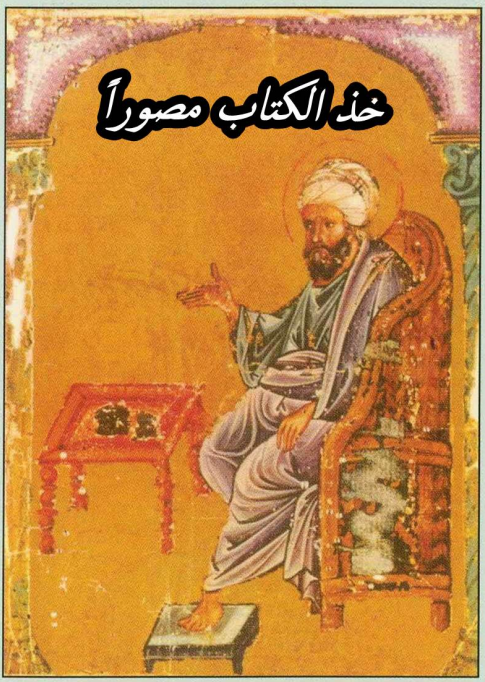
مصطفى ملكيان محمد الشبستري
وآخرون

مطارحات في عقلانية الدين والسلطة



ترجمة: أحمد القبانجي

منشورات الجمل

مطارحات في عقلانية الدين والسلطة

مصطفى ملكيان محمد الشبستري
وآخرون

مطارحات في عقلانية الدين والسلطة

ترجمة: أحمد القبانجي

منشورات الجمل

ولد **أحمد القبانجي** عام ١٩٥٨ في مدينة النجف. درس في الحوزة العلمية هناك وتتلمذ على العديد من الأساتذة منهم: السيد **محمد باقر الصدر**. هاجر إلى إيران في الثمانينات وهناك واصل دراساته عند المراجع الدينية في مدينة قم وعاد إلى بلاده عام ٢٠٠٧. يقيم ويعمل اليوم ببغداد. له العديد من المؤلفات والترجمات عن الفارسية وقد انتشر بعضها بواسطة الاستنساخ، من مؤلفاته: **الإسلام المدني؛ تهذيب أحاديث الشيعة؛ سر الإعجاز القرآني؛ المراة، المفاهيم والحقوق**. وقد أنجز ترجمات لمفكرين مثل: **عبد الكريم سروش، مصطفى ملكيان ومحمد مجتهد الشبستري**.

ملكيان، الشبستري وآخرون: **مطارحات في عقلانية الدين والسلطة**،
ترجمة: أحمد القبانجي، الطبعة الأولى
كافة حقوق النشر والاقتباس باللغة العربية
محفوظة لمنشورات الجمل، بيروت – بغداد ٢٠٠٩
تلفون وفاكس: ٦٦٨١١٨ ١ ٠٠٩٦١
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

© *Al-Kamel Verlag* 2009
Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: info@al-kamel.de

مقدمة

يتفق رجال الإصلاح وروّاد النهضة في بلادنا الإسلامية أن عملية الإصلاح الديني والبناء الاجتماعي تبدأ من إصلاح الفكر وإذكاء فاعلية العقل كمقدمة لفهم الواقع وتشخيص مواطن الخلل من أجل تحويل الفكرة إلى واقع حي يجسد طموحات الإنسان المسلم في حركة الحياة، فليس المجدي أن نسأل: ما العمل؟ قبل أن نقرر كيف نفكر، وكيف نفهم العالم وما يفرزه الواقع من تحديات صعبة قد تتحول في وعي العاملين إلى عقدة مستعصية تشل فيهم إرادة المواجهة وتجمد الذهنية المسلمة في نطاق الإذعان بالواقع المتخلف.

وهذا الكتاب يمثل مساهمة فكرية من قبل روّاد الفكر والإصلاح في الجمهورية الإسلامية في إيران تتواصل مع تجربة سياسية دامت أكثر من عقدين من الزمان تهدف إلى الانطلاق بالمجتمع الإسلامي فكرياً وعملياً في مجالات البناء الحضاري والديني. وقد قمت بترجمة هذه المجموعة من المقالات إلى اللغة العربية لما فيها من زخم معرفي يطال شبكة المفاهيم الدينية ومنظومة الثقافة السياسية أملاً في زحزحة الوضع الثقافي المتخلف الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية والصعود بها إلى مستويات حضارية راقية.

«**المقالة الأولى**» يتناول فيها «مصطفى ملكيان» حقيقة المعنوية

على أساس أنها تمثل جوهر الأديان وأن ضرورة العصر تقتضي الجمع بين «العقلانية» و «المعنوية». فالسؤال المهم الذي يطرحه ملكيان ويجيب عنه في هذه المقالة هو: كيف يمكن الجمع بين العقلانية والمعنوية؟ وأهمية هذا السؤال تنبع من إحساس الإنسان من جهة بالحاجة إلى الدين، وإحساسه من جهة أخرى بأن التصور القديم والتقليدي عن الدين يتقاطع مع مقتضيات العقلانية الجديدة في حركة الحياة المعاصرة. هنا يشرع ملكيان بذكر خصوصيات المدنية الحديثة وبعض خصوصيات الفهم التقليدي للدين لإثبات عدم إمكان اجتماع هذا الفهم التقليدي للدين مع معطيات الحداثة والعقلانية المعاصرة، ولا بدّ من المصير إلى فهم جديد للدين ينسجم مع تطور الآفاق المعرفية والحضارية للإنسان، وهو ما يسميه ملكيان بـ «المعنوية» التي تحتفظ في مضمونها بجوهر الدين ولبابه وبإمكانها تفعيل عناصر الخير في واقع الإنسان وتحويل الموقف في وعي الإنسان وروحه إلى حالة عاطفية راسخة تعمل على تحريك الإنسان في خط التقوى والمسؤولية والانفتاح على الله بعيداً عن الممارسات القشرية التي تنطلق من موقع الالتزام الديني الفارغ.

وفي «**المقالة الثانية**» ينطلق ملكيان لبيان هذه الحقيقة، وهي أن جميع حركاتنا وسكناتنا في الحياة تتمحور حول طلب الرضا الباطني الذي يتألف من ثلاث خصال: ١ - الهدوء النفسي، ٢ - البهجة، ٣ - الأمل. وبعد أن يستعرض تفاصيل هذه المفردات والخصال يشرع ببيان خصوصيات الإنسان المعنوي في مساحاتها الثلاث: مساحة العقيدة، مساحة العواطف والإحساسات، مساحة الإرادة. ويقرر أن الإنسان المعنوي يعيش دائماً هاجس هذا السؤال: ماذا أفعل؟ خلافاً لما كان سائداً في كتب الفلسفة والكلام من التساؤل عن: من أنا؟ ومن أين جئت؟ ومن خلقني؟ وإلى أين أذهب؟ وأمثال ذلك. نعم، قد

تساهم الإجابة عن هذه الأسئلة في إلقاء بعض الضوء لاكتشاف الجواب عن السؤال الأول: ماذا أفعل؟ ولا يمكننا معرفة الجواب عن هذا السؤال إلا بمعرفة الحياة الأصيلة للإنسان وتمييزها عن الحياة غير الأصيلة. حيث يتولى ملكيان بيان بعض سمات الحياة الأصيلة في ختام هذه المقالة.

أما الشيخ الدكتور «محسن كديوَر» فيطرح في **«المقالة الثالثة»** مسألة المجتمع المدني وأنه عبارة عن المجتمع الذي يخضع لسلطة القانون. وفي دراسته هذه يستعرض سماحة الشيخ شروط تحقق المجتمع المدني من خلال التجربة التي عاشها الشعب المسلم الإيراني إبان النهضة الدستورية وما يفرضه الواقع المعاصر من تحديات وقيم علمانية جديدة تحتفظ بأنساق فكرية تتحكم بحياة المؤمنين وتمنع أي قراءة سياسية للدين من شأنها تكريس الاستبداد السياسي تحت غطاء ديني.

في **«المقالة الرابعة»** ينطلق سماحة الشيخ الشبستري من موقع بلورة النسبة بين الإيمان والسياسة والحكومة من خلال تفكيك البنى الفكرية لتيارين فكريين يتفاعلان في الساحة السياسية والدينية للشعوب الإسلامية، أحدهما التيار المحافظ التقليدي، والآخر التيار التقدمي التجديدي. ويطرح في هذا الصعيد خمسة مواضيع حساسة ومهمة من قبيل أن الإسلام هل جاء بنظرية سياسية متكاملة تتكفل إقامة النظام السياسي في المجتمع الإسلامي، أم جاء بتعليمات سياسية للمسلمين؟ وما هو الموقف في صورة عدم انطباق بعض هذه التعاليم والأحكام مع مقتضيات العصر ومستجدات الواقع الحضاري الجديد؟ وما هو موقف المسلمين في صورة عدم وجود نظرية خاصة للحكومة في الكتاب والسنّة؟ هل بإمكانهم صياغة شكل خاص للحكومة والقول بأنها صياغة إسلامية، أو لا بدّ أن يسترفد النظام الإسلامي أصوله ومعاييره من

النصوص الدينية فحسب؟ وأخيراً هل إن القوانين والمقررات التي يتم التصويت عليها في المجتمع الإسلامي لها حكم القوانين الشرعية بحيث يكون التخلف عنها «معصية» تستوجب العقاب الأخروي، أو أنها مجرد قوانين عقلانية لا تستدعي مخالفتها ذنباً ولا عقوبة إلهية بل يترتب عليها عقوبة قانونية ودنيوية فقط؟

ثم يتطرق الشيخ الشبستري لبحث مسألة ضرورة نقد الفكر الديني وغربلة التراث الفقهي فيما يتضمنه من أحكام سياسية وقضائية لا تنسجم ومتطلبات المرحلة الراهنة مؤكداً أن الدين لا يقوم على العنف والاستبداد وأن المعارف البشرية في مجال الدين غير مقدسة.

في **«المقالة الخامسة»** يتعرض الدكتور السيد هاشم آقاجري لدراسة مشروع المجتمع المدني وعوامل وموانع تشكله في حوارية نشرت في كتاب «نسبة الدين والمجتمع المدني» حيث يجيب السيد هاشم عن أسئلة متنوعة ومثيرة تتعلق بهذا الموضوع الحساس ويستعرض فيه مروراً إجمالياً على تاريخ النهضة الجديدة في العالم الغربي وآليات المجتمع المدني الحديث وأوجه التشابه بينه وبين المجتمع الديني أو مجتمع الأمة في الإصلاح القرآني مؤكداً على ابتعاد هذا الأخير عن مفهوم المجتمع الشمولي التوتاليتاري. ثم ينطلق الباحث لبيان موانع تشكيل المجتمع المدني ومن هم أعداؤه ومؤيدوه في واقع المجتمعات الإسلامية؟ ولماذا تكون الحكومة الدينية حكومة ايديولوجية؟ هل إن ذلك يتعلق بقراءة دينية معينة لا تنسجم مع أطروحة المجتمع الديني الديمقراطي، أو يتعلق بضعف عمل النخبة وعدم انفتاحهم على الحالة الحضارية الجديدة التي تعيشها المجتمعات البشرية في حركة الواقع المعاصر؟

ويطرح الشيخ «حسن يوسفي الاشكوري» في **«المقالة السادسة»** والأخيرة مشروعه في الحكومة الإسلامية الديمقراطية، فيبدأ في بحثه

بتعريف الدين والحكومة ومعرفة النسبة بينهما، ثم يتحرك على مستوى إثبات الماهية الديمقراطية للنظام السياسي الإسلامي من خلال العديد من الأدلة والإثباتات الكلامية وخاصة بما يتعلق بحق الناس في تقرير مصيرهم وأن مصدر السلطة أرضي لا سماوي. فحق الناس في المشاركة السياسية هو أصل ثابت وحق أصيل، ولكن قد يثار هنا سؤال في سبب تسمية الحكومة الديمقراطية بأنها إسلامية رغم أنها تقوم على أساس حق الناس في الانتخاب وسنّ القوانين وفق حاجات الشعب. يجيب سماحة الشيخ الاشكوري بأن للدين دوراً مهماً في صياغة النظام السياسي والاجتماعي ولا يمكن للدين أو الإنسان المتدين أن يقف موقف الحياد أو المتفرج على النظام السياسي وممارسات السلطة، وكذلك الحكومات لا يمكنها أن تلتزم الحياد بالنسبة إلى الدين والثقافة الدينية السائدة في أجواء المجتمع الإسلامي. ويؤيد كلامه هذا بشواهد عقلية ونقلية وتاريخية مستوحاة من سيرة الأنبياء الإلهيين في أقوامهم وأن عمل النبي لا يقتصر على هداية الناس إلى الله والآخرة والقيم الاخلاقية. فأحياناً يجد النبي نفسه مضطراً للدفاع عن نفسه والثلة المؤمنة معه أمام محاولات قوى الانحراف الرامية إلى قلع الوجود الديني من جذوره والقضاء على شريعة السماء، فماذا يكون موقف النبي إزاء هذا العدوان؟

إن الحكومة الدينية كما يراها الشيخ الاشكوري تعبّر عن ضرورة عملية واستراتيجية للمتدينين والمؤمنين، ولكن لا بدّ أن تكون «إسلامية» في المضمون والمحتوى، و «ديمقراطية» في الاسلوب والمنهج حيث تتحرك من موقع الاستفادة من تجارب الآخرين وآرائهم بشكل حر ويساهم الناس في هذه الحكومة في جميع الأمور من خلال الطرق القانونية والضوابط المقررة. فالحكومة الإسلامية مثلها مثل سائر الحكومات الديمقراطية الأخرى تعتمد على الشعب، ولذلك تجد نفسها

مسؤولة أمام أصحاب الحق وهم الناس أنفسهم، فلا يستطيع الحاكم الإسلامي أن يدّعي بأنه مفوض من الله تعالى أو النائب عن الشرع المقدس في أمر الحكومة ليكون مسؤولاً أمام الله فقط!

نسأل الله سبحانه وتعالى أن يمنّ على جميع الشعوب والمجتمعات البشرية بالرفاه والتقدم ويتقبل من جميع العاملين ويوفق المصلحين إلى ما فيه صلاح مجتمعاتهم.

وأخيراً أتقدم بالشكر الجزيل للإخوة المساهمين في هذا المشروع الثقافي لا سيما الأخ ماجد العصامي على ما بذله من جهد في تدقيق وتنقيح هذه المجموعة من المقالات الإسلامية.

أحمد القبانجي

شتاء ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م - قم المقدسة

المقالة الأولى

المعنوية جوهر الأديان

(القسم الأول)

مصطفى ملكيان

موضوعنا في هذا البحث يتعلق بمقولة العقلانية والمعنوية حيث تفرغت في الأعوام الخمسة الأخيرة للتحقيق في هذه المقولة ودراسة أبعادها وتفاصيلها كيما أتوصل إلى نتيجة كيفية الجمع بين العقلانية والمعنوية. فالعقلانية والمعنوية في نظري ظاهرتان لا يستغني الإنسان عن أي منهما، والإنسان المعاصر يحتاج بشدة إلى هذين الأمرين، ولكن في الوهلة الأولى يبدو أن بين هاتين الظاهرتين نوعاً من التقاطع وعدم الانسجام، والظاهر أن تاريخ التمدن البشري كان يتحرك من موقع الالتزام بإحداهما على حساب إلغاء الأخرى بحيث يمكن القول بأن إحداهما كانت ضحية للأخرى دائماً.

السؤال هو: هل من الممكن الجمع بين العقلانية والمعنوية أم لا؟

قد يرى بعض الإخوة أن هذه المواضيع ليست جديدة على الأذهان ولعلّهم سمعوا مني مثل هذه المواضيع، ولكنني في هذه الدراسة والبحث أسعى إلى طرح هذا الموضوع بشكل منظم وموجز ومنسجم.

نحن أناس متحضرون شئنا أم أبينا وسواء قلنا بأن صفة التحضر صفة لأفراد الإنسان أو صفة للمجتمعات البشرية، أو صفة للمراحل التاريخية التي تمرّ بها الأقوام البشرية، فعلى أي حال نحن نعيش الحضارة الجديدة وهي حضارة ذات مراتب، فمن الممكن أن أكون متحضراً بدرجة معينة وأنت متحضر بدرجة أكبر، ويمكن أن يكون شخص آخر متحضراً أكثر منا، ومن هنا نقول: إن التحضر ذو مراتب، ويقال عن التحضر أنه يتصف بالنقص والكمال، فهناك حضارة كاملة وحضارة ناقصة، بل يمكن القول أن هناك نموذجاً مثالياً يتصوره الإنسان لمفهوم التحضر والتمدن، ولعل هذا النموذج لم يصل اليه أي شخص أو مجتمع بشري لحد الآن بصورة كاملة، ولكن على أي حال نحن نعيش التحضر قليلاً أو كثيراً، وإذا أردنا أن نستقرئ تاريخ الحضارات البشرية بشيء من الدقة فسوف نرى موارد نادرة جداً من القبائل البدوية لا تعيش درجة معينة من التحضر وليس فيها أي نوع من الحضارة والتمدن، ولكن وجود مثل هذه القبائل البدوية النادرة لا يخدش في موضوع دراستنا، لا بسبب عدم احترامنا لهذه القبائل ولكن بلحاظ عدم حضورها الثقافي في التاريخ البشري وتناثرها.

إذاً فنحن جميعاً متحضرون ومتمدنون بهذا المعنى، ومن جهة أخرى نحن متدينون أيضاً، وفي هذا المورد أيضاً نرى أن عدد الأشخاص الذين لا يعيشون حالة التدين قليلون جداً في العالم حتى لو أخذنا في الاعتبار أن التدين يعني الالتزام والتعهد بمقتضيات الأديان التاريخية. والتدين بدوره ذو مراتب أيضاً، والسؤال المطروح على بساط البحث هو: هل إن الجمع بين التدين والتمدن يفضي إلى نوع من التقاطع والتناقض؟

هذا **أولاً**... **وثانياً**: هل يمكننا في هذا العصر الجديد الذي نعيش فيه روح التمدن ونتحرك فيه صوب المدنية أن نحتفظ بأنساق

فكرية وتصورات ذهنية عن الدين لا تنسجم مع المدنية؟ هل يمكن للإنسان المعاصر أن يتقبل أية قراءة للدين؟

إن جوابي عن السؤال الأخير هو: كلا، فالإنسان المتمدن في العصر الجديد لا يمكنه أن يرى الدين كما يراه الإنسان التقليدي في الزمان السابق. وعلى هذا الاساس فلو أراد مثل هذا الإنسان أن يعيش ويفكر بصورة منطقية ويسعى لحفظ الانسجام بين متطلبات الفكر الديني وبين سلوكه العملي في حركة الحياة والواقع بعيداً عن الفهم التقليدي للدين فليس أمامه سوى سلوك أحد طريقين:

١- أن يترك الدين نهائياً، وفي هذه الصورة سوف يخسر معطيات الدين الإيجابية في واقع الإنسان ومحتواه الداخلي (بل يمكن القول بوجود مثل هذه المعطيات الإيجابية على مستوى المجتمع البشري أيضاً)، فلو أن الإنسان ترك الدين فسيجد في نفسه فراغاً روحياً على الأقل ويعيش الاهتزاز المعنوي والجفاف الروحي بدرجة معينة.

٢- أن يتقبل الدين بصياغة جديدة وثوب جديد. ويمكننا أن نطلق على هذه الصياغة الجديدة للدين اسم (المعنوية)، وهذا الاسم يمتاز على كلمة (الدين) بأن الدين في التعبير العرفي يحمل مفهوماً إيجابياً وسلبياً في الوقت نفسه حيث يتداعى إلى الذهن من هذه الكلمة مجموعة من العواطف والإحساسات الإيجابية والسلبية. على هذا الأساس فإني أعبّر عن هذا الفهم الجديد للدين بكلمة «المعنوية».

ولعلك تقول بأن المفهوم من الدين يختلف عن المفهوم من المعنوية، فأقول: لا إشكال في وجود اختلاف بين المعنيين، ولكنني أعتقد بأن هذا الفهم الجديد هو الأقرب إلى مضمون الدين الإلهي لا بما هو السائد من معنى الدين. فالمعنى السائد للدين كان إيجابياً في زمان معيّن، ولكن اليوم لا يمكن قبول هذا الفهم للدين أو الدفاع عنه لا بلحاظ النظرة الواقعية، ولا بلحاظ النظرة البراغماتية. أي لو كنتم

تعيشون الاهتمام بطلب الحقيقة في أمر الدين فإن ذلك الفهم التقليدي للدين غير مقبول ولا يمكن الدفاع عنه (النظرة الواقعية)، وإذا كنتم تريدون النجاة (النظرة البراغماتية) فكذلك لا يكون هذا الفهم للدين مقبولاً. ومن هنا فإنني في الوقت الذي أعتقد فيه بالمعطيات الإيجابية المهمة للدين على طول التاريخ، ففي الوقت الذي نفسه أعتقد الآن أنه لا ينبغي ترك الدين نهائياً، أعتقد أيضاً بأننا اليوم نحتاج إلى (المعنوية) لا إلى الفهم التقليدي للدين التاريخي. وطبعاً قد يقال، بعد أن نذكر الخصائص والمميزات للمعنوية، إن هذه الخصائص والمميزات تشكل جوهر الدين ولبّه. هذا الكلام على إجماله قد لا يجانب الصواب، ومن أجل أن ندرك جيداً المراد من المعنوية فيما تمثله من حركة منفتحة على الله والكمال الإنساني يجب أن نفهم أولاً: كيف لا يمكن للإنسان المتمدن الجديد قبول ذلك الفهم التقليدي للدين التاريخي؟

في البداية ولأجل فهم هذه المسألة يجب أن نتعرف على معنى ومفهوم المدنية الجديدة وأركانها.

أركان المدنية الجديدة

إن المدنية الجديدة تتألف من عناصر أساسية تساهم في تشكيل البنى التحتية للحضارة المعاصرة، فالإنسان الجديد يختلف عن الإنسان التقليدي إن على مستوى العقيدة والمعارف الدينية، أو على مستوى الإحساسات والعواطف، أو على مستوى الإرادة والسلوك العلمي، فالإنسان المعاصر يختلف عن الإنسان القديم بهذه المساحات الثلاث. ويمكن تقسيم عناصر المدنية الجديدة إلى ما يمكن اجتنابه وما لا يمكن اجتنابه، أي هناك سلسلة من الخصائص والمميزات للإنسان الجديد لا يمكن بأي وجه انتزاعها منه، فلا يمكننا تجريد الإنسان المتمدن من هذه الخصائص، وهذا ما نصطلح عليه بالخصائص غير القابلة

للاجتناب أو التي لا يمكنه اجتنابها. وأما تلك الفئة من الخصائص التي يمكن اجتنابها فهي التي بإمكاننا فصلها عن العناصر الأساسية التي تشكل أبعاد شخصية للإنسان الجديد كما سوف نذكرها لاحقاً. مثلاً: إن إحدى خصوصيات الإنسان الجديد هي الاعتقاد بالتقدم والتطور الحضاري، أي القول بأن الإنسان يتقدم كل يوم خطوة إلى الأمام في حركة الحياة، ومع ذلك فإني أعتقد بأنه يمكن سلب هذه الخصوصية من الإنسان المعاصر والمتمدن. أي يمكننا الاستدلال على أن الإنسان المتمدن لا يتواصل مع تجربة حضارية تتحرك نحو الأمام دائماً بل يمارس تغطية على واقعه المتخلف. وطبعاً هذا المعنى صعب للغاية ولكنه ممكن.

وعلى أي حال فلو قبلنا هذا التقسيم لعناصر التمدن الجديد إلى ما يمكن اجتنابه وما لا يمكن اجتنابه، فينبغي الإذعان لهذه الحقيقة، وهي أن ما لا يمكن اجتنابه هو من خصائص المدنية الجديدة ولوازمها الذاتية سواء كانت حسنة أم قبيحة، مقبولة أو غير مقبولة، إيجابية أو سلبية، فليس لنا إلا التسليم بها والإذعان لوجودها في شخصية الإنسان المتمدن، وحتى لو أردنا أن نجعل من الإنسان المتمدن متديناً أيضاً فيجب أن نعلم جيداً بأن هذه العملية لا تتيسر إلا من خلال لحاظ هذه العناصر والمميزات الأساسية.

على سبيل المثال فإن آباءنا قبل ألف عام عندما كانوا ينامون في ليالي الصيف على سطوح المنازل يشيرون إلى السماء المليئة بالنجوم ويأمرون أبناءهم بالنظر اليها. ولكنهم ماذا كانوا يرون في هذه السماء، وماذا كانوا يتصورون عنها؟ أنهم كانوا يتحركون مع أبنائهم من موقع التدبر في عجائب الخلقة ويتصورون بأن السماء على شكل سقف ويقولون لأبنائهم إننا كبشر إذا أردنا أن نبني سقفاً لبيتنا فنحتاج إلى أعمدة لهذا السقف مهما كان السقف صغيراً، ولكن الله تعالى قد بنى

هذا السقف العظيم (السماء) بدون عمود. فهؤلاء كانوا يتصورون أن السماء بمثابة السقف وأن النجوم بمثابة القناديل المعلقة في السماء، وخلافاً للقناديل البشرية التي تحتاج دائماً إلى زيت فإن قناديل السماء لا تحتاج إلى زيت بل تستمر في الإضاءة على مدى الأعوام والدهور. هذا التصور الساذج عن الكون يهديهم إلى وجود قدرة إلهية خارقة وراء هذا الإعجاز. ولكن الإنسان الجديد اليوم يرى خلاف هذه الرؤية، ويعلّم أبناءه تصورات جديدة عن السماء والنجوم. فالمدركات الحسية للإنسان المعاصر لا تختلف عن المدركات الحسية للإنسان القديم. فالنور الذي كان ينعكس على عيون القدماء ينعكس كذلك على عيوننا، وتشكيلة الجهاز البصري لنا لم تختلف عنها في الماضي، وتأثيرات الأشعة والألوان والأشكال على الأعصاب البصرية هي نفسها التي كانت في الماضي، ولكن التصورات عن العالم الخارجي هي التي اختلفت عن السابق.

نحن لا يمكننا بعد الآن أن نرى ونعتقد بأن السماء كالسقف والنجوم كالقناديل والقمر جرم نوراني لطيف، فكل هذه الأمور أصبحت في ضوء النظريات العلمية الجديدة بلا معنى، ولا يمكن للإنسان قبولها حتى من خلال التلقين المكثف، وهذا هو ما قلناه عن عناصر المدنية التي لا تنفك عنها.

وتأسيساً على هذا الفرض وأن بعض عناصر المدنية غير قابلة للانفكاك عنها فلو اعتقدنا مع ذلك ببطلانها وأردنا إلفات نظر الذهنية المعاصرة إلى زيف البداهات التي تتوارى خلف معالم الحضارة والتمدن فيجب أن نتعامل مع الإنسان الجديد كالمريض الذي أوصى أطباؤه بأن يمرّ في حالة النقاهة الطبيعية، فلا معنى لكتابة نسخة الدواء لهذا المريض في هذه المرحلة، وبعد أن تنتهي مدة النقاهة ويشفى المريض تماماً فلا يبقى محل من الإعراب أيضاً لكتابة نسخة الدواء.

إذاً فالشخص الذي يريد دعوة الإنسان الجديد للدين يجب أن يتعرف في البداية على العناصر غير القابلة للانفكاك عن المدنية.

ولنتعرف أولاً على عناصر المدنية القابلة للانفكاك عنها. إنّ هذه العناصر القابلة للانفصال والانفكاك عن المدنية يمكننا فصلها أيضاً عن الإنسان المتمدن، وتنقسم هذه العناصر إلى قسمين: **«ما يقبل الانفكاك بالحق»**، **«وما يقبل الانفكاك بالباطل»**.

بعبارة أخرى: فالقسم الاول من هذه العناصر التي نعتقد بأنها جيدة وحقة فلا معنى للتصدي لها من موقع الرفض والإلغاء بل يجب قبولها. وأما ما كانت من الباطل والقبيح فيجب التصدي لها ولكن بالطريقة الاستدلالية والاقناعية ومن خلال أدوات حضارية.

وخلاصة الكلام، إن بإمكاننا اختزال موضوع هذه الدراسة بهذا القسم الأخير من عناصر المدنية، لأننا في مقابل الطائفة الأولى من عناصر المدنية (غير القابلة للتفكيك والاجتناب) لا يمكننا عمل شيء، وفي مقابل العناصر الجيدة (القابلة للانفكاك) لا ينبغي اتخاذ موقف سلبي منها أيضاً بل يجب قبولها، فيبقى القسم الأخير من هذه العناصر، وهي العناصر الباطلة القابلة للتفكيك والانفصال عن المدنية. وهنا نستعد للدخول في موضوع المعنوية.

معنى المعنوية

عندما يشعر الإنسان بضرورة المعنوية في حياته فهو يحسّ بأمرين:

١ - الإحساس بالحاجة إلى الدين.

٢ - الإحساس بأن التصور القديم والتقليدي عن الدين يتعارض مع الخصائص غير القابلة للانفكاك عن المدنية أو الخصائص الحسنة والحقة للمدنية القابلة للانفكاك. فمع شعورنا بهذا المعنى لا يمكننا أن نتحرك في خط الدين بمعناه التقليدي السائد. فالدين الذي يتعارض مع

أمر ضروري وغير قابل للاجتناب لا يمكنه أن يكون ديناً موفقاً وناجحاً في حركة الحياة الفردية والاجتماعية. وإذا تعارض الدين مع أمر قابل للاجتناب ولكنه حق فكذلك لا يكون هذا الدين موفقاً أيضاً. فإذا اعتقدنا بهذا المعنى فهذا يعني أننا نمتلك رؤية جديدة للدين وفهماً جديداً له يجتمع وينسجم مع الخصائص غير القابلة للاجتناب للمدنية والحضارة الجديدة وينسجم كذلك مع الخصائص الحقة القابلة للاجتناب للمدنية الجديدة. وأنا أطلق على هذا النمط من الدين اسم (المعنوية)، ولكن ما هي خصائص ومميزات هذه المعنوية؟

وبما أن أهم خصائص المدنية الجديدة غير القابلة للانفكاك هي (العقلانية)، فمن هنا كانت أول خصوصية للمعنوية المذكورة هي أنها «**منسجمة مع العقلانية**»، وعندها يتحصل لدينا تعريف آخر للمعنوية وهو: إن المعنوية عبارة عن «**الدين العقلاني**». ومن أجل عقلنة الدين لا بدّ للإنسان من ممارسة بعض النشاطات والعمل على صياغة مفاهيم جديدة انسجاماً مع تطور الآفاق المعرفية للإنسان.

وطبعاً ليس مرادي من ذلك أن هذه الأعمال لا بدّ أن تطرح في أجواء المجتمع بل إن كل شخص إذا أراد أن يكون من أهل المعنى يجب عليه ولأجل أن يحصل على دين عقلاني أن يقوم ببعض الأعمال والنشاطات. وليس مرادي أيضاً أن تقوم بعض المؤسسات الأكاديمية والعلمية بهذا الأمر رغم أن ذلك جيد ومطلوب، ولكن المسألة هي أن الفرد لا يمكنه أن ينتظر تشكيل مثل هذه المؤسسات وما تخرج به من نتائج علمية في هذا المجال.

هذا أولاً. وثانياً: إن هذه الأعمال والنشاطات التي لا بدّ أن يقوم بها كل شخص من الأشخاص ليس بالضرورة أن تكون نظرية فحسب بل تحتاج إلى حركة باطنية أيضاً، فالإنسان لا بدّ له من تحرك نفساني وعاطفي ليتمكن من الالتزام والتدين بالدين العقلاني، أي يتمكن من أن

يعيش المعنوية في حركة الحياة والواقع. وهنا أجد نفسي مضطراً لبيان عناصر المدنية غير القابلة للانفكاك والاجتناب:

العناصر غير القابلة للانفكاك للمدنية

الخصوصية الأولى: من الخصائص غير القابلة للانفكاك عن المدنية هي (الاستدلال)، وهذا المعنى يتعارض مع حالة (التعبد) في الفهم التقليدي للدين، فعنصر الاستدلال لا ينسجم مع التعبد، فالتعبد يعني أنه إذا قلت لك: (أ = ب) فاذا سألتني: من أين نعلم أن (أ = ب) فأجيبك: لأن (س) يقول كذلك، وعليك أن تقبل هذا الجواب. فهذا يعني التعبد، وكلما يتحرك ذهنك في طلب الجواب عن هذا السؤال بصورة استدلالية فأنت تكون أقرب إلى المدنية، وكلما لا يثير هذا الجواب في نفسك شيئاً من الإبهام، بل يدعوك إلى الإذعان والتسليم فإنك تعيش بعيداً عن المدنية. فالإنسان المتمدن يرى أن أكبر مغالطة هي أن يقال إن (أ) يساوي (ب) لأن (س) يقول كذلك، فهذا يعني التعبد وهو خلاف مقوله الاستدلال، فالمعادلة الاستدلالية هي أنني عندما أدّعي أن (أ) يساوي (ب) وأنت تسألني: من أين نعلم بأن أ يساوي ب؟ فأقول: بدليل أن (أ) يساوي (ج)، و (ج) يساوي (ب) إذاً (أ) يساوي (ب). طبعاً يمكنك أن لا تقبل بأن (أ) يساوي (ج) وفي هذه الصورة تستمر عملية الاستدلال بأن أقول لك مثلاً: إن (أ) يساوي (د)، و (د) يساوي (ج)، إذاً (أ) يساوي (ج)، وهكذا تستمر عملية الاستدلال بهذه الصورة، فعندما تكون إنساناً متمدناً فسوف تطالب بالدليل وتطرح مقولاتك من موقع الاستدلال. فإذا تحركت في هذا الطريق واستمرت عندك عملية الاستدلال إلى أن وصلت في جواب الطرف المقابل أن الدليل هو: لأن (ن) يساوي (ي)، فإذا سألك عن سبب ذلك وقلت إنني أقول هذا الكلام لأن الشخص الفلاني قال ذلك

فيتضح هنا أنك لا زلت تمارس التعبد بشكل من الأشكال، والمدنية تقتضي أن لا يتعب الإنسان من الإتيان بالدليل. فلو وصلنا إلى مرحلة لا نتمكن من ذكر الدليل فينبغي - إذا كنا من أتباع المدنية - أن نختار السكوت في عملية الاستدلال على أن (ن) يساوي (ي) ولكن إذا قلنا بالرغم من عدم الدليل إننا نعتقد بأن (ن يساوي ي) فإن ذلك يعني أننا ابتعدنا عن التمدن ودخلنا في أجواء التعبد.

إن أول عامل لتحقق المعنوية هو حذف عامل التعبد من الدين، وجوهر عنصر الاستدلال هنا يعود، كما يقول (تيليش)، إلى أن الإنسان لا يتسلّم في نطاق المعرفة أمراً من أحد ولا يطيع إلا عقله، والإنسان المتعبد مطيع لغيره لا لنفسه وعقله، أي أن شخصاً آخر يأمره وينهاه. أما الإنسان الاستدلالي فهو الذي يقود نفسه بنفسه وهو الأمير على نفسه. فنحن في هذه العملية الاستدلالية نتحرك من موقع القيادة لأنفسنا وشخصياتنا، فأنا الذي أرسم القانون الذي أتحرك فيه، ولكن في حالة التعبد تكون مهمتي التحرك في خط الطاعة والتبعية، وهذه الحالة هي التي عبّر عنها بعض الفلاسفة مثل هيغل، وفويرباخ، وتلامذة هيغل بـ(الاستغراب عن الذات). حيث يعتقد هيغل بأن كل إنسان يعيش حالة الطاعة والتعبد لآخر فهو منسلخ عن ذاته وغريب عنها. ولا فرق في أن يكون هذا التعبد لشخص من الأشخاص أو ثقافة من الثقافات، فعندما نتعبد بشيء فقد يكون هذا التعبد لثقافة معينة أو زمان معين أو شخص من الأشخاص أو حضارة من الحضارات حيث يختلف هذا التعبد من حالة إلى حالة أخرى تبعاً لما يكون عليه الطرف المقابل الذي يفقده عقلانية التحرك، ولكن ماهية التعبد تبقى على حالها، وهي أن نقبل مقولة معينة بسبب أن شخصاً آخر قالها من دون فرق فيمن يكون صاحب هذه المقولة.

* * *

الخصوصية الثانية للمدنية: أن يعيش الشخص بنحو معيّن من **(عدم الاعتماد على التاريخ)** وطبعاً عدم الاعتماد هذا لا يعني أن الإنسان المتمدن ليست له رؤية تاريخية، بل بالعكس، فالإنسان المتمدن لا بدّ أن يمتاز بنظرة ورؤية خاصة للقضايا التاريخية. أي أن الإنسان المتمدن يرى نظره إلى هذه الشجرة مثلاً أنها ممتدة في التاريخ والزمان ليتمكن من إعطاء صورة متكاملة عن حقيقة هذه الشجرة، لا أن يقتصر برؤيته لمعرفة حال الشجرة على تاريخها فحسب. فالإنسان المتمدن يقول بأنه لا يمكن معرفة حال الحكومة والدين واللغة والرياضة وأمثال ذلك إذا اقتصرنا في دراستنا لها على النظرة الفعلية لها، بل لا بدّ من رؤية تاريخها وجذورها الممتدة في أعماق الزمان وأنها كيف كانت، وما هي التحولات التى طرأت عليها؟

الملاحظة الأخرى هي أن عدم الاعتماد على التاريخ لا يعني عدم أخذ العبرة والدروس من التاريخ، بل يعني أن الإنسان المتمدن، وخاصة منذ عصر (ديفيد هيوم) وإلى الآن، يرى بأن التاريخ لا يمكنه إفراز معطيات يقينية ومعلومات جزمية. إن عدم الاعتماد على التاريخ يعني أن التاريخ علم ظني لا يقيني، وهذا الاحتمال وعدم الجزمية صادق في كل مقطع من التاريخ البشري، فحتى الحادثة الواقعة قبل خمس دقائق تشملها هذه المقولة حيث لا يمكننا أن نعلم بها علماً يقينياً مثل (٢ + ٢ = ٤) بل يمكن القول إن الحادثة التاريخية، مضافاً إلى عدم وصولها في درجة القطع واليقين إلى القضايا الرياضية، فإنها لا تصل كذلك إلى الدرجة اليقينية في العلوم التجريبية مثل قضية (الماء يغلي بدرجة مئة) وقد أكّد ديفيد هيوم على وجود عنصر من عدم اليقين في الحوادث التاريخية دائماً.

هذه الخصوصية من عدم اليقين لا تنسجم مع قبول الدين لبعض الحوادث التاريخية قبولاً جازماً. إذ نرى في كل دين لزوم الاعتقاد

بحدوث عدة وقائع تاريخية اعتقاداً جازماً، فلا بدّ أن تعتقد بوقوع هذه الحوادث لتكون إنساناً متديناً بذلك الدين، فلا يمكنك أن تقول إنني مسيحي ولكنني لا أعتقد بحادثة العشاء الأخير أو صلب المسيح أو ظهور المسيح بعد موته بثلاثين أو أربعين يوماً. ولكن هل يعني هذا أنك على يقين كامل من وقوع هذه الحوادث التاريخية؟

نحن نجد فاصلة زمانية بمقدار ألفي عام بيننا وبين هذه الحوادث، والأشخاص الذين نقلوا الينا هذه الحوادث كلهم مسيحيون، والعجيب أن هذه الحوادث الدينية وأمثالها لم ينقلها لنا أي شخص لا يلتزم بالدين. وهذا أمر مهم، إذ يتساءل هيوم في هذا الصدد: لو أن الحادثة التي وقعت قبل ألف عام نقلها ألف مسيحي مثلاً فهل تكون قابلة للتصديق أكثر فيما لو نقلها لنا مئتا مسيحي ومئتا بوذائي وثلاثمئة مسلم؟ من الواضح أن الفرض الثاني أكثر قبولاً للنفس والعقل لأنه في الصورة الأولى هناك احتمال تدخل عنصر اشتراك هؤلاء الألف شخص في الدين المسيحي في صياغة الحدث، سواء عن عمد أو غير عمد، وهكذا إذا نقل إلينا الخبر ألف شخص نصفهم من الرجال والنصف الآخر من النساء، فإن الواقعة تكون أقرب للتصديق مما لو كان المخبرون كلهم من الرجال، حيث يحتمل تدخّل عنصر الرجولية في هؤلاء في صياغة الخبر من موقع اللاشعور، فلو كان لدينا خبر يرويه ألف شخص ينتمون إلى أديان ومذاهب مختلفة ومن الرجال والنساء ولكن الرواة كانوا كلهم من الأثرياء فهل يكون أقرب للتصديق مما لو كان بعض الرواة أثرياء والبعض الآخر فقراء؟ من المعلوم أن الرواة لو كانوا من الأثرياء والفقراء كانوا أقرب للوثوق والاعتماد. وهكذا الحال فيما لو كانوا من أقوام وطوائف مختلفة، فكلما تنوع الرواة للخبر كان الخبر أقرب للوثوق والتصديق لعدم وجود العنصرالمشترك فيما بينهم، وكلما كانت الخصوصيات المشتركة أقل في رواة الحديث كانت

منافعهم المشتركة أقل، وكلما كانت المنافع المشتركة أقل كان احتمال وقوع الخبر خلاف الواقع بصورة عمدية أو غير عمدية أقل.

ومع هذا التفصيل فهل نقل إلينا تلك الحوادث الثلاث مؤرخ علماني أو لاديني؟

وعلى أي حال فإننا نرى أن الاعتقاد بعدم جزمية الوقائع التاريخية يشكل إحدى الخصوصيات للمدنية الحديثة التي لا تنسجم ظاهراً مع متطلبات الدين، ولذلك نجد أنفسنا ملزمين بأن نقلل من اعتماد إيماننا بالدين على الحوادث التاريخية إلى الحد الممكن. والمعنوية الدينية هي التي لا تعتمد على الحوادث التاريخية إلا قليلاً. حيث لا تشكل الحوادث التاريخية في حركة المعنوية الدينية ركناً أساسياً في الفكر الديني والممارسة الدينية.

* * *

الخصوصية الثالثة: حالة (التواجد الفعلي والآني)، وهذا هو أحد معاني العلمانية، ويراد بها أننا في حركتنا الدنيوية لا بدّ أن نجرب كل طريق للحل يعرض علينا ونختبره في هذه الدنيا لنطمئن إلى صحته وحقانيته، فهناك الكثير من المسائل والمشاكل التي تواجهنا في حركة الحياة سواء كانت من قبيل (المسائل) النظرية، أو (المشاكل) العلمية، فنحن في الحياة نعيش حالة مواجهة لحلّ هذه المسائل والمشاكل وفق رهانات الواقع وشجونه، والمراد من حالة التواجد الفعلي والآني هو أنه لو اقترح علينا شخص حلاً لمشكلة أو مسألة معيّنة فإننا لا بدّ أن نكتشف نتائج ومعطيات هذا الحل في هذه الدنيا، وهذا لا يعني أن الإنسان المتمدن لا بدّ أن يعيش الإنكار لما بعد الموت. فالإنسان المتمدن يمكنه أن يعتقد بالآخرة والقيامة ومع ذلك يريد أن يجرب صحة الحلول المقترحة أو عدم صحتها في هذه الدنيا بعيداً عن آفاق السماء، فليس المهم مجرد الإيمان بالآخرة بل المهم هو أن المختبر

الذي يساهم في تشخيص الداء والدواء يقع في هذه الدنيا، وهذه هي أحد معاني العلمانية بأن يكون اختبار الحلول في هذه الدنيا.

لو فرضنا أن أحد الإخوة قدّم إلينا اقتراحاً يتعلق بإيجاد حلّ لمسألة من موقع إيمانه والتزامه الديني ولكنه قال بعد ذلك: أيها الناس إنني أقترح عليكم هذا الحل الصائب لهذه المسألة أو المشكلة وسوف تجدون نتائج هذا الحل بعد الموت وسيتضح لكم صحة كلامي في ذلك العالم. إن هذا الكلام لا معنى له لدى الإنسان المتمدن، فالإنسان المتمدن لا ينكر الحياة بعد الموت، ولكنه يقول: إنني الآن يجب أن أفهم جدوى هذا الحل. وعلى سبيل المثال إنك لو ذهبت إلى الخباز لتشتري رغيفاً ولكنك وجدت أن قرص الرغيف غير جيد، فسوف تقوم بإعادته إلى الخباز ولا تلتفت إلى قول الخباز لك: خذ هذا الخبز وسوف تفهم بعد وصولك إلى البيت أنه خبز جيد. فإذا أنكرت عليه هذا الكلام فإنه لا يحق له أن يقول بأنك لا تعتقد بوجود بيتك أو إمكانية الرجوع إلى البيت أو يقول إن هذا الشخص ليس له بيت، فالصحيح أن يقول بأن هذا الشخص يرى بأن البيت ليس محلاً لاختبار الخبز بل يرى أن محل اختبار الخبز في هذا المكان وعند الخباز.

ما نستوحيه من هذا المثال أن الدين لو ادّعى شيئاً فيجب أن أعمل على تحويل هذا الادعاء إلى واقع حي في حركة الحياة وأجد معطياته في هذه الحياة، فلو كانت هناك آخرة وحياة بعد الموت فانني سأجد استمراراً منطقياً لنتائج هذا الادعاء الديني أيضاً، وإلا فإنني لم أخسر شيئاً في هذه الدنيا، ولكن لو قيل لنا بأن طريق الكشف عن الحلول المقترحة لا يتوفر في هذه الدنيا ولا يمكن معرفة صوابها إلا بعد الموت، فإن هذا الكلام لا ينسجم فيما يتضمنه من إطلاق وغيبيّة مع التمدن والعلمانية.

هذه الخصوصية للعلمانية والتمدن لا تتناغم مع الرؤية الأخروية للأديان. وبعبارة أخرى: إنّ الإنسان المتمدن حاله حال العرفاء من حيث كونه يريد تجربة معطيات الدين نقداً لا نسيئة. هذا الكلام في دائرة المصاديق هو أنه إذا وجب عليّ أن أصلّي وأصوم وأحج فيجب أن أرى آثار ونتائج هذه العبادات في هذه الدنيا من الشعور بالطمأنينة، البهجة، الأمل، الراحة النفسية، الرضا القلبي. ولكن لو مارست جميع هذه العبادات ومع ذلك لم أجد في حياتي الرضا والبهجة والطمأنينة ثم يقال لي بأنك سوف تجد ثمار ونتائج هذه الأعمال بعد الموت وفي ذلك العالم الأخروي، فيتضح أن هذه الأعمال والعبادات لا تكون مثمرة ولا نافعة في هذه الدنيا.

إن الفهم التقليدي للدين يقوم على أساس أن جميع العبادات والأعمال التي يمارسها الإنسان في هذه الدنيا لها معطيات أخروية ولا يلزم أن يشعر الإنسان التقليدي معها بالراحة النفسية والطمأنينة الروحية. فالمهم لديه هو الحياة بعد الموت وفي ذلك العالم، ولكن الإنسان الجديد يقول بأن الدين يجب أن ينفعني في حياتي الدنيوية أولاً من خلال إيجاد الطمأنينة والبهجة والأمل وأمثال ذلك في نفسي، فهذه العبادات يجب أن تكون لها آثار ونتائج محسوسة وملموسة في واقع الإنسان ومحتواه الداخلي كما هو الحال في الأكل والشرب لإدامة البدن. وعلى هذا الأساس فإن المعنوية هي نوع من التجربة الدينية. أي أن يرى الإنسان نتائج العمل الديني في هذه الدنيا ويتعامل مع العبادة من موقع التجربة، وطبعاً يمكننا الاستشهاد لذلك ببعض الآيات الكريمة والروايات الشريفة، ولكنني لا أريد أن أنطلق في هذا البحث من هذا الموقع. وبعض العرفاء يقولون بأن المراد من قوله تعالى: «فمن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى» هو هذا المعنى، أي أن الإنسان إذا لم يكتشف الحقيقة ويفتح عينيه على الحقائق في هذه

الحياة فإنه لن يكتشفها في عالم آخر. وطبعاً يمكنك أن تقول بأنني ربما أجد بعض نتائج وثمرات العبادات والأعمال الدينية في هذه الدنيا ولكن ليس كلها، فهذا كلام معقول، ولكن بشرط أن ترى وتلمس بعض الآثار والنتائج على الأقل في هذه الدنيا، وإلاّ فإن أول نتيجة لعدم رؤية الآثار الدنيوية للعمل الديني هو أننا نفتقد المعيار الصحيح للالتزام بدعوى أي دين من الأديان، فإذا قال لنا أي شخص من أي دين: يجب عليك أن تعمل العمل الفلاني، فإذا سألناه عن ثمرة هذا العمل فإنه يقول: إن ثمرته ستظهر لك بعد الموت لأن جميع الأنبياء قالوا بوجود الحياة بعد الموت، فإنه في هذه الصورة لن يتحصل لدينا معيار واقعي لاختبار مثل هذه الدعاوى المتعارضة للأديان.

هذا هو معنى «التواجد الفعلي والآني» للعمل الديني.

* * *

الخصوصية الرابعة: تزلزل ما بعد الطبيعة: فالمعارف الميتافيزيقية للإنسان الجديد قد تزلزلت وأصابها الارتباك من جهات مختلفة. ولتوضيح هذا المطلب نذكر خصوصية المعارف التقليدية لما بعد الطبيعة.

١ - **الشمولية**، أي تتناول جميع مفردات الحياة البشرية، فالمنظومة الفكرية لابن سينا، هيغل، اسبينوزا، وايتهيد، وآخرين تحوي جميع القضايا والمسائل الصغيرة والكبيرة التي يواجهها الإنسان في حركة الحياة والواقع، فكل شيء مهما كان صغيراً وتافهاً يجد له معنى ومفهوماً في هذه المنظومة الفكرية، أي أن أطروحتهم تتسع للعالم البشري أجمع من النبات والحيوان والجماد والحياة بعد الموت وقبل الموت والزمان والمكان وغير ذلك. فالعالم أو الفيلسوف في العصور السابقة لا يقول بأنني مختص بهذا القسم من العلوم ولا شأن لي بالعلوم والمعارف الأخرى، مثلاً لا يقول: سلني عن الجبر

والاختيار ولا تسألني عن الجوهر والعرض لأنه ليس من اختصاصي. ولكنك لو ذهبت إلى جامعة كامبردیج وسألت أستاذاً هناك عن الجبر والاختيار لقال لك بأني مختص في مسألة الزمان والمكان ولا شأن لي بمسائل أخرى.

٢ - إن هذه الميتافيزيقية «**عقلانية وشهودية وأسطورية**»، بمعنى أنها استدلالية من جهة، وتعتمد على الكشف والشهود من جهة ثانية، وتتضمن ميثالوجيا أسطورية من جهة ثالثة. فمعارف ما بعد الطبيعة لدى الإنسان التقليدي تستوحي مقوماتها من هذه الروافد الثلاثة، فنرى أن ابن سينا، صدر المتألهين، هيغل، ابن ميمون، أكويناس وغيرهم، كلهم من هذا القبيل. ولكننا اليوم نرى أن الإنسان الجديد قد تزلزلت معارفه الميتافيزيقية من هذه الجهات الثلاث بل انهدمت وتلاشت، وهذا يحكي عن عدم وثوق الإنسان المعاصر بالميتافيزيقيا التقليدية.

وهذه الخصوصية للمدنية الحديثة تتعارض مع الأديان التي تتضمن ميتافيزيقيا ثقلية، أي لا تنسجم مع الدين الذي يحوي معارف ميتافيزيقية متصلبة وكثيرة، وهذا يعني أن الميتافيزيقيا الثقيلة للأديان السماوية لا يقبلها الإنسان الجديد. وعلى سبيل المثال عندما تذهب إلى الطبيب فسيقوم بفحصك أولاً، ثم يكتب لك نسخة للدواء، وتقوم أنت بتناول هذا الدواء وتشفى من المرض، ولكن لو قال لك الطبيب: إن نسخة الدواء هذه لا تكون مؤثرة إلا إذا كنت تعتقد بأنني متخرج من الجامعة الفلانية وتعتقد بمعتقدات معينة، واذا كنت تعتقد خلاف ذلك فإن هذا الدواء ليس له أثر إيجابي، فسوف تتعجب كثيراً. فإذا قال لك أيضاً: إنك مضافاً إلى لزوم اعتقادك بدرجتي وشهادتي في الجامعة يجب أن تعتقد أيضاً بأن الطبيب الفلاني من تلاميذي ليكون هذا الدواء موثراً، فسوف يزداد تعجبك من هذا الكلام، بل لو قال لك كلاماً أسخف من هذا، مثلاً قال: يجب أن تعتقد بأنني أفضل من جميع الأطباء أو أنني

أنتمي إلى السلالة الفلانية وأمثال ذلك، فكلما زاد من هذه الاعتقادات المفروضة عليك زاد شكك في صحة نسخة الدواء، وهكذا حال الأديان التقليدية فإنها تتضمن رصيداً هائلاً وثقيلاً من الميتافيزيقيا حيث يجب عليك الاعتقاد بأمور كثيرة لتكون مؤمناً ومتديناً وتحصل على النجاة في الآخرة، ومن هنا قال كيركيغارد: إن نجاتنا تعتمد على سلسلة من العقائد المتزلزلة.

ولكن لو قال لك الطبيب: إن نسخة الدواء هذه مؤثرة في شفائك سواء تصورت أنني محتال أو طبيب، خريج الجامعة الفلانية أو غيرها، ابن حلال أو ابن حرام، فكل هذه الأمور لا دخل لها في تأثير الدواء. ففي هذه الصورة ستعتقد أن هذه النسخة واقعية ومفيدة لأنها لا تتضمن رصيداً ميتافيزيقياً معها ولا يلزمك الاعتقاد بكثير من الأمور لضمان تأثير الدواء.

إن الأديان بصورة عامة تتضمن ميتافيزيقيا ثقيلة، وطبعا فالأديان تختلف فيما بينها من هذه الجهة، يقول بوذا: عليكم أن تجربوا ما أقول لكم فلو كان صحيحاً فاعملوا به وإلا فلا. إن بوذا كان يقول دائما: أنا لست معصوماً من الخطأ بل أعتقد أنني قد اخطئ وعليكم أن لا تعتقدوا بأنني معصوم، وطبعاً فالبوذائيون في هذا العصر لا يرون بوذا معصوماً فحسب بل يرونه إلهاً أيضاً، فهذا الموضوع يتعلق في الحقيقة بعلم الاجتماع الديني، وعلى أي حال فالأديان بأجمعها تتضمن مفاهيم ميتافيزيقية. مثلاً في الديانة البوذائية نرى أنها توجب الاعتقاد بالتناسخ، وبالكارما وبالسامسارا. فالشخص الذي لا يعتقد بهذه الأمور لا يكون بوذائياً بالمعنى الصحيح.

أما المعنوية التي نعتقد بها فهي نوع من الدين الذي يتضمن أقل حد ممكن من الميتافيزيقيا، ولعلكم رأيتم في مجتمعاتنا أيضاً أساليب التبليغ الديني وأشكال الدعوة إلى الدين، مثلاً يقولون: لو عملت العمل

الفلاني فسوف ترى أثره بعد ثلاثة أشهر مهما كان اعتقادك. فالطب الروحاني لهؤلاء يشبه الطب الجسماني في العلم الجديد الذي لا يلزم فيه الاعتقاد بأي شيء لضمان نسخة الدواء. وهذا الطب الروحاني هو نوع من المعنوية لأنه لا يتضمن حمولة ميتافيزيقية إلا القليل.

* * *

الخصوصية الخامسة: زوال القداسة عن الأشخاص: فإحدى خصوصيات المدنية الجديدة هي المساواة بين أفراد البشر من موقع ابستمولوجي. المساواة تعني النظر الواحد للجميع، أي أن كل شخص يدّعي شيئاً ويأتي معه بدليل فعليك قبوله وإلا فلا. وهذا يعني زوال القداسة عن الشخصيات. وطبعاً (القداسة) مفردة مبهمة جداً وغامضة، ولكنني لم أجد تعبيراً آخر عنها. وعلى أي حال، عندما أتحدث عن زوال القداسة عن الأشخاص فسوف تفهمون من هذا الكلام معنى معيناً وهو مرادي من هذه العبارة. وهذا المعنى يخالف ما ورد في الأديان التي لا تكرس القداسة للأشخاص فحسب بل ترتفع بهم إلى مرتبة الألوهية. فبوذا الذي كان يتكلم بالكلام السابق وصل الأمر بأتباعه إلى درجة الغلو والقول بألوهيته فكيف الحال مع الأديان التي ترى مقامات قدسية لبعض الأفراد من البداية؟

الإنصاف، أن أي واحد من رموز الأديان ومؤسسيها لم يكن يرى لنفسه مقاماً أسمى من عامة البشر وأنه فوق السؤال وفوق مقتضيات البشرية. ولكن حالنا يشبه حال رجلين من أتباع العرفاء كانا يتنازعان في جودة خط المرشد لكل منهما، فقال أحدهما: إن خط مرشدي أفضل من خط مرشدك. وقال الآخر: إن مرشدي أحسن خطاً من مرشدك. وانتهى بهم الأمر إلى الاحتكام إلى مرشديهما فقال أحد الأتباع: أنا أقول بأنك أفضل خطاً من المرشد الفلاني، ولكن هذا الرجل يرى خط مرشده أحسن خطاً منك. فماذا تقول أنت؟ فقال:

الإنصاف أن خط ذلك المرشد أفضل وأحسن من خطي. وبعد أن خرجا معاً قال هذا المغلوب لصاحبه: إن مرشدي لا يفهم واقع الحال. والآن نرى الكثير من أتباع الأديان والمذاهب في العالم يقولون: إن صاحبنا ورئيس مذهبنا لم يدرك أنه إله!!.

ولعلّك تقول بأن الإنسان في مقولة (المعنوية) يرجع أحياناً إلى الأستاذ ولا أقول كلمة الشيخ أو المرشد. ولكن لا تغفلوا عن أن الرجوع إلى الأستاذ يختلف كثيراً عن واقع النظرة القدسية لهذا الشخص. فهذا الرجوع مثل رجوع المريض إلى الطبيب، فليس من المعقول أن تجمع عندك جميع النباتات الطبية وتجربها لتحصل على الدواء الشافي للمرض، بل يجب عليك الرجوع إلى الطبيب للاستفادة من التجارب البشرية في هذا المجال طوال قرون متمادية ولا ينبغي لك أن تبدأ من الصفر. ولكن عندما تراجع الطبيب لا ينبغي أن تقول بأن الشخص الفلاني وبسبب كونه طبيباً فإن أي دواء يصفه لي فإنه مؤثر حتماً في شفائي من المرض، بل يجب أن تختار الحد الوسط، فلا تبدأ من الصفر ولا أن تعتقد أن كل دواء يصفه لك الطبيب مؤثر حتماً، بل فيما إذا كان هذا الدواء نافعاً لرفع الصداع مثلاً فإننا نعمل به، وهكذا في (المعنوية) حيث يتم الرجوع إلى الأستاذ ولكن ليس من جهة ملء مناطق الفراغ والتعبد بمقولاته وتوصياته، بل يجب أن تكون توصيته مؤثرة إيجابياً على واقعي النفساني وإلا فإنني لست متعهداً بأن أعمل بتوصياته مدى العمر، وهذا يعني زوال القداسة عن الأستاذ، فنحن نضع كلام الأستاذ على محك التجربة وعندما نجد أن كلامه يطابق الواقع نعمل به ونقبله.

* * *

الخصوصية السادسة: تاريخية الأديان: فالأديان في اللحاظ التاريخي ترتبط بروابط معيّنة في دائرة الزمان والمكان بحيث إن الإنسان

المتمدن يعلم جيداً أن هذه الأمور ترتبط بوضع خاص ومقطع تاريخي معيّن للأديان. ففي كل دين ومذهب نرى الكثير من التعاليم الدينية، سواء في الأمور النظرية أو الأحكام العملية، تتعلق بوضع جغرافي وثقافي خاص، مثلاً يقول القرآن الكريم: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» ولم يقل: أفلا ينظرون إلى الفيل كيف خلق. ولكن في الدين البوذائي والهندوسي نرى التمثيل بالفيل في بعض القضايا الدينية من جهة أن الدين البوذائي والهندوسي قد ظهرا في شبه القارة الهندية حيث يوجد الفيل لا الإبل.

وهذا المثال نفسه الواضح جداً قد يأتي في موارد أخرى من القضايا الدينية لا تتمتع بهذا الوضوح. فعندما يرد في القرآن الكريم وصف نساء أهل الجنة بأنهن «حور عين» أي النساء اللواتي لهن عيون سوداء كبيرة فهذا الأمر يشير إلى أن العيون السوداء الكبيرة كانت معياراً لجمال نساء العرب في ذلك الزمان.

وهذا يعني أنه لو ظهر الدين الإسلامي في مكان آخر فإن كثيراً من الأمورسوف تتغير على مستوى النصوص والمفاهيم الدينية. مثلاً نرى الشاعر الياباني يقول مخاطباً نظيره بأن عين معشوقته بمقدار عين الديك ويعيب عليه عيون معشوقته بأن عيون معشوقتك كبيرة.

وهنا نرى أن معيار الجمال لدى اليابانيين في ذلك الزمان أن العين الجميلة هي ما كانت بمقدار عين الديك، فإذا كانت أكبر من ذلك فستكون قبيحة. فلو أن الدين الإسلامي ظهر في تلك المنطقة هل يعقل أن يمدح نساء الجنة بأنهن «حور عين»؟ إن هذا الدين ظهر في منطقة يقول الشاعر العربي في جمال معشوقته أن عينها مثل عين البقر «ما أبقت عيون المهى مني» ففي مثل هذه الأجواء يصح القول في مدح جمال النساء «حور عين». ومسألة «المعنوية» تعني إزالة ما يتعلق بالأديان في خصوصياتها الجغرافية والثقافية.

لو لم يظهر الإسلام في الجزيرة العربية فلا معنى لأن يتحدث القرآن الكريم عن الجنة بأنها لا شمس فيها، لأن العرب كانت تتألم وتعيش الأذى من الشمس وحرارتها، فالشمس مظهر الاحتراق والحرارة الشديدة المؤلمة، ولكن لو قيل للبريطاني إن الجنة ليس فيها شمس لامتعض من ذلك وقال: إن الجنة تشبه جزيرة بريطانيا. وهذا المعنى موجود في جميع الأديان والمذاهب، ولأجل التوصل إلى مرتبة المعنوية يجب علينا تطهير تصوراتنا الدينية من هذه الشوائب والعرضيات لنصل إلى لب الدين وجوهره. عندما تدرس سيرة بعض الأشخاص وتطلع على مقاطع مختلفة من تاريخ حياتهم فسوف تعتقد بأن الجميع من أهل النجاة والسعادة رغم اختلاف عقائدهم وأديانهم، وهذا يعني أن مثل هذه الأمور الاعتقادية لا تشكل محور السعادة والشقاء في واقع الإنسان وعاقبته الأخروية. لأن مثل هذه الأمور تتعلق بأعراض الدين وقشوره، فالرؤية التاريخية للإنسان المتمدن توحي له بأن الكثير من القضايا الدينية لها جهة عرضية وتحكي عن خصوصيات مقطعية ومرحلية.

إن المعنوية التي تنسجم وتتواشج مع متطلبات هذا العصر ترى بأن الدين يجب أن يكون في خدمة الإنسان لا أن الإنسان في خدمة الدين، وكما يقول النبي عيسى «إن السبت للإنسان لا أن الإنسان للسبت». فاليهود كانت عطلتهم يوم السبت وعندما جاء المسيح وقام بتقديم بعض خدماته يوم السبت قالوا له: إنك قد انتهكت حرمة يوم السبت، فقال في جوابهم: إن السبت للإنسان لا أن الإنسان للسبت. وعلى هذا الأساس لا يمكن ترك خدمة الناس مراعاة لحرمة يوم السبت. فهذه الرؤية التي أفرزتها الحضارة في وعي الإنسان المعاصر هي الرؤية الحاكمة في أجواء هذا العصر تجاه الدين. فمعنى المعنوية هو أن لا نرى شيئاً وهدفاً يتجاوز في آفاقه ذات الإنسان. فكل شيء

يجب أن يكون في خدمة الإنسان، غاية الأمر أن نلتفت إلى دقيق العبارة هذه «خدمة الإنسان» ولا نقصد منها الجمود على الجوانب المادية فحسب.

وفي نظري إن المعنوية يجب أن تؤطر بإطار معيّن بحيث إنّ الأديان في زماننا إذا أرادت تقديم الخدمة للإنسان الجديد يجب أن تنظّم قضاياها وتعاليمها وفق هذا الإطار والصياغة المعنوية، وفي ظل هذا الإطار والصياغة الخاصة لن نجد مكاناً لكثير من الأمور الدينية فيما تمثله من تعاليم تقليدية جافة ومعتقدات ذهنية تكرس في الإنسان حرفية الطاعة مع نتائج المعصية.

وأول بادرة عمل يمكن القيام بها في الصياغة المعنوية للدين هو أن نتحرك على مستوى تشخيص مشكلة الإنسان المعاصر فيما يعيشه من آمال وطموحات في حركة الحياة. فعندما نقرأ كتب علم النفس والأمراض النفسية سنجد أن المشكلات النفسانية التي يبتلى بها الإنسان المعاصر تتضمن الكثير من أشكال الخلل والمرض النفسي، وعندما نقرأ كتب علم الاجتماع وخاصة ما يتعلق بالمفاسد الاجتماعية فإننا نواجه مجموعة من المشكلات والمعضلات الاجتماعية التي يعيشها الإنسان المعاصر على مستوى الواقع الاجتماعي في علاقاته مع الآخرين. وهكذا بالنسبة إلى مشكلات الإنسان الاقتصادية أو علاقته مع الطبيعة والبيئة وهكذا مشكلاته الفكرية والثقافية. وعندما نستعرض تفاصيل هذه الأمور نجد أنفسنا في مواجهة مجموعة كبيرة من البؤر والعقبات التي تواجه الإنسان في حياته الاجتماعية والفكرية والسياسية والاقتصادية قد تربو على عدة آلاف مسألة ومشكلة.

هذه المسائل النظرية والمشكلات العملية تشكل فيما بينها نظاماً طولياً، أي أننا نرى أن الكثير من هذه المشكلات تمثل بنى فوقيه لمشكلات أخرى تمتد في واقع الإنسان ومحتواه الداخلي بحيث لو لم

تكن تلك المشكلات الضاربة في العمق لم تظهر هذه المشكلات على السطح، وهكذا نرى، في البنى التحتية أيضاً الكثير من المشكلات معلولة لمشكلات أعمق منها وهكذا. فكل دين يجب أن يخاطب الإنسان الجديد من موقع إفهامه بمشكلته الأساسية التي يتفرع عنها سائر المشكلات العملية والمسائل النظرية، على هذا الأساس لا يكفي أن تكون لدينا بعض الحلول لما نواجهه من مشكلات عملية وتحديات فكرية بل يجب صياغة نظام طولي بينها وتبيين المعضل الأساسي والمحوري فيها.

المراحل النظرية في خط المعنوية!

هذه المعضلة الأساسية يمكن تبيينها بإحدى صور ثلاث، فإما أن نفهم المشكلة الأصلية التي تتفرع عنها سائر المشكلات، أو لا نصل إلى المشكلة الأصلية، بل نصل إلى علة العلل للمشكلات، أو نصل إلى أكبر مشكلة تواجه الإنسان، فكل دين لا بدّ أن يجيب عن هذا السؤال: ما هي المشكلة الأصلية، أو علة العلل للمشكلات، أو أكبر مشكلة للبشرية؟ هذه هي **المرحلة الأولى** .

المرحلة الثانية: ما هي العلة التي أوجدت هذه المشكلة؟

المرحلة الثالثة: البحث على مستوى رفع المشكلة وحل المسألة، أي كيف يتمكن الإنسان من رفع هذه المشكلة وحل هذه المسألة على مستوى الممارسة والتطبيق؟ فربما تتبين لدى الإنسان تفاصيل رفع المشكلة وأن عليه أن يقوم بالعمل الفلاني ليحل هذه المشكلة، ولكننا سوف نواجه هذا السؤال: كيف يتمكن الإنسان من التحرك في إطار الممارسة والعمل لرفع هذه المشكلة؟ لأنه قد يقول الطبيب: إن مشكلتك هي الحسد، ولكي تحل هذه المشكلة عليك بإزالة الحسد من قلبك، فهذا لا يكفي، بل يجب على الطبيب أن يبيّن كيفية رفع الحسد

من القلب، فالطريق العملي للتوصل إلى رفع المشكلة وحل المسألة أمر غير نفس حل المشكلة ورفع المسألة.

المرحلة الرابعة: نتساءل: ما هي الضمانات الكلية لنجاة الإنسان؟ أي لنفرض أننا وجدنا طريقاً لحل المشكلة، ولكن من يضمن أن يتحسن حالنا بعد حركتنا في هذا الخط؟

هنا تقول الهندوسية: بأن الضامن لتحقق الحالة الأحسن والأفضل هو قانون «كارما» فهذا القانون يعتبر أصلاً وأساساً للنجاة. وأما المسيحية فتقول: بأن الضامن لتحسين حالتك هو «لطف الله» أي أن الضامن هو اللطف الإلهي وليس القانون وهكذا.

إنّ كل دين يتمكن من إيجاد مثل هذه المنظومة من الحلول والعلاجات الفكرية والعملية: هو الدين الموفق والناجح في عالمنا المعاصر. وفي نظري إن المسألة الأساسية والمعضلة الأصلية للإنسان المعاصر تكمن في الألم الروحي، ورغم أن هذا الموضوع يتضمن مصاديق مختلفة ويقتضي بحثاً آخر، ولكن لا بدّ من معرفة السبب الأساس لهذا الألم الروحي ومعرفة الطرق العلمية والعملية لرفعه والبحث في الضمانات الواقعية للنجاة.

هذه خلاصة ما أريد قوله في موضوع المعنوية. يجب علينا الجمع بين العقلانية والمعنوية لئلاّ يتحول الواقع إلى مصيبة في العمق ويكون مصيرنا مثل مصير الحضارات البشرية السالفة التي عاشت التحفظ في مسارها الحضاري بين التضحية بالعقلانية فداءً للمعنوية أو التضحية بالمعنوية فداءً للعقلانية، ولهذا كان مصيرها إلى الزوال والفناء، مثلاً نرى في الحضارة الهندية القديمة أنّ المعنوية حلّت محل العقلانية فتلاشت تلك الحضارة، وفي الحضارة الغربية الجديدة نرى أن العقلانية تغلبت على المعنوية، ولهذا لم تحقق الحضارة الغربية طموحات الإنسان المعاصر فيما يحتاج إليه من قيم ومُثُل روحية من

أجل تحويلها إلى واقع حي يستوعب كل أبعاد الإنسان وآفاقه الواسعة. ولهذا السبب قال مالرو: إن البشرية إما أن تفنى في المستقبل أو يبقى الإنسان المعنوي. أي أن المعنوية لو انتهت في أجواء المجتمع البشري فالإنسان والبشرية سيواجهان الفناء والبوار.

أسئلة وأجوبة:

سؤال: لقد تحدثتم في البداية عن الرؤى المتنوعة للإنسان المتمدن والإنسان التقليدي على مستوى النظرة إلى العالم. فما هو تحليلكم عن الأشخاص الذين يصرّون على الإقامة في قوقعة أفكارهم الضيقة ويعيشون في هذا العالم الجديد برؤية قديمة ونظرة تقليدية؟ أي كيف يمكنهم التوفيق بين نظرتهم القديمة مع العالم الجديد؟ مثلاً إن أحد الأشخاص، كما يقول، قد ثبت لديه في درس النجوم أن قسماً من الكرة الأرضية غير مأهول وكلما أردنا إفهامه أن تلك المنطقة التي يدّعي أنها غير مأهولة بالسكان هي أستراليا ولكنه لم يقبل. وكان يقول بأن الأدلة تثبت أن تلك المنطقة غير مأهولة بالسكان. فما هو تحليلكم لهذا النمط من الرؤى والتصورات؟

ج: في نظري هناك ثلاثة عوامل تفضي إلى هذه الحالة. بالطبع إن هذا البحث أساساً هو بحث سيكولوجي وفرع من فروع علم النفس حيث تحدث جايلدز عنه بعنوان «علم نفس التعصب والمسبوقات الذهنية».

أحد هذه العوامل التي تقود الإنسان إلى هذه النتيجة أن يتحرك الشخص على مستوى إتقان الدليل ويهتم بصياغته أكثر مما يهتم بغرابة النتيجة. وهذا الوضع قد يرد في العلوم. مثلاً عندما نسمع قولاً يقول: إن عدد أبعاد العالم «٣٣/ ١٧» بعداً حتى لو كان هذا العالم الفيزيائي مثل «هاوكينغ» فهل يمكن أن نتصور للعالم «٣٣/ ١٧» بعداً؟ فمثل هذا

العالم سيقول في جوابك بأنني قد توصلت إلى هذه النتيجة العجيبة والغريبة من خلال الدليل، ولكن كلما نظرت إلى مقدمات الاستدلال المذكور لوجدتها صحيحة وغير قابلة للإنكار، ولذلك تضطر إلى الالتزام بها وقبول هذه النتيجة رغم كونها مخالفة للعقل السليم.

نعم قد يصل الإنسان إلى نتائج عجيبة وغريبة من خلال بعض المقدمات في عملية الاستدلال فحتى لو أعمل الدقة في هذه المقدمات لم ير فيها خللاً أو خطأ ولوجد نفسه ملزماً بقبول النتائج المترتبة عليها. وفي نظري إن ذلك الشخص قد توصل إلى هذه النتيجة الغريبة من كون المنطقة الفلانية غير مأهولة بالسكان من خلال المقدمات التي يراها متقنة ومنطقية فيجد نفسه ملزماً بقبول هذه النتيجة.

العامل الثاني: فيما يتعلق بارتباط شخصية الإنسان بنظرية معينة، ولنفترض أنني أبدعت نظرية في الفيزياء أو الرياضيات أو العلوم الاخرى وجعلت اسمها «النظرية (١) » فسوف ترتبط شخصيتي في الجامعة بهذه النظرية وكذلك مكانتي الاجتماعية.

وحينئذ تتعلق سمعتي وشخصيتي بهذه النظرية ويكثر تلامذتي وأتباعي وتأتي وسائل الإعلام لإجراء مقابلة معي ثم تدريجياً وبسبب النقد الموجه لهذه النظرية من قبل الآخرين أو التحولات الفكرية لحركتي العلمية أدرك خطأ هذه النظرية، وأن النظرية (٢) هي الصحيحة، ولكنني أرى أنني إذا قبلت بالنظرية (٢) وأعلنت عن بطلان نظريتي (١) فإن شخصيتي الاجتماعية ستنهار وتتلاشى، فأنا أصبحت أعرف بين الناس بأنني صاحب نظرية معيّنة ويشار إليّ بالبنان وقد التفّ حولي بعض الأتباع واكتسبت بعض الوجاهة فإذا تخلّيت عن هذه النظرية فإن هويتي الاجتماعية واعتباري بين الناس سوف يتعرضان للاهتزاز، وهنا لا نجد إلا القليل من أمثال «ويتغنشتاين» تحركوا من موقع الإنصاف وسحقوا هويتهم وأعلنوا بصراحة عن قبولهم بالنظرية

(٢) بل سعوا في إبطال النظرية (١)، وإحدى البلايا التي يمكن أن تواجهنا في حركتنا العلمية والاجتماعية هي أن نربط شخصيتنا بنظرية معيّنة، وحينئذ فلو ثبت بعد ذلك بطلان هذه النظرية على المستوى المنطقي والعلمي، فلا نجد في أنفسنا استعداداً لقبول هذه النتيجة والاعتراف بالخطأ.

السبب الثالث: التعبد. فيمكن لمثل ذلك الشخص أن يقول: ماذا أصنع وهذا الرأي موجود في رواية في بحار الأنوار مثلاً.

سؤال: إنني بصفتي إنساناً متمدناً وأتعامل مع الواقع والأحداث من موقع العقلانية، ولكن يمكنني أن أتصور لشخصيتي وجوداً واسعاً يستوعب اللذات الدنيوية والمعنوية والفردية والاجتماعية، فلذلك لا يمكنني قبول مفهوم التواجد الفعلي والآني وأرى بأن هذه الشمولية للرؤية لا تتنافى مع العقلانية.

ج: هنا لا بدّ من بيان ثلاثة أمور.

الاول: هناك مغالطة تتكرر في كلمات وأبحاث علم الكلام والفلسفة حيث نرى بعض العلماء المعاصرين عندما يقال لهم بأننا نشك في هذه القضية الدينية أو تلك الحادثة التاريخية ونناقش في أصل وقوعها، يقولون: هل من المحال أن يقع هذا الأمر أو هذه الواقعة؟ وهنا يقولون فوراً: إذاً إن هذه الواقعة تحققت في التاريخ حتماً. أي أنهم يرون أن الإمكان المنطقي لوقوع الحادثة ينتج وقوعها حتماً. ولكن الحقيقة هي العكس، فإن « أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه» كما يقول الفلاسفة، أي أن الشيء إذا تحقق في الخارج فهو أصدق دليل على أنه ممكن الحدوث، ولكن عكس هذه القضية غير صادق فلا يمكن استنتاج تحقق الشيء ووقوعه من مجرد إمكان الوقوع.

أقول.. ليس من المحال أن يوسّع الإنسان من رؤيته العقلانية

وأفقه الفكري، ولكن هل هناك معيار لترجيح هذه التوسعة على عدم التوسعة أم لا؟ بالطبع ينبغي وجود مثل هذا المعيار، وهذا المعيار للترجيح المعرفي هو مورد البحث، ويجب أن يكون وجود هذا المعيار أو عدم وجوده معلوماً في واقعنا الثقافي والفكري. فما الداعي لأن أخرج من أجواء الشعور بالدعة والهدوء القلبي والطمأنينة الروحية والأمل النفسي في الحال الحاضر وأترك كل هذه الامتيازات من أجل أن أعيش القلق أمام قضية المصير وأسير في خط المسؤولية والرسالة لتحصيل شيء في الحياة الأخروية؟ وكيف لي بتحصيل هذا المعيار للترجيح المعرفي؟ وأساساً ليس من المحال أن يقول شخص بأن جميع شؤون الدين تعالج قضية الحياة بعد الموت، ولكنني إذا أردت قبول هذا الكلام فلن أكتفي بمجرد عدم كونه محالاً، بل يجب أن يكون هذا الطرف راجحاً على الطرف الآخر على المستوى المعرفي.

الثاني: أما قولك بسعة أفق الإنسان ليستوعب جميع اللذات الدنيوية والأخروية، الفردية والجمعية، ففي نظري إن هذا القول يستبطن التناقض. لأن اللذة لا تعود إلى المجتمع بل يحصل عليها الفرد دائماً. فكل لذة مهما كانت جمعية فإنها تعود إلى ذهن الفرد وتستوطن في ضمير الأفراد، أي أننا لا بدّ أن ننتهي أخيراً إلى الفرد ولو مع تعدد الوسائط.

الثالث : إنني لم أقل أن التمدن والمدنية تستلزم إنكار المعاد والحياة بعد الموت، المدنية تعلن عن مدعياتها فقط سواء كانت هناك حياة بعد الموت أم لا. وهذه المدعيات يجب أن تمر من قناة التجربة والاختبار العملي في هذه الدنيا. فلو نجحت التجربة وأثبتت صحة هذه المدعيات فسوف نلتزم بها ونقبلها، فلو لم تكن هناك آخرة وحياة بعد الموت فإننا لا نخسر شيئاً، وإذا كانت هناك آخرة وحياة بعد الموت فنحن لم نخسر أيضاً، ولكن على فرض عدم نجاح التجربة في هذه

الدنيا فإننا لا يمكننا قبول هذه المدعيات. وهذا لا يعني إنكار الحياة بعد الموت.

سؤال: أنا قد أكون من أتباع أصالة اللذة ولكني أجد في نفسي حاجة لدفع الألم من جهة «كطلب الخلود والبقاء مثلاً»، ومن جهة أخرى أجد حاجة للمعرفة وطلب الحقيقة. وعندما أتجه صوب الأديان أجدها تشبع في نفسي الحاجة الأولى ولكنها عاجزة عن تلبية حاجتي الثانية، فماذا أصنع والحال هذه؟

ج: هذا صحيح. نحن نجد أنفسنا بين أمرين: أحدهما الكشف عن الحقيقة، والآخر السعي للتقليل من الألم والمحنة. فالأول يدعونا إلى السعي لكشف الأسرار ومعرفة الحقائق باستمرار، بعد الكشف عنها نتحرك نحو الإعلان عنها وإفهام الآخرين بها، والآخر هو للتخفيف من الألم والمحنة، أي نتحرك في أجواء الحياة بشكل لا نزيد في ألم الآخرين بل نسعى حتى الإمكان للتخفيف عنهم، أي أعيش في هذه الدنيا بحيث إنني عندما أرحل منها يقولون إن هذا الإنسان استطاع التخفيف ولو بمقدار ذرة عن آلام الناس وشقائهم.

هذان الأمران يمثلان تكليفاً لكل إنسان شريف. وربما يحدث تعارض بينهما أحياناً، أي من الممكن أن يؤدي كشف حقيقة وإعلام الناس بها إلى زيادة آلامهم ومحنتهم. ومن جهة أخرى يمكنني أن أسعى للتخفيف عن آلام الناس ولكني لا أستطيع ذلك إلا بالتضحية بالحقيقة وكتمانها. مثال ذلك أنني لو قلت لمجموعة من المتديّنين، إن الإله الشخصي الذي يماثل الإنسان في صفاته وحالاته لا وجود له في العالم «وعلى فرض أن هذا المعنى صحيح وحقيقي» وإذا كان هناك إله فإن هذا الإله غير شخصي، فلو قلت هذا الموضوع لأكثر المتدينين في العالم فإن ألمهم سيزداد بالتأكيد. لأنهم سيقولون إننا لحد الآن كنا عندما نصاب بمحنة أو مصيبة نقول إنّ الله موجود وسينتقم لنا من

الظالم، ولكننا الآن لا نعيش هذه العقيدة وليتنا كنا لم نصبر على الظلم بل انتقمنا لأنفسنا في هذه الدنيا. وفي مثل هذه الحالة سيزداد عذاب الإنسان وشقاؤه.

فماذا يمكنك بوصفك مثقفاً أن تصنع؟

هذه مشكلة كبيرة، وفي نظري إن أهم مشكلة تواجه الإنسان المثقف هي هذه المشكلة، فعندما يهتم المثقف للتقليل من آلام الناس فإنه سيواجه هذه الحقيقة، وهي أن إعلام الناس بالحقائق سوف يزيد من محنتهم وعذابهم، وهكذا إذا أراد التقليل من محنتهم وعذابهم فإن لازمه كتمان بعض الحقائق. وجوابي عن هذا السؤال: هو أن كشف الحقيقة والاصحار بها مقدم، ويجب على الناس أن ينسجموا مع الحقائق ويتعاملوا معها من موقع الأمر الواقع، فلو كان بعض الناس يعيشون الجهل والطفولة الفكرية فلا ينبغي أن أجعلهم بهذا الحال دائماً، بل يجب إنقاذهم من مستنقع الجهل والسطحية الفكرية. ولا بدّ أن يدرك يوماً من الأيام أن بقاءه في حالة الجهل والطفولة الفكرية سيزيد من عذابه وعليه أن يصل إلى مرحلة البلوغ الفكري والروحي.

سؤال: لقد ذكرتم في هذه المحاضرة أن لدينا نوعين من الآلام: أحدهما آلام مؤقتة وأخرى آلام دائمية. وحاجتنا إلى الدين إنما هي لرفع الآلام الدائمية، فربما لا يكون الدين قادراً على رفع الآلام المؤقتة أو لا يمكن وضعها تحت الاختبار والتجربة.

جواب: نعم، إن الآلام على نوعين: فهناك آلام يمكن معالجتها وأخرى لا يمكن معالجتها. ومورد البحث هنا الآلام التي يمكن معالجتها. وقلت: إن الآلام التي لا يمكن معالجتها واقعاً هي آلام ملازمة للإنسان دائماً ولا يمكن علاجها حتى من قبل الدين، ولكن الدين يمكنه أن يضع للحياة معنى يتمكن الإنسان معه أن يتحمل الألم. ونقارن هذا المعنى مع وجع السن، فطبيب الأسنان يمكنه أحياناً علاج

وجع السن، وأحياناً أخرى لا يمكنه ذلك، ولكن في الحالة الثانية يمكنه أن يمنحك حالة من الاستقرار الفكري والتواصل النفسي مع الحياة بحيث يجعلك تتحمل الألم. وهكذا حال الأديان حيث تعمل على صياغة الحياة وإعطائها معنى يمنح الإنسان دينامية وحيوية قادرة على مواجهة الصعاب وتحمّل الألم الذي لا علاج له، وهذا المعنى قابل للتجربة والاختبار أيضاً، والتجربة في هذا المورد هي أننا بعد قبولنا لهذا المعنى يجب أن نرى هل استطعنا من خلال الالتزام الديني والتحرك في خط الإيمان، التغلب على التحديات التي يفرضها الواقع وتحمّل الألم بصورة أكثر، وهل شعرنا بتخفيف المحنة أم لا؟

سؤال: نظراً لما تقدم هل يمكن القول إن عبارة «المتدين متمدن» هي عبارة متناقضة؟

ج: إذا كان المقصود من التدين هو الاعتقاد بالدين التاريخي والالتزام بتعليماته فإن هذا الكلام يمثل تناقضاً واقعاً أي «بارادوكسيكال»، وهكذا عبارة «المثقف الديني» تمثل تناقضاً في المضمون والمحتوى أيضاً، ولكن بالإمكان صياغة هذا المعنى بعبارة «المتجدد الديني» فيمكن أن يكون المتدين متجدداً ولا يمكن أن يكون لدينا مثقف ديني، لأن الإنسان المثقف هو الذي لا يتحرك في سلوكه وأفكاره من موقع التعبد، فخصوصية المثقف أن لا يؤمن بشيء إلاّ من خلال أدوات العقل ويرفض التعبد المحض، وحتى التعبد بالعقل هو في الواقع تعبد عقلاني.

سؤال: إن بعض التجارب التي يمكن إجراؤها على الأبعاد الاجتماعية للدين قد لا تعطي نتيجة فورية. أي لا يمكن الخروج بنتيجة فورية بأن هذا التعليم الديني موفق أو غير موفق، وهل إن معيار الموفقية يمكن اقتباسه من داخل الدين أو من خارج الدين؟ الملاحظة الثانية هي أن البعد الأخلاقي للدين في المجتمع يوحي بأننا لو تحركنا

على مستوى تعليم الناس بهذه الخصوصيات السبع للمدنية فإن ذلك قد يؤدي إلى انهيار البناء الأخلاقي للمجتمع، أي أن الاعلان عن هذه الحقيقة قد يؤدي إلى زوال واضمحلال تأثير الدين في الأخلاق الاجتماعية، وعليه ينبغي أن نهتم بمقولة الترتب والأولويات، أي لا بدّ من دراسة هذه الخصائص السبع للمدنية ومعرفة أي منها يصلح للإعلان عنه، وبالنسبة إلى الشعائر الدينية يجب القول إن معطياتها وآثارها ليست فردية بل اجتماعية، وتساهم في تكريس الهوية الجمعية للأفراد، ونرى مثل هذه الشعائر والمناسك في الغرب المتمدن أيضاً.

ج: سأبدأ بالجواب عن السؤال الثاني وأقسمه إلى قسمين، فأما قولك إن الإعلان عن هذه الخصوصيات للمدنية قد يؤدي إلى إرباك مفاصل المجتمع فهو كلام صحيح، أي أنه في صورة الإعلان عنها فإن الناس سوف يتحركون بعيداً عن العمل بالأخلاق الدينية وقد لا يصلون إلى مستوى مقبول من المدنية، فلا يقدرون على الاحتفاظ بالحد الأدنى من الانسجام الاجتماعي، ولا يحصلون على التمدن، فهذه الملاحظة مقبولة ولا أنكرها، ولذلك فعلى الاشخاص الذين يعيشون الاهتمام بهذه الأمور أن يراعوا هذه الحقيقة، وهي أن بيان الحقائق لا بدّ أن يكون تدريجياً لئلا يصاب المجتمع بدوامة من الفوضى والارتباك.

وأما القسم الأول من السؤال، أي عن مدى التوفيق في هذه العملية، فهنا لا بدّ أن أشير إلى ملاحظتين، فتارة يكون البحث حول المسائل وأخرى عن أصل الموضوع، مثلاً لا شك أن علاج الصداع يستغرق وقتاً معيناً يختلف عن زمان علاج السرطان. ففي كل مرض هناك مدة معينة لتوقّع الشفاء منه، فلو كان مقصودك هو المدة والزمان فلا بأس، وعلى الدين أن يعين هذه المدة ولو كانت طويلة، ولكن إذا قال الطبيب مثلاً: إنك ستشفى من المرض في زمان معين. وكلما

سألناه عن سبب عدم شفائنا قال: إن وقت الشفاء لم يحن بعد. فما فائدة هذا الكلام؟ نحن لا نتوقع من الدين أن يعين لنا مدة الحصول على النتيجة في يوم أو يومين أو بعد سنة ولكننا نتوقع منه أن يعين زماناً محدداً لكي يمكننا بعد ذلك معرفة صحة الادعاء الديني أو عدم صحته، فلو قال الدين: إن أصل التجربة ومعرفة النتائج ليس بيدك بل بيدي، أنا الذي أقول إن هذا الأمر صحيح أو لا، فلا إشكال في ذلك، ولكن إذا قال بعض العقلاء لهذا الدين: سلام عليكم لا حاجة لنا بك، وتركوا هذا الدين فلا ينبغي لهذا الدين أن يبدي وجهة نظره. إذن فلو قال الدين إن اختبار صحة المدعيات هي من شأني ومن صلاحيتي وانا الذي أشخّص أنك قد شفيت من الصداع أم لا، وحتى لو كنت تصرخ من الألم فإن الدين يقول لك إنك قد شفيت من الصداع، فلو تعامل الدين معنا بهذا المستوى فإن العقلاء لا يقبلون منه ذلك. بل يمكن للدين أن يقول للناس: إن تشخيص المرض ليس من شأنكم بل من شأني وصلاحيتي فلا إشكال في ذلك. لكن تشخيص صحة هذا القول ونجاح هذا العلاج أو عدم نجاحه يجب أن يكون من شأن الناس، فبائع الحلوى لا يحق له أن يقول للمشتري إن هذه الحلوى طيبة ولا يحق لك أن تبدي وجهة نظرك في ذلك ويجب عليك أن تشتري وتأكل فقط وأنا الذي أقول إنها طيبة أو غير طيبة، فمثل هذا الكلام لا يقبله أي إنسان عاقل.

المقالة الثانية

المعنوية جوهر الأديان

(القسم الثاني)

مصطفى ملكيان

إذا كنّا من أهل التحقيق والبحث في ميدان معرفة النفس من خلال تحقيقات ودراسات علماء النفس فسوف نتوصل في عملية التنقيب عن جذور الدوافع النفسانية في هذه الحقيقة، وهي أننا نعيش في حركاتنا وسكناتنا وكلامنا وسلوكياتنا وجميع ما يتصل بنا من رغبات إيجابية وسلبية بدافع من طلب الرضا الوجداني والاستقرار القلبي. وأكبر هدف لنا في حياتنا هو تحصيل هذا الرضا الباطني. وهذه الحقيقة تتألف من ثلاثة عناصر:

١ - الهدوء والاستقرار؛ ٢ - الفرح والبهجة؛ ٣ - الأمل.

هذه العناصر الثلاثة في مجموعها تؤلف حالة الرضا الباطني كما يطلق عليها علماء النفس التجريبي والعرفاني. فعندما نلتفت لكل حركة تصدر منا ونتساءل مع أنفسنا: لماذا صدر منا هذا الفعل؟ وبعد أن نجيب عن هذا السؤال ويقول أحدنا مثلاً: إنني فعلت هذا الفعل لأجل تحقيق الغرض الفلاني، يتجلى أمامنا سؤال آخر: لماذا أرغب في نيل هذا الهدف والغرض المعين؟ وطبعاً بإمكاننا أن نتساءل مرة ثالثة عن الغرض من الهدف الثاني وهو أنني لماذا أسعى لتحصيله.

ويستمر هذا السؤال والجواب إلى أن يقول علماء النفس والعرفاء بأننا سنصل في النهاية إلى القول: بأنني أهدف إلى إخراج نفسي من حالة التوتر التي تفرضها تحديات الواقع وأسعى إلى تحصيل الرضا الباطني، أو أنني أقوم بهذا العمل لغرض أن أشعر بالرضا النفسي، هذا الرضا النفسي يتألف من العناصر الثلاثة المتقدمة: الهدوء، البهجة، الأمل.

إن جميع حركاتنا وسكناتنا في الحياة تتمحور حول طلب الرضا الباطني، أو بعبارة أخرى لغرض تحصيل الهدوء والبهجة والأمل. هذه كانت مقدمة لبحثنا الحاضر، وبعد هذه المقدمة السيكولوجية نضيف مقدمة تاريخية أيضاً، وهي أن التاريخ البشري يقرر وجود ثلاثة أمور لا تدخل في حركة طلب الرضا الباطني نفياً أو إثباتاً ولا تأثير لها في تحصيل أو عدم تحصيل الرضا الباطني «الهدوء، البهجة، الأمل». ويمكننا استنباط هذه المقدمة بالرجوع إلى التاريخ والتحقيق في تفاصيله من خلال أدوات الدراسات التاريخية، وهذه الأمور الثلاثة عبارة عن:

الأول: الدين أو المذهب الخاص: حيث نرى أن البشرية على طول التاريخ وبالرغم من أن كثيراً من الأقوام البشرية لا تدين بالإسلام ولكنها كانت تتمتع بالهدوء والبهجة والأمل في حركة الحياة والواقع النفساني. فلو كنا مسيحيين وتحركنا للتحقيق في هذا الأمر من موقع الإنصاف لرأينا الكثير من الأفراد على طول التاريخ وبالرغم من كونهم غير مسيحيين إلا أنهم كانوا يتمتعون بهذه العناصر الثلاثة المذكورة. وفي الواقع فإن التاريخ يظهر لنا أننا إذا كنا من أهل الصدق والجدية في التحقيق لوجب علينا قبول هذه الحقيقة، وهي أن هذه العناصر الثلاثة لا ترتبط بدين معين أو مذهب خاص. فيمكنك أن تكون من أتباع بوذا وتصل في الوقت نفسه إلى هذه المرتبة الروحية وتحقق في واقعك النفساني هذه العناصر الثلاثة، ويمكنك أن تكون مسلماً وتحصل على

هذه العناصر الثلاثة، ومن جهة أخرى يمكنك أن تعتنق هذه الأديان ولكنك مع ذلك لا تحصل على واحد من هذه العناصر التي تؤلف وتشكل حالة الرضا الباطني، بعبارة أخرى: إن اعتناق أي دين من الأديان لا يرتبط ولا يؤثر شيئاً على مستوى نيل الإنسان لهذه العناصر الثلاثة في حياته الفردية والاجتماعية. وهذا يعني أن الإنسان قد يصل من خلال الأديان إلى هذه العناصر الثلاثة وقد لا يصل. وعلى هذا الأساس هناك نوع من الحياد في الأديان تجاه هذه العناصر. وهذا يعني بصراحة أننا من أجل تحصيل هذه العناصر الثلاثة لا يلزمنا اعتناق دين معين ومذهب خاص ولا يتحتم علينا أن نترك هذا الدين ونعرض عن ذاك المذهب.

هذه هي أول حقيقة تاريخية تتجلى لنا في هذا البحث.

الثاني: الموقف من العلم: إن العلوم والمعارف البشرية تتفق جميعاً على هذه الحقيقة، وهي أن سقراط مثلاً كان يتمتع بالحياة الطيبة والمطلوبة للإنسان، ولكننا نعلم أيضاً أن سقراط لم يكن يعلم بنظرية انشتاين النسبية أو يعلم بالفيزياء الذرية. وهذا يشير إلى أن هذه العلوم لا تؤثر إيجابا أو سلباً على نوعية الحياة للإنسان في تفاعله مع الواقع الاجتماعي. وعلى هذا الأساس فإننا في الوقت نفسه الذي نعتقد بأن سلمان الفارسي مثلاً كان يعيش حياة طيبة الا أن سلمان لم يكن عارفاً بالرياضيات، إذاً فالرياضيات لا دخل لها في تحصيل الحياة المطلوبة للإنسان، فالتاريخ يبين لنا أن العلوم والمعارف البشرية، أي فروع العلوم الطبيعية المختلفة، لا تؤثر من قريب أو بعيد في تحصيل الهدوء والبهجة والأمل للإنسان.

الثالث: الموقف من النظام الاجتماعي: إن الأنظمة الاجتماعية بدورها لا تؤثر كذلك في إيصال الإنسان إلى هذه المرتبة الروحية من

الكمال الإنساني، فالتاريخ يوضح لنا هذه الحقيقة، وهي أن الكثير من الأفراد الذين حققوا لأنفسهم هذه المرتبة المعنوية في حركة الحياة كانوا يعيشون أنظمة اجتماعية مختلفة، وبعبارة أخرى: لم يكونوا يعيشون نظاماً سياسياً واقتصادياً وتربوياً وحقوقياً واحداً، بل كانوا يعيشون ثقافات ومجتمعات متفاوتة. والوجه الجامع والقاسم المشترك بينها هي كونها جميعاً أنظمة اجتماعية بشرية، وهذه الأنظمة الاجتماعية لا تساهم في تغيير مشاعر الإنسان الداخلية ولم تمنحه الطمأنينة والبهجة والأمل، بل نرى أفراداً في هذه الأنظمة المختلفة قد حققوا لأنفسهم هذه المرتبة المعنوية بدوافع ذاتية وعاشوا هذه العناصر الثلاثة.

وخلاصة الكلام أننا وعلى أساس ما تقدم من أن الإنسان يتحرك صوب تحصيل الطمأنينة والبهجة والأمل، وعلى أساس الشواهد التاريخية من أن هذه العناصر الثلاثة لا تختص بدين معين ومذهب خاص، ولا ترتبط بتحصيل علوم ومعارف بشرية معينة، ولا ترتبط بحياة الإنسان ضمن نظام اجتماعي خاص. ومن خلال إدغام هاتين الحقيقتين يثار هنا سؤال: وهو أننا إذا كنا جميعاً نتحرك لطلب هذه العناصر الثلاثة، وإذا كان هناك بعض الأشخاص من مذاهب وأديان مختلفة ومراتب علمية متفاوتة ويعيشون في أنظمة اجتماعية مختلفة قد حصلوا على هذه العناصر الثلاثة، فلا بدّ من وجود قاسم مشترك بين هؤلاء الأشخاص. فما هو هذا القاسم المشترك؟ وما هي الأمور التي توافرت في هؤلاء الأشخاص بحيث إنهم بالرغم من اختلافهم الديني والعلمي والثقافي قد حصلوا على الطمأنينة والبهجة والأمل؟

لقد كانت الأبحاث العلمية في الجامعات الغربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تدور حول هذا المحور، أي «المعنوية» حيث قيل إن جميع هؤلاء الأشخاص يشتركون في عنصر المعنوية.

أما قولنا «في الجامعات الغربية» فذلك لأنني لو لم أذكر هذا القيد

لتصور السامع بأن هذا البحث، أي بحث المعنوية، كان موجوداً منذ قديم الزمان وعلى مدى التاريخ البشري، ولكن الحقيقة أن هذا الموضوع قد طرح على بساط البحث في الأوساط العلمية في الجامعات الغربية منذ ذلك الوقت. وفي المحاضرة السابقة ذكرنا بعض الخصوصيات لغرض تفكيك المعنوية عن الفهم السائد عن الدين والتدين وقلنا بأن على الشخص أن يتمتع بجملة من الخصوصيات ويقوم ببعض الأعمال ليضمن لنفسه الدخول في أجواء المعنوية إلى جانب التدين، أي يجمع بين الدين والمعنوية، وكان البحث السابق يتركز على الخصائص السلبية للمعنوية، أي أن الصبغة السلبية في ذلك البحث كانت أكثر من الصبغة الإيجابية، ولكن البحث الحاضر بالعكس حيث سندرس المعنوية من منظار إيجابي، أي نبحث العناصر التي تخلق حالة المعنوية في واقع الإنسان ومحتواه الداخلي.

بالرغم من أننا لا نتمكن في هذه الفرصة القليلة من بيان جميع تفاصيل الموضوع وجوانب البحث ولكن على أي حال يجب الإشارة إلى بعض الحقائق في أجواء هذا الموضوع. وقبل الدخول في بحث المعنوية لا بدّ من بيان بعض المقدمات:

المقدمة الأولى: إننا عندما نستعرض خصائص المعنوية فقد يثار هذا السؤال: هل يصح أن نقول بأن المعنوية بهذه الخصائص المذكورة غير قابلة للتعميم، ويستلزم عدم قابليتها للتعميم إشكالاً مهماً في جدوى المعنوية في حركة الإنسان بصورة عامة؟

نقول: إنه منذ زمن فيلسوف الأخلاق البريطاني «هير» الذي صرح بهذه الحقيقة، وهي أن الأخلاق لا تكون مقبولة إلا إذا كانت قابلة للتعميم، فلا يمكن قبول أي نظام أخلاقي إلا أن يستوعب جميع أفراد البشر على الكرة الأرضية ولا يواجه مشكلة في دائرة التطبيق والممارسة. فلو كان هناك نظام أخلاقي يواجه بعض المشاكل على

مستوى الفكرة والتطبيق في حالة قبول الناس له فإن مثل هذا النظام الأخلاقي لن يمتد في وعي الأمة لقصور أدواته في تقصي المشكلات الفكرية والعملية. وفي الواقع فإن هير كان يؤكد على هذه الحقيقة، وهي أن الشرط اللازم للنظام الأخلاقي هو أن يكون قابلاً للتعميم. وقد وافقه على ذلك الكثير من فلاسفة الأخلاق رغم وجود بعض المخالفين الذين ذهبوا إلى مخالفة هذه النظرية فيرون أن مسألة التعميم ليست شرطاً لازماً للنظام الأخلاقي.

والآن لو أخذنا بكلام هير في بحثنا الحاضر حول المعنوية وقلنا بأن النظام المعنوي غير قابل للتعميم فهل نواجه إشكالاً من هذه الجهة؟ بعبارة أخرى: إذا قلنا إن مقولة المعنوية في حالة انفتاح جميع أفراد البشر عليها فسوف تواجه إشكالات عملية على أرض الواقع وهي لزوم العسر والحرج كما يقول القدماء فهل إن هذا المعنى يستوجب خللاً في أصل النظرية؟

أنا اعتقد بأن الإشكال المذكور غير وارد، بل أعتقد بأننا إذا لم نستطع تعميم النظام المعنوي (أو النظام الأخلاقي) على كافة الأفراد، وعلى فرض تعميمنا له فإننا سنواجه سلسلة من الإشكالات النظرية والعملية غير قابلة للحل، فإن هذا لا يدل على أن هذا النظام المعنوي نظام باطل في نفسه. وهنا لا أجد فرصة كافية لتوضيح هذا المطلب ولكنني أشير إلى أن المعنوية التي أتصورها في ذهني لا يمكن أن تستوعب جميع أفراد البشر على كرة الأرضية، ولا يمكن أن يعيش جميع الناس على الأرض حالة المعنوية في آفاقها الواسعة، ولذلك فان الإشكال الذي يواجه هذه النظرية في مقام العمل والممارسة لن يرد قطعاً.

المقدمة الثانية: إن المعنوية أمر ذو مراتب، أي لا يصح القول بأن بعض الناس يتمتعون بالمعنوية بصورة كاملة والبعض الآخر لا

يتمتعون بها إطلاقاً. ففي عالم الإنسان نواجه أفراداً يتمتعون بمعنويات متفاوتة المستوى في الطرقية. فالمعنوية حالها حال الغلظة والرقة في المايعات فلا يوجد مائع أو سائل غليظ مطلقاً أو رقيق مطلقاً بل هناك درجات متفاوتة من الغلظة والرقة فيها. وهكذا الحال بالنسبة إلى المعنوية، أي أنها أمر مشكّك وذو مراتب بالاصطلاح المنطقي.

عندما نعتقد بأن المعنوية أمر ذو مراتب ونستوعب الخصوصيات التي سنذكرها للمعنوية فقد نجد أنفسنا من أصحاب المعنوية أيضاً.

وهذا الكلام صحيح بحد ذاته، ولكن إذا تصورنا مع هذه الحال أنه لا ينبغي لنا السعي وبذل الجهد في هذا السبيل فنحن على خطأ لأننا لم نلتفت إلى أن المعنوية لها مراتب، فهناك مرتبة أعلى من المرتبة التي نحن فيها.

المقدمة الثالثة: ضرورة طرح موضوع المعنوية:

نتساءل: لماذا نطرح موضوع المعنوية على بساط البحث؟ ولماذا نهتم بطرح هذه المسألة إلى جانب الفهم التقليدي للدين؟ ولماذا يتصور بعض المفكرين أن بحث المعنوية يتضمن موضوعاً جديداً غير ما هو موجود في الفهم التقليدي للدين؟

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال نقول بأن من الضروري طرح هذا الموضوع لأمرين:

١ - إن حياة الإنسان، كما أثبتت التجارب التاريخية والفردية، لا تخلو أبداً من الألم والمحنة. الإنسان قرين الآلام والأوجاع المختلفة، فلو أنكم كتبتم فهرستاً للمشاكل والآلام والمحن التي تواجه الإنسان في حياته الدنيوية لاستلزم ذلك كتابة صفحات عديدة. ولكن هناك ملاحظة لا بدّ من ذكرها، وهي أن هذه الآلام والأوجاع في عين كونها كثيرة ومتنوعة فإنها ترتبط فيما بينها بنظام معين وسلسلة من المراتب. فهناك مشاكل وآلام تقع في البنى التحتية من حياة الإنسان وأخرى في

الطبقات العلوية من نسق الحياة وترتبط فيما بينها برابطة العلة والمعلول أو برابطة النسبة بين الأب والأولاد، فالمشاكل الواقعة في البنى التحتية تكون كالأب والأم بالنسبة إلى المشاكل الفوقانية وترتبط معها بنظام طولي، ولكن النظام الذي يربط بين المشاكل الأصلية في البنى التحتانية هو نظام عرضي فليس أحدها متولداً من الآخر. بل هذه الآلام كلها بمثابة آلام مولدة وهي السبب في إنتاج مشاكل أخرى في الطبقات العلوية.

إن الإنسان كان يطلب من الدين دائماً أن يزيل من حياته مثل هذه الآلام والأوجاع الأم والمولدة أولاً، وثانياً يبين له طريق رفع هذه الآلام والأوجاع. وفي الواقع إن الإنسان لا يتوقع من الدين أن يبين له الآلام والاوجاع في الطبقات العليا لأن بإمكاننا أن ندرك هذه الآلام ولا نحتاج إلى الدين لتعريفنا بها. فعندما نصاب بوجع الرأس نراجع الطبيب، فنحن نستطيع تشخيص دائنا ودوائنا بأنفسنا، فالطبيب يمكنه أن يكشف لنا عن سبب هذا الصداع وكذلك العلة التحتانية له ويكتب لنا نسخة الدواء الذي يعالج السبب المباشر لنشفى من هذا المرض. أجل فالبشرية تتوقع من الدين أن يشخص لها العلل التحتانية والتي تمثل جذور المشاكل والآلام وبيان كيفية علاجها. وهكذا كان الدين يمثل هذا الموقع في العصور السالفة. لا أقول بأن الدين كان يمثل هذا الموقع لجميع المؤمنين في مختلف الأقوام والعصور، ولكن إذا أراد الإنسان من الدين هذا المعنى فإنه سيحصل عليه، ولهذا السبب قلنا إن الدين بإمكانه أن يستجيب لهذا المطلب البشري. ولكن كيف؟

الجواب.. إن الدين التاريخي يعرض على الإنسان أمور ما بعد الطبيعة بشكل معقول في تلك الأزمنة ولكن هذه المعارف الميتافيزيقية أضحت عرضة للتساؤل والاستفهام. فهناك بعض المعارف أضحت غير قابلة للقبول من خلال أدوات الاستدلال العقلي، فأدى ذلك إلى أن

يكون الفهم التقليدي للدين عاجزاً عن معالجة الآلام والمشاكل التي يواجهها الإنسان المعاصر، وبالتالي إخراجه من أجواء المحنة إلى أجواء البهجة. وهذا هو أول سبب دعانا لطرح مسألة المعنوية بشكل آخر يختلف عن الفهم التقليدي للدين. لاحظوا أننا نقول «يختلف عن الفهم التقليدي للدين» ولا نقول «ضد الدين» فالمعنوية ليست ضد الدين بل مغايرة لقراءة معينة للدين، وهي القراءة التي لا تنفتح على الرسالة الإلهية من موقع العمق الفكري والمضمون الروحي.

٢ - الأمر الثاني الذي دعانا لطرح موضوع المعنوية في هذه الأيام هو أن العالم المعاصر بحاجة إلى المعنوية أكثر من ذي قبل، فالإنسان في المرحلة السابقة كان يحتاج إلى الدين من أجل التكامل النفسي من جهة، ولتنظيم أمور حياته الاجتماعية من جهة أخرى، ولكنه في الوقت نفسه لا يمكنه العمل على تخريب البنية الاجتماعية في حال رفضه للنظام الاجتماعي إلا بصعوبة بالغة. ولكن الإنسان المعاصر يتمتع بقدرة فائقة على تدمير البنية الاجتماعية. وبعبارة أخرى، كلما ازدادت الوسائل الفنية والتكنولوجية التي يستخدمها الإنسان ازدادت قدرته على التحرك والعمل سلباً أو إيجاباً في حركة التفاعل الاجتماعي، فكلما ازدادت أدوات العمل وإمكانات الحركة ازدادت أهمية العوامل الكابحة لهذه القدرة، وفي هذا العصر ازدادت إمكاناتنا للعمل والتصرف في أجواء الطبيعة والمجتمع، فيمكننا أن نقوم بأفعال كثيرة ومتنوعة ولدينا القابلية على فعل ما نريد فعله وممارسة ما نرغب فيه، ولكن لا بدّ من وجود عامل يمنعنا من التصرف بوحي الأهواء الذاتية ويكبح هذه الرغبات فينا ويقول لنا أن ليس بإمكانكم أن تفعلوا كلّ ما ترغبون فيه. فبإمكانك أن تقوم بأفعال كثيرة ولكن ليس من حقك ممارسة بعض الأفعال التي لا تمثل أي بعد عقلاني في دائرة الاختيار الإنساني.

إذا ادّعى شخص قبل ألفي عام: أن بإمكاني أن أفعل كل ما أريد

فعله ولي القدرة على فعل كل ما أرغب فيه. فما مقدار ما يستطيع ارتكابه من أفعال مخربة؟ بديهي أنه لا يمتلك من الأدوات والوسائل التي تحت اختياره إلاّ قليل، فلذلك تكون قدرته على التخريب قليلة وضعيفة أيضاً. ولكن اليوم إذا أردنا أن نفعل كل ما بإمكاننا فعله ولا نجد في أنفسنا رغبة لقبول النظام الاجتماعي والتحرك من موقع مراعاة المأذون لنا في التصرف فإن النسق الاجتماعي الذي نعيش فيه سيتحول إلى فوضى. وهذه الملاحظة تبعث على الشعور بضرورة المعنوية في هذا العصر أكثر من السابق.

إن الأمرين المذكورين «عدم قدرة الفهم التقليدي للدين على معالجة الآلام البشرية، والفاصلة الكبيرة بين الأمور المقدورة للإنسان وما يسمح له بارتكابه» يبعثان على أن يتحرك الإنسان على مستوى التفكير الجاد بضرورة وجود عنصر آخر غير الفهم التقليدي للدين، وهو الذي نطلق عليه اسم «المعنوية».

«المعنوية» عبارة عن الشعور الذي يحتاج إليه البشر في هذا العصر، وبما أن البشر بحاجة إلى هذا الأمر فهو مطلوب ولازم. والفرق بين المعنوية والفهم التقليدي للدين هو أن الفهم التقليدي للدين قد يكون لازماً ومطلوباً في السابق ولكنه في هذا العصر غير ممكن، أما المعنوية فهي لازمة وممكنة كذلك. وبعبارة أفضل: إن التدين التقليدي للإنسان المتحضر «التحضر بمعنى الكلمة» وإن كان مطلوباً ولكنه غير ممكن. وأما المعنوية فهي إلى جانب كونها مطلوبة، ممكنة أيضاً.

المقدمة الرابعة: يوجد في صميم المعنوية نوع من العلمانية، فمحور المعنوية يقوم على أساس الحال الحاضر والفعلي، بالطبع فهذا الأمر لا يعني بأي وجه أن المعنوية تنكر الحياة بعد الموت. فالإنسان المعنوي يمكنه أن يؤمن بالحياة بعد الموت وبنظام الثواب والعقاب

للحياة الآخرة، ولكن البحث هو أن الإنسان المعنوي إنما يكون معنوياً فيما لو عاش الحال الحاضر والآن الفعلي. الإنسان المعنوي يتحرك في الحياة الدنيوية ليعيش المعنوية في هذه الدنيا، فهو يعيش رهانات الواقع ويطلب الطمأنينة الباطنية في هذه الحياة وفي الحال الحاضر ويطلب البهجة الآن، ويطلب الأمل الآن وفي هذا الوقت. فهو يتحرك في حياته على مستوى طلب المعنوية والرضا الباطني فعلاً، فلو كان يؤمن أيضاً بالحياة بعد الموت وكان يعيش الشعور الداخلي بهذه القضية، ستكون له حياة معنوية في ذلك العالم أيضاً، ولو لم تكن هناك حياة بعد الموت فإنه لم يخسر شيئاً في هذه الدنيا.

ولعل هذا الكلام فيه درجة من الإفراط والوقاحة، والأفضل أن نقول: لماذا نحن بحاجة إلى تصديق الوعد بالآخرة؟ ألا يساهم هذا التصديق في عملية إثارة عناصر الخير في واقع الإنسان والوصول به إلى مرتبة الكمال الإنساني والقيم المعنوية؟ فهذا التوجه نحو تحقيق المعنوية في هذه الدنيا هو نوع من العلمانية، ومعنى هذه العلمانية هو أن يعيش الإنسان منفتحاً على هذا العالم الدنيوي، وتكون هذه الحياة الدنيوية هي محط نظره ومحور حركاته وسكناته، وهذا لا يعني أن يؤمن بأن هذه الحياة هي الحياة الوحيدة التي لا يوجد بعدها حياة أخرى.

المقدمة الخامسة: الواقع أن أهم خصلة يعيشها الإنسان المعنوي هو أنه يسعى للتخفيف من آلام الناس ومن جملتها التخفيف من آلامه الشخصية، وكما سنتحدث لاحقاً، فإن اهتمام الإنسان المعنوي يتمحور حول ذاته وشخصه ولكنه يعلم جيداً أنه لا يستطيع التخفيف من آلامه الشخصية إلا إذا تحرك على مستوى التخفيف من آلام الناس وحل مشاكلهم. أي أنه يسعى للتخفيف من آلام الناس لغرض التخفيف من آلامه، ومن هنا فالإنسان المعنوي لا يجد بدّاً من المشاركة في الحياة الاجتماعية من موقع التفاعل الاجتماعي المنفتح على الناس كيما

يتمكن من إصلاح الخلل والتقليل من الآلام والمشاكل التي يواجهها أفراد المجتمع.

ولكن لماذا نتوقف على مجرد التخفيف من الآلام والمشاكل؟ لأن إلغاء الآلام والقضاء على المشاكل بصورة كاملة أمر غير واقعي في نظر الإنسان المعنوي. فلا يمكن إلغاء وإزالة جميع آلام الناس، ولكن بالإمكان التقليل والتخفيف من حدة الآلام التي يواجهها البشر. فهناك سلسلة من الأمور التي تواجهنا في حركة الحياة تولد الألم والمحنة، وفي الوقت نفسه لا يمكن اجتنابها، ولهذا السبب لا يمكن إزالة الآلام والمحن بصورة تامة.

خصوصيات الإنسان المعنوي

بعد هذه المقدمات ينبغي لنا الآن بيان مجموعة الخصائص التي يمتاز بها الإنسان المعنوي، ولكن قبل ذلك يمكنكم أن تسألوا عن المنهج الذي اتبعناه في إحصاء هذه الخصائص والمميزات، فهل هناك خصائص مشتركة يمكننا تشخيصها بالاستفادة من منهج الاستقراء، أو نقول إن الإنسان المعنوي لا بدّ أن يكون كذلك حسب القاعدة؟ الجواب: لا شيء من هذين المنهجين بل هناك منهج ثالث لمعرفة هذه الخصائص، فلو كان جميع ما يهم الإنسان المعنوي مقتصراً على التخفيف من الألم والمحنة عن نفسه وعن الآخرين فلا بدّ أن يتمتع بخصائص معينة على مستوى: «العقيدة» و«الاحساس والعاطفة» و«الارادة»، فعندما تجتمع هذه الخصائص في الشخص ستكون مؤثرة إلى درجة كبيرة في التخفيف من الآلام التي يواجهها في حركة الحياة والواقع.

وهنا أستعرض ثلاث طوائف من الخصائص التي نعتقد أننا نواجهها دائماً في إطار ثلاث مساحات:

١ - مساحة العقيدة.

٢ - مساحة العواطف والإحساسات.

٣ - مساحة الإرادة.

الخصوصية الأولى للإنسان المعنوي هي أن السؤال الوحيد الذي يعيشه هذا الإنسان هو «ماذا أفعل؟» وقد جرت العادة أن تستعرض كتب الفلسفة والكلام سلسلة من الأسئلة الأساسية للإنسان تمثل محور حركته الفكرية والعملية من قبيل: من أين أتيت؟ وإلى أين أتجه؟ أين أنا الآن؟ ما هو الغرض من وجودي؟ ما معنى الحياة؟ هل إن هذا العالم محدود أو غير محدود؟ هل إن الله موجود أو غير موجود؟ وهل إن الإنسان له روح أو لا؟ وغير ذلك من الأسئلة المسطورة في كتب الفلسفة والعقائد.

ونلاحظ أن علماء الدين والكلام كانوا يرون مثل هذه الأسئلة أنها أسئلة أساسية ومحورية ويسعون إلى الاجابة عنها. ولكن الإنسان المعنوي لا يرى في أي من هذه الأسئلة أنها أسئلة مصيرية وأساسية، بل السؤال المحوري لديه هو «ماذا أفعل؟» وقد أعرضت عن بيان السؤال بهذه الصورة «ماذا ينبغي أن أفعل؟» أو «ماذا ينبغي فعله؟» أو أشد من ذلك «ماذا ينبغي لنا أن نفعل؟» فالإنسان المعنوي يقول: إنّ الشيء الوحيد الذي يجعلني أقف في مقابل العالم بحيث أستطيع أن أقول (انا - العالم)، هو إرادتي واختياري، فحتى لو كان للدنيا علم وشعور ولكنها بدون إرادة واختيار. ونحن أيضاً إذا كنا نعيش ضمن هذا العالم بدون إرادة واختيار فلن نعيش في مقابله ولا يمكننا أن نقول «نحن - العالم»، فالعنصر الذي يفصلنا عن العالم هو الإرادة والاختيار «وطبعاً الإرادة غير الاختيار»، وبحثنا الحاضر يدور حول الاختيار، والإرادة تمثل الشرط اللازم للاختيار، فلو كنت أعلم كل شيء عن

العالم والطبيعة فماذا يمكن لهذا العلم أن يؤثر في حياتي؟ وماذا يمكنه أن يؤثر في الجواب عن السؤال المذكور: ماذا أفعل؟

الإنسان المعنوي لا يجد فرقاً في معرفته بتفاصيل العالم أو عدم معرفته. الواقع أننا عندما نتحرك على مستوى طلب العلم ونحاول أن نتعرف على العالم المحيط بنا فإنما هو من أجل أن يوفر لنا هذا العلم جواباً عن ذلك السؤال ويساهم في تنظيم وتعديل سلوكياتنا وأعمالنا وفق مستجدات الواقع. فلو عرفت شيئاً واقعاً ولكن هذا العلم لم يؤثر إطلاقاً في مسيرة حياتك وسلوكك، فإن ذلك لا يعني في نظر الإنسان المعنوي سوى تلف العمر وإهدار للطاقات. فالعلم الذي ينبغي أن يتحرك الإنسان في طلبه ليس هو العلم الذي يدور في مدارات الذهن فقط ولا يتجسد في سلوكيات الإنسان ولا يساهم في حل أزماته ومشاكله في إطار تشخيص الواقع العملي. وطبعاً فالمراد من العمل والسلوك هنا هو العمل بمعناه العام، لا ما يتصوره القدماء من عمل الجوارح «الأعمال التي يؤديها الإنسان بيده أو لسانه أو عينه وأمثال ذلك» العمل هنا يعني كل ما يمكن نسبته إلى الإنسان بعنوان أنه فعل. وهذا المعنى قد يريد به الفلاسفة غير الحركات الطبيعية. مثلاً الإنسان المسنّ إذا كانت يده مرتعشة بسبب ضعف الأعصاب فإن هذه الرعشة تمثل حركة طبيعية ولكنها لا تعد فعلاً من أفعاله. إذاً فالمعرفة يجب أن تؤثر عملياً في سلوكنا وأفعالنا، سواء كان فعلاً جوارحياً أو فعلاً جوانحياً، وسواء كان فعلاً بدنياً أو فعلاً يصدر من أبعاد وجودية أخرى من شخصية الإنسان، من قبيل: دائرة الذهن، دائرة النفس. بعبارة أخرى إن كل ما يصدر منا ويبتني على إرادتنا واختيارنا فهو الذي نطلق عليه «العمل».

الإنسان المعنوي يعتقد بأن كل ما نعرفه عن العالم أو نريد أن نعرفه إنما هو من أجل تحصيل الإجابة عن ذلك السؤال «ماذا أفعل؟»

فالعلم الذي لا يؤثر ذرة في أعمالنا وسلوكياتنا هو في نظر الإنسان المعنوي مجرد إتلاف للعمر، ومن هنا كان عمدة كلام الاشخاص المعنويين هو أن العلم المعاصر لا نفع فيه، وعلى الإنسان اجتناب تداعيات هذا العلم على مجمل سلوكياته وافكاره في هذه الحياة، والعلم الذي لا نفع فيه يتّسم بكونه، أولاً: أنه لا يؤثر شيئاً في حياتنا العملية، وثانياً: على فرض التأثير، فإنه لا يساهم إيجابياً في حياة الإنسان حيث ينبغي له أن يتحرك بعيداً عن تأثيرات هذا العلم.

والآن لا بدّ من بيان مصير تلك الأسئلة الفلسفية المسطورة في كتب الفلسفة والكلام والعقائد، فنقول: إن مثل هذه الأسئلة إنما تكون مفيدة ومؤثرة بمقدار ما تساعد الفكر على معرفة الجواب عن السؤال الأساسي: ماذا أفعل؟ أي عندما نواجه هذا السؤال: من أين جئت؟ أو إلى أين أذهب؟ فمثل هذه الأسئلة تعتبر أهم من السؤال عن عدد النمل في هذه الغرفة، لأن تأثير هذه الأسئلة في عملية فهم الجواب عن السؤال الأساسي: (ماذا أفعل؟) أكثر من السؤال الأخير عن عدد النمل في هذه الغرفة. فالإنسان المعنوي يريد أن يجسد العلم الذي تعلّمه على ممارساته وسلوكياته ويحوّله إلى واقع حي في حركة التفاعل الاجتماعي. وهذا هو ما تحدّث عنه الفلاسفة الوجوديون من قبيل «دوستويفسكي» الذي يعدّ أول مفكر لفت نظر الإنسان نحو هذا السؤال المهم: ماذا أفعل؟

سؤال: هل إن الشخص الذي أضاع الهدف يمكنه الإجابة عن هذا السؤال؟: ماذا أفعل؟ الظاهر أن السؤال عن الهدف أهم من هذا السؤال؟

الجواب: جيد، إذاً فمعرفة الهدف تعتبر مقدمة لتحصيل الجواب عن السؤال المذكور: (ماذا أفعل) ولكن هل إن المقدمة أهم من ذي المقدمة؟ بديهي أن ذا المقدمة أهم، وعليه فالسؤال «ماذا أفعل» هو

السؤال الأساس. وعلى ضوء هذا فعندما يريد الإنسان أن يعرف هل أن الله موجود أو لا، على مستوى العمل والممارسة فلا يتيه الإنسان في أجواء التجريد الفكري والتنظير العقلي الجاف فلا بدّ من تحويل المعرفة الذهنية إلى عقيدة قلبية وايمان وجداني بالتوحيد، فلو كنت أعتقد بوجود الله بهذه الصورة فإن عملي سيختلف عما لو كنت ملحداً. وهكذا بالنسبة إلى الاعتقاد باليوم الآخر وسائر العقائد الأخرى.

والخلاصة أن جميع المسائل الأخرى تقتبس أهميتها من خلال كونها مقدمة للجواب عن السؤال المذكور: ماذا أفعل؟ وبعبارة أخرى: إن الإنسان المعنوي يفهم أهمية كل قضية من خلال مقدار تأثيرها في عملية الإجابة عن السؤال المذكور. فكل سؤال يطرحه الإنسان المعنوي من موقع البحث عن الحقيقة ينطلق بهدف الاقتراب من معرفة الجواب عن السؤال الأساس حيث يشعر أن الإجابة عن الأسئلة المختلفة ستعينه على تشخيص موضع الداء وبالتالي استجلاء الموقف العملي في مواجهة المشاكل التي يفرضها الواقع الصعب.

والملاحظة الأخرى هي أن السؤال الجيد والمؤثر هو الذي ينظر إلى القضية من خلال التأثير على مفهوم أصالة الحياة، ومقصودي من الأصالة هنا هو أن الإنسان المعنوي هو الإنسان الوحيد الذي يعيش الحياة الكريمة بمعنى الكلمة، أما غيره فيعيش الحياة غير الأصيلة، أي الحياة المجازية والقشرية.

هناك نظريتان لمعرفة الحياة الأصيلة التي يعيشها الإنسان المعنوي: «**النظرية الأولى**» من خلال ما ذكره «هايدجر» في كتابه «الوجود والزمان»، حيث ذكر أن حياتنا الاجتماعية تتصف بثلاث صفات:

الصفة الأولى: اللاهدفية والعبثية. إن أقوالنا وأعمالنا ومواقفنا

وعواطفنا، في حال الحزن والسرور، كلها تتحرك في خط العبثية واللاهدفية. والقسم الأعظم من حياتنا مكرس لاقتباس العلوم والمعارف ثم طرحها من جديد على الآخرين من دون الانفتاح عليها من موقع العمق الفكري ومحاولة استجلاء الموضوع، بل لمجرد كسب الامتياز ثم نقله إلى الغير، وفي الحقيقة فإننا اقتبسنا مجرد ألفاظ ثم نقلناها إلى الغير.

فهنا يقول هايدجر: إن الإنسان لا يحصل له أي فهم حقيقي من هذه الألفاظ، بل هو ناقل فقط فهي ليست معارف أو علوم وإن كنا نظن أنها كذلك.

الصفة الثانية: عبارة عن الفضول وإشباع حب الاستطلاع، فعندما نقرأ كتاباً، فقبل أن ندرك مضمونه ومحتواه نأخذ كتاباً آخر لنقرأه، أي بدون التأمل في مضمونه ومحتواه، وهكذا نرى الكثير من الناس ينتقلون من كتاب إلى صحيفة وإلى مجلة وإلى كتاب آخر وهكذا. فمثل هذا الإنسان لا يحب التعمق في مطالب الكتاب ومحتوياته. يقول «أحمد العلوي» قائد الشاذلية في الجزائر في أحد رسائله: إن الإنسان إذا شعر بالعطش في الصحراء ثم شرع في حفر عدة مناطق مختلفة، فهو في الحقيقة مصاب بالحمق مضافاً إلى العطش. والعاقل هو الشخص الذي يحفر مكاناً واحداً حتى يحصل على الماء، فإن احتمال حصوله على الماء في الصورة الثانية أكثر. وهكذا حالنا بالنسبة إلى العلوم والمعارف المختلفة.

الصفة الثالثة: التي يذكرها هايدجر هي «الذهول والحيرة». فعندما لا نتعمق في قراءتنا ولا نتأمل في معلوماتنا وأننا لماذا نقرأ وماذا نقرأ؟ فإننا لن نفهم العالم الذي حولنا، ولذلك نعيش الحيرة والذهول دائماً.

من مجمل كلام هايدجر في هذا المجال تتجلى لنا هذه الحقيقة،

وهي أن الإنسان بمثابة الإناء الذي يصبّ فيه الآخرون ما يريدونه من دون أن تكون له مناعة وحصانة واستقلال في ذلك. من هنا يقول هايدجر: إن مثل هذا الإنسان يعيش حياة غير أصيلة، والحياة الأصيلة هي التي لا تصدر فيها أعمالنا وسلوكياتنا من موقع التلقين والإيحاء بعيداً عن عنصر الاختيار بل تصدر عن فهم ووعي وشعور لمتطلبات المرحلة ومقتضيات الواقع.

«**النظرية الثانية**»: في الحياة الأصيلة هي ما طرحه «كارل راجرز» الذي يعدّ من رموز النهضة الثالثة لعلم النفس الإنساني. فقد طرح بحثاً في باب الحياة الأصيلة وغير الأصيلة نذكره هنا باختصار، يقول: إن الطفل عندما يأتي إلى الدنيا فإنه يتحرك بدافع الغرائز البدنية التي تجلب له النفع وتدفع عنه الضرر، فهو يتوجه بطبعه نحو الغذاء ويتجنب الجوع لأن الجوع يضر ببدنه، وهكذا يتحرك في جميع ما يريده وما لا يريده بدوافع غريزية في هذا المجال. ويعبر راجرز عن التقييم الساذج للضار والنافع في هذه الحالة بأنه «تقييم طفولي»، ولكن الطفل تدريجياً يواجه شيئاً من الازدواجية لحركتة في الحياة، فتدريجياً يرى أن حركته الطبيعية هذه يجب أن تتبدل، لأنه إذا أراد أن يتحرك نحو الملائم فإن ذلك سيثير حفيظة أمّه أحياناً أو والده، فهنا يدرك أنه يجب عليه أن يختار بين ما يرغب فيه وبين أن يبقى محبوباً. أي يجد نفسه بين أمرين: الاستجابة لرغبته وميله الطبيعي، أو الاستجابة لرغبات الآخرين كالأب والأم والمعلم وأمثالهم، وهكذا يتحرك الطفل تدريجياً على مستوى تبديل طبيعته والتحرك نحو المحبوبية وتثبيت كيانه الاجتماعي، وهنا ينسلخ من طبيعته الفطرية وتكون له قيم جديدة تبعده عن القيم الطفولية حيث يدرك بوعيه البدائي أنه لا يستطيع أن يبقى على طبيعته العارية دائماً، فالمجتمع يفرض عليه أن يكبت بعض رغباته حتى لا يفقد محبوبيته الاجتماعية، وبما أن الطفل يرغب في أن يكون محبوباً

لدى الآخرين فلذلك يطعن في طبيعته ويكبت بعض ميوله ورغباته ويضحّي بصفاء روحه لحساب كونه محبوباً، وهكذا يسير الإنسان نحو التلبس بشخصية جديدة مبتعداً عن شخصيته الطبيعية والفطرية.

ونتيجة هذا التشوية للطبيعة الفطرية من أجل كسب رضا الآخرين يجد الإنسان نفسه متلبساً بشخصية كاذبة لا يحبها. ومعنى ذلك أن الإنسان الذي يريد أن يبقى محبوباً دائماً عليه أن يضحي بشخصيته الطبيعية المحبوبة لديه. والشخص الذي يعيش بشخصية غير محببة إلى ذاته فإنه يعيش الحياة الهجينة وغير الأصيلة. فالإنسان إذا أراد أن يحب نفسه ويخلص لذاته الحقيقية فعليه أن يعيش وفقاً لطبيعته ويتصرف كما يريد هو لا كما يريد الآخرون.

إن عملنا وسلوكنا في هذه الحياة هو أننا نسعى في أفعالنا وعلاقاتنا للاقتراب من المفاهيم والتصاوير الذهنية للآخرين. مثلاً، عندما تحب الشخصية الكريمة، فلو أن أحد الأشخاص أراد صداقتك فعليه أن يكون كريماً حتى لو كان ذلك على خلاف طبعه، أو أنك لا تجد في نفسك صفة الشجاعة ولكنك تعلم أنك إذا أردت أن تكون محبوباً فيجب عليك أن تكون شجاعاً. وعليه فسوف تتحرك باتجاه تحصيل صفة الشجاعة من أجل أن تبقى محبوباً ومعتبراً لدى الآخرين حتى لو كان ذلك على حساب رغبتك الشخصية ومزاجك الطبيعي، وهذا يعني أن الرغبة في أن تكون محبوباً ومحترماً في نظر الآخرين تشكل أكبر مانع يحول دون حصولك على الحياة الأصيلة، ومثل هذه الحياة هي الحياة المجازية الفارغة من المعنى.

إن الدوافع الطبيعية التي تنطلق من ذات الإنسان الفطرية تتحرك ذاتياً و«بدون تفكير» ولكن الدوافع الاجتماعية والقيم المكتسبة تدعوك للتفكير في تجسيدها وإشباعها. فالإنسان في هذه المرحلة يقول: كل من يريد صداقتي عليه أن يقبلني بشخصيتي الواقعية لا كما يريدني هو

وكما يرسم في ذهنه ملامح شخصيتي، فأنا من الآن أريد أن أعيش الحياة الأصيلة فلا أكتم شيئاً عن ذاتي ولا أعكر صفاء روحي. فمن أرادني كذلك فبها ونعمت، وإلا فأنا غير مستعد للتنازل عن شخصيتي الطبيعية من أجله، فإذا وصل الإنسان إلى هذه المرتبة من الوعي والنضج فسوف يعيش الحياة الأصيلة.

إن إحدى المشاكل التي نواجهها في أجوائنا الدينية وثقافتنا الاجتماعية هي أن البعض يرون في الفهم التقليدي للدين أنه يدعو إلى الانسلاخ من الذات ويكرس في الإنسان حالة «الاستلاب»، فالشعائر الدينية أو الفهم التقليدي للدين يدعو الإنسان إلى الانسلاخ من شخصيته الطبيعية وذاته الفطرية من أجل أن يحظى برضا شخص آخر، وعليه تكون حياته غير أصيلة.

على أساس ما تقدم لا بدّ من القول إن الإنسان المعنوي هو الشخص الذي يتحرك في سلوكياته من موقع الوعي والدوافع الذاتية، أو بعبارة أدق: إنه يتحرك من موقع فهمه الشخصي للحياة وتصميمه على اتخاذ المواقف تجاه تحديات الواقع، ولذلك فإنه يعيش الحياة الأصيلة. ولكن الإنسان الذي يعيش الاستلاب والازدواجية فإنه يعيش حالة من التمثيل المسرحي ويكون حاله حال الممثل الذي يتحرك طبقاً لما كتب له المخرج من دور، ففي الحياة الفارغة وغير الأصيلة يكون مبنى التصميم واتخاذ المواقف ليس بأيدينا وإنما بأيدي الآخرين، فعندما نعيش حالة التقليد للغير أو نعيش حالة التعبد لتعليمات الغير من دون أن نجد في أنفسنا شجاعة كافية لطرح علامات الاستفهام في مواطن الشك، أو نتحرك من موقع فهم الحكمة والغاية من هذا التصرف فحينئذ نبتعد عن الأصالة ونقترب من التلقين والتبعية، فكلّ ما يفعله الآخرون أو يأمروننا بفعله فإننا نتحرك في هذا الخط وبذلك تكون حياتنا فارغة وغير أصيلة. العرفاء لا يرضخون ولا يذعنون لمثل

هذه الحياة الفارغة، بل يفكرون أولاً في كل سلوك يصدر منهم ويتأملون دائماً في عقائدهم وعواطفهم وإراداتهم. فالعمل الأصيل هو العمل الذي ينطلق من إرادتنا المتولدة من مجموعة العقائد والإحساسات والعواطف التي تشكل شخصيتنا وذاتنا، فالحياة التي يتحرك فيها الإنسان على مستوى هذه الأعمال والسلوكيات هي الحياة الأصيلة.

ولكن هل نحن كذلك؟ كلا، نحن نعيش التبعية للآخرين وليس لدينا إرادة حرة تجاههم. فعندما أقوم بمحاكاة الشخص الفلاني في أقواله وأفعاله أو أقوم بتقليد شخصية من ذوي المكانة الاجتماعية وأعمل وفقاً لأوامره وتعليماته، فهذا يعني أن الآخرين هم الذين يرسمون لي شخصيتي. والأسوأ من ذلك إذا كان ذلك الآخر ليست له شخصيته خارجية، من قبيل الأفكار العامة والعقل الجمعي، فليس من المعلوم أساساً لمن أتبع وأقلد؟ في هذه الصورة يقوم كل الناس بالاذعان والتبعية لشيء وهمي أو لا شيء، وعندها تؤثر فينا الأفكار تأثيراً سلبياً بشكل مضاعف، ولكن على الرغم من أن الحياة الأصيلة تسمح في الوقت نفسه للإنسان بالتعلم من الآخر، فإنها لا تبيح له تقليد أي شخص من الأشخاص. فالإنسان لا بدّ أن يستفيد من تجارب الآخرين ولكن بعد التدبر فيها وفي نتائجها بنفسه لا بإيحاء من الآخرين، وهذا يعني أن الحياة الاصيلة لا تبدأ من الصغر بل من خلال التفاعل الاجتماعي مع الآخرين والاستفادة من تجاربهم طبقاً لتشخيصنا نحن لمعرفة النافع منها من الضار، وأي من هذه التجارب ينفعنا وأي منها لا ينفعنا.

إن الإنسان ما لم يحصل على الحياة الأصيلة فإنه لا يصل إلى مرتبة الطمأنينية وحالة الهدوء النفسي. إن حصيلة الحياة غير الأصيلة قد تجلب لي رضا الآخرين وقد لا أوفق في ذلك، ولكن الشيء

الحتمي هو أنني سأفقد رضا نفسي وطيب خاطري، بل سأعيش الاستلاب والكراهية لذاتي، وبعبارة أخرى: إننا ربّما نوفق في نيل رضا الآخرين وقد لا نوفق، ولكن الأمر المسلم هو أننا لن نرضى عن أنفسنا بل سنشعر بالكراهية لذواتنا، وهذا يعني أن من الضروري الاهتمام الجاد بالتدبر في مفهوم الحياة الأصيلة، التي هي عبارة عن الوفاء للذات والصلح معها لا أن أعيش الصلح مع الآخرين على حساب رضا الوجدان والصلح مع الذات.

أجل فإذا أردنا أن نعيش الحياة الأصيلة فإننا سنواجه سؤالين:

١ - ألا يؤدي هذا المعنى للحياة الأصيلة إلى انهيار نسق الانسجام الاجتماعي وإصابة المجتمع بنوع من الفوضى والارتباك في روابط الأفراد وعلاقاتهم الاجتماعية. وبعبارة اخرى: هل إن الاخلاق الاجتماعية التي تمثل عنصر الشدّ بين أفراد المجتمع الواحد تنسجم مع الحياة الأصيلة لكل فرد من الأفراد؟

٢ - هل لا بدّ للإنسان المعنوي من مرشد وشيخ يسلك به في خط المعنويات؟ لأن الكلام المتقدم يوحي بأن وجود المرشد والشيخ يتعارض مع ما تقدم من الاستقلال في التصميم والسلوك.

هناك إجابات متعددة للسؤالين أعلاه، ولكننا سوف نعرض عن بيانها هنا، وسأذكر ملاحظة في هذا المورد، وهي أن الحياة الأصيلة بالمعنى المتقدم تتضمن خصائص وسمات مختصة بها:

السمة الأولى: أنني إذا أردت أن أتخذ شيخاً مرشداً فعليه أن يبين لي تعليماته من موقع الاستدلال لكي أقتنع بها، وإلا فإن التعليمات الفاقدة لعنصر الاستدلال تتنافى مع المعنوية، هذه هي أول سمة وخصوصية لا بدّ أن يتحلى بها الإنسان في الحياة الأصيلة.

السمة الثانية: أن الإنسان الأصيل الذي يعيش الحياة الأصيلة، يعيش هذا الآن وبالفعل، ولكن هذا لا يعني أنه يرضى بما هو موجود

بالفعل، على سبيل المثال، لو أخذنا «محراراً» لقياس درجة الحرارة في الغرفة، فهذا المحرار يشير إلى درجة الحرارة في الغرفة في كل لحظة. فلا معنى لأن يعترض شخص ويقول بأن هذا المحرار كان قبل ساعة يشير إلى ٢٢ درجة، ولكنه بعد ذلك أشار إلى ١٦ درجة، فإن المحرار يقول: إنني أعيش هذه اللحظة ولا علاقة لي بما مضى ولا بما يأتي، وهذا لا يعني أن المحرار قد رضي بحالته الفعلية، لأنه لا يعيش الارتباط العاطفي مع أي وقت من الأوقات. ولكن الإنسان غير المعنوي يعيش دائماً في أسر الماضي أو في آمال المستقبل.

إذا كنت أعتقد بنظرية معينة في السابق، والآن بعد عشر سنوات تبين لي خطأ تلك النظرية، فماذا نفعل في مثل هذا الموقف غالباً؟ من المستبعد أن نجد في أنفسنا استعداداً للتنازل عنها والاعتراف بخطأ معتقدنا السابق، لأن هذه النظرية قد أصبحت جزءاً من شخصيتي وقد عرفني الناس بأنني من المدافعين والمؤيدين لهذه النظرية، وهذه الحالة الماضوية قد تؤثر في مستقبلي أيضاً وتضعه رهن قيودها، أي أنها تقول لي: يجب عليك أن تبقى لآخر يوم من عمرك تؤيد هذه النظرية وتدافع عنها، ولكن الإنسان المعنوي ليس كذلك بل هو مثل ذلك المحرار، حيث يستقبل معطيات الأجواء لحظة بعد أخرى، فحتى لو تغيّر رأيه في اللحظة التالية فإنه يقوم بإظهار رأيه هذا ويترك ما كان عليه في السابق، وكما قلنا إن هذا لا يعني الانشداد والارتباط الوثيق بالحال الحاضر. بل إنني في الوقت نفسه الذي أعيش فيه الحركة المستمرة نحو التطور والتكامل بدون توقف ولكنني أعيش شخصيتي الفعلية ولا أظهر للآخرين إلا ما أعتقده الآن، وهذا يعني التحرر من قيود الماضي وأوهام المستقبل.

الواقع أن الإنسان المعنوي فارغ البال من الماضي والمستقبل لأنه لا يحتفظ بأنساق فكرية تجمد العقل وتمنعه من أي مراجعة من شأنها

تقويض المرتكزات الفكرية والمسبوقات التراثية له، وبالتالي لا يعيش الاهتزاز أمام انتقاد الآخرين له من أنك كنت قبل عشر سنوات تعتقد بالمقولة الفلانية والآن لست كذلك، أما الإنسان غير المعنوي فإنه واقع في أسر الماضي أو قيود المستقبل.

السمة الثالثة للإنسان المعنوي والأصيل: أن يعرض تجاربه على الآخرين ولكنه لا يطالبهم بقبولها أو الاقتناع بها.

* * *

أسئلة وأجوبة

سؤال: إن الإنسان المعنوي إذا أراد ترك الدين ومعارف ما بعد الطبيعة فهذا يعني أنه قد أعرض عن الوحي، لأن هذه المعارف والاعتقادات وحيانية بالأصل.

ج: كلاّ، لا يمكن القول بأن المعارف والعلوم الميتافيزيقية ناشئة من الوحي لسببين: **أولاً**: إن جميع الأديان لا تقوم في تعليماتها هذه على الوحي بل الأديان الابراهيمية فقط، ويختص هذا المعنى باليهودية والإسلام أيضاً دون المسيحية، فالمسيحية لا تعتقد بالوحي لأنها لا ترى المسيح نبياً من الأنبياء بل هو حالة من التجسد للذات المقدسة. وعليه لا يصح القول بأن جميع المعارف الميتافيزيقية هي من معطيات الوحي.

ثانياً: إن كون هذه المعارف مكتسبة من الوحي أو غير مكتسبة لا يرتبط بمقولة أن هذه المعارف ثقيلة على ذهنية الإنسان المعاصر أو غير ثقيلة. فيمكن أن يكون المعتقد الفلاني حصيلة الوحي ولكنه مع ذلك ثقيل على الذهن أو لا نستطيع هضمه في عقولنا، وهذا لا يعني إطلاقاً أن هذا المعتقد خطأ أو غير صحيح، وعليه فقبولنا هذا المعتقد أو عدم قبولنا له لا يرتبط إطلاقاً بصدق أو كذب هذا المعتقد.

سؤال: لا بأس بأن تبيّن لنا المقصود من الدين والفرق بين التدين والمعنوية، فأحياناً تذكر في كلامك أن المعنوية جوهر الدين، وأحياناً أخرى تقول إنها تقع بديلاً للفهم التقليدي من الدين، ومرة ثالثة تتحدث عن عدم المنافاة بين التدين والمعنوية.

ج: عندما نتحدث عن الدين فليس المقصود منه معنى واحداً دائماً، بل هناك ثلاثة معانٍ للدين:

«**المعنى الأول**» أنه مجموعة النصوص والمتون المقدسة التي تعتبر منبع التعاليم الدينية.

المعنى الثاني: هو مجموعة الشروح والتفاسير والمعارف المستقاة من الكتب الدينية المقدسة.

المعنى الثالث: أن يراد به مجموعة الأعمال والسلوكيات والشعائر التي تصدر عن المتدينيين وأتباع هذا الدين على طول التاريخ وما تفرزه من نتائج ومعطيات في واقع الإنسان والمجتمع، فهنا نرى أن الحديث عن الدين لا يتحدد بمعنى واحد وفي دائرة واحدة، أما التدين فلا يدخل تحت واحد من هذه المعاني الثلاثة، فالمراد من التدين، الالتزام الفردي بالدين، ومن هنا كان التدين تابعاً في الكم لعدد المتدينين في العالم. فبعدد الأشخاص المتدينين يوجد هناك تدين، ولا ينطبق أحدها على الآخر إطلاقاً وحالها حال الغضب مثلاً الذي يتعدد بعدد أفراد البشر الذين يعيشون أحياناً حالة الغضب، لأن حالة الغضب حالة فردية، وهكذا حال التدين رغم أنه يستوعب مساحات مختلفة وله مراتب كثيرة.

أما المراد من «جوهر» الدين وذاته في مقابل ما نطلق عليه بـ(العرض) أو قشور في الدين فبالإمكان تحصيل ثلاثة معانٍ لجوهر الدين أيضاً:

١ - إن جوهر الدين يأتي بمعنى التدين أو الغاية القصوى للإنسان

المتدين أو هدفه من الالتزام الديني، فهذا الهدف والغاية القصوى هما المطلوبان بالذات للإنسان المتدين وبحكم ذي المقدمة لجميع ما ورد في الدين من تعليمات وشعائر. وبعبارة أخرى إن جوهر الدين هو ما يطلبه الفرد من التزامه الديني «السعادة الأبدية، التقرب من الله، الجنة، تخفيف الألم، وأمثال ذلك».

٢ - إن جوهر الدين يعني ما تشترك فيه الأديان من وجوه أخلاقية، وهنا الجوهر بمعنى الذات في الفلسفة الأرسطية.

٣ - إن جوهر الدين بمعنى ما يبقى من الدين بعد إزالة القشور عنه، أي ما يبقى من الدين الذي يشكل المحور والأساس لغرض الدين.

وهنا عندما أقول إن جوهر الدين يساوي المعنوية، ففي الحقيقة أن مقصودي من الدين هو التدين، أي أن المعنوية تشكل جوهر التدين. ولكن لماذا قلنا ويقال إن المعنوية تقع بديلاً للدين؟ فالدين بالمعنى الأول وهو مجموعة المتون والنصوص المقدسة لا يمكن أن يصدق على الفرد ويقال بأن الإنسان المعنوي يعني كذلك. فكل ما يأتي من النصوص المقدسة يجب قبوله تعبداً، وعليه فمصداق المعنوية ليس هو المتون الدينية المقدسة، وبعبارة أخرى هناك فرق بين الإنسان المعنوي والإنسان الذي يقبل النصوص المقدسة تعبداً ومن موقع الإذعان المطلق، ولهذا فعندما نقول إن المعنوية بديل الدين فلا يمكن أن نقصد به المعنى الاول ولا المعنى الثاني، أي مجموعة الشروح والتفاسير المختلفة لعلماء الدين. وأساساً فإن الدين بالمعنى الثاني لا يمكن أن يتحقق من دون وجود متون ونصوص مقدسة. إن الإنسان المعنوي والأصيل هو الذي يتحرك من منطلق فهمه الخاص من الحياة والدين، ولكن إذا كان يفهم من المتون معنى خاصاً ويعتبره حجة في الدائرة المعرفية ومن خلال أدوات الهرمونوتيك وكان يعتبر هذه المتون

والنصوص الدينية أحد المنابع للمعرفة بعنوان أنها معرفة وحيدة لأن الإنسان المعنوي أساساً لا يقبل المعرفة المؤدلجة أو التي تحشره ضمن نطاق خاص، فهنا يمكن أن يقال إن المعنوية تقع بديلاً عن الدين بالمعنى الثاني. أي لا يمكننا اعتبار المعنوية عين الدين أو نظيراً له، بل هي منهج آخر للحياة.

أما نسبة المعنوية إلى الدين بالمعنى الثالث فخارج عن محل البحث أساساً، فلا يخطر على الذهن أن المعنى الثالث للدين هو جوهر للمعنوية أو بديلاً لها أو نظيرها وأمثال ذلك.

وأما الكلام عن الغاية القصوى للإنسان في هذه الحياة، ففي نظرنا إنها عبارة عن التخلص من الألم والتعب والمحنة. وطبعاً لا أريد أن أقول بأنني موافق على ما طرحه بوذا في هذا الصدد، بل إن هذا المعنى يؤيده جميع المحققين من علماء النفس والفلاسفة النفسانيين أو علماء النفس التجريبيين، فهؤلاء يؤكدون على أن الإنسان يتحرك في حياته من موقع التخلص من الألم «النفسي والبدني»، فالإنسان عندما يتحرك نحو جهة معينة أو يبتعد عن جهة أخرى فإن ذلك بسبب رغبته في التخفيف من الألم، ولا يخفى أنّ بوذا أول من صرح بهذه الحقيقة، ولكننا كلما تقدمنا إلى الأمام اتضحت هذه الحقيقة وصارت أكثر معقولية، وحتى عندما نريد التخفيف من آلام الآخرين فهو في الحقيقة يعود إلى حاجتنا إلى التخفيف من آلامنا.

سؤال: ولكن يمكن القول إن الدين مثل سائر المؤسسات يتحول بعد مدة إلى مولّد للألم والإرهاق، ألم يكن الأنبياء يهدفون في حركتهم الإصلاحية إلى التخفيف من آلام الناس؟ ولكننا نعلم أن أتباع الأديان كانوا يورّطون أنفسهم في محنة وبلاء شديدين ويتحملون مختلف أشكال الألم والتضحية في سبيل نشر ذلك الدين أو الالتزام بتعاليمه.

ج: في نظرك هل يمكن لظاهرة من الظواهر الاجتماعية تورث

الألم والشقاء للناس وفي الوقت نفسه تبقى لعدة آلاف من السنين ولا يزال الناس يعتنقون مثل هذا الدين؟ إن هذه الفرضية تتقاطع مع حب الذات للإنسان، فهل يصح القول بأن الإنسان يعيش حب الذات في واقعه النفساني ولكن مع ذلك يعتنق الدين الذي يورثه المحنة والشقاء والألم دائماً؟ باعتقادي أن التصديق بمثل هذه الفرضية هو نوع من نسبة الجنون للناس كافة.

إن المؤسسة الدينية عندما تأخذ مجالها في أجواء المجتمع يكون حالها حال المؤسسات الأخرى من حيث إمكان وقوع ثلاثة أمور فيها: ١- الجهل، ٢ - سوء النية، ٣ - الخطأ. فالانحراف في المؤسسة الدينية يتبع أحد هذه العوامل أو كلها. وهذا هو السبب في تحويل هذه المؤسسات إلى كيان رسمي يعمل على توليد الألم والشقاء للناس نتيجة ما يصيب المؤسسة الدينية من أشكال الانحراف. وفي تقديري أن الإنسان، كما يقول فلاسفة الأخلاق، من حيث المجموع ينظر إلى كافة الأمور الدخيلة في التخفيف من الألم والمحنة أو زيادتها، ولذلك ففي الوقت نفسه الذي يعلم جيداً أن الدين يورثه بعض الألم والمحنة إلا أنه يعتقد به ويلتزم بتعاليمه، وهذا يعني أنه يرى أن هذا الدين ينفعه ويخفف عنه الألم أكثر مما ينتج له الألم، وإلا فلا معنى للاعتقاد بهذا الدين عقلاً، ولا معنى لأن تكون ظاهرة دين في تاريخ البشرية سبباً لمزيد من الألم والمحنة ومع ذلك نرى البشرية تلتزم بالأديان جيلاً بعد جيل.

أما قولنا بأن الدين يخفف من الآلم والشقاء والمحنة فذلك يكون بمعنيين: أحدهما من جهة المؤسس لهذا الدين والمذهب، والآخر من جهة الأتباع. أما مؤسسو الأديان والمذاهب فإنهم تحركوا في نشاطهم التبليغي وكذلك من خلال تعليماتهم وتوصياتهم الدينية على مستوى التخفيف من الألم والمحنة ولو بنوع من تفسير الألم وإعطائه صبغة أخرى ومعنى آخر يكون بمقدور الإنسان أن يتحمل ذلك الألم، وبعبارة

أخرى: إن منهج الوحي أو الإلهام الديني يقوم على أساس الخلاص من الألم والعذاب. إن الاشخاص الذين تصدّوا للقضاء على الألم والشقاء في تاريخ البشرية (رغم كونهم قلة بالنسبة إلى مجموع البشرية) لم يتمكنوا بالرجوع إلى عالم الطبيعة والتقاليد الاجتماعية من إزالة ذلك الألم أو التخفيف منه، وتدريجياً وصلوا في سلوكهم العملي إلى نوع من التجربة الدينية. ومن هنا ظهر الدين التاريخي. أقول إن التجربة الدينية لمؤسسي الأديان والمذاهب ناتجة من الرغبة في التخلص من الألم والعذاب.

أما من جهة المتدينين وأتباع الأديان فإن منشأ الأديان لديهم هو أن الدين يتكفل دعوة الإنسان إلى الانسجام مع واقع الحياة وإخراجه من أجواء الألم والعذاب من خلال ما يتضمنه من تعليمات روحية ومُثُل إنسانية، ولكن عندما يؤمن الإنسان بالدين تظهر له مجموعة من الأمور من داخل دائرة ذلك الدين، أحدها مؤسسة رجال الدين. وهذه المؤسسة نقصد بها المعنى السوسيولوجي، والظاهر أن أي دين لا يمكنه الاستمرار بدون مؤسسة دينية تتكون من نخبة من رجال الدين، ولكن محور المذهب البروتستانتي لا يقوم على أساس طبقة رجال الدين بل الاتصال المباشر بين الإنسان وربه، ولكن العجيب أن البروتستانتية نفسها فيها رجال دين أيضاً، والتفاوت الموجود بين طبقة رجال الدين في البروتستانتية وبين طبقة رجال الدين الكاثوليكية هو أن الشعائر الدينية أقل في الأولى، وإلاّ فنحن نرى أن جميع الكنائس البروتستانتية في العالم لها قساوسة ورجال دين. وهذا يعني أن هناك بعض الأشخاص الذين ينتفعون من تدين الناس ويعيشون على أعتاب هذا التديّن في حركة الحياة، ومن هنا تبدأ مظاهر الخلل والجهل والخطأ وسوء النية.

إن التجربة التاريخية أثبتت أن الدين إنما جاء للتخفيف من آلام

الناس وشقائهم، وإن الناس اعتنقوا الدين لأنهم وجدوا فيه ضالتهم هذه وأنه يملك الدواء الناجع لكافة أشكال الخلل المعنوي والجفاف الروحي والاضطراب النفسي، ولكن مع ذلك رأينا أن المؤسسة الدينية تفرز ألواناً من الألم والشقاء أيضاً، ولذلك يثار هنا هذا السؤال: هل يمكن اتخاذ طريق آخر للتخفيف من آلامنا وشقائنا دون أن يكون هذا الطريق مولداً للألم والشقاء أيضاً؟

هنا منبع المعنوية... إن بداية تيار المعنوية هو أننا نريد التخفيف من آلامنا وشقائنا بأقل درجة ممكنة، ولكن في تقديري أن هذا الطريق غير موفق بدوره. بمعنى أن المعنوية لها سابقة تاريخية طويلة، على سبيل المثال يمكن القول إن «بوذا» كان إنساناً معنوياً، لأن بوذا كان قد رأى بعض أشكال الألم والشقاء في الأديان الأخرى وسعى لإزالتها وطردها وتطهير الدين منها، ونعلم أن البوذائية أساساً مذهب منشعب عن الديانة الهندوسية، وذلك لوجود ثلاثة أمور كانت توجب الألم والعذاب لأتباع الهندوسية، أحدها: القول بالعصمة للتعاليم الهندوسية والشخصيات الدينية «أي مسألة التقدس ومقولة العصمة» والثاني: مسألة حصر الدين بيد طائفة خاصة، والثالث: النظام العبادي الموجود في المذهب الهندوسي. وعندما أقول إن بوذا إنسان معنوي فهذا لا يعني أن المذهب البوذائي هو مذهب معنوي أيضاً.

أما قولنا إن المعنوية ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فهذا يحتاج إلى بعض التوضيح، فهناك فرق بين أن نمتلك بعض الأفكار والمشاعر المعنوية المتناثرة وبين أن يكون لدينا تيار عام ينحو في خط المعنوية ويستوعب الكثير من الناس وتكون تعاليمه معقولة أكثر، ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر برزت ثلاثة عوامل أدت إلى ظهور هذا التيار المعنوي بحيث كانت مفرداته منطقية ومعقولة أكثر، وهذه العوامل الثلاثة عبارة عن:

١ - زيادة المعلومات عن الأديان والمذاهب الأخرى، فأتباع كل دين كانوا يعيشون الجهل بمفردات الأديان والمذاهب الأخرى، ولذلك كانوا يعيشون التقوقع في إطار دينهم ومذهبهم. ولكن عندما شعر الإنسان بوجود أنماط أخرى من الجمال والحسن في المذاهب الأخرى فإن فهمه عن الدين أضحى أفضل من السابق وعلى الأقل فإن هذه المعلومات سوف تساهم في إفهامه أن دينه هو أحد الأديان لا أنه الدين الوحيد. وهذا المعنى تجلى أكثر في القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر نتيجة التحقيقات والدراسات في عالم الأديان، حيث شاهدنا ثورة في مجال معرفة الأديان وعلوم الإنسان والتي أثمرت نتائج مهمة وجيدة.

٢ - منذ بداية القرن التاسع عشر انكشفت بعض الخصائص والنتائج في دائرة الأديان أكثر من السابق واتضح مقدار الضرر والخسارة الكبيرة على جميع المستويات من جراء اختلاف الناس وتنازعهم على مستوى الأديان والمذاهب.

٣ - ما يتعلق بالناحية الابستمولوجية، حيث اتضح منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر أن ميتافيزيقيا جميع الأديان غير قابلة للإثبات المنطقي، ونعلم أن أحد عوامل الجمود والجزمية والدوغماتية في الأديان هو أن الشخص المتدين بدين معيّن يعتقد أن بإمكانه اثبات معتقداته الميتافيزيقية بالأدلة المنطقية، ولذلك يقول إن كل من يعرض عن هذه العقائد ويرفضها انما هو معاند للحق ولا يريد الهداية والسير في خط المسؤولية والصراط المستقيم، ولكن إذا اتضح أن جميع العقائد غير قابلة للإثبات المنطقي وأنها تتمتع بمقدار معيّن من عدم الدليل أو بمقدار معيّن من الدليل الناقص، فهناك سيتضح للإنسان أن مخالفة الآخرين لدينه لا تعني المخالفة للحق. وهذا الأمر يؤدي تدريجياً إلى التخفيف من حدة التعصب والخصومة ويفضي إلى الانفتاح

الديني وترطيب أجواء المحبة بين أتباع الأديان والمذاهب المختلفة. ولذلك فإنّ من يقول بأنني ألتزم بالجوانب الإيجابية من الدين وأترك الجوانب السلبية، فهو لا ينطلق من فراغ أو جهل بل يتحدث بكلام منطقي تماماً، هذا الكلام يعني أنني أقبل من الدين ما يؤدي إلى التخفيف من معاناتي وألمي، وأما ما يزيد من علّتي وألمي فإنني لا أعتقد به ولا أريده.

سؤال: إذا كانت نظرية المعنوية تهدف إلى التخفيف من الألم والشقاء الذي يعيشه الإنسان فهل إن الإنسان المعنوي هو إنسان طالب للحقيقة أم لا؟ بعبارة أخرى: إن كشف الحقيقة لا يلازم التخفيف من الألم والشقاء دائماً، فما أكثر ما يزداد الألم نتيجة اكتشاف الحقيقة. إذاً هل إن الإنسان المعنوي يتحرك دائماً في خط الكشف عن الحقائق حتى مع احتمال أن يزيد الكشف عن الحقيقة آلام الناس بدل التخفيف منها.

ج: بالإمكان الإجابة عن هذا السؤال بجوابين: أحدهما ما نجده لدى الديانة الهندوسية وفرقة الحكمة المسيحية، والآخر جواب صادر عن غير هذه الجهة. وطبعاً فهذان الجوابان غير مستقلين، بل لا بدّ من قبولهما معاً.

الجواب الأول: أن يقال بأن أغلب الآلام والمحن ناشئة من العقائد الخرافية وغير الواقعية. وعليه فإن أحد الطرق المهمة للتخفيف من الألم والشقاء هو أن نسعى في أن تكون لدينا عقائد مطابقة للواقع، وأما قولنا بأن أغلب العقائد غير مطابقة للواقع فإن ذلك لما تقدم سابقاً من ضرورة الفصل والتمييز بين منشأ الألم والألم نفسه، فإن القسم الأعظم لمنشأ الألم هو الرغبات الذاتية «سبجكتيف» حتى لو كان لها منابع موضوعية «أبجكتيف» وهناك تضيف الهندوسية وفرقة الحكمة المسيحية هذه الملاحظة، وهي أن أكثر مصادر الألم والمشقة هو اعتقاداتنا الخاطئة. والمراد من الاعتقادات الخاطئة، الاعتقادات غير

المطابقة للواقع، فعندما لا يكون المعتقد مطابقاً للواقع فإن من شأنه أن يبعث على الألم والشقاء. وعلى هذا الاساس عندما نتجه صوب المعنوية للتخفيف من آلامنا وشقائنا فيجب علينا أن نتحرك نحو العقائد الصحيحة والمطابقة للواقع. ولهذا يجب علينا في البداية التمييز بين العقائد الصادقة والمطابقة للواقع وبين العقائد الكاذبة وغير المطابقة للواقع.

الجواب الثاني: على هذا السؤال هو أن الإنسان المعنوي في الوقت نفسه الذي يريد التخفيف من الآلام والعذاب فهو إنسان ذو خصائص بشرية حيث يتحرك بفطرته نحو الكشف عن الحقيقة وتجنب الخداع، ومن هنا فعندما يريد الإنسان المعنوي إزالة الألم فهذا لا يعني أنه يريد أن يزول الألم على حساب اهتزاز الحقيقة وبأدوات خادعة. ولهذا فإن إحدى خصوصيات الإنسان المعنوي هي الوعي واليقظة، أي أنه يتحرك في حياته من موقع الوعي لا من موقع الغفلة والخداع والوهم. فهو يحذر دائماً من أن يكون استقراره النفسي على حساب الحقيقة، لأنه يعتقد بأن ذلك نوع من التخدير النفسي لا التسكين المعنوي. وهذا ما لا يريده الإنسان المعنوي.

سؤال: إذا تعارض الكشف عن الحقيقة مع التخفيف من الألم، فماذا يصنع الإنسان المعنوي في هذه الحالة؟ هل يرجّح الكشف عن الحقيقة على التخفيف من الألم، أو التخفيف من الألم مع كتمان الحقيقة؟

جواب: إن الأجوبة هنا تختلف باختلاف الأشخاص، فإذا كشفت أنا حقيقة معيّنة وهذه الحقيقة أدت إلى زيادة ألمي ومحنتي ولا يمكنني التخلص منها، أي أنني أشعر بالألم عندما أعلم بهذه الحقيقة، فطبعاً يمكنني أن أجد معنى خاصاً للتخفيف من هذا الألم ويكون قابلاً للتحمل، ولكن هذا شيء آخر غير ما نحن فيه فهنا يزداد الألم نتيجة

الكشف عن الحقيقة، ولكن هناك رؤية أخرى وهي أنني أعلم بحقيقة معيّنة وأعلم أيضاً أنني إذا أخبرت الآخرين عنها فإن ذلك سيؤدي إلى زيادة ألمهم فهنا ليس البحث في أصل الكشف عن الحقيقة بل الإخبار بها وإذاعتها، فهنا ماذا يصنع الإنسان المعنوي؟ هل يترك الآخرين في جهلهم حتى لا يزيد من ألمهم، أو يتحرك نحو إعلامهم بهذه الحقيقة حتى لو زاد ذلك من ألمهم؟ ما هي وظيفتي وتكليفي كإنسان معنوي، هل وظيفتي تنحصر في تخفيف آلام الناس الوقتية والآنية فقط، أو وظيفتي السعي للتخفيف من آلام الناس من حيث المجموع؟ مثلاً قد تمنع ابنك من رؤية فيلم سينمائي أو مسلسل تلفزيوني، ولعله يتألم من هذه الجهة ولكن ذلك سيكون بنفعه في المآل حتى يدرس جيداً ويوفق في الامتحان.

المقالة الثالثة

المجتمع المدني
مجتمع تحت سلطة القانون

الشيخ محسن كديور

هناك ثلاثة مفاهيم أو تصورات مختلفة عن المجتمع المدني في دائرة العلوم الاجتماعية وخاصة في علم الاجتماع السياسي، وبدون الالتفات إلى هذه المفاهيم الثلاثة عن المجتمع المدني فإن أيّ دراسة أو تحليل عن هذه المفردة سوف تُصاب بالإرباك والخلل جراء الاشتراك اللفظي والتشابك العلمي.

(التصور الأول): إن عبارة (المجتمع المدني) مفردة تؤخذ من جهة الثقافة، أي أنّ المجتمع المدني يؤخذ بوصفه ثقافة اجتماعية في حركة الحياة.

(التصوّر الثاني): أن يؤخذ المجتمع المدني بوصفه أيديولوجيا.

(التصور الثالث): أن يؤخذ هذا المفهوم بوصفه منهجاً وأسلوباً للحياة، ولكلّ من هذه التصورات أو المفاهيم الثلاثة خصائص تميّزها عن الأخرى لدى أصحاب الفكر والنظر.

أما المجتمع المدني بوصفه ثقافة اجتماعية فيعني أنّ بعض المجتمعات (الغربية بالخصوص) تعيش بقيم وأعراف معيّنة في علاقات

الأفراد مع الآخرين ومع السلطة، وكما يقول المناطقة إن المجتمع المدني في هذا التصور يؤخذ كقضية خارجية وقعت في البلدان الغربية بعد عصر النهضة. وعلى أساس هذا التصور والانطباع يقال عن عدم تلاؤم المجتمع المدني مع الدين، وبتعبير أدق: إنّ مفهوم العقلانية يتجلّى في إطار هذا التصور عن المجتمع المدني بحيث تكون الأخلاق والعلاقات الاجتماعية ناشئة من معايير عقلية وتمتد إلى الخصائص الذاتية للمجتمع المدني بحيث إنها تقع في الطرف المقابل للتديّن والالتزام الديني كما هو السائد في العالم الغربي.

التصور الثاني يقترب في دائرة المفهوم من التصوّر الأول مع اختلاف يسير، هو أن القائلين بهذا النمط من المجتمع المدني ينتزعون من شكل الحياة والعلاقات الاجتماعية في المجتمع الغربي أصولاً وقواعد يمكنها أن تتحوّل إلى أيديولوجيا مع حذف الخصائص المحليّة في الغرب، وبذلك يكون المجتمع المدني أطروحة عامّة وشاملة لجميع المجتمعات البشرية حيث يمكن تطبيق هذه الأصول والمبادئ على واقع الحياة المجتمعية للأفراد في إطار الحركة السياسية. هؤلاء الاشخاص يرون أنّ خير الدنيا وصلاح المجتمعات البشرية وسعادتها يكمن في تحقق هذه الأصول والمبادئ للمجتمع المدني.

أمّا التصور الثالث عن مفهوم المجتمع المدني فهو الذي نراه ونختاره في هذا البحث، وأن المجتمع المدني هو منهج علمي لإدارة المجتمع وصياغة العلاقات والروابط الاجتماعية من أجل تحويل تطلّعات الإنسان إلى واقع حي منسجم مع خط الرسالة والأديان والثقافات المختلفة في المجتمعات البشرية فلا يوجد هناك تقاطع مع الأديان والثقافات والأيديولوجيات السائدة وحتى مع النظم السياسية ما عدا السلطة السياسية المستبدة والنظام التوتاليتاري، وهذا المنهج والنظام الذي يتكفل به المجتمع المدني هو الذي يكفل سعادة

المجتمعات البشرية وسلامتها وتقدّمها الحضاري ويساهم في خلق أجواء إنسانية أفضل وفق مستجدات الواقع.

المجتمع المدني في حركته التاريخية

المجتمع المدني بوصفه منهجاً وأسلوباً للحياة الاجتماعية حاله حال سائر المفاهيم الاجتماعية والسياسية من حيث تاريخيته وحركته التكاملية في مسار الفكر الاجتماعي والسياسي لدى الفلاسفة وأصحاب الفكر في التأريخ البشري، ويمكننا أن نرى ثلاث مراحل طواها هذا المفهوم في حركته التاريخية، (الأولى): ما كان عليه المفهوم في حياة اليونان القديمة وما كان يتصوّره فلاسفة اليونان مثل: أفلاطون، أرسطو، سيسرون، عن المجتمع المدني، ففي هذه المرحلة التاريخية كان المجتمع المدني متحداً مع النظام السياسي في دائرة المدلول والمعنى بحيث لا يمكن التفكيك والفصل بين هذا النمط والدولة، وأهم خصائص النظرة اليونانية للمجتمع هي انتقال المجتمع البشري من دائرة البربرية والبدوية والحالة الهمجية إلى الحياة تحت ظل القانون. (سيسرون) كان المنظّر الأول الذي ذكر مصطلح المجتمع المدني في خصائصه اليونانية ولم يذكر تفاصيل أكثر عن هذا المصطلح، ولذلك لن يكون هذا المعنى للمجتمع المدني في إطاره القديم موضوع دارستنا هذه. (الثانية): من المراحل التاريخية لسيادة مفهوم المجتمع المدني هو ما عاشه الغرب من تحولات ثقافية وليبرالية بعد عصر النهضة، وأكثر الانتقادات الموجّهة من قبل الإسلاميين نحو هذا المفهوم هي ما يرتبط بهذه المرحلة من تحولات مهمّة طرأت على الشعوب الغربية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وبالأخص ما طرحه فلاسفة الغرب ومفكروه حول مصطلح المجتمع المدني من قبيل: هوبز، جون لوك، روسو، ميل، بنتام، وغيرهم حيث نرى في هذه المرحلة من

الثقافة الفلسفية والاجتماعية وجود فاصلة بين المجتمع والدولة بخلاف المفهوم عن المجتمع المدني في المرحلة السابقة (اليونانية) وهنا نجد تأكيداً على سيادة القانون والمساواة والحرية بوصفها أسساً ودعائم للمجتمع المدني، فهناك تقابل في هذه الرؤية بين المجتمع المدني والمجتمع الطبيعي بحيث يخرج أفراد المجتمع عن الحالة الطبيعية للفرد وينضمّون في إطار المجتمع المدني من خلال حكومة القانون التي يصوغها أفراد المجتمع بكامل اختيارهم وإرادتهم ويرسمون بذلك نوعية العلاقات التي تربطهم مع الحكومة والنظام السياسي من دون أن يتعرضوا للإجبار والإكراه والعنف. إنّ الحركة باتجاه تأصيل الفرد في دائرة العلاقات السياسية والقوانين تعد من خصائص هذه المرحلة للمجتمع المدني. وبما أنّ هذه التحولات الثقافية والفلسفية قد حدثت في المجتمعات الغربية بعد عصر النهضة فإنّ القوانين التي كانت توضع في هذه المرحلة كانت تتقاطع مع القوانين والمقررات الدينية والإلهية للكنيسة.

(القراءة الثالثة) للمجتمع المدني: وهي القراءة المعاصرة والجديدة التي طرحها المفكرون بالاستفادة من الانتقادات والإشكالات الموجهة لمفهوم المجتمع المدني في المرحلة السابقة وما واجه هذا المفهوم من مشكلات على المستوى النظري وعلى مستوى الممارسة والواقع الاجتماعي، هذه القراءة بدأت من (هيغل) الفيلسوف الألماني الذي وضع المبادئ وبسط الإشكالات حول هذا المدلول عن المجتمع المدني، بحيث أصبح المعيار والعامل الأساس في صياغة المجتمع المدني هو المؤسسات التي تتوسط بين الأفراد من جهة، والدولة والنظام السياسي من جهة أخرى، وبعبارة أخرى إنّ هناك واسطة بين الأفراد والدولة في المجتمع المدني، وهذه الواسطة أعلى من مستوى المنفعة الفردية والمصالح الشخصية للأفراد وكذلك ليست ضمن

السلطة الرسمية للدولة. وتعد هاتان الخصوصيتان من المميزات الرئيسية للمجتمع المدني بحيث تستوعب في دائرتها الخصائص الأخرى أيضاً. وفي الواقع فإنّ المجتمع المدني عبارة عن ساحة يتحرك أفراد المجتمع فيها لغرض تحقيق هدفين أساسيين:

١ـ العمل على تنظيم مطالبهم.

٢ـ ثم العمل على إبلاغ الدولة والسلطة الرسمية بهذه المطالب والأغراض ليتم العمل على تحقيقها.

فهناك نجد ذوباناً للفرد في المجتمع كما هو الحال في الأنظمة التوتاليتارية أو الأنظمة الاستبدادية، ولا يوجد هناك تضاد بين رغبات الفرد ومصالح المجتمع بصورة عامّة بل هناك نوع من التعامل والارتباط الوثيق في قوالب معيّنة تنبثق من إرادة الناس وعلى أساس من حرّيتهم واختيارهم.

ففي المجتمع المدني لا تكون الدولة في مواجهة الأفراد بل في مواجهة المنظمات والمجاميع والمؤسسات التي تأخذ على عاتقها بيان رغبات الأفراد في إطار القوانين والمقررات. وعليه فإنّ خصوصية (القانون) تعد ظاهرة أساسية من ظواهر المجتمع المدني، فهنا لا تكون القوانين مفروضة على الناس من قبل الدولة والسلطة بل يتم صياغتها خارج الدولة ومن خلال اختيار الناس لوكلائهم. فالدولة لا تمثّل سلطة خارج إرادة الأفراد وخاصة في الجانب الاقتصادي، ولا تشكل مديرية هذه المؤسسات عبئاً اقتصادياً على الدولة بل يتم تأمين نفقاتها بواسطة الناس، فهذه المجاميع والمؤسسات أو الأحزاب تنبع من أعماق المجتمع وتتّسم بخاصية المنافسة والمشاركة السياسية لأفراد المجتمع حيث يتحركون لمساعدة الدولة ضمن المشاركة السياسية والاقتصادية ولذلك يتم ضمان سلامة المجتمع وحرية العمل السياسي للأفراد من دون تحويلهم إلى كيانات مهزوزة أمام سلطة الدولة.

الخصوصية الأساسية الأخرى للمجتمع المدني هي التنوّع والتعدد في الآراء والأفكار والتيارات الاجتماعية والسياسية ضمن الاعتراف الرسمي والقانوني بها، ومن هنا فإنّ هذا التنوّع والتعدد يضمن حركة المجتمع ونشاطه ويشعر الأفراد فيه بكرامتهم وحريتهم والقدرة على تأمين حقوقهم المشروعة بعيداً عن أجواء الإرهاب الفكري والسياسي والديني. فلو أن النظام السياسي أو الدولة لم تعترف بهذه الحقوق لما أمكن تحقق المجتمع المدني في الواقع الاجتماعي. وعلى هذا الأساس فإنّ المجتمع المدني بمثابة منهج وأسلوب لتأمين وضمان هذه الحقوق مع التأكيد على استقلال الأفراد عن الدولة من خلال هذه الوسائط بين الأفراد والدولة. ولذلك فإن كلّ من يريد أن ينتقد المجتمع المدني أو يقبل بهذه الأطروحة فعليه الالتفات إلى هذه الميزة والسمة الأساسية.

ضرورة المجتمع المدني

إذا لم نقبل بالمجتمع المدني فإما أن نقبل بنظام الحزب الواحد أو النظام (التوتاليتاري) أو نخضع للاستبداد الفردي، وبعبارة أخرى فإنّ رفض المجتمع المدني بعنوان منهج في حركة الحياة الاجتماعية والسياسية يؤدي حتماً إلى نوع من التسلط الفردي والحزبي والطائفي، وتدريجياً يمتد الاستبداد إلى جميع ميادين المجتمع لكي تمارس السلطة عملية إخضاع الأفراد وتدجينهم بشتى الوسائل وفي جميع الميادين والمستويات العمومية والخصوصية، فلا يجد الفرد نفسه في حرّية وخلاص من أسر أوامر السلطة التعسفية، وبالتالي يبتلى المجتمع بالاستبداد الفردي وزوال عنصر المنافسة الحرّة والمشاركة السياسية للأفراد وإلغاء حرياتهم الأساسية. ومع الإلتفات إلى ما تقدم فإن المجتمع المدني يتكفل تحقيق الحلقة المتوسطة بين الحياة الشخصية

للأفراد وبين القدرة السياسية، فلا يخدش بحقوق الأفراد وحرياتهم، ولا يضعف أو يوهن القدرة الظاهرة للحكومة.

وكما تقدم أيضاً أنّ السمة الأساسية للمجتمع المدني والمعطيات العامة التي أفرزها التطور الحضاري في المجتمعات الحديثة يمكن أن تتجلى في الانضمام الحر إلى الأحزاب والمجاميع، المشاركة السياسية والفعاليات الاجتماعية، التعددية، المنافسة، الاعتراف بحقوق الإنسان وغير ذلك.

النسبة بين المجتمع المدني والمجتمع الديني

إنّ المجتمع الديني هو الذي يتسم بخصوصيتين أساسيتين بحيث لو ارتفعت إحداهما لا يمكن إطلاق كلمة المجتمع الديني على ذلك المجتمع:

١ـ أن يكون أكثر أفراد هذا المجتمع ملتزمين بتعاليم الدين، فلو أنّ الأقلية من أفراد المجتمع كانوا ملتزمين بتعاليم الدين وتكاليف الشريعة فإنه لا يمكن أن يسمى هذا المجتمع مجتمعاً دينياً.

٢ـ وهذه النقطة أهم من الأولى، وهي أن يكون الدين بمثابة الهمّ الأساس للناس، وبعبارة أخرى إنّ أفراد المجتمع المتدينين يريدون في حركتهم الفردية والاجتماعية تحكيم الدين بحيث يتم إلغاء أو تهميش كل عمل يراه الدين مخلاً بسعادة الفرد والمجتمع، ويتحركون كذلك نحو تحقيق الأمور والموارد التي يؤيدها الدين.

العلاقات السياسية في المجتمع الديني

إنّ المجتمع الديني يمكنه استخدام طريقين أو منهجين لإدارة المجتمع على مستوى توزيع القدرة وتنظيم العلاقات السياسية في دائرة النظام السياسي:

(**الطريق الأول**): وهو الطريق المغلق والذي ينحو نحو الاستبداد وانعدام الديمقراطية. والخصوصية الأساسية لهذا المنهج في إدارة المجتمع: الاعتقاد بأنّ صاحب السلطة وممثّل الحكومة معيّن من قبل الله تعالى بحيث يضفي على هذا المقام جوّاً من القداسة، وعلى هذا الأساس تكون أوامره إلزامية في كلّ مسألة ويمكننا استخراج بعض هذه المضامين من النصوص الدينية في تأكيد هذا المعنى.

(**الطريق الثاني**): هو الطريق الديمقراطي وغير الاستبدادي، فمن خلال هذا المنهج تتمّ إدارة المجتمع على أساس التجربة البشرية وإيجاد الحلول للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي تواجه المجتمع على مستوى التحديات الصعبة في مختلف المجالات بالرجوع إلى العقل البشري ومعطيات الحضارة البشرية في العالم المعاصر.

وبعبارة أخرى فإنّ هذا المنهج لا يغفل عن الأهداف الإلهية ورعاية المحرمات والواجبات التي أكّدت عليها الشريعة المقدسة ولكن في الوقت نفسه يفوّض أمر إدارة المجتمع إلى التجربة البشرية والعقلانية المستوحاة من خلال الممارسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية بعيداً عن آفاق السماء، وهكذا يكون لدينا مجتمع ديني يمكنه إخراج الإنسان من أجواء اللامبالاة إلى أجواء المسؤولية مع استخدام مناهج عقلائية في دائرة السياسة والحكومة، فعندما نقول إنّ هذا المجتمع هو مجتمع ديني، فينبغي لنا توضيح المراد من هذه الجملة وما هو مقصودنا من المجتمع الديني؟ هل هو المجتمع الذي يخضع لنظام توتاليتاري أو ديمقراطي؟ ومع الالتفات إلى ما تقدم نلاحظ أنّ المجتمع التوتاليتاري لا ينسجم إطلاقاً مع المجتمع الديمقراطي أو المجتمع المدني بل هناك تقاطع وتباين تام بينهما، فمن يقول بإمكان اجتماع المجتمع الديني والمجتمع المدني على أرض الواقع الخارجي فإنه لا بدّ أن يقصد المجتمع الذي يقوم على أساس

ديمقراطي في نظام الحكم، ومن يقول بعدم اجتماعهما إطلاقاً يقصد من ذلك أنّ المجتمع الديني هو المجتمع الذي يأخذ بالمنهج الأول والذي يفضي إلى الاستبداد وتحكيم مباني النظام التوتاليتاري الذي لا يشمل أي بعد عقلاني في الاختيار الإنساني، أي أنّه يرى أنّ الدين لا بدّ أن يؤخذ في مثل هذا المجتمع على أساس أيديولوجي، ولكن هؤلاء لم ينظروا إلى القضية من جميع جوانبها المختلفة، فلا بدّ من الأخذ في الاعتبار أن المجتمع المدني عبارة عن منهج وأسلوب في الحياة الاجتماعية والسياسية ثم دراسة خصوصيات المجتمع المدني من قبيل التعددية، المشاركة، المنافسة الحرة، استقلال الأفراد عن الدولة، وغير ذلك، ومدى انسجام هذه المفردات مع الالتزام الديني على مستوى الفكر والممارسة، وبعبارة أخرى إن المجتمع المدني ينسجم ويتحقق في صفوف المتدينين أيضاً كما هو الحال في المجتمعات غير الملتزمة بالدين، ومن هنا لا بدّ من ملاحظة الظروف والشرائط الخاصة لتحقيق المجتمع المدني، فلو أنّ أكثرية أفراد المجتمع رأوا في الدين مصدراً وحيداً للقيم والمبادئ والقوانين على حساب العقل البشري وتهميش معطياته، فحينئذٍ لا يكون لدينا مجتمع مدني.

المجتمع المدني وشروط التحقق

إن الأحكام الشرعية في دائرة الإلزام والتكليف، أي الواجبات والمحرمات لا تشمل جميع المساحات الاجتماعية في حركة الإنسان المسلم، بل هناك مساحة واسعة جداً تدعى بمساحة (المباحات) حيث تقع فيها أكثر المسائل السياسية والاجتماعية التي يواجهها الإنسان في حركة الحياة والواقع، وببيان آخر إن الشارع المقدس وضع في هذه المساحة الواسعة أهدافاً كلية وبعض موارد المحرمات والواجبات، وأوكل أمر سائر القضايا في الدائرة السياسية والاجتماعية إلى العقل

البشري كيما يتحرك ضمن تلك الأهداف المتعالية للشريعة المقدسة لبناء حياته الاجتماعية والسياسية وإيجاد الحلول لما يواجهه من مشاكل وتحديات على أرض الواقع المتحرك، فهذه الدائرة تقع خارج دائرة الإلزامات الشرعية، وقد ذكر الميرزا النائيني فقيه المشروطة (النهضة الدستورية) قبل ثمانين عاماً ما نصّه: (يا أيها الإخوة إن القانون الذي نعتقده هو قانون الشرع، ويجب علينا مراعاة الواجبات والمحرمات الشرعية بأجمعها ولكنّ ذلك لا يتنافى مع تقنين بعض الأمور في دائرة منطقة الفراغ أو حوزة المباحات، نحن الآن نواجه في المسائل الاجتماعية بعض القوانين والمقررات البشرية التي لا تتنافى ولا تتقاطع مع الأحكام الإلهية ففي مثل هذه الموارد لا يوجد هناك تزاحم مع الشرع. وبما أنّ الوجدان العام للشعب المسلم هو وجدان ديني، فمن اليقين أن القوانين التي يضعها وكلاء هؤلاء الناس ونوابهم لا تتنافى إطلاقاً مع القوانين الإلهية).

وفي هذا المجال نستعرض تجربتين من تجارب تأريخنا الإسلامي الشيعي المعاصر لنصل بالنتيجة إلى التجربة الثالثة وهي تجربة المجتمع المدني، (التجربة الاولى): نهضة المشروطة أو النهضة الدستورية. (التجربة الثانية): تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران. أما في التجربة الأولى فقد طرح الشيخ فضل الله النوري ورفاقه في تلك الأيام للنهضة المشروطة، نظرية أخرى في هذا المجال وأعلنوا للناس بأن المشروطة مخالفة للشرع وأن الحريات التي يريدها أصحاب المشروطة هي التحرر من الالتزام بالشرع وهذا يعني التحلل الأخلاقي وسحق الأحكام النبوية والإعراض عن القرآن والسنّة التي أكّد عليها نبي الإسلام، فالشعار الأساسي لأتباع المشروعة (نظرية النوري) هو رفض المساواة، رفض القانون والحريات وبالتالي السقوط في وادي الاستبداد، وبعبارة أخرى إن المشروعة في نظر فضل الله النوري تتضمن إعطاء الشرعية

للاستبداد ونفي تقسيم القوى ورفض مجلس البرلمان الذي يعمل على ضبط حكومة الشاه ضمن إطار القوانين، ولكن النائيني أشار في مقابل مشروعة فضل الله النوري قائلاً: (إننا عندما نقول بالحرية فلا نقصد الحرية المخالفة للشرع بل الحرية المنضبطة بالضوابط الشرعية، وعندما نقول بالمساواة فلا نريد منها ما يقع في مقابل النص الوارد في القرآن والسنّة بل المساواة في مقابل القانون، وعندما نقول بضرورة القانون فمرادنا ليس إهمال الأحكام الشرعية المقدسة بل نعتقد أن الشارع المقدس جاء بتكاليف معيّنة وترك مساحة كبيرة في دائرة المباحات لكي نتدبر الأمر فيها بعقولنا البشرية).

ولأول مرة يشير الشيخ النائيني إلى أهمية الزمان والمكان في مثل هذه الموارد وقد أكّد عليها الإمام الراحل بعد ذلك، فيرى النائيني أننا نستطيع من خلال معرفة مقتضيات المكان والزمان أن نكتب القوانين والبرامج الإصلاحية من دون القول بتحليل وإباحة المحرمات وهذه هي حقيقة المشروطة التي لو تحقّقت فإن ذلك بإمكانه أن يساهم في رفع المستوى الحضاري لإيران والشعب المسلم الإيراني والتحرك في خطوة كبيرة نحو التقدم والتطور في مختلف المجالات.

(التجربة الثانية) هي تجربة الجمهورية الإسلامية حيث يعتقد البعض أنها لا تتأقلم مع تعاليم الإسلام حيث تقرر في الجمهورية الإسلامية أن ينتخب الناس ويشتركون في مسائل الحكومة والسلطة بعملية الاقتراع والانتخاب في حين أنّ الإسلام والنصوص الدينية لم تشرّع الانتخاب بل أمرت بالرجوع إلى الوحي والتعاليم السماوية في جميع الموارد.

وهكذا نرى أن جميع الموارد التي يثيرها البعض ضد المجتمع المدني وأنه مخالف لتعاليم الإسلام قد أثيرت ولا زالت تثار حول الجمهورية الإسلامية التي تعتبر جمهورية قائمة على انتخاب الناس.

صحيح أن الجمهورية الإسلامية هي نظام يقع ضمن إطار الدين والشريعة وتسعى لمطابقة نفسها مع الأصول والمبادئ الإسلامية ولكنّ هذا المعنى يأتي أيضاً في أطروحة المجتمع المدني. ومن هنا يتبيّن الفرق بين الجمهورية الدينية والجمهورية الديمقراطية، فالجمهورية الدينية تعتمد على تعاليم الدين ورأي الناس المشروط بعدم منافاته لأحكام الدين، وأما في الجمهورية الديمقراطية فإن الأصل هو اختيار الناس وإرادتهم من دون الاهتمام بموافقة الشرع والدين، فمثلاً في الجمهورية الإسلامية لو اختار الناس بأجمعهم رفع الحجاب، فمع ذلك نقول بأن الحجاب حكم شرعي إلزامي ولا يتأثر برأي الأكثرية، وحاله حال النظريات العلمية من قبيل نظرية انشتاين، فهل يمكن الرجوع في صحة نظرية انشتاين إلى رأي الأكثرية؟ كلا طبعاً، وعلى هذا الأساس فإن دائرة رأي الأكثرية لا يشمل المسائل القطعية العلمية ولا المسائل الإلزامية الدينية، ورأي الناس إنما يكون معتبراً ومحترماً فيما لو لم يتقاطع مع التكاليف القطعية العلمية أو الدينية، وذلك في دائرة المباحات وعلى أساس من (أمرهم شورى بينهم).

الضوابط والشروط في المجتمع الديني

ونستمر في بحثنا حول السؤال عن الضوابط المقررة لإجراء تعاليم الدين على أرض الواقع وهل هي مختصة بوجود الحكومة الدينية وعلى رأسها الحاكم الديني، أم توجد هناك ضوابط مختلفة لتجسيد تعاليم الدين على الواقع المجتمعي؟

كما نعلم إنّ المسائل الدينية لا تتحد بدائرة الإلزامات والواجبات، أي أنّ الأمور الاجتماعية لها صفة عرفية أكثر من كونها دينية، من قبيل مسألة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) حيث يشترط الفقهاء في تنفيذ هذا الواجب الإلهي احتمال التأثير، أي أن احتمال التأثير شرط

في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو لم يحصل التأثير، أو علم الإنسان بعدم حصوله فإنّ هذا الوجوب الشرعي ينتفي بذلك. وببيان علمي، إننا إذا استطعنا أن نهيّئ، الأرضية الثقافية لتقبّل التعاليم الدينية في المجتمع، فحينئذٍ يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً إلزامياً مع الأخذ في الاعتبار تلك الوسائل والأدوات، وفي غير هذه الصورة فإن أصل الوجوب منتفٍ. وهكذا نرى أن مواجهة أحكام الدين بهذا الشكل الصوري لإسقاط التكاليف الشرعية لا ينتج عدم تحقق أحكام الدين في الواقع الاجتماعي فحسب بل يثير ردّ فعل لدى الناس في مواجهة أحكام الدين الشرعية المقدسة. وعلى هذا الأساس لو رجعنا إلى النصوص الشريفة الواردة في القرآن الكريم والسنّة الشريفة في هذا المجال فسوف نرى التأكيد الشديد على ضرورة إيجاد المحيط المناسب وخلق الأجواء المناسبة لتأثير الأوامر والنواهي الدينية، أي يجب أن نتحرك باتجاه تنفيذ الأحكام الدينية لا لسلب التكليف عن أنفسنا بحجة أن الظرف لا يسمح بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو نعلم بعدم التأثير، وعليه فلا بدّ من العمل بشكل يكون فيه الوجدان العام رافضاً للمنكر ولا يساعد على إشاعة الفحشاء، فلو أن المجتمع لم يُظهر أي ردّ فعل تجاه المنكرات فلا بدّ من دراسة هذه الظاهرة بشكل علمي لكي ندرك السبب والعلّة الكامنة وراء هذه الظاهرة الاجتماعية أو الدينية.

بعض المؤمنين يرى أنّ شكل الحكومة في هذا الزمان (أي زمان الغيبة) ورد بشكل خاص في مجموعة التعاليم الدينية بحيث إن الشرع أو الدين بإمكانه أن يجيب عن كل مسألة من المسائل التي يواجهها المجتمع الإسلامي على مختلف المستويات، وعلى أساس هذه الرؤية سيكون حاكم الشرع هو الذي يقع على عاتقه إيجاد الحلول للمسائل السياسية والاجتماعية بوصفه القائم على أمور الشريعة، وليس بالضرورة

أن يكون مرسلاً من الله تعالى. ومن الواضح أن هذه الرؤية تتقاطع مع ما رأينا في صياغة المجتمع المدني الذي يُعتبر من نتاج العقل البشري الجديد، وببيان أوضح، إنّ هذه الرؤية الدينية لا تنسجم مع أطروحة المجتمع المدني. وكما رأينا فإن فكرة الجمهورية مبتنية على الحق الإلهي الذي فوّضه الإله للإنسان في اختيار الحاكم ونظام الحكومة ولكن أصحاب هذه الرؤية الدينية يرون أن الناس في الجمهورية الإسلامية مكلّفون باختيار هذا النمط من الحكومة وأن لهم الحق في ذلك، والفرق شاسع بين من يرى أن الجمهورية تكليف شرعي وبين من يراها حقاً من حقوق الناس. فالجمهورية بالمعنى الأول وهو التكليف الشرعي تعني أن بعض النخبة أو أهل الحل والعقد يختارون الحاكم الشرعي ويجب على الآخرين قبول ذلك والإدلاء بأصواتهم لاختياره وانتخابه، وهذا المعنى يتنافى قطعاً مع أساس المجتمع المدني الذي يفسح المجال للمشاركة الحرة والمنافسة السياسية بين أفراد المجتمع اعتماداً على قدرة العقل البشري على معالجة المساواة القانونية، في حين أن الرؤية الدينية المذكورة ترى بأنّ النخبة من العلماء ورجال الدين يكشفون باختيارهم للولي عن الواقع ويجب على الناس التحرك من موقع التأثير والبيعة لهذا الحاكم أو ذاك. وهنا لا يكون هذا الوليّ أو القائد منتخباً من الناس ولا من النخبة أيضاً لأنه معيّن في عالم الغيب ولكنّ النخبة يكشفون ما هو مستور بانتخابهم لهذا الشخص.

إن بعض المفكرين الإسلاميين ذهبوا إلى أن هذه الصياغة الدينية تحكي عن ترسبات ثاوية في اللاشعور متأثرة بالواقع التأريخي للحكومات الاستبدادية والفردية التي حكمت الشعوب الإسلامية، فهي ما زالت تدور حول محور هذا السؤال: من يحكم؟ وما هي شروط الحاكم؟ وهكذا نرى أن هذا التفكير لا يتجاوز الثقافة القديمة الحاكمة

على ذهنية العلماء ورجال الدين حيث لم يتحرّكوا في صدد الجواب عن السؤال الأهم، وهو: كيف ينبغي أن يحكم؟ فهذا المعنى تفتقده ثقافة المتدينين بحيث إنهم تصوروا أن جميع المشاكل تتعلق بشخص الحاكم. فلو تمّ إجلاء الشاه الظالم مثلاً وتمّ تنصيب فقيه عادل مكانه فإنّ جميع المشكلات سترتفع أو تُحلّ. وعلى هذا الأساس لم يتمّ التفكير بجدية في كيفية الحكومة وأساليب الحكم، فقد كان السؤال الوحيد لدى القدماء هو تعيين الحاكم بشرائط معينة وتنقيح هذه الشرائط والتأكد منها. ولهذا السبب فإننا لا نرى في الكتب الفقهية وفي كتب الحكمة العملية لفلاسفة الإسلام أبحاثاً في كيفية الحكومة بل تمّ الاكتفاء في عملية إسباغ الشرعية على الحكومة بكلّيّات محدّدة من قبيل العدالة وشروط الحاكم.

وقد ذهب بعض المفكرين الإسلاميين وبعد مراجعة جديدة للكتاب والسنّة إلى أنّ المصلحة الدينية والنصوص الشريفة لم تقترح على المسلمين منهجاً خاصاً بإدارة المجتمع في زمان غيبة المعصوم، وبعبارة أخرى إننا لا نجد مثالاً يُحتذى به لا في القرآن الكريم ولا في السنّة النبوية الشريفة ولا في سنّة الأئمة المعصومين وخاصة أمير المؤمنين بالنسبة إلى طريقة إدارة المجتمع أو شكل النظام السياسي الذي يصلح لجميع الأزمنة والأمكنة، وما ورد في التعاليم الدينية والنصوص الشريفة إنما هو عبارة عن أصول كلية تتحدث عن كرامة الإنسان وعزّة المسلمين وتؤكد على هوية المجتمع الإسلامي ومبادئ العدل والقسط، ورفض الاستبداد بالرأي والاستكبار والظلم وأمثال ذلك، وأمّا نفس القالب والإطار الخاص بالنظام السياسي والحكومة سواء كانت حكومة فردية أم مشروطة، أم جمهورية، أم فيدرالية وغير ذلك فلم يرد كلام عنها في النصوص الشريفة، ولهذا السبب نرى أنّ الشيخ النائيني مؤسس المشروطة يرى أنّ صياغة الحكومة الدستورية

تنسجم مع تعاليم الإسلام، بل ذهب إلى أكثر من ذلك في كتاب (تنبيه الأمة وتنـزيه الملّة) بحيث اعتبر أنّ بعض أحكام المشروطة هي من ضرورات الدين وأنّ منكرها مرتد عن الإسلام، بينما نرى الشيخ فضل الله النوري يذهب بدوره إلى أن آراءه أيضاً تحمل عنوان ضرورات الدين ولذلك ذهب إلى الحكم بالارتداد على من يعتقد بالمشروطة!!

ألم يحن الوقت لكي نعلن أنّ كل واحد من هذين الرأيين إنّما هو مجرد استنباط شخصي من الدين يستوحي مقوماته من قراءة معيّنة للنصوص ولا يمكن إلصاق تهمة الارتداد بأيّ واحد منهما؟

وفي حين يرى الشيخ النائيني أنّ الحكومة الدستورية (المشروطة) تنسجم مع تعاليم الإسلام، فإن الإمام الخميني بعد خمسين سنة أعلن أنّ الصحيح هو (الجمهورية الإسلامية بلا كلمة زيادة ولا نقيصة).

في الواقع إن الإسلام لم يسبغ الشرعية على أيّ واحدة من هذه النظريات والآراء بالخصوص، والصحيح أن علماء الدين وانسجاماً مع تطور الآفاق المعرفية للإنسان وتبعاً لمقتضيات الزمان والمكان يرون في نمط خاص من الحكومة المنسجمة مع هذه المقتضيات الزمكانية بالخصوص أنها حكومة متوائمة مع تعاليم الإسلام، ولكنّ هذا لا يعني أنّ الدين هو الذي يقرر مثل هذه الحكومة.

نحن يمكننا في الحد الأقصى أن نعلن أنّ هذه الحكومة أو هذه القوانين لا تخالف الشرع، ولكن بين قولنا (لا تخالف الشرع) وقولنا (شرعية) فاصلة كبيرة وبون شاسع، والخلاصة أنّ السؤال الذي يطرحه أهل الفكر والنظر في عالمنا المعاصر هو عن كيفية الحكومة والطريقة الأفضل لإدارة المجتمع الإسلامي، أي البحث في إيجاد نظام سياسي يكون فيه احتمال الخطأ في أقل درجة ويرتقي فيه مستوى الاطمئنان بسلامة القوانين وتناسبها مع العدالة وحقوق الإنسان إلى أعلى مستويات الصحة والعقلانية، وبدون شك أننا نجد الكثير من المفكرين

الإسلاميين وعلماء الدين يرون لزوم إدارة المجتمع وتدبير أمور الناس الدنيوية من موقع التدبير العقلي وبالاستفادة من التجارب البشرية ولكنّ التزامهم الديني يقتضي أن يكون تدبيرهم العقلائي منسجماً مع الدين وتحت إشرافه، وبعبارة أخرى إنّ مجموع التدابير العقلائية للمسؤولين في النظام السياسي لا بدّ وأن تصبّ في الأهداف الكلية للدين الإلهي وتقود المجتمع نحو العزّة والكرامة والعدالة وحقوق الإنسان في حركة الواقع الاجتماعي والسياسي.

المجتمع المدني للمتدينين

في نظري إنّ مقولة تحديد الدين بالمناسبات الفردية ونفي شمولية الدين للمساحات الاجتماعية ليس لها واقعية ولا تمثّل انفتاحاً على الرسالة الإلهية من موقع العمق الفكري والروحي. فالالتزام بالإسلام يقتضي النظر والتحرك على مستوى تعميق العقيدة واستجلاء مضمونها الاجتماعي، ولو كنّا نعتقد أنّ هذا العالم ينحصر بهذه الحياة الدنيا وأنّ الآخرة لا وجود لها وأنّ العقل هو الذي يشخص مصالح الإنسان ويرسم له سعادته بالحياة فيمكن أن تكون هذه المقولة صحيحة، ولكن إذا كنا نعتقد بوجود الآخرة وأن الحياة والسعادة لا تقتصر على هذه الحياة الدنيا بل هناك حياة أهم منها وبسعادة أعلى منها فمن الضروري عقلاً أن يتحرك في خط الانسجام مع تعاليم الشريعة لتأمين وضمان السعادة في كلا الدارين، وهنا نرى أن العقل لا يمتد في دائرة إدراكاته ليستوعب مسائل الآخرة بأجمعها مضافاً إلى الدنيا، وعلى هذا الأساس فالعقل السليم يرى أنّ اللازم في دائرة القوانين أن تكون ناظرة إلى كلا الدارين وضامنةً سعادة الإنسان في حياته الدنيوية والأخروية، ولهذا لا بدّ من الاستفادة من الوحي وعدم الاقتصار على العقل في عملية سنّ القوانين وتدبير الأمور الاجتماعية والتنظير لسعادة الإنسان وضمان

حقوقه المشروعة من العدالة والحرية والكرامة، وعدم الاقتباس من ثقافات أخرى تقتصر في نظرها على الحياة الدنيا. وعلى سبيل المثال فنحن بالنسبة إلى الحرية لا بدّ أن نقول بتحديد الحرية الجنسية بالحدود الشرعية ليتسنى للإنسان نيل الحرية الواقعية وضبط الدوافع الشريرة التي تربطه بالأرض بعيداً عن آفاق السماء، وهذا المعنى وقع مورد تأكيد الأديان الإلهية بأجمعها، لأنها ما فتئت تصرّ على إخراج الإنسان من أجواء اللامبالاة والحرية الحيوانية إلى أجواء المسؤولية والمواجهة، وعليه فإنني لا أوافق على مقولة أن العدالة أو الحرية تمثّل معنى واحداً لدى جميع الشعوب وأفراد البشر من دون فرق بين المتدين وغير المتدين، لأنّ بعض الشعوب لا تعتقد بالحرية التي يراها الدين والشريعة المقدسة وكونها كفيلة بإنقاذ الإنسان من واقعه السيّئ.

نحن نطالب بالحريات السياسية لضمان تحقيق الحرية المعنوية، أي أننا نتحرك نحو تحقيق الحرية السياسية من أجل أن نعيش في أنفسنا الحرية المعنوية، ومن هنا فإن إطلاق العنان للحريات الجنسية من دون رعاية الضوابط الشرعية من شأنه أن يؤدي إلى مسخ الحريات المعنوية والحريات الاجتماعية أيضاً. مضافاً إلى أنّ الدين لا يكتفي بعرض الكليات فحسب، بل أحياناً يتطرق إلى ذكر الجزئيات أيضاً ولكن ليس بالتفصيل، وعلى سبيل المثال ما نراه في البحوث الاقتصادية من تحريم الربا المذكور في القرآن الكريم، وهذا يعني أننا عندما نصل في تقنين الأمور الاقتصادية إلى موارد الربا نأخذ في الاعتبار الأهداف المتعالية للشريعة المقدسة ونلتزم بمراعاة الأحكام الشرعية في مثل هذه الموارد، فالعقلانية لدى المتدينين مقبولة بشرط عدم الانفلات في عملية التقنين، لأنّ العقل نفسه يدرك جيداً أنّ معلوماته وقابلياته محدودة وأنّ الوحي يمكنه أن يرسم أيضاً طريق السعادة للبشرية بموازاة العقل البشري ويرفد الأمم بزخم معرفي ينتزعها من وادي الضلالة والانحراف، ويمكن

القول إن المسائل الاجتماعية ليست من قبيل المسائل التعبدية التي لا ندرك أغراضها وفلسفتها، لأنّ الدين فتح أمامنا طرقاً لنيل السعادة بحيث إن الإنسان لو استغنى عن الدين والوحي لما أمكنه أن يحقق لنفسه تلك السعادة ولما تسنّى له الاستفادة من هذا المصدر السماوي للمعرفة، فمصدر المعرفة لدى أتباع المجتمع المدني غير الديني منحصر بالعقل فقط، وأما المجتمع المدني لدى المتدينين فبالإضافة إلى العقل هناك مصدر آخر للمعرفة وهو الوحي الإلهي، وبما أن أكثرية الناس اختاروا بمطلق حريتهم وإرادتهم أن يكون المصدر الثاني من مصادر التشريع والتقنين هو الوحي إلى جانب العقل، فلا معنى للقول بوجود تعارض بين هذين المصدرين الوحياني والعقلاني، لأنّ الله تعالى قد أقر كلا هذين المصدرين، وعليه فإنّ السعادة الدنيوية للإنسان المسلم تتحقق في اتّباعه لتعليمات الوحي وإرشادات العقل أيضاً، وطبعاً من الممكن أن يقول البعض: ما هو الحل في حالة التعارض بين هذين الطريقين والمصدرين؟ هنا ذكر العلماء حلولاً وطرقاً لحلّ التعارض المذكور منتزعة من قراءة عقلانية للنصوص تتحرى تجسير العلاقة بين متطلبات الأديان وتحدّيات الواقع، ولكن على أي حال إن المجتمع الملتزم بالدين يتحرك في دائرة صياغة القوانين للمجتمع المدني من موقع اتباع العقل والوحي وعدم الجمود على النص.

لو نظرنا إلى المجتمعات غير المتدينة لرأينا أنّ أهل المعرفة وأرباب القانون يأخذون في الاعتبار مصالح الشعب وأفراد المجتمع. فلو كان أكثرية الناس ملتزمين بالدين أي من المتدينين فإنّ القيم الدينية ورعاية المبادئ السماوية ستكون من ضمن المصالح العامة للمجتمع المدني، وعليه فلا بدّ للمقنّن البشري أن يلاحظ ويراعي رغبة الأكثرية في ذلك المجتمع، فلا تقع مشكلة التعارض بين القوانين الإلهية والقوانين البشرية.

وعلى سبيل المثال نرى الإمام الخميني قد طرح مسألة تشخيص المصلحة العامّة وذهب إلى أن مصلحة النظام هي أعلى من كلّ الغايات والأغراض في دائرة الأحكام الشرعية بل قد تكون أقوى من الحج والصلاة والصوم وأمثال ذلك، وهذا الموضوع هو نتيجة الأفق الواسع والرؤية الدقيقة للإمام الخميني بعنوان قائد المسيرة في المجتمع الإسلامي حيث توصل إلى هذه النتيجة، وهي أن بالإمكان إلغاء بعض الأحكام الشرعية لضمان المصالح الاجتماعية للنظام الإسلامي، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن العقل الجمعي لأفراد المجتمع الديني هو معيار لأمثال هذه المسائل، فلو اقتضت المصلحة العامّة تقنين بعض المقررات والقوانين فإن الحكومة الإسلامية لا تجد نفسها مكتوفة الأيدي أمام النصوص الواردة في الشريعة المقدسة، لأنّ مجمع تشخيص المصلحة منتخب من قبل الناس من جهة، ولديه معرفة دينية كافية للتحقق من صلاحية القوانين من جهة أخرى، وعليه فإنّ المقررات والقوانين الصادرة عن هذا المجمع ستكون قوانين دينية قطعاً.

وليس الكلام في أننا في كل مسألة من المسائل يجب أن نرجع إلى المعيار الديني، وبعبارة أخرى أننا نواجه في الكثير من المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية قضايا توصيفية معيارية، وبالتالي لا يكون المرجع فيها هو الدين، مضافاً إلى أنّ بالإمكان وضع هذه المسائل ضمن دائرة الغايات العليا والأهداف الكلية للدين ومقاصد الشريعة، فالأشخاص الذين يتصورون أنه يمكن استنباط جميع القوانين والمقررات في الاقتصاد والاجتماع والسياسة وأمثال ذلك من مصدر الدين فقط فإنّهم يغرقون في عالم الأوهام الأيديولوجية والتهويمات الطوباوية، فنحن رأينا ولمدة عشرين سنة من تشكيل الجمهورية الإسلامية أننا محتاجون إلى تجارب الآخرين ومدركات العقل البشري

في تشكيلة القوانين الاقتصادية مثلاً، إذْ لا يكفي حذف المحرمات المعدودة من دائرة القوانين الكثيرة في مجال الاقتصاد الإسلامي بل ينبغي الاهتمام في عملية تدوين الاقتصاد بمراعاة أهداف الدين وأن لا تكون القوانين الاقتصادية مخالفة للشرع، ولكن لا أحد يجد في نفسه الاعتقاد بأن الاقتصاد الذي تعيشه الجمهورية الإسلامية بعد عشرين سنة هو اقتصاد إسلامي بل هو نظام أفرزته التجارب البشرية في العالم الجديد وليس نتاجاً إسلامياً خالصاً، وهكذا الحال في مجال السياسة أيضاً، فالمهم أنّ المقررات والقوانين لا تكون مخالفة للشرع المقدس، وعلى هذا الأساس فالأشخاص الذين يتصورون أنّ الفقه الإسلامي يمكنه أن يصنع النظام الكامل في مجال الاقتصاد أو السياسة أو الإعلام وأمثال ذلك فإنهم يعيشون بعقل طوباوي حالم ويفتقر كلامهم إلى الدليل.

المجتمع المدني والعلمانية

وقد يظنّ البعض أن المجتمع المدني هو مجتمع علماني ولا يلتقي مع الإسلام أبداً، أي أنّ الإسلام لا ينسجم مع مقولة المجتمع المدني. ولكن رأينا في ما تقدّم من طرحنا لصياغة المجتمع المدني أنّ العلمانية لا تشكّل أساساً وركناً من أركان المجتمع المدني.

وهنا ملاحظة دقيقة ينبغي الالتفات إليها، وهي أن هناك قراءة معينة للدين ترى أن الحاكم الإسلامي هو المفسّر للدين والنصوص الدينية، أي لا إثنينية بين الدين والدولة بل إنّ الدين هو الدولة. هذه القراءة لا يمكنها أن تنسجم مع قراءة المجتمع المدني، ولكن على أساس قراءة أخرى للنصوص الدينية فإنها لا تكون بالضرورة متعارضة مع صياغة المجتمع المدني، وهذا ما ذهب إليه بعض المفكرين الإسلاميين في هذا العصر حيث قالوا بضرورة فصل المؤسسة الدينية

عن المؤسسة السياسية، وفي الوقت نفسه ذهبوا إلى أن الإسلام يتضمن تعاليم اجتماعية وسياسية ولكن هذه التعاليم والمبادئ ينبغي أن يتم تجسيدها في الواقع العملي والاجتماعي من خلال مقولة المجتمع المدني، وعليه لا بدّ من التفكيك في الدائرة السياسية بين مقولتين: ١ـ الدولة ٢ـ المجتمع المدني المستقل عن الدولة.

ففي هذا التقسيم يقع الدين ضمن مجموعة المجتمع المدني لا الدولة، وعلى الدولة أن تحترم التعاليم الدينية وتعمل على تجسيدها على أرض الواقع. وبعبارة أخرى إن تفسير التعاليم والنصوص الدينية يخرج من حيّز القدرة السياسية، فلا شكّ أنّ الدين يقع أخيراً تحت تأثير القدرة والسلطة السياسية التي لا يؤمن معها من أن تمارس وصاية على الدين والقيم.

إنّ إخراج تفسير الدين وبيان الفتاوى الشرعية من إطار قدرة الدولة لا يعني العلمانية بالضرورة، فلو قلنا بلزوم فصل حوزة الدين عن حوزة السياسة والمسائل الدنيوية وحصر الدين بالنفع الأخروي والعلاقات الشخصية في حياة الفرد وقلنا إنّ العلم هو الذي يتكفل أمور الحياة الدنيوية على مستوى الحكومة والسياسة وإنّ الدين ليس لديه تعاليم اجتماعية فهذه هي العلمانية الأمرالذي نختلف معه ونعترض عليه، وعلى هذا الأساس فإنّ الاعتقاد بالمجتمع المدني لا يتنافى إطلاقاً مع التعاليم الدينية والتزام الإنسان بالتكاليف الشرعية. بمعنى أنّ التوصية المحورية في صياغة المجتمع المدني ناظرة إلى عدم انحصار القدرة السياسية بيد الحكومة لأنّ قسماً كبيراً من السياسة يقع على عاتق المجتمع المدني وفي الدائرة الاجتماعية من قبيل: المنافسة الحرّة، المشاركة السياسية، التعددية، تداول السلطة بين أفراد النخبة وأمثال ذلك، وعلى هذا الأساس فإن الأشخاص الذين يرون أنّ المجتمع المدني يرادف العلمانية فإنهم قد اشتبه عليهم التفكيك بين الدين

والدولة، والمذهب الشيعي مع تأكيده على حفظ استقلال الحوزات العلمية والمرجعيات الدينية وحفظ الاستقلال الاقتصادي لرجال الدين في أخذ الحقوق الشرعية من الخمس والزكاة، يقترب كثيراً من أطروحة المجتمع المدني.

صياغتان للمجتمع المدني

إنّ تصورات المفكرين الغربيين عن الدين تتناسب مع ما لديهم من عقائد وتعاليم دينية مسيحية، ولكنّ الإسلام لا يكتفي بذكر المطلقات والكليات بل يتدخل في المسائل الجزئية أيضاً، ولهذا السبب ذكر العلماء وجود أحكام ثابته ومتغيرة في الشريعة، فالأحكام الثابتة تتناسب مع جميع الأزمنة ومختلف المجتمعات البشرية، وأما الأحكام المتغيرة فتبتني على اجتهادات العلماء الخاضعة لمقتضيات الزمان والمكان والقابلة للانعطاف والتواصل مع مستجدات الواقع وتحدياته الصعبة، وهناك من يتصور أن الأحكام المتغيرة تنحصر بالأحكام الحكومتية والسياسية، إلاّ أنّ هذا التصور خاطئ، فالأحكام المتغيرة التي تتغيّر وفق مقتضيات الزمان والمكان إنما تصدر عن المجتهدين في الحوزات العلمية الذين يعيشون الاستقلال عن السلطة الزمنية، وطبعاً فإن الأحكام العامة والقوانين لا بدّ أن تصدر من جهة الهيئة المتصدية لأمر الحكومة، وهذا هو السبب في اختلافنا عن التصور الغربي للمجتمع المدني، فنحن لا نرى أن المسائل الدينية تنحصر في الأمور الفردية والأخلاقية بل نرى أنّ المناسبات الحقوقية والمدنية لو لم تستفد من القيم الاخلاقية والدينية ولم تعتمد على الوجدان الديني فإن إمكان حدوث انحرافات خطيرة على مستوى القضايا السياسية والاجتماعية كبير جداً، ومضافاً إلى ذلك فإنّ الوجدان الديني يرفع من رصيد الاطمئنان في صيانة النظام السياسي والاجتماعي من الأخطار والآفات،

ولا بدّ من الالتفات إلى هذه الملاحظة وهي أنّ من الضروري أن يتحرك الأفراد والمسؤولون في عملية إدارة المجتمع من خلال التدابير العقلائية في تشخيص مواضع الخلل واكتشاف حلول تُلامس أزمات المجتمع إلى جانب التوكل على الله تعالى والاهتمام بتحكيم الدين والرجوع إلى المرجعية الدينية. وأفضل طريق لضمان سلامة الدين من تدخلات السياسية وآفاتها هو أن يكون القرار السياسي الذي يشخص المصلحة العامّة بيد مؤسسة مستقلة عن الحكومة، وهذا المعنى يلتقي مع أطروحة المجتمع المدني، من حيث إنّ مسؤولية المجتمع هي تشخيص المصالح العامة ونقلها إلى الدولة والحكومة، وهذا الاستقلال يفضي إلى أن يكون الدين بعيداً عن التلوثات والانحرافات والآفات التي تصيب النظام السياسي، فلا يكون الدين وسيلة من وسائل تحكيم السلطة وإضفاء المشروعية على ممارساتها العدوانية الظالمة مثلاً، وهذه هي إحدى ثمرات أطروحة المجتمع المدني.

المقالة الرابعة

الإيمان، السياسة، الحكومة

الشيخ محمد مجتهد الشبستري

يواجه المفكرون المسلمون اليوم إشكالية مهمة تدور حول كيفية إيجاد علاقة معقولة بين الإيمان والسياسة والحكومة، وأنا أبحث هذا الموضوع من موقع المتكلّم الديني (وليس الفقيه الديني)، ومهمة المتكلم الديني أو عالم الكلام هي السعي لإيجاد رابطة منطقية بين الإيمان الديني وسائر أنماط المعرفة البشرية بصورة منتظمة.

وفي هذا الصدد نبحث خمسة مواضيع نسعى من خلالها لبيان أوجه الغموض فيها وتحليل مفرداتها وتفاصيلها. وهذه المواضيع الخمسة تعين الإنسان المسلم على إيجاد رابطة معقولة بين الإيمان والسياسة والحكومة. أعتقد أنه ما لم تسُدْ في أجوائنا الثقافية مثل هذه الأبحاث فإننا لن نتخلّص من الكثير من التعقيدات السياسية والاعتقادية. وأساس البحوث الكلامية التي تأخذ على عاتقها تنظيم الرابطة بين الإيمان الديني مع سائر المعارف البشرية يقوم على مبان دينية، ومن هنا تتمّ صياغة سلوك الإنسان المسلم في دائرة التعاليم الدينية، إذْ إن الاهتمام بمثل هذه المسائل الكلامية يُعتبر في الدرجة الأولى من الضرورة والأهمية.

هذه المواضيع الخمسة التي سأتحدّث عنها في هذه المقالة تمثل أهمّ المواضيع التي لفتت أنظار المفكرين المسلمين في المئة وخمسين سنة الأخيرة، أي في بداية التحولات السياسية والاجتماعية في عالمنا الإسلامي، وكل واحدٍ من هذه المواضيع الخمسة يتضمن تيارين إسلاميين يختلفان في دائرتي النظر والفكر، وسأستعرض كلا هذين التيارين مع تحليل لمقولة كل منهما حيث ستتضح المباني التي تقوم عليها منظومة الفكر والاعتقاد في كل منهما والنتائج المترتبة على الأخذ بكل واحدة من هاتين المنظومتين الفكريتين.

الموضوع الأول: العمل السياسي وظيفة أم حق؟

كيف يمكن للإنسان المسلم تقييم العمل السياسي من موقع الوحي (الكتاب والسنّة) الذي هو دعامة الإيمان الإسلامي؟ فإذا التفتنا بدقة إلى القيود المذكورة في هذا السؤال أمكننا التحدّث عن هذا الموضوع بصورة واضحة، إذْ يجب أن نقوم بتعريف كلمة «السياسة» في البداية كيما يمكننا أن نتعقل إيجاد العلاقة بين الإيمان والسياسة. وهنا أعرّف السياسة بما هي عمل سياسي، فالعمل السياسي عبارة عن تصميم الإنسان وتحرّكه على مستوى الحياة الاجتماعية وعلاقات الأفراد في داخل المجتمع بهدف إيجاد النظام وتحسين أجواء الحياة في مختلف أبعادها المجتمعية «لا الفردية»، وهذه النشاطات والأعمال إنما تكون بهدف تصحيح وإشباع الحاجات، والتقليل من المشكلات، والسعي للارتقاء بأفراد المجتمع وتوظيف قابلياتهم المختلفة.

والسؤال الأساسي في هذا المجال هو: ماذا نقصد بالعمل السياسي في دائرة الفكر الإيماني وكيف يتم تقييمه؟ فهل إن المسلم عند قيامه بنشاطات سياسية يريد بذلك هذه الحياة الدنيا والتقليل من المشاكل التي تواجه أفراد المجتمع في هذه الحياة؟ وهل هذا الإقدام

العملي يجب أن يكون بعنوان تكليف ووظيفة دينية للإنسان المسلم، أو يؤخذ هذا السلوك بعنوان أنه «حق» لكل فردٍ من أفراد المجتمع يمكنه المطالبة به والعمل على وفقه؟

ومن أجل أن يتضح معنى هذا السؤال يجب أن نطرح سؤالاً آخر قبل ذلك ونستعرض نمطين من الفكر الديني تجاه هذا السؤال.

هل إن حركتنا الدنيوية في إشباع الغرائز وإرضاء الدوافع البدنية والنفسية في هذه الدنيا هو من باب الضرورة وبصورة مقدمة لتحقيق هدف أصيل آخر؟ وهل إن الرؤية الصحيحة هي أن هذه الأعمال بنفسها غير مطلوبة وغير مقدسة «لا ضد المقدس» وإنما هي من باب الضرورة لإدارة حياة الإنسان بهدف الوصول إلى السعادة الأخروية؟ هل يصح أن نقول إن المدح لنظام الخلقة الوارد في القرآن الكريم لا يشمل هذه الظواهر الدنيوية وإن الله لا ينظر إلى من يتحرك لإشباع هذه الحاجات الدنيوية نظر محبّة بل من باب رفع الضرورة الناشئة من النقص الذاتي في عالم المادة؟ وهذا يعني أن الله تعالى قد جعل وظيفتين أساسيتين للإنسان: إحداهما تسبيح الذات المقدسة وعبادتها، والأخرى خدمة الناس والسعي لقضاء حوائجهم، وأمّا المتع الطبيعية واللذائذ المادية فهي خارجة عن هاتين الوظيفتين وإنما تكون مورد رضا الله تعالى لأنها تمثل مقدمة لإدامة حياة الإنسان وسعيه في أداء وظائفه الأساسية، فنحن مكلّفون بإشباع غرائزنا وحاجاتنا المادية لنستمر في الحياة ونعمل على أساس تلكما الوظيفتين الأساسيتين «العبادة لله والخدمة لخلق الله»، وأمّا إشباع الغرائز فهو وظيفة مقدماتية والإلزام فيها ناشئ من الإلزام في الوظائف الأصلية. ومن هنا فقد ورد في بعض التعاليم الدينية أن الإنسان هو مخلوق مسؤول ومكلّف أمام الله تعالى.

أو نقول إن التفكير السليم في هذا الباب وطبيعية تمتّع الإنسان في هذا العالم مطلوبة بنفسها ومورد رضا الله تعالى في مدحه لنظام الخلقة

على أساس الأصالة وليس من باب المقدمة والضرورة، فعندما يتحرك الإنسان على مستوى إشباع حاجاته وإرضاء غرائزه والتمتع المباح في هذه الدنيا فإن قسماً من «الجمال الإلهي» يتجلّى في واقع الإنسان ويتكامل نظام الخلقة. إن تكاليف الإنسان في مقابل الله تعالى مهمّة جداً ولكن الإنسان ليس كائناً مسؤولاً فقط، بل إن الإنسان في دائرة المفاهيم الدينية يعيش حالة العبودية لله وهي عبارة عن الحياة طبقاً لإرادة الله.

وهذا المفهوم أعم من الوظيفة والمسؤولية، وفي هذا المفهوم يكون الإنسان هو العبد وليس «المكلف» وحينئذٍ تكون التمتعات الطبيعية للإنسان متوافقة مع الإرادة الإلهية لأنها تمثّل جزءاً من الحياة الطبيعية للإنسان، ومقدمة لعبودية الإنسان لله تعالى، كما أن العمل بهاتين الوظيفتين الأساسيتين «العبادة والخدمة للناس» أيضاً يكون متوافقاً مع الإرادة الإلهية ومقدمة لعبودية الإنسان للحق تعالى، فالتمتعات الطبيعية للإنسان من قبيل طلب الرزق تعتبر في دائرة المفاهيم الوحيانية للإسلام من قبيل العبادة.

ونلاحظ أن هاتين الرؤيتين غير متوافقتين في الرؤية إلى العالم، وكل من هاتين الرؤيتين تقوم على أساس الإجابة الخاصة عن هذا السؤال: هل إن العمل السياسي وظيفة أم حق؟ فأصحاب الرؤية الأولى يرون أن انشغال الإنسان بالتمتعات الطبيعية عبارة عن وظيفة مقدماتية، وهكذا الحال في العمل السياسي أيضاً، فهؤلاء يقولون إن إجراء النظْم (ونظْم أمركم) بالحياة الاجتماعية يعد ضرورة، والضرورة هنا بمعنى أن الناس لا يمكنهم الحياة بشكل طبيعي في الدنيا إلاّ من خلال النظْم في دائرة الحياة الاجتماعية والعمل بوظائفهم الشرعية، فهنا نرى أن العمل السياسي بمثابة استجابة لهذه الضرورة وهي إقامة النظام الاجتماعي، ليتمكن الإنسان من العمل بوظيفته الشرعية الأساسية، وبمقتضى هذا

الاعتقاد فالعمل السياسي يعتبر وظيفة مقدماتية، والجانب الإلزامي لهذه الوظيفة مقتبس ومترشّح من الإلزام في الوظائف الأصلية للإنسان وهي عبادة الخالق والخدمة للخلق.

ولكن الله تعالى لا ينظر بعين المحبة والرحمة إلى هذا النمط من العمل البشري بالحياة الدنيا، ومن هنا فإن أتباع هذه الرؤية يطلبون من الناس أن يقوموا بأعمالهم السياسية بقصد القربة لله تعالى ويتصوّرون أن مثل هذه الأعمال تُهيئ الأرضية اللازمة للتكامل المعنوي لأفراد المجتمع وإزالة الباطل من أجوائه أو إعادة الحقوق إلى أصحابها، بمعنى أنّ جميع الطرق تنتهي بمعيار التكليف والوظيفة الشرعية.

وأمّا أتباع النظرية الثانية فإنهم يرون العمل السياسي من زاوية أخرى، ففي نظر هؤلاء أن المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية والتحرّك نحو الاستفادة من اللذات الطبيعية لها أصالة بحدّ ذاتها وليست مقدمة إلى شيء آخر، وهذه الأصالة تعني أن المشاركة السياسية هي إحدى الظواهر الممدوحة في عالم الخلق، فعندما يساهم الإنسان في الحياة السياسية فهو في الحقيقة يعمل في إطار تحسين الحياة الدنيوية لجميع الأفراد ليعيشوا الرفاهية والهناء ويساهموا في التقليل من المشاكل والمصاعب والتحدّيات التي تواجه الإنسان في حركة الحياة. إن المساهمة في الحياة السياسية هي نوع من التدبير البشري لشؤونه الفردية والاجتماعية، وهذا التدبير يستسقى من «الحق» الذي وهبه الله تعالى للإنسان وليس عملاً بالوظيفة الشرعية.

وفي نظر هؤلاء المفكرين، أن المؤسّسات السياسية الدينية هي مؤسّسات مدنية وعرفية كما هو الحال في مؤسّسة الزواج والطلاق مثلاً، فوضع المقرّرات الشرعية لمثل هذه النشاطات الاجتماعية لا يعني خروجها من هويتها المدنية، ووضع المقررات الأخلاقية في دائرة الحكومة لا يوجب خروج هذه المؤسسة السياسية عن هويتها المدنية

أيضاً، وقد ورد في الكتاب والسنّة مفردات من قبيل «الحكم» و«الملك» في بيان دور هذه المؤسسات السياسية كما ورد التعبير عن البيع، والشراء، والزواج والطلاق، فكلّها من التدبيرات البشرية والعقلائية والعرفية من أجل الاستمرار في حركة الحياة. أمّا تصميم الإنسان للعمل في هذا الطريق إنما هو «استفادة من الحق» لا العمل بالوظيفة، فكل تصميم وتدبير يتعلق بالحكومة هو تدبير بشري وعقلائي يستوحي مقوّماته من عنصر الحق لا العمل بالوظيفة الشرعية. وهذا لا يتنافى مع وجود بعض المقررات الأخلاقية في الكتاب والسنّة لهذه الأعمال المدنية.

ويعترف هؤلاء المفكّرون بوجود مفاهيم أخرى في الكتاب والسنّة من قبيل: القيام بالقسط، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التصدي للظلم، وأمثال ذلك مما له هوّية معيارية ولكنْ، في إطار بيان بعض الوظائف والتكاليف الشرعية، فهذه كلها مفاهيم مستقلة تماماً، وفي الحياة السياسية للمجتمع البشري قد تطرأ بعض الأحوال والأوضاع السلبية التي تستدعي من أفراد المجتمع القيام بالقسط أو مخالفة للظالم أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذه تكاليف شرعية تتوجّه إلى المكلّفين في شرائط وظروف خاصة ويجب على الإنسان التحرك في دائرة العمل بها، ولكن في نظر هؤلاء المفكرين لا يوجد هناك واجب شرعي في النصوص الدينية يسمى «تشكيل الحكومة» فهذا المعنى يشير إلى وجود ارتباك في معرفة المفاهيم الدينية وعدم القدرة على تشخيص المصاديق الواقعية لها.

إن الأبحاث والدارسات التي تؤكّد على أن الدين لا ينفصل عن السياسة في دائرة الفكر الديني لدى المسلمين إنما هي عبارة عن سعي التيار الأول للإجابة عن هذا السؤال الأساسي، وينبغي الالتفات إلى أن المراد من هذه العبارة قد يكون بمعنيين مختلفين، فالبعض يقصد من

هذه العبارة «أن الدين لا ينفصل عن السياسة»، بمعنى أن كل نوع من العمل السياسي يندرج تحت عناوين شرعية، وعندما يكون مقترناً مع قصد القربة يكون عملاً دينياً.

أمّا أصحاب الرؤية الثانية فعندما يقولون هذه العبارة فإنهم يقصدون منها شيئاً آخر، وهو أن العمل السياسي حتى لو لم يكن بقصد القربة بل كان من قبيل الممارسات الطبيعية للإنسان فإنه يكون مورد رضا الله تعالى وعنايته لأنه يساهم في تدبير وتحسين أمور الناس الحياتية والمعيشية، وهنا يكون الإنسان في حال العبادة أيضاً لأنه يسير في خط الإرادة الإلهية والطاعة والعبودية حيث تتجلى الأسماء والصفات الإلهية على هذه الأعمال والنشاطات.

إذاً فالعمل في الدائرة السياسية يدخل ضمن التديّن والعبودية لله تعالى. ويظهر الفرق بين هاتين النظريتين عن العمل السياسي في النتائج، فعلى أساس النظرية الأولى حيث تكون الاستمتاعات الطبيعية من باب الضرورة والمقدمة، فإن معنى تحسين الوضع المعيشي للناس، وهو موضوع العمل السياسي، سيكون محدوداً جداً، ويكون المعيار لذلك الانطباق على الظواهر الدينية في المجتمع، فعندما يرى أولياء الأمور أنها متطابقة مع الشرع يتصورون أنه لا توجد مشكلة حقيقية في هذا المجتمع وأن جميع حاجات الناس قد ارتفعت، وفي مثل هذه الرؤية لا تؤخذ حاجات الناس الواقعية مأخذ الجد، وأمّا على أساس الرؤية الثانية من اتحاد العمل السياسي والدين فإن «الرفاه الاقتصادي والاجتماعي العام» يتمتع بالأصالة، ومن هنا يخضع الوضع السياسي والاقتصادي للمجتمع لمحاسبات دقيقة علمية عن واقع الفقر أو الرفاه في المجتمع لا على أساس الظواهر الدينية، ويسعى المسؤولون وفق حسابات علمية إلى حلّ مشاكل الناس ورفعها بصورة جدّية وواقعية.

ونستنتج من هذا التحليل أن كلا هذين التيارين يواجهان سؤالاً جدّياً، هو: هل إن الله تعالى أراد للإنسان حياة مرفّهة ومنعّمة في هذه الدنيا بالأصالة «وليس بعنوان الضرورة والمقدمة»؟ إنّ أتباع الطائفة الأولى لا يمكنهم الجواب عن هذا السؤال بوضوح وشفافية، ولكن أتباع الطائفة الثانية يجيبون بدون تردد: نعم.

الموضوع الثاني: نظرية سياسية أم تعليمات سياسية؟

أخذ هذا الموضوع مساحة كبيرة من الأبحاث والدراسات الجدية للمفكرين الإسلاميين وخلاصته: هل توجد نظرية سياسية في الكتاب والسنّة مضافاً إلى التعليمات السياسية، أم أن النصوص الدينية تقتصر على تعليمات سياسية للمسلمين من دون طرح نظرية سياسية خاصة؟

لا بدّ أوّلاً من معرفة المراد من النظرية السياسية هنا، فلو أردنا تعريف النظرية السياسية بملاحظة الهدف والغاية فلا بدّ أن نقول: إن النظرية السياسية هي النظرية التي تهدف إلى إعطاء تصور عام للإنسان عن الوضع السياسي في المجتمع، فالنظرية السياسية توضح المراد من المؤسسة السياسية، وكيفية حدوث التحولات السياسية، ومن هم القائمون على أمر سياسة المجتمع. كما أن النظرية السياسية تهدف إلى بيان الجواب عن الأسئلة التالية:

هل توجد معايير طبيعية للعدالة؟ وما هي العلاقة الصحيحة التي ينبغي أن تكون بين الفرد والمجتمع؟ ومن هو الذي يجب تفويض الأمور إليه؟ وما هي العناصر التي يتشكل منها المجتمع المتكامل؟ وهل هذا المجتمع هو الذي يعيش فيه الإنسان بأمن وطمأنينة ويحس بالرضا عن حالته المعيشية؟ وكيف يمكن أن تتحرك المؤسسات السياسية في عملية تنظيم الأمور بحيث لا يتمكن حكّام الجور من إلحاق ضربات كبيرة بالفرد والمجتمع؟

وهنا يُطرح السؤال التالي:

هل توجد نظرية سياسية في الكتاب والسنّة بهذا المعنى؟ هل توجد إجابات واضحة عن هذه الأسئلة في النصوص الدينية؟ وهل من الصحيح أن نسعى إلى استخراج «نظرية سياسية» من هذه المصادر الدينية ونسميها «نظرية وحيانية وإسلامية»؟

البعض يرى أن الإسلام طرح نظرية سياسية خاصّة بإمكانها الإجابة عن كل تلك الأسئلة ويجب على المسلمين أن يتحركوا في نشاطاتهم السياسية على أساس هذه النظرية، ولكن البعض الآخر من المفكرين المسلمين ينكرون وجود نظرية سياسية في الكتاب والسنّة ويرون أن هذا المعنى لا ينسجم مع شؤون الدين والكتاب والسنّة.

هؤلاء يرون وجود «تعليمات سياسية» في النصوص الدينية وليس نظرية سياسية، وهذه التعليمات الواردة في المصادر الدينية تتجاوز الحياة الفردية للإنسان، أي أنها تنظر إلى الحياة الاجتماعية والسياسية لأفراد المجتمع، ولكن هذا لا يستلزم وجود نظرية سياسية في التعليمات الشرعية بل إن التعليمات الواردة في الكتاب والسنّة تتضمن نظريات حول هوية الإنسان وشخصيته.

والنظرية السياسية أعمّ وأوسع من تشخيص هوية الإنسان، فكل فيلسوف في السياسية له نظرية سياسية أيضاً وتبتني نظريته على أساس تشخيص رؤيته عن الإنسان وهويته، ولكن النظرية السياسية لا تساوي الحديث عن هوية الإنسان.

وعلى سبيل المثال فعندما يطرح «هوبز» نظريته السياسية فهو يؤسسها على قاعدة معرفية في شخصية الإنسان وهويته، وهناك نظرية سياسية أخرى للفيلسوف «أريك فروم» الذي يختلف في نظرته للإنسان عن هوبز، يقول فروم: (**الإنسان موجودٌ عاشقٌ للتعالي والسمو**) وعلى

أساس هذا التصور بنى نظريته عن النظام السياسي، وأمّا «ماركس» فأهم مسألة لدى الإنسان في نظره هي «الغربة عن الذات»، ولهذا نجد أن نظرية ماركس السياسية تختلف عن نظريات الآخرين حيث استهدف بالأساس رفع هذه الغربة عن واقع الإنسان.

وهناك نظرية لجان جاك روسو في النظام السياسي الأصلح للمجتمع البشري حيث يرى أن كل فساد وخلل في المجتمع البشري إنّما هو من صناعة الإنسان نفسه في إطار علاقاته الاجتماعية، فالإنسان في وضعه الطبيعي هو موجود خيّر، فإذا تطابق النظام الاجتماعي مع ذلك الوضع الطبيعي والفطري فسيرتفع الفساد والخلل من مفاصل المجتمع، ولهذا كان روسو متعصباً بشدّة في مقابل التمدن البشري ومخالفاً للحضارة والتقدم العلمي حيث يرى أن التمدن يضع الأغلال في يدي الإنسان ورجليه ويسلبه حالته الفطرية والطبيعية التي كان فيها طاهراً من الشرور والأنانية، والتربية الخاطئة هي المسؤولة عن تحوّل طبيعة الإنسان نحو الشر والأنانية. إن أتباع النظرية الثانية التي تنكر وجود نظرية سياسية في الكتاب والسنّة يقولون بأن ما ورد في القرآن الكريم إنّما هو سلسلة من الصفات والدوافع البشرية من قبيل «يؤوس، عجول، هلوع، ظلوم وأمثال ذلك» وهذا لا يعني وجود نظرية سياسية في الدين، وعلى سبيل المثال قوله تعالى: ﴿**ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس**...﴾[1].

فمن هذه الآية لا يمكن استخلاص مقولة أن القرآن الكريم يؤيد نظرية «الوضع الطبيعي» وأن الفساد والاختلال إنما ينشأ من الأجواء الاجتماعية، ولكن هؤلاء المفكرين يؤيدون وجود تعليمات سياسية في النصوص الدينية، وهذه التعليمات السياسية تختلف عن التعليمات

---

(١) سورة الروم: ٤١.

المتعلقة بالأخلاق الفردية، فالتعليمات السياسية عبارة عن سلسلة من المفاهيم الأخلاقية والإنسانية التي ترسم شكل العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، وهذه التعليمات والمبادئ يمكنها أن تجيب عن الأسئلة من قبيل: هل ينبغي فسح المجال لأفراد المجتمع في مجال الفكر وحرية البيان؟ هل ينبغي تقسيم الفرص والإمكانات في المجتمع بشكل متكافئ؟ هل يجب أن يقف جميع أفراد المجتمع أمام القانون بصورة متساوية؟

الموضوع الثالث: المفاهيم الكلّية وتفاصيل الواقع

محور هذا الموضوع هو: هل إنّ التعليمات الأخلاقية والسياسية المذكورة في الكتاب والسنّة تقبل الانطباق على جميع الموارد؟ أو أنها عبارة عن مقولات كلية وانتزاعية ينبغي تعيين علاقتها مع: القابليات، الضرورات، الواقعيات، الإمكانات، أي ينبغي رسم العلاقة بينها وبين المصاديق المذكورة ثم الحكم بعد ذلك؟

فالبعض يرى أنّ للعدالة في الكتاب والسنّة معنى معيناً ومحدوداً ووظيفتنا تجسيد ذلك المعنى في واقع المجتمع المعاصر، وكأنّ المجتمع في نظر هؤلاء المفكرين هو أمرٌ يقبل التأسيس والبناء كما هو الحال في طرح المهندس لخارطة البناء ثم يُبنى البناء على أساس تلك الخارطة، فالمعنى الذي ذكره الله تعالى في النصوص الدينية للعدالة بمثابة «خارطة العدالة» ووضعها في اختيار الإنسان وأمره أن يجسد ذلك في حياته الاجتماعية.

هؤلاء المفكرون تصوروا أنّ «المجتمع المثالي» هو مفاهيم كلية انتزاعية تدور في مجال الفكر وما عليهم إلاّ تجسيدها في الواقع الخارجي.

ولكن أتباع النظرية الثانية يرون أن هذا الكلام عقيم وأنّ طريق

الحل هو أن ننظر إلى الواقعيات الاجتماعية الموجودة، فلا بدّ من قراءة الضرورات والإمكانات والقابليات الموجودة في المجتمع أولاً، ثم النظر إلى تلك المفاهيم الكلية والانتزاعية ودراسة نسبتها إلى حالة معينة مشخّصة في الواقع الخارجي. **فالقابليات** تعني ما يمكن أن يتحقق، **والضرورات** تعني ما يمكن أن يحدد هذه القابليات، **والواقعيات** تعني تلك الأمور التي تفرض نفسها على الواقع والإنسان، **والإمكانات** تعني تلك الأشياء التي يستطيع بها الإنسان من تحصيل أشياء أخرى بواسطتها.

فإذا أُخذت هذه الأمور كلها في الاعتبار فحينئذٍ يمكن أن يقال إنها مصداق للعدل أو مصداق للظلم، مصداق لحرية البيان والفكر أو مصداق للاستبداد. إنّ أنصار هذه النظرية يهدفون إلى إصلاح الوضع الموجود فعلاً على أرض الواقع ولا يفكرون في مجتمع مثالي وأحلام طوباوية بعيدة عن الواقع، ففي نظر هؤلاء لا توجد نسخة جاهزة تذكر جزئيات العدالة والحرية في كل مجتمع ليقوم الإنسان بتطبيقها وتحقيقها، فهذه المفاهيم تظهر بصور مختلفة في المجتمعات البشرية، ويلعب الزمان والمكان دوره المهم في تعيين مصاديق الظلم والعدل، فالتعريف الكلي والمفهومي للعدل والظلم لا يتغيّر، ولكن المصاديق هي التي تتغير وتختلف. وعلى هذا الأساس فإن العامل الأساس في مصداقية العدل والظلم في المجتمع البشري إنما هو عيّنات ذلك المجتمع من جهة، وكذلك ما يعيشه الإنسان في شعوره ووجدانه من أفراحٍ وأتراحٍ من جهة أخرى.

فمع الأخذ في الاعتبار هذه الأمور العينية والموضوعية يمكن القول بأن هذا المجتمع يسوده العدل أو الظلم. بمعنى أنّ النظام السياسي يجب أن يقوم على أمرين مهمين هما: تفسير المفاهيم الكلية، والإدراك العميق للواقعيات.

الموضوع الرابع: صياغة مبادئ أم الانسجام مع المبادئ؟

ينطلق هذا الموضوع من فرضية عدم وجود نظرية خاصّة للحكومة في الكتاب والسنّة، فما هو موقف المسلمين بالنسبة إلى شكل الحكومة والنظام السياسي؟ هل يمكنهم صياغة شكل خاص للحكومة والقول بأن هذه الصياغة إسلامية؟ وبعبارة أخرى هل إن النظام السياسي للمسلمين يجب أن يسترفد أصوله ومعاييره من الكتاب والسنّة، أو أنّ هذا النظام لا ينبغي أن يتقاطع مع الأصول والمبادئ الإسلامية وحسب؟

البعض قالوا بأن الحكومة أو النظام السياسي يجب أن يكون مبنياً أو قائماً على أساس القيم الإسلامية والمبادئ الوحيانية، ولكن البعض الآخر يرون كفاية عدم تقاطع النظام السياسي مع المبادئ والأصول الدينية، ففي نظر هؤلاء لا يمكن الحديث عن أيّ نظام سياسي بأنّه مبني على أصول وقيم معينة، بل إن ما يمكن ادّعاؤه أن هذا النظام غير مخالف لتلك الأصول والقيم، فعدم وجود الظلم قد يكون واضحاً ولكن وجود العدالة لا يمكن توضيحه بسهولة، ولهذا لا يمكن إطلاق كلمة حكومة إسلامية بسهولة على نظام معيّن بمجرد وجود بعض الظواهر الدينية فيه، وهذا يعني أنّ إسلاميةَ النظام هي غير تنفيذ القوانين الإسلامية في المجتمع!

وهنا يواجهنا تساؤل مهم ضمن هذا الموضوع، وهو: كيف يمكننا معرفة أن هذا النظام السياسي منسجم مع القيم الإسلامية أو غير منسجم، أو أن العمل السياسي الفلاني هو من مختصات رجال الدين أو يمكن للآخرين إبداء نظرهم في ذلك؟ وبعبارة أخرى: هل هناك إلزام شرعي وأخلاقي نابع من الكتاب والسنّة يؤكّد على أن الناس يجب عليهم التقليد في الأمور السياسية؟ هناك الكثير من المفكرين يرون عدم وجود مثل هذا الإلزام الشرعي ولا ينبغي على الناس التقليد في مثل هذه المسائل.

أمّا الأساس الذي يقوم عليه مثل هذا النمط من التفكير فهو أن القيم السياسية والمبادئ التي يقوم عليها العمل السياسي والذي هو مورد قبول الإسلام ليست من قبيل الحقائق الشرعية التي يختص أمر الفتوى بها برجال الدين، لأن هذه الأصول والمبادئ إنما هي مفاهيم إنسانية وعُرفية وقد جاء الشرع لتأكيدها، ومن هنا يكون إظهار النظر في هذه الأصول وأنها منسجمة أو غير منسجمة مع الدين هو عملٌ من حق الجميع، وهو بالتالي يؤدي إلى ترشيد الذهنية السياسية للناس ويتعلق بمدى فهمهم السياسي وحجم اطّلاعاتهم ومعلوماتهم عن الواقع الاجتماعي والسياسي في المجتمع، وهذا يعنى أنّ قبول هذه المبادئ من قبل الناس لا يُفترض أنْ يكون بمثابة التقليد الشرعي.

الموضوع الخامس: هل التصويت عقد شرعي أم التزام أخلاقي؟

وهنا نتساءل: هل إن القوانين والمقررات التي يتم التصويت عليها في المجتمع الإسلامي لها حكم القوانين الشرعية وأن التخلّف عنها يكون «معصية» ويستوجب العقاب الأخروي؟ أو يقال بأن هذه القوانين لا تستوجب سوى التعهد العقلائي والتخلف عنها لا يستدعي ذنباً ولا عقوبة إلهية وإنْ استوجبت عقوبة قانونية ودنيوية؟ فالحكومة لها الحق من أجل حفظ نظام المجتمع أن تقرّر بعض العقوبات على المتخلفين عن هذه القوانين فقط ولا يستوجب ارتكاب ما يخالف القانون ذنباً ومعصيةً إلاّ إذا كان ذلك العمل «حراماً شرعياً»، ولكل واحد من القولين دلائل ومبررات، فأصحاب النظرية الأولى يقولون إن طاعة الحكومة الإسلامية واجبة في الكتاب والسنّة، وهذا الوجوب هو وجوبٌ شرعي، ويرى بعض هؤلاء ممن يميل إلى الديمقراطية أن المسلمين عندما يدلون برأيهم لصالح القانون الأساسي الذي يرسم ويعيّن شكل الهيئة الحاكمة والنظام السياسي فإنهم في الواقع يتعهدون

بالالتزام بمقررات وقوانين هذه الحكومة، وهذا هو عقدٌ مشمول للأمر الإلهي الكلي: ﴿أوفوا بالعقود﴾.

فكما أنّ الشخص الذي يخرج بدون دليل ومجوز عن مقتضيات «عقد البيع» ولا يسلّم البضاعة التي باعها واستلم ثمنها إلى المشتري فإنه قد ارتكب عملاً مخالفاً للشرع، فهكذا الشخص الذي لا يفي بعقوده الاجتماعية ويرتكب مخالفة لمقررات الحكومة الإسلامية. فعلى أساس هذا الكلام يكون التصويت للقانون الأساسي بمثابة «عقد شرعي» بين أفراد المجتمع.

أمّا أتباع النظرية الثانية فلا يرون هذا الاستدلال متيناً حيث يقولون إنه لا يُستفاد من الكتاب والسنّة وجوب إطاعة القوانين والمقررات الحكومية، وأكثر ما يمكن استفادته من النصوص أن الحكومة لها الحق في وضع القوانين والمقررات من أجل حفظ النظام في المجتمع وتدبير أموره ومعاقبة المخالفين لهذا القانون، وبهذا يتحقق مقصود الشارع المقدس بإعطائه صلاحية إقامة العقوبة على الخارجين على القانون، ولا يحتاج بعدها إلى تحريم شرعي وإعمال العقوبات الأخروية.

إن أتباع هذه النظرية يقولون بأن تطبيق النظام السياسي الديمقراطي على مقولات ومفاهيم فقهية إنما هو سعيٌ عقيم وغير مثمر، فإن هيكلية النظام الديمقراطي ليست عقداً اجتماعياً ولا تعني وكالة الحاكم من قِبَل الأفراد، لأنّ هذا النظام السياسي إنما هو نمط خاص من الحياة الاجتماعية لمجتمع يعيش ثقافة خاصّة ويقوم على مبانٍ فلسفية معيّنة وقيم أخلاقية وأوضاع اقتصادية وثقافية خاصّة ولا يمكن تفسير هذا النظام بمقولات فقهية كالوكالة والعقد الشرعي. ففي النظام الديمقراطي لا يكون انتخاب شخص للحكومة بمعنى الوكالة من الناحية الفقهية كما أن التصويت للقانون الأساسي لا يعني العقد الشرعي الفقهي.

رأي وتحليل

هذه خلاصة ما يمكن قوله بالنسبة إلى المواضيع الخمسة المهمّة والتي اقترنت بسجالات واسعة ومباحثات كثيرة بين المفكرين الإسلاميين في القرنين الماضيين ويمكن القول بوجود آراء مختلفة في هذا المجال. ولا نريد هنا أن ندخل في هذا البحث لصالح هذه النظرية أو تلك بل نريد توضيح أمر مهم يعتبر المفتاح الذي ينبغي لكل متكلّم أن يدلي برأيه في هذه المسائل.

الحكومة والسياسة

بالنسبة إلى مقولة السياسة والحكومة فإن المؤمنين يهتمون بشكل خاص بموضوع معيّن بهذه المسألة، وهو معرفة الظروف والشروط الواقعية للنظام السياسي الذي يتمكن المؤمن من خلاله وفي أجوائه أن يحفظ إيمانه بصورة أفضل ويعمل على ترشيده وتقويته، فالمسألة الأساسية للمؤمنين بالنسبة إلى موضوعات السياسة والحكومة هي هذه المسألة بالذات ولا بدّ من الأخذ بهذا المعيار في أي بحث سياسي أو اجتهاد فقهي.

وقد أوضحنا في فصول متعددة من كتاب «**هرمونوتيك الكتاب والسنّة**» معاني الإيمان وأن الإيمان لا يتحقق بدون حرية الفكر والإرادة الحرّة للناس، وأن الإيمان سواءٌ كان شهادة التوحيد أو قبول رسالة الأنبياء، أو العمل بالتكاليف والوظائف أو المعرفة الفلسفية أو ما يطلق عليه بالتجربة الدينية القلبية في مواجهة الأمر القدسي، ففي كل هذه الصور لا بدّ أن يتحرر الفكر من الجوازم التقليدية والقيود الوراثية والأعراف الاجتماعية وتنطلق إرادة الإنسان من ذاته الحقيقية، فالإيمان على أيّة حال إنما هو «اختيار الإنسان بكل وجوده» إذْ إنّ هذه الحقيقة الواقعية يجب أن تتخلص من جميع الأطر الاجتماعية والسياسية ولا

يمكن أن تتحقق في أيّ نسيج حكومي أو بإعمال عنصر القوة في النظام السياسي، لأنّ حرّية الفكر وحرّية الإرادة ليست حقيقة يمكنها أن تتحقق في أي نظام اجتماعي أو سياسي.

إنّ حرّية الفكر والإرادة تتلائم مع الحقائق الموجودة على أرض الواقع السياسي والاجتماعي فتكون متلائمة مع واقع سياسي واجتماعي معيّن وغير متلائمة مع آخر، وهذه الحريات يمكنها أن تنعدم ضمن شكلٍ خاص من الحكومة والنظام السياسي ويمكنها أن تنمو وتزدهر في ظل نظام آخر، فلا تتلائم حرية الفكر والإرادة مع كل أنواع الحكومات والوظائفَ السياسية، لأن سنخ الأعمال الحكومية ونمط ممارساتها في المجتمع يمكن أن يؤدي إلى انعدام هذه الحريات ويمكن أن يساعد على ترشيدها وتقويتها. وبمقدار ما يعيش الإنسان حالة الحرية في الخارج، أي يعيش مجتمعاً سالماً تكون فيه الأمور السياسية والحكومية متلائمة مع حرية الفكر والإرادة، فإن ذلك يعتبر شرطاً قطعيّاً لتحقيق الإرادة الباطنية، أي الحرية في الفكر والإرادة. ولا يمكن في أي نظام اجتماعي وسياسي يكبت الحريات ويصادر الحقوق أن يعيش فيه الإنسان حرية الفكر والإرادة. ولا شك أن المجتمعات المتمدنة ونصف المتمدنة في هذا العصر قد جعلت من الحريات والحقوق وتوزيع القدرة السياسية وتحريرها وانتقالها بصورة سلمية إلى أطرافٍ أخرى وبدون الاستعانة بالعنف والقوة القهرية أمراً ممكناً ومن اللوازم الضرورية للحياة الاجتماعية المطلوبة للإنسان.

وتكون نتيجة هذا التحليل أنّ منطق الإيمان يستوجب أن يتحرك المؤمنون في خط تحقيق الواقع السياسي والاجتماعي الذي يمكّنهم من ترشيد إيمانهم وتحقيق شروط هذا الإيمان بحرية كاملة لكي يعيشوا الإيمان الخالص بصورة أفضل. كما أن مثل هذا المجتمع أفضل قطعاً من المجتمع الاستبدادي والتوتاليتاري، وهذا هو المعيار الفاصل بين

أنماط النظم السياسية والاجتماعية كما أنه المعيار الأفضل في استجلاء الرؤية الإيمانية.

وفي رأينا إن أهم معيار يمكن اتّخاذه في المسائل المتعلقة بأمر السياسة والحكومة بالنسبة إلى رجال الدين والاجتهاد الفقهي ومنهج تفسير الكتاب والسنّة هو هذا المعيار، وقد أكّدتُ في كتاب «هرمونوتيك الكتاب والسنّة» أنه ينبغي على علماء الدين في كل عصر أن لا يغفلوا عن هذا المعيار الأساسي في وضْع المناهج الفقهية. ومن دون هذا المعيار النابع من جوهر الإيمان والذي يتيح للإنسان أن يعيش حالة الإيمان الخالص فإن كل خطوة في طريق تحقيق النظام السياسي ستنتهي إلى وادي الحيرة والضلال.

إن الاحتمالات الواردة في دائرة النظام السياسي وتطبيقه على الأصول والمبادئ الدينية من دون الأخذ بهذا المعيار الواضح لن تكون قادرة على أن تكون حجة فيما بين الإنسان والله تعالى، لاسيما وأنّ حيازة وتحصيل هذه الحجة ترتبط بجوهر الإيمان ونسبته إلى الواقع السياسي والاجتماعي.

ضرورة نقد الدين

الأمر الآخر هو أن جوهر الإيمان عبارة عن اختيار واعٍ حُرّ لا يمكن أن يتحقق بالتلقين أو وسائل الإعلام ولا يمكن تحديده وصياغته من خلال كبت الحريات وحظر النقد للأفكار والنظريات الدينية الموجودة في الوسط الديني.

فالإيمان ليس أيديولوجيا لكي يمكن تعميقه وترسيخه في ذهنية الجمهور من خلال أدوات الخطاب الأيديولوجي، وقد ذكرت في كتاب «هرمونوتيك الكتاب والسنّة» حول ضرورة النقد الحر والبحث في جذرور العقائد والأفكار الإيمانية وأن استمرار الإيمان الواقعي في

المجتمع إنما يكون ممكناً إذا لم يفقد الإيمان هويته في الاختيار الحُرّ والواعي للإنسان المؤمن، والإيمان إنّما يبقى على هذه الصورة من الاختيار الحُرّ إذا استمرت عملية الحوار والنقاش المعقول والمنطقي بين الخطاب الديني وسائر أنواع العقائد والأفكار الأخرى بحيث يستطيع المؤمنون تجديد خطابهم بصورة مستمرّة كما هو الحال في قضايا العلم والفلسفة وأمثال ذلك. وعلى المؤمنين التحرّك نحو إيجاد صيغ جديدة من الخطاب الديني وطرحها على مائدة البحث والنقاش، لأن الحركة التجريدية لا يمكن أن تحدث بدون نقد جدّي للدين والتديّن والإيمان في المجتمع، فالنقد الخارجي للدين يساعد على إثارة النقد الداخلي للدين، وما نشاهده في القرن الأخير من توجيه نقد للدين من قبل المفكرين يساعد على إلقاء الأضواء على معنى الإيمان الخالص لدى المؤمنين.

إن ما ذكره فويرباخ وماركس من نقد الدين والإيمان إنما يساعد المؤمنين على إدراك ماهية إيمانهم والتعرّف على تفاصيله الدقيقة، فهذه الانتقادات أوضحت كيف أن المصالح الاجتماعية الطبقية يمكنها أن تبرز في أجواء المجتمع بعنوان الدين ويكفي أن سيكولوجيا الإنسان وآماله وطموحاته يمكنها أن تخلق إلهاً موهوماً للإنسان.

هذه الانتقادات ساعدت كثيراً في عملية تفكيك الإيمان عن غير الإيمان، والتوحيد عن الشرك. وطبعاً إنّ أكثر الناس وخاصّة العوام يخافون من توجيه مثل هذا النقد للدين لأنّ مثل هذا النقد بإمكانه أن يلحق الضرر بالإيمان التقليدي المرتبط بالمصالح الفردية والاجتماعية للمتدين، فالمجتمع المطلوب بالنسبة للمؤمنين ليس هو المجتمع الفارغ من نقد الدين والإيمان، ومنع أي مقالة أو كتاب ضد الدين والإيمان والوقوف ضدّ أيّ حديث يوجّه كلمات انتقادية للمفاهيم الدينية.

مثل هذا المجتمع الموحّد في الظاهر إنما يعكس الجمود والجهل

والتقليد في الواقع، وبذلك يفقد الإيمان مضمونه الخالص ويخرج من دائرة الاختيار الواعي والاختيار الحر. في مثل هذا المجتمع سوف تتقاطع المصالح المختلفة للفئات والطبقات المقتدرة بصورة إيمان ودين، وستؤدي إلى مشاكل كثيرة، فالناس قد يتحركون في علاقتهم مع الآخرين من موقع العداوة والبغضاء بدافع المصالح الدنيوية والمنافع الشخصية ولكنهم يتصورون أن ذلك إنما هو في سبيل الله، وحينئذٍ سيكون الحب والبغض عاملَيْن مهمّين في تأمين منافع طبقة معيّنة والقضاء على منافع طبقة أخرى، وكل ذلك يكون بوهم أن هذا الحب والبغض هما خالصان لله، وهنا ستظهر قوى الانحراف وتعمل على تضييع حقوق الأفراد والحريات والعدالة الاجتماعية من خلال التلفع بالدين وارتداء لباس القداسة الدينية بحيث يتوهم الناس أنّ هذه القوى والحكومات منصوبة من قبل الله تعالى، والنتيجة هي إيجاد جو فكري ملوّث تتحكّم فيه الروابط العاطفية بين الأفراد وليس العقلية، وكل ذلك يكتسب مشروعيته من صبغة الدين والإيمان الذي سيحلّ محل الإيمان الواقعي. وبذلك يتم تفريغ المجتمع من الإيمان الواقعي، وإبقاء الإيمان السطحي أو الشكلي الذي لا يُغني ولا يسمن من جوع.

ومن أجل أن تتضح حقيقة ما يجري باسم الدين والإيمان في المجتمع نتساءل: هل إن هذه الأمور التي تظهر بلباس الدين والإيمان هي رغبة خالصة وتحرّك سليم في خط الإيمان والمسؤولية والانفتاح على الله تعالى؟

إن نقد الدين والإيمان ونقد المنظّمات الدينية وعلماء الدين يعتبر ضرورة من ضروريات الحياة الإيمانية، ويجب على المؤمنين أن يتحركوا على مستوى توجيه النقد للدين وترشيده في الوسط الاجتماعي، ويجب عليهم أن يفسحوا المجال للآخرين ليتعرفوا على

الدين والعمل الديني من خلال نقد الآخرين لمعارفهم وأعمالهم، وبذلك يمكنهم العمل على تحسين هذه المعارف من خلال هذا النقد ووصولاً لإصلاح أعمالهم ونيّاتهم وأفكارهم.

في المجتمع الإيماني لا ينبغي أن توضع خطوط حمراء أمام المنتقدين فلا يصحّ أن يُقال لهم: إنه يسمح لكم بالنقد في هذه الجهة ولا يُسمح لكم في أخرى، يجب أن يشعر المنتقدون بالحرية الكاملة ومن دون خطوط حمراء في دائرة النقد، والشخص المؤمن عندما يقف حائراً أمام النقد يشعر بجدية المسألة وخطورة الموقف لاسيما إذا شعر أنّ جوهر الإيمان الذي يتمتع به ويحافظ عليه يقف عاجزاً عن الصمود أمام هذا النقد، بمعنى كيف يمكن للإنسان المؤمن أن يحافظ على معقوليته وجاذبيته وهو يكتشف إيمانه من جديد؟

أجلْ، إذا تصوّرنا أنّ الإيمان هو ظاهرة تتضمّن بعض المعارف والاعتقادات الثابتة دائماً يحق لنا أن نضطرب ويصيبنا القلق من جراء النقد الموجّه إلى هذه المعارف، ولكن الإيمان ليس كذلك، فالإنسان المؤمن يمكنه أن يكتشف معارفه الاعتقادية ويُجدّد إيمانه دائماً، فالتصور العرفاني لله تعالى غير التصور الفلسفي لله، وتصور الفلاسفة عن مفهوم الحقيقة المطلقة غير تصور المتكلّمين، وهكذا سائر أفراد المجتمع، فهذه المعارف والاعتقادات تختلف فيما بينها اختلافاً جذرياً وأساسياً، فعلى هذا الأساس فإن مضمون المعرفة الإيمانية غير ثابت وينبغي اختيار مضمون الإيمان دائماً، فالإيمان يتعرض دائماً للزيادة والنقيصة وتغيير الشكل. ولهذا فإن الإنسان المؤمن قد يتعرض لصدمة وإحباط في إيمانه، ولهذا يجب عليه أن يستمر في عملية الاختيار لينقذ نفسه دائماً من دوامة الخطر ومنزلقات الاعتقاد المنحرف.

إذاً فمن يتصور أنه قد أحاط بجميع الحقائق ويجب على الجميع أن يفكروا مثل تفكيره ويعتقد بمثل اعتقاده ولا ينبغي لأحد أن يوجّه

إليه وإلى معارفه تساؤلات وإشكالات من موقع النقد فهو غارق في بحر الوهم وربما الأنانية والسذاجة.

ومن هنا ينبغي التمييز والتفكيك بين قضيتين:

القضية الأولى: أن الإنسان المؤمن ينبغي أن يتحرك في دائرة الأفكار والحالات والأعمال والسلوكيات في خط الإيمان ويقوم بوزنها بالمعايير الدينية والإيمانية وإلاّ فلا معنى لكونه مؤمناً.

القضية الثانية: أن يتحرك بعض أفراد التيار الأصولي من موقع التضييق والتكفير وإقصاء المفكرين الآخرين من ميدان العمل الأجتماعي وهتك شخصيتهم وسحق كرامتهم لمجرد أنهم يفكّرون بنحو آخر، وكل ذلك يتم باسم الإسلام والدين.

الدين لا يقوم على العنف والاستبداد

القضية الثانية تختلف تماماً عن القضية الأولى. فالقضية الأولى لا إشكال في صحتها ومعقوليتها ولكن القضية الثانية خاطئة تماماً وغير عملية، فلا يمكن تحقيق المجتمع الديني في جميع أبعاده باستخدام أدوات العنف والقهر، فقد يكون لدينا إيمان حقيقي واختيار للدين، ولكن لا يمكن أن يكون لدينا علم وفلسفة وفن وصناعة وحضارة صحيحة وحقيقية. إنّ القوة والعنف آفة الإيمان ولا يمكن أن يقوم الإيمان على أساس القوة، وإن المجتمع الذي يقوم على دعامة الاستبداد والعنف لا يوجد فيه مجال للعقل والإيمان، إذْ إن القوة يجب أن تواجه بمثلها، ولا علاقة لها بالعقل والمنطق والإيمان، والقوة تريد صبغ جميع الأمور بمثلها والعمل على مسخها، وعليه فإن المجتمع الذي يعيش الاستبداد هو أبعد ما يكون عن المجتمع الديني والإيماني.

المعارف البشرية غير مقدّسة

من جهة أخرى، إنّ ما يطرحه علماء الدين من معارف وتعاليم دينية إنّما هي معارف بشرية لأن علماء الدين هم من البشر ويفهمون دعوة الأنبياء والوحي من خلال المعايير البشرية، ولكنّ أقوال علماء الدين وسلوكياتهم إذا كانت نابعة من الإيمان الخالص وكانوا يسيرون في خط العلاقة مع الله والرسالة والمسؤولية فحينئذٍ سيكونون مقدسين في نظر المؤمنين، ولكن معنى القداسة هنا هو أن المؤمنين يحترمون العلوم والمعارف الدينية فيما لا يتعاملون بذلك مع العلوم والمعارف الدنيوية.

وهذا الاحترام للعلوم الدينية وعلماء الدين هو عمل اختياري كالإيمان ويجب أن يبقى كذلك دائماً، كما أنّ حرمة العلوم الدينية ورجال الدين اختيارية، أو أنها يجب أن تبقى كذلك دائماً. وكذلك فإن حرمة العلوم الدينية ورجال الدين ليست شيئاً يمكن إلقاؤه إلى الناس من خلال وسائل الإعلام والتبليغات، بل يجب على المؤمن تشخيص هذه الحقيقة عن بصيرة ودراية لكي يفهم من أين يتسلم الخطاب الإلهي وكيف يتعامل معه، فالمؤمنون إذا علموا أن شخصاً معيناً يحمل الخطاب الإلهي فإنهم سيحترمونه ويقدسونه، ولكن هذا لا يعني أن المعارف والعلوم التي يحملها علماء الدين بعيدة عن الخطأ والزلل ولا ينبغي مراجعتها أو مواجهتها من موقع النقد أو غلق باب الاجتهاد واحتكار المعرفة الدينية والاقتصار على نظرية واحدة ومنع النظريات الأخرى، لأن جميع هذه الأمور تؤدي إلى سدّ باب الاجتهاد الواقعي ومزج الإيمان بالقوة والعنف، وهذا لا يصبّ في مصلحة العلم ولا في مصلحة الدين ولا في مصلحة الإيمان.

يجب على المؤمنين أن يعيشوا أجواء النقد والتقييم لإيمانهم دائماً، لعل ذلك يمكّنهم من تشخيص مواقع الخلوص ومواقع الخلل،

ثم معرفة مَن مِن أهل الدين يتحرك في دعوته من موقع الإخلاص للدين والإيمان، ومَن منهم يتحرك بعيداً عن هذا الخط.

الحجب والعلاقة مع الله

إن البحوث المذكورة آنفاً يمكن أن تثير السؤال التالي: يمكن للمؤمنين أن يوفروا الحرية والاختيار الحر للإيمان في المجتمع الديني ليحققوا لأنفسهم الحرية الباطنية في عملية الاختيار، ولكن ما هو المقدار الممكن لتحقيق المرونة في السنن والقوانين الدينية لتحقيق هذه الغاية؟

عند الجواب عن هذا السؤال لا بدّ أن ندرك ضرورة الاحتفاظ بحيوية التجربة التوحيدية القلبية ولزوم انسجامها مع قواعد وقوانين الشريعة المقدّسة، ومنها التوحيد بمعنى السلوك النظري والعملي للتغلب على الحجب الأربعة التي تمثّل مصدر الشقاء والألم للإنسان في هذا العالم وهي:

١. حجاب التاريخ.
٢. حجاب المجتمع.
٣. حجاب البدن.
٤. حجاب الطبيعة.

وهناك حجب أخرى يمكن أن يلمسها الإنسان من خلال التجربة العرفانية وكلمات العرفاء الذين عبّروا عن هذه الحجب بكلمة السجن.

إن «القرآن والسنّة» هما مجموعة من النصوص الوحيانية التي تبيّن حركة الإنسان وأهدافه في سلوكه التوحيدي، وهذه النصوص تعمل على الإجابة عن الأسئلة وعلامات الاستفهام التي تواجه الإنسان في سلوكه النظري والعملي، وعلى هذا الأساس فالعلاقة التي تربط الإنسان بهذه المجموعة من النصوص هي بعينها التي تحدّد علاقة

الإنسان بفهم المعنى والمصير النهائي لذاته، ومن ثم طريق الفلاح في محضر الله تعالى.

إمضاء بعض الأحكام القَبَلية في مجتمع المدينة

إنّ الدراسات التاريخية تبيّن بوضوح أنّ النبي الأكرم كان قبل البعثة وكذلك أفراد المجتمع في الحجاز «مكّة والمدينة» كانوا يعيشون في علاقاتهم العائلية وروابطهم الاجتماعية في إطار ابتدائي لم يتضمن شكلاً بسيطاً من أشكال الحكومة والقضاء والعقوبات وأمثال ذلك، وهذه الأنماط والأطر بقيت في الغالب بعد ظهور الإسلام أيضاً.

إن مداخلات القرآن والسنّة في صياغة الروابط العائلية والاجتماعية في ميدان الحكومة والقضاء وأمثال ذلك لا تمثّل صياغة قوانين في هذا المجال، لأنّ مثل هذه القوانين كانت موجودة في ذلك المجتمع وكان الناس يعيشون في علاقاتهم هذه القوانين، ولكن هذه المداخلات كانت على مستوى المنع فقط، أي منع ما يخالف الأخلاق والكرامة الإنسانية والعدالة ومنْع ما يمثّل حجر عثرة في طريق السلوك التوحيدي والمعنوي.

إنّ منطق القرآن والسنّة يقوم على أساس أن السلوك المعنوي للإنسان لا ينسجم مع مختلف النظم الاجتماعية والقيم الأخلاقية، فالقوانين والعادات والأعراف الموجودة في مجتمعٍ معيّن يمكنها العمل على تيسير أو تعسير السلوك المعنوي لأفراد المجتمع، ومن هنا فإن مداخلات الكتاب والسنّة تواجه كثيراً من المحدوديات، والنبي الأكرم (ص) بصفته مصلحاً معنوياً له هدف إصلاحي أو عملية إصلاحية جاءت لمواجهة تلك الأطر الأربعة التي تحدّ من فاعلية الإصلاح الثقافي والاجتماعي، فوجد نفسه مضطراً إلى العمل ضمن هذه الأطر «الواقعيات، القابليات، الضرورات، الإمكانات» وفي غير هذه الصورة فإن عملية الإصلاح ربما تكون غير ممكنة وغير مقبولة أساساً.

وهذا هو معنى إمضاء بعض الأحكام القَبَلية في باب المعاملات والسياسات من قبل الشارع، حيث يمكن استنتاج هذه الحقيقة ممّا تقدّم بيانه، وهي أن العلاقات العائلية، الروابط الاجتماعية، الحكومة، القضاء، العقوبات والمعاملات وأمثال ذلك التي وردت في الكتاب والسنّة على شكل إمضاءات للواقع الموجود في المجتمع العربي، وما ورد في هذه المحاور من قوانين وإصلاحات وحقوق لا يمثّل قوانين خالدة أو نسقاً سياسياً خاصاً بالإسلام، ففي هذه الإمضاءات نرى ما هو ثابت وخالد مثل «الأصول والقيم الأساسية»، أي أن هدف الإصلاحات والتعديلات الواردة في الكتاب والسنّة ومداخلات النصوص تستمد وتستلهم مقوماتها من تلك الأصول والقيم الإنسانية، وهذه الأصول المعيارية ليست أموراً مستقلة بذاتها بل هي من ضرورات السلوك التوحيدي للإنسان حيث تسترفد اعتبارها من ضرورات هذا السلوك التكاملي والمعنوي. وعلى هذا الأساس فإنّ الأصل في مداخلات الكتاب والسنّة في الموارد المذكورة إنّما هو بهدف إيجاد إصلاح وتعديل، ولكن في إطار المحدوديات الأربع، وهذا لا يدلّ على إمضاء قانون أو مادّة أو عرف اجتماعي بواسطة النصوص الدينية، وأنّ هذه الظاهرة الاجتماعية مورد قبول الكتاب والسنّة أيضاً، وعلى سبيل المثال فإن «نظام الرقّ» يمكن أن يكون شاهداً بارزاً على هذا الموضوع، حيث كان نظام الرقّ يمثل واقعاً اجتماعياً في الحجاز ولم تتحرك النصوص الدينية لتغيير هذا الواقع (رغم إدخال بعض الإصلاحات عليه) ولكننا لا نجد شخصاً في هذا العصر يقول بلزوم استمرار ذلك الواقع الاجتماعي لأنه مورد قبول الكتاب والسنّة، أي أنّ عدم تغيير ذلك الواقع لا يمكن أن نستنتج منه وجود أساس أصولي له. ومن هنا يتضح لنا أنّ من اللازم إيجاد قوانين ومؤسّسات في كل عصر تأخذ على عاتقها صياغة العلاقات والروابط الحقوقية في العائلة والمجتمع

والحكومة والقضاء والمعاملات وأمثال ذلك، ومطابقة هذه القوانين والمقررات مع معيار انسجامها أو عدم انسجامها مع إمكانية السلوك التوحيدي والإيماني لأفراد المجتمع.

وهنا يمكن القول باختصار: إذا ثبت من خلال الدراسات والتحقيقات للمفكرين الإسلاميين وجود بعض القوانين والأعراف في تراثنا الديني كانت موجودة في المجتمع العربي قبل الإسلام، ثم دخلت إلى المجتمع الإسلامي وأقرّت من قبل النصوص الدينية لكونها متناسبة مع المحدوديات والأطر الأربعة في عصر البعثة ثم بُنيت عليها لبنات فوقية وفروع فقهية في المجتمعات السابقة، ولكنّ هذه القوانين والأعراف تمثّل في هذا العصر عائقاً كبيراً ضد السلوك التوحيدي والمعنوي للناس، فإنه لا ينبغي التردّد في ضرورة تغيير هذه القوانين والمقررات وإصلاحها.

فمن الممكن أن تكون بعض القوانين والمقررات الشرعية والعرفية في مجتمع معيّن وبسبب حدوث تعقيدات كثيرة في واقع النظام الاجتماعي والثقافي والعاطفي لأفراد ذلك المجتمع معوّقة لطريق الإيمان والاستقامة والأخلاق بحيث يكون هذا الإيمان والانفتاح على الله غير ممكن أو صعباً للغاية، وربما تكون القيم والأصول الحقّة في هذا المجتمع مهددة بالاضمحلال والزوال، ففي مثل هذه الموارد يجب التحرك على مستوى إصلاح وتعديل هذه القوانين والأحكام وتغييرها كما بدأ النبي حركته الإصلاحية بذلك. وهذه العملية الإصلاحية يمكنها أن تطال جميع أبواب المعاملات، نظام الأسرة، الحكومة والقضاء، والحدود، والقصاص، والديات، وأمثال ذلك، وهذا الإقدام العملي ليس فقط لا يؤدّي إلى تغيير القانون الإلهي الخالد (لأنّ القانون الإلهي الخالد هو عبارة عن تلكم الأصول القيمية النابعة من حقّانية السلوك التوحيدي إلى الله والذي يجب أن تكون القوانين منطبقة عليه). بل هو

عين السعي الضروري نحو حفظ القيم والأصول الإلهية الخالدة وإدامة حركة السلوك التوحيدي إلى الله. أمّا الملاك الشرعي في عملية التغيير هذه وإصلاح وتعديل الأحكام والقوانين بهدف رفع الموانع الاجتماعية التي تحول دون السلوك التوحيدي فيمكن استنباطه من الكتاب والسنّة، أي أن النصوص الدينية هي التي عملت على إصلاح وتعديل الوضع الاجتماعي في صدر الإسلام وجعلت من ذلك سنّة إلهية.

وفي هذا الموضوع لا ينبغي الشكّ أو التردّد أيضاً في أنّ معرفة الواقعيات ومعطيات القوانين والطقوس والأعراف في المجتمعات الجديدة والمعقّدة جعلت معرفة انسجام أو عدم انسجام هذه القوانين والأعراف مع موضوع السلوك التوحيدي والتجربة الدينية خارج قدرة علم الأصول أو الفقه أو الفلسفة والكلام أو العرفان، فهذه العلوم يمكنها أن تمدّ يد العون إلى جانب العلوم الأخرى التي اكتسبها الإنسان بالتجربة في عملية السلوك التوحيدي والإيماني، أمّا المعرفة محل البحث التي تفضي إلى معرفة سلبية أو إيجابية القوانين والأعراف على سلوك الإنسان المعنوي والتوحيدي فانها تحتاج إلى معرفة كبيرة واطّلاع واسع على العلوم الإنسانية والاجتماعية من جهة، وعلى المدركات والتصديقات العلمية والتجريبية للبشرية من جهة أخرى.

فمثلاً إنّ ضرورة التنمية الاقتصادية والثقافية ليس لها مبدأ أساسي في الكتاب والسنّة ولا في العلوم الإسلامية في تراثنا الديني بل من المسائل المستحدثة، والتنمية هي هدف اجتماعي حيث يجد أفراد المجتمع حاجّة وضرورة إليها ويتحركون بكامل إرادتهم الحرّة لتحقيقها (ومن المعلوم أنّ التنمية تعد ضرورة للمجتمعات الحديثة)، وهنا يمكن إدراج مداخلة الكتاب والسنّة في أمر التنمية في المجتمعات الإسلامية، أي يمكن إدراج ذلك ضمن الأهداف القيمية النهائية للتنمية وأنّها لا ينبغي أن تكون مغايرة لتلك الأصول والقيم الواردة في الكتاب والسنّة

علماً بأن جميع برامج التنفيذ يمكن أن تؤخذ من العلوم الجديدة، أمّا علم الفقه فلا يمكنه أن يطرح برنامجاً لهذا الموضوع، وهذا العلم «الفقه» لا يمكنه توضيح الواقعيات الموجودة في المجتمع ولا يمكنه تغيير البرامج الموضوعة لها. ومضافاً إلى تلك الأصول الكلّية القيّمة فإن الأحكام الشرعية والفقهية من الحلال والحرام يمكنها أن تؤكّد كيفية صياغة برنامج التنيمة الاقتصادية والاجتماعية العمل على ترشيد المسيرة وتحقيق الهداية، وممارسة السلوك التوحيدي الذي يستشعر الرقابة الإلهية، ويستحضر الوعد الإلهي والعدالة الإلهية في العقاب والثواب.

المقالة الخامسة

المجتمع المدني وعوامل وموانع تشكّله[1]

حوار مع الدكتور السيد هاشم آقاجري[2]

■ **سؤال: ما هو تعريفكم للمجتمع المدني، وهل إن المجتمع المدني فوق القانون أم أنه مجتمع تحت سيادة القانون؟**

● ج: عند تعريف مفهوم المجتمع المدني لا بدّ من الأخذ بالطرف المقابل له، أي لا بدّ من تعريف المجتمع الطبيعي، فلو أننا وضعنا مفهوم المجتمع المدني أو الحالة المدنية في مقابل الحالة الطبيعية للمجتمع البشري فسيكون المفهوم من المجتمع المدني هو الحالة الاجتماعية للإنسان بعد تجاوزه المرحلة الطبيعية. وبنظرة تحليلية يمكن القول إن البشرية قد تجاوزت المرحلة التأريخية السابقة التي كان يعيش فيها الإنسان الحالة الطبيعية. وهذه المرحلة يُصطلح عليها (ما قبل السياسة) أو (ما قبل الاجتماع)، حيث إن الإنسان لم

---

(١) نشر هذا الحوار في كتاب (نسبة الدين والمجتمع المدني) ط ١، بتاريخ ٢٠٠٠م.

(٢) من رجال الإصلاح الديني والسياسي في إيران وهو الآن يواجه الحكم بالإعدام من قبل محكمة الثورة لانتقاده رجال الدين والحوزة العلمية وخاصة مسألة التقليد.

يشكل مجتمعاً في ذلك الوقت ولم تكن علاقاته مع الآخرين مبنية على قواعد معيّنة ومشخّصة، ولم يتحرك على مستوى إيجاد منظمات ومؤسسات لتنظيم حياته الاجتماعية.

ومن خلال هذه الرؤية يعرّف أرسطو الإنسان بأنه حيوان اجتماعي أو حيوان سياسي، فهذا المفهوم عندما تُرجم إلى العربية بواسطة الفلاسفة والحكماء المسلمين أصبح بهذا التعبير (الإنسان مدني بالطبع)، ومن هنا جاءت المقارنة بين الإنسان المدني والإنسان البدوي.

وهناك نظريات ورؤى مختلفة بين الفلاسفة والمفكرين والسياسيين بالنسبة إلى التقابل بين الوضع الطبيعي والوضع المدني، فالبعض مثل هوبز يمجّدون الوضع المدني وينظرون إلى الإنسان ما قبل المدنية على أنه موجود حيواني يعيش بجميع الخصوصيات والصفات الحيوانية من الأنانية، العدوان، الحرب، الدمويّة، عدم التوافق في الحياة الاجتماعية وأمثال ذلك من الصفات التي ذكرها هوبز للإنسان ما قبل الحالة المدنية، وقد وصف الإنسان الطبيعي بأنه ذئب حيث قال في عبارته الشهيرة إن «الإنسان ذئب الإنسان» وعلى أساس هذه الرؤية فإن الإنسان ما لم يدخل المرحلة الاجتماعية والمدنية فهو كائن أناني ومصلحي ولا يرى إلاّ منافعه الفعلية ويتحرك لتأمين هذه المنافع من موقع العدوان على الآخرين. وفي هذه الحالة كانت الحرب هي القاعدة الأساسية والطبيعية والتي لا تعرف أي نظْم اجتماعي أو قاعدة قانونية.

وفي نظر هوبز إن الإنسان إذا أراد دخول المرحلة المدنية فإنه بحاجة إلى إرادة أقوى، أي بحاجة إلى دولة متجسدة في قالب معين تمثّل الإرادة المطلقة وقد أطلق عليها اسم «لوياتان» أي الدولة المطلقة والإرادة العليا التي تعمل على تثبيت النظام وتنظيم العلاقات والروابط بين الأفراد رغم الإرادة الشخصية.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن هوبز كان من المدافعين والمؤيدين للمجتمع المدني والإنسان المدني مقابل الإنسان الطبيعي. فبالطبع كان هوبز يمثّل الفكر الأوروبي في مراحل ما قبل النهضة، وفي عصر القرون الوسطى حيث كانت أوروبا تعيش مرحلة انتقالية من مرحلة القرون الوسطى إلى المرحلة الجديدة، وفي هذه المرحلة الانتقالية لم يكن هناك كلام عن الحقوق الفردية والشخصية بل كانت الحكومة تستوحي مشروعيتها من القوانين الإلهية والحق الإلهي، ولم يكن للناس أي دورٍ في تشكيل الدولة والإرادة السياسية في دائرة الحكومة. ولكنّ العصر الجديد يعتبر عصر الحقوق الطبيعية والحقوق التعاقدية، وفي المرحلة الانتقالية كانت مباني مشروعية الحكومات تنزل من السماء إلى الأرض، بينما إذا أخذنا بمقولة الحقوق الشخصية للأفراد فإن ذلك يعني أن حق الحكومة يبتني على إرادة المواطنين وبالتالي مرحلة العقد الاجتماعي بين الأفراد أو الحقوق الطبيعية للناس بدون أن يكون للحكومة حق التعرض إلى هذه الحقوق.

إن نظرية هوبز هذه تقرر من جهة أن «لوياتان» أو الإرادة المطلقة مبتنية على الإنسان وحصيلة التوافق بين الحاكم والمحكومين، من أجل إدارة الأمور بصورة أفضل، ولكن مع ذلك فإن لوياتان تمثل إرادة أعلى من كونها منبعثة عن العقد الاجتماعي، فليست هذه الإرادة المطلقة مسؤولة أمام أفراد الناس رغم أنّها منبعثة من التوافق بين الإرادات البشرية والرغبة الأرضية لا الرغبة السماوية، ومن جهة أخرى فإنّ هذه النظرية وبسبب الإمتيازات المطلقة التي تضعها بيد الحاكم أو الملك فإنها تحمل في طياتها عناصر الفكر السياسي في القرون الوسطى. وعلى أي حال فإنّ نظرية هوبز تعد نظرية متوسطة تتجلى فيها ملامح المرحلة الانتقالية من الفكر السياسي ما قبل النهضة والحداثة إلى ما بعد عصر النهضة.

وفي مقابل هوبز الذي يمجّد الوضع المدني للإنسان والمجتمع ويذمّ الوضع الطبيعي، هناك نظرية أخرى لجان جاك روسو يثني فيها على الوضع الطبيعي للإنسان ويرى أن الوضع المدني هو حالة اضطرارية والإنسان مجبر على قبول هذه الحالة. ففي نظر روسو إن الإنسان في الوضع الطبيعي كان يعيش الحرية والصلح في ذاته وطبيعته وعندما ورد الحالة الاجتماعية والمدنية وخرج من حالته الطبيعية انسلخ من بعض صفاته وخصوصياته الطبيعية والإيجابية من قبيل الحرية. وفي هذه الرؤية للإنسان فإنّ أفراد المجتمع البشري قد انسلخوا من حالتهم الطبيعية، ولكن مع ذلك فإن روسو يعتقد بأن تشكيل المجتمع المدني وتأسيس الدولة يبتني على العقل الاجتماعي والإرادة الجماعية حيث تتجلى في الحكومة أو الدولة التي تمثل إرادة مجموع الناس أو ما يسمّيه روسو بالإرادة الكلية. ولهذا فإن الدولة مسؤولة في مقابل المجتمع، وعلى هذا الأساس نرى أن روسو في تصويره النسبة بين المجتمع الطبيعي والمدني على رغم التفاوت بينه وبين هوبز في نقطة البداية إلاّ أن هذه الرؤية في النهاية أقرب في مضمونها إلى النظام السياسي الديمقراطي من نظرية هوبز.

إن أفكار روسو تعتمد بالأساس على مفهوم الإرادة العامة من خلال رؤية تقع في مقابل الرؤية في النظم الاستبدادية والتوتاليتارية أو الشمولية والفاشيستية رغم أن البدايات الفكرية والسياسية كانت تُحتّم وجود الأنظمة المستبدة في التاريخ البشري وضرورة أخذها في الاعتبار في أجواء الفكر السياسي للباحث. ولكننا نعلم أن آراء روسو كان لها دور كبير في الثورة الفرنسية الكبرى حيث استلهم الثوّار مقولات ثورتهم وعناصر القوة والدفع الثوري منها. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن الصبغة العامة لأفكار روسو تبتني على العقد الاجتماعي في النظم الديمقراطية الحديثة. والخلاصة، ورغم أن روسو كان يرجح

الوضع الطبيعي للإنسان على وضعه المدني وحياته الاجتماعية إلاّ أنه لا يرى إمكانية أو صحة الرجوع إلى الحالة الأولى، فالناس مضطرون إلى الحياة في أجواء الحالة المدنية ولا بدّ لهم من توفيق وتطبيع حالتهم على الحالة الاجتماعية ومقتضياتها. ومن هنا فلو أن أفراد المجتمع تحركوا في وضعهم الجديد من موقع المحافظة على النظام الاجتماعي والسياسي فإن بالإمكان استعادة مقدار من حريتهم الطبيعية الأولى والتقليل من ظهور عناصر القوة والعنف والاستبداد السياسي في علاقتهم مع الحكومة. وفي مقابل المجتمع الطبيعي يقع المجتمع المدني للإنسان المتمدّن.

وفي الواقع فإن الإنسان عندما توجّه إلى المدنية وعاش في أجوائها ابتعد تدريجياً عن حياته البدوية والابتدائية وأصبح يتعامل مع الآخرين من موقع القواعد والأصول الحاكمة على الروابط بين الأفراد، وهكذا ابتعد الإنسان عن عزلته الطبيعية وحياته الحيوانية في مجتمع الغابة وتقبّل الحياة المشتركة في المجتمع الإنساني ووضع لنفسه قواعد وقوانين لتنظيم روابطه مع الآخرين، وبالنتيجة أوجد هيئة تتكفل تنظيم علاقاته مع الغير، وهكذا نشأ المجتمع المدني.

هذا هو المفهوم السائد عن المجتمع المدني حيث استبعد وجود مخالف له في هذا العصر إلاّ بعض الفوضويين والأشخاص الذين يقفون على الضد من أيّ نظم اجتماعي وهم «الأنارشيستية». الذين يرفضون وجود حكومة ويريدون تهديم كل نظام اجتماعي، ولكنّ سائر المجاميع والقوى السياسية والاجتماعية والفكرية في المجتمعات المعاصرة متفقة مع هذا المفهوم عن المجتمع المدني لأن هذا المفهوم هو الوجه الذي يميّز بين المجتمع الإنساني والمجتمع الحيواني أو المجتمع المدني والمجتمع البدوي. ففي المجتمع البدوي لا يوجد قانون يستوعب جميع الأفراد بل كان عنصر الثأر والانتقام الشخصي هو

الحاكم في دائرة الجرائم وبالتالي فإن عنصر الأنانية والعنف والخشونة هي الحاكمة على الضوابط بين الأفراد، وفي الحقيقة كان قانون الغاب هو الحاكم.

أما ما نراه في هذه الأيام من نزاع حول مفهوم المجتمع المدني لدى المفكرين الإسلاميين وفي مجتمعاتنا الإسلامية فمن المسلّم أنه لا يتناول هذا المفهوم بل يدور البحث في هذه المناقشات الفكرية والثقافية حول المجتمع المدني الذي يقابل المجتمع الشمولي التوتاليتاري من الأنظمة السياسية. وفي إطار هذا المفهوم يكون تعريف المجتمع المدني عبارة عن: المجتمع المستقل عن جهاز الحكومة والإرادة السياسية للحاكم، وعليه فإن المراد من المجتمع المدني هنا هو المجتمع الذي يعيش فيه المواطنون وأفراد المجتمع بعيداً عن إرادة الدولة وأجهزتها السياسية وقدرتها الحاكمة، بحيث يمكنهم أن يتحركوا في الدفاع عن أنفسهم مقابل الدولة ومنعها من التدخّل في جميع الشؤون السياسية الحاكمة في حركة الحياة الفردية والاجتماعية. بمعنى أن أفراد المجتمع يستطيعون أن يتصدّوا للدولة ويعترضوا عليها ويناقشوها على أعمالها ولا يجدون أنفسهم مضطرين إلى التسليم لإرادتها أو الخضوع لمقرّراتها.

وعلى هذا الأساس فإن مفهوم المجتمع المدني يبتني على نوع من التنظيم السياسي الاجتماعي لأفراد المجتمع الذي يتميز فيه الفرد عن الدولة، والأسرة عن الدولة. فالإنسان عندما يخرج من دائرة الأسرة ومحيطها لا يقع مباشرةً في دائرة السلطة والحكومة بل يدخل إلى دائرة المجتمع المدني والمحيط العام الذي يتضمن النشاطات الاجتماعية للأفراد خارج دائرة السلطة والقدرة الحكومية، وفي هذا المحيط والوسط العمومي يعيش الناس من جهة إمكانية تنظيم أنفسهم وتقرير مصيرهم وترتيب علاقاتهم على مستوى التفاهم المشترك، ومن جهة

أخرى فإنّ الناس يرتبطون مع الدولة والحكومة برابطة متقابلة وضمن معادلة متشكّلة من طرفين، فيؤثرون على الدولة كما يتأثرون بها. وعليه فإن دائرة اقتدار الحكومة وسلطتها تكون محدودة لأنّ المواطنين وأفراد المجتمع لا يفوضون جميع شؤونهم وإرادتهم إلى الحكومة بصورة مطلقة وفعلية، بل يحتفظون بإرادتهم الفردية وقدراتهم الشخصية لأنفسهم ليستفيدوا منها في تنظيم الروابط والمؤسسات المدنية داخل المجتمع المدني أو لإيجاد التعادل بين المؤسسات المدنية والمؤسسات الحكومية. ومن خلال هذه الرؤية فإن مفهوم المجتمع التوتاليتاري أو الشمولي يتقاطع (من حيث الإيجاد) مع المجتمع المدني حيث يمنع الأخير نشوء قدرة حكومية مطلقة وسلطة شمولية من نوع السلطة الستالينية أو الهتلرية.

وهنا يمكن أن نجيب عن السؤال التالي: هل إن المجتمع المدني هو مجتمع تحت سيادة قانون؟

إن حاكمية القانون وسيادته تعدّان جزءاً لا يتجزّأ من لوازم المجتمع المدني ولكنهما ليستا مرادفتين له، أي أنّ جميع المجتمعات المدنية تنطوي تحت سيادة القانون ولكن ليس كل مجتمع ينطوي تحت سيادة القانون هو مجتمع مدني.

■ **سؤال: هل إنّ هذه المعادلة غير صادقة معنا؟**

● ج: في الواقع نحن نواجه مفهوم المجتمع المدني الذي يتجاوز مفهوم مجتمع القانون، وفي هذه الحالة يكون للمواطنين قدرة سياسية كبيرة إلى درجة أنهم ضمن وضعهم للقانون واختيارهم الحر له يضمنون إجراء القانون وتنفيذه وحمايته ولا تتكفل الدولة إجراءه وتنفيذه، ويعدّ هذا العنصر إحدى الأدوات المهمة في ضمان الإجراء الصحيح للقانون، وعليه فإنّ اختزال المجتمع المدني بالمجتمع تحت سلطة القانون ليس صحيحاً لأن المجتمع المدني في الواقع هو نمط من

التنظيم الاجتماعي الخاص. ومع تجسيد هذا المنهج والأسلوب في التنظيم الاجتماعي على أرض الواقع فإنّ سيادة القانون وضمان إجراء القوانين الديمقراطية المبتنية على أساس إرادة الناس ورأيهم يعدّان من جملة نتائج وثمرات المجتمع المدني.

أما في البلدان الغربية فإنّ مفهوم المجتمع المدني يتعلق بالمجتمع ما بعد الحداثة، وتمتد جذور هذا البحث إلى كتاب «**رسالتان في الحكومة المدنية**» لجون لوك. فالحكومة المدنية كما يراها لوك هي الحكومة بالإضافة إلى صفة أخرى، بحيث تنطبق على مفهوم المجتمع المدني في الاستعمال الحديث. وبعبارةٍ أخرى إن المجتمع الذي خرج من وضعه الطبيعي وأصبحت له مؤسسات ومراكز اجتماعية وسياسية هو الذي يقصده جون لوك من هذا المفهوم. إذن فمفهوم الحكومة موجود في بطن المفهوم الأولى للمجتمع المدني، ولكن قلنا إن الحكومة المدنية تعني المجتمع الذي خرج من عهد البداوة، أو أنه المجتمع المدني مع إضافة خصوصياتٍ أخرى.

ومنذ زمان لوك فما بعد ساد البحث في مفهوم المجتمع المدني في أجواء الفكر السياسي لدى المفكرين وأصحاب النظر السياسيين في الغرب، فهؤلاء بيّنوا تفاصيل هذا المفهوم كلٌّ حسب رؤيته الخاصة، فالبعض مثل هيغل وضع المجتمع المدني في مقابل الأسرة، وفي الواقع أنه افترض ترادف مصطلح المجتمع المدني مع الدولة. ففي رأي هيغل يقف المجتمع المدني أي الدولة في مقابل الأسرة ومقابل الفرد على أساس أنّ مثل هذا المجتمع أسمى حصيلة تكاملية لروح التأريخ. ولهذا السبب فإنّ هيغل عندما يثني على الدولة فإنه في الوقت نفسه يثني على المجتمع المدني.

أما ماركس، ففي تحليله النقدي للرأسمالية والبرجوازية يرى أن المجتمع المدني هو المجتمع الذي تمثّله البرجوازية والطبقة المتوسطة

الجديدة، وبما أنّ ماركس كان يقف على الضد من الأنظمة الليبرالية والبرجوازية الديمقراطية في الغرب وينتقدها فإنه وقف هذا الموقف السلبي نفسه من المجتمع المدني، ففي الوقت نفسه الذي كان يستنكر فيه النظام الاقتصادي والسياسي للبرجوازية فإنه كان يرى أن المجتمع المدني هو مظهر من مظاهر البرجوازية ونتيجة حتمية لها. وفي الواقع إن ماركس كان يرغب في زوال المجتمع الرأسمالي ويأمل تحقق النظام الاقتصادي السياسي الاشتراكي في المجتمع البروليتاري في التأريخ المعاصر. أما المجتمع البروليتاري الاشتراكي فإنه يقع في مقابل المجتمع المدني، ولذلك فإن ماركس بنقده للبرجوازية والرأسمالية والمجتمع المدني فإنه كان يتوقع تحقق المجتمع الاشتراكي. وبعد ماركس سار أتباعه في هذا الاتجاه أي الموقف الإنتقادي والسلبي من المجتمع المدني وخاصة بالنسبة إلى الماركسيين الروس والأرثذوكس، ولكن بعض الماركسيين الجدد مثل أنطونيو جرايشي الإيطالي فإنه كان ينظر إلى المجتمع المدني نظرة إيجابية وخاصة بعد التجربة الفاشيستية في بلده إيطاليا، وبعبارةٍ أخرى كان يتعاطف ويتفاعل مع هذا المفهوم وهذا النوع من التنظيم الاجتماعي والسياسي للحياة الجماعية.

وعلى هذا الأساس فإن المفكّرين السياسيين من تيارات مختلفة كانوا ينظرون إلى مفهوم المجتمع المدني على أساس من القيم والتفاعلات الاجتماعية في الواقع المجتمعي الجديد، وبالتالي يتخذون موقفاً معيناً على أساس هذه الرؤية منه.

■ **سؤال: ما هي نسبة المجتمع المدني إلى الأمة وأوجه التشابه والتغاير بينهما؟**

● ج: يتصور البعض أن المجتمع المدني يتقاطع مع مفهوم الأمة وأن المجتمع الإسلامي ينسجم أكثر مع مفهوم الأمة في حين أن المجتمع المدني هو مجتمع يعيش التنوع والتعدد، ولهذا لا يقبل

التطابق مع الأمة، وهذا التصور يقوم على أساس أن مجتمع الأمة هو المجتمع الذي يسود فيه التشابه والتوحّد في أعلى حدٍّ ممكن من الانسجام، فجميع الأفراد يتشابهون في نمط التفكير والعمل والسلوك الأخلاقي والممارسة الاجتماعية، وفي الواقع إن مجتمع الأمة يقوم على أساس التساوي والتوحّد في جميع الأنحاء، ولهذا السبب فإن المجتمع المدني الذي يتضمن التعدد والتنوع لا ينسجم ولا يجتمع مع مجتمع الأمة الذي يقوم على التوحّد والتشكيلة الواحدة، وطبعاً فأنا أرى أنّ هؤلاء الذين يقولون بوجود التعارض بين هذين المفهومين لهم بعض الحق في ذلك لأنّ مفهوم المجتمع المدني من المفاهيم المستحدثة في ثقافتنا السياسية ولا بدّ من مرور زمان لاستيعاب هذا المفهوم في منظومتنا الثقافية والفكرية بعد معرفة تفاصيله الدقيقة لاسيما نسبته إلى مفردات العقيدة والدين والتقاليد الموجودة في حياتنا الفردية والاجتماعية. وأعتقد أننا لو تأملنا في مفهوم الأمة وأعرضنا عن مفهوم الانسجام الفكري والتوحّد الثقافي فإن المجتمع المدني يتطابق مع مجتمع الأمة رغم أنهما ليسا مترادفين من حيث المعنى والمصداق.

■ **سؤال: كيف تعرّف لنا مفهوم الأمة ومجتمع الأمة؟**

● ج: إن مفهوم الأمة مثل سائر المفاهيم القرآنية والدينية الأخرى قد ورد في قراءات وتفاسير مختلفة وأحياناً متضادّة، وأعتقد أن القراءة الموجودة لمفهوم الأمة في مجتمعنا المعاصر ليست هي بذاتها القراءة الدقيقة لمفهوم الأمة في القرآن الكريم، والتفسير المناسب لمفهوم الأمة في الثقافة الدينية والقرآنية يختلف عما هو سائد في أجوائنا الثقافية والدينية، فلا يمكن اختزال الأمة في مفهوم المجتمع المدني كما أن الأمة لا يصح اختزالها في مفهوم الشعب، وفي الحال الحاضر نرى في ثقافتنا السياسية أن مفهوم الشعب أصبح من المفاهيم السياسية الجديدة، فالشعب الإيراني لا يساوي قطعاً الأمة الإسلامية

لأنّ هذا الأخير له مفهومٌ أوسع وأشمل من مفهوم الشعب بالخصوص، ويتضمن محتوى أيديولوجياً واعتقادياً لا مفهوماً أرضياً ووطنياً، فنحن عندما نقول بالأمة نقصد من ذلك الشعوب الإسلامية أجمع التي تقطن دار الإسلام، وكلّ إنسان مسلم في أي منطقة في العالم هو عنصرٌ في هذه الأمة، في حين أن كل مسلم في العالم لا يعدّ من الشعب الإيراني، فالنسبة بين الشعب والأمة هي نسبة العموم والخصوص من وجه، أي أنّ أعضاء الأمة هم أعضاء في الشعب وبعض أعضاء الشعب هم أعضاء أيضاً، ولكن الرابطة بين الشعب والأمة ليست متساوية، فالشعب الإيراني يشمل جميع الإيرانيين بغضّ النظر عن نوع الدين والمذهب والعقيدة، فالمسلم والمسيحي والزرادشتي هم أعضاء في الشعب الإيراني في حين أن المسلمين خاصة هم أعضاء الأمة الإسلامية فقط.

ونعود إلى مفهوم المجتمع المدني ونسبته إلى مفهوم الأمة، ففي مجتمع الأمة هناك سلسلة من العقائد العامة والمبادئ الكلية التي تعد الأساس لوحدة أفراد الأمة، فالاعتقاد بالتوحيد والنبوة وغيرهما من أصول الدين الأساسية تعد من الأصول والعناصر المحورية التي لا بدّ من توفرها في أعضاء الأمة الواحدة، وهذه العقائد العامة والمشتركة هي العامل على انسجام وتوحّد المجتمع. ومن هنا فإن الأمة الإسلامية على الرغم من الوحدة العامة والمشتركات الدينية فإنها لا تنفي التنوع والتعدد في الآراء، أي أنّ الأمة لا يمكنها أن تنفي وتعارض التنوع الفكري، لأن الإنسان على أي حال متفاوت في القيم والأفكار والميول.

إن أفراد المجتمع الإسلامي يتشكلون من قوميات ومجاميع سياسية وصنفية مختلفة سواءٌ في زمان النبي الأكرم أو عصر الأئمة المعصومين وإنّ التنوع والاختلاف في الأمة الإسلامية هو السائد، مثلاً

سلمان وأبو ذر كلٌّ منهما عضو في الأمة الإسلامية ولكنهما ليسا على نسقٍ واحد في الفكر والميول والطموحات وما إلى ذلك، وقد ورد في الحديث النبوي «لو علم أبو ذرّ ما في قلب سلمان لكفّره».

ومثل هذه الحال نراها في أصحاب الإمام الصادق حيث كانوا يشكلون طوائف وفئات فكرية وكلامية مختلفة خاصة وأن الشيعة يرون فتح باب الاجتهاد مما يفضي إلى المزيد من التنوع والتعدد في الدائرة الفكرية والسياسية، كما أن القرآن الكريم يصرح بهذه الحقيقة وأن التنوع والاختلاف واقع لا يمكن إنكاره: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾**[٣] أي أن القرآن الكريم والدين الإسلامي يؤيدان هذه الحقيقة، وهي ظاهرة التنوع والاختلاف في القوميات والمجاميع والقبائل في الأمة الإسلامية الواحدة وأن ذلك يمد جذوره إلى ذات الإنسان ومحتواه الداخلي، فلا يمكن القول بوجود مجتمع يعيش أفراده الحرية الفكرية ولكنهم في الوقت نفسه يعيشون الوحدة الفكرية على مستوىً واحد بحيث يفكر الناس جميعاً بنمطٍ واحد من التفكير والرؤية السياسية والثقافية. فمثل هذا المجتمع لا يوجد له موضوع في الخارج إلاّ باستخدام أدوات القهر والاستبداد الفكري والديني والسياسي، ورغم ذلك فإن الاستبداد من شأنه أن يغطي على حقيقة التنوع ولكنه لا يلغيها تماماً.

فنحن بإمكاننا أن نعيش أمة واحدة وفي الوقت نفسه متنوعة ومتباينة الأفكار والمذاهب والاتجاهات. فجميع الشعوب الإسلامية تتصل مع بعضها بحبل الأمة الإسلامية وتقوم على أساس الوحدة في المشتركات، ولكنّ كل شعب إسلامي له من الخصوصيات والصفات ما يميزه عن الشعوب الأخرى كما هو الحال في أصناف الطبقة الواحدة

---

(٣) سورة الحجرات: ١٣.

أو الشريحة الواحدة من المجتمع، فلا يوجد تعارضٌ وتناقض بين الأمة الإسلامية والمجتمع المدني من هذه الجهة، كما لا يوجد تناقضٌ بين مفهوم الشعب والمجتمع المدني أيضاً.

إن المجاميع والفئات والطبقات الاجتماعية المختلفة التي تشكّل المجتمع المدني تقوم على أساس أصول وقيم ومنافع مشتركة في دائرة الشعب الواحد وترتبط فيما بينها بروابط اجتماعية تصوغ منها وحدة وطنية متكاملة من دون أي تعارض وتصادم، وعندما نقول بأنّ الحقوق والحريات السياسية والاجتماعية للمجاميع والطبقات المختلفة في المجتمع المدني محفوظة وقانونية فإنّ ذلك من شأنه تحكيم عناصر القوة والانسجام وتقوية عناصر الشد في هذا المجتمع، وفي الواقع فإن جميع المنظمات والمؤسسات تعدّ أعضاء في أسرة واحدة وتبني وحدتها على هذا الأساس من الإرادة والوعي المشترك لا الوحدة الميكانيكية والجبرية. وفي نظري إنه لا يوجد أي تناقضٍ بين المجتمع المدني ومفهوم الأمة الإسلامية بل التعارض موجود بين المجتمع المدني والمجتمع الشمولي التوتاليتاري.

■ **سؤال: ما هو مقصودكم من المجتمع الشمولي؟**

● ج: في نظري إن من يقول بوجود التعارض بين المجتمع المدني والأمة الإسلامية فإنه يتصوّر أن الأمة بمعنى المجتمع الشمولي الذي يعيش فيه الأفراد على شكل وحدات مستقلة مثل الرمل والحصى، وهؤلاء الأفراد المجزّأون يشكّلون المجتمع الشمولي الذي يُدار بواسطة الدولة أو الحزب أو الهيئة الحاكمة، ولا يوجد بين أعضاء هذا المجتمع أي تفاعل اجتماعي وترابط متقابل وتفاهم داخلي، فيكون الأفراد مرتبطين مباشرةً بالسلطة بشكل مباشر من دون أن يرتبطوا فيما بينهم بروابط سياسية، وتكون لهم قدرة في مقابل السلطة، وبعبارة أخرى إن المجتمع الشمولي يقوم على أركان النظام السياسي

التوتاليتاري ولكن كلُّ نظام استبدادي لا يعني بالضرورة أنه شمولي وتوتاليتاري.

وفي الحقيقة إن بين المجتمع الاستبدادي التقليدي والمجتمع الشمولي أوجه للتشابه والاختلاف، ففي المجتمع الاستبدادي لا توجد هناك رابطة منظمة بين أفراد الشعب بحيث يمكنهم التصدي والوقوف أمام السلطة واستبداد الحكومة، وهذا هو وجه التشابه بين هذين المجتمعين، وأما التفاوت والاختلاف بينهما فهو أن المجتمع الشمولي يتميز بقابليته على التعبئة العامة، أي أن القدرة الحاكمة أو الحزب الحاكم يمكنه الاستفادة من إحساسات الجمهور وعواطف الناس وأن يعبىء الطاقات الشعبية باتجاه هدف معيّن ومن خلال الشعارات التي يلقيها عليهم مثل ما حصل في ألمانيا الهتلرية. ففي مثل هذا المجتمع يعيش المجتمع كذرات الرمل التي تمثل عناصر منفردة، ولكنّ هذه العناصر المنفردة تتّحد تحت تأثير جاذبية القدرة السلطوية وتخلق انسجاماً مقتدراً وتتحرك كالسيل المتلاطم، وهذه الجاذبية السلطوية يمكن أن تنبع من القائد الملهم أو الكاريزمي أو الدولة المقتدرة والحزب الواحد.

وفي المجتمع الشمولي تكون حركة الناس حركة تعبوية في حين أن حركتهم في المجتمع الاستبدادي التقليدي ليست كذلك فلا يوجد تحرك عام ومنسجم بل إن الشعب في مثل هذا المجتمع يستجيب لإرادة القدرة الحاكمة بصورة تقليدية، وعلى سبيل المثال فإن المجتمع الاستبدادي في إيران زمان الشاه كان فيه حزبان: (إيران الجديدة) و(حزب الشعب)، ولكن الناس لم يكونوا يعتمدون على الأحزاب؟ فهذه الأحزاب كانت صغيرة جداً ومنزوية وشكلية في حين أن الحزب النازي الاشتراكي في ألمانيا كان يتشكل من ملايين الأعضاء وهكذا الحزب الشيوعي في الصين كان يضم ملايين الأعضاء، فالمجتمع الذي

يقوده مثل هذا الحزب الذي يضم ملايين الأعضاء، ويتحركون بأمر هذا الحزب هو في الحقيقة المجتمع الشمولي الذي يعيش التناقض والبارادوكسيكال. إنّ ارتباط الفرد بالمجتمع الشمولي لا يمثل ارتباطاً واعياً وعقلانياً وانتخابياً، بل يعيش الأفراد في أجواء عاطفية شديدة، فينضم بعضهم إلى البعض الآخر ويتحركون بفعل الجاذبية التي تسيطر عليهم من الأعلى، وبعبارة أخرى إنهم منفعلون تجاه المؤثرات والإيحاءات المسلطة عليهم.

أما في المجتمع المدني فإن الفرد يعيش بأفق أوسع ويتبدل إلى الكل بأدوات الوعي والشعور العقلاني من خلال المجاميع المتنوعة والآراء المختلفة، ولكنّ في النظم الشمولية والتوتاليتارية هناك صوتٌ واحد فقط وهو صوت الحزب الحاكم، أما في المجتمع المدني فهناك العديد من الرؤى والأفكار ولدى الناس القدرة على الانتخاب والاختيار، بينما لا يوجد في المجتمع الشمولي سوى طريق واحد للانتخاب. في المجتمع المدني هناك العديد من المرشحين وبأفكار مختلفة ومناهج متنوعة، وفي المجتمع الشمولي تقوم الدولة أو الحزب الحاكم بنشر صحيفة واحدة ناطقة بلسان الحزب وجميع الناس يأخذون أخبارهم وأفكارهم وتحليلاتهم السياسية والثقافية من هذه الصحيفة، ولكن في المجتمع المدني هناك عدة صحف متنوعة في الفكر والتحليل السياسي. وعليه فنحن نواجه في المجتمع المدني نوعاً من التعددية على مستوى الفكر، السياسة، الاقتصاد، الاجتماع. وهناك منظمات ومؤسسات مختلفة تتولّى تجسيد هذا التنوع الفكري والسياسي على أرض الواقع الاجتماعي وفي أجواء المجتمع الثقافية، بينما لا يوجد أيّ نوع من تعدد الأحزاب والصحف والتيارات السياسية والفكرية في المجتمع الشمولي. عندما تتنوع الأفكار وتتضارب الآراء يتولد من ذلك الحوار والعمق الفكري والتقدم الحضاري، في حين لا يوجد في

المجتمع الشمولي سوى فكر واحد، فهناك متكلم واحد ولا حوار، أي صوتٌ واحد وخطابٌ واحد للجميع يتكرر على المسامع من قبل الدولة أو الحزب الحاكم، ولهذا السبب فإننا نرى وجود تعارض بين المدني والمجتمع الشمولي وليس التعارض مع الأمة إلاّ على أساس من يتصور أن مفهوم الأمة هو المجتمع الشمولي في حين أن هذا المفهوم لا ينسجم مع الطرح القرآني والثقافة الإسلامية.

■ **سؤال: والآن هل يمكن أن توضح لنا النسبة بين المجتمع المدني والمجتمع الديني؟**

● ج: في الواقع إن المجتمع المدني هو أسلوب ومقولة متدولوجية في الظاهرة المجتمعية، وأمّا المجتمع الديني فهو مقولة أيديولوجية، يمكننا أن نضع المقولة المتدولوجية في خدمة الأيديولوجية أو لا نضعها، والأصل هو الدين يعتبر في أجواء المجتمع البشري أيديولوجية أو مصدر من مصادر نيل الحقيقة ومنبع القيم، ولكن المدنية هي نوع من المتدولوجي في عملية الحياة المشتركة والتفاعل الاجتماعي بين الناس، ومن هنا يمكننا أن نعد المجتمع المدني أسلوباً ومنهجاً في خدمة المجتمع الديني الأيديولوجي على أساس من الاعتراف بالتنوع والتعدد في القراءات الدينية المستوحاة من النصوص والتراث الديني.

فلو أننا اعترفنا وقبلنا بالتعددية في المجتمع الديني فذلك يعني أننا لا نرى قراءة واحدة للدين وأن أصحاب هذه القراءة هم أصحاب الحق ويحق لهم احتكار الحقيقة وتفسير النصوص الدينية وبيانها للناس على أساس أن الإسلام هو ما تستبطنه هذه القراءة لا غير، فمثل هذا المجتمع الديني الذي يعترف بالتعددية هو مجتمع مدني في الوقت نفسه.

وهنا وفي مثل هذه الظروف الاجتماعية والثقافية يتحد مفهوم

المجتمع المدني مع المجتمع الديني على مستوى الممارسة والتطبيق، وفي الواقع إن التعددية والبلورالية أخذت هنا بعنوان متدولوجيا لا أيديولوجيا، وبالطبع فإن الأشخاص الذين لا يعتقدون بالدين ومبادئ الدين يمكن أن يتخذوا من المجتمع المدني أيديولوجيا لهم، ولكن قراءتي وتصوري عن المجتمع المدني يختلفان عن هذه القراءة الخاصة، ففي مجتمعنا وعالمنا المعاصر قد تكون الديمقراطية، الجمهورية، المجتمع المدني وأمثالها من المفاهيم الجديدة لها صفة أيديولوجية لبعض الناس حيث تمثل لديهم البنى التحتية للبناء المعرفي والعقائدي لهم رغم أن الإنسان المتديّن والمعتقد بالرسالات السماوية لا ينكر مثل هذه المفاهيم الجديدة ولكنه لا يعتبرها المنبع الأساس لمعارفه وعقائده. ومن هنا يكون المجتمع المدني والديمقراطية والبلورالية بعنوان مناهج وأساليب في دائرة الأصول والمبادئ والقيم الدينية لتحقيق الغايات العليا للدين والرسالة السماوية.

■ **سؤال: مع الأخذ في الاعتبار قوله تعالى ﴿لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا ربّ هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾ هل يمكننا أن ندعي اقتران بعثة الرسول الأكرم مع نوعٍ من المجتمع المدني والديني في صدر الإسلام؟**

● ج: بنظري إنّ النظام الاجتماعي الذي أسّسه رسول الله (ص) في المدينة يمثل مجتمعاً مدنياً ودينياً أيضاً، وقد كان تأسيس الدولة في المدينة أول مشروع حضاري وسياسي في جزيرة العرب ويعتبر نقطة عطف في ثقافة المجتمع العربي في ذلك الوقت، فقبل تأسيس دولة المدينة كان العرب يعيشون حالة البداوة وعلى شكل قبائل متناثرة، فعندما أسس النبي الأكرم دولة المدينة دخل العرب في الحجاز مرحلة جديدة في تاريخهم، وهذه الدولة وضعت قواعد وأصولاً لتأسيس دعائم المجتمع المدني أيضاً، ففي السنة الأولى للهجرة وعندما ورد

النبي الأكرم المدينة وضع قانوناً يتكفل بيان جميع الحقوق والتكاليف للفئات والأطراف المختلفة في المدينة، وعلى هذا الأساس تمّ بيان العلاقة بين المجتمع والدولة وبين الأفراد أنفسهم، وبيان القواعد التي يتعامل بها المسلمون مع المشركين وأهل الكتاب، والعلاقات التي تربط بينهم، أي أن الأفراد والمجموعات المختلفة في مدينة النبي أخذت تعيش القانونية في سلسلة من القواعد والمقرّرات المستقلة عن الذهن والرغبات النفسية، بحيث إن هذه القوانين والمقرّرات تسود جميع الأفراد بمن فيهم النبي الأكرم بالرغم من كونه رسول الله، هذه الرابطة القانونية بين الأفراد هي التي تميّز هذا المجتمع الجديد.

فلا نجانب الصواب إذا قلنا بأن المجتمع المدني المطلوب للمسلمين يمتد بجذوره إلى مدينة النبي بالرغم من كون الروابط والعلاقات الثقافية والاجتماعية في المجتمع الإسلامي الأول كانت متناسبة مع تلك الظروف البدائية والعلاقات غير المعقدة، وبالطبع فإنه كلما سار المجتمع البشري في خط التطور والتقدم الحضاري احتاج هذا المجتمع إلى التنوع والتعدد السياسي والثقافي ويصبح بحاجة إلى إيجاد مقولات جديدة ومؤسسات تستجيب للمتطلبات التي يفرزها التطوّر، وهكذا يكون إيجاد صياغات جديدة وأدوات مستحدثة تنسجم مع هذه المتطلبات كضرورة حضارية، ومع ذلك فبالإمكان طرح القواعد والصياغات الكلية لهذا المجتمع في إطار المبادئ والأصول الكلية للدين الإسلامي ويكون لدينا مجتمع مدني لا يتقاطع مع الإسلام، ويستفيد من التجربة الطويلة للمجتمعات الإسلامية طوال ألف وأربعمائة عام بحيث يتوافق مع مقتضيات الزمان والمكان في العصر الجديد.

نحن اليوم لدينا أحزاب، نقابات، برلمان، اتحاديات. ومن الطبيعي أن هذه المفاهيم الحضارية الجديدة لم تكن في زمن الصدر

الأول للإسلام لأن مثل هذه المفاهيم والمقولات قد أفرزتها التجارب البشرية ولا يمكنها أن تنشأ وتتولد في مجتمعات بدائية. وعلى أي حال فالنظام السياسي الذي أقرّه النبي الأكرم (ص) في المدينة لم يكن نظاماً شمولياً وتوتاليتارياً، أي أنه بالرغم من وجود أيديولوجيا حاكمة من أعلى هرم القاعدة، ولكن من ناحية متدولوجية فإنّ المسار الحضاري والمؤسساتي لذلك المجتمع ينبع من الأسفل إلى الأعلى بأدوات متناسبة مع ذلك العصر من قبيل البيعة والشورى وغيرها من أدوات الممارسة السياسية لأفراد المجتمع الإسلامي.

■ **سؤال: من هم خصوم المجتمع المدني في الحال الحاضر وما هي دوافعهم وغاياتهم؟**

● ج: بالإمكان نقد المجتمع المدني من ثلاث جهات: الأولى من موقع ما قبل الحداثة وهو الموقع الرجعي والماضوي، الثاني من موقع الحداثة، والثالث من موقع ما بعد الحداثة. وفي كل واحدة من هذه الجهات رؤى تقوم على أساس مبانٍ ومسبوقات فكرية خاصة وعلى أساس هذه المباني والافتراضات يتم تعريف المجتمع المدني ونقده. أما ما يوجهه خصوم المجتمع المدني في أجوائنا الدينية فليس من موقع الحداثة ولا ما بعد الحداثة بل من الموقع التقليدي الماضوي، حيث نرى أن هؤلاء المخالفين والمنتقدين يرفعون علم المعارضة للمجتمع المدني على أساس أنه مجتمع ضد القيم الإسلامية والأخلاقية، ولذلك ينطلقون من مخالفتهم لهذه المقولة الجديدة من موقع الحساسية المذهبية والهيستيرية والخصومة لا من موقع العقلانية والحوار والتفاهم. هؤلاء ينطلقون عن وعي أو غير وعي في مخالفتهم للمجتمع المدني لصالح الاستبداد والفاشيستية والتوتاليتارية والماضوية.

وبعض هؤلاء المنتقدين قد يكونون صادقين في دوافعهم ولكن بسبب قراءتهم الخاطئة للدين والمعارف الدينية والأهداف الإسلامية

يتصورون أن المجتمع المدني هو مجتمع فارغ من القيم والمبادئ الدينية وأنه يشيع الإباحية ويؤدي إلى اهتزاز الأخلاق وذبول القيم. هؤلاء يتصورون أن مباني وعقائد الناس في المجتمع المدني تقوم على المنافع الدنيوية والعقلانية المحضة بعيداً عن أجواء القيم السماوية وأنّ هذا المجتمع يقوم على أساس العلمانية ويحجّم دور الدين ويختزله إلى علاقات فردية بين الإنسان والله تعالى، ولهذا فقد يمّموا وجوههم شطر المجتمع الديني أو الولائي نسبةً لولاية الفقيه وذهبوا إلى أن المجتمع المدني يتعارض ويتقاطع مع المجتمع الولائي والديني، ومن هنا فإنّ مثل هؤلاء المنتقدين للمجتمع المدني في بلادنا الإسلامية وعلى اختلاف دوافعهم وأغراضهم يعيشون حالة السذاجة الفكرية والطفولة السياسية. ومن جهة أخرى فإن بعض العناصر المتعطشة للقدرة والسلطة يرون أن المجتمع المدني يتقاطع مع أهدافهم التسلطية ومنافعهم الفئوية والمذهبية.

وبالإمكان نقد المجتمع المدني من موقع أفضل وأكثر تحضّراً كما هو الحال لدى المفكرين الغربيين مثل ميشل فوكو فيلسوف ما بعد الحداثة حيث أخذ يتحرك على مستوى نقد المجتمع المدني ومعطياته الثقافية والاجتماعية من موقع ما بعد الحداثة. وبالطبع فإن كلامه يقتضي التأمل والدراسة، فهو يزعم أن التيار التنويري لم يتمكن ومن خلال أدوات المجتمع المدني أن يصل بمؤسساته الجديدة وبنائه الحضاري إلى الأهداف والغايات المطلوبة التي وضعها الإنسان المتحضر نصب عينيه في مسيرته الحضارية الجديدة لأن المجتمع الغربي الحديث الذي يعيش المدنية والعقلانية في الأدوات الحاكمة على الثقافة الغربية يواجه نوعاً من التناقض والبارادوكسيكال حيث لا يملك المناعة والصمود أمام ظاهرة متخلفة كالفاشيستية والمجتمع الشمولي.

ويجب الالتفات إلى أن النقد الموجه إلى المجتمع المدني في ما بعد الحداثة ليس من سنخ نقد ما قبل الحداثة بتاتاً. وأساساً لا يوجد أي تشابه بينهما، فالنقد الماضوي والتقليدي في أجوائنا الدينية للمجتمع المدني يعتمد على أساس تقوية مباني الاقتدار السياسي الاستبدادي، في حين أن نقد ما بعد الحداثة يهدف إلى كسب حريات أكبر وفي دائرة أوسع للإنسان المعاصر حيث يرون أنّ البنى وتشكيلات النظام الاجتماعي والسياسي قد أضحت سداً ومانعاً مقابل حرية الإنسان والإنسانية، وبالطبع ليس مقصودهم من الإنسانية هو المفهوم الميتافيزيقي الذي يمتد بجذوره إلى عالم الغيب وحقيقة الألوهية والقدسية بل إنهم يستوحون الإنسانية من مقولات مادية وعلمانية تماماً، ولهذا يمكن القول إنه لا يوجد أي تشابه وسنخية بين هذين النقدين.

وهكذا بالنسبة إلى نقد الماركسية للمجتمع المدني فإنه يختلف عن النقد التقليدي الماضوي أيضاً، لأنّ هدف الماركسية هو إيجاد مجتمع اشتراكي له خصوصيّات معينة، وفي نظر ماركس إن المسألة الأساسية في المجتمع الرأسمالي هي اغتراب الإنسان، وهذا المعنى للذات الإنسانية لا يرتبط بأي وجه مع العوالم الميتافيزيقية والماورائية، فهذا الإنسان أو الكائن البشري يعيش في أجواء الرأسمالية الرابطة الاستثمارية والبرجوازية التي تفصله عن ذاته وتجعله غريباً عنها، ومن أجل أن يتخلص الإنسان من هذه الظروف القاهرة لا بدّ له أن يتحرّك على مستوى قطع هذه الروابط المقيتة الموجودة في علاقات العامل ورب العمل، ويسعى إلى تشكيل المجتمع الاشتراكي. وفي نظر ماركس فإن المجتمع الاشتراكي ليس هو المجتمع المدني الليبرالي في القرن التاسع عشر بل إن الإنسان سيعود إلى ذاته وإمكانيته في هذا المجتمع ويحقق رغباته التكاملية التي تفرضها حركة التاريخ بدل السياسة الاستثمارية للعالم الرأسمالي، وهكذا يتصالح الإنسان مع نفسه

مرة ثانية ويعود إلى واقعه، وبالتالي يتحكم في مصيره ووجوده، فمن هنا يمكن القول من خلال هذه الرؤية بأن النقد الماركسي للمجتمع المدني يختلف تماماً عن النقد التقليدي الماضوي في مجتمعاتنا الدينية.

■ **سؤال: لا بأس بأن توضحوا لنا أكثر مسألة التعارض بين المجتمع المدني والمجتمع الولائي.**

● ج: هناك تعريف وتفسير للمجتمع الولائي والديني يقوم على أساس أن الله تعالى قد نصب شخصاً لهداية وقيادة الأمة وليس للآخرين اللياقة والحق في الاستفادة من عقولهم وحرياتهم، فالناس يعيشون الحاجة إلى القيادة السماوية والارتباط بها وليس لهم من أنفسهم شيء، ومن هنا لا بدّ لمن نُصب لذلك المقام الإلهي أن يأخذ بأيدي الناس كما يأخذ المبصر بيد مجموعة من العميان الذين يجب عليهم أن يتحركوا خلف هذا المبصر ويتبعوه في حركاته وسكناته، فلا معنى لاجتهاد العقل، ولا الانتخاب، ولا الحرية، وإن سعادة وفلاح مثل هذا المجتمع يكمن في الارتباط والطاعة المطلقة لذلك الإنسان المبصر. بينما المجتمع المدني عبارة عن المجتمع الذي يعيش فيه جميع الأفراد القيم الأخلاقية العقلانية ويتحركون في ممارساتهم وتفاعلهم الاجتماعي والسياسي من موقع الوعي والتفاهم المشترك، والمحرك الأصلي للناس هو العقل لا الإيمان بالغيبيات والمتعاليات المطلقة. ولو أن الناس تحركوا بدافع من الغرائز الحيوانية والمادية في عملية الانتخاب وكانوا أسرى الشهوات والأهواء النفسانية، ففي هذه الصورة يقع التناقض والتقاطع بين المجتمع المدني والمجتمع الولائي. وباعتقادي أن كلا التعريفين أو التفسيرين لهذين المجتمعين مجانبٌ للصواب والحقيقة، ولهذا لا بدّ لنا من بيان تعريفنا للمجتمع الولائي (من ولاية الفقيه) من موقع الشفافية والصراحة، لأن المجتمع المدني

والمجتمع الولائي ليس بينهما أي تناقض أو تضارب بل هما بمثابة اللازم والملزوم، والأشخاص الذين لا يعتقدون بهذا المعنى يرون وجود تعارض بين الجمهورية والإسلام، وبين الديمقراطية والحكومة الدينية وولاية الفقيه. ففي نظر هؤلاء أن الإسلام لا يستوعب مقولة الجمهورية، ولا الديمقراطية، ولا يفقه جدية الانتخابات، أو رأي الناس وأمثال ذلك، حيث يوجد حائل وجدار عريض يحول بين الإسلام والجمهورية، بحيث لا يمكن إيجاد أية صلة بينهما أو الانتقال من وإلى الآخر.

وعلى هذا الأساس فإن الإنسان المعاصر يجب عليه أن يختار أحد هذين الخيارين، فإما أن يختار الدين، الاستبداد، التقليد، التسليم، عدم الحياة، الغيبوبة، عدم المشاركة السياسية، أو يختار الحرية والمشاركة في تقرير المصير وحق الانتخاب والعلمانية والتخلّي عن القيم والمبادئ المقدسة وأمثال ذلك، ومن هنا فالإنسان يكون في هذا الأمر على نحوين: فإما أن يكون مستبداً ومتديناً أو يكون حراً وبلا دين، كما يقول أبو العلاء المعري «متدين بلا عقل وعاقل بلا دين» وعليه فلو تقرر أن يكون هناك تعارض وتناقض بين العقل والدين يجب على الإنسان إما أن يختار الدين ويترك العقل، أو يختار العقل ويترك الدين.

■ **سؤال: ولكن على هذا الأساس ما هو التفاوت بين المجتمع المدني والحكومة الدينية؟**

● ج: إن المجتمع المدني له خصلتان: إحداهما استقلاليته عن الهيئة الحاكمة والسلطة السياسية، والأخرى قبول التعدّد والتنوّع، أما الحكومة الدينية فلا يمكن إيجادها أو دوامها إلاّ إذا اعتمدت على خصلتين: الديمقراطية وقبول التعدّد والتنوّع، وأن لا يكون المجتمع مقهوراً للحكومة والسلطة السياسية أو مرتبطاً بها، بل يمكن للناس أن

يشاركوا من موقع الحرية والاستقلال في النظام السياسي الديني الذي يريدونه لأنفسهم، وفي الوقت نفسه يتقبلون القراءات المتعدّدة للدين ولا يرون انحصار هذا الحق لفئة معينة من رجال الدين، ففي هذه الصورة يكون المجتمع المدني بهيئته التعدّدية هو الشرط اللازم لبقاء الحكومة الدينية.

■ **سؤال: إذاً، في هذه الصورة ماذا تكون نسبة المجتمع المدني إلى المجتمع الأيديولوجي؟**

● ج: لاحظوا أن الحكومة الدينية هي في أحد أبعادها حكومة أيديولوجية بأيّ شكل فسّرنا الأيديولوجيا، أي سواءٌ كانت بمعنى الحد الأقل أو بمعنى الحدّ الأكثر من شمولية الدين، فالأيديولوجيا لها وجهٌ مشترك مع الدين وكل واحدٌ منهما يتضمن سلسلة من الأصول والقيم والمبادئ والمؤسسات الخاصة، وقد تكون ضيقة وقد تكون موسّعة.

■ **سؤال: ما هو مرادكم من أن الحكومة الدينية هي حكومة أيديولوجية مهما كانت أهدافها وأصولها ولكن كل حكومة أيديولوجية ليست بالضرورة حكومة دينية؟**

● ج: إن كل حكومة دينية هي حكومة أيديولوجية، والأيديولوجيا لها مفهوم معيّن وتعني وجود منبع للاعتقادات والقيم خارج واقع الإنسان ومتقدمة عليه، وعلى هذا الأساس فالرابطة المذكورة بين المجتمع المدني والحكومة المدنية هي نفسها الرابطة مع الحكومة الأيديولوجية أيضاً، فتارةً تكون الحكومة الأيديولوجية ذات بعد واحد وانحصارية، وعليه فإنها تملك قراءة واحدة ورؤية واحدة للعالم والإنسان والمجتمع، والناسَ مكلفون بقبول هذه الرؤية الواحدة، ففي هذه الحكومة توصد أبواب الاجتهادات المتنوعة والتفاسير المتعددة ولا تكون مشروعية السلطة السياسية مقتبسة من إرادة الناس ولايكون التغيير والتحوّل الداخلي في جهاز السلطة

بأدوات ديمقراطية بل هو حقٌّ إلهي لفئة من الناس كما في الحكومات التوتاليتارية الستالينية المنتخبة - بتصورهم - من حركة التاريخ، وليس للناس أي دورٍ في تغييرها أو تبديلها. ففي مثل هذه الصورة تكون الحكومة الأيديولوجية انحصارية وتتحرك في طريق مسدود تماماً، وليس هناك أيّ نسبة بينها وبين المجتمع المدني، حيث يقف كلٌّ منهما مقابل الآخر. ولكن إذا عرّفنا الحكومة الأيديولوجية بحيث تتضمن الصفة الديمقراطية والتعددية فإنها تتوافق حينئذٍ مع المجتمع المدني والمستقل الذي يعيش حرية الانتخاب في تقرير مصيره، ومن هنا يتضح أن الحكومة الدينية والحكومة الأيديولوجية متلازمتان دائماً.

■ **سؤال: هل أن مقولة المجتمع المدني هي مقولة وجودية وتوصيفية أم مقولة معيارية؟**

● ج: لا شكّ أنها مقولة وجودية ومعيارية في الوقت نفسه، فلو لاحظنا شعار إيجاد المجتمع المدني في بلادنا الإسلامية لرأينا أن هذا الشعار يبتني على تصور خاطئ وهو أن المجتمع المدني مقولة صناعية ويمكن أن تتحقق بسعي بعض رموز السياسة كرئيس الجمهورية أو الدولة في حين أن هذا المجتمع ليس عبارة عن مقولة يمكن للإنسان أن يصمم ويقرّر إيجادها أو نفيها. المجتمع المدني يجب أن يعيش الناس فيه تاريخاً طويلاً من التحول والتكامل الطبيعي المتولد من صميم المجتمع ومن داخله، فهو ليس كالبيت الذي نقرّر نحن إنشاءه وبناءه بل يجب أن يطوي مراحل تكوينه ورشده حتى يتولّد ويتحقق على أرض الواقع الاجتماعي، فبالطبع أنا لا أريد أن أتخذ الموقف الجبري في هذه المسألة وأتمسك بعنصر التقدير والحتمية التاريخية، بل إنني أوكّد على تصحيح التصور الساذج لإيجاد المجتمع المدني والتوقعات الطوباوية من حركة الإنسان الحضارية، فلو قلنا أن المجتمع المدني هو

من مقولة الصيرورة والتكوين لا من مقولة الإيجاد، حينئذٍ يقع الدور الأساس لتحقق مثل هذا المجتمع على عاتق المجتمع نفسه، والدولة إذا كانت موافقة على مسار ومبادئ المجتمع المدني فإنه بإمكانها كإرادة حاكمة أن توفّر الأدوات اللازمة لحماية هذه المسيرة الحضارية للمجتمع وصيانتها من الأخطار التي تهددها وتوفّر الأرضية اللازمة لولادة المجتمع المدني، والدولة يجب عليها كذلك أن تحرص وترعى هذا الوليد بعد ولادته وتتصدى لعناصر التخريب الحضاري والثقافي التي تواجه هذا المجتمع حتى يصل إلى مرحلة البلوغ والرشد والتكامل الطبيعي.

وعلى هذا الأساس فأنا أعتقد لو انتظر الناس أن تقوم الحكومة في تكوين وإيجاد هذا المجتمع وعلقوا عليها آمالهم فإنّ هذا الوليد لن يرى النور إطلاقاً. إن مجتمعنا يحتاج إلى حركة ذاتية وفعل وانفعال ذاتيين بين مختلف طبقات وشرائح المجتمع المختلفة ليتحركوا جميعاً وبانسجام كامل لترسيخ قواعد ودعائم المجتمع المدني، ويبذلوا جهدهم في تعميقه ونشره في واقعهم الثقافي والاجتماعي.

ولا ينبغي أن نغفل عن هذه الحقيقة وهي أنّ مجتمعاتنا الإسلامية تعلّق آمالها على الأنظمة الحاكمة، فعلى هذه الحكومات أن تتحرك على مستوى إيجاد الأرضية القانونية التي ترتفع بأفراد المجتمع حضارياً وثقافياً بحيث يتحركون بأنفسهم في خط المسؤولية ويعملوا بوظيفتهم الإنسانية. وعلى سبيل المثال فإنّ الدولة يجب أن تمدّ يد المساعدة إلى التيارات والمجاميع المختلفة لتكوين وتأسيس الأحزاب ورفع الرقابة عن الصحافة والإعلام وبذل الحريات السياسية للناس وخاصة قوى المعارضة السياسية والمدنية. وعلى الدولة حماية الحقوق القانونية المشروعة لجميع المواطنين، وعلى هذا الأساس فإن وظيفة الدولة ودورها هو حراسة الحركة الحضارية وإيجاد الأرضية اللازمة، ولكنّ

الدور الأساس يقع على عاتق الناس والمثقفين والنخبة وجميع القوى الاجتماعية الأخرى في تحقق وإيجاد المجتمع المدني.

■ **سؤال: ما هي العوامل المؤثرة في تشكيل وإيجاد المجتمع المدني وماذا يجب من عمل لإنشاء مثل هذا المجتمع؟**

● ج: إن العوامل الأصلية والمؤثرة في هذه الحركة الحضارية تتلخّص في القوى الاجتماعية من قبيل طبقة رجال الدين والأصناف والمجاميع الاجتماعية الأخرى كالنساء والشباب والعمال والشريحة العلمية والتجارية وأمثال ذلك، فهؤلاء يجب عليهم السعي الجادّ لرفع الموانع التاريخية التي تقف أمام الصعود بالمجتمع الإسلامي إلى مستويات راقية من التحضر والتمدن وتوفير الأرضية اللازمة لإيجاد وترشيد المجتمع المدني في واقعنا الاجتماعي والسياسي. وفي نظري أن رجال الدين بالخصوص لهم الدور الفعال في تحمّل هذه المسؤولية الخطيرة، فلا بدّ من إعادة قراءتهم للدين والحكومة والانفتاح على المفاهيم الجديدة كالحرية والمشاركة السياسية وأمثال ذلك، ليتمكّنوا من الانسجام مع أطروحة المجتمع المدني ويكونوا أحد المحاور المقتدرة على المستوى الاجتماعي والديني لترشيد هذه الحركة الحضارية والإنسانية.

أما المثقفون وطلاب الجامعات فلهم دورهم أيضاً في المشاركة وتحمّل المسؤولية، فلدينا شريحتان في مجتمعنا الإسلامي تقع على عاتقهما مسؤولية عملية التغيير السياسي والاجتماعي وهما رجال الدين وطلاب الجامعات أو المثقفون، وقد لعبت هاتان الطائفتان دوراً مهماً في القرنين الأخيرين في هذا المجال. وبما أن أجواءنا الثقافية تنطوي على حالة من المقاومة والنظرة السلبية إلى الأحزاب السياسية ففي نظري أن أول خطوة نحو إيجاد المجتمع المدني هو التحرك باتجاه النظام الشورائي المذكور في القانون الأساسي ورفع الموانع أمام فعالية

الأحزاب السياسية. ففي حالة فقدان الظروف المساعدة لنشوء الأحزاب السياسية فإنّ ذلك من شأنه أن يؤدي إلى ضعف عمل مجلس الشورى أو ضعف العملية البرلمانية من حيث سريان النقص والخلل إلى مشاركة الناس في الأمور العامة، وعليه فلا بدّ في البداية من السعي من جانب النخبة سواءٌ النخبة السياسية أو النخبة الاجتماعية والثقافية كالمثقفين ورجال الدين من العمل على إصلاح الثقافة السياسية في مجتمعنا الحاضر. أما دور أجهزة الإعلام كالصحف والمجلات والراديو والتلفزيون وكذلك المراكز الثقافية مثل وزارة التربية والتعليم والمدارس والجامعات فلها دورٌ محوري في هذا الشأن، يجب على أجهزتنا الإعلامية وأدوات التعليم والثقافة في مجتمعنا أن تتحرك على مستوى تعميق وتفعيل الثقافة السياسية في أوساط المجتمع وترسيخ المقولات الحضارية كحرية العقل والبيان، المشاركة السياسية، المداراة والتسامح، الحوار، التعدّدية، ثقافة النقد وقبول النقد، وبشكل عام ترويج وإشاعة الحوار النقدي لأنّ مثل هذه المبادىء الفكرية والثقافية تعتبر من أركان تكوين وتشكيل المجتمع المدني، وبهذا يتعلّم الناس وأفراد الأسرة ويطلعون على ثقافة المجتمع المدني ويجسدون هذه الثقافة ويعيشون في أجوائها في دائرة المدرسة والجامعة والحوزة ومراكز العمل، فلو تمّ إصلاح الجانب الثقافي من هذه المبادئ بحيث ينسجم مع أطروحة المجتمع المدني فانّ إحدى الخطوات المهمة سوف تتحقق في أجواء مجتمعاتنا الإسلامية.

وعلى ما تقدم من هذه المقدمات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية يمكننا أن نأمل في المستقبل القريب تحقق هذه الأطروحة المدنية والحضارية في مجتمعنا ونتخلص بذلك من أسر الثقافة الاستبدادية، ويتقدم مجتمعنا خطوة إلى الأمام ويكون مصداقاً لقوله تعالى في وصف المجتمع الإيماني في صدر الإسلام:

﴿كزرع أخرج شطأه فآزرهُ فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار﴾[٤].

مثل هذا المجتمع يكون مصداقاً لقوله تعالى ﴿أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾[٥].

وفي الوقت الذي يعيش أفراد المجتمع الوحدة والانسجام الحقيقي أمام الأعداء في عملية الدفاع عن القيم الدينية والأصول الوطنية له فإنه يعيش مبدأ التنوع والتعدّد والتسامح والرحمة في مُحتواه الداخلي وبين فئاته وتياراته المختلفة.

■ **سؤال: هناك مفاهيم تنضوي تحت عنوان المجتمع المدني من قبيل مفردة الحوار والتفاهم المشترك وهذا هو مثار السؤال، فلو فقدنا الأرضية المساعدة لإيجاد مثل هذه المفردات على أرض الواقع الاجتماعي فكيف يمكننا أن نحكّم مبادئ المجتمع المدني من التسامح وثقافة الرأي الآخر والتعدّدية في مجتمعنا؟**

● ج: أشرت في ما سبق إلى أننا نحتاج إلى ثورة اجتماعية بعد الثورة السياسية بحيث يتجسد منطق الحوار والاعتراف بالآخر في تفاعلنا الاجتماعي وعلاقاتنا مع الآخرين، فالثورة السياسية أو التغيير السياسي هو نوعٌ من تبدّل مراكز القدرة، أما عملية التغيير الاجتماعي فهي عملية إصلاحية وبنائية، وكل عمل إصلاحي يعود بالفائدة على المجتمع الإسلامي في عملية رتق حالات الخلل الموجودة، وطبعاً يتزامن هذا مع جهود تطال الأفراد والمسؤولين، فلو أردنا تحقيق الديمقراطية والمجتمع وإزاحة الاستبداد بشكل كامل وتبديل الثقافة الأحادية إلى ثقافة الحوار والتعدّدية فهذا بالطبع يستلزم بعض الجهود

---

(٤) سورة الفتح: ٢٩.

(٥) سورة الفتح: ٢٩.

والخسائر حيث يمثل الدخول إلى العصر الجديد ونسخ الشكل القديم لمجتمعنا ولادة ثقافية وتاريخية جديدة تتزامن مع أوجاع وآلام يعيشها رموز الإصلاح المتولون لهذه النهضة الذين يهدفون إلى تحقيق الديمقراطية والمجتمع المدني، بل حتى للأشخاص الذين يقفون منها موقفاً سلبياً، والالتفات إلى هذه الملاحظة يؤدي من جهة إلى بعث الأمل وعدم سريان اليأس إلى قلوب الأفراد العاملين، ومن جهة أخرى فإن الخصوم وأنصار التيار الثاني لن يتشددوا في مواقفهم مقابل أطروحة المجتمع المدني.

■ **سؤال: لقد أشرتم إلى الموانع التي تقف في طريق تحقيق المجتمع المدني، ألا يمكن القول بأن ضعف عمل النخبة وضعف القراءة الدينية التي تنسجم مع المجتمع الديني الديمقراطي هي التي توجب ضعف الحركة نحو هذا المجتمع؟**

● ج: إن المجتمع المدني يتضمن مفهوماً واسعاً وذا أبعاد مختلفة تقتضي بعض المسبّقات والأصول الموضوعة لكي يمكن لهذا المفهوم أن يتجسد على أرض الواقع، ومن جملة المسبوقات والأصول الموضوعة هي الثقافة والأيديولوجية. ففي الحقيقة إننا ضمن حركتنا الإصلاحية في المجتمع من الجهات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية يجب علينا أن نتحرك على مستوى تعديل الأيديولوجية وإصلاح قراءتنا للدين، ولو كانت أيديولوجيتنا وقراءتنا للدين تعود إلى ما قبل الديمقراطية وما قبل المدنية فسوف يواجه المجتمع المدني موانع جدية في طريق التحقق الخارجي، ومع الأسف فنحن نواجه نقصاً حاداً في هذا المجال وذلك مورد القلق والاضطراب من جهتين: إحداهما، أننا إذا تحركنا في عملية الإصلاح من دون أيديولوجيا وقراءة أصيلة للتعاليم الدينية فإننا سنواجه ردود فعل رجعية وماضوية، والأخرى نحن سنصبح أسرى العلمنة. وفي الحقيقة إن المجتمع

المدني الذي نطالب بتحقيقه على مستوى المبادئ والأصول يختلف عن نظيره الغربي، وعلى هذا الأساس لا ينبغي في حركة الإصلاح الديني أن نقع في فخ العلمانية، أي تلك الظاهرة التي حدثت في العالم المسيحي في العقود المتأخرة، وبعبارة أخرى يجب علينا الانتباه والحذر في عملية إزالة مسوح القداسة وفتح الطريق أمام النقد والرأي الآخر أن نتجنّب التعرّض إلى المقولات المقدسة ومحاولة إزالة مسحة القداسة عنها.

في مجتمعاتنا التقليدية كل شيء له مسحة وصبغة من القداسة حتى الأمور العرفية، الحكومة، العلم، الروابط والعلاقات الاجتماعية والبناء الطبقي وغير ذلك كلها تلبس مسوح القداسة، كما هو الحال في العصر الساساني القديم ونظام الطبقات الأربع وسلسلة المراتب في ذلك المجتمع التي كانت تأخذ نصيبها من القداسة الدينية. فالملك ورجال الدين كانوا يتحركون من موقع القداسة والدين للمحافظة على النظام الطبقي ويتعاملون مع الفلاحين وأصحاب الحرف والمهن على أساس كون هؤلاء من الطبقة السفلى في المجتمع وليس لهم الحق في الصعود إلى الحريم المقدس للطبقات العليا.

وهكذا كان الحال في المجتمعات الهندية الطبقية، فإن حالة الطبقية كانت تحمل عنواناً مقدساً وتعتبر جزءاً من تعاليم الدين المقدسة، وفي الغرب حدث مثل ذلك بالضبط حيث كان الكثير من الأمور غير المقدسة في ذاتها لأن الناس يحسبونها مقدسة فجاء عصر النهضة والإصلاح الديني وتصدى لهذه الظاهرة القدسية وسعى بجدية إلى إزاحة صبغة القداسة عنها لأنها ما دامت مقدسة ومطلقة وخطوطاً حمراء فإن الناس لا يمكنهم التفكير فيها بصورة مستقلة وتحرير أذهانهم من سيطرتها، بالنتيجة فإن المشاركة السياسية، الديمقراطية، وتقسيم القدرة وغير ذلك ستواجه طريقاً مسدوداً. ومع الأسف فإن مسيرة

العلمنة وإزالة مسحة القداسة شملت جميع أجواء الحياة البشرية وامتدت إلى جميع المساحات حتى مساحة الألوهية والنبوة والكتاب المقدس وغير ذلك من الأمور الإيمانية والميتافيزيقية، وبالتالي فقد أصبحت أموراً عرفية وتحولت إلى الدائرة النسبية.

وفي أطروحة المجتمع المدني يجب علينا أن نلتفت إلى هذه الحقيقة وهي أننا في عملية تجديد القراءة الدينية لا بدّ لنا من إصلاح فهمنا للكتاب المقدس والنصوص الدينية لأننا بشر ونواجه مشكلة المحدودية والنسبية في الفهم والإدراك، ولكن القرآن نفسه والمنابع الإيمانية الأخرى والتي لها امتداد في عالم الغيب قد تدخل في دائرة العلمنة وتكون خاضعة لأدوات النقد وزوال القداسة عنها، ومع الأسف فنحن نشاهد في هذه الأيام ما يدعو إلى الإحساس بالخطر من إزاحة القداسة عن جميع الأصول والمفاهيم الدينية المقدسة على أساس الديمقراطية الاجتماعية وإحياء العقلانية، فلو أننا تماهينا مع هذه الحالة فعندئذٍ يمكن أن يكون لنا مجتمع متحضر ومتمدن ولكن هذا التمدّن يقع إلى جانبه الكثير من الوديان الخطيرة التي قد تقودنا إلى حافة السقوط والانحطاط، ومثل هذه المدنية لا يمكن أن تكون مورد رضا الله تعالى وقبول الدين قطعاً.

■ **سؤال: إن ما يتبادر إلى الذهن في الوهلة الأولى بالنسبة إلى مفهوم المجتمع المدني هو المفهوم والتصور الغربي عنه لأننا لا نملك قالباً مستقلاً عن المجتمع المدني، فمن الطبيعي أن يتبادر إلى الذهن النموذج الغربي عن هذه الأطروحة الحضارية، وفي مقام العمل يجب أن نسير ونتحرك في الطريق الذي سار فيه الغربيون، وهنا نحتمل تصادم بعض القيم الدينية مع هذه الأطروحة، فما هو العلاج والحل لمثل هذه الإشكالية؟**

● ج: في البداية لا بدّ أن أشير إلى أن المجتمع المدني لا يمكن

أن يُخلق بل يوجد، وفي مجتمعنا واجه هذا المشروع الحضاري تيارين ونحوين من التعامل والنظر:

١- التعامل السلبي مع هذه الأطروحة والتحرك على مستوى نفي جميع معطياتها الغربية وأنها ضلالٌ وانحراف وشر.

٢- المواجهة الإيجابية على أساس أن المسيرة الحضارية الغربية هي عبارة عن تحقق إرادة الإنسان على الأرض، وفي ذلك تحققت آمال الأنبياء وأهدافهم الإنسانية، ففي هذه النظرية «طريق الأنبياء هو طريق البشرية» التي كانت سائدة في أجواء ما قبل الثورة كانت تتجلى فيها الرؤية الثانية، وقبل ذلك كان بعض المثقفين في عصر المشروطة في إيران يفكرون في نقل المدنية الغربية من أوروبا إلى إيران، وفي زماننا الحاضر نرى أن البعض يسير في هذا الاتجاه ويرى أننا ما لم نجسد العقلانية الغربية الجديدة في واقعنا الاجتماعي والسياسي فلا يمكننا أن نصل إلى أهدافنا الإنسانية، وعلى هذا الأساس فإن مسألة التمدن والتجرد لا تقبل الانتقال بل يجب أن نتجرد من داخلنا، هذا أولاً، وثانياً أننا لا يمكننا أن نعيش التجرد والتمدن إلا إذا تحركنا من موقع العقلنة.

وفي نظري إن ظاهرة الثاني من خرداد «اليوم الذي انتُخب فيه السيد الخاتمي رئيساً للجمهورية وفاز فيه الإصلاحيون في الانتخابات» هي ظاهرة تختلف عن كلتا الرؤيتين السابقتين، فنحن نعتقد أن ما حدث في الغرب ليس هو ظلامياً تماماً ولا أنه حقق آمال الأنبياء، بل هو مجموعة من التجارب البشرية التي تعتمد الخطأ والصواب في مسيرتها الإصلاحية، وقد فتحت أمام البشر طريقاً جديداً في الحياة السياسية والاجتماعية منذ القرنين الرابع عشر والخامس عشر ومن خلال نقد المسيحية والديانة السائدة في ذلك العصر. هذا الطريق الجديد بدأ من زاوية ابستمولوجية ومنهجية، فالثورة النيوتنية

والكوبرنيكية - إذا صح التعبير- تتضمنان في عمقهما انقلاباً في النظر إلى الإنسان والعالم غيّر من النظرة السائدة واستمرّت إلى ثورة المنهج التي قام بها ديكارت. ومع هذه الانقلابات المعرفية أضحى الإنسان هو المحور الذي يستوعب في وجوده جميع الأمور، ولهذا السبب سار الإنسان في هذا الطريق وحصل على معطيات حضارية مهمة لتحسين حالته المعيشية والاجتماعية.

إنّ تعاملنا مع الثقافة الغربية ينبغي ألاّ يكون من موقع النفي المطلق ولا القبول المطلق بل يجب علينا التأمل في تاريخ هذه المسيرة ودراستها عن كثب، فإذا نظرنا إلى تاريخنا من هذا الزاوية أيضاً ففي هذه الصورة يمكننا أن نتخذ موقف الحوار والنقد مع الثقافة الغربية وبالتالي يكون بإمكاننا أن نحقق الإصلاح الديني في مجتمعنا، فبالطبع يكون تجديد القراءة الدينية ضرورة حضارية، لأن القراءة الدينية التقليدية كانت طوال أربعة عشر قرناً متأثرة بالثقافة الطبقية والهندسة التاريخية لمجتمعاتنا القديمة، وفي الواقع إن الكثير من الأمور العرفية وغير الوحيانية في تاريخ إيران قد لبست مسوح القداسة، ومع الأسف نحن نرى في مجتمعنا الكثير من رجال الدين يتصورون عدم إمكانية بل حرمة مواجهة الفهم الديني بالنقد وعدم جواز اتخاذ موقف نقدي من علماء السلف.

نحن بحاجة إلى تجديد في المباني الوحيانية والدينية، فالمجتمع المدني الذي نهدف إليه هو المجتمع الذي يعيش في المرتبة الأولى التوحيد، ونفي الاستبداد، واحترام الكرامة الإنسانية، وضرورة المشاركة السياسية للجميع، ونسبية الحكومة والحاكمين، والحقوق المتقابلة للأفراد وضرورة المشاركة الجماعية في تقرير المصير وأمثال ذلك، في مثل هذا المجتمع لا يكون ثمة شيء بمثابة حقيقه مطلقة بل إن جميع أفراد المجتمع يتعرّضون في أفكارهم وسلوكياتهم للخطأ

والصواب، ومن خلال هذه الحركة يحصلون على الحقيقه، كل ذلك يمكن إقامته على أساس مبدأ التوحيد. فالله تعالى في التصور الإسلامي مطلق وما سوى الله نسبي ومتغيّر، ومن هنا بالإمكان استخراج ضرورة التشديد على أن المجتمع المدني، والمشاركة السياسية، والديمقراطية والتفاهم الانتقادي المشترك كلها من أصل التوحيد، وبالطبع يمكن أن نصل في بعض الموارد إلى ما وصل إليه الغربيون، وعلى سبيل المثال أنهم توصلوا من خلال التجربة الطويلة إلى هذه النتيجة، وهي أن تسليم القدرة السياسية إلى شخصٍ واحد ينتهي إلى إلحاق الضرر بالمجتمع ولا بدّ من تقسيم هذه القدرة ومنح الشعب حرية النقد والمعارضة.

■ **سؤال: قلتم إن دور الدولة والحكومة في المجتمع المدني محدود، ولكن هل يؤثر النظام السياسي في تسريع أو تباطؤ حركة المجتمع الحضارية نحو المدنية؟**

● ج: إن للنظام السياسي بأدواته وأجهزته المختلفة دوراً مهماً في تجديد القراءة للدين، فمع الأخذ في الاعتبار سيادة الفكر الديني في أجوائنا الثقافية والاجتماعية يكون بالإمكان إنشاء هندسة معرفية ودينية جديدة قائمة على النقد وبالتالي تقليل الموانع التي تقف في طريق تحقق المجتمع المدني، وكل اتجاه إفراطي أو تفريطي من قبل الحكومة في هذا السبيل يمكنه أن يؤدي إلى العلمانية أو الأيديولوجية. فإذا مالت الحكومة إلى جهة اليمين وتبدلت إلى حكومة شبه كنسية ومؤيدة من قبل المؤسسة الدينية كما كانت حالة الحكومات القروسطية في أوروبا، فإن حركة النظام ستتجه صوب القراءة الدينية ما قبل التمدن.

إن تبديل ظاهرة القدرة إلى ظاهرة انحصارية وقوة محتكرة من قِبل رجال الدين أو طبقة النخبة فإن ذلك من شأنه أن يزيد الهوة بين الهيئة السياسية والمجتمع، ومن هنا ستتكون لدينا هويتان: الهوية الأولى

والتي تمثل الدولة ولكن لا بمعنى القوة التنفيذية بل بمعنى النظام السياسي الكلي، حيث تتحرك بمسبّقات ذهنية غير ديمقراطية وغير مدنية. والهوية الثانية هي ما يقابل الدولة من انعكاسات لدى الناس ورجال الدين حيث تكون الأيديولوجية هي الحل المناسب. ومن الجهة الأخرى تكون الدولة مظهر العلمانية، وفي هذه الصورة يتخذ رجال الدين موقفاً معادياً لغرض صيانة وحفظ المقدسات الدينية.

وفي السنوات الأخيرة رأينا أن المؤسسة الدينية نشأ فيها تياران أو اتجاهان في مقابل الدولة يحكي كلٌّ منهما عن رؤية سياسية خاصة، واللافت للنظر أن كلا هذين التيارين يعد بمثابة ردّ فعل لعلمنة الدين وفصل الدين عن السياسة، فبعض رجال الدين ممن يعيشون الاهتمام القلبي بالدين والمقدسات الدينية وبالتالي يعيشون الخوف من تسييس الدين وتسلط الدولة على الدين أخذوا يبتعدون تدريجياً عن أجواء السياسة ويؤكّدون على ضرورة انفصال الأجهزه الدينية عن الدولة، وفي المقابل نرى البعض الآخر يسعى إلى تبديل جميع المقدسات الدينية إلى أدوات يومية وبراجماتية للقدرة السياسية لغرض قمع الرأي الآخر والتيارات الفكرية المعارضة سواء كانت في داخل النظام أو خارجه. وهذه الفئة التي بدّلت المفاهيم الدينية إلى دنيوية وأخذت تفكر في الدين من موقع المنفعة الحزبية والفئوية اتجهت في هذا التحرك اتجاهاً علمانياً يؤدي إلى دنيوية الدين، وفي كلتا هاتين الصورتين يكون الدين إما منفصلاً عن السياسة تماماً أو تابعاً للدولة تماماً، وفي كلتا هاتين الصورتين لا يبقى الدين عنصراً مؤثراً في الواقع الاجتماعي. ولهذا السبب قلنا بأن دور النظام السياسي في تجديد الفكر الديني مهم جداً، فالثقافة السياسية ومؤسسات النظام وطريقة تعامل الحكومة مع التحولات الاجتماعية يطبع بصماته الواضحة على مشروع المجتمع المدني، فإما مدنية دينية أو مدنية علمانية وغير دينية.

■ **سؤال: نحن نعلم أن من لوازم تجديد القراءة الدينية هو الاستنباط الجديد للأحكام وتنظيم وترتيب المنظومة الفقهية السياسية على أساس من الاستنباطات المتنوعة، وبما أنّ هذا المورد من صياغة العلاقة مع الحكومة في مختلف الموارد يحوي رؤى ونظريات مختلفة، فما هو دور الجامعة في هذه العملية الثقافية والفكرية؟**

● ج: إن الجامعة، أو بشكل عام فئة المثقفين، لها دورٌ مهم جداً بحيث يمكن القول إن فئة المثقفين تمثل رأس الحربة في الحركة الحضارية باتجاه المجتمع المدني وتوليد الآراء الجديدة، فلو أن هؤلاء المثقفين لم يقيموا نوعاً من الارتباط الفكري والثقافي مع رجال الدين والمؤسسة الدينية فإن هذه المؤسسة لا يمكنها أن تخطو خطوات إصلاحية وتجديدية في الرؤى والأفكار الدينية. والتأريخ الحديث يشهد على أن ثورة التبغ، ونهضة المشروطة «النهضة الدستورية في إيران» كان تأثير المثقفين واضحاً على هذه المسيرة. وليس من الضروري أن يقود المثقفون الحركة السياسية في المجتمع. ومن هنا لا أحد ينكر دور المهندس مهدي بازركان والدكتور علي شريعتي في تحول الفكر الديني للتأريخ المعاصر في إيران، ولكن رغم ذلك بقيت جماعات من رجال الدين لم تخرج من حصار الحوزة والرؤية الضيقة للعالم والإنسان في إطار الأفكار الحوزوية القديمة، ولذلك نجدهم يختلفون تماماً عن رجال الدين الذين كسروا هذا الطوق مثل آية الله الطالقاني، البهشتي، الشهيد مطهري وآخرين من صنف رجال الدين المجددين الذين هاجروا من الحوزة للدرس والتدريس في الجامعة. وفي الواقع فإن عمل المثقفين هنا بمثابة المرآة التي يرى فيها رجل الدين نقاط الضعف والقوة في المؤسسة الدينية ويسعى لإصلاحها. ومن جهة أخرى فإن رجال الدين ومن خلال ترشيد الفكر الديني الجديد لدى المثقفين فإن بإمكانهم المشاركة في صناعة المجتمع المدني. ومن هنا

فإنّ المثقفين ورجال الدين يتعاونون معاً في إحياء وترسيخ هذا المشروع الحضاري في المجتمع الإسلامي من خلال أدوات الحوار والتفاعل الثقافي المشترك، وبالطبع فإن مقصودنا من التجديد الديني أن لا تكون لدينا قراءة واحدة للدين لأن ثقافة النقد والمشاركة تقف في مقابل ثقافة الاجتماع، بمعنى أنه كلما كانت الأجواء الثقافية والفكرية مفتوحة وكلما ارتقى أفق الفكر لدى أفراد المجتمع أخذت مقولة الاجتماع والوحدة الفكرية بالذبول والضمور، وكلما ارتقى الرشد الفكري والنضج العقلي لأفراد المجتمع فسيقتربوا من التمدن أكثر. وبالتالي فسوف يكتشفون عالماً جديداً من الأفكار والثقافات المتنوعة وتزداد الأسئلة والأجوبة، وبالتالي أيضاً فإنّ التوحّد الفكري بين المفكرين والمثقفين يكون أقل منه بالنسبة إلى التوحّد الفكري للعوام، والتفاوت بينهما في أن الوحدة الفكرية للعوام وحدة عمياء وغير حضارية في حين أن الوحدة التي تقوم على أساس قواعد اللعبة الديمقراطية هي التي تستمر وترتقي بالإنسان والمجتمع إلى مستويات حضارية جيدة.

إنّ المنهج التعدّدي ومن خلال اعتماده على قواعد اللعبة الديمقراطية لا يؤدي إلى وقوع التعارض والصراع المخرّب ولا يؤدي إلى زعزعة قواعد النظام الاجتماعي. وعلى هذا الأساس يجب أن يتزامن الرشد الفكري لأفراد المجتمع مع قبول القواعد الديمقراطية في عملية التفاعل الاجتماعي والتفاهم الاقتصادي والسياسي، وفي غير هذه الصورة تكون النتيجة أن تنفرد الهيئة الحاكمة باتخاذ القرار السياسي ويتحوّل النظام تدريجاً باتجاه الاستبداد من خلال فرض وحدة صورية وشكلية على المجتمع، في حين أن التنوع الفكري للأفراد سوف يدفعهم إلى المقاومة والتصدي ضدّ هذه الوحدة الشكلية المفروضة عليهم من الأعلى وبالتالي سوف يكون النظام معرضاً للانهدام

والتلاشي، ومن هنا فإنّ شرط بقاء وثبات النظام السياسي هو الارتقاء الفكري والثقافي لأعضائه وانتقال قواعد إدارة هذا النظام من الأعلى إلى الأسفل بأدوات ديمقراطية.

أنا أعتقد أنه يجب علينا قبل كل شيء العمل على تصحيح قواعد التعامل الاجتماعي في الحوزات العلمية والهيئات السياسية المدنية وأن لا نخاف من تنوع الأفكار بل يكون مبنى العمل في دائرة النظام السياسي قائماً على الإقناع والانتخاب الحر وليكن خطابنا الديني متنوعاً، ويعيش رجل الدين والمفكر الديني الحرية في طرح ما لديه من فكر وثقافة دينية للناس سواءٌ كان من المجددين أو التقليديين، وفي الواقع إن تنوع الفكر الديني وفتح باب الحوارات الدينية المختلفة حالة من التعامل والتنوع في دائرة المسار السياسي والفكر السياسي، ففي هذه الأجواء الديمقراطية يتحرك الجميع بخطوات نحو الرشد الفكري والنضج العاطفي. وفي تصوري أننا بحاجة في هذه الأجواء لضمان سلامة المسيرة حتى إلى الأفكار القديمة والتقليدية. وهذا ما هو حاصل في المجتمع المدني البريطاني حيث نشاهد أن حزب المحافظين الذي يصر على إحياء الرموز القديمة والتاريخية للثقافة البريطانية لا يشكل تهديداً وخطراً على المجتمع، لأنّ هذه الأفكار المحافظة تمثل مرآة في مقابل الأفكار الجديدة للتيار الآخر، ولكن بشرط أن يتعامل جميع الأفراد من موقع الالتزام بالضوابط والمقرّرات الديمقراطية.

إنّ تحقيق التحوّل الحضاري في حوزتنا العلمية يعتمد على المبادرات وأدوات الحوار، أي يجب تغيير المنهج السلطوي في الفكر الديني لدى رجال الدين والحوزة العلمية، وفي غير هذه الصورة فإن الاهتمام والتعمّق في تغيير بعض الفتاوى الشرعية لا يحلّ المشكلة، فهذا النمط من التعامل يجعل المشكلة بمثابة ترقيع لثوبٍ بال لم يعد مناسباً مع بدن هذا المجتمع المتمدن والجديد.

إنّ الفكر الديني يواجه مشكلتين أساسيتين: (إحداهما) عدم الترابط المنطقي في مفاصل المنظومة الفكرية في بناء الفكر الديني التقليدي فلا يوجد ارتباط منطقي بين البنى التحتية واللبنات الفوقية أو بين الجذور والأغصان وكما يقول الدكتور علي شريعتي إن مراجعنا أو على الأقل الكثير من مراجع الدين عندما يجلسون على كرسي الأخلاق يتحدثون بلغة اشتراكية أشدّ من الاشتراكيين أنفسهم، ولكن عندما يجلسون على بساط الفتوى فإنهم يتحدثون بلغة رأسمالية أشد من آدم سميث وكريدمن وكثير من رموز الاقتصاد الرأسمالي، فهذا الانفكاك وعدم التلاحم المنطقي بين الأخلاق والفقه والأحكام الشرعية مع البنى التحتية للعقائد الإسلامية من التوحيد أو فلسفة التاريخ أو الرؤية الكونية ولهذا السبب يمكننا على ضوء الفقه التقليدي أن نستخدم العبيد، أي أن النظام العبودي هو حكمٌ ثابت في هذه القراءة التقليدية حتى وإن بقي بلا موضوع. وهذه الرؤية والقراءة للنصوص الدينية ناشئة من عدم اندماج الفقه مع الحياة الاجتماعية الجديدة. ولهذا السبب فليس بالإمكان الانسجام مع المظاهر الجديدة في الحياة البشرية المعاصرة أو الاستجابة لمقتضيات الحياة المدنية.

«**المشكلة الثانية**» هي عدم تجديد البناء الفكري لعلم الكلام الذي يأخذ على عاتقه بيان وتأصيل المبادئ الدينية والعقائد الإسلامية، فيجب على رجل الدين أن يبحث في أمر العلاقة بين الإنسان والله وعالم الوجود قبل أن يتمحض في دراسة الفقه، فيجب أن يتعامل مع المقولات الكلامية من موقع النقد، في حين أننا لو نظرنا إلى تاريخنا الإسلامي لرأينا أنّ المتكلمين بصورة عامة كانوا يعيشون بعيداً عن الفقهاء، وحتى بعض الأشخاص الذين جمعوا الكلام مع الفقه كالعلامة الحلّي لا نرى ترابطاً وثيقاً بين آرائهم الكلامية وفتاواهم الفقهية، وعلى سبيل المثال نجد أن طرح مسألة الحكومة في علم الكلام بمثابة بحث

اعتقادي لغرض الدفاع عن معتقدات تأريخية ودفع شبهات الخصوم والمخالفين، ولكن عندما تتحقق الحكومة وتصل إلى مرحلة الفعلية وتصدر الأوامر الحكومية فلا نرى اهتماماً في ممارسات الحاكم وكيفية الحكم في علم الكلام. وفي الواقع إنّ علم الكلام منتزع من نمط الرؤية الخاصة في ترسيم العلاقة بين الله والإنسان والنبي والإمام، ولكنّ هذه المقولات لم تؤثر أثرها في الاستنباطات الفقهية.

إن التحوّل في الفقه يستلزم تحولاً في دائرة التفكير الوجودي والمعرفي، فبالطبع ليس بمعنى أن التفكير الديني يقع دائماً تحت تأثير مقتضيات الزمان والتحوّلات الناشئة منه، وإنما يجب عليه أن يحفظ استقلاله منسجماً مع أبعاده ومبادئه وأصول الدين الأساسية، أي إذا كان الدين القائم على التوحيد من شأنه أن يوصل الإنسان إلى أجواء العدالة ويكون الإنسان مستحقاً لسجود الملائكة، وإذا كان الله تعالى هو القدرة المطلقة، فيجب أن ينعكس ذلك على أجواء الاستنباط الفكري. وكذلك لو كنّا نعتقد أن حركتنا التأريخية تتجه نحو تحقيق المجتمع العادل في حكومة الإمام المهدي، فعلى هذا الأساس فإنّ فلسفة التأريخ ورؤيتنا لآخر الزمان يجب أن تكون متناسبة مع النماذج والأنساق السياسية والاجتماعية التي يعيشها المسلمون في الحال الحاضر. والحال أننا لا نجد رابطة موضوعية بين هذه الأنساق والاعتقادات والممارسات الدينية.

المقالة السادسة

الحكومة الإسلامية الديمقراطية

الشيخ حسن يوسفي اشكوري[1]

أهمية بحث الدين والحكومة والعلاقة بينهما

ما هو نوع العلاقة في الإسلام والتأريخ الإسلامي بين مسألة الحكومة والدين؟ هذا السؤال كان منذ البداية يمتاز بالأهمية في أوساط المعرفة الدينية وله دورٌ خاص في رسم صياغة النظام السياسي لدى المسلمين، والسبب في ذلك واضح، وهو أن نبي الإسلام كان لمدة عشر سنوات نبياً وحاكماً في الوقت نفسه في المدينة المنورة حيث كان يدير شؤون المجتمع الإسلامي الجديد ويتولّى تدبير أموره السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية، وبعد وفاة الرسول وجد المسلمون أن الضرورة تقتضي تواصل هذه التجربة تبعاً لسنّة قريش التأريخية واستلهاماً من سيرة النبي الأكرم وتعليمات القرآن الكريم واستناناً «بسنّة البيعة والشورى». ولكننا في دائرة الاعتقاد الشيعي وبملاحظة واقعة الغدير لا نرى ضرورة للاستنان بهذين الأصلين، وأول عمل قام به المسلمون بعد رحلة الرسول الكريم (ص) هو أنهم تحركوا

---

(١) من رجال الدين الإيرانيين ومن التيار الإصلاحي حكم عليه بالسجن لعدة سنوات من قبل المحكمة الشرعية لآرائه الجديدة.

لاختيار خليفة لرسول الله والقائد للمجتمع الإسلامي، وسمّي بعد ذلك بخليفة المسلمين أو أمير المؤمنين.

وبما أن النبي الأكرم (ص) كان يحوز على مقام النبوّة والرئاسة في الوقت نفسه فإن أمر الخلافة اقترن أيضاً بالدين والسياسة كذلك، واستمرّ هذا الاقتران بالرغم من التحولات الكثيرة في العالم الإسلامي والأحداث التي تزامنت مع تولّي الخلفاء سدّة الحكم طوال قرون مديدة من تاريخ الإسلام.

أما بالنسبة إلى الحكومات المحلية التي ظهرت إبان الحكم العباسي في مناطق متفرقة من بلاد المسلمين وخاصّة إيران والتي انطبعت بطابع قومي وناسيونالسيتي فإن هذه الحكومات قرنت بين الدين والحكومة أيضاً، على أساس أن الحاكم وكيل أو نائب الخليفة العباسي في بغداد، ومن هذه الجهة يكتسب الحاكم مشروعيته القانونية وإلاّ فإن هذه الحكومات المحلية سوف تواجه بعض العقبات في دائرة المشروعية. ولكن بعد سقوط الخلافة في بغداد في أواسط القرن السابع فإن هذه السنّة استمرت أيضاً وبشكلٍ أخفّ لدى الحكومات اللاحقة ومنها حكومة المماليك في مصر والخلافة العثمانية في تركيا، وكذلك الحكومات المتعاقبة في بلاد إيران.

وفي الواقع إن الدليل على اقتران الدين والدولة في العصر الأول للإسلام والجمع بين مقام النبوة ومقام الزعامة الدنيوية بالنسبة إلى النبي الأكرم كان يُعدّ أهم مسألة في دائرة الفكر السياسي لدى المسلمين منذ البداية وحتى السنوات الأخيرة من العصر الحاضر، وهي المسألة التي نعبّر عنها اليوم بمسألة «أزمة المشروعية». ولكن في النصف الأول من القرن الماضي وبعد سقوط أو إلغاء الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤ طُرح التساؤل التالي:

هل إنّ الدين والسياسة مقترنان في الأصل؟ وهل يجب أن تكون

الحكومة دينية وشرعية؟ وهل إن الإسلام قد اقترح حكومة خاصة على المسلمين وكلّفهم بأن يتحركوا لتجسيد هذه الحكومة والنظام السياسي على أرض الواقع الاجتماعي؟ وماذا يكون مصير الحكومة العرفية والمفاهيم الجديدة من قبيل: الحرية، الديمقراطية، حقوق الإنسان وأمثال ذلك؟ وما مكان كل ذلك في منظومة الفكر السياسي في الإسلام؟

لقد توصّل البعض - ومن خلال هذه التساؤلات أو التأمّلات - إلى النتيجة التالية: وهي أن الخلافة أو الحكومة كانت منذ البداية أمراً عرفياً وغير ديني، وكان الناس يتحركون بمقتضى حاجتهم وظروفهم الاجتماعية لتشكيل الحكومة المنسجمة مع تلك الظروف، ولذلك ليس من الصحيح أن تكون تجربة الخلافة الإسلامية هي النموذج المتعيّن لهذا الزمان، ولكن بعضاً آخر قال بخلاف ذلك ورأى قبول أصل الخلافة ولكن مع حذف نموذجها العثمانية واستبدالها بنوع جديد من الخلافة الإسلامية التي تنسجم أكثر مع مستجدات الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي للإنسان المعاصر.

ويُعدّ علي عبد الرازق الكاتب المصري المعروف ومؤلف كتاب «**الإسلام وأصول الحكم**» من أتباع الطائفة الأولى، فيما يعتبر السيد رضا صاحب المنار ومؤلف كتاب «**الخلافة والإمامة العظمى**» من جملة المؤيدين للطائفة الثانية. وهناك بعض المفكرين المسلمين ممن ينكرون أساساً نظام الخلافة والحكومة الشرعية بالمعنى المتداول، ويرون أن الحكومة في الأصل مدنية وعرفية، وأن منشأ القدرة والمشروعية للدولة مدني وغير ديني. ومن هؤلاء الشيخ محمد عبده مثلاً.

وعلى أي حال فإننا نواجه أمام هذه المسألة ثلاث نظريات في أجواء الفكر الإسلامي السياسي المعاصر:

فهناك من يرى ضرورة الحكومة الشرعية على أساس مفهوم

الخلافة «كما هو الحال في أكثر الحركات الإسلامية الأصولية».

والبعض الآخر يقفون في النقطة المقابلة ويرون انفصال مقولة الدين عن مقولة الحكومة بشكل تام، ويذهبون فعلاً إلى تأييد الحكومة العلمانية ويقولون إنّ «الحكومة غير الدينية ليست بالضرورة ضد الدين».

أما الطائفة الثالثة فقد اختارت أن تكون الحكومة إسلامية مع شرط الديمقراطية.

والفرق المهم بين هذه الأخيرة، أي الطائفة الثالثة، مع الطائفتين السابقتين هو أن الأولى ترى وجود تعارض وتقاطع بين الدين والديمقراطية، ولذلك تحرك دعاتها من موقع رفض الديمقراطية لصالح الدين وذهبوا إلى أن النظام الديني لا يمكن أن يجتمع مع الديمقراطية أساساً لأن الديمقراطية تعني اتّباع الأهواء والتحرر من الالتزامات الشرعية والقيم الأخلاقية.

أما الطائفة الثانية فإنها ترى أيضاً وجود تعارض ذاتي بين الدين والديمقراطية ولكنها تركت الدين لصالح الديقراطية فأطلق أنصارها يد الحكومة في عملية سنّ القوانين والتشريعات اللازمة للمجتمع المدني، أي تبنّوا وجهة النظر الغربية في الدفاع عن الليبرالية والديمقراطية.

وأما أصحاب القول الثالث فلا يرون أساساً أي تعارض بين الدين والديمقراطية وبالتالي فلا لزوم إلى وجوب التخلّي عن أحدهما لصالح الآخر، وأساساً فإن الحكومة الإسلامية لا يمكن أن تكون غير ديمقراطية.

وبالطبع فإن لكلّ قائل لهذه الأقوال الثلاثة دلائل وشواهد لإثبات صحة نظريته. وهناك أيضاً آراء ونظريات فرعية ربما تكون مهمة أيضاً وقابلة للدراسة والبحث.

وفي إيران، وخاصة في التأريخ الإيراني الحديث، وتحديداً في

زمن المشروطة وورود الأفكار الغربية إلى أجواء إيران فإننا نرى بوضوح هذه التيارات الثلاثة أيضاً، إلاّ أن مسألة الخلافة لم تكن واردة في الفكر الإيراني بالمعنى والمفهوم التأريخي المتداول لدى أهل السنّة، ولذلك لم تنعكس آثار سقوط الخلافة العثمانية على أجواء الفكر السياسي في إيران الشيعية. وهذا الموقف من الخلافة لا نجده أيضاً في أوساط الفكر المعاصر لدى علماء الشيعة، ولكن وعلى سبيل المثال فإن نظرية الشيخ فضل الله النوري في عصر المشروطة أو النهضة الدستورية وكذلك نظرية ولاية الفقية في العصر الحاضر تشبه إلى حد كبير نظرية الخلافة عند رشيد رضا، وعلى الأقل فطبقاً لهذه النظرية إنّ مشروعية الحكومة لا بدّ أن تكون مستوحاة من الدين ورضا الناس، أي أن الحاكم هو الذي يكون معيناً بالتعيين العام من قبل الله تعالى بعد توفّر الشرائط الشرعية، فالأشخاص الذين تتوفر فيهم الشرائط الخاصة لهم حق الحكومة المفوضة إليهم من قبل صاحب الشريعة بشكل حصري وعلى الناس أن يختاروا للحكومة من هو الأفضل والأكثر لياقة لهذا المنصب من بين هؤلاء الفقهاء.

أما النظرية الثانية «الليبرالية الديمقراطية» فكان لديها أتباع وخاصة في صنف المثقفين المسلمين حيث كان هؤلاء يدافعون عن قيام جمهورية إسلامية ديمقراطية حتى أن الإمام الخميني قائد الثورة أعلن مرّات عديدة «في باريس وإيران» أن النظام الإسلامي هو نظام ديمقراطي بل هو أفضل النظم الديمقراطية في العالم[٢]، وقد دافع عن هذه الرؤية في مجلس قيادة الثورة المرحوم المهندس مهدي بازركان وكذلك الدكتور بهشتي ولكنهما وافقا أخيراً على رأي الإمام الخميني في حذف كلمة الديمقراطية من العنوان واكتفوا بكلمة «الجمهورية

(٢) صحيفة نور ١٣-٣.

الإسلامية». وفي الأعوام الأخيرة أثيرت من جديد مسألة علاقة الدين بالحكومة والديمقراطية في الصحف والمحافل السياسية وبرز تيار يصرّح بأن الديمقراطية تتنافى مع الإسلام وتتعارض معه ولكن في المقابل هناك من يصرّح بأنّ الدين ينسجم مع الديمقراطية بل يتطابق معها تماماً.

وعلى هذا الأساس نرى أن مقولة الدين والحكومة في العالم الإسلامي تتمتع بأهمية كبيرة في أجواء الفكر السياسي والفقهي وبإمكانها حلّ الكثير من المعضلات العقائدية والعقبات السياسية والاجتماعية في المجتمع، ولذلك لا بدّ من السعي الجادّ، ومن خلال التفكير العميق، التوفّر على إيجاد طريق للحل النهائي لهذه المعضلة.

ففي هذا العصر، كما هو الحال في زمن المشروطة، فإن الاختلاف ليس بين المتدينين وغير المتدينين، بل الاختلاف بين المتدينين أنفسهم في قراءتهم للنصوص الدينية ورؤيتهم لمفهوم الدين والحكومة، أي أن هناك اختلافاً بين وجهات النظر في أوساط من يعتقد بالحكومة الإسلامية أيضاً. ومن هنا أرى أن النظرية الصحيحة في هذا المجال هي «الحكومة الإسلامية الديمقراطية»، أي أنني أعتقد بصحة الحكومة الإسلامية، ولكنني أعتقد أيضاً أن الحكومة الإسلامية غير ممكنة وغير مفيدة بدون الاستفادة من الأساليب الديمقراطية في دائرة الحكومة وإدارة النظام السياسي في المجتمع الإسلامي.

تعريف الدين، الحكومة، الديمقراطية

من الواضح أن تعريف المفردات والمفاهيم السياسية لا تكون جامعة ومانعة عادةً لأن هذه المصطلحات والمفاهيم لها أجواء فكرية وفلسفية وأيديولوجية مختلفة وكل تعريف لا بدّ أن ينسجم مع تلك الأجواء أولاً، وثانياً: إن هذه المفاهيم نفسها تتغير وفق مقتضيات

الزمان والمكان وتتعرض (للقبض والبسط) تحت تأثير هذه المقتضيات. ولكن من جهة أخرى لا بدّ لنا أن نتعرف على هذه المفاهيم من خلال بعض التعاريف النسبية التي يمكننا أن نستخرج منها بعض المعاني في أجواء التفاهم والحوار.

ومن جملة الإشكالات التي نواجهها في مثل هذه البحوث هو أن المتكلم أو الباحث لايوضّح مقصوده من بعض المصطلحات في تعريفٍ واضح ولذلك تكون النتائج مبهمة ومشوشة.

ومع ملاحظة هذه الضرورة نحاول استعراض بعض المصطلحات وتعريفها ليتّضح المعنى المراد ونوع العلاقة بين هذه المفردات:

الدين: لقد وردت لهذه الكلمة تعريفات مختلفة وقد يكون أحدها يكمل الآخر، وفي نظري أن الدين عبارة عن الرؤية الكونية، والأحكام القيمية «الأيديولوجية» والأحكام العملية.

أما الرؤية الكونية فتنبعث من الإيمان القلبي والتجربة الباطنية وتؤثر في منح الإنسان نظرة خاصة إلى العالم بحيث يمكنه أن يفسر وجود العالم والإنسان في هذه الدنيا، أي أن المؤمن والموحّد يمكنه من خلال إيمانه وتجربته الباطنية أن يرى العالم والوجود «الطبيعة، الإنسان، التأريخ، المجتمع» بشكلٍ يختلف عن غيره، أي أن غير المؤمن يمكن أن يكون محروماً من هذه الرؤية الشمولية.

أما الاحكام القيمية وهي «ما ينبغي وما لا ينبغي» أو الأيديولوجية فإنها تبتني على رؤية فلسفية خاصة للعالم والإنسان، وترسم له الطريق في جميع أجواء الحياة في هذا العالم من خلال القيم والمبادئ التي ينطلق الإنسان خلالها، ويتحرك في سلوكه على أساسها.

أما الأحكام العملية فهي تعتمد أساساً على المبادئ والأصول الأيديولوجية، فالسلوك الديني للإنسان إنما يهدف إلى تحصيل تلك الأهداف والمثل العليا. وعلى سبيل المثال فالصلاة تكليف شرعي

وعمل ديني وينشأ من واقع الأيديولوجية وهو الأصل الكلي للعبادة، والعبادة بدورها تنشأ في واقعها من الرؤية الكونية التوحيدية في تفسير وجود الإنسان وعلاقته مع الله في حركة الحياة. إن هذه المقولات الثلاث «الرؤية الكونية، الأيديولوجية، الأحكام العملية» موجودة في داخل الدين. وبشكل مختصر إنه عبارة عن «الهداية والعدالة»، فالهداية عبارة عن قوله تعالى **﴿أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾** حيث وردت هذه العبارة مرات عديدة في القرآن الكريم على لسان الأنبياء الإلهيّين، ونتيجة الهداية هي التهذيب الأخلاقي والرشد المعنوي للناس. أما «العدالة» فهي عبارة عن الأرضية التي تحقق للإنسان الارتقاء والسموّ في ميدان الأخلاق الإنسانية، وهي تؤخذ هنا بالطبع بمعناها الواسع، كالعدالة في دائرة الأخلاق، والاقتصاد والحقوق وغيرها. وفي الواقع إن العدالة هي المعيار الأساس لتنظيم الروابط الاجتماعية والفردية بين الناس، ولذلك كانت الحرية وجهاً من وجوه العدالة.

وبالنسبة إلى الهدف والغاية من بعث الأنبياء وإرسال الرسل فقد ورد في القرآن الكريم مرّات عديدة أن الحكمة من ذلك هي الهداية والعدالة أيضاً. والآيات التي تتحدث عن الهداية كثيرة ولا تحتاج إلى بيان، ولكن بالنسبة إلى العدالة فقد وردت الإشارة اليها في آيتين: **﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾**، **﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾**[٣]. وكذلك وردت الإشارة إلى هذا المعنى في سورة المائدة، الآية ٤٣ وسورة الأنعام الآية ١٥٢، وسورة الأعراف الآية ٢٩ ويونس الآية ٤٧ وهود الآية ٨٥.

الحكومة: أما تعريف الحكومة فقد وردت في هذا المصطلح

---

(٣) سورة الحديد: ٢٥.

تعريفات عديدة في أجواء الفكر الجديد تختلف في ماهيتها عن تعريفات الحكومة في السابق، وبالطبع فإن هذا الاختلاف في التعريف ينبع من التحول المهم الذي طرأ على الحكومات البشرية والنظم الاجتماعية في المجتمعات البشرية المعاصرة مما أدّى إلى تغيير حقيقتها، وبالتالي تبدّل تعريف الحكومة أو الدولة. ومن هنا نرى أن الفهم السابق للحاكم والحكومة والنظام الاجتماعي لا ينسجم مع تعريف الديمقراطية أو النظام السياسي الجديد وبالتالي لا يمكننا إيجاد رابطة معقولة بين الدين والديمقراطية أو بين الدين والدولة وأمثال ذلك. ولكن على أي حال فإنّ التعاريف الجديدة تختلف ماهوياً عن السابق. ومن هذه التعاريف نختار تعريفاً عاماً يحظى باتفاق أصحاب النظر والفكر.

فالدولة: بالمعنى الواسع للكلمة عبارة عن: المجتمع الذي يعيش في نظام سياسي وفقاً للقانون الأساسي أو الدستور، وبالمعنى المحدّد للكلمة: إن الدولة عبارة عن القدرة التي تتحكم بمصير المجتمع المذكور. وفي الفهم العام فإن الدولة تعني مجموعة المؤسسات التنفيذية التي تدير أمور المجتمع، أما الحكومة فهي مجموعة المؤسسات الاجتماعية التي تعمل على توفير وتحكيم الروابط الاجتماعية وحفظ النظام في المجتمع.

الديمقراطية: بالسنة إلى الديمقراطية فقد بقيت مورد مناقشة شديدة بين المفكرين والسياسيين، ولكن يبدو لنا بغضّ النظر عن التعريفات المختلفة أنّ الديمقراطية تتضمن عنصرين مهمين يمثّلان جوهر الديمقراطية وهما:

١- المنشأ الأرضي والشعبي للحكومة والقدرة السياسية.

٢- التعددية وتقسيم القدرة السياسية في أوساط الناس.

وعلى هذا الأساس فإن المنهج الديمقراطي في الحكم يمثّل

الطريق والآلية لتوزيع القدرة وإعمال حق الحاكمية بواسطة الناس لتحقيق الوظائف والتكاليف الملقاة على عاتق الدولة. والاشتراكية بدورها تشترك مع هذا الهدف. وطبقاً لهذا التعريف فإن الديمقراطية تعتبر أسلوباً من أساليب الحكم يستوحي مقوماته من رؤية كونية خاصة ونظرة معينة إلى الإنسان والعالم، ولذلك لا يكون للديمقراطية معنى أو مفهوم بدون ملاحظة هذه النظرة والرؤية إلى الإنسان والعالم. وعلى سبيل المثال فإن الديقراطية تتمحور حول الاعتقاد بحرية واختيار الإنسان ولا تنسجم مع القول بالجبر.

النسبة بين الدين والحكومة

والآن لا بدّ لنا من ملاحظة النسبة بين الدين والحكومة والرابطة بينهما. فلو كان تعريفنا للدين والحكومة صحيحاً ومقبولاً فيمكننا القول بأن روح وجوهر الدين هو الهداية والعبادة والتزكية الأخلاقية وصعود الإنسان في مدارج الكمال المعنوي، إذ لا ربط لذلك على مستوى النظرية والممارسة مع الحكومة والنظام السياسي، لأن هذه الأهداف المذكورة للدين تتجاوز حدود التأريخ البشري والتشكيلة الاجتماعية للإنسان، ولا تتحدّد بإطار معيّن من الزمان والمكان ولا تتقولب في إطار النظم السياسية والاجتماعية، حيث ينبغي على المؤمنين تحقيق هذا الهدف وهذه الغاية الميتافيزيقية على جميع المستويات، حتى وإن كانت الحكومة الدينية والحكومات التي تدّعي الإسلام وتطبيق الشريعة لا تتمكن عملاً من التدخّل لتحقيق الإيمان والاعتقاد في قلوب الناس ليتحركوا في خط العبودية المسؤولية والانفتاح على الله، لأن ذلك يقع خارج اختيارات الحكومة. أي أن الحكومة الدينية لا يمكنها أن تجبر الناس على الإيمان أو على عملٍ دينيٍ معين لأن الدين غير قابل للإكراه والإجبار.

أما الهدف الآخر للدين وهو «العدالة» فيرتبط مباشرة بالمفهوم الديني، وقد قلنا إن أحد أهداف الأنبياء في دائرة المفاهيم القرآنية هو تحقيق العدالة في جميع آفاق الحياة البشرية. من جهة أخرى فإنّ الهدف من الحكومة وإيجاد الدولة هو تحقيق العدالة أيضاً، كما ورد في النصوص: «**العدل أساس الحكم**».

وطبيعي أن القسط والعدل في دائرة الدين لا يتحققان بدون تأسيس نظام سياسي يتكفّل تنفيذ وتحقيق هذا الهدف الديني النبيل. وهنا محل التقاء الدين والحكومة، وفي الواقع فإن هذا المورد هو الذي يجمع بين الدين والحكومة، ولكن مع ذلك يمكن القول بأن حكومة النبي في المدينة لم تكن شأناً من شؤون النبوّة ولذلك فإن النبي لو لم يحكم ولم يشكّل حكومة في المدينة فإنه يبقى نبياً ومرسلاً من الله تعالى، ولكننا نحتمل أن هذا النبي العظيم ولشدّة اهتمامه بإقامة القسط والعدل في المجتمع التوحيدي قام بتأسيس الدولة أو على الأقل وافق على تشكيل حكومة كما هو حال الإمام علي (ع) بعد ذلك في قبوله بيعة الناس وتولّى أمر الحكومة مع شدّة زهده بها وعدم اهتمامه بتولي سدّة الحكم، أي أنه - سلام الله عليه - كان يهدف إلى إقامة الحق ودفع الباطل كما صرّح بذلك. ولهذا السبب نقول بأن الدين والدولة مقترنان في الإسلام من هذه الجهة للرؤية الكونية. وقطعاً فإن أحد عوامل ارتباط الدين والدولة في تأريخ الإسلام هو تحقيق العدالة في المجتمع.

ويمكن أن يثار هنا سؤال هو: هل يمكن تحقيق العدالة بواسطة الحكومة بدون إشراف الدين؟ وبعبارة أخرى هل هناك شيء آخر غير الدين يدعو إلى العدل؟

من المعلوم أن مفهوم العدالة يمتد إلى خارج الدين ويمثّل رغبة عميقة في وجدان الإنسان، ومن هنا فقد ذهب المتكلمون إلى أن حسن

العدل وقبح الظلم من الأمور العقلية وليس الشرعية، فلا تختص بالأديان السماوية أو بالإسلام، ولذلك يمكن القول بأنّ البشرية يمكنها تحقيق نوع من العدالة بدون تشكيل الحكومة الدينية. أما الكلام عن العلاقة بين الدين والحكومة فإننا نرى بأنّ مسألة العدالة تدخل في صلب فلسفة بعث الأنبياء والغاية من الدين، ولكن كيف السبيل إلى تحقيقها؟ فهل يمكن تحقيق القسط والعدل بين المؤمنين من دون حكومة وقدرة سياسية تتكفل هذا الأمر؟ الظاهر أن العدل الوارد في المفاهيم القرآنية والذي هو من جملة تكاليف الأنبياء في الوسط المجتمعي لا يمكن تحقيقها بدون حكومة مقتدرة. ويمكن القول إن الحكومة في المجتمع الإسلامي هي المكلّفة بإجراء العدالة الدينية والإسلامية، ولكنّ العدالة في دائرة الدين هي عدالة من نوعٍ خاص تستوحي مقوّماتها من الفطرة ومن التجارب البشرية أيضاً. ومن هنا يمكن القول بأن الحكومة العادلة تنسجم مع الدين، ولكن التفاسير الأخرى للعدالة قد لا تكون منسجمة مع الدين الإسلامي. مثلاً عندما نقول في تعريف العدل والظلم: إن العدل عبارة عن وضع الشيء في موضعه والظلم بخلاف ذلك، أي خروج الشيء عن موضعه ومحلّه، فهذا التعريف اللغوي للعدالة قد يقع بشكل متفاوت في إطار الأيديولوجيات والمذاهب المختلفة. وعلى سبيل المثال إذا كنا نعتقد مثل أرسطو بأن الله تعالى قد جعل بعض الناس عبيداً وبعض الناس سادة فلا شكّ في أن النظام الاجتماعي والسياسي العادل هو النظام الذي يضع كل شي في موضعه، وبالتالي فالعبيد يجب أن يبقوا عبيداً إلى النهاية، فلا يحق لهم العصيان والتمرّد والثورة، لأنّ مثل هذا العصيان والتمرّد سيكون خلافاً للعدل، ولكن بالنسبة إلى الرؤية الفلسفية التي ترى بأن جميع البشر متساوون كأسنان المشط في الحقوق فإنه لا تفاضل بين الأفراد إلاّ بالتقوى والملكات الأخلاقية ولا معنى

لذلك التقسيم المذكور لأفراد البشر. ومن هنا نرى أن هذه الرؤية الأخيرة هي التي دعا إليها جميع الأنبياء ومنهم نبي الإسلام، ولكن قد يُسأل هذا السؤال: لماذا احتلّت مسألة العدالة الاجتماعية والمساواة في المذهب الماركسي والفكر الشيوعي كل تلك الأهمية؟ السبب في ذلك يعود إلى الرؤية الخاصة لدى ماركس وإنجلز للعالم والإنسان، ولذلك فُسّرت العدالة في الماركسية تفسيراً خاصاً وكان لها منهجٌ خاص لتحقيقها وإلغاء كل أشكال الاستثمار والاستغلال الطبقي، ولكن العدالة في الإسلام تقوم على أساس الرؤية التوحيدية في صميم هذا الدين. ومن الطبيعي أن لا تكون العدالة الإسلامية متحققة من خلال المناهج المختلفة، فلا يصح في الإسلام تحقيق العدالة من خلال أدوات ظالمة وأساليب جائرة.

النسبة بين الدين والديمقراطية

بعد أن تبيّن لنا نوع النسبة والرابطة بين الحكومة والدين نصل إلى توضيح النسبة والرابطة بين الدين والديمقراطية، وكما قلنا آنفاً إن مقولة الهداية الدينية أو الإيمان القلبي لا ترتبط بالحكومة، فلذلك نقول أيضاً عدم ارتباط الهداية الدينية بالديمقراطية، لأن الهداية أو الإيمان القلبي هو نوع من حركة الإنسان في خط الأخلاق والمعنويات والقيم الإنسانية، بينما الديمقراطية هي أسلوب ومنهج لإدارة المجتمع البشري ونوعٌ من السلوك الاجتماعي للإنسان في تعيين علاقاته السياسية والاجتماعية مع الآخرين، وهما موضوعان مختلفان.

أمّا بالنسبة إلى بُعد العدالة فإن الديمقراطية ترتبط مباشرةً بشكل معيّن مع أشكال الحكومة، ولكن المسألة المهمة في العدالة الإسلامية ـ مع كل تعريف ممكن للعدالة ـ هي كيف يمكن تحقيقها من خلال نوع الحكومة بحيث تتحقق العدالة بصورة أفضل؟ وبعبارة أخرى إننا

إذا قلنا بأن الحكومة ضرورية ولازمة للمسلمين وأن العدالة الاجتماعية في الإسلام تحتاج إلى قدرة سياسية وحكومة إسلامية فالسؤال هو: كيف يكون شكل هذه الحكومة من خلال الإطار الفلسفي والتفكير السياسي الديني بحيث تكون مقبولة بشكل أفضل؟ وفي نظرنا إن الظروف السياسية التي نعيشها في العصر الحاضر تستدعي أن تكون الديمقراطية الدينية أفضل أسلوب ومنهج لادارة المجتمع الإسلامي، فإذا قلنا إن هدف الدين في دائرة العلاقات الاجتماعية والسياسية هو تحقيق العدالة وقلنا بأن جوهر الديمقراطية يبتني على القدرة السياسية التي تقوم على أساس الحق والعدل والإختيار الحر لأفراد المجتمع الذي يعترف بالتعددية فإنه لا بدّ من القول إن العدالة الدينية لا يمكن أن تتحقق من دون استخدام الأساليب الديمقراطية في الحكم، وعلى الأقل فإنّ أفضل نظام ينسجم مع الإسلام ويحقق العدالة في منظور الدين هو النظام الديمقراطي لأنه، وطبقاً لتعريف العدل والقسط، عبارة عن إعطاء كل ذي حق حقّه وأن يعيش كل إنسان في هذا النظام حالة المساواة في الحقوق من دون تمييز وظلم وتجاوز، وبالتالي يكون بالإمكان تحقيق حالة من التوازن والتعادل المعقول بين أفراد المجتمع، فإنّ أنفع نظام وأكثره إنسانيةً في إيجاد ذلك التعادل والتوازن في المجتمع البشري هو الذي ينبثق من إرادة الناس واختيارهم الحر، ويقوم على أساس مشاركتهم السياسية في نظام الحكم، حيث تنضوي تحته جميع الرؤى والأفكار والعقائد المختلفة، هو النظام الديمقراطي.

وهذا المدّعى والتلازم المنطقي والعملي بين العدل والديمقراطية يتجلى في واقع الدين والرؤية الدينية للإنسان والعالم وكذلك فإنه حصيلة التجربة البشرية على طول التأريخ. ففي دائرة المفاهيم القرآنية إنّ الإنسان حرٌ ومختار، وطبقاً للأدلة العقلية والنقلية الكثيرة فإن كل

إنسان مسؤول عن أفكاره وأعماله وسلوكياته، وهو الذي ينتخب الدين والشريعة والقانون من دون أي نوع من الإجبار والإكراه، لأنّ كل نوع من الإكراه يغاير ويتقاطع ذاتاً مع الدين والشريعة، وبالتالي فإنّ الهداية لا تكون إجبارية وكذلك إجراء العدالة. وهذه المسألة مهمة جداً إلى درجة أنّ نفي الحرية والاختيار في هاتين الدائرتين يؤدي إلى عدم تحقق الهداية الإلهية والأخلاقية من جهة وإلى عدم تحقق العدالة الاجتماعية من جهة أخرى.

وأساساً فإن العدل يجب أن يتحقق بأساليب عادلة وإلاّ فهو عين الظلم. والتجارب البشرية أثبتت أن إجراء العدل بأساليب عادلة لا يمكن أن يتحقق الاّ من خلال الوعي والاختيار الحر للناس، والمشاركة الحيّة والواسعة والعميقة لأفراد المجتمع في صياغة نظامهم السياسي. ومن هنا فإنّ إقامة العدل حتى لو كان بدافع من الشفقة على الخلق إذا كانت مقترنة مع أدوات الظلم والإكراه وبدون اختيار للناس فإنها محكومة بالسقوط والفشل.

كما أن أحد العوامل المهمة والأساسية في فشل الثورات الإصلاحية المطالبة بالعدالة هو عدم الاهتمام بشخصية الأفراد وإرادة الناس وحقوقهم المشروعة، وفي ذلك يقول «**كارل بوبر**»: إن كل من أراد خلق جنّة في الأرض خلق جهنّم. وهذا الادّعاء صحيح في بعض الموارد، ولكن لا بدّ من معرفة الأسباب والعلل التي تقف وراء ذلك، فهل إن مطالبة الناس بالمساواة والعدالة والإنسانية هي مطالب باطلة وخاطئة؟ يمكن القول إن الفشل لا يعني خطأ الأيديولوجية والمطالبة بالعدالة في جميع الموارد كما اعترف بذلك غورباتشوف في كتابه «**بريسترويكا**» حيث قال: إن أكبر خطأ ارتكبته الحكومة الاشتراكية في ذلك الزمان هو أنها أرادت تحقيق الاشتراكية والمساواة بدون أدوات ديمقراطية وبدون الاهتمام برأي الناس واختيارهم.

الحكومة الدينية الديمقراطية

إذاً، وتأسيساً على ما تقدم يتّضح الجواب عن هذا السؤال وهو: هل يمكن تحقق حكومة دينية ديمقراطية؟ فإذا كانت الأدلّة المتقدمة مقبولة ومعقولة فينبغي القول إن الإسلام ليس فقط لاينسجم مع الديمقراطية بل لا يمكن أن تكون الحكومة الإسلامية إلاّ حكومة ديمقراطية، أي أن الاستبداد والديكتاتورية والتحكّم بأمور الناس بدون رضاهم وموافقتهم مخالفٌ لجوهر الدين الإسلامي، ويتعارض مع النصوص الدينية الصحيحة الواردة في المصادر الإسلامية تعارضاً ذاتياً وماهوياً. ومن أجل إثبات الماهية الديمقراطية للنظام السياسي الإسلامي يمكن إقامة العديد من الأدلة، ولكننا نكتفي في هذا المجال بالإشارة إلى بعضها:

١- لم يرد الإسلام شكلاً خاصاً للنظام السياسي

لا شك في عدم وجود شكل ثابت ومعيّن ودائم للحكومة والنظام السياسي في القرآن الكريم والروايات الشريفة، فعندما شكّل النبي الأكرم حكومة في المدينة المنوّرة، وبمقتضى تدبيره الشخصي، كانت تلك الحكومة أفضل شكل ممكن من أشكال الحاكمية والنظام السياسي الذي يقوم على تدبير أمور المجتمع الصغير والساذج في المدينة. وحتى لو فرضنا أن رئاسة النبي وحاكميته من شؤون النبوة وأنها حكومة إلهية فمما لا شكّ فيه أن أكثر التدابير الاجتماعية والسياسية للنبي الأكرم في هذه الدائرة كانت تستوحي عناصرها من تشخيص النبي الأكرم للمصلحة العامة، وبديهي أن النبي الأكرم لو كان يحكم في مكان آخر من العالم لكانت طريقة حكومته وشكل إدارته اليومية للمجتمع الإسلامي تختلف عما كان في المدينة. ومن الطبيعي أن المسلمين يمكنهم في ظروف متفاوتة ومختلفة عن زمان النبي الأكرم

اتخاذ نمط آخر من الحكومة كما هو الحال في الجمهورية الإسلامية في إيران من قبيل تفكيك القوى، الانتخابات، البرلمان وغير ذلك. ومعلوم أن جميع هذه المفاهيم الجديدة لم تكن موجودة في صدر الإسلام، وأساساً وبغضّ النظر عن الجهة العقلائية للمسألة فإن الحكومة ترتبط بمقتضيات الزمان والمكان بصورة تامة ولا يمكن أن تتحرك إلاّ من خلال إطار الزمان والمكان، أي لا يمكن تصوّر شكل ثابت للحكومة والدولة في المجتمع البشري.

٢- إن الحكومة ليست من مقولة الدين والشريعة

غالباً ما يُدّعى أن الحكومة شأن من شؤون الدين وأنها من جملة الأحكام الدينية، ولكن هذا المعنى للحكومة غير واضح تماماً بل إنه محاط بالغموض والإبهام. فما هو المقصود من كون الحكومة جزءاً من الدين؟ نحن لدينا في الإسلام «**عقائد**» و «**أحكام**» وكلها تنضوي تحت عنوان «**أصول الدين**» و «**فروع الدين**»، أما الحكومة فإنها لا تنضوي تحت أي من هذه الأمور، أي أن الحكومة ليست من أصول الدين كـ «**التوحيد، المعاد، النبوة، العدل والإمامة**» وليست من فروع الدين كـ «**الصلاة، الصوم، الحج وغير ذلك**». وحتى الإمامة التي يعتقد بها الشيعة فإنها لا ترتبط بشكل أو بآخر بالحكومة بمعنى النظام السياسي مورد البحث، لأنه وفقاً لعقيدة الشيعة (**كما يذكر ذلك الشهيد مطهري في كتابه «الإمامة والقيادة»**) إن مقولة الإمامة لها مفهوم أوسع وأشمل من الحكومة السياسية، هذا أولاً...

وثانياً: صحيح أننا نعتقد بأن الزعامة السياسية من حق الإمام علي والأئمة المعصومين من بعده ولكنْ عملياً لم يتحقق هذا المعنى على أرض الواقع التأريخي، وقد بقيت الإمامة منحصرة في اثني عشر إماماً، وهذا يعني أن الإمامة بالمعنى الذي يراه الشيعة ويعتقدون به لا تنطبق

على الحكومة والزعامة السياسية التي تمثل حاجة اجتماعية للناس. وبالطبع يمكن القول بأن الحكومة الإسلامية الشيعية تتضمن التحرك في خط الإمام علي وسيرته وسيرة الأئمة الاثني عشر وسيرة النبي الأكرم، ولكن من الواضح أن هذا الكلام لا علاقة له بشكل الحكومة، بعنوان أنها عقيدة دينية. ولم يتحدث أحد بأن هذا المعنى من الحكومة جزءٌ من مقولة الدين والعقيدة السماوية.

والملاحظة الجديرة بالذكر أنه لا يوجد أي دليل عقلي أو نقلي معتبر على أن الحكومة هي حكمٌ من أحكام الدين. فمثلاً بالنسبة إلى الصلاة والصوم والحج والزكاة وغيرها هناك آيات قرآنية تصرّح بذلك، فهل توجد آيات قرآنية أو روايات تتحدث عن الحكومة بهذا المستوى؟ وأساساً فإن أحكام الشريعة لا بدّ من تحصيلها عن طريق النص والجعل الشرعي، ولا يحق لأحد أن يجعل مسائل الحكومة من خلال استنباطه الشخصي، على أساس أنها من الشريعة المقدسة، ويضعها إلى جانب الصلاة والصوم والزكاة، فحينئذٍ يكون من قبيل «**البدعة**» قطعاً. ولهذا فمنذ صدر الإسلام ولحد الآن لم يحدث في أيّ من المذاهب الإسلامية مثل هذه الإضافة للأحكام الشرعية الفرعية، ومن الواضح أن الاجتهاد الذي يعني استنباط الأحكام الفرعية الشرعية من أدلتها التفصيلية لا يعني جعل الحكم الشرعي من قِبل المجتهد. وعلى أي حال فإن الحكومة ليست من الأمور الدينية في الإسلام.

وبالطبع هناك روايات متعددة تتحدّث عن أهمية الحكومة ودورها في تحقيق العدالة في المجتمع الإسلامي وتتحدّث عن صفات الحاكم وتكاليفه الشرعية وغير ذلك، ولكن مما لا يحتاج إلى بيان أن هذه الروايات المثبتة لأمر الحكومة لا تدلّ على أن الحكومة عقيدة أو حكم شرعي في الإسلام. مضافاً إلى ذلك فإن الحكومة أساساً، وبلحاظ الشكل والمحتوى والمضمون، هي ظاهرة بشرية تتزامن مع التحوّل

والتكامل المحدود والمقيّد بمقتضيات الزمان والمكان، ولا يمكنها بالطبع أن تكون من جملة العقائد كالتوحيد والمعاد وأمثالهما، أو الأحكام الشرعية مثل «الصلاة والصوم والحج»، أي أن هاتين المقولتين ليستا من سنخ واحد، ولذلك لا يمكنهما أن تكونا قسمين وفي عرضٍ واحد، فتقسيم الأحكام مثلاً إلى صلاة وحكومة مثل تقسيم الأشياء إلى فيل وفنجان، حيث لا يربطهما رابط مشترك، ولهذا السبب لا توجد في الإسلام حكومة معينة مع تلك الأهمية لأمر الحكومة. إذ ليست الحكومة من قبيل الأحكام والعقائد الإسلامية وإن الإسلام لم يوص بشكل خاص أو نظام سياسي معيّن للحكومة.

٣- الناس مصدر القدرة السياسية

إن المصادر العقلية والنقلية في الإسلام تحكي عن أن القدرة السياسية والحكومة في دائرة المفاهيم الدينية لها منشأ أرضي وبشري وليس سماوياً، أي أنه لا أحد من الناس ذاتاً وابتداءً لديه تفويض من الله تعالى لإعمال حق الحكومة والقدرة السياسية على الناس. وأساساً فإن ظاهرة الحكومة والقدرة السياسية لا بدّ أن تقع في دائرة الأفعال الإرادية والاختيارية للناس ولا يمكنها أن تكون غير ذلك في حقيقة الأمر وماهية الحكومة رغم أننا نجد على طول التأريخ البشري، وبسبب ضعف الوعي لدى الناس، أن البشرية لم تستخدم هذا الحق الطبيعي لها أمام الحكومات، ولو رأينا في بعض الموارد في التأريخ البشري أنه تمّ نصب حاكم على الناس «من قبيل نصب أمير المؤمنين في واقعة الغدير» فإن ذلك يعود أيضاً إلى رأي الناس واختيارهم، ولذلك تمّت بيعة المسلمين له. وبالنسبة للنبي الأكرم فالمقدار المسلّم به هو أنه مارس حكومة منذ دعوة الناس له وعرض نصرتهم من قبل الأنصار «**الذين لم يشكلوا الأكثرية في البداية**». ومن هنا تحققت

حكومة النبي الأكرم، وعلى هذا الأساس تتضح لنا عدّة أمور:

١- إن الحكومة ظاهرة بشرية تابعة لمقتضيات الزمان والمكان ولها منشأ أرضي، وهذه قاعدة أساسية لا يخلّ بها وجود بعض الاستثناءات.

٢- إن الحكومة في ماهيتها عقد بين طرفين حيث يتمتع كل من هذين الطرفين (**الناس والحكومة**) بحقوق متقابلة كما ورد ذلك في كلمات الإمام علي (ع) في الخطبة ٢٠٧ في نهج البلاغة.

٣- ان الإمامة معينة في الإسلام باثني عشر إماماً بعد النبي، وهذا الأمر يبين: أولاً إن أمر الإمامة لا يعني الزعامة السياسية، وثانياً: إذا تقدر أن يعيّن الله تعالى الحاكم الإسلامي إلى يوم القيامة فلا ينبغي أن يكون العدد محدوداً بهذا الرقم، وعلى أي حال لا يمكن أن يكون عدد الحكام الإلهيين محدوداً. وحتى لو اعتُقد بأن الفقهاء في عصر الغيبة يقومون بأمر الحكومة على أساس من النيابة العامة للإمام المعصوم فإن ذلك يستدعي أيضاً الأخذ برأي الناس الذين لا يحق لهم تفويض القدرة السياسية لأحد هؤلاء الفقهاء. وعلى أي حال فما دام الناس لم يختاروا من يتولى زمام الأمور فلا يمكن أن تكون لدينا حكومة مشروعة ولا حاكم له القدرة على الأمر والنهي ولا ممارسات حكومية مشروعة، وبالتالي فإن المسلمين هم الذين يعينون من يريدون لحكمهم وتدبير أمورهم السياسية ممن تتوفر فيه شرائط القيادة. فالمشروعية والمقبولية للحكومة تأتيان من اختيار الناس وانتخابهم وليس من أيّ مكانٍ آخر، ولذلك فإن مسؤولية هذا الانتخاب تتعلق بعهدة الناس لا بعهدة النبي والدين أو الله تعالى.

٤- مشاركة الناس في أمور الدولة أصل ثابت وحق أصيل

فطبقاً لصريح الآيات القرآنية الشريفة (سورة الشورى، ٣٨ وآل

عمران، ١٥٩) فإن النبي الأكرم (ص) مأمور وموظف أن يدير أمر الحكومة بالمشورة واعتماد مقولة الشورى مع أصحابه من أهل الحلّ والعقد، وبالطبع فهذه المشاورة لا تتحدد بأفق خاص وبُعدٍ معيّن من أبعاد السياسة والحكومة بل تستوعب في دائرتها تأسيس الدولة وانتخاب الحكام والأمراء وكيفية الإدارة وأسلوب الحكم وكذلك أمر الرقابة والإشراف على عمل الحكام، وبالتالي يكون بالإمكان عزل الحاكم وتغيير النظام السياسي في حالات الضرورة، وبالرغم من أن شخص النبي الأكرم لم يُنتخب كحاكم سياسي من خلال صندوق الانتخابات ولكن ميثاق العقبة الأولى والثانية يؤيد هذه الحقيقة، وهي أن زعامة النبي السياسية تزامنت مع موافقة الناس ورضاهم لا باستخدام أدوات القوة من جهة واحدة. فطوال عشر سنوات من حكومة النبي (ص) نرى أن النبي الأكرم كان يتحرك سياسياً وعسكرياً من موقع المشورة في الأمور المهمة ويحرص على كسب موافقة المسلمين، وحتى في بعض المسائل المهمة التي يستمد مضمونها من عنصر الوحي والعصمة فإن النبي لم يتحرك لإلغاء عنصر الشورى والمشورة، ولهذا السبب نرى أن المسلمين قد خالفوا النبي الأكرم(ص) في العديد من الأمور السياسية والاجتماعية لاسيما في إطار حكومته على الناس، وهكذا في عصر خلافة الإمام علي (ع). ولكن أحداً لم يحمل هذه المخالفات من قبل بعض المسلمين على أنها دليل على عدم الالتزام الديني أو ضعف الإيمان، لأنّ ذلك كان يُعدّ من حقوقهم المشروعة.

وفي هذا الوقت وفي عصر غيبة النبي والأئمة المعصومين فإنّ مسألة حق الحاكمية للناس ونفي الحكومة الثيوقراطية يُعد من المسلّمات التي لا تحتاج إلى دليل ومزيد بيان، كما أن بعض العلماء وخاصة الآخوند الخراساني وآخرين في عصر المشروطة والنهضة الدستورية أفتوا بهذا الأمر وهو أنّ من ضروريات المذهب في عصر

الغيبة أن تكون حكومة المسلمين باختيار الناس، وهذه الضرورة بدرجة من الوضوح أنها لا تقبل الإنكار، فقد ورد في القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية أن النظام السياسي الجمهوري الذي يبتني على ولاية الفقيه يقوم على أساس رأي الناس واختيارهم «**حتى من غير المسلمين الذين يحملون الجنسية الإيرانية فإن لهم حق الرأي والانتخاب**».

٥- حجية سيرة العقلاء في الشريعة

إذا تقرر أساساً أن الحكومة ليست من مقولة العقيدة والشرع بل هي أمرٌ بشري يخضع لظروف الزمان والمكان فيجب أن نقبل أن أمر الحكومة يسير في أفق سيرة العقلاء والعرف البشري، أنه لا يمكن بحث أمر الحكومة من زاوية الفكر الديني والأحكام الشرعية، أي أن تعيين نوع الحكومة والمنظمات السياسية وهيئة الحاكمين وكيفية إشراف الناس على عمل الحكام بحيث يمكنهم عزلهم في حالة الضرورة وأمثال ذلك تتم كلها عن طريق الشورى وبالاستفادة من تجارب العقلاء طوال التأريخ البشري. ففي كل زمان ينبغي أن نسأل هذا السؤال:

كيف ينبغي أن تكون الحكومة العادلة في هذا الزمان؟ والجواب عن هذا السؤال لا يمكن استيحاؤه من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة والفقه بصورة مباشرة بل بالاستفادة من سيرة العقلاء والتجارب البشرية. فإذا أراد الفقهاء الإجابة عن هذا السؤال فإنهم مضطرون للأخذ في الاعتبار سيرة العقلاء والعرف الحاكم في كل زمانٍ ومكانٍ كما هو الحال في نظرية ولاية الفقيه التي أقرّت النظام الجمهوري ونظام البرلمان أو مجلس النواب وأمثال ذلك من الأدوات الديمقراطية في العالم السياسي المعاصر، ولكن في الوقت نفسه لا بدّ من القول إن الاستفادة من سيرة العقلاء هذه تعدّ أصلاً شرعياً ودينياً، أي أن الشريعة

الكاملة في الإسلام تَعتبر سيرة العقلاء من المنابع والمصادر الشرعية للمجتهد في حركة الحياة الاجتماعية.

ونكتفي هنا بهذا المقدار من الأدلة على مشروعية النظام الديمقراطي وحق الناس في انتخاب الحكومة ونعود إلى بحثنا الأساسي وهو: لماذا لا بدّ أن تكون الحكومة الإسلامية مقيدة بقيد الديمقراطية؟ ويتضح الجواب على ذلك من خلال ما ذكرنا من الأمور الخمسة:

١- إن الحكومة ظاهرة بشرية وليست بذاتها شرعية أو دينية.

٢- إن تشكيل الحكومة ضروريٌ وواجبٌ على المسلمين.

٣- إن الحكومة والنظام السياسي مرتبطان بظروف الزمان والمكان.

٤- إن النظام العادل الذي ينسجم مع القيم والمبادئ الدينية في كل زمان ومكان لا يمكن تعريفه أو تحقيقه إلاّ من خلال الاستفادة من تجارب العقلاء والعرف البشري.

٥- إن سيرة العقلاء والتجارب البشرية تؤكّد على أن أفضل وأعدل نظام سياسي يصلح لإقامة العدالة وتحقيق مبادئ الإسلام وبالتالي النظام الأقل ضرراً على الناس هو النظام الذي يقوم على أساس ديمقراطي ويستخدم أدوات الديمقراطية، لأنه:

أولاً: إن هذا النظام يعتمد أساساً على انتخاب الناس واختيارهم في مقابل «**النظام الاستبدادي**» إذ تتجلى إرادة الناس في مثل هذا النظام.

ثانياً: إن إشراف وتدخّل المسلمين في أمر الحكومة منذ تأسيس النظام السياسي والى مرحلة التنفيذ والعمل يكون أكثر جدّية، وبالتالي يحق للناس عزل الحكام أو تغيير النظام السياسي.

ثالثاً: إن عملية الرشد الفكري والنضج الأخلاقي والعملي والتطوّر

الاقتصادي والثقافي في المجتمع الإسلامي يكون أكثر وأسرع في النظام الديمقراطي.

رابعاً: إن مثل هذا النظام السياسي سيكون أثبت في دوامة العواصف السياسية وتحديات الواقع وأقل اهتزازاً وارتباكاً أمام عناصر التخريب والإرباك السياسي والاجتماعي.

خامساً: إن هذا النظام يتكلف تحقيق الوحدة الاجتماعية والوطنية على مستوى أوسع وأعمق ويساهم في امتصاص الأحقاد والفروق الطبقية.

سادساً: إنه يضمن استقلال البلاد الإسلامية إلى حد كبير ويحول دون تدخّل الأجانب.

ومع كل هذه الامتيازات لا نريد أن نقول إن الحكومة الديمقراطية أو المجتمع الديمقراطي سيكون مثالياً وخالياً من العيوب والنقائص. كلاّ ليس كذلك، فالديمقراطية تعتبر اكتشافاً عظيماً في تأريخ المجتمعات البشرية، لأنّ البشرية استطاعت من خلال التجارب الكثيرة وعمليات الخطأ والصواب إبداع مثل هذا النظام وتقليص شرور الحكومات المستبدة، بحيث ينتفع الناس من الهيئة الحاكمة في الحدّ الأكثر وتقليص الخسارة والضرر أيضاً إلى الحدّ الأدنى. ولكن من الطبيعي أن أعمال البشر لا تكون كاملة بشكل مطلق وليس فيها أي عيب أو خلل، ولكن نقائص الديمقراطية يمكن أن تزول بالتدريج ويكتشف الإنسان حلولاً للمشاكل التي تواجه مسيرته الحضارية في حركة الحياة والواقع.

إن الهدف الأساس والغاية الإنسانية العليا للنظام الديمقراطي هما إعمال إرادة الناس وانتخابهم الحر والواعي لنظامهم السياسي ومسارهم الحضاري، ولكن كيف تتم القوالب التي ترسم معالم إرادة الناس

بشكل أفضل بحيث تتجسد الإرادة الحرة للإنسان في الواقع العملي بشكل أفضل؟

لا توجد هناك قوالب ثابتة ودائمة، فشكل الديمقراطية البرلمانية والديمقراطية الليبرالية قد خطا خطوات مهمة في هذا السبيل، ولكن ما زالت هناك إشكاليات أساسية تتعرض لها هذه الديمقراطية، والمفكرون الغربيون أدرى من غيرهم بهذه النواقص والإشكالات وإنهم يعملون بجدية إلى رفعها والتقليل من أخطارها. وفي المقابل نرى أطروحة «**الاشتراكية الديمقراطية**» التي تدّعي أنها ديمقراطية واقعية وبدون نقص حيث جرّبها الإنسان الغربي على مستوى الممارسة والتطبيق لمدة من الزمان ولكنها مع ذلك لم تخرج بنجاح كامل بل فشلت في بعدها الماركسي في البلدان الشرقية. ونحن المسلمين بإمكاننا أن نقدّم إلى العالم ديمقراطية من نوع جديد ليست فيها نقائص الليبرالية الديمقراطية أو الاشتراكية الديمقراطية، وبالطبع سينتفع جميع أحرار ومفكري العالم الديمقراطي المعاصر من طرحنا هذا، ولكن في الوقت نفسه يجب أن نعلم أننا بشر كالآخرين ولن تكون ديمقراطيتنا خالية من النقائص، بل ينبغي أن نضعها على محك التجربة ونستفيد من عملية الخطأ والصواب لإصلاح هذا النموذج السياسي والجديد ولكن بشروط:

أولاً: أن يكون معيارنا هو التجربة العملية.

ثانياً: أن لا نضع النظام السياسي في إطار القداسة ونمنحه عنصر الخلود.

ثالثاً: أن لا نغفل عن عنصر الحرية والاختيار والوعي الثقافي للإنسان المعاصر باعتبارها أصلاً في الأيديولوجية الإسلامية.

إن أساس مدّعانا هو أن المنهج الديمقراطي أفضل نوع من أنواع إدارة المجتمع الإسلامي وأقربها إلى العقل والدين. والإسلام يعلمنا الاستفادة الأفضل من سيرة العقلاء في حياتهم الاجتماعية والسياسية،

ولكن من لا يعتقد بذلك فعليه أن يثبت بالدليل والمنطق أنه يمتلك نظاماً أفضل على مستوى الممارسة والتجربة لا على مستوى النظرية والمثالية.

ومن أجل دفع بعض الشبهات لا بدّ من الالتفات إلى هذه الحقيقة وهي أننا لا ندّعي أن حكومة النبي أو الإمام علي متطابقة تماماً مع مباني وأساليب الديمقراطية الحديثة (**من قبيل مجلس البرلمان، تفكيك القوى، الانتخابات، الأحزاب، مجلس صيانة الدستور وغير ذلك**)، فمثل هذا الادعاء إمّا ناشئ من الجهل أو بعض الأغراض النفسية.

ولكن وبطبيعة الحال فإن النبي الأكرم كما تقدم كان يتحرك في تجربته السياسية والاجتماعية من موقع الحاكم البشري وفي إطار الإمكانات والظروف التي يفرضها الواقع الاجتماعي في شبه الجزيرة العربية آنذاك. إذ كان يتحرك من موقع إجراء العدالة في الحكومة ومن خلال الانسجام مع تلك الظروف الزمانية والمكانية ولا يمكن أن نتوقع شيئاً غير ذلك. ولهذا السبب بالضبط يمكن أن نقول إننا اليوم مكلّفون بالأخذ في الاعتبار التجارب والإمكانات ومقتضيات العصر والزمان بإنشاء النظام السياسي المطلوب، ولكن كلامنا هو أن أهداف الديمقراطية تتجلى في ثلاثة محاور أساسية وهي:

«**أصل اختيار الإنسان وحريته ومسؤوليته الذاتية، وأصل المنشأ الأرضي والبشري للقدرة السياسية، وأصل التعددية ومشاركة الناس**».

وقد ورد في القرآن والسنّة تأكيد على هذه المبادئ والأصول، وكذلك فإن المباني العقلية والنقلية في النصوص الدينية ترشدنا إلى ضرورة الاستفادة من أفضل الحلول لعلاج مشاكل المجتمع. ونحن ندّعي أن أفضل ما يمكن طرحه في هذا المجال هو مبادئ الديمقراطية، وحتى لو كان لدينا بعض الإشكالات على الديمقراطية فيجب علينا أن نتحرك لإزالتها والتخفيف من أضرارها وخلق نظام إسلامي ديمقراطي جديد.

وفي الحقيقة فإن الأشخاص الذين ينكرون الديمقراطية بشكلٍ مطلق ويرونها مخالفة للإسلام ليست لديهم أطروحة سياسية واضحة في المقابل سوى أطروحة الخلافة في العصر العباسي والعثماني أو النظام السعودي المعاصر وأمثال ذلك.

لماذا الحكومة الدينية؟

وقد يثار هنا سؤال وهو: إذا كان الحال كذلك فلماذا توصف الحكومة بأنها دينية أو إسلامية؟

الجواب: في نظري أن الدين له دورٌ مهم في صياغة النظام السياسي والاجتماعي ولا يمكن للدين أو للإنسان المتدين أن يقف موقف الحياد أو المتفرج على النظام السياسي وممارسات الحكومة وشكلها ومحتواها بل حتى الحكومات لا يمكنها أن تقف على الحياد بالنسبة إلى الدين والتدين والثقافة الدينية لدى الناس، وطبقاً للتعريف المذكور سابقاً فإن الدين يجب أن يمتد إلى كافة أرجاء الحياة الفردية والاجتماعية للمؤمنين، ويجب أن يستوعب أصل التوحيد وطلب الحق والقيم الأخلاقية والدينية كافة آفاق المجتمع الإسلامي وتفاصيله وتفريعاته الكثيرة، فأنا لا أرى الدين بمثابة ظاهرة ثقافية وتأريخية وبشرية إلى جانب الظاهرة الثقافية والاجتماعية الأخرى. فمثلاً لا أقول إن في إيران ثلاث ثقافات: إسلامية وإيرانية وغربية وليست إحداها ترجح على الأخرى، فمثل هذا التفسير هو تفسير سوسيولوجي بحت للدين ولا يأخذ في الاعتبار حقيقة الوحي والجانب الغيبي للدين. ومن هنا تكون ظاهرة الدين على أساس هذا التقسيم ظاهرة بشرية كما هو الحال في الأعراف والتقاليد والآداب الاجتماعية. وطبيعي أن الدين سيكون تحت تأثير الثقافة البشرية بل يتبدل إلى ثقافة بشرية أيضاً إلى جانب الثقافات الأخرى، ولكن ذلك لا يعني أن نغفل عن جوهر

الرسالة السماوية الأيديولوجية ونستبدل الثقافة الدينية بالأيديولوجية الدينية. يجب علينا أن نكتشف الدور الحقيقي للرسالة الإلهية ونضعها موضع الناقد للثقافة الدينية والتأريخ البشري. ففي نظري أن جوهر الدين يتمثل في الهداية والأخلاق والتقرب إلى الله تعالى والإخلاص القلبي وأمثال ذلك، ولكن في الوقت نفسه أعتقد أن الحياة الطبيعية للإنسان لا يمكن أن تتجسد على أرض الواقع الاجتماعي إلاّ من خلال المجتمع البشري الذي يعيش العدالة في تفاصيلها الدقيقة.

إن هذا المدّعى يستند في إثباته إلى العقل والنقل أيضاً وكذلك يتقوّم من خلال التجارب البشرية على طول التأريخ. وأساساً فان السبب الأصلي في نهضة الأنبياء وتصدّيهم لقوى الشر والانحراف والتي قد تكون دامية أحياناً هو ما يتعلق بالبعد الاجتماعي للدين وليس مجرد الدعوة الأخلاقية والفردية وعلى أساس معايير فكرية ونظرية من قبيل التوحيد والمعاد وأمثال ذلك، فلو كانت دعوة الأنبياء تقتصر على هذه المفردات لما وقعت تلك المواجهات العنيفة ولما احتاج الأنبياء إلى التحرك من موقع الجهاد والتعب والمشقة، فنحن قد نجد أحداً من الأنبياء لم ينهض في دعوته السماوية من أجل تغيير النظام السياسي والثقافي والاجتماعي الحاكم في أجواء تلك المجتمعات، ولا أقول إن جميع الانبياء تحركوا في مواجهة الظالمين لإحراز مقام الزعامة السياسية في المجتمع، لأن أكثر الأنبياء لم يتسنّ لهم ذلك، ولكني أقول وبشهادة القرآن الكريم وسيرة الأنبياء أن دعوة الأنبياء الإلهية لم تقتصر على الدعوة إلى الأخلاق الفردية والموعظة البحتة بل كانت حركتهم تتميز بأنها حركة اجتماعية وسياسية في الوقت نفسه الذي كانت تمثل دعوة إلى الله والتوحيد والمعنويات.

أما الأشخاص الذين يريدون هداية الإنسان إلى الصراط المستقيم ويهتمون بواقع العلاقة بين الإنسان والله تعالى، وبعبارة أخرى إن

دورهم يتحدد بالتجربة الباطنية والدينية، فعليهم أن يلاحظوا سيرة نبي الإسلام والأنبياء الإلهيين قبله من موقع التحليل السياسي والاجتماعي ليروا أن جهاد النبي الأكرم طوال ثلاث وعشرين سنة والتي أسس فيها الدولة والحكومة الإسلامية هل إنها كانت من أجل تأمين السعادة الأخروية وتطهير المجتمع من أدران الشرك وعبادة الأصنام فقط؟

يمكننا أن نقرر هنا أن الفلسفة الاجتماعية للدين وبشكل عام تعني «**العدالة**» التي ورد التصريح بها في القرآن الكريم أيضاً، وقطعاً فإن العدالة لا تقتصر على عالم الدنيا الذي قام على العدل والتوازن في جميع جوانبه بل شمل أمر التشريع أيضاً، وكما يصرح القرآن الكريم أن العدل أقرب الأشياء للتقوى ﴿**اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾ وفي نظري أنّ عبادة الله تعالى تمتد إلى البعد السياسي من حياة الإنسان المؤمن.

فالتوحيد له أبعاد مختلفة وكما ورد في علم الكلام أن التوحيد على أقسام: توحيد الذات، توحيد الأفعال، توحيد الصفات، إلى أن يصل توحيد العبادة والطاعة في دائرة الفكر والعمل والأخلاق والسياسة والاقتصاد وأمثال ذلك. وإن عمل الأنبياء يؤيد هذا اللون من شمولية التوحيد. وفي الواقع فإن عمل الأنبياء يفسر مفهوم التوحيد، وإذا كان كذلك فلا بدّ أن نتساءل:

هل يمكن أن يكون الإنسان موحداً من دون إيجاد المجتمع التوحيدي العادل الذي يتطابق مع مبادئ السماء؟

إن المجتمع التوحيدي والعادل يجب أن يوفر الأدوات اللازمة والضرورية لترشيد الحركة المعنوية لأفراده في عملية السلوك المعنوي المنفتح على الله تعالى. ومن هنا فنحن نعتقد أن من جملة وظائف الأنبياء تأسيس المجتمع المثالي والإنساني والذي يكون بمثابة «**مقدمة الواجب**»، وبالتالي لا بدّ أن يتحرك المؤمنون في هذا الطريق بأنفسهم ويحققوا المجتمع العادل في حركتهم العبادية والتوحيدية. وطبعاً إن

هذا الادّعاء يصدق على الإسلام أكثر من غيره. فإذا قبلنا أن الهداية الإلهية والأخلاقية للإنسان فلا بدّ أن تكون في أجواء معينة تتناسب مع متطلبات الإيمان، فمن البديهي أن الحياة الاجتماعية العادلة وإعطاء كل ذي حقّ حقه لا يكون إلاّ في ظل الحكومة العادلة أو «**الدولة الكريمة**» كما في المصطلح الإسلامي، وخاصة في عالمنا المعاصر، حيث نرى أن الحكومات المعاصرة تتقيد أكثر بالقانون ولكنها في الوقت نفسه تمتد إلى أعماق الناس وبصائرهم. فكيف يمكن في هذا العالم أن يعيش المؤمنون والمتدينون في ظل أيّة حكومة وأي نظام سياسي ومع أي تفسير للعدالة والإنسانية وحقوق الإنسان؟ وهل إن الدين يقبل كل تفسير للعدالة والإنسان وكل رؤية للإنسان والتأريخ والحقوق والروابط الاجتماعية أو يقف منها موقف الحياد واللامبالاة؟

العجيب أن البعض يقولون إن الدين ليس له اتجاه خاص في هذا الشأن فهل إن عبارة «**فاعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت**» محايدة وليس فيها جهة خاصّة؟ وهل يمكن القول إنّ هذه العبارة غير ناظرة إلى المجتمع والحياة المادية والدنيوية للمؤمنين؟ والعجيب أيضاً أن هؤلاء يصورون النبي الأكرم (ص) مع كل تلك التضحيات والمواجهات التي جسّدتها ثمانون مواجهة عسكرية طوال عشر سنوات، وكأنه لا يعيش إلاّ الصلح والصفاء والشفقة ولا يفكر بأي شكل من أشكال الدفاع! أي أنّ النبي جاء للرحمة فقط وتحرك في سلوكه من موقع الرحمة والشفقة فحسب، وليس في سيرته مكان للعنف أو الدفاع. وطبعاً فان النبي الأكرم (ص) لم يكن طالباً للحرب والعنف ولكن على أي حال وفي حال الضرورة كان يتحرك من موقع الدفاع واستخدام العنف والقوة ليسلب النوم من عيون المشركين والمستكبرين من رجالات قريش.

وليس البحث هنا عن الأسباب الكامنة وراء هذه الحروب والغزوات بل إن البحث هنا هو أنّ سيرة النبي كانت تتضمن مواجهات

عنيفة مع أعداء الإسلام طبقاً لقوله تعالى: ﴿**وحرّض المؤمنين على القتال**﴾.

فلو كان نبي الإسلام قادراً على هداية الناس بأدوات الحلم والشفقة والرحمة فقط لما تعداها إلى غيرها قطعاً، ونحن بدورنا إذا استطعنا أن نتحرك على مستوى هداية الناس وإقامة الحق من موقع المحبّة والرحمة لكان من اللازم الاقتصار على ذلك، ولكن ما هي الحقائق التي يفرضها الواقع في حركة الحياة الاجتماعية؟ فلو أن الأعداء لم يتركوا عدوانهم وأذاهم فما هو الموقف الذي يمليه العقل والوجدان؟ وبأي منطق يمكننا أن نفتي بلزوم الصلح والسلام في كل الأحوال؟ فإذا كنّا في الظروف نفسها التي كان يعيشها رسول الله فهل هناك مشكلة في أن يكون لدينا نظام سياسي يتحرك من موقع الصلح تارةً ومن موقع الحرب أخرى؟ إن المسألة ليست هي أن الإسلام هو دين حرب أو دين صلح، ففي الحقيقة إن الإسلام دين حرب وصلح معاً ولكن كل ظرفٍ يقتضي أحد الأمرين. ومع الأسف إن البعض يعتبر الإسلام دين حرب والبعض الآخر يعتبره دين سلم، وكلا هذين القولين لا يأخذ في قراءته للواقع التأريخي والمذهبي جميع الأبعاد وإنما يختزل الإسلام في بعدٍ واحد، فكيف يمكن أن نعتبر الدين الذي يرى في الجهاد باباً من أبواب الجنّة فتحه الله لخاصة أوليائه (**كما ورد في الخطبة ٢٧ في نهج البلاغة**) أنه دين السلم والصلح فقط؟!.

الخلاصة أن السلوك الديني للمؤمنين لا يمكن أن يتجسد على أرض الواقع من دون «**مجتمع ديني**»، والمجتمع الديني لا يمكن أن يتحقق بدون «**الحكومة الدينية**»، أي أن الدين عنصر موجّه ومُلهم للأيديولوجية ويمثّل المرشد للدولة والشعب في مقام الممارسة والفعل.

وهنا يجب أن نضيف أن الحكومة الدينية للمتدينين والمؤمنين

ناشئة من ضرورة عملية واستراتيجية وليس من التزام أيديولوجي وعقائدي فقط، أي أن الحكومة بنفسها لا تكون موضوعاً منفصلاً ومستقلاً عن دائرة المفاهيم الدينية والتعليمات الأيديولوجية والأحكام الشرعية، ولذلك فنحن نتحرك على مستوى إثبات الحكومة الدينية من خارج دائرة الدين لا من داخله.

ولكن ما هي الكيفية التي لا بدّ أن تعمل الحكومة على وفقها؟

وما هي حدود الدائرة التي يتحرك فيها الدين في مقام العمل؟ وما هو المنهج الذي يتخذه الدين لتنظيم شؤون الناس السياسية؟ وغير ذلك من المسائل، فإنها ورغم كونها مهمة، فإنها خارجة عن موضوعنا الحالي ويجب أن يجلس العقلاء وأهل التجربة والفكر من المؤمنين ويضعوا الإطار الكلّي لحكومتهم ونظامهم السياسي وفق معطيات العقيدة والدين والديمقراطية ويتحركوا تدريجياً على مستوى رفع النواقص وإزالة عناصر الخلل من هذه الأطروحة ويقترحوا حلولاً أفضل وأقرب إلى الدين والديمقراطية.

أما بالنسبة إلى اسم وعنوان الحكومة فلا نصرّ على عنوان وصفة «**إسلامية**» فيمكن أن يقال بأنها حكومة المتدينين أو المسلمين أو من دون ضمّ صفة أخرى لكلمة حكومة، فليس الكلام في الألفاظ ولا العناوين لأنها لا تفرض شكل المسؤولية ولا تصوغ الاعتبارات السياسية على الفرد والمجتمع والحكومة. إذ إن إضافة بعض الصفات أو حذفها من العناوين لا يؤثر كثيراً أو قليلاً على المحتوى والمضمون، ولكن من البديهي أن العناوين تعكس المضمون والمحتوى، والأسماء تكون مظهرة لمسمياتها. وعلى القاعدة رأينا أننا بحاجة إلى عنوان يكشف عن ماهية الحكومة التي نرتئيها.

وفي هذا الوقت فإني أرى أن الأفضل هو «**الحكومة الإسلامية الديمقراطية**» فكلمة «**الإسلامية**» تحكي عن المضمون لهذه الحكومة

والحكمة والغاية من إيجادها، أما «**الديمقراطية**» فإنها من أجل الإشارة إلى كون الحكومة أرضية وبشرية ومدنية وتتحرك من موقع الاستفادة من تجارب الآخرين وآرائهم بشكل حر ويساهم الناس في مثل هذه الحكومة في جميع الأمور عبر الطرق القانونية والضوابط المقررة. فالحكومة الإسلامية مثلها مثل سائر الحكومات الديمقراطية الأخرى تعتمد على الشعب، ولذلك تجد نفسها مسؤولة أمام أصحاب الحق وهم الناس أنفسهم، فلا يستطيع الحاكم الإسلامي أن يقول بأنني مفوّض من الله تعالى أو نائب الشرع المقدس في أمر الحكومة، ولذلك فإنني مسؤول أمام الله فقط «**بالرغم من أنه مسؤول أمام الله فعلاً**» ومن هنا يكون للناس الحق في تغيير الحاكم واستبدال الحكومة بأفضل منها لأنهم يرون أنّ تبديل الحكومة أو الحاكم من حقّهم المشروع. وفي مثل هذا المجتمع تكون الحرية والمساهمة في صياغة النظام السياسي من حق الجميع وخاصةً المخالفين أو المعارضين «**من المسلمين وغير مسلمين**» ولكن في إطار القانون، حيث يكون الجميع سواسية أمام القانون، ولذلك لا معنى لفرضية المواطن من الدرجة الثانية في مثل هذا النظام الإسلامي، لأن الحكومة الإسلامية وطنية ومدنية في الوقت نفسه؛ أي أن المواطنين في هذا النظام يعيشون في حدود جغرافية معينة ولهم الحق في الاستفادة من القابليات والإمكانات بصورة متساوية في البلد الذي يعيشون فيه. وهذا هو سبب كون جميع الأفراد يتمتعون بحقوق اجتماعية متساوية.

طبعاً إن الاختلاف في العقيدة والقومية والأيديولوجية والطبقية وغيرها لا يمكن تحاشيها واجتنابها، ولكن هذه الاختلافات لا يمكنها أن تكون منشأً لامتيازات حقوقية وسياسية لبعض الأشخاص دون بعض. فعندما تكون الحكومة إسلامية فإنها تعتمد على الأكثرية المشتركة في دينٍ واحد وعقيدة واحدة، وإن الديمقراطية تتكفل الحرية

الكاملة والحقوق المتساوية للمخالفين في الفكر والعقيدة والأقليات السياسية والدينية. فلو أن هذه الأقلية صارت أكثرية بأدوات ديمقراطية فلها حق تشكيل الحكومة وتشكيل النظام السياسي الذي تراه، وحينئذٍ يحقّ للمسلمين الذين يشكّلون الأقلية أن يتحركوا من خلال الوسائل الديمقراطية للمساهمة في صناعة القرار والمشاركة السياسية في أمور المجتمع.

وفي هذا النظام لا يحق لأي مواطن سواءٌ كان مسلماً أو غير مسلم أن يخرج عن دائرة القانون ما دامت الحكومة تسير وفق معطيات الديمقراطية وتراعي حقوق المواطنين وحرياتهم ولا يصحّ استخدام أدوات العنف والقهر في سبيل الوصول إلى سدّة الحكم كما كانت سيرة النبي الأكرم (ص) كذلك، حيث لم يستعن بقوة السيف للتوصل إلى الحكومة وكذلك الإمام علي (ع) الذي كان يرى نفسه أحق من غيره بأمر الخلافة، ولكن مع ذلك لم يتحرك لاستلام السلطة من موقع العنف واستخدام القوة، وهكذا الأئمة المعصومون من بعده وخاصةً الإمام الصادق ع) الذي تهيأت له الفرصة لاستلام القدرة السياسية.

وفي الختام نقول بأن الحكومة الإسلامية هي حكومة بشرية، مدنية، تعددية، ديمقراطية تعتمد على رأي الناس وتعمل بآراء الأكثرية وغايتها العليا إجراء العدالة وإقامة القسط والعدل بين الناس لتمهيد الأرضية الكفيلة بإيجاد مجتمع صالح، عادل، حر ومتحضر، حيث يستطيع الإنسان في مثل هذه الأجواء الارتقاء والسير في خط القيم والمبادئ الأخلاقية والإنسانية العالية.

أسئلة وأجوبة:

قبل كل شيء أود أن أتقدم بالشكر للإخوة الذين ساهموا في طرح ما لديهم من أسئلة وعلامات استفهام حول هذا الموضوع وبالتأكيد

ستكون نظراتهم وإشكالاتهم باعثة على تعميق البحث وإصلاح موارد الخلل والنقص.

س١: إنّ مقولة أن الأصل «**العدالة**» هو موضوع مشترك بين الدين والحكومة ليس صحيحاً في نظري، لأن العدالة ليست الموضوع الأساس للدين ولا الحكومة أيضاً ولا يمكن القول بأن الدين هو الذي يتكفل بإجراء العدالة، وحتى لو قلنا وفقاً للآية الشريفة ﴿**لقد أرسلنا...**﴾ فإن الناس في النهاية هم الذين يتكفلون بالقيام بهذا الأمر ﴿**ليقوم الناس بالقسط...**﴾.

وهذا يعني أن الناس هم الذين يقيمون العدالة، وبالنسبة إلى الحكومة لا بدّ من القول أيضاً أنه بالرغم من وجود بعض الدلائل التي تشير إلى أن الغاية من إيجاد الحكومة هو رفع الظلم وتحقيق العدالة بين أفراد المجتمع ولكن هذا البعد من الموضوع يتركز في الجانب السلبي لا الإيجابي. وفي الأنظمة الديمقراطية لا تكون الحكومة ملزمة بإجراء العدالة بل إن المسألة هي إرادة الناس فإذا أرادوا تحقيق الاشتراكية فعلى الحكومة أن تسير في هذا الخط، وإذا أرادوا تحقيق الرأسمالية فكذلك، ولذلك فإنّ من الصعب القول بأنّ الدين أو الحكومة يتكفلان بإجراء العدالة.

وكذلك من الصعب أن نصل إلى الديمقراطية من خلال العدالة أو بالعكس، فلو أخذنا الخيار الديمقراطي في الاعتبار وجعلناه هو الملاك فإن العدالة أيضاً تعود إلى الناس وليس إلى الحكومة. أي أن الحكومة لا تستطيع إجراء العدالة من الأعلى بالإجبار والإكراه وإلاّ سيكون من الظلم أيضاً، وطبعاً لا شكّ في أصل العدالة، غاية الأمر أنه يمكن إجراؤها على نحوين مثلاً: في الاتحاد السوفيتي السابق كانت العدالة تُفرض على الناس من الأعلى وبواسطة طبقة خاصة وهي «**طبقة العمال**»، ولكنهم انتبهوا آخر الأمر إلى أنهم لم يهتموا بإرادة الناس

وحقوقهم. والطريق الآخر هو الذي ينطلق في إجراء العدالة من إردة الناس أي تكون إرادة الناس هيَ العدالة بنفسها.

الجواب: إن هذا السؤال يتضمن عدّة نقاط مستقلة، فأما قوله: إن إجراء العدالة لا يمكن أن تكون من مسؤولية الدين أو الحكومة، وإن العدالة ليست هي الموضوع الأساس للدين والحكومة، فلا بدّ من القول إنه طبقاً للتعريف الذي ذكرناه للدين والحكومة ودورهما في المجتمع البشري فإن الهدف والغاية من الدين هو الهداية لإجراء العدالة ولكن بدون إجراء العدالة بالمعنى الجامع فإن الهداية لا تتحقق أيضاً، فبالرغم من أن العدالة تمثّل هدفاً فرعياً بالقياس إلى الهداية ولكنها من قبيل «**مقدمة الواجب**» حيث تكون واجبة أيضاً. وصحيحٌ أن القدرة السياسية والحكومة «**وخاصةً في زماننا هذا**» لها دورٌ كلي وشامل ولا يتحدد بإجراء العدالة ورفع الظلم ولكن إذا أخذنا المفهوم العام للعدالة في الاعتبار فسيكون الهدف من إيجاد الحكومات هو تحقيق العدالة وإقامة القسط بين الناس.

العدالة هنا تؤخذ بمعناها الواسع حيث تستوعب في مفهومها الروابط السياسية، الاقتصادية، الحقوقية، الثقافية، الاجتماعية وغير ذلك، أي في جميع دائرة الإمكانات المادية والمعنوية، فالعدالة بهذا المعنى كانت الموضوع الأهم في دراسات علماء الإسلام ومفكريهم. وعلى سبيل المثال لو نظرنا إلى تعريف الخواجة نصير الدين الطوسي في القرن السابع الهجري وكتابه المعروف «**أخلاق ناصري**» فإن إجراء العدالة أخذ في بُعده الإيجابي ثم إنني ذكرت تعريف العدالة والحكومة من خلال بعض المتون والمصادر المعتبرة وليس انطلاقاً من أفكاري الشخصية.

ولذلك ذكرت الحديث النبوي المعروف في غرر الحكم «**العدل أساس الملك**» وكذلك قول أمير المؤمنين «**العدل أساس الحكم**» وفي

الحقيقة إن واقع الحياة الاجتماعية يثبت صحة هذا الكلام، وأما قولكم بأن الناس هم المسؤولون عن إجراء العدالة لا الحكومة فهو كلام صحيح أيضاً وقد أشرت إليه في كلامي، إذ قلت إننا من أجل إثبات الديمقراطية وحتى القول بأن الحكومة هي المسؤولة عن إجراء العدالة فإن ذلك لا يمكن إلاّ بأدوات عادلة أيضاً، وإلاّ فسيكون عين الظلم، إذ إن إجراء العدالة بأدوات عادلة لا يمكن إلاّ من خلال مشاركة الناس وكونهم أصحاب الحق في الحكومة بحيث إذا انحرفت الحكومة أو انحرف الحاكم عن الخط المستقيم فإن الناس هم الذين يتولون إجراء العدالة بصورة مباشرة، أي أن الحكومة شعبية وتأريخ الإسلام يشهد على أن حكومة النبي وحكومة الإمام علي كانت كذلك. ومن هنا نرى ضرورة الربط بين العدالة والديمقراطية، وبالعكس فالنظام الديمقراطي في العصر الحاضر يمثل أعدل النظم السياسية في إدارة المجتمع لأن في مثل هذا النظام يتبين:

١- أن مشاركة الناس في تقرير مصيرهم أكثر.

٢- أن الامتداد الجماهيري للحركة والقدرة السياسية أعمق وأوسع.

٣- أن التعادل والتوازن الاجتماعي أكثر.

٤- وبسبب حضور الناس ومساهمتهم في صياغة الحكم وفي عملية الإشراف فإنّ الممارسات الخاطئة للحكومة ستكون أقل حتماً.

وبالطبع فإن هذا الإسلوب السياسي للحكم يمكن طرحه بأشكال مختلفة، هذا أولاً. وثانياً إن هذا النظام لا يخلو كما في الظواهر البشرية الأخرى من النقص والإشكال.

س٢: هل إن سماحة الشيخ يرى أن الحكومة الدينية يجب أن تكون ديمقراطية أو أنه يهدف من كلامه هذا إلى الدفاع عن الحكومة الإسلامية؟

وعلى فرض أنه يرى صحة الحكومة الإسلامية الديمقراطية، أي الحكومة الدينية التي تستخدم الأدوات الديمقراطية في نظام الحكم، ففي هذه الصورة يثار سؤال هنا: إن بعض المفكرين والمخالفين لا يرون أن الديمقراطية مجرد شكل فارغ بل لها مضمون ومحتوى حيث عبّر عنه الشيخ بالرؤية الكونية، وهذا المضمون للديمقراطية هو الليبرالية، ومن هنا ينشأ التضاد بين الدين والحكومة الديمقراطية الليبرالية، ويجب العمل على حل هذا التعارض والجواب عنه، وفي الواقع أنّ من يرى هذا الرأي يقول بوجود التعارض الذاتي بين الليبرالية والحكومة الدينية. وعلى أي حال إذا أردنا الوصول إلى القانون من خلال أدوات ديمقراطية وكان هذا القانون مخالفاً في بعض مفرداته إلى الشرع والدين فما هو الحل؟

الجواب: الواقع أنني لم أفهم المراد من التفكيك بين الحكومة الإسلامية وبين الديمقراطية، نعم لقد ذكرت أنني أعتقد بأن الحكومة الإسلامية لا بدّ أن تتحرك في مسيرها بطريقة ديمقراطية «**أي تعتمد على رأي الناس والانتخابات والإشراف المباشر للشعب**» ولكن بالنسبة إلى الإشكال المهم الذي يُطرح غالباً هو كيف يمكن الجمع بين الأحكام القطعية لشريعة الإسلام وبين النظام الديمقراطي حيث يمكن أن تقوم الأكثرية بتصويب قانون مخالف لأحكام الشريعة فهنا يمكن القول في مقام الجواب:

أولاً: إن «**الحكم**» كما يقول الفقهاء تابعٌ للموضوع، فلو تبدّل الموضوع تبدّل الحكم أيضاً، فالموضوعات سيّالة ومتغيرة بطبيعتها.

ثانياً: إن كل قانون يتم تصويبه في المجتمع لا بدّ أن يتخذ صفة القانون ثم يتم تنفيذه وإلاّ فسيكون لدينا مجتمَعان ونظامان وهذا محال، وكلّ شيء يتم تشريعه وتقنينه لا بدّ أن يكون بالطرق القانونية الديمقراطية حتى لو كان ذلك القانون غير صحيح.

وهناك خلطٌ آخر في مقام تصوّر أن الليبرالية هي الديمقراطية في حين أن الليبرالية مبتنية على أساس الفلسفة الأومانيسيته وهذه طبعاً هي نوع من أنواع الديمقراطية في الغرب التي يصطلح عليها «الليبرالية الديمقراطية»، وأنا اعتقد بأن الليبرالية الديمقراطية تتنافى مع الفكر الإسلامي والحكومة الإسلامية، ولكن الديمقراطية بوصفها منهجاً لإدارة المجتمع يمكنها أن تتضمن فلسفات وتيارات فكرية متنوعة في باطنها. وعلى سبيل المثال فالنظام الاشتراكي الديمقراطي يقع في النقطة المقابلة للنظام الليبرالي الديمقراطي، ولهذا السبب قلنا إنّ بإمكاننا أن تكون لدينا حكومة إسلامية ديمقراطية، يعني أن يكون الإسلام هو مضمون لهذه الحكومة، وتكون الديمقراطية هي المنهج والأسلوب للتحرك في ظل هذا النظام. وهذا المنهج يتفق تماماً مع النظام السياسي الإسلامي خاصةً مع سيرة النبي الأكرم وأمير المؤمنين، وبعبارة أخرى إننا نقول بأنّ الفلسفة الديمقراطية لا تعني بالضرورة الليبرالية بل يمكنها أن تجتمع مع الإسلام ومع غيره من المذاهب الفكرية.

س٣: يقول سماحة الشيخ: إنه في المجتمع الديني والحكومة الدينية يمكن للأقلية غير الدينية أن تصل إلى سدّة الحكم، وفي هذه الحالة كيف يكون مصير الحكومة الدينية؟

الجواب: في هذا المحور لا بدّ من القول بأن الحكومة الدينية تقوم على المباني الفلسفية التالية:

أولاً: إن أكثرية المجتمع يدينون بدين الإسلام أو غيره من الأديان.

ثانياً: إن الأكثرية أرادوا حكومة ونظاماً سياسياً ينطبق مع معاييرهم الدينية وسلوكهم الاجتماعي والاقتصادي.

فلو أن المسلمين والمتدينين تمكّنوا من خلال الأساليب الديمقراطية أن يصلوا إلى سدة الحكم فيحق لهم حينئذٍ تنفيذ الأحكام

والأصول الدينية بالطرق الديمقراطية، وهذا حقٌّ طبيعيٌّ لهم، ولكن بمقتضى قبول أصل الديقراطية فإن المجتمعات والأحزاب الأخرى ولو كانت غير دينية أو ضد الدين يحق لها أن تستخدم المنهج الديمقراطي لتصبح الأكثرية وتمسك زمام الأمور في ذلك المجتمع، ولا فرق في ذلك بين المتدين وغير المتدين، وبالطبع ففي هذه الصورة ستكون الحكومة غير دينية ولكن ما المانع من ذلك إذا قبلنا بأصل حرية الإنسان واختياره وأنكرنا استخدام أدوات القمع والقهر والإرهاب والاستبداد وقلنا بأن الحكومة من حق الناس، حتى أن النبي الأكرم لا يحقّ له أن يمارس الحكومة إلاّ برضا الناس واختيارهم، بمعنى أن الناس يحق لهم أن يختاروا حكومة من نوع آخر سواءٌ قرروا ترك الالتزام بالدين وترك الإسلام أو فضّلوا البقاء على الإسلام ولكن مع مخالفتهم للحكومة الدينية.

وثانياً: إن كل حزب وتيار سياسي يصل إلى سدة الحكم بالطرق الديمقراطية يجب عليه الالتزام بالقانون الأساسي والعمل به، والقانون الأساسي في المجتمع الإسلامي يحدد الأحزاب والمجاميع والأيديولوجيات غير الدينية بحيث لا يتمكنون من الوصول إلى سدة الحكم والإمساك بزمام الأمور.

وعلى أيّ حال فإن الحكومة في الذهنية المسلمة والمتديّنة لا أصالة لها في نفسها وليست هي غاية بذاتها لمجرد إقامة العدل وتحقيق الحرية ودفع الباطل والشر ولذلك فإن المتدين كما أنه يهدف في سلوكه السياسي والاجتماعي إلى الدفاع عن الحق والعدل فإنه ينبغي أن يلتزم بذلك من خلال الطرق والأساليب العادلة، فليس في الحكومة قوامة على الناس بل انتخاب وإدارة، فلو قلنا كما قال الأستاذ الكبير الشيخ الحائري اليزدي إن الحكم هو«**الحكمة**» فإن ذلك يقتضي التدبير العقلاني والعادل لا الاستبداد والتجبّر.

ومهما يكن فإنه سواء كانت الحكومة دينية أو لم تكن فإن مسار الحكومة كله من حق الناس، فالناس هم الذين يختارون بأنفسهم النظام الديمقراطي في تدبير أمورهم السياسية، وأنا بصفتي مسلماً وأعتقد بفكرة معينه وأيديولوجية سياسية خاصة أخالف كل نظام غير ديني لا يقوم على قواعد ديمقراطية ولا يلتزم بها، ولكن بمجرد أن يلتزم هذا النظام بالقواعد الديمقراطية فأجد نفسي ملزماً بمخالفته بالطرق الديمقراطية والأساليب القانونية، فلو تحقق لفكرتي امتداد في الوسط الجماهيري وأصبحت الأكثرية تعتقد بذلك فنعم المطلوب، وإلاّ فمن حق الآخرين الاستفادة من إمكاناتهم وتطبيق أيديولوجيتهم في مفاصل المجتمع.

واللافت للنظر أن بعض المسلمين واستناداً إلى الأساليب الديمقراطية يرون أن من حقهم أن يرفعوا علم المعارضة في الحكومات غير الإسلامية ويثيروا البلبلة والفوضى هناك، ولكنهم في الوقت نفسه غير مستعدين لأن يعطوا أدنى شيء لغير المسلمين عند معارضتهم الحكومات الإسلامية أو الحكومات الدينية التي يدافعون عنها، وهذا تناقضٌ واضح، فلو كانت الديمقراطية جيدة فإنها لا بدّ أن تستوعب الجميع ويكون لجميع الناس الحق في المعارضة والاستفادة من المنهج الديمقراطي وإن كانت فاسدة وغير صحيحة فإنها تكون فاسدة ومضرّة للجميع. والأعجب من ذلك أن بعض أصحاب القدرة السياسية حصلوا على مناصب عالية بالاستعانة بالقانون والآلية الديمقراطية وكسبوا المشروعية لحكومتهم ولكنهم بعد أن وصلوا إلى سدّة الحكم أنكروا على الديمقراطية فائدتها واعتبروها فاسدة وضد الإسلام.

وأخيراً فإنني أعتقد بأن الاستفادة من الحرية والاستفادة من الآليات الديمقراطية في اكتساب القدرة السياسة حقٌّ لجميع المواطنين سواء كانوا متدينين أو غير متدينين لأن من حق كل مواطن الاستفادة

من الحرية التي تستوحي مقوماتها من عنصر المواطنة لا من الفكر أو العقيدة أو الأيديولوجية، فالمجتمع المدني والوطن أوسع دائرة من جميع هذه الامتيازات والاختلافات، ولكن الأيديولوجيات متعددة ومتنوعة بطبيعتها وكذلك الميول والاتجاهات ولذلك لا بدّ من إقرار المنهج الديمقراطي لتعيين المشروعية لأحد هذه التيارات السياسية دون غيرها فيما لو حققت الأكثرية في الوسط الجماهيري، وطبعاً لا تتحدد هذه المسألة في حدود المتدينين وغير المتدنين، فإن من بين غير المتدينين هناك عقائد وأفكار وتيارات متفاوتة ومتنوعة ولذلك فإن الحكومة الدينية أيضاً ستكون متفاوتة ومتنوعة بدورها.

ومن هنا يمكن القول إن التعارض بين أتباع الدين الواحد أو المذهب الواحد أكثر وأشد من غيرها عند التعارض والتباين مع الآخر المخالف، ولذلك نرى أن الجدل والصراع السياسي والفكري يكون على أشدّه في الحكومات الأيديولوجية حيث تتشعب إلى طرق عديدة.

س٤: لا بدّ قبل كل شي من استعراض عدة نقاط:

الأولى: أن الدين ليس هو المعرفة العقلية والفكرية بل هو سلوك وعمل ديني، والسلوك الديني هو الذي يعني تغيير محتوى الإنسان، وهذا التغيير لا يحصل بالفكر والمعرفة والأيديولوجيا ـ أمّا ما تقدم من وصف الدين بأنه ماهية ذهنية وفكرية لا عملية فلا بدّ من القول بأن السلوك الديني يتضمن مفاهيم أخرى أيضاً، وعلى سبيل المثال فإنّ الكلام فيما ينبغي أو ما لا ينبغي فعله من الأعمال القيمية والمعيارية لا محلّ للعقل والتجربة فيها، وهكذا مفاهيم من قبيل التقوى والجهاد والإخلاص وأمثالها.

والملاحظة الثانية: إن الفكر إنما يتطوّر ويتكامل من خلال الحوار الهادف والتفاهم مع الآراء المخالفة ومن خلال المباحثة والنقد وبيان نقاط الضعف والقوة في كلٍّ منها. ومثل هذه الجلسات والمؤتمرات

إنما تكون مفيدة فيما لو ضمنت ممارسات نقدية للأفكار الأخرى وكل واحدٍ من أصحاب الفكر والرأي يطرح فكرته ويناقش الآراء الأخرى، ولذلك عندما نقول إن الحكومة الدينية غير ممكنة أساساً فلا بدّ أن يكون كلامي قائماً على دليل منطقي، والصحيح بل النافع أن المحاضر التالي يتعرض لإمكانية قيام الحكومة الدينية وينتقد الرأي الذي طرحته هنا.

الملاحظة الثالثة: إن سماحة الشيخ ذكر أن المجتمع الديني يحتاج إلى حكومة دينية، وهذه مجرد فرضية طبعاً، إذ ليس هناك اختلاف مع فكرتي عن الحكومة، غاية الأمر أنني أقول بأنه ليس ضرورياً جداً أن تكون لدينا حكومة دينية بل حكومة المتدينين، لأن الدين ليس له وجود حقيقي وخارجي ولكنه يوجد بوجود الأفراد، وبقوالب بشرية من المتدينين والمعتقدين بالدين، فكلما كانت علاقة الأفراد مع حقيقة الدين شديدة فإن حكومتهم ستكون دينية بهذا المقدار. ولكن لماذا نصرّ على عدم وجود حكومة دينية؟ لأننا رأينا في التأريخ البشري مشاهد سيئة وسلبية من الحكومات الدينية، فعندما نقول بأن لدينا حكومة دينية فهذا يعني إسباغ القداسة على هذه الحكومة، فلا مجال للنقد والتساؤل، وليس لأحد حق الاعتراض، لأنّ الحكومة لا بدّ أن تعيش بعض الضرورات التي تضطر معها لممارسة بعض الأفعال، فلو رفعنا لامّة التقدس عنها وخلعنا عنها رداء المسحة الإلهية فسوف تكون الحكومة مثل سائر الحكومات البشرية القابلة للنقد والاعتراض والإثبات والإبطال.

الملاحظة الرابعة: إذا كانت الأكثرية في المجتمع من المتدينين فإن الحكومة ستكون دينية أو لها علاقة مع الدين، ولكن في المجتمع الذي لا يمثل فيه المؤمنون الأكثرية، أو كانت هناك تيارات فكرية أخرى فماذا سيكون الحل؟ الحقيقة هي أننا نواجه في هذا العصر

مجتمعات تعيش التعددية في الأفكار والمذاهب وليس هناك أكثرية تعيش وحدة فكرية ومذهبية أو متوحّدة على مستوى العواطف والرابطة الدينية، فلو قلنا إننا نريد إقامة الأحكام الدينية وإجراء القيم الإسلامية في المجتمع فماذا تكون النتيجة؟ يمكن أن يرفع البعض لواء المعارضة ويتصدى لمثل هذه الممارسات، وفي هذه الصورة ومن أجل الدفاع عن هذه الأحكام والقيم الدينية نجد أنفسنا مضطرين لاستخدام أساليب العنف وأدوات القوة والبطش، أو مضطرين إلى التنازل عن بعض تلك الأحكام وتعديلها لتتلاءم مع الوضع الحالي. عادةً يكون الثاني هو المتعيّن في حركة الواقع الاجتماعي، وعندما نتحرك على مستوى تعديل بعض الأحكام والقيم الدينية فهذا يعني أننا نتنازل عن بعض الجوانب الدينية من الحكومة، فلو أننا أردنا العمل بأدوات الديمقراطية فلا بدّ من تعديل القيم والمبادئ الدينية حتى تكون الحكومة منسجمة مع المجتمع، وفي هذه الحالة يكون الرأي الأخير لصالح المجتمع وما يريده الناس من الحكومة. وخلاصة هذا السؤال أننا إذا واجهنا مجتمعاً كانت فيه الأكثرية غير دينية أو ضد الدين فماذا نصنع في مثل هذا المجتمع؟

الجواب: لقد أشار صاحب السؤال إلى عدّة نقاط مهمة ونجيب عنها هنا بالترتيب: أما قوله إن الدين ليس هو الفكر والمعرفة الذهنية، بل هو السلوك والعمل فهو صحيحٌ تماماً، وأساساً فإن حركة الأنبياء وأهدافهم كانت في سبيل أحوال الناس وسلوكياتهم، ولذلك ورد في النصوص الدينية: «**الإسلام هو العمل**» أو «**الإيمان هو العمل**».

ولكنّ في مقام العمل فإن تغيير الأحوال والسلوكيات يتبع تغيير الأفكار والرؤى والمعارف الذهنية، ومحور هذه التحولات والتغييرات في الرؤية الكونية هو الإيمان بالله تعالى، تماماً كما نجد في مفاهيمنا الدينية أي مبدأ «**التوحيد**» ثم يأتي بعد ذلك دور العمل والسلوك

المبتني على أساس الإيمان القلبي المتّصل بالتوحيد. وفي التعريف الذي ذكرته للدين يتّضح موقع الفكر والإيمان والقيم الأخلاقية وكذلك الأحكام العملية كالصلاة والصوم والجهاد وغيرها في المنظومة الدينية، وقد اتضح أين تقع الأحكام القيمية والمعيارية والأحكام العبادية والأخلاقية من هذه المجموعة.

أما مقام العقل والتجربة من هذه المنظومة الدينية ففي نظري أن العقل والتجربة هما من أدوات المعرفة البشرية بالنسبة إلى الله تعالى وعالم الوجود والطبيعة والإنسان، ولذلك نرى أن القرآن الكريم يؤكّد على عنصر التعقل والتفكير والمشاهدة والتجربة في دائرة معرفة الله وعالم الوجود. وأما قوله بأن من الضروري أن تُطرح الآراء المخالفة على بساط البحث حتى يتم نقدها ودراستها فهذا أمرٌ صحيحٌ ومطلوب، ولكن مع الأسف أننا على مستوى العمل لا نجد الحالة تشجّع على ذلك. وبالنسبة إلى المورد الثالث وقوله بأن ليس هناك حكومة دينية بل حكومة متدينين وقد استدلّ بذلك بدليلين:

أحدهما: أن الذي ليس له واقع خارجي ومستقل عن الإنسان بل هو يتقولب بقوالب بشرية من المتدينين على مستوى فهمهم للدين وممارساتهم الدينية.

والثاني: أن الحكومة الدينية تقترن مع القداسة وبالتالي فلا مجال للنقد والمناقشة والإصلاح السياسي والاجتماعي.

الاستدلال الأول محل تأمل وخاصةً أن هذا الحكم لا يبقي اعتباراً للدين فلا تصل النوبة إلى البحث عن دور الدين في الحكومة أو أننا بإمكاننا إقامة حكومة دينية أو غير ذلك، ولست بصدد مناقشة هذه الفكرة الآن ولكني أقول بأن الدين لو لم تكن له استقلالية وموضوعية عن أفكارنا وتصوراتنا فهذا يعني أنه لا وجود لأصلٍ ثابتٍ في الدين، ولا يمكننا أن نثبّت أصلاً دينياً منفصلاً عن المعرفة البشرية، ولذلك

لا بدّ أن نحكم حينئذٍ بأن الدين تابعٌ للفهم البشري في كل عصرٍ وزمان، وإذا كان الحال كذلك فالسؤال هنا:

أولاً: أين يقع الدين الخالص والمستقل عن المعرفة البشرية والذي نتحرك الآن من موقع الدفاع عنه ونريد من خلال نفي القداسة عن الحكومة الدينية إثبات أصالته.

ثانياً: لو لم تكن للدين حقيقة خارجية وموضوعية فسوف ينعدم الملاك والمعيار في الحكم في أفكار الناس وعقائدهم ومعارفهم على مستوى الإثبات أو الإبطال، وفي هذه الصورة لا يكون هناك معنى للاستناد إلى القرآن الكريم وسيرة النبي في إثبات هذه الفكرة الدينية أو إبطالها.

والحمد لله رب العالمين

الفهرس

مقدمة ٥

المقالة الأولى: المعنوية جوهر الأديان (القسم الاول)
/مصطفى ملكيان ١١
أركان المدنية الجديدة ١٤
معنى المعنوية ١٧
العناصر غير القابلة للانفكاك للمدنية ١٩
الخصوصية الأولى ١٩
الخصوصية الثانية ٢١
الخصوصية الثالثة ٢٣
الخصوصية الرابعة ٢٦
الخصوصية الخامسة ٢٩
الخصوصية السادسة ٣٠
المراحل النظرية في خط المعنوية! ٣٤
أسئلة وأجوبة ٣٦

المقالة الثانية: المعنوية جوهر الأديان (القسم الثاني)
/مصطفى ملكيان ٤٥
الدين أو المذهب الخاص ٤٦

الموقف من العلم ٤٧
الموقف من النظام الاجتماعي ٤٧
خصوصيات الإنسان المعنوي ٥٦
أسئلة وأجوبة ٦٨

المقالة الثالثة: المجتمع المدني مجتمع تحت سلطة القانون
/الشيخ محسن كديور ٧٩
المجتمع المدني في حركته التاريخية ٨١
ضرورة المجتمع المدني ٨٤
النسبة بين المجتمع المدني والمجتمع الديني ٨٥
العلاقات السياسية في المجتمع الديني ٨٥
المجتمع المدني وشروط التحقق ٨٧
الضوابط والشروط في المجتمع الديني ٩٠
المجتمع المدني للمتدينين ٩٥
المجتمع المدني والعلمانية ٩٩
صياغتان للمجتمع المدني ١٠١

المقالة الرابعة: الايمان، السياسة، الحكومة
/الشيخ محمد مجتهد الشبستري ١٠٣
العمل السياسي وظيفة أم حق؟ ١٠٤
نظرية سياسية أم تعليمات سياسية؟ ١١٠
المفاهيم الكلّية وتفاصيل الواقع ١١٣
صياغة مبادئ أم الانسجام مع المبادئ؟ ١١٥
هل التصويت عقد شرعي أم التزام أخلاقي؟ ١١٦
رأي وتحليل ١١٨

الحكومة والسياسة ١١٨
ضرورة نقد الدين ١٢٠
الدين لا يقوم على العنف والاستبداد ١٢٤
المعارف البشرية غير مقدّسة ١٢٥
الحجب والعلاقة مع الله ١٢٦
إمضاء بعض الأحكام القَبَلية في مجتمع المدينة ١٢٧

المقالة الخامسة: المجتمع المدني وعوامل وموانع تشكله /حوار مع الدكتور السيد هاشم آقاجري ١٣٣

المقالة السادسة: الحكومة الإسلامية الديمقراطية /الشيخ حسن يوسفي اشكوري ١٧٥
أهمية بحث الدين والحكومة والعلاقة بينهما ١٧٥
تعريف الدين، الحكومة، الديمقراطية ١٨٠
النسبة بين الدين والحكومة ١٨٤
النسبة بين الدين والديمقراطية ١٨٧
الحكومة الدينية الديمقراطية ١٩٠
١. لم يرد الإسلام شكلاً خاصاً للنظام السياسي ١٩٠
٢. ان الحكومة ليست من مقولة الدين والشريعة ١٩١
٣. الناس مصدر القدرة السياسية ١٩٣
٤. مشاركة الناس في أمور الدولة أصل ثابت وحق أصيل ١٩٤
٥. حجية سيرة العقلاء في الشريعة ١٩٦
لماذا الحكومة الدينية؟ ٢٠١
أسئلة وأجوبة ٢٠٨

هذا الكتاب

يتفق رجال الإصلاح وروّاد النهضة أن عملية الإصلاح الديني والبناء الاجتماعي تبدأ من إصلاح الفكر وإذكاء فاعلية العقل كمقدمة لفهم الواقع وتشخيص مواطن الخلل من أجل تحويل الفكرة إلى واقع حي يجسّد طموحات الإنسان المسلم في حركة الحياة، فليس المجدي أن نسأل: ما العمل؟ قبل أن نقرر كيف نفكر، وكيف نفهم العالم وما يفرزه الواقع من تحديات صعبة قد تتحول في وعي العاملين إلى عقدة مستعصية تشل فيهم إرادة المواجهة وتجمّد الذهنية المسلمة في نطاق الإذعان بالواقع المتخلف.

وهذا الكتاب يمثل مساهمة فكرية تهدف إلى الانطلاق بالمجتمع الإسلامي فكرياً وعملياً في مجالات البناء الحضاري والديني.