة، تأليف: محمد بن محمد بن طرخان بن أبي نصر الفارابي.

15 – أخلاق ناصري (الأخلاق الناصرية)، تأليف: الخواجة نصير الدين الطوسي.

16 – فقه السياسة، تأليف: السيد محمد الحسيني الشيرازي.

17 – الإمامة والسياسة، تأليف: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (م: 213 هـ).

18 – تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تأليف: آية الله العظمى الميرزا محمد حسين النائيني.

19 – حكومت از نظر اسلام، تأليف: آية الله السيد محمود الطالقاني، شرح لكتاب (تنبيه الأمّة وتنزيه الملة) للمرحوم النائيني (مصدر فارسي).

20 – تاريخ سياسي وديني وفرهنگي در اسلام، في ثلاثة مجلدات، تأليف: د. حسن إبراهيم حسن (مصدر فارسي).

21 – مقدمة ابن خلدون تأليف عبد الرحمن بن خلدون 22 – فلسفه سياسي ،اسلام، تأليف: د. عسكري حقوقي (مصدر فارسي).

23 – الإسلام والحضارة العربية، تأليف: محمد كرد علي.

24 – الإسلام والتكامل الاجتماعي، تأليف: الشيخ محمود شلتوت.

25 – السياسة من واقع الإسلام، تأليف: السيد صادق الشيرازي.

26 – الحضارة الإسلامية، تأليف آدم ميتز، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة.

27 – تمدن اسلام در غرب، تأليف: غوستاف لوبون (مصدر فارسي).

28 – تاريخ التمدن الإسلامي، تأليف: جرجي زيدان.

29 – الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر في مشكلات الحكم والتوجيه، تأليف: د. محمد

البهي.

30 – الإسلام النظام الإنساني، تأليف: د. مصطفى الرافعي.

31 – الفكر الإسلامي والتطوّر، تأليف: فتحي عثمان.

32 – انديشه سياسى در اسلام معاصر، تأليف: حميد عنايت (مصدر فارسي).

33 – فلسفه سياسي اسلام، تأليف: د. أبو الفضل عزتي (مصدر فارسي).

34 – اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية(1)، مباحث هامّة من تأليف: الفاضل المقداد السيوري.

1– قال الفاضل المقداد في كتابه اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص 264 : «أنّ الدين والملك توأمان لا ينفع أحدهما بدون الآخر، فاقتضت الحكمة وجودهما في شخص واحد، وإلا لزم نقض غرض الحكيم عند انفكاك العالم المجتهد عن السلطان وحضور الواقعة المحتاجة إلى الفتوى والحكم معاً في الحال».

35 – عوائد الأيام، تأليف: الملا أحمد النراقي(1).

36 – كتاب السياسة، تأليف: قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي أبو الفرج (م: 337 هـ).

37 – أدب السلطان، تأليف: أبو الحسن علي بن نصر.

38 – كتاب السياسة الكبير، تأليف: أحمد بن سهل أبو زيد البلخي.

39 – كتاب السياسة الصغير، تأليف: أحمد بن سهل أبو زيد البلخي(2).

40 – كتاب الدولة، تأليف: أبي إسحاق إبراهيم بن العباس الصولى(3).

41 – سياسة الملوك، تأليف: أبو دلف القاسم بن عيسى بن إدريس بن معقل العجلي(4).

بل كيف يمكن لنا أن نتصور قيام حضارة، تبلغ قمة الرقي والأهمية، دون أن تشتمل على نظام سياسي معقول؟!(5)

إن عدم تدوين سلسلة من القوانين والأصول المحدّدة في المراحل الأولى من ظهور الإسلام – وحتى العصور والقرون اللاحقة – بوصفها من القوانين والأصول السياسية للإسلام بشكل

1– انظر: الملا أحمد النراقي، عوائد الأيام، ص 206–185.

2– انظر: ابن النديم، الفهرست، ص 135.

3– انظر: إسماعيل باشا البغدادي كشف الظنون، ج 1، ص 2.

4– انظر: ابن النديم، الفهرست، ص 130.

5– قال الفرد نورث هوايتهيد في كتابه (سرگذشت انديشه ها): «إن الحضارتين اللتين ظهرتا في التاريخ، وكانتا أصيلتين وذاتيتين، هما: الحضارة الإسلامية، و الحضارة البيزنطية».

منفصل عن سائر شؤون الحياة البشرية في الإسلام، له علة هامّة للغاية يعرفها المنظرون والمحققون في الدين الإسلامي، وتلك العلة عبارة عن: الاتحاد بين جميع شؤون وأبعاد الحياة الإنسانية (الاقتصادية، والسياسية، والحقوقية، والأخلاقية، والفنية).

ومن هنا فإن المباحث السياسية التي تمّ تدوينها على طول القرون والأعصار، والتي اتخذت تارة شكل كتاب مستقل، أو على شكل باب من أبواب الفقه تارة أخرى، إنما تمثل بيان بُعد من أبعاد الدين. وإن الأهمية التي يحظى بها البعد السياسي للإنسان من منظار الإسلام سيتم بيانها إلى حدّ ما في هذا الكتاب، وبمقتضى الحديث القائل: «من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين، فليس بمسلم»(1) -والمروي متظافراً - يعتبر عدم التدخل في تنظيم الحياة الاجتماعية للإنسان، انحرافاً عن جادة الإسلام.

وبالالتفات إلى الحقائق السياسية التي يمكن العثور عليها في التعاليم الإسلامية بكثرة، ندرك جيداً أن الإسلام وحده القادر على تنظيم وإدارة الحياة المعقولة للناس.

ألا تكفي كل هذ الآيات الواردة في وجوب العدل والقسط(2)، والآيات الدالة على ضرورة رفع القيود والأغلال المعيقة للحياة المعقولة التي تؤدي إلى الحرية المنطقية، دليلاً على إثبات أهمية البعد السياسي للإنسان في الإسلام؟

وسوف نذكر المزيد من التوضيح بشأن الحقائق السياسية في

1- العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 71، ص 337، و339، وج 110، ص 103.
2- هناك خمس عشرة آية في القرآن الكريم تدل على وجوب العدل، وثماني عشرة آية تدل على وجوب القسط.

الأبحاث اللاحقـة إن شاء الله. وسـنكتفي هنا بذكر بعض الآيات القرآنية الدالة على أن من بين أهم أهداف رسالة الأنبياء – بل يمكن القول إنه الهدف الأهم على الأطلاق – هو قيام المجتمعات على أساس القسط والعدل. ومن ذلك قوله تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ }(1).

وبطبيعة الحال فإننا أمام ظاهرة تاريخية يتعيّن علينا البحث عن أسـبابها. وهذا الظاهرة هي أن الأهمية الموجودة في مسائل وأصول الفلسـفة السياسـية للإسلام غالباً ما لم تأخذ حقها التفصيلي من البحث والنقاش العلمي والفقهي، كما أنها لم تُتبع من الناحية العملية أيضاً. فما هو سبب هذه الظاهرة؟

للإجابة عن ذلك يجب أن نلتفت – قبل كل شـيء – إلى أن الحكومات والدول إنما كانت في الغالب تدار من قبل مدرسة الخلافة، وكانت هـذه المدرسـة تتبنى نظريات وأفكار أهل السـنة في السـياسة وإدارة الدولـة، وحيث أن مدرسة أهل البيت في أغلب العصور والمجتمعات الإسـلامية وحتى المرحلـة المتأخرة لم تحصل على فرصة للظهور العملي في المسائل السياسـية، لم يجد الفقهاء والمفكرون ضـرورة إلى بحث وتحقيق الأصول والمسائل السياسـية. ولكن مع ذلك تم عقـد أبواب في الفقه والفلسـفة والكلام وتم إخضاعها للتحقيق، الأمر الذي يثبت بوضوح مدى أهمية التفكير في سـياسة المجتمع وإدارة شؤونه. وقد تطرقنا إلى بيان شيء من هذا البحث في تفسير عهد الإمام علي – عليه السلام – إلى مالك الأشتر

1– الحديد: 25.

النخعي ضمن كتاب لنا تحت عنوان «حكمت اصول سياسي»(1).

أدلـة اشـتمال الحقوق والأحكـام الدينيـة – من منظـار المصادر الإسـلامية – على جميع الشؤون الدنيويـة كاشـتمالها على جميع الشؤون الأخروية:

1– لو لـم تكن شؤون الحيـاة الدنيويـة مشـمولة للحقوق والأحكـام الدينيـة – على غرار الحياة الأخرويـة – لما وردت كل تلك التأكيـدات والتعاليم الدينية لاجتثاث الفساد من على وجه الأرض. ومن ذلك – على سبيل المثال – قوله تعالى:

أ – {الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ الله مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ}(2).

ب – {إنما جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ}(3).

لقد اشـتمل القرآن الكريم على واحد وأربعين مورداً من الموارد التي تشـير بمختلف الأشـكال إلى ضـرورة استئصال الفساد من على وجه الأرض.

من الواضح أن الدين إذا لـم يكن له شأن بأمور الحياة الدنيوية، لما كان من المنطقي أن يشـتمل القرآن الكريم – بوصفه كتاباً سماوياً – على كل هذه التعاليم والتأكيدات بشأن محاربة الفساد على

1– مصدر فارسي.

2– الحديد: 27.

3– المائدة: 33.

المستوى الأخلاقي والحقوقي؛ لأن الناس في العادة يدركون قبح وفداحة الفساد في الأرض، ويعلمون استحالة الحياة مع الفساد والإفساد.

إن القول بأن الدين – فيما يتعلق بمكافحة الفساد – لا يعدو أن يكون بياناً لقضية عقلية، هو مجرّد توهّم لا أساس له من الصحة؛ إذ أن الذين يقومون بالفساد وأتباعهم لا يرون أعمالهم فاسدة، بل ربما ذهب بهم التصور – بسبب أنانيتهم وتكبّرهم – إلى أن ما يقومون به هو عين العدل والإحسان والإصلاح!

لقد شهدنا على طول التاريخ مئات التفسيرات والتبريرات الباطلة بشأن الفساد والفاسدين، التي يتم من خلالها تنزيه وتبرئة أنفسهم. ولربما وصفوا جرائمهم وسفكهم للدماء البريئة بأنها نوع من مقارعة الفساد والمفسدين!

يقول الدين: إن تشخيص الفساد والمفسد، إنما يكون – مثل سائر الحقائق – من طريق العقول والفطرة الخالصة، لا من قبل أولئك الذين يعتبرون أنفسهم حماة الحق حتى إذا أبادوا جميع سكان الكرة الأرضية.

2 – الدعوة الأكيدة إلى التسابق نحو الخيرات، من قبيل قوله تعالى:

أ – {وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ}(1).

هناك مسألتان في هذه الآية الشريفة، وهما:

المسألة الأولى – إن كلمة «الخيرات» تشمل جميع أنواع الخير

1– البقرة: 148.

– الأعم من الخير الفردي، والاجتماعي، والمادي، والمعنوي، والدنيوي، والأخروي. وإن الذي يسعى بشتى الطرق إلى حصر كلمة «الخيرات» بالخيرات الأخروية فقط، إما أن يكون جاهلاً بأساليب اللغة العربية، أو أنه يسعى إلى التشبّث بالمنطق التبريري لإثبات غاية في نفسه(1).

المسألة الثانية: إن ذات القاعدة الهامّة التي ذكرناها في تفسير الفقرة الأولى، تجري في هذه الفقرة أيضاً. بمعنى أن كل فرد أو جماعة تذهب – في الغالب – إلى اعتبار كل ما يوافق أنانيتها خيراً، حتى إذا كان من أسوأ أنواع الشرور، في حين يقيم الدين الإلهي أوامره وتعاليمه على أساس «الخير الواقعي».

3 – حليّة استثمار الموارد النافعة في الأرض لمواصلة الحياة الطيبة والعمل على تنظيمها، كما في قوله تعالى:

أ – {يَا أَيُّهَا النّاسُ كُلُوا مِمّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا ... }(2).

وقد ورد هذا المضمون في القرآن الكريم ست عشرة مرّة.

إن الذين يعيشون في هذه الدنيا بوعي كامل، يتعاملون مع ما يتناولونه بحذر كامل؛ فلا يأكلون طعاماً أو يشربون شيئاً إلا بعد التأكد من صلاحيته للأكل والشرب، كذلك يفعلون تجاه تصرفاتهم وأقوالهم وفي جميع أنواع ارتباطهم بعالم الطبيعة أيضاً. بمعنى أنهم حيث يحتملون الضرر من القيام بهذه الأمور، فإنهم سوف يجتنبونها

1– إن المنطق التبريري عبارة عن توظيف بعض القضايا في إثبات المدعى والغاية، حتى إذا لم تكن تلك القضايا ناهضة لإثبات ذلك المدعى.

2– البقرة: 168.

ويحجمون عنها. بمعنى أنهم لا يعتبرون أنفسهم فيما يتعلق بجميع أنواع العلاقات الأربعة الرئيسة: «العلاقة بالذات، والعلاقة بالخالق، والعلاقة بعالم الطبيعة، والعلاقة بالنظراء في الخلق» أحراراً في القيام بكل فعل أو اتخاذ أي موقف أو قول كل شيء. فإنهم يراعون الاحتياط العقلي لدى احتمال أي نوع من أنواع الضرر.

وطبقاً لهذه القاعدة في ضمان الحياة، أقرّ الله سبحانه وتعالى جميع ما في هذه الأرض لاستفادة الإنسان، إلا ما كان منه خبيثاً وينطوي على ضرر (أعم من أن يكون هذا الضرر مادياً وطبيعياً أو ضرراً معنوياً وروحيا).

4 – الواجبات المالية لتنظيم البُعد المادي من الحياة، من قبيل: الزكاة، والخمس، والحق المعلوم بداعي اجتثاث الفقر والفاقة. والحيلولة دون الاكتناز (وجمع الذهب والفضة ومراكمتهما واحتكار ما يحتاج إليه الناس في سياق السعي وراء الثراء)، والربا، وأكل مال اليتيم لذات الغاية.

وفي القطب المقابل لهذه الواجبات هناك حقوق تمّ إقرارها. بمعنى أنه يحق للفقراء وسائر موارد ومصارف الزكاة أن يعيشوا على الزكاة. وهكذا هو الشأن بالنسبة إلى الذين يستحقون الانتفاع بالخمس والحق المعلوم. وكذلك فقراء المجتمع يحق لهم الاستفادة من الأموال المكتنزة أيضاً. بمعنى أنه يجب على الحاكم الإسلامي أن يضع يده على المكتنز من الذهب والفضة بشكل يضر بمعاش المجتمع، وإخراجه إلى التداول لصالح إنعاش اقتصاد المجتمع، وفي ذلك يقول تعالى:

1 - {إنما الصّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّهِ وَابْنِ السّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ الله وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ}(1).

2 - {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنّ للّه خُمُسَهُ وَالرّسُول ولذي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ أَمَنْتُمْ بِاللّهِ ... }(2).

3 - {وَالّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسّائِلِ وَالْمَحْرُومِ}(3).

4 - {وَالّذِينَ يَكْنِزُونَ الذّهَبَ وَالْفِضّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا في سَبِيلِ اللّهِ فَبَشّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيم}(4).

5 - {أَلْهَاكُمُ التّكَاثُرُ * حَتّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ}(5).

6 - {يَمْحَقُ اللّهُ الرّبَا وَيُرْبِي الصّدَقَات}(6).

7- {وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلّا بِالّتِي هِيَ أَحْسَنُ}(7).

5 - وجوب الوفاء بالعهود:

1- {وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا}(8).

2 - {وَأَوْفُوا بالْعَهْدِ إِنّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً}(9).

3 - يجب أن يحصل العامل على أجره الذي يستحقه بأزاء عمله:

1- التوبة: 60.

2- الأنفال: 41.

3- المعارج: 24 -25.

4- التوبة: 34.

5- التكاثر :1 - 2.

6- البقرة: 276.

7- الأنعام: 152؛ الإسراء: 34.

8- البقرة: 177.

9- الإسراء : 334.

{... وَلَا تَبْخَسُوا النّاسَ أَشْيَاءَهُمْ ... }(1).

6 - القصاص.

7 - الحدود.

8 - الديات.

9 - الوصايا.

10 - مسائل الإرث.

11 - حرمة التصرف في الأموال غير المشروعة.

12 - الجهاد.

13 - الدفاع.

14 - النكاح.

15 - الطلاق.

16 - التجارة والمعاملات.

17 - إقامة الوزن وسائر المقادير والأوزان.

18 - حرمة الاحتكار.

19 - حرمة بيع الأسلحة للمتحاربين، إلا ما كان للدفاع فقط.

20 - الدّين وتوابعه.

21 - الرهن.

22 - الضمان.

23 - الصلح.

1- الأعراف: 85؛ هود: 85؛ الشعراء: 183.

24 – الوكالة.

25 – الإجارة.

26 – الشراكة.

27 – الأمانة.

28 – السبق للتمرين واكتساب المهارة والقوة.

29 – حرمة الغصب.

30 – الإقرار.

31 – القضاء والشهادات.

32 – منع السفهاء من التصرف المباشر في أموالهم وسائر شؤون الحياة.

33 – الوقف.

34 – الهبة.

35 – الأصول والقواعد الاقتصادية.

36 – الأصول والقواعد الحقوقية.

37 – الأصول والقواعد السياسية.

38 – تنظيم العلاقات مع الإقليات والشعوب والتي تعتنق الديانات الأخرى.

39 – إدارة الصحة والمسائل الطبية.

40 – التنظيم والتغيير أو الأمور المستحدثة التي تظهر في حياة الناس بمرور الزمن.

ومن هنا يمكن تقسيم الفقه الإسلامي إلى الأنواع والأقسام الآتية:

1 – فقه العبادات.

2 – فقه الأحوال الشخصية والمدنية.

3 – فقه المعاملات والعقود والإيقاعات.

4 – فقه الأخلاق.

5 – فقه السياسة.

6 – فقه العرفان.

7 – فقه الصناعة.

8 – فقه الارتباطات والعلاقات الدولية.

9 – فقه الثقافة

10 – فقه الإدارة.

11 – فقه الجهاد والدفاع.

12 – فقه العلوم.

13 – فقه الاكتشافات.

14 – فقه الحقوق الجزائية.

15 – فقه العلوم.

16 – فقه سائر أنواع الحقوق.

17 – فقه القضاء (المحاكم).

18 – فقه مقارعة الجور والظلم.

19 – فقه مقارعة القبائح.

20 – فقه التشجيع والحث على الفضائل والخيرات.

21 – فقه المسائل الطبية.

22 – فقه التدبير للمستقبل.

23 – فقه الاطلاع على ما يجري في العالم وما إلى ذلك.

الأصول والقواعد الفقهية القائمة على المدركات الفطرية والقضايا العقلية والمتبنيات العقلائية والمبيّنة لكليات الواجبات وحقوق الحياة الدنيوية والأخروية(1).

في البداية لا بد من ذكر بعض المقدمات باختصار:

1 – إن الأصول والقواعد الفقهية هي تلك القضايا العامة لتوجيه دفّة الحياة الإنسانية في الدائرتين: (المادية والمعنوية)، والتي يمكن تطبيقها على الكثير من المسائل الجزئية. بمعنى أنه يتمّ الاستناد إلى تلك القضايا الكلية لاستنباط حكم المسائل الجزئية. من قبيل: قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، وقاعدة (أصالة اللزوم في المعاملات). حيث يتساوى المجتهد والمقلد في العمل بهذه القضايا.

في حين أنه في قواعد أصول الفقه، يكون المجتهد وحده الذي له حق توظيف هذه الأصول – بعد تحقيقها وإثباتها – في الاستدلال على إثبات القضايا الفقهية العامة، من قبيل: حجية الظواهر وما إلى ذلك.

2 – تنقسم الأصول والقواعد التي يُستند إليها في الفقه إلى قسمين وهما:

1– لقد ذكرنا هذه الأصول والقواعد في بحث مساحة الدين.

القسم الأول: الأصول والقواعد المنصوص عليها في المصادر الأولى، من قبيل قوله تعالى: {مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَج}(1). (قاعدة نفي العسر والحرج)، و (قاعدة لا ضرر ولا ضرار في الإسلام).

القسم الثاني: الأصول والقواعد المستنبطة من الأدلة المعتبرة، من قبيل: أولوية تقديم الأهم على المهم في موارد التزاحم.

3 – على الرغم من أن طرق الوصول إلى الأحكام الواقعية في الفقه تختلف بلحاظ الكشف، إلا أنها بأجمعها تستند إما إلى المدركات الفطرية البحتة، من قبيل: القطع واليقين، أو عقلية، من قبيل: قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) حيث تنتفي الأحكام في موارد الضرر، والأمارات التي تكتمل كاشفيتها من قبل المشرّع، من قبيل: الآيات القرآنية الظنية الدلالة، والأحاديث والروايات غير قطعية الصدور، بيد أن كاشفيتها – بعد تتميم حجيتها من قبل الشارع – تعتبر من الواقعيات القانونية من الناحية العقلية.

وأما الأصول التي يستند إليها لرفع الحيرة والتردد في موارد الشك، من قبيل: (أصالة البراءة)، و(أصالة تقدم دفع الضرر على جلب المنفعة)، فهي قضايا عقلائية، تثبت حجيتها أو يتمّ تعزيزها وتقويتها من خلال إمضائها من قبل المشرع الإسلامي.

4 – تنقسم القواعد الفقهية بالنظر إلى سعة وضيق موارد استعمالها فى الفقه، إلى قسمين، وهما:

القسم الأول: القواعد العامة التي يمكن تطبيقها في جميع الأبواب الفقهية.

1- المائدة: 6.

القسم الثاني: القواعد الخاصة التي تستعمل في بعض الأبواب الفقهية.

5 – هناك من بين هذه الأصول والقواعد بعض القواعد والأصول الاجتهادية (المتعلقة بأصول الفقه) ما يتمّ بحثها لإمكان انطباقها على المسائل الفقهية.

نماذج من القواعد العامة

1 – قاعدة نفي الضرر والضرار: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

2 – قاعدة نفي العسر والحرج: {ما يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَج}(1).

3 – قاعدة قاعدة نفي السبيل على المحسن: {مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبيل}(2).

4 – قاعدة أولوية تقدّم الأهم على المهم في موارد التزاحم: «في موارد التزاحم بين الأهم والمهم، يُقدّم الأهم».

5 – قاعدة الاشتراك في التكليف: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلّا كَافّةً لِلنّاسِ بشيراً ونذيراً}(3).

6 – قاعدة عدم تداخل الأسباب والمسبّبات.

7 – أصالة الصحّة في قول وفعل المسلم: «ضع فعل أخيك المسلم على أحسنه».

1– المائدة: 6.

2– المائدة: 91.

3– سبأ: 28.

8 – أصالة الصحة في عمل المكلف نفسه، بمقتضى الوعي والاختيار.

9 – أصالة صحّة الأشياء. وهذا الأصل لا يختص بعمل المسلم أو المؤمن، بل يشمل جميع الأشياء والحالات وأفعال الإنسان في الحياة الحقوقية، والقوانين الطبيعية السالمة.

10 – قاعدة: «دفع الضرر أولى من جلب النفع».

11 – قاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات».

12 – قاعدة: «الضرورات تقدّر بقدرها».

13 – قاعدة دفع الشر والضرر بحدود الإمكان: «الشرّ يُدفع، والضرر يُدفع».

14 – قاعدة أن الأعم والأغلب يمكن أن يشكل مرجعاً وقرينة على الحكم: «الظن يُلحق الشيء بالأعم الأغلب».

15 – قاعدة: «ما لا يُدرك كله، لا يترك كله»، و«الميسور لا يسقط بالمعسور»، و «إذا أمرتكم بشي فأتوا منه ما استطعتم».

16 – قاعدة حرمة الإعانة على الإثم والعدوان: {وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ}(1).

17 – تعميم الأحكام الوضعية بالنسبة إلى مختلف الأحوال. ثبوت الأحكام الوضعية في مورد إتلاف مال الغير، دون اشتراط البلوغ أو العلم أو سائر شرائط الأحكام التكليفية الأخرى.

18 – إلزام كل شخص بما يلزم به نفسه: «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم».

1– المائدة: 106.

19 – أصالة العمل بأحكام الشرائع السابقة ما لم تخالف القوانين والأحكام الإسلامية: «استصحاب الشرائع السابقة».

20 – يقوم الأصل العقلائي على العمل بالفروع بعد إثبات حجيتها عقلاً، إلا في موارد الشك، حيث يجب عندها إحراز عدم مخالفتها لأحكام الإسلام.

21 – كل ما تحتاج إليه شؤون قوانين الحياة الفردية، تقع مسؤولية توفيره بالدرجة الأولى على الفرد في حدود استطاعته، فإن عجز عن ذلك انتقلت المسؤولية إلى المجتمع والحكام. قانون «أمور الحسبة».

22 – كل ما تمسّ الحاجة إليه في تنظيم الحياة الاجتماعية، فهو واجب على الجميع كفاية «الواجب الكفائي»، إلا إذا توقف القيام به على شخص واحد أو مجموعة من الأشخاص؛ فيجب عليهم حينها عيناً «الواجب العيني».

23 – أصالة عدم تسلط أحد على أحد، إلا ما ثبت بالدليل، من قبيل: ولاية الكبير على الصغير، وولاية الإمام المنصوب من قبل الله سبحانه وتعالى.

24 – قاعدة: «الإمام وليّ من لا ولي له».

25 – قاعدة: «الإسلام يجبّ ما قبله».

26 – أصالة الوفاء بالعهود والعقود والشروط: «المسلمون عند شروطهم، إلا ما خالف الكتاب أو السنة».

27 – قاعدة: «القرعة لكل أمر مشكل».

28 – أصالة بقاء الحكم السابق أو الذي شك في بقائه لاحقاً: «أصالة الاستصحاب».

29 – أصل الإباحة في الأشياء: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي».

30 – أصالة براءة الذمة من التكليف.

31 – قاعدة أن الجهل يرفع فعلية التكليف، إلا إذا كان عن تقصير: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون».

32 – نفي الحكم بالإكراه والإجبار : «رفع عن أمتي ... وما استكرهوا عليه».

33 – قاعدة الاضطرار يُبطل المعاملة: «سيجيء زمان ويُعاملون المضطرّين». رغم الكراهة الشديدة في معاملة المضطر.

34 – أصالة نسبة العمل إلى السبب عندما يكون المباشر بمنزلة الآلة: «العمل للسبب، عندما يكون المباشر كالآلة المحضة».

35 – كل حكم شـرعي يؤدي إلى ضرر على النفس أو المال أو العرض أو خالف المذهب الآخر، فإنه يكون ساقطاً بحكم التقية، إلا إذا بلغ الـدم وإزهاق النفس (وعندها لا يمكن للمكلف أن يعمل على طبق التقية): {إِلّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ}(1)، {وإِلا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً}(2).

36 – أصالة عدم تحمل المكلف أحكام وتكاليف الآخرين، إلا

1– النحل: 106.

2– آل عمران: 28.

في بعض الموارد، من قبيل: تحمّل الإمام القراءة في صلاة الجماعة عن المأمومين: «الأصل عدم تحمّل الإنسان عن غيره، إلا موارد ورد الدليل عليها».

37- لو كانت علة الحكم مركبة من أجزاء، كانت جميع تلك الأجزاء داخلة في تلك العلة، بحيث إذا انتفى جزء واحد من تلك الأجزاء، سيؤدي ذلك إلى انتفاء العلة، وبالتالي يسقط الحكم من رأس: «كلما كانت العلة مركّبة، توقف الحكم على اجتماع جميع أجزائه».

38 - قاعدة العدل: وهذه القاعدة من أكثر قواعد الفقه تعميماً على جميع الأبواب الفقهية.

39 - شمول الحكم لما لم يكن في السابق مورداً له، من قبيل: أن يعمل المكلف على وقف شيء من ماله على الفقراء، ثم يغدو فقيراً فيكون مشمولاً لوقفه بوصفه واحداً من موارده.

40 - قاعدة الأقربون أولى بالمعروف - في استحقاق الخيرات ودفع - الأضرار - من الأبعدين. كما هو الحال في مسائل الأرث، وبشكل عام فإن الأقربين أحق بالمعروف، والأقرب يمنع الأبعد، وهكذا الأمر في تحمّل الأضرار، من قبيل: دية الخطأ على العاقلة، وهو من أهم القوانين في الحفاظ على التماسك في العلاقات بين الناس، وصيانة المجتمع من آفة اغتراب الناس عن بعضهم، وآفة «الاغتراب عن الذات» أيضاً.

41 - قيمة العمل بالنية: «لكل امرئ ما نوى»، و«إنما الأعمال بالنيات»، و«النية روح العمل».

42 – كـل حكم خاص أو عام يسـتند إلى سـبب خاص، يزول بزوال سـببه: «الحكم الخاص أو العام المسـتند إلى السـبب المعيّن، ينتفي بانتفاء السبب».

43 – الوصـية حق على كل مسـلم : {كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِين}(1).

44 – قاعدة: «من سبق إلى شيء لم يسبقه إليه أحد قبله، فهو أولى به».

45 – إذا لم يكن لدى الشـخص ما يثبت مدعاه سوى ما يقوله، كان قوله حجة، إلا إذا كان متهماً بالكذب: «يجب قبول قول من لا يعلم إلا من قبله، إلا أن يكون متهماً».

46 – كل حكم تحريمي إذا كان الترخيص فيه مشـروطاً بتحقيق شـرط أو سبب، كان إحراز ذلك الشرط والسبب ملازماً للحكم بترخيصه: «كل محرّم اشترط رفع الحرمـة عنه بشـرط أو سـبب، لا بـد من إحرازه للحكم بالرخصـة فيه». وهـذا الأصل أو القاعدة تعم حرمة النفوس والأعراض والأموال.

47– وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأحكام الواجبة إذا كان الترخيص في تركها مشروطاً بشرط أو سبب.

48 – العمل النافع ،محترم، ويجب عدم إسقاط قيمته: «العمل المحترم لا يكون ضائعاً».

1– البقرة: 180.

49 – يجب دفع القيمة الواقعية للعامل: {وَلَا تَبْخَسُوا النّاسَ أَشْيَاءَهُمْ}(1).

50 – قاعدة: الولد للزوج الشرعي، وأما الزاني فليس له من حكم غير الرجم: «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

51 – قاعدة حرمة أكل الأموال بالأسباب والوسائل الباطلة: {لا تأكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ}(2).

52 – قاعدة اعتبار البلوغ والعقل والقدرة من الشروط العامة للتكليف والالتزام: «رفع القلم عن الصبي والمجنون».

53 – قاعدة قاعدة عدم جواز التقليد في الأصول والعقائد وجميع القضايا التي يكون العقل فيها هو الحاكم: «أصول العقائد بالنظر والاستدلال، لا بالتقليد».

54 – قاعدة حجية خبر الواحد في الموضوعات والأحكام، على ما ورد في آية النبأ والأدلة الأخرى.

55 – قاعدة: «تعيين طرق امتثال التكاليف والأحكام الوضعية موكول إلى العقلاء».

56 – تطبيق المفاهيم والقضايا العامة على مواردها عقلي.

57 – قاعدة: «من له الغنم؛ فعليه الغرم».

58 – قاعدة: «كل ما تصحّ إعارته، تصحّ إجارته».

59 – قاعدة: «الممتنع شرعاً، كالممتنع عقلاً».

1- الأعراف: 85.

2- البقرة: 188؛ النساء: 29.

60 – إن الـذي يمكن غض الطرف عنه في الأمور الفرعيـة، قـد لا يمكن غض الطرف عنه في الأصول، فعلى سبيل المثال: لا يصـح الوقف على المعدوم، ولكن يصح الوقف على المعدوم تبعاً للموجود: «يُغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها».

61 – قاعدة انصراف المطلق إلى فرده الشائع، شريطة أن لا يكون الانصراف هنا بدوياً: «المطلق ينصرف إلى فرده الشائع».

62 – لا يمكن إثبات شـيء على سـكوت من يستطيع التعبير عن نفسه، إلا إذا شكل سكوته قرينة على الرضا أو الرفض: «لا يُنسب لساكت قول».

63 – قاعدة: «لا يصحّ تأخير البيان عن وقت الحاجة».

64 – ما يخرج عن الاختيار بالمقدمة الاختيارية لا ينافي الاختيار والمسؤولية: «المنافي للاختيار بالاختيار، لا ينافي الاختيار».

65 – ما ثبت سابقاً بوصـفه سـنة صالحة، ولـم يثبت خلافه لاحقاً، يبقى على حاله: «يا مالك القديم يترك على قدمه، ولا تنقض سنة صالحة عمل بها صدور هذه الأمة».

66 – قاعدة: «الإقرار في موضع الإنشاء، إنشاء».

67 – قاعدة: «الأصل دليل، حيث لا دليل».

68 – قاعدة: «إعمال الكلام أولى من إهماله».

69 – قاعدة: «الإذن في الشيء، إذن في لوازمه البينة (البديهية)».

70 – قاعدة : «إذا زال المانع، عاد الممنوع».

71 – قاعدة: «الصلح سيّد المعاملات».

72 – إذا تعارض حكمان أو دليلان فإنهما سيسقطان كلاهما: «إذا تعارضا تساقطا».

73 – قاعدة الجمع بين المتزاحمين أو المتعارضين – مهما أمكن – أولى من سقوطهما: «الجمع مهما أمكن، أولى من الطرح».

74 – قاعدة إذا ورد الاحتمال المعقول بطل الاستدلال: «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

75 – يعتبر تصرف صاحب المال الذي نقله بأحد وجوه النقل والمعاملة فسخاً للمعاملة، كما يعتبر تصرف المنقول له فيه إمضاء لتلك المعاملة: «التصرّف فيما انتقل عنه فسخ، وفيما انتقل إليه إجازة وإنفاذ».

76 – قاعدة: «الالتزام بالشيء، التزام بلوازمه».

77 – قاعدة: «تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية».

78 – قاعدة: «في تعارض الوصف والإشارة، تقدّم الإشارة بشرط أن تكون مختصات الموضوع وأوصافه واضحة».

79 – قاعدة العجز عن أداء الدين يوجب تأجيله وتأخيره: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ}(1).

80 – قاعدة نفي التكاليف التي تفوق الطاقة: «رفع عن أمتي تسعة ... وما لا يطيقونه».

تنويه: إن القاعدة الواردة في الرقم (2) يتعلق بأصول وقواعد قاعدة نفي الحرج. وعليه تكون لدينا ثلاث قواعد للنفي قد يتم الخلط بينها، وهي:

1- البقرة: 280.

1 – قاعدة نفي العسر.

2 – قاعدة نفي الحرج.

3 – قاعدة نفي ما لا يُطاق.

إن الأدلـة الفقهيـة التي تثبت هـذه القواعـد الثلاثـة عديدة، ومن بينها: العقل. حيث يحكم العقل بداهة بأن التكليف يجب أن لا يؤدي إلى إرهاق المكلف وتحميله ما لا يطاق.

لا شك في أن الإرهاق يتحقق بالمشـقة والعسـر أيضاً. والحرج مشـقة تفوق العسـر، وما لا يطاق كما يبدو من العبارة يعني أنه يفوق الطاقة. وبالإضافـة إلى الدليل العقلي القائم على نفي التكليف بما لا يطاق، تقوم الآيات القرآنية بدورها على تأييد هذا الأصل أيضاً، ومن ذلك قوله تعالى: {لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلا وُسْعَهَا}(1)، والمأثور عن رسول الله – صـلى الله عليه وآله وسـلم – إذ يقول: «إن شريعتنا سهله سمحة»، وقوله للإمـام علي (عليه السـلام): «يـا علي .. إنّ هـذا الـدِّينَ متين؛ فَأَوْغِلُوا فيه برفق، وَلَا تُكَرْهُوا عِبَادَةَ الله إلى عباد الله ؛ فتَكُونُوا كَالرّاكِبِ المُنْبَتِ الّذِي لا سَفَراً قَطَعَ ، وَلا ظَهْراً أَبقى»(2).

نموذج من القسم الثاني (القواعد الخاصة المستفادة في أبواب خاصة من الفقه)

أولاً : نماذج من الأصول والقواعد القضائية

1 / 83 – قاعدة: «البيّنة على من ادعى، واليمين على من أنكر».

1– البقرة: 286.

2– الكلينى، الكافى، باب الإقتصاد فى العبادة.

2 / 84 – قاعدة: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز».

3 / 85 – قاعدة: «من ملك شيئاً، ملك الإقرار به».

(إن هذه القاعدة هي – من ناحية – من مصاديق القاعدة المتقدّمة).

4 / 86 – قاعدة وجوب إظهار الشهادة، وحرمة كتمانها: {وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا}(1)؛ و{وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ}(2).

5 / 87 – عند دوران الأمر بين تخطئة البريء وتبرئة الخاطئ، يكون التقدم لتبرئة الخاطئ.

6 / 88 – لا إشكال في العقوبة على الذنوب والجرائم الدينية مع مراعاة العدل، وأخذ أهداف وغايات «الحياة المعقولة» بنظر الاعتبار.

7 – 89 – قاعدة: «لا يصحّ الإنكار بعد الإقرار».

ثانياً نماذج من الأصول وقواعد القصاص والحدود والديات

1 / 90 – قاعدة لا يهدر دم امرئ مسلم. فإنه بالنظر إلى الآيات والأحاديث وحكم العقل لا يهدر دم أي نفس محترمة: «لايَبْطُلُ دَمُ امرئ مُسلم»، وقوله سبحانه وتعالى: {مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَاد في الْأَرْضِ فَكَأَنما قَتَلَ النّاسَ جَميعاً}(3)، و{وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدّ لَهُ عَذَابًا عظيما}(4).

91/2 – قاعدة: «تدرأ الحدود بالشبهات».

3 / 92 – قاعدة: «الدية في قتل الخطأ، على العاقلة».

1– البقرة: 182.

2– البقرة: 183.

3– المائدة: 32.

4– النساء: 93.

4 / 93 – قاعدة: «في القتل العمدي أحد الأمور الثلاثة: القصاص، أو الدية، أو العفو»(1).

5 / 94 – الحكم في مورد التلف والجراحة غير المنصوص عليه بدية أو أرش من قبل الشارع، يعود تحديده إلى القاضي.

6 / 95 – تقع العقوبة على المذنب لا غير: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى}(2). ولا ينافي ذلك دية قتل الخطأ على العاقلة، راجع هذه القاعدة.

7 / 96 – قاعدة القسامة في اللوث. واللوث يعني وجود قرينة أو قرائن سابقة تدل على أن المقتول قد قتل على يد المدعى عليهم.

وقد روي عن الإمام الصادق – عليه السلام – أنه قال: «إنما جعلت القسامة ليغلظ بها في الرجل المعروف بالشر المتهم، فإن شهدوا عليه جازت شهادتهم». وعن يونس بن عبد الرحمن، عن ابن سنان قال سمعت أبا عبد الله – عليه السلام – يقول: «إنما وضعت القسامة لعلة الحوط يحتاط على الناس لكي إذا رأى الفاجر عدوّه فرّ منه مخافة القصاص».

1– يمكن القول: إن من بين أحكم القضايا العقلية في الفقه الإسلامي، عقوبة قتل العمل، والتي يكون القصاص واحداً من بين عقوبات ثلاثة قدرها الشارع لهذه الجريمة. وكما قال الله سبحانه وتعالى وهو الشارع الأعظم في الآية 180 من سورة البقرة: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ}. لو أدرك الناس في المجتمع أن حياة القاتل – إذا ارتكب القتل – ستكون عرضة للخطر، فإنهم سيدركون عظمة قيمة أرواح الناس. وإن ما يذهب إليه بعض السطحيين في المرحلة الراهنة من القول بعدم صوابية القصاص، حيث يذهبون في تأثرهم بنظريات بعض المفكرين الغربيين إلى القول: حيث قام القاتل بقتل شخص واحد؟ لماذا نضيف قتل الشخص قتلاً ثانياً بقتلنا للقاتل؟! .. إن هؤلاء لا يدركون ما لقانون القصاص من الأثر في الحد من ارتكاب قتل الآخرين. إن هؤلاء عندما يعتبرون قتل البريء مثل سائر الجرائم التي يمكن للمجتمع أن يحافظ على حياة أفراده حتى بدون تطبيق قانون القصاص، يسقطون قيمة الحياة إلى أدنى مستوياتها، إذ أن تجاوزهم عن القاتل وعدم الاقتصاص منه يعني أن الروح والنفس التي قام بإزهاقها لا تساوي أكثر من الأموال التي يدفعها القاتل دية لأولياء الدم، أو الأيام المعدودة التي سيقضيها خلف قضبان السجن!

2– الأنعام: 164؛ الإسراء: 15؛ فاطر: 18؛ الزمر: 7. وانظر أيضاً؛ النجم: 38.

والقسامـة أيمان يحلفها أولياء المدعي (خمسـين قسـماً) في قتل العمد، وخمسة وعشـرين قسـماً في قتل الخطأ، وفي غير هذه الحالة يعود الحكم على طبق القاعـدة الأوليـة وهي: «البيّنة على من ادعى واليمين على من أنكر». والقسامة تكون بأن يأتي المتهم ببينة على براءته، فإن لم يأت بالبيّنة ينتقل الأمر إلى القسامة من قبل أولياء المقتول.

ثالثاً: نماذج من الأصول والقواعد الحقوقية بشكل عام

1 / 97 – قاعدة: «العقود وما يشابهها (وما قام مقامها) تتبع القصود».

2 / 98 – قاعدة: انحلال العقود إلى أجزاء موضوع العقد، عند الإمكان.

3 / 99 – قاعدة: الوفاء بالعقود : {أَوْفُوا بِالْعُقُود}(1)، و«المسلمون عند شروطهم، إلا ما خالف الكتاب أو السنة».

4 / 100 – قاعدة: «كل عقد شرط فيه خلاف ما يقتضيه، فهو باطل».

101/5 – قاعدة: «كل عقد يتعذر الوفاء بمضمونه، فهو باطل».

6 / 102 – قاعدة: «الأصل في العقود اللزوم».

7 / 103 – قاعدة : «حرمة ماله [الإنسان]، كحرمة دمه».

8 / 104 – قاعدة الصلح جائز ونافذ: {وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ}(2)،

1– المائدة: 1.

2– الأنفال: 1.

«والصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً أحلّ حراماً، أو حرّم حلالاً»(1)، و«الصلح جائز بين الناس».

9 / 105 – قاعدة: «المغرور يرجع إلى من غرّه»(2).

10/ 106 – قاعدة الضمان ينقل الدين من عهدة المدين إلى عهدة الضامن: «الضمان ناقل».

11 / 107 – قاعدة الأمين لا يضمن، إلا على وجه التعدي أو التفريط أو الاشتراط: «ليس على المؤتمن ضمان».

12 / 108 – قاعدة: «من أتلف مال الغير، فهو له ضامن».

13 / 109 – قاعدة: لا ضمان في العارية، إلا إذا كانت ذهباً أو فضة، أو كان إتلافها بالتعدي أو التفريط، أو إذا اشترط ضمانها.

14 / 110 – أصالة اليد: «لولا اليد لما قام للمسلمين سوق».

15 / 111 – قاعدة كل شخص أخذ شيئاً من شخص لا على نحو المعاملة والأمانة والعارية، كان ضامناً لذلك الشيء حتى يعيده إلى صاحبه: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي».

16 / 112 – حجية سوق المسلمين. إذا كان المجتمع عاملاً بالأحكام الإسلامية، أو كان أغلب أفراده ملتزمين بالأحكام الإسلامية، كانت الأقوال والأفعال والنوايا في ذلك المجتمع صحيحة: «لو لم يجز هذا، لما قام للمسلمين سوق».

17 / 113 – قاعدة كل دين حالّ (يجب أداؤه دون تأجيل): «كلّ

1- الحر العاملي وسائل الشيعة كتاب الصلح، الباب الثالث.
2- نص رواية معروفة عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم).

دين حال في موارد يبحث عنها في الفقه» إلا في بعض الموارد، و «الدين مقضيّ».

114/18 – على الكفيل والضامن أن يكون على مستوى مسؤولية ما يكفل أو يضمن: «الزعيم غارم».

19/ 115 – قاعدة: «ما يُضمن بصحيحه، يضمن بفاسده».

20 / 116 – قاعدة كل ما كان له مثل يضمن بمثله، وما لا يكون له مثل يضمن بقيمته: «المثليّ يُضمن بالمثليّ، والقيميّ يُضمن بالقيميّ».

21 / 117 – قاعدة: «منافع الأموال تضمن بالفوت أو بالتفويت»، و«المعتبر في الضمان يوم التلف».

22 / 118 – الحرّ لا يقبل البيع والشراء: «الحرّ لا يباع».

23 / 119 – قاعدة من حاز شيئاً من المباحات العامة أصبح مالكاً – له بالحيازة: «من حاز ملك».

24 / 120 – قاعدة: «من أحيى أرضاً ميّتة فهي له».

25 / 121 – قاعدة حرية تصرف الشخص في ماله: «الناس مسلطون على أموالهم».

26 / 122 – قاعدة : الإعراض عن المال يسقطه عن الملكية.

27 / 123 – حريم الملك يدخل في اختصاص المالك بالمقدار العرفي: «من ملك شيئاً من الأرض ملك قراره في حريمه».

28 / 124 – الأصل عدم دخول شيء في ملك الإنسان قهراً، إلا إذا كان من الإرث أو الوصية للجنين: «لا يدخل في ملك إنسان

شيء قهراً إلا الإرث والوصية للحمل».

29 / 125 – قاعدة: «لا يقع عقد على عين أو منفعة إلا من مالكِ أو بحكمه».

30 / 126 – قاعدة: «كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه».

31 / 127 – قاعدة: «كل ما صحّ بيعه صحّ رهنه».

32 / 128 – قاعدة تحقق الرهن مشروط بالقبض: «لا رهن إلا مقبوضاً».

33 / 129 – قاعدة: «الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال، إلا في قحط أو مخمصة».

34 / 130 – قاعدة: «الكفر والقتل يمنعان الإرث».

35 / 131 – قاعدة: وجوب مراعاة الغبطة في الشؤون المهجورة.

36 / 132 – قاعدة: «كل من صحّ – أو جاز – منه المباشرة، صحّ منه التوكيل».

37 / 133 – قاعدة: «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها».

38 / 134 – قاعدة: «من ملك شيئاً، ملك منافعه».

39 / 135 – إذا باع الشريك حصته من الملك، كان شريكه أو الشركاء الآخرون أحق بشراء حصته من غيرهم: «حق الشفعة».

40 / 136 – عند إبرام العقود ينبغي أن يكتب العقد أضعف الطرفين؛ لأن المغالطة أو سوء الاستغلال من قبل الأقوى أشدّ احتمالاً. (من الواضح أن هذا ليس أصلاً أو قاعدة عامة، وإنما

ترد لدفع الظلم المحتمل عن الضعيف).

41 / 137 – قاعدة: «الضمان يسقط بالإذن».

42 / 138 – في موارد إمكان الرد في المعاملة، يعتبر عدم رد المال إمضاء للمعاملة: «عدم الرد يعني الإمضاء».

43 / 139 – حرمان الشخص من منفعته الطبيعية والقانونية يعد من مصاديق الضرر: «عدم النفع الذي يقتضيه القانون ضرر».

نتيجتان في غاية الأهمية يمكن استنتاجهما من خلال الملاحظة

الدقيقة في الأصول والقواعد الفقهية

النتيجة الأولى: إن الفقه الإسلامي لم يضع لإدارة الحياة الدنيوية والأخروية للناس في مسار هداية الشخصية إلى كمالها حدوداً وأطراً مصطنعة أو مختلقة؛ لأن كل أصل وقاعدة أقرها للحياة الفردية والاجتماعية، لا تكون متناغمة ومنسجمة مع الماهية الحيوية للحياة الإنسانية فحسب، بل هي كذلك تدفع إلى تحريك البشرية نحو «الحياة المعقولة» التي هي عبارة عن «الحياة الطيّبة» و«الحياة المستندة إلى البيّنة» بمعنى الدليل الواضح، والذي يعني بالتالي الهداية إلى الحياة التي يمكن أن تسند إلى الله – بوصفه مالك الحياة والموت – إذ يقول تعالى: {قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي للّه رَبِّ الْعَالَمين}(1). وإن ذات تلك الأصول والقواعد تعتبر عنصر تحريك إلى الحياة الآنف ذكرها.

1- الأنعام: 162.

النتيجة الثانية: بمساعدة الأخلاق الإسلامية السامية، تتمكن الأصول والقواعد الفقهية المذكور بعد تسليط الضوء التكاملي على الحياة الإنسانية من منح الفقه الإسلامي امتياز «الطليعية» و«الاتباع». فإن الفقه الإسلامي هو فقه طليعي من حيث ضمانه للاحتياجات المادية الثابتة للناس، في حين لا يمكن لأيّ شخص أو عامل أن يحدث تغييراً فيها. كما أنه تبعي من حيث فتح المستويات والأبعاد الإنسانية عند ظهور الموضوعات أو الظواهر الجديدة فيما يتعلق بالطبيعة، وعدم اعتراضه لامتلاك الزراعة والصناعة والتجارة ومئات الأنشطة الأخرى لتنظيم شؤون الحياة الدنيوية والأخروية، وعدم وضعه لأي عقبة أمام تطوير وتنويع هذه الأمور، بل يعطي الإنسان حق إيجادها وتطويرها، إلا أذا أخلت بالحياة الهادفة للناس، من قبيل: استغلالها في انتاج المخدرات، وإعداد عناصر الهيمنة خارج الأطر القانونية، واتخاذها وسيلة للإفراط في الشهوات، وتمهيد الأرضية لخلق الأجواء الاجتماعية لظهور المفاسد الأخلاقية، الأمر الذي يؤدي إلى الشعور بالفراغ والتفاهة في الحياة.

السيادة والحكم في القرآن

من الضروري أن تكون هناك دراسة وتحقيق بشأن «الحكم» من وجهة نظر القرآن الكريم؛ لإثبات حقيقة أن الدين الإلهي لا ينفك عن السياسة والحكم وسائر شؤون الحياة الدنيوية للإنسان.

فهاهو السيد مرتضى الزبيدي – الذي يُعدّ من كبار علماء اللغة – ذكر الكلام الآتي في بيان مفهوم «الحكم» لغة:

ص: 119

«الحكم بالضم – القضاء في الشيء بأنه كذا أو ليس بكذا – سواء لزم ذلك غيره أم لا – هذا قول أهل اللغة. وخصص بعضهم، فقال: القضاء بالعدل. نقله الأزهرى». والمراد بالقضاء المعنى الأعم منه، الذي هو عبارة عن الإنشاء والجعل. ثم أورد الزبيدي – الملقب بإمام اللغة – شرحاً مسهباً لكلمة «الحكم»، ولم يرد في هذا الشرح والتحقيق أن يكون «الحكم» بمعنى العلم أبداً، ثم قال:

«الحكم أعم من الحكمة فكل حكمة حكم ولا عكس»(1).

وذلك لأن معنى الحكمة – على ما ذكره الحكماء وأورده الزبيدي في هذا المورد – هو «العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاها». ولا يخفى أن الحكم على مقتضى العدل والتقوى والمعرفة الشاملة هو من أبرز مصاديق الحكمة، ولو أن الحكيم امتنع عن الحكم – رغم اجتماع الشروط لرفع الخصومات وإدارة الحياة الاجتماعية للناس – عُدّ مجانباً لرؤية الشرع والحكمة وخاطئاً.

إن الذي نستنتجه من ملاحظة مجموع الآيات القرآنية وموارد الاستعمال الشائعة بشأن «الحكم» هو (إنشاء وجعل ما يجب أو ينبغي أو ضدهما بشأن شيء واحد). ولو استعمل في بعض الموارد بمعنى العلم والمعرفة والحكمة النظرية البحتة، فهو استعمال شاذ، ويمكن أن يكون بداعي المقدمة الضرورية ل «الحكم الصحيح» أي: (إنشاء وجعل ما يجب أو ينبغي أو ... بشأن شيء واحد) وليس الحكم ذاته.

الآيات القرآنية المشتملة على الحكم وبعض مشتقاته

1- تاج العروس في شرح القاموس، تأليف الإمام اللغوي محبّ الدين أبو الفيض السيد مرتضى الزبيدي، ج 8، ص 354.

تنقسم هذه الآيات إلى عدّة أقسام:

القسم الأول: الآيات التي تبيّن الحكم المستند إلى الله. وعدد آيات هذه الطائفة خمسة وخمسون آية. حيث تذكّر هذه الآيات بالحاكمية المطلقة لله عزّ وجل. من قبيل قوله تعالى : {إِنّ اللّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ}(1).

إن الحكم في هذه الطائفة من الآيات يعني القضاء والحاكمية، وليس العلم والحكمة، رغم أن العلم والحكمة المطلقة لله سبحانه وتعالى يعدّان من مقدمات حكمه وقضائه.

القسم الثاني: الحكم المستند إلى أنبياء الله، من قبيل قوله تعالى: {وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بالقسط}(2).

القسم الثالث: الأحكام التي يصدرها الناس، من قبيل قوله تعالى: {وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَينَ النّاس أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْل}(3).

وقد ورد الحكم بهذا المعنى في ثمانية عشر مورداً من القرآن الكريم.

القسم الرابع: الحكم المستند إلى الكتاب السماوي، من قبيل قوله سبحانه وتعالى: {وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الكتابَ بالحَقِّ لِيَحْكُمَ بَينَ النّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فيه}(4).

وقد ورد هذه القسم في ثلاثة موارد من آيات القرآن الكريم.

1- غافر: 48.

2- المائدة: 42.

3- النساء: 58.

4- البقرة: 213.

ولا شك في أن معنى حاكمية الكتب السماوية، هو الفصل بين الخصومات وإزالة الخلافات بين الناس على نحو ما كان يقوم به الأنبياء (عليهم السلام) بالنظر إلى محتويات تلك الكتب.

القسم الخامس: هناك ثلاث آيات في القرآن الكريم يمكن للحكم فيها أن يكون بمعنى الحكم بالمعنى المصطلح والشائع (أي الحكم والحاكمية وجعل الوجوب وما ينبغي)، ويمكن أن يكون بمعنى العلم والحكمة، من قبيل قوله تعالى:

1 - {رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ}(1).

2 - {أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ}(2).

3 - {يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا}(3).

هناك من توهّم أن الحكم الذي أعطاه الله للنبي داوود - عليه السلام - لا يمكن أن يكون بمعنى الحكم بحسب المصطلح الشائع؛ إذ أن الشخص قبل البلوغ لا يمتلك القدرة على الحاكمية بهذا المعنى. والجواب عن هذا التوهّم واضح؛ إذ كما أمكن لله أن يعطي مقاليد النبوة والكتاب إلى النبي عيسى - عليه السلام - بعد الولادة مباشرة، يمكنه أن يمنح صلاحية الحكم بحسب المصطلح الشائع (الحكم وجعل الوجوب وما ينبغي) للنبي يحيى (عليه السلام). وإن احتمال أن يكون الحكم في الآية رقم (2) بمعناه المصطلح الشائع أقوى بكثير من أن يكون المراد منه هو العلم

1- الشعراء: 83.

2- الأنعام: 89.

3- مريم: 12.

والحكمة؛ وذلك لأن العلم والحكمة قد تمّ تضـمينهما في الكتاب والنبوّة، ومراد الآية هو الحكم وجعل الوجوب والتناسب بواسطة الكتاب والنبوة. كما نجد هذا المعنى في قوله تعالى:

- {وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فيه}(1).

- {إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ ... }(2).

القسم السـادس: الآيـات التي ورد فيها الحكم مقروناً بالعلم. من قبيل قول الله سـبحانه وتعالى: {وَلُوطاً آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً}(3). ولو كان الحكم هنا بمعنى العلم والمعرفة لما كان هناك موضع لذكر كلمة «العلم» بعد ذكر «الحكم».

وفي ختام هذا البحث تجب الإشارة إلى هذه المسالة، أنه لو وجد مورد في القرآن الكريم يكون فيه الحكم بمعنى العلم والمعرفة، فلكي لا يحصـل تضـاد بين معنى الحكم (جعـل الوجوب ومـا ينبغي) والـذي هو من أفعال النفس، و(معرفـة الحقائق) الـذي هو من مقولـة الفهم والإدراك، من الضـروري اعتبار الحكم هنا بمعنى الحكمـة الشاملـة للحكمـة النظرية والحكمة العملية، والحكم بمعناه المصـطلح الشائع يعتبر من أبرز مصاديق الحكمة العملية.

هناك آيات أخرى في القرآن الكريم تبيّن التدخل القطعي للدين في شؤون حياة الناس بشكل صريح، من قبيل قوله تعالى: {لَقَدْ

1- البقرة: 213.

2- المائدة: 44.

3- الأنبياء: 74. وانظر أيضاً الأنبياء: 79؛ يوسف: 22؛ القصص: 14.

أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بالقسط }(1).

ولا شك في أن القيام بالعدل ومراعاة الحساب والقانون بشكل عام إنما يكون من أجل تنظيم شؤون الحياة.

إن النتيجة الهامة للغاية والتي نحصل عليها من مبحث (الحكم والحكومة في القرآن الكريم)، هي أن الحكم بمعناه الاصطلاحي الشائع هو من مختصات أنبياء الله وخلفائهم الحقيقيين. وهذا الأصل لا ينسجم مع نمط التفكير العلماني. وقد تم طرح مسألتين هامتين في هذا السياق، وهما جديرتان بالبحث والتحقيق:

1 - إن الحكومة هي الحكمة والعلم بالمسائل السياسية والحياة الاقتصادية للناس، لا أكثر.

إن لازم هذا الأمر هو أن الساسة الاعتياديين الذين يميلون في الغالب إلى اتباع الأسلوب الميكافيللي (القاضي بأن الغاية تبرر الوسيلة، وأن بالإمكان ارتكاب أفضع الجرائم من أجل الوصول إلى الغاية) في إدارة الدولة، لا يصلحون للحكم الحقيقي في المجتمع؛ لأن سياسة هؤلاء تقوم على أساس تنظيم حياة الناس في المجتمع على طبق الغرائز الطبيعية البحتة، لا على أساس الحكمة النظرية والعملية المناسبة التي هي من «مباني وأصول الحياة المعقولة».

2 - أن الحكومة ليست من سنخ الهيمنة والسلطة المطلقة على الناس، ناهيك عن الولاية والقيادة بالمصطلح الديني.

1- الحديد: 25.

من البـديهي أن مسألـة إدارة المجتمع وسـياسة المدن، وفهم الحكمة النظرية والحكمة العملية بوصـفهما تعبيراً عن الواقعيات في دائرتها لا تمثـل هـذين النوعين من الحكمـة، بل أن السياسـي يلتزم من خلالهما بان يحكم ويفاوض، بمعنى أنه ينشـئ ويجعل الواجبات وما ينبغي للحيـاة الاجتماعيـة للنـاس في الـدائرتين الماديـة والمعنويـة بالالتفـات إلى عناصـر ودوافع «الحياة المعقولـة» للمجتمع. وتثبت الشواهد التاريخية أن الساسة ينقسمون إلى قسمين متضادين، وهما:

1 – الحاكم العادل.

2 – الحاكم الجائر والظالم.

من البديهي أن مصـطلح «الحاكم» يحمل في أحشائه مفهوم القائد أيضاً، وهكذا الأمر بالنسـبة إلى «مصطلح الوالي». فهذان المصطلحان لا ينطويان على معنى الاسـتبداد والأنانيـة، وإنما ذلك يتوقف على شخصـية الأمر والحكم والولايـة. ونحن في المصادر الإسـلامية نواجه مصـطلح الوالي، والولاة، والحاكم، وحكام العدل والجور كثيراً . بيد أن انطباق كل واحد من هذه المصـطلحات على أولئك الذين يسلبون الاختيار والشخصية من الناس، ويعملون على إهانة واحتقار أبناء المجتمع، هو أمر مرفوض من منظار الحكمة السياسية في الإسلام بشدة.

عناصر اختلاط مفاهيم الحكم والحكومة في أذهان الحكام والناس في هذا المورد يجب التفريق بين عناصر وأسباب اختلاط مفاهيم

الحكم والحكومة في أذهان الحكام والناس. إن أسباب اختلاط مفاهيم الحكم والحكومة في أذهان الكثير من الحكام هي ذات الأسباب التي تؤدي إلى اختلاط مفاهيم من قبيل: الحرية، والفن، والثقافة، والقدرة، وأمثال ذلك مما يعمل الحكام المستبدون على توظيفه في مآربهم الخاصة.

وفي الحقيقة فإن هذا هو نفس عنصر الأنانية والاستبداد الذي دفع الأغلبية الساحقة من الحكام – بسبب رغبتهم الجامحة إلى ممارسة السلطة والهيمنة على الناس – إلى التخبّط في مستنقعها. وبطبيعة الحال قد لا يكون الشخص مبتلياً بداء الأنا والطغيان على القوانين في بداية تربّعه على عرش الحكم، وإنما يُصاب بهذا المرض تدريجياً بعد تذوّق طعم السلطة وخضوع الناس له. إن هذا المرض الذي ينشأ من طبيعة حبّ التسلط، لا يفرّق بين الحاكم السياسي والعادي والديني، ويجب على الناس والمدركين لحقهم في الحياة الكريمة أن يبذلوا كل ما بوسعهم ويقدموا كافة التضحيات من أجل القضاء على هذا المرض أو إزاحة الحاكم المريض من كرسي الحكم وإدارة الدولة.

أما أسباب اختلاط مفاهيم الحكم والحكومة في أذهان الناس، فهي على أنواع نذكر فيما يلي أهمها وعلينا أولاً أن نلتفت إلى هذه المسألة وهى أنه منذ ظهور الحضارات وسطوع نور الأنبياء – عليهم السلام – والحكماء الحقيقيين في المجتمعات البشرية، كان الناس – كما أدركوا ويدركون شؤون حياتهم الفردية من حيث الحسن والقبح – يفهمون كذلك شؤون حياتهم الاجتماعية التي يفسرها الساسة

ورجال الدولة ويعملون على توجيهها. وأما عجز البشرية في بعض المجتمعات والمراحل التاريخية عن التمييز بين مختلف معاني الحكم والحكومة، ونتيجة لذلك أذعنوا للحكم والحكومة الظالمة، يمكن أن يكون معلولاً لعلل من قبيل:

1 – العجز عن مواجهة السلطات المستبدة والطاغية، بحيث لا يتمكنون من توظيف أدنى أدوات إبداء الاعتراض القولي والعملي.

2 – اتباع الهوى والشهوات والبذخ، دون التفات إلى ماهية الحكم ومعنى الحكومة. إن هؤلاء يتبعون مدرسة «اغتنام الفرصة للحصول على أكبر مقدار من السعادة، ولو كان ذلك على حساب الآخرين، فما الحياة سوى ساعة يتعين على المرء أن يقضيها بالاستمتاع قبل أن يحين أجلة»!

3 – إن المساكين الذين ليس لديهم من هم سوى البحث عن لقمة العيش، والعثور على خيمة يبيتون فيها، بعيدون كل البعد عن هموم الحكم والحكومة أو معرفة ما إذا كانت حسنة أم سيئة. إن الذين عاصروا الحرب الطاحنة بين المطالبين بالمشروطة وأنصار الاستبداد، يقولون: في تلك الفترة كان السؤال الشائع الذي يتم توجيهه إلى الكثير من الأشخاص هو: هل أنتم من جماعة المشروطة؟ أم أنتم من جماعة الاستبداد؟ وكان الجواب: نحن أصحاب عوائل، ولا نفقه شيئاً مما تقولون، وكل الذي نرجوه منكم هو أن لا تقتلوا الناس اعتباطاً!

هناك من يحمل هذا التصور عن الحكم والحكومة، ويرى أنها لا تعدو إصدار الأحكام على نحو مطلق. بمعنى أن الحاكم يكون

من وجهة نظرهم فوق المسؤولية وأسمى من التكاليف والواجبات، وأن الناس هم دون مستواه، ويجب عليهم أن يذعنوا ويستسلموا لأرادته المطلقة!

من البديهي أن هذا النوع من الحكم والحكومة ليس معدوماً في الإسلام فحسب، بل إن الإسلام يحارب هذا النمط من الحكم والحكومة بكل قواه وإمكاناته، كما سنبين ذلك في الأبحاث القادمة إن شاء الله.

سبق لنا أن أشرنا بأن الحكم والحكومة – أياً كان مفهومها المعقول – حيث يجب أن تتحلى بقدرة ملزمة للناس في اتباع التفاوض وتدبير شؤون الدولة؛ لذلك لا يمكن اعتبار مجرّد العلم بطرق وأساليب بين إدارة الدولة حكومة وحكماً. بالالتفات إلى ضرورة رفع الخلط مفاهيم الحكم والحكومة، يأتي توظيف الأخلاق الإنسانية العالية والدين الإلهي العام ليثبت لزومه، ولا يمكن لهذا التطور في الحياة أن يتم مع اتباع سياسة «فصل الدين عن الحياة الدنيوية».

هل يجب البحث عن الفلسفة السياسية في المجتمع الإغريقي والقرون التي أعقبت عصر النهضة لاحقاً فحسب؟!

لا شك في أن الحضارة الإسلامية لم تكن لتكون لولا اشتمالها على فلسفة سياسية معقولة وقابلة للتطبيق. لذلك يجب على المؤرخين والمحللين في الفلسفة السياسية اجتناب هذه القفزة الاعتباطية (القفزة من الفلسفة السياسية الإغريقية والرومية إلى الفلسفة السياسية في المرحلة المعاصرة)، وأن يتناولوا الفلسفة السياسية للإسلام بالدراسة والتحقيق أيضاً. وقد ارتكب هذه القفزة الخاطئة

في تاريخ العلم أكثر المؤرخين في حقل علم الفلسفة والمحللين لهذين النوعين من المعرفة. حيث نشاهد أن هؤلاء المفكرين في حقل العلم والفلسفة، يقفزون فجأة من العلم والفلسفة الإغريقية، ليخوضوا في تداعيات هذين النوعين من المعرفة في مرحلة ما بعد عصر النهضة! إن هؤلاء من خلال هذه النظرة الناقصة والمجتزأة، يتجاهلون الدور العظيم للإسلام فيما يتعلق بهذين النوعين من المعرفة المذكورة، وإن هذه المحدودية هي التي تسقط قيمة نظرياتهم في هذه المباحث فائقة الأهمية. إن على هؤلاء أن يعلموا أن مصطلح العصور الوسطى المظلمة إنما يخص الشعوب والأمم الغربية، ففي تلك المرحلة كانت المجتمعات والبلدان الإسلامية – ولا سيما في نهاية القرن الثاني إلى القرن الخامس للهجرة – وبعض المجتمعات والشعوب الأخرى في الشرق تعيش ذروة ازدهارها العلمي وأعلى درجاتها الدينية والاعتقادية.

إن النتيجة التي نحصل عليها من هذا البحث هي ضرورة تناول الفلسفة السياسية للإسلام التي لا يمكن تناول أي حضارة أخرى دون أخذها بنظر الاعتبار. ولكي تقف على حقيقة الإسلام بوصفه فلسفة سياسية «طليعية» ومنسجمة مع الحقوق والاقتصاد والأخلاق «التقدمية»، راجع بحث «إطلالة على حجم الكتب المؤلفة والمحققة من قبل المسلمين في المسائل السياسية» في الصفحات السابقة.

عجز كلا النظامين (نظام الفلسفة السياسية القديم والحديث) القائمين على العلمانية عن حل المشاكل السياسية للبشر

إن النظريات بشأن التفاوت بين الفلسفة السياسية القديمة والجديدة مختلفة.

ص: 129

هنـاك من المحققين والمنظرين من يـذهب إلى الاعتقاد بأن الاختلاف الجوهري بين أسـلوب التفكير السياسـي القـديم وأسـلوب التفكير السياسـي الحديث، يكمن في أن النظريات السياسـية القديمة كانت تأخذ جميع الحقوق والامتيازات البشرية لمجموع أفراد المجتمع بنظر الاعتبار، وفي الحقيقة فإن وظيفة جهاز السلطة تقوم على تطبيق هذه السياسة، دون أن يكون آحاد أفراد المجتمع محط اهتمام الدولة بشكل مستقل، وإنما هي تستهدف في الغالب الرفاه والحقوق والحريات الفردية.

يبـدو أن تشـخيص التفاوت الـدقيق ما بين الفلسـفة السياسـية العالم القـديم والعالم المعاصـر (لا على نحو الحدس والظنون) أمر في غاية الصـعوبة؛ إذ أن لاهتمام الناس باسـتقلاليتهم وكرامتهم الذاتيـة، سابقـة طويلة في تاريخ البشـرية. رغم اختلاف ظهورها وتنوّع هذا الظهور الكبير في المجتمعات البشـرية على المسـتويين الكمي والكيفي. فقـد كانت الخـدمات الجليلـة التي قدمها الأنبياء العبريين إلى الحرية – على حدّ تعبير (هوايتهيد) – كبيرة للغاية.

أفهل يمكن في الأساس تصور حضارة في مجتمع لا يتمتع أفراده بالشـعور بالهوية الفردية والشرف والكرامة الذاتية؟ يذهب بعض الفلاسفة في القرن الأخير (القرن العشرين) من أمثال (نورث هوايتهيد) إلى الاعتقاد بعدم تفسير الاختلاف الجوهري ما بين

النظريات السياسية القديمة والجديدة فيما يتعلق بظاهرة العبودية ومفهوم الحرية. حيث قال ما نصه:

Now in respect to the Political factions to the – 1

ص: 130

ancient world nothing has yet been settled. Every

problem which Plato discusses is still alive today yet there

is a vest difference between ancient and modern political

theories. For we differ from the ancients on the one

premise on which they were all agreed slavery was the (to

supposition) of premicag theorists then. Freedom is the

.(presupposition if political theorists now

In those days the penetratiny minds found a difficulty

in reconciling sociological practice, and in those days our

sociological find a difficulty in reconciling, irreconcilable only to do conceived as a hateful brute necessity. ,yet

when all such qualifications have been made, freedom

and Equality consistiute an inevitable Presupposition for modern Political thought with an admixture of subsequent lame qualification: while slavery was a corresponding presupposition for the ancients. their with admixture of lame qualification. For both sets of thinkers God has been a great resource: a lot of things, which wont work

on Earth, can be conceived as true in his sight. Ancients and Moderns in respect to this question face in .directly opposite directions

وترجمته: «فيما يتعلق باختلاف النظريات السياسية للعالم القديم لا تزال المشاكل على حالها دون حلول. ولا تزال جميع

ص: 131

المسائـل التي بحثها إفلاطون مطروحـة على طاولـة البحث حتى هـذه اللحظـة. ومع ذلك هناك اختلاف رئيس ما بين النظريات السياسـية القديمة والجديدة. لأننا نختلف مع القدماء في نقطة يتفقون عليها بأجمعهم. ففي المرحلة القديمة كانت العبودية هي محور محور استدلال نظريات السياسيين، أما الذي يشكل محور استدلال الساسة في العصر الراهن فهي مسألة الحرية والقيم الاجتماعية الإشكالية.

واليوم تتعرض التحقيقات الاجتماعيـة في مقارنـة عقيـدتنا بشأن الحرية مع مجموعة أخرى من الحقائق الواضـحة والمذهلة والتي لا يمكن تطبيقها، حيث تبقى على شـكل حقائق وحشـية ومنفّرة، إلى الكثير من الإشـكالات. وعلى كل حال فإن الحرية والمساواة هي التي تشكل محور الأفكار السياسية الجديدة رغم ما يعلق بها من الشوائب والعيوب.

يبـدو أننا إذا أردنا الحصول على يقين بماهيـة هـذا الاختلاف في المنهـج الفكري السياسـي القـديم والحـديث، يجب أن ندرس العلاقات الاجتماعيـة للناس فيما بينهم ونـدقق في مناسـباتهم الثقافيـة والطبقيـة والاقتصاديـة والدينية والأخلاقية، وإلا فإن نظرياتنا في هذا الشأن لن تتجاوز حدود الحدس والظن.

وبالنظر إلى الاختلاف بين قواعـد الفلسـفة السياسـية (القديمـة والجديدة)، والمشاكل الرئيسة الموجودة في كلتا هاتين الرؤيتين، فإن الرؤية المذكورة جديرة بالبحث وإعادة النظر . يضاف إلى ذلك وجوب التحقيق في تشخيص كيفية وكمية حرية الأفراد في المجتمع

اليوناني القديم في دائرته الاجتماعية والسياسية بشكل دقيق.

ص: 132

الفصل الخامس : علاقة الحكومة والسياسة بالأحكام الإلهية

علاقة الحكومة والسياسة بالأحكام الإلهيۀ

ص: 133

الفصل الخامس

علاقة الحكومة والسياسة بالأحكام الإلهية

هل الحكومة والسياسة خارجة عن مدار التكاليف والأحكام الإلهية العامة ؟

تذهب العلمانية إلى انفصال الدولة والسياسة الحديثة عن دائرة التكاليف والأحكام الإلهية العامة. ويأتي التوضيح والاستدلال على إثبات الجواب المذكور على النحو الآتي: عندما نلقي نظرة على التاريخ البشري، ندرك أن جميع الحكومات التي أدارت المجتمعات –حتى في أرقى أنواعها – إنما كانت منبثقة من حقيقة بسيطة وناشئة عن الحاجة الطبيعية القائمة على أصول وقواعد تجريبية. إن هذه الظاهرة شبيهة بحاجة جميع الكائنات الطبيعية إلى العيش في بيئة صالحة للحياة، وهذا ما يفعله الكائن البشري لنفسه ولأسرته. وقد استنتج من هذا التوضيح أن الحكومات وإدارة المجتمعات لا ربط له بحقائق ما بعد الطبيعة وهي مفتقرة إلى الثوابت الإلهية. وأما من منظار الحكمة العالية (لا بمعناها المصطلح) فلا بد لتنظيم جميع شؤون «الحياة المعقولة» من نظام إلهي لإدارة الدولة، بل ومن منظار أوسع حتى تلك الأصول والتجارب ومباحثات إدارة الدولة التي تتم بهدف تنظيم الحياة الطبيعية للناس من أجل الوصول إلى «الحياة المعقولة» أو (الحياة الطيّبة) فهي قطعاً ذات صبغة إلهية وتحظى

بشعاع إلهي. ويمكن رصد توضيح أرضية هذا النوع من الحكومة في البحث الآتي.

نظام إدارة الدولة مهما كان متطوّراً يمكن أن تكون له ناحية طبيعية ويمكن أن تكون له ناحية إلهية

إن أنظمة إدارة الدولة لدى الأقوام والشعوب على طول التاريخ تتبلور في عالم الطبيعة وبين المجتمعات البشرية كما تتبلور حياة الفرد في عالم الطبيعة والأفراد في المجتمع. لا شك في أن الفرد والمجتمع وكذلك الأنظمة والساسة الذين يديرونها، يتجلى في رقعة الطبيعة وأجزائها وقوانينها ويواصل نشاطه على هذه الشاكلة ولكن كما يمكن تصوّر درجات متفاوتة من الحياة لأفراد البشر، فإن الحياة الاجتماعية ونظام إدارة الدولة تشتمل على مثل هذه الدرجات أيضاً.

ويمكن بيان الأقسام الرئيسة لحياة البشر على النحو الآتي:

1 – الحياة الطبيعية البحتة: وهي التي تواصل نشاطها بإدارة الذات الطبيعية الحيوانية. وفي هذا القسم من الحياة، تخضع جميع قوى الإنسان – من إدراك وتصوّر أبسط الأمور إلى أهم الأنشطة الفكرية والعقلانية والوجدانية – لأمر هذه الذات الطبيعية وفي خدمتها. إن هذا النوع من الحياة مهما كان متطوّراً، لا يقبل التفسير والاستدلال المعقول؛ إذ لا يمكن أن يلبي الهدف والغاية الأسمى من الحياة، كما لا يمكن أن يمتلك دفاعاً معقولاً في مواجهة تيار الصراع من أجل البقاء، حيث يكون الأقوياء هم وحدهم سادة الميدان. إذا كان نظام إدارة الدولة – حتى في أكثر أشكاله تقدماً – يدور حول محور

الـذات الطبيعيـة للناس والـذي يمثل حبّ الذات أهم خصائصه، لن يكون بحاجة إلى تدخل العامل الإلهي، بل إن هذا النوع من العوامل يشكل عنصر إزعاج لنظام إدارة الدولة، وإن هذا النظام يجب أن يواجه تلك العوامل.

2 – الحياة الطبيعيـة الإلهيـة: إن معنى هـذه الحياة أولاً: أن يعمل الأشـخاص على رفع مشاكلهم من خلال العمل على توظيف الطبيعـة، والتعاون مع أبناء جلدتهم على أساس القوانين الطبيعة. وثانياً: أن ينظموا حياتهم على أساس الأصول تجاه الهدف الأسـمى من الحياة التي تتمثـل بالاقتراب من دائرة جاذبيـة الكمال الأعلى. في هـذا النوع من الحياة يبـدو تـدخّل العنصـر الإلهي ضـرورياً. بمعنى أن الإجابـة عن الأسـئلة القائلـة: (من أكون؟ ومن أين أتيت وإلى أين أتيت؟ ومع من أكون؟ ولمـاذا أتيت؟ وإلى أين المصـير؟)، لن تكون ممكنـة إلاـ من خلال تدخّل العامل الإلهي المتمثل بقوله سـبحانه وتعالى: {إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ}(1). كما لا يمكن لأي قاعدة أو قانون أن يجيب عن المسائل البشـرية فيما يتعلق بعلاقاته الأربعـة، وهي: (1 – علاقـة الإنسـان بنفسه . 2 – علاقـة الإنسان بخالقه. 3 – علاقـة الإنسان بعالم الوجود. 4 – علاقة الإنسان بنظرائه في الخلق)، دون أن يكون هناك تدخل من العامل الإلهي الذي يشـتمل عليه الدين بأجلى صوره. وعليه يمكن للسياسة والدولة أن تكون طبيعية بحتة، كما

1- البقرة: 156.

ذهب [الدكتور مهدي حائري يزدي][(1)] مؤلف كتاب (حكمت وحكومت)، حيث قال: «إن الحكومة ونظام إدارة الدولة مهما كان متطوّراً في شكله، لا يعدو أن يكون مفهوماً تجريبياً طبيعياً وفي غاية البساطة ...».

إن هذا هو ما عليه نظام حياة النمل والنحل، حيث تبني مستعمراتها على طبق القوانين الغريزية والأنا الطبيعية لهذه الحشرات، مع فارق أن نظام حياة الإنسان وإدارة هذه الحياة أشدّ تعقيداً وأكثر تشعباً؛ وذلك لأن الإنسان بخلاف هذه الحشرات يتمتع بقوى وطاقات هامة للغاية، من قبيل: الإدراكات العامة، والعقلانية التجريدية، والفكر، والتعقل، والتنافس البناء، وتوظيف العهود والعقود والاكتشافات والإبداعات المستندة إلى النبوغ والعبقرية وما إلى ذلك. وعلى الرغم من ذلك فإن هذه القوى والطاقات إذا دارت حول محور الأنا، وعملت على تبرير ذاتها بأمواج القوانين الطبيعية، ولم تعمل على الاستفادة من الأشعة الإلهية ما فوق المادة والماديات، فهي لن تعدو ماهية حياة الكائنات والحشرات الآنف ذكرها. كما يمكن للسياسة والدولة أن تكون طبيعية – إلهية . وذلك عندما تكون في خط الأنبياء (عليهم السلام).

3 – الحياة العقلانية (Intellectualism) مرادنا من هذه الحياة

1– د. مهدي حائري يزدي فقيه وفيلسوف إيراني تولى إمامة جماعة ومسؤولية المركز الإسلامي في مدينة هامبورغ الألمانية ممثلاً عن المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى السيد حسين البروجردي. له الكثير من المؤلفات ومن بينها هذا الكتاب الذي يشرح فيه نظريته بشأن الدولة الإسلامية، حيث يذهب إلى أن الحكومة الإسلامية هي من قبيل الوكالة وأن الحكام فيها هم وكلاء الشعب في إدارة المجتمع سياسياً، ويرى أن الحكومة مشتقة من الحكمة لا من الحكم. وقد نشر هذا الكتاب باللغة الفارسية للمرة الأولى في إنجلترا سنة 1995 م، وقد كتبت الكثير من الردود والانتقادات على هذا الكتاب في إيران، ومن بين أهم من كتب في نقد هذا الكتاب آية الله العظمى عبد الله جوادي آملي المعرب، نقلاً عن ويكيبيديا.

هو توظيف جميع شؤون الحياة بالعقل وأدلته. واليوم يُنسب هـذا النوع من الحياة إلى الغرب عادة، كما أن المجتمعات الغربيـة تـدعي ذلك بكثرة.

إن الـذي يبرزه من يـدعي منطقيـة هذا النوع من الحياة، هو أن جميع أمور وشؤون حياة الناس يعطي ثماره في هذا النوع من الحياة والعقل بمعناه العام الشامل للعقل النظري والعقل العملي. ويبدو أن إسـناد جميع شؤون وأمور الحياة إلى العقل وأدلته الواضـحة والمقنعة لم يبرز حتى الآن بشـكله الكامل في أيّ من المجتمعات البشـرية، ويمكن القول: إن مثل هـذا الإسـناد غير ممكن، (إلا الأنظمة الدينية الحقيقية، والتي يسـتفيد فيها العقل السـليم والحر من جاذبيات الـذات الطبيعيـة الحيوانيـة، بمعنى من المعاني الإلهية في الحقوق والثقافة والسياسـة والحكومة). فعلى سبيل المثال: أي عقل نظري وأي عقل عملي اعتيادي يمكنه – فيما يتعلق بأصالة القوّة والصراع من أجل البقاء – أن يُثبت القيمـة الحقيقيـة للعدالـة والكرامة الإنسانية والحرية المعقولة؟! في حين أن جميع المجتمعات التي تدعي اتباع المنهج العقلاني في الحياة الاجتماعية والسياسية، تعرف نفسها بوصفها الحامي الرئيس للحقائق الأخلاقية المذكورة.

وإن أبرز نماذج هـذه الحمايـة نجده فيما يقرب من عشـرين مورداً من الموارد المذكورة في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ضـمن عبارات تحمل في طياتها هذه القيم الأخلاقية، وذلك على النحو الآتي:

«لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة

البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم ..

- ولما كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني، وكان غاية ما يصبو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة ..

- ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حماية الإنسان، لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرّد على الظلم والاستبداد ..

- ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره، وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقي الاجتماعي قدماً، وأن ترفع مستوى الحياة في جوّ من الحرية أفسح ..

- ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها ..

- ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد ..

فإن الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع - واضعين على

الـدوام هـذا الإعلاـن نصب أعينهم – إلى توطيـد احترام هـذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربيـة واتخاذ إجراءات مطردة (قومية وعالمية) لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها».

وكما تلاحظون فإن ما يقرب من جميع فقرات هـذا الإعلان تـدعو إلى الدفاع عن قيم الحياة. إن المصـطلحات والكلمات الأخلاقية الواردة في مجموع مقدمات ومواد الإعلان العالمي لحقوق

الإنسان، هي كالآتي:

1 – الإنسان محترم بوصفه كائناً.

2 – الحيثية الذاتية للإنسان.

3 – أعضاء الأسرة البشرية.

4 – الإخاء والمساواة.

5 – علاقات الصداقة والمحبة.

6 – الروح الإنسانية.

7 – الحقوق المتكافئة.

8 – الحرية.

9 – السلام.

10 – العدالة.

11 – أسمى آمال البشر.

12 – العقل والوجدان.

13 – الحياة.

14 – العقيدة.

15 – الإيمان بالأمم المتحدة.

16 – الاحترام العالمي.

17 – الإحساس بالتفاهم المشترك.

18 – الممارسات الوحشية (التي يكون ضدّها مطلوباً ومنشوداً).

19 – التمرّد (وضدّه مطلوب أيضاً).

20 – السعي وبذل الجهد.

21 – الحدّ الأكمل من النضج والرشد.

22 – الرعاية الصائبة للمقتضيات الأخلاقية(1).

والذي يمكن قوله هو إن هناك في هذا النوع من الحياة والحكم والسياسة (العقلانية بحسب المصطلح)، مقداراً من القضايا العامة بوصفها من الأصول السابقة (أو الأمور المفترضة مقدماً)(2) المقبولة، والتي تقوم الحياة والحكم والسياسة على أساسها. بمعنى أن الناس والحكام والساسة يعمدون إلى الاستدلال بهذه الأصول لإثبات واقعياتهم ومطالبهم وأنشطتهم، في حين أن ذات هذه الأصول قد تواجه عند التحقيق بعض المشاكل التي لا يمكن حلها وفصلها أبداً.

وخير مثال على هذه الأصول في المرحلة المعاصرة هو مفهوم الديمقراطية في بعض بلدان العالم حيث يمثل أساساً مقبولاً في

1- انظر: ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

2- Presupposition.

تلـك البلـدان والحكام ورجال السـياسة، ويعملون على توظيفه والاسـتفادة منه في تفسـير وإثبات القضايا الاجتماعيـة والسياسـية والثقافية والحقوقية والاقتصادية وما إلى ذلك.

وعلى هذا الأساس فإن المراد من عقلانية الحياة والحكم والسـياسة لا يعني بالضرورة أن جميع هذه القواعد والمسائل يمكن تفسيرها بتلك الأصول والقواعد العقلية الواضحة والبديهية.

ولإثبات هذا المدعى يكفي أن نلتفت إلى المشاكل السـتة الهامة الكامنة – من وجهة النظر العلمية والعقلية – تحت المستويات والسطوح الظاهرية للنظام الديمقراطي.

النظام الديمقراطي في الحياة والحكم والسياسة ومشاكله الستة

قبل بيان هـذه المشاكل السـتة، من الضـروري جداً التذكير بهذه الحقيقة، وهي أنه لا يشك عاقل ومدرك في أن الحرية هي من أعظم النعم التي منحها الله سـبحانه وتعالى للإنسان بعد نعمة الوجود والحياة. إن الفرد المحروم من الحرية يعني الكائن المجرّد من هويته وشخصيته؛ فهو مجرّد ورقـة في مهبّ العوامل الطبيعيـة، وأداة جامـدة تحركها السـلطات الدكتاتوريـة والمسـتبدة كيفما تشاء. ومن البديهي أن الإنسان الفاقد للهوية والشخصية والذي يكون مجرّد آلة جامدة، إذا قدّر له أن يعيش في الحياة، فإنه لن يعدو أن يكون مجرّد كائن متحرّك كتب عليه أن يحمل الحياة عبـءاً على كاهله مكرهاً. إنه يمتلك هويـة مسـتعارة وشخصـية مقطّعـة الأوصال – هـذا إن كان له مثل هذه الشخصـية – ويجب عليه في كل لحظة أن يستأذن العوامل الطبيعية وإرادة السلطات المستبدة من أجل تحريكها، ولذلك فإننا

نقول بشكل قاطع: إن كل شخص أو جهة تعمل على سلب الإنسان حريته، فإنه يقوم بذات الجريمة التي يقوم بها من يسلب الإنسان روحه وحياته، أو أن يلحق الضرر بها في الحد الأدنى.

1 – هل كل ما يطالب به الناس يقوم في جميع الأحوال على أساس من العقل، أم هناك تدخل شديد للأهواء في هذه المطالب؟

2 – هل كل ما حصل على طول التاريخ وإلى هذه اللحظة من الظواهر بوصفه غاية مطمح للناس والحكام، كان في إطار المصلحة الحقيقية للناس والحكام؟ إذا كان الأمر كذلك، إذن كيف يمكن تفسير وتوجيه الحروب وسفك الدماء والعنف ونقض العهود التي طبقت التاريخ بأسره، ولم يكن لها من دافع سوى حب الناس والحكام للسلطة والجاه وتعطشهم إلى المناصب؟ يضاف إلى ذلك: كيف يمكن تفسير مرحلة العبودية والاسترقاق التي كانت حاضنة لجميع المسائل الثقافية والحقوقية والسياسية والأخلاقية؟!

3 – إن التلقينات الحاذقة لتحسين أو تشويه الحقائق والأهداف والغايات، أو الشخصيات التي تحظى باستقبال وترحيب الناس نتيجة لتأثرهم بتلك التلقينات، تؤدي إلى بلورة وظهور آراء الناس ونظرياهم بما يتوافق مع تلك التلقينات. وبعبارة أوضح: إن ذلك سيخلق «عرضاً مصطنعاً وطلباً مصطنعاً»! وعليه هل يمكن لنا بذلك أن نتبجّح بالديمقراطية الحقيقية؟!

4 – لقد كان للشعارات والمصطلحات والخطب البليغة والجميلة على طول التاريخ البشري تأثير كبير وعميق على توجيه دفة أذهان الناس، مع أن غرض أصحاب تلك الخطب والشعارات لم يكن هو

محتوى تلك الشعارات، وإنما هي مجرّد تمنيات مفرطة وخيالية تنشد بناء المدن الفاضلة أو اليوطوبيا لا أكثر، وعليه كيف يمكن التعامل مع مثل هذه الأمور؟!

وفيما يلي نقدم بعض الصور عن المصير المؤلم الذي تعرّض له البشر فيما يتعلق بهذه الخطب الرنانة ذات الألفاظ القشيبة والشعارات الجميلة والخادعة؛ لنفتح عليها أعيننا جيداً:

«أيها الحرية، المناوئة للسلاسل والقيود يا خير وسيلة لاستنشاق عبير الحياة، ما أكثير الأغلال التي ربطت أقدام البشر باسمك»!

«أيتها العدالة! كم هو حجم المظالم التي تم تجميلها باسمك المقدّس، وتم حرمان المجتمع البشري من لقائك وتطبيق الحياة على قواعدك، وبقيت كما أنت مضيّعة ومهجورة»!

«أيها الحق! يا بداية ونهاية أساس عالم الوجود، كم هي الأباطيل التي تمّ تزيينها وتزويقها باسمك، وحرموا بذلك الإنسانية من حقيقتك»!

هذا هو لسان حال العاجزين والجاهلين بحقل التاريخ حيث يوجهون خطاباتهم وشعاراتهم من قعر أكواخهم المظلمة إلى المستبدين الذين بدلوا حياتهم بواسطة هذه الشعارات والمفردات الخلابة إلى حركة فاقدة للروح والحيوية.

5 – لو عمدنا إلى تقسيم السياسة – على غرار الحقوق والثقافة – إلى قسمين هامين (طليعي وتبعي)، فإن النظام الديمقراطي سيندرج ضمن القسم «التبعي» دون الطليعي. ولأيضاح هذه المسألة لا بد

لنا من تقديم تعريف مختصر للطليعي والتبعي.

إن معنى التبعي في الموارد الأنف ذكرها (الحقوق، والثقافة، والسياسة وغيرها) أنه لا يوجد أيّ أصل أو قاعدة تفوق الحياة الطبيعية والاعتيادية للرفعة والسمو الروحي للإنسان، أو أنه لا توجد في الموارد المذكورة حاجة لتبعيتها. وأما معنى الطليعي فهو أن على البشر في جميع الموارد الآنفة أن يتبع سلسلة من الأصول والقواعد العالية من أجل السمو والرقي الروحي للإنسان من التي لا يمكن تطبيق شؤون الحياة عليها. عندما نقول «الحقوق التبعية» فالمراد أن الناس هم الذين يقبلون ببعض القضايا – (وغالباً ما يكون ذلك على نحو تدريجي) بالاستناد إلى تشخيص مصالح ومفاسد الحياة – بوصفها مواد حقوقية، ويعملون على تطبيقها على مسرح الحياة. ولا يحق لأي جهة أو شخص أن يتدخّل في تحديد المصير الحقوقي لأبناء المجتمع. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الاقتصاد والسياسة والأخلاق والثقافة وما إلى ذلك. وعليه يكون معنى «الحقوق الطليعية» هو أن الذي يضمن الأبعاد الحقوقية المناسبة للناس هو ذلك الجانب من الأصول والقواعد التي تهدف إلى رقي وتكامل الهوية الإنسانية بالإضافة إلى تنظيم الحياة الطبيعية للأفراد.

من البديهي أن لا يكون هناك أي نظام حقوقي أو أخلاقي أو ثقافي أو سياسي أو اقتصادي طليعي تماماً أو تبعي تماماً؛ إذ أن الإدراك والفهم العقلي والوجداني للناس يلعب دوراً هاماً للغاية في تشخيص وأسلوب تطبيق موضوعات حياتهم. ومن هنا فقد منح الدين الإسلامي الحجية للعقل والوجدان والتجارب البشرية

في تشخيص الموضوعات (إلا ـ فيما ندر) واعتبر هذه الأمور لازمة الاتباع، وبذلك كان للإسلام «نظاماً طليعياً» في دائرة الموضوعات والتوجّهات القانونية. بمعنى أن الناس هم أنفسهم الذين يجب عليهم تحديد وإيجاد الموضوعات وأساليب الحياة والتوجّهات القانونية التي لا تضرّ بأبدانهم وأرواحهم. وعليه فإن للإسلام – فيما يتعلق بقسم الموضوعات والظواهر وتلبية الحاجات الأصيلة للحياة البشرية – صبغة تبعية، سواء في دائرة الحقوق والأخلاق والسياسة والثقافة وما إلى ذلك.

وبالنظر إلى الحقوق والأخلاق والثقافة والسياسة التي يمكنها أن تضع حياة الناس الهادفة في مدار جاذبية الكمال المطلق، وتجيب عن أسئلته الرئيسة، وهي: (من أكون؟ ومن أين أتيت؟ وإلى أين أتيت؟ ومع من أكون في هذه الدنيا؟ ولماذا أتيت؟ وإلى أين أذهب؟)، يجب عليه أن يتبع سلسلة من الأصول والقواعد الطليعية فيما يرتبط بالعلاقات الأربعة، وهي: (علاقة الإنسان بذاته، وعلاقته بخالقه، وعلاقته بعالم الوجود، وعلاقته بنظرائه في الخلق). من قبيل: إصلاح ذات البين مع الاتصاف بالأخلاق العالية والتمتع بروح الارتباط والتعلق بالله سبحانه وتعالى والتوظيف المسؤول العالم الوجود الذي يعيش فيه. بمعنى أنه بالالتفات إلى النظم والجلال الذي يحكم عالم الوجود، عليه أن يعي ويعتقد بأن الله حكيم مطلق وأنه قد خلق هذا العالم العظيم، وأنه لم يخلقه عبثاً ودون غاية أو هدف، وإن هذه الغاية لا تتحقق بواسطة الأكل والنوم والغضب والشهوة، وأنها فوق المادة والماديات قطعاً. فالآن إذا أردنا حصر السياسة في النظام

الديمقراطي، وفسرنا مفهوم الديمقراطية بأن يفعل الناس كل ما يحلو لهم، وأن يوظفوا جميع الوسائل والأدوات في الوصول إلى مآربهم، إلا فيما عرّض حرية الآخرين لخطر أو شكل إزعاجاً لحريتهم، فإن هذه ستكون هي السياسة التبعية التي تحبس البشرية في تلك المرحلة من حياة الكهوف، حتى وإن وضع الخافقين تحت تصرّفه واختياره؛ إذ أن البشر من خلال انصياعه للسياسة التبعية لا يستطيع أن يتخطى حدود الأنانية، في حين أن لديه لا محالة أهدافاً تكاملية تعود بجذورها إلى الله وما وراء الطبيعة.

6 – إن الحركات والتحوّلات التكاملية في التاريخ – سواء منها الحركات العلمية أو الدينية أو الصناعية أو السياسية أو الأخلاقية – كانت تتمّ على الدوام من قبل الأفراد والقلائل من الناس الذين لا يؤخذون بنظر الاعتبار – بسبب قلتهم من الناحية الكمية – ولو تركت تلك الأساليب والصيرورات على عاتق معلومات ورغبات الأكثرية من الناس، لما أمكن للبشرية أن تتقدم حتى خطوة واحدة نحو الرقي والازدهار. بمعنى أنه لم يشهد التاريخ قيام أكثرية أفراد المجتمع ابتداء وعلى نحو مباشر، أو أن تعمل هذه الأكثرية على الاكتشافات والاختراعات أو أن تنقذ المجتمع من الجهل تقديم والبؤس، وأن تعمل على إيجاد عناصر التقدم والازدهار.

7 – هناك عبارات من نمط أفكار إفلاطون مطروحة بشأن الديمقراطية تقول:

«كلما أمعن إفلاطون النظر والتفكير في حقيقة هذا الأمر، فإنه يندهش من هذا الجنون الذي يسمونه ديمقراطية هذا النظام

الـديمقراطي الـذي يعمـل على إسـتمالة الشـهوات وغرائز الجمهور في انتخاب رجال السـياسة. ودليل إفلاطون على تبرير دهشـته هو في المسائل الصغيرة من قبيل رفع حاجتنا إلى حذاء لا نقصد غير الإسكافي الحاذق في مهنته. وفي مثل هذه الحالة كيف نلجأ إلى كل شخص ينال أكثر الأصوات والآراء (أو الذي يحظى بدعم غالبية الأصوات) ليكون هو الحاكم علينا.

وعندما نمرض نكون بحاجة إلى طبيب ماهر في مجال تخصصه لا إلى مجرّد طبيب وسيم أو يتمتع بلباقة في الكلام»(1).

إن اعتبار السياسة حرفة خاصة تحتاج إلى تخصص لا ينافي ضرورة سقايتها بالبُعد الإلهي

لإثبات أن السياسة فن خاص، نقل عن إفلاطون تمثيل جميل جداً يقول فيه:

«إن فن السـياسة شبيه بفن النسج. فكما أن النساج الماهر يعمل أولاً على تبديل الصوف إلى خيوط رفيعة، ثم يعمل على ربط تلك الخيوط ببعضـها بشـكل بالغ الدقة، ليحملها بعد ذلك إلى مصـنع النسيج، لتغدو في نهاية المطاف قماشاً وحلّة قشيبة تليق بقامة الإنسان ... كذلك فن السـياسة حيث يتمكن السياسـي الحاذق من التأليف بين قلوب فئات من الناس الأحرار المتفرقين، ويعمل على تنظيم صفوفهم وترتيب العلاقات والتعايش السلمي فيما بينهم بشكل دقيق حتى يجعل منهم كتلة متماسكة تليق بقامة البلد الحر والمستقل»(2).

1- انظر: إفلاطون الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، المقدمة، ص ع.

2- انظر: د. مهدي حاري يزدي، حكمت و حكومت ص 77 - 78.

ثم قال مؤلف كتاب (حكمت وحكومت) في إيضاح وإثبات هذا الكلام من إفلاطون:

«يتضح من هذا التشبيه الفلسفي الذي يقدمه إفلاطون – والكلام السابق لأرسطو طاليس – بوضوح أن فن السياسة هو بمنزلة الفنون اليدوية التي هي من الفنون التجريبية، وهو من حيث علاقته المباشرة بحاجة الأفراد والمواطنين والأحداث اليومية وسياسة الدولة وعلاقتها بسائر الدول الأخرى القريبة والبعيدة، كالثوب الذي يجب أن يتصف بالتناغم والانسجام. إن السياسي الحاذق بعد إدراكه للقواعد الأخلاقية العامة والعلوم النظرية الجوهرية، والتحلي بالصفات والكمالات النفسية، من قبيل الحكمة (الحكمة العملية)، والشجاعة، والعفّة التي تختزل في العدالة، يجب عليه من الناحية العملية والحفاظ على سياسة التعايش السلمي بين المواطنين والحفاظ على علاقة حسن الجوار مع بلدان الجوار أن يكون عالماً على نطاق واسع بالأمور الجزئية العملية والحقائق المتغيرة المحيطة به، لكي يتمكن من إدارة هذه المسؤولية التجريبية بجدارة. خلاصة القول: إن العنصر الجوهري في السياسة لا يكمن في التفكير في الكليات والأصول والقواعد العقلانية أو الدينية المتناسبة مع العقل النظري، بل إن واجبه ومسؤوليته تكمن في تشخيص الموضوعات والأحداث الداخلية والخارجية للبلاد، والحقائق الجيوسياسية المتغيّرة، مما هو خارج بالمرّة عن دائرة الفكر العقلاني الأسمى والعقل النظري، بيد أنه كما يلعب العقل العملي دور الرابط بين

العلم والعمل أو المعقول والمحسوس أبـداً، ويعمل على تطبيق كليات العقل النظري على جزئيات وصـغريات العقل العملي، يجب على السياسـي أن يأخـذ مـا يحتاج إليه من أفكار الفلاسـفة وعلماء الأخلاق، وتطبيقها على المصاديق والموضوعات الجزئيـة للبلاد في حـدود الإمكانات المتاحة والضرورات الأخلاقية»(1).

وهناك مسائل هامة من الضروري بحثها ودراستها بالنظر إلى كلام المؤلف، وهي كالآتي:

المسألة الأولى: لقد شبّه إفلاطون في عبارته الآنفة بُعداً وأحداً من الأنشطة العملية للسياسي من خلال مثال جيّد للغاية.

إن ذلك العبـد عبارة عن التجلي الفيزيقي للمجتمع الـذي أوجـده سياسـي محترف بما يمتلكه من فنه السياسـي، ولـذلك لا يمكن لتشبيه إفلاطون أن يصف أو يعرّف جميع عقائده فيما يتعلق بالماهية السياسـية ومختصات السياسـي والغاية من الأنشـطة السياسية التي تصب في إعداد الناس للوصول إلى الهدف الأسمى من الحياة.

المسألة الثانية: إن هذا التشبيه لا يمكن أن يعكس جميع عقائد إفلاطون بشأن الحكم والسـياسة إن تشبيه إفلاطون للسياسة بالثوب القشيب الـذي يجب يتصف بالانسـجام والتناسق الـذي يليق بقامـة الناس، لا يعكس عقائد إفلاطون مما لا شك فيه أن السياسـي يجب – وربما لا جميع يستطيع – أن يفعل شيئاً تجاه الوضع النفسي والروحي والقيم التي

1- المصدر أعلاه، ص 78 – 79.

يتحلى بهـا المواطنون أو يجب أن يتصـفوا بها. لو أن السياسـي كان جاهلاً بالناس الـذين يريـد أن ينسـج لهم الثوب ويعمل على تفصـيله وخيـاطته على مقاسـهم، وكيف يجب أن يكونوا، فإنه في الحقيقـة يرسم على سـقف لا وجود له أو لا يتمكن من تقبل ذلك الرسم! والمثل المعروف يقول: «العرش ثمّ النقش».

ولكننـا نعلم من مجموع نظريـات أفلاـطون في السـياسة والحكم هي ذاتها التي يؤمن بها في حقل كليات الـدين الإلهي، والتي يقيم عليها الحكماء الحقيقيون تطوير جميع الأبعاد والقابليات المادية والمعنوية للناس على أساسها، وهو ما سنبيّنه عبر العنوان الآتي:

المسألـة الثالثـة: بالالتفـات إلى مجموع نظريـات إفلاطون بشأن السـياسة وتعليم أبناء المجتمع لا يمكن اعتبار هـذه القامـة الكبيرة – مثل أرسـطو طـاليس – من الموافقين للأفكار العلمانيـة حيث كانت نظريات إفلاطون بشأن الحكم والسـياسة من أهم النظريات السياسـية التي يعتمد عليها المنظرون في الفلسفة السياسية – قديماً وحديثاً – نجد من اللازم أن نستعرض خلاصة لآراء إفلاطون في هذا البحث.

يعتبر بارتلمي سانتهيلير من أكثر فلاسـفة الغرب المختصـين فهم وترجمة آراء وعقائد أرسطو طاليس وإفلاطون، وقد بيّن العناصر والأركان الرئيسة للفلسـفة السياسية لإفلاطون على النحو الآتي: لا يخفى أن السبب في النقل التفصيلي للأركان والعناصر الرئيسة للفلسفة السياسية لأفلاطون تكمن في أن كل محقق في الفلسفة

السياسـية عليه الاهتمام بنظريات إفلاطون الهامة للغاية من أجل إثبات صـحّة نظريته. «لا يكفي مع ذلك أن يُباعد بين نفوس الأطفال وبين كل ما يمكن أن يلوّث طهارتهم؛ لا تكفي إضاءة عقولهم بنور العلم وطبعهم على الفضيلة بالنصائح وضرب الأمثال، بل لا بد فوق ذلك من أن تنمّى فيهم أصول الـدين التي أودعها الطبع قلوبهم جميعاً والتي منها تظهر الاعتقادات القويـة التي تصل بين المرء وبين الله. إن الله هو الأول وهو الوسط وهو الآخر لجميع الكائنات. إنه لـدى الناس الذين خلقهم هو المقياس العدل لجميع الأشـياء، وإن الإيمان بوجوده هو أساس للقوانين(1). هـذه العقائد الكبرى الضـرورية التي يجب تثقيف الأولاد بها والتي يبثها الشارع – إن كان حكيماً – بجميع ما لديه من وسائل اللين والقسوة في أنفس المواطنين، هذه العقائد بسيطة بقدر ما هى نافعة. وإنها لتردّ إلى عقائد ثلاث، وهي:

1 – وجود الله.

2 – هيمنه على عالم الوجود.

3 – عدالته التي لا يتطرّق إليها ميل ولا حيف.

وبدون هذه العقائد يضل المرء بالمصادفة في هذه الدنيا إذا استسـلم للنزعات وإلى غياهب شهواته وجهالته. إنه لينكر نفسه ما دام لا يعرف من أين أتى، ولا ما هو المثال الكامل المقدس

1– انظر ذلـك في كتاب قوانين إفلاطون الكتاب الرابع، الجواب رقم (56) الذي قدّمه الرجل الأث– لأكلينياس، ترجمة: د. محمد حسـن لطفي، ص 129.

الـذي يجب أن يروّض نفسه دائماً على الاقتـداء به والتوكل عليه. وليس للدولـة من قاعـدة قارّة ما دامت لا ترتكز إلى هذه القاعدة. ذلك بأن العـدل المقوّم لحياة الدولة ونظامها لا يأتي إلا من الله الذي هو يتحد به في جوهره الأبدي. فينبغي إذن البدار منذ السـنين الأولى لبذر هذه العقائـد المقدسة في القلوب جميعاً، بل القانون نفسه لا ينبغي أن يهمل بعد ذلك أن يدعو إليها بالإقناع أو القسوة على أولئك الذين ينسونها ويتركونها تنعدم في الصدور لضعف في أنفسهم أو سوء في أخلاقهم.

إن كل تربية ليست دينية ناقصة وباطلة، وكل دولة يكون المواطنون فيها معرضين عن هذه المسائل الكبرى أو عمياً عنها فتلك دولة توشك أن تهلك. ليس الأمر كما قـد يظن الساسـة العاميون، أن يجـدوا في الـدين آلات يسـتخدمونها للحكومة، كلا إنه للجماعات والدول حاجة – وأكثر من حاجـة – إنه أكثر من ضـمانة للنظام، بيـد أنه ذو حـدّين تبعاً لما يسـتخدم فيه. إن الـدين قد تولد من التوثّب الذي لا يقاوم للعقل الإنسـاني. إنه في صوره المختلفـة للعقل الإنساني الترجمان الطبيعي المحض والأعمق ما يكون غوراً. إن الإنسان يقـدّس الآلهـة [الأنبياء والأولياء] كما يحترم أباه، إنه يعبدهم بأنهم الينبوع المقدس لجميع الخيرات، وعلى الخصوص للفضيلة والعقل.

الدولـة – كما يفهمها إفلاطون – هي إذن جماعـة من أناس متساوين أحرار. يجعلون شـركة بينهم عملهم وفطنتهم، وينمون جميعاً البـذور الإلهية التي تنطوي عليها نفس الإنسان، يرتبطون فيما بينهم بأواصر

الأخوة ويطيعون – لبقاء النظام في المدينة – الحكام المستنيرين أولي الرعاية والحزم الذين اتخذوهم لهم رؤساء. يخضعون للقوانين التي ليست إلا قواعد العقل ذاته. طبعتهم تربية ادقة على جميع الفضائل وعلى جميع العلوم، يقضون حياتهم المقدسة تحت أعين الآلهة.

يكاد يكون غير نافع أن يقول: إن الدولة الفلانية التي رتبت لبقاء السلام والاتحاد في داخلها، لا تبحث عند جيرانها إلا عمّا يشبه حالها من الرغبة في السلام، على أنها تكون دائماً على استعداد للحرب لدفع هجوم الغير، ويكون حماتها – وهم على استعداد الطول ما تعاطوا من التمرينات الرياضية القاسية والدراسات العلمية – واثقين بالظفر على قدر ما تؤتي الشجاعة الوطنية مهما كثر عدد أعدائهم. غير أن المدينة لا تجعل من الحرب الغرض الوحيد لهمّها كما قد فعلت الشعوب ذوات الشهرة. بل تنظم كل ما يختص بالحرب تمهيداً للسلام، لا أن تجعل السلام مهداً للحرب ... وتتقي الخصومات مع الخارج بقدر ما تتقي الثورات الداخلية تقريباً. ولما أنها عازمة على ألا ترتكب أبداً مظالم نحو الأغيار، فهي تتفادى من نصف الغرض الذي يحمل الدولة في الغالب على حمل السلاح، بل ليس عليها إلا أن تدفع عن نفسها بكل ما للقضية العادلة من قوّة إذا هاجمها منافسون ظالمون على رغم ما لها من الفضائل(1).

وبعد أن فصل (بارتلمي سنتهيلير) في بيان العناصر الرئيسة الفلسفة إفلاطون السياسية، أفاد قائلاً: «تلك هي القسمات الرئيسة

1- أرسطوطاليس، السياسة، مقدمة: بارتلمي سنتهيلير، ترجمة: أحمد لطفي السيد: ص 20 – 22.

للسياسة الإفلاطونية. أفليس ملؤها الحق والعظمة والخصب؟ وهل في هذه السياسة النبيلة الحكيمة شيء ناب؟ وهل بها من الخيال شيء؟ وهـل هي لاـ يمكن تطبيقها إلا على المدينـة الإغريقيـة التي فيها ولـدت؟ ... ألا فليعلم حق العلم أن هـذه هي الوجهـة الكبرى السياسـة إفلاطون. وهـذا هو الـذي يجعلها خالـدة و يوصـى بها تفكير الحكماء، ويوصـي بها من أكثر من ذلك رجال الدولـة. يتحـدّث الناس غالباً بأحلام إفلاطون بل تردها عقول كبيرة – أحياناً – إلى السخرية. إن التصريح بأن هذه المبادئ العجيبة أحلام وأنها ليس فيها ما هو حقيقي ولا قابل للتطبيق ليس نقداً للفيلسوف الذي له المجد بأن كان أول مسـتكشف لها .. بل هو تصـريح بأن العدل والعقل والفضيلة هي عند الناس أسماء جوف. إنما هو تنكر للطبيعة الإنسانية وللتاريخ وللمدنية(1).

إن ما ذكرناه من العبارات السابقـة عن إفلاطون من الصـراحة والوضوح التام بحيث يكفينا عناء المزيـد من الشـرح والتوضـيح. وإنما نكتفي بالإشارة إلى بعض الفقرات الختامية التي يعكس فيها مترجم ومفسـر فلسـفة إفلاطون المرارة التراجيدية للتاريخ الإنساني والبشري. ويتمثل ذلـك بتجاهـل الناس وعـدم اهتمامهم بالعدالـة والعقل والفضـيلة واعتبارها مسائل جوفاء وفارغـة من المحتوى. وبطبيعـة الحال كان على المترجم والمفسر المحترم (سانتهيلير) أن سيتخدم كلمة «العاميين» صفة للناس، لا إلى الفلاسفة؛ لأن

1- أرسطو طاليس السياسة، ص،22 ترجمه وتقديم بارتلمي سنتهيلير من الفرنسية، وترجمه من الفرنسية إلى العربية: أحمد لطفي السيد.

اعتبار عموم الفلاسفة لا يهتمون بالحقائق الثلاثة (العدل والعقل والفضيلة) ويعتبرونها أموراً جوف، فيه نوع من التطرف في الحكم. وأما قوله: «إن هذه التهم والسخريات التي تم التحامل بها على العقائد الاجتماعية والسياسية لإفلاطون، تمثل إنكاراً للطبيعة الإنسانية الأصيلة والتاريخ والمجتمع» فهي أكثر الصرخات الضرورية والبناءة التي قالها حتى الآن شخص لأبناء جلدته.

المسألة الرابعة: يقول المؤلف: إن العنصر الجوهري للسياسة والتفكير في الكليات والأصول والقواعد العقلانية أو الدينية لا يتناسب مع العقل النظري بل إن واجبه ومسؤولية الساسي الرئيسة تكمن في تشخيص الموضوعات والأحداث الداخلية والخارجية للبلاد، والحقائق الجيوسياسية المتغيّرة، مما هو خارج بالمرّة عن دائرة الفكر العقلاني الأسمى والعقل النظري.

وهنا يبرز السؤال القائل: هل يمكن دون التعرف الضروري والكافي على الكليات والصول والقواعد العقلانية والدينية والاعتقاد بالنفع منها والأكثر إلحاحاً، توجيه دفة الناس نحو «الحياة المعقولة»؟ لأن السياسي لا يتحدّث عما وقع في المجتمع من الأحداث المنصرمة، أو التي تحدث حالياً، أو التي يمكن أن تحدث في المستقبل، كما أنه لا يتحدّث عن عللها وأسبابها، وإنما يعمل من خلال فهمه وإدراكه لها على الاختيار من بينها، ويحكم عليها ويصدر الأوامر والنواهي بشأنها. هل يمكن للسياسي العاقل

والعادل والحكيم أن يـدرك من بين متاهـة الحوادث في مقاطع زمنيـة – دون معرفة الكليات والأصول والقواعد العقلانية والدينية (في حدود جغرافية البلد التي يولى سياسـتها في الحد الأدنى) – أفضل الأهداف، ويختار من بينها الطرق والسبل المناسبة، ويصدر للناس ما يناسبهم من الأحكام (في حدود ما هو قائم وما ينبغي)!

بالالتفـات إلى ضـرورة توجيه النـاس إلى «الحيـاة المعقولـة»، وإعـدادهم للوصول إلى الهـدف الأعلى من تلك الحياة بالتزامن مع النشاط السياسي المحترف، يبدو وجود المقام المعنوي السامي ضرورياً.

1 – لو دققنا النظر في الأشخاص من زاوية القابليات والثروات والمرونة، ولا سيما ما يتمتعون به من الطموح إلى الكمال.

2 – ولو أدركنا الفطرة والعقول والوجدان البشري وتوظيفها المذهل جيداً.

3 – ولو أدركنا تلك العظمة والكفاءة واللياقة التي أبداها النوع نفسه الإنساني من عبر المنعطفات التاريخية.

4 – ولو أخذنا بنظر الاعتبار الدفاع الجاد والجهود الهامة التي قام بها الناس في سبيل القيم.

5 – ولـو اعتبرنـا الإجابـة عن الأسـئلة السـتة – وهي: (من أكون؟ ومن أين أتيت. وإلى أين أتيت؟ ومع من أكون؟ ولمـاذا أتيت؟ وإلى أين المصير؟)، والتي تعدّ من أمهات الأسئلة – أمراً ضرورياً.

ولو قبلنا بأن السياسات والساسة – كما أدرك الجميع – يعملون في العادة على تنظيم وترتيب المتغيّرات، وإن الإنسان من خلال امتلاكه للمؤسسات والقوى الثابتة لا يمكن أن يختزل في ذات الثوب الذي فصله له السياسي، من الضروري للسياسي أو السياسيين في كل زمان وفي كافة المجتمعات أن ينسجموا مع المقام الروحي والمعنوي – أعم من أن يتمثل في شخص واحد أو يتحد في عدد من الأشخاص – بإخلاص تام، وهداية المجتمع نحو أفضل الأهداف والغايات.

إن هذا التناغم لا يعني أن السياسي والمتصدّي للمقام الروحي يعمل على تجزئة وشطر الإنسان إلى بعدين، ويقوم كل واحد منهما بإدارة أحد البعدين المادي والمعنوي، بل المراد هو أن كلا البعدين يعملان على إدارة حقيقة «الحياة المعقولة» للإنسان بواسطة المقامين السياسي والمعنوي دون أن يحدث تعارض أو تزاحم فيما بينهما، كما هو الحال بالنسبة إلى بعد علم النفس وعلم الطب، حيث يقوم كل واحد منهما بالاهتمام بواحد من بعدي الإنسان، وفي الوقت نفسه فإن عظمة علم النفس والصحة الروحية بالنظر إلى موضوعه أسمى من حقل الطب الذي يعمل على التنظيم والاهتمام بصحّة الجسد، في حين يهتم علم النفس بالروح والذات والنفس والشخصية، ومن البديهي أن هذين العلمين لا يعملان على شطر الإنسان إلى جزئين، بحيث يقول أحدهما: لا شأن لي بالبُعد الجسدي من البشر ، ويقول الآخر: لا شأن لي بالبُعد الروحي من البشر. ألا تحتملون أن خروج الإنسان من مسرح الحياة المعاصرة،

ودورانه الثابت حول نفسه في أودية التيه والضـياع والأنا والاستبداد والوهم واجترار المصطلحات والاتجاه نحو العبثية والخواء، إنما ينشأ من التجزئة والفصل المذكور؟ لا شك في ذلك قطعاً.

ص: 159

المؤلف في سطور

العلامة محمد تقي الجعفري

محمد تقي الجعفري (1344) - (1419) فيلسوف ومجتهد وأديب.

من مؤلفاته:

1- شرح نهج البلاغة.

2 شرح ديوان المثنوي المولوي.

3 - فلسفة الدين.

4 - تعاون العلم والدين.

5 - العرفان الإسلامي.

وغيرها...

ص: 160

هذا الكتاب

العلمانيّة دراسة وتحليل

في هذه الحلقة من سلسلة المفاهيم نقرأ دراسة حول مفهوم العلمانية للباحث الإسلامي العلامة محمد تقي الجعفري.

فيها يتناول تعريف المصطلح في مصدره اللغوي والإصطلاحي فضلاً عن ظروف ودوافع نشأته في الفكر الغربي وفي تجارب الحداثة على وجه الخصوص.

كما يتطرّق البحث بالنقد والتحليل التاريخي لأسباب ظهور الفكرة العلمانية في الغرب وتداعياتها الثقافية والسوسيولوجية، ولاسيما لجهة الآثار المعرفية التي ترتبت على ظهورها في حمى المواجهة مع الإيمان المسيحي. إلى ذلك أفرد الباحث فصلا خصّصه لإجراء مقاربة سجالية بين العلمانية والإسلام.

المذكر الامام للدراسات الإستراتجيّة

http://www.iicss.iq

islamic.css@gmail.com

ص: 161

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

(التوبه : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمية لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجانًا. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والنذور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضًا الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟

ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟

تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلات:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 88318722 ـ 021

قسم البيع 09132000109شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹