سلسلة تفكيك الفكر الغربي | ٣

الفَرديَّةُ والاجتماعيَّةُ
متاهةٌ غربيَّةٌ ونجاةٌ إسلاميَّة

محمد عواضة

مركز براثا للدراسات والبحوث
Baratha Center for Studies and Research

الفرديَّةُ والاجتماعيَّةُ
متاهةٌ غربيَّة ونجاةٌ إسلاميَّة

محمد عواضة

◆ رقم الطبعة: الأولى
◆ تاريخ الطبعة: ٢٠٢٥ م - ١٤٤٧هـ
◆ مكان الطبعة: بيروت - بغداد

الآراء المطروحة لا تعبر عن رأي المركز بالضرورة

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

Baratha Center for Studies and Research
www.barathacenter.com
barathacenter@gmail.com

سلسلة تفكيك
الفكر العربي
٣

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

الفردية والاجتماعية
متاهة غربية ونجاة إسلامية

محمد عواضة

سلسلة تفكيك الفكر الغربي

يحتلُّ الفكرُ الغربيُّ في عالمنا المعاصر، بمختلف تجلّياته في العلوم الإنسانيّة موقعًا مُهيمنًا في تَشكيلِ التصوّرات الثقافيّة، والنُظم الاجتماعيّة، والسياسيّة. وقد أَسْهَمَ هذا الفكرُ، عبر مساراته الفلسفيّة والتاريخيّة، في تقديم أُطْروحات ومناهجَ أَثّرَتْ بعمق في كيفيّة فَهم الإنسان للعالم، من مفاهيم الحريّة والعَقْلانيّة إلى الحَدَاثَة وما بعد الحَدَاثة. ولكنَّ هذا الفكرَ، رَغْم إسهاماته، لم يخلُ من التعقيدات التناقضات، بل أَنتَجَ أزمات معرفيّةً وخُلُقيّةً واجتماعيّةً أَلْقَتْ بظلالها على الحضارة الغربيّة ذاتها والعالم بأسْره. لقد بَرَزَتْ الحاجةُ إلى قراءة نقديّة تفكيكيّة لهذا الفكر، قراءة لا تكتفي بالاحتفاء بإنجازاته بل تتعمّقُ في تحليلِ مساراته وكَشْف إخفاقاته وعثراته. فالهيمنةُ الفكريّةُ الغربيّةُ ليستْ قَدَرًا محتومًا، بل مشروعًا قابلًا للفحص والنقْد، خاصّة عندما يتعلّق الأمرُ بمفاهيمه التي تبدو أحيانًا منحازةً أو قاصرةً عن استيعاب التجارب الإنسانيّة خارج سياقها الغربيّ.

انطلاقًا من هذا الإدراك، يُطلقُ مركزُ بَراثا للدراسات والبحوث (سلْسلَة دراسات تفكيك الفكر الغربيِّ)، وهي سلسلةٌ تُعنى بوضع الفكر الغربيِّ، في أبرز أُطْروحاته ومناهجه في العلوم الإنسانيّة، تحت مِبْضَع النقد والتحليل. تسعى السلسلةُ إلى تفكيك البنَى الفلسفيّة والفكريّة التي قام عليها هذا الفكرُ، وكَشْف مواطن الإخفاق التي أَدَّت إلى أزمات قِيَميّة ومعرفيّة، سواء في الغرب نفسه أم في سياق محاولات اسْتنْساخه في مجتمعات أُخْرى.

إنَّها دعوةٌ لإعادة النَظَر في مسلّمات الفكر الغربيِّ من خلال تحليلٍ مُعمّق ونَقْد منهجيٍّ، يَكْشفُ أوْجَهَ القصور في مقاربته للإنسان والمجتمع، ويُعيد فتحَ البابِ أمام رؤى بديلة أكثر شموليّةٍ وإنسانيّةٍ

مقدِّمة

الحُلُم والرؤى ليسا الواقع. الرؤى تغْفل عن كثير من شياطين التفاصيل التي تمرُّ بانسيابية وسلاسة من بين عُقَدِها.

بيد أنَّ الواقع مختلف جدًّا؛ واقع الدنيا مفطور على التعقيد والتصادم، وقد عرَّفه الفلاسفة بالتزاحم، الذي يعني أنَّ جانبَ ضفَّةِ النهر تمرُّ البهائم كلُّها عطشى، لكن لا يشرب منها إلَّا أبسطها يدًا (أقواها)، فما لم يرفع القويُّ يده، يتخيَّر الضعيف الموتَ بين وَهْن الظمأ وحَشْرجته، وفكِّ الوحش وضراوته.

في ظلِّ فوضى التزاحم، لا يستقيم عالَم الخلق من تلقاء نفسه، لا بدَّ من قانون ونظام يحفظان في تفاصيل الأشياء توازنَها، وإلَّا عادت إلى الفساد، سواء في علاقتها مع نفسها أم علاقتها وسائر الآحاد.

هنا تدخَّلت يد الخالق لترُسي ميزانًا بالغ الضبط والدقَّة، حتى لا يخلو شيءٌ يجهل موطئ قدمه. فكلُّ شيء خُلِق بقدر، وكلُّ شيء أُعطي خلقه ثمَّ هُدي.

وضع الله تعالى؛ الخالق الربُّ المدبِّر -الذي نؤمن به على هذا النحو إذ قام الدليل عليه- القواعدَ التي تراعي وهنَ الواهن، وتحفظ نصيبَ المقتدِر، بما يرسم صورة العالم الأمثل، عالماً أمثل للقويِّ كما للضعيف على السواء.

كيف نعرف ذلك؟

نعرفه من علمنا أنَّه العليم القادر، ومَنْ كان عليمًا قادرًا كان حكيمًا، ومن كان حكيمًا نَصَب الأمور في مواضعها.

وبعدُ، كانت الخَلق طبقاتٍ فوق بعضها، لكلٍّ نصيب من القوَّة والطاقة حتى يكون هو هو؛ أعني لتكون ماهيَّته ما هو عليه، وبناءً على طاقاتهم فرض لهم حقوقًا، كما فرض عليهم فروضًا وعهودًا.

الفَصْلُ الأَوَّلُ:
الإنسان بين الإدراك والعقل والحاجة إلى الوحي

نشهد في دنيانا وأرضنا أنَّ الإنسان قد حُبِيَ قوَّة الإدراك؛ فوقها العلم والعقل، فحدود الإدراك أن يحيط المخلوق بنفسه والتأثير الطارئ عليها، حدود الشعور الآلي وما يستتبع من ردِّ فعلٍ آلي، تبعًا لما زُرع فيها، فهي تفعل بذكاء المصمِّم لا باستنباط منها، وفيها أيضا تتدرَّج من الخليَّة المنفردة إلى بهائم تسوم.

وأمَّا حدود العلم، مضافًا إلى ما سبق، أنْ يحيط المخلوق بما يرتاده من شعور آلي، وأن يحكِّم فيه النظر ويقوّم صلاحَه وموافقتَه، وأن يقْدِر على تجزئته بحيث يسمِّيها، بعناوينها الكليَّة أو الثانوية، ويجعل لمفهومها قيمة، فلا تصير قطعة خشب مركَّبة مرَّ من جوارها ألوانٌ وحاجز، بل هي كرسي، والكرسي مفهوم خُصَّ ليُجلَس عليه.

وأمَّا حدود العقل، فهي حدود إمساك النفس عن الفعل العشواء إلى الفعلِ بناءً على العلم، بحيث يوائم مَحكيَّ مفهومٍ ما أَن يوضَع في موضع ما، بحيث يصحُّ صدور فعل كذائيٍّ نحو شيء؛ لأنَّه أهلُه. لذا، فإنَّ أهل العقل هم أنفسهم أهل النُّهى، وهم الناهون أَنفسهم عن

الفعل العشواء إلى الفعل الذي يحمل قيمةَ معنى. أحد حمَلَة هذه القوَّة والطاقة هم البشر!

إذًا، طالما أنَّ القويَّ منهم والضعيف، لم يحتَكِما إلى القانون المَسْنون لهما في شرع الرحمن، سيبقى الحال هو الحال، يغلب القويُّ بقوَّته على نصيب الضعيف، ونتحوَّل من الفعل ذي المعنى إلى العشوائية الحرام.

لكنَّ البشر ليسوا جميعًا في الإيمان سواء، ولا في اتِّباع الأحكام الإلهيَّة على يدٍ واحدة، بل ألحَد بعضهم، وتقفَّوا التجربة الخاصة بهم كما يزعمون، وقد وجدوا الأفضل كما يروِّجون ويحدِّثون.

لكن هل هذا صحيح؟

في الواقع، إنَّ الإنسان ما كان ليعمل -وحتى يعلم- لولا العلمُ الأوَّليُّ الذي بذَرَه الأنبياء فيهم، فلولا السنواتُ الأولى الملِحَّة من عمر الطفل وما يتلقَّاه من والديه، لأنكر عليه كلَّ أمر، ولما استطاع إلى فعلٍ سبيلاً.

تشهد عليه عدد من التجارِب البشريَّة، حين تركوا أطفالاً من غير حضانة. يذكر تاريخنا البشري عددًا من الأحداث، التي تحكي ما سلَّطت عليه الآية الضوء، مثلاً: حالة «جيني» (Genie) – الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٧٠)؛ حيث كانت «جيني» فتاة أمريكية تعرَّضت لعزل شبه كامل منذ ولادتها وحتى عمر ١٣ عامًا. كان

والدها يعزلها في غرفة مظلمة، ويقيِّدها في كرسيٍّ، ولم يتحدَّث معها أو يسمح لها بالتفاعل مع أيِّ شخص. الناتجُ كان أَنَّها لم تستطع تطوير مهارات اللغة بشكل طبيعي، وعانت من مشكلات اجتماعية وسلوكية شديدة.[١]

سلَّطت حالتها الضوء على فترة حرجة في الطفولة يجب خلالها تعلُّم اللغة، وإذا فاتت هذه الفترة، يصبح من الصعب جدًّا اكتساب المهارات اللغوية لاحقًا.

ترِد تجربة (فريدريك الثاني-Friedrich II) – الإمبراطورية الرومانية المقدسة (القرن الثالث عشر) – في السياق؛ حيث أمر الإمبراطور (فريدريك الثاني) بتربية أطفال دون أي تواصُل بشري لمعرفة ما إذا كانوا سيطوِّرون لغة طبيعية من تلقاء أنفسهم. كانت النتيجة موت الأطفال الذين خضعوا للتجربة[٢]؛ بسبب غياب الرعاية العاطفية، ما أثار السؤال عن حاجة الإنسان إلى التفاعل البشري للبقاء على قيد الحياة.

أخبر الله -تعالى- أن الإنسان يخرج من بطن أمِّه من غير علم.

---

1 - Susan Curtiss: Genie: A Psycholinguistic Study of a Modern-Day ‹Wild Child›, pp. 8 -9.

2 -James H. Reid: «Frederick II›s Language Experiment», pp. 1 -3

واللطيف فيه، أنَّه لم يصِفْه بالجهل؛ لأن الوصف به فرع كونه قابلاً له، ثمَّ عدَّد أسباب التعلُّم من السمع إلى البصر، ومركزهما الفؤاد: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨].

في الوقت عينه، نلاحظ في القرآن الكريم، أنَّ الله -تعالى- بعد خلق (آدم)، لم يتركه حتى علَّمه، وإلَّا لم يصبح (آدم) الذي نعرفه، وما كنَّا نحن نحن. ورد في الذكر الحكيم: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١].

نفهم ممَّا سبق، كيف أنَّ أول قدَم وطأت الأرض من دنيانا، هي قدم نبي، ذلك لا عن عبث، فالخلق لا تستقيم حياتهم من غير كائن مُعلِّم.

لذلك كلُّ ما ساورَنا بالعادة من صحيح الأفعال، ناشئ عن تربية نبويَّة أولى، ثمَّ انحرف كثير منها، سواء في العلاقة مع الخالق أم المخلوقين.

خلاصة الأمر، أنَّ المسلّمات التي قد نحسب أنَّها وليدة الفكر البشري، أو ربما وليدة الفطرة الإنسانية، ليست إلا مكتسبات معرفية، نتوارثها جيلاً بعد جيل، من خلال المحاكاة. والصالح من هذه المكتسبات لم يجئ عبثًا، بل كان عمل الأنبياء؛ لأنَّ الصالحات لن

تفوتهم والإنسان بنفسه لن يفقهها.[1]

يعتبر المجتمع غير الإسلامي في أقطاب الأرض نموذج لذلك. انسلَّ منه فكران حاكمان في المئة عام الماضية، أحدهما يدعو إلى الحرية المفرطة (الليبرالية)، وآخر يدعو إلى الاشتراكية المفرطة.

هيمنة الغالب وتأثيرها في القيم والتاريخ: الغالب القويُّ من يكتب التاريخ! قالوا ذلك! يريدون منه أنَّه يقصُّ قَصَصَ ما مضى من الأحداث، ويؤطِّرها بالذي يبجِّله ويعظِّمه، فكُتُب التاريخ تسطِّر للغالب أمجاده وانتصاراتِه، وكَثُرُ ما هَفَتْ أو تغاضت عن سقطاته.

---

١ - ينبغي التنبيه إلى أن نطاق هذا البحث يقتصر حصرًا على مجال تطبيقات العقل العملي (Practical Reason) الذي يهتم بما ينبغي أن يُفعل من «صحيح الأفعال» و«الصالحات» لتحقيق «استقامة الحياة». وعليه، فإن أطروحتنا لا تتناول بالنقاش مجال العقل النظري (Theoretical Reason) ومبادئه الأولية كالبديهيات المنطقية التي تُعد شرطًا قبليًّا للتفكير. فدور التعليم النبوي، في سياقنا هذا، ليس تأسيس قواعد المنطق الفطرية، بل تزويد العقل العملي بالمحتوى المعياري المُلزم (Normative Content) الذي يعجز عن استنباطه بكلِّيته؛ فبينما قد يدرك العقل فطريًّا مبدأ كليًّا مثل «حُسن العدل»، فإنه يفتقر إلى الأدوات الذاتية لتعيين مصاديقه وتفاصيله في واقع الحياة المعقّد. من هنا، نؤكد أن كل المسلّمات العملية والخُلُقية التي تؤسِّس لحياة إنسانية فاضلة، هي بالضرورة مكتسبات معرفية، مصدرها الأصلي هو التعليم النبوي التأسيسي.

لكنَّا نَغْفل أنَّ الغالب مَن يكتبه مِن منظور مختلف أيضًا!

يكتب الغالب التاريخ المستقبل أيضًا؛ أي يحتِّمه، ويفرض قواعده على المغلوب، وقيَمه، وغاياته، فيصير الحقُّ ما قال! ويصير التاريخ ما حكم!

هكذا ما عاد الحقُّ إلَّا استنساب مُستنسِب، يتحوَّل من الموضوعية والواقعية إلى الشخصية، فتضيع الحقوق الإلهية المنزلة.

الغالب في يومنا ذا، هي الدول التي تسمِّي نفسها "بالغربية"، وعساه لا يكون لها من البقية إلَّا سنيَّ يوسف العجاف، لكنَّ عهدَ هذه الهيمنة على بيئتنا ومجتمعاتنا قاربت القرن.

حقيقٌ بنا أن نلقي ضوءًا على عيِّنة من قِيَمه وما مخض منها.

لذا، التوجُّه القِيَمي الغربي في آننا هو المحكَّم عند كلِّ جدال، باعتباره تجربة إنسانية رائدة، لنُعايرَ قيَمنا بقيمه، أيّها الأصلح!

وفي السياق، ماذا لو أن الاتحاد السوفياتي سبق الولايات المتحدة إلى القمر على شاشات التلفزة والإعلام، بغض النظر عن جدلية وصول روَّاد الفضاء الأميركيين عام ١٩٦٩ وخُطاهم على سطحه؛ إذًّاك لانتصر السوفيات على الغرب من ذَياع الخبر. هل كانت لتكون قيَم الحاضر المبجَّلة نفسها قيَم اليوم؟ هل كان الناس ليهتفوا بالموت لظُلامة الاشتراكية وبَخْسها الناس ما كَسَبَت أيدِيها؟

ماذا لو أنَّ الألمان انتصروا في الحرب العالمية الثانية على الحلفاء؟ إذًا، تخيَّل معي شكل قيَم اليوم، ولك منها حرُّ الجواب!

صُلب كلِّ سؤال، ومُراوحة كلِّ جدلية، رَجْوة كلِّ خطٍّ باحثٍ، وما تنحلُّ لأجله أدمغة المفكِّرين تمحيصًا وتدقيقًا، طلبُ الحظي بأمر واحد، «العلم بالواقع».

يفصل العلم بين الوهم من جهة، والحقِّ الواقع من جهة أخرى. تدخل هذه المعادلة بحثنا أيضًا، وتتلخَّص بأسئلة ثلاثة رئيسة.

هل تقوم القيم الإنسانية على أساسٍ واقعي أم أنها أمر موهوم؟ ولو قامت على الواقع فهل واقعها موضوعي أم شخصي؟ ومن بعد ذلك، ما المشخِّص والمحدِّد لها؟

ما لا يُعرَف أمرٌ بشخصه يُعرف بأثره، هكذا لو كنَّا نريد أن نتحقَّق صحَّةَ «طلوع الشمس من الشرق»، فصادف ذلك تلبُّد السماء بالمُزْن، تحجب ما خلفها، أمكننا تأكيد طلوعِها من جهتها بتتبُّع آثار الضوء الساطع خلف المُزن. الحالُ نفسه لو أردنا أن نميِّز واقعيةَ القيم من وهمها، فإنْ لم يُمْكِنَّا مسكها باليد، ننظر إلى الأثر المتفلِّت وراءها.

لك أن تسأل: ما القيمة أساسًا؟

تعدّ القيمة فكرة راسخة بالفعل الأصلح، وكلّ ما اتَّصف بذلك كان

قيمة. إذًا، هي فكرة تدفع إلى ترسيخ فعل ما.[١]

رجوعًا إلى السؤال، نعلم أن الإنسان كائن يتصرَّف بعلم، وهذا سلَفَ أن بيَّناه، فما لم يَعلم لم يَفعل، فإنَّك لن تتقي جَفْلة أسد لولا أنْ تحسَّ خطواته أو تلمحه لواحظُ عينيك.

ثمَّ إنَّ الفعل له واقعيته، هذا ما لا لَبس فيه. ما أظنُّ الأمر يحتاج إلى توضيح، كأنَّ صبَّ الماء في فِيه العطشان لا يروي له ظمأ.

على بساطة هذه المقدِّمات، فإن المَثَلَيْن السالفين، مقاربة صغيرة للذي يحدث في الأرض كافَّة بصورته الكاملة الكبرى.

---

١ - تُعرَّف القيمة بأنها فكرة راسخة—أي تقويم عقلي عميق ومتجذِّر في نسيج الفرد الفكري، وليس مجرد خاطرة عابرة—تُستخدم معيارًا للحكم على الأفعال (الممارسة العملية للعقل في الواقع)، بهدف تحقيق «الأصلح». ويكمُن جوهر الإشكال الفلسفي في التمييز الحاسم بين «الأصلح الواقعي» بصفته معيارًا موضوعيًّا ومِثاليًّا، لا يعني «البقاء للأقوى» ، بل هو الفعل الذي يحقِّق أفضل توازن وتكامل (جمع تركيبي)، للحفاظ على «الصلاح الكلِّي»؛ وبين «الأصلح المُشخَّص»، وهو التشخيص والتفسير الذاتي لهذا المعيار المثالي. يتأثَّر هذا التشخيص حتمًا بالرؤية الكونية (مجمل المعتقدات والخبرات السابقة)، التي تعمل عدسة يرى بها الفرد الواقع، ما يؤدي إلى تباين التقديرات. لهذا السبب، تختلف تشخيصات الفلاسفة لماهيَّة الأصلح ،فبينما يشخِّصه (كانط-Kant) بما هو صالح للتعميم باعتباره قانونًا كونيًّا، يشخِّصه (نيتشه-Nietzsche) بما يحقِّق القوة.

وعليه، نفهم أنَّ القيم -لأنَّها أفكار وقناعات تولِّد أفعالاً واقعة- فهي حتمًا شيء ذات وجودية؛ إذ كانت سببًا واقعيًّا مؤثِّرًا.

نعكف على السؤال الثاني، ولكي نُحسِن الجواب، دعني أوضّح لك الفارق بين الواقع الموضوعي والواقع الشخصي. الموضوعي ما كان حاله هو الحال، بغضِّ الطرف عن وعي الناس له، فإنَّك تؤمن أنَّ "الأرض تسبح في الفضاء حول الشمس" قبل وعي الناس بالأمر، وكانت لتبقى على حالها، ولو أنَّ كلَّ ذي نَفس على الأرض سكن ظهرها لم يعتقد أو لم يعلم ذلك، واقعها هو واقعها.

أما الشخصي ما كان أمره دائرًا على وعي الإنسان، خاضعًا لشعوره وعلمه به، واستنسابه له، فالإنسان قطبُ واقعِه. الأمر أشبه بتجربة فكرية وقلبية يعيشها، فإنْ عمَّم تقويمه الفردي المبني على عوامله الفردية والشخصية، تُسمَّى القضية عندها شخصية.

هذا النوع من القضايا منبوذ، غير منتج للمعرفة؛ لانعدام الدليل على عمومه. لذا قالوا، إنَّ تعيين الجميل حكمٌ شخصي لا موضوعي. وخضوعه لعوامل فردية، ليس من الضروري للعوامل هذه، أن تتماثل في الناس كلّهم.

بل أُضيفُ هنا معنىً دقيقًا شيئًا ما. الأثر الواقع في النفس موضوعي واقعي من الشعور بجمال فلان أو كيت، لكنَّ تعميمَ حكم الفرد وتلبيسه

الاطِّراد غير موضوعي؛ لأنَّ التعميم لا يبتني على عوامل عامَّة راسخة.

لا يمكن حصر الشخصي بقواعد عامَّة عملية؛ لأنَّها تتعدَّد بعدد أشخاصها، أمَّا الموضوعي فهو طُلبة الباحث؛ لأنها قواعد عامة راسخة، «عوامل التبدُّل» فيها «محصورة»، تقبل التحقُّق في عموم الناس.

ما الحال بالنسبة للقِيَم، أليست تجربة فردية، وفكرةً تُعيِّن الأصلحَ، فترِد قلبَ المرء وتملؤه قناعة؟ هل نفهم من ذلك أنَّ القيَم حكم شخصي لا يمكن تعميمه؟

الجواب لا؛ لأنَّ الأفكار والحكم المستنبط منها، إمَّا أن تكون ناشئة من علمٍ عواملُه فردية لا تُعمَّم، وإمَّا ممَّا عوامله عامَّة. عرفنا أنَّ القيمة فكرة، والفكرة إنْ تحكي عن فضيلة وصلاح، استنبطه الفرد من تجربة شخصية فردية مبنيَّة على عوامل خاصَّة غير قابلة للتعميم، هي القضية الشخصية، وإنْ تُخبِر عن صلاح يُستنبَط من تجربة عامَّة مبنيَّة على عوامل تعمُّ في الناس، هي القضية الموضوعية.

نحن المؤمنون، نرى أنَّ القواعد الإلهية هي قواعد موضوعية؛ لأنَّها مبنيَّة على المصالح الواقعية للأشياء، لا على تجربة فردية تصلح هنا، ولا تُفضي إلى خير هناك.

قد تدخل التجربة الإنسانية الشخصية في تقويم الصالح من الفاسد،

لكنْ يحدُّها أمران؛ جهل المرء بالصورة الكاملة للأشياء، والميل الشخصي الذي قد يحدو به إلى تقديم الشرِّ العام على الخير العام، لموافقته الرغبة، أو المصلحة الخاصَّة بمنظورها المحصور.

يتمثَّل علاج ذلك في إيماننا الجازم، أنَّ تحديد الأصلح أو كشفه منوط بما تنزل به شرائع السماء؛ لأنَّ غاية ما تحيط به تجربة الإنسان من المعطيات لا تستوفي الصورة التامَّة لحاجات الفرد ومصالحه، ولا حاجات المجتمع ومصالحه. كيف ذلك، ونحن نؤمن أنَّ الأخلاق، والقيم والأحكام التي أمر بها الشارع المقدَّس، تُنْبي وراءها عن مصالح عالم المخلوق التي تنسجم مع حقوق الإله المقدَّسة وحقوق ما صنع وذَرَأَ؟

ما ابتنى على غير ما حدثَّتُ به - عزيزي القارئ- أشبه بإطلاق حكم الجمال على امرأة من مرأى عينيها خلف قِناعها، وتَعلم كمْ من جمال عينين أفسدته سائر تكاوين الوجه، أيَّان أُميطَ اللثام!

الفصل الثاني:
الفلسفات الفردية الغربية ونَقْدُها

بعد أن بيَّنَّا في الفصل التمهيدي، أنَّ القيم لا تقوم على أُسس متينة إلا إذا استندت إلى واقع موضوعي، وأنَّ الوحي الإلهي هو الكفيل بكشف هذا الواقع بعيدًا عن أهواء الأفراد ومصالح الأقوياء، وبعد أن أوضحنا كيف أن التجربة البشرية، مهما اتَّسعت، تظلُّ قاصرة عن الإحاطة بالصورة الكاملة للحقوق والمصالح، تمامًا كمن يحكم على جمال وجهٍ من بريق عينين خلف لثام؛ يأتي هذا الفصل ليرفع ذلك اللثام.

هنا، نسلِّط الضوء مباشرةً على المنظومة الفكرية التي تهيمن على عالمنا المعاصر التي تتَّخذ من «الفرد» نواتها الصلبة وقطب رحاها. سنعالج بالبحث والنقد المفهومَ الجذري الذي قامت عليه الحضارة الغربية الحديثة، وهو الفردية (Individualism).

سنتناول في المباحث الآتية أبرز المدارس الفلسفية التي نظَّرت لهذه المحورية ودافعت عنها، كاشفين عن جذورها، ومحلِّلين مقولاتها، ومبيِّنين من منظورنا القائم على ضرورة النظام الكامل مواطنَ الضعف والتناقض فيها، وعجزَها عن تقديم إجابات شافية لأزمة الإنسان والمجتمع.

وهنا تَحسُن الإشارة إلى أن البحث لا يتقصَّى كلَّ الآراء الممكنة ونُقوضِها، لضيق الحيِّز، ولكنْ يضرب على الوتر الأم والإشكال السَّيَّال على كل محاولات الفلسفة الغربية؛ جديدها وقديمها.

■ المبحث الأوَّل: مفهوم الفرديَّة: محوريَّة الفرد ومصالحه

تقوم الفردية الغربية على محورية الفرد، بوصفه القيمة الأساس التي ينبغي الاعتناء بها والالتفات إليها، بما تحمل من حاجات ومصالح. تُقدَّم مصلحة الفرد بما هو فرد على أيَّة مصلحة أخرى، ولو كانت تعود بالفائدة على مجتمعه أو أمَّته. من هنا، تراعي هذه الفلسفة حاجات الفرد، وتجعلها حقوقًا متقدِّمة على أيَّة حاجات أخرى. تُبرِز هذه الفلسفة قيمةً متقدِّمة لحرِّيته واستقلاليته. قد يخدش هذا الدفع المتقدِّم حقوقًا ومصالحَ مجتمعية أهم.

ومن جهة مقابلة، أعطى الإسلام للفرد حقوقًا، استقلالية وحرية، لكنْ حدَّها بواجبات ضرورية، منها واجبات تجاه المجتمع: ﴿**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى**﴾ [المائدة: ٢]، بما يكفل العدل والمصلحة الاجتماعية، معتبراً أنَّهما هدفان لا ينفصلان عن الحرية الفردية.

■ المبحث الثاني: أبرز المدارس الفلسفيّة الداعمة للفرديّة

وقد ناصرت عدَّة مدارس فلسفية هذه المحورية، كلٌّ من زاويتها ومن رؤيتها:

أوَّلًا: المدرسة الوجودية (Existentialism)

ترى المدرسة الوجودية (Existentialism) أن الإنسان هو الموضوع الأهمُّ في الحياة، باعتقاد أنَّ فكره وشعوره هما البوصلة لتحديد ما هو، وما سيصير إليه. ما يعني أنَّه لا بدَّ من إطلاق حرِّيته فكرًا وشعورًا، ويترتَّب على ذلك عمليًّا حرية تطبيق وتصديق ما يريده لنفسه.

بغية إطلاق الإنسان إلى ذلك الحدِّ من الحريَّة، لا بدَّ من مراعاة حقوق الفرد للوصول إلى نقطة أنَّ ما يراه لنفسه، متاحٌ له بلا مانع وقيد أنْ يحقِّقه. لا يشمل المانع العجز الذاتي، بل حدوده التعجيز والحجز والتقييد من خارجه، مع قدرة الإنسان أصالةً على تحقيق ما يريده لنفسه.[1]

1 - John Macquarrie: Existentialism, pp. 14- 15.

تؤكد على أنَّ الوجود يسبق الجوهر، وأن الإنسان يخلق ذاته عبر خياراته.

تنبع قيمة الحرية من أصالة ثابتة لدى هذه المدرسة، وهي أصالة وجود الإنسان والكائنات بشكل عام على المعنى؛ أي الجوهر والدور الذي يلعبه في الحياة. لذا، فإنَّ أيَّ قالب يُخضِع الإنسان لنمطيَّة ما متأخِّر مرتبةً عن وجوده.[١]

يتصرَّف الفرد بما هو هو، لا بما يمليه عليه غيره، سواء أكانت الظروف أم الأفراد أم الدولة أم أي جهة خارجة، وإلَّا يكنْ كذلك تكنْ أفعاله غير متَّسقة مع ذاته. يتأخَّر وعي الإنسان بذاته عن وجوده، وهذا الوعي ينبغي أن يتكوّن نتيجة واقع الإنسان وحقيقته وجوهره، ولا يجوز أن يتكوَّن اعتباطيًّا نتيجة إسقاطات الآخرين.

يرى بعض الوجوديين، أنَّه ليس للإنسان أن يتمنَّى أن يكون شيئًا آخر، بل أن يعمل بما ينسجم مع رغباته وهويته الفردية، حتى إذا عمل شيئًا اتَّصف به، فلو كان رقيقًا اتَّصف بالرقَّة؛ لأنه هو، لا لأنَّ النوع البيولوجي البشري يفرض ذلك، وليس على القاسي أن يلزم نفسَه

1 - André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, «Existentialisme».

التعاملَ برقّة.[١]

من أبرز فلاسفة هذه المدرسة، (سورين كيركغارد Søren Aabye-Kierkegaard) (١٨١٣-١٨٥٥) الذي ركّز على أهمية الإيمان الشخصي والحرية الفردية[٢]، و(جان بول سارتر Jean-Paul Sartre-) (١٩٠٥-١٩٨٠) الذي رأى أنَّ الإنسان «محكوم عليه أن يكون حرًّا»، وعليه أن يتحمَّل المسؤولية الكاملة عن خياراته وأفعاله.[٣]

ثانيًا: الفردانية الليبرالية (Liberal Individualism)

تؤكّد الفردانية الليبرالية (Liberal Individualism)، بمعناها الذرِّي، أن الأفراد مستقلُّون ومكتفون ذاتيًّا، وأن حقوقهم سابقة على أيِّ تصوُّر للخير، ومستقلّة عنه، ما يعني أنَّ للفرد حقوقًا طبيعيةً، كالحرية والمساواة، يجب أن تكون محفوظة فوق كل شيء، فتُدافع عن حقوق الأفراد لا سيّما حرية الفرد المطلقة في الملكية والتعبير، مع أقل تدخّل من جهة سلطوية أعلى.

---

1 - Forrest E. Baird and Walter Kaufmann: From Plato to Derrida, p. 1150.

2 - Søren Kierkegaard: Enten-Eller, Part 1, p. 45.

3 - Jean-Paul Sartre: L›existentialisme est un humanisme, pp. 36- 37.

تدعو إلى التسامح مع التصوُّرات المختلفة للحياة الجيدة، وتسعى إلى تحقيق العدالة للجميع على قدم المساواة.

ومن خلال إعطاء الأولوية للحقّ على الخير والصلاح الكلِّي لمجتمع أو لحكومة ما، تقتضي الفردانية الليبرالية أن تتبنَّى الدولة موقفَ الحياد الصارم تجاه أيِّ تصوُّر معيَّن للخير. فهي تمنح التحليل السياسي حدًّا، بحيث لا يجوز لأيِّ تصوُّر لما هو خير أن يتعارض مع الحقوق الأساس، المضمونة بلا شرط، لكلِّ فرد. نتيجةً لذلك، هي في جوهرها مثالية ذرِّية، وهنا الذرِّية تعني انفصال الحقوق بالتساوي بين الأفراد، بلحاظه بنفسه فردًا بعيدًا عن أيِّ محدِّد له، من لون أو عرق أو مكان أو بنية فكرية، سواء كانت ميتافيزيقية أم منهجية، تؤدي إلى الفصل بين الأفراد والمؤسسات. وأُطلِق على هذا الفصل اسم «الانقسام الكبير».[١]

من فلاسفتها البارزين، (جون لوك -John Locke) (١٦٣٢-١٧٠٤) الذي أكَّد على حق الفرد في الحرية والملكية والحياة[٢]، و(جون ستيوارت ميل -John Stuart Mill) الذي ركَّز على أهمية الحرية

1 - M. Andrew Holowchak: «Liberal Individualism, Autonomy, and the Great Divide», p. 20.

2 - John Locke: Two Treatises of Government, Book 2, Chapter 5.

الفردية في التعبير والاختيار بصفتها محرّكًا للتقدُّم الإنساني[1].

تواجه هذه المدرسة نقدًا حقيقيًّا في افتقارها إلى معيارٍ أعلى، لمحاسبة الإنسان بعد إطلاق عنان حرِّيته، كما أنَّها تركِّز على الفرد إلى الحد الذي تُهمل معه البُعد الاجتماعي.

ثالثًا: الأنانيَّة الخُلُقية (Ethical Egoism)

وكذا الأنانية الخُلُقية (Ethical Egoism) التي تقوم على دعوى أنَّ الفرد عليه أنْ يسعى لتحقيق رغباته واحتياجاته الفردية ومصالحه الخاصَّة، بعيدًا عن محاولة فضوليَّة لتحقيق مصالح الآخرين.

فرْقُها عن الأنانية الفردية أو العقلانية، أنّها تحرص على أن تكون دوافعُ تحقيقِ ما تُمليه رغبات الذات وحاجاتها، بعيدةً كلَّ البعد عن الإضرار بمصالح الآخرين.

منشأ الفكرة أنَّ الإنسان على دراية بحاجاته ورغباته، ولا اطِّلاع كامل له على ما تطويه نفوس الآخرين من حاجات ومُرادات. لذا، فإنّ كلَّ محاولة لنفع الآخرين ستعود بالضرر عليهم؛ لأنَّها قائمة على العلم الناقص.

---

1 - John Stuart Mill: On Liberty, Chapter 1.

يقول (راشيلز -James Rachels) (١٩٤١-٢٠٠٣) في كتابه «عناصر الفلسفة الخُلُقية» (The Elements of Moral Philosophy): «تتَّخذ الحجّة الأولى أشكالاً عديدة، ويشير كلٌّ منها إلى النقطة العامة نفسها»؛[١] إذ «إنّ كلَّ واحد منَّا على دراية تامّة برغباته واحتياجاته الفردية. مضافًا إلى ذلك، إنَّ كلَّ واحد منّا له وضع فريد من شأنه مساعدته على متابعة هذه الرغبات والاحتياجات بفعالية. في الوقت نفسه، فإنَّنا لسنا على دراية برغبات الآخرين واحتياجاتهم إلا بشكل ناقص، ولسنا قادرين بما يكفي على متابعتها. بالنتيجة، من المنطقي الاعتقاد أنَّه في حال شَرَعنا لنكون «حرَّاسًا لأخينا»، غالبًا ما سنتخبَّط في أداء هذه المَهمَّة، وننتهي بارتكاب مزيدًا من الأذى، عوضًا عن النفع». فلو أخذنا تقديم الصدقة – مثالاً – لشخص ما، أمكن اعتباره فعلاً مماثلاً لإهانته؛ إذ يشير هذا ضمنيًّا إلى اعتماد هذا الشخص على مبادرات السخاء من آخرين، وهذا بكلمة أخرى يحكي عجزَه التام عن الاعتناء بنفسه. يعتقد راشيل أن ذلك "يمثِّل السبب الكامن خلف استياء الأشخاص المتلقّين للصدقة، عوضًا عن تقديرها».[٢]

---

1 - James Rachels: The Elements of Moral Philosophy, p. 78.

2 - James Rachels: The Elements of Moral Philosophy, p. 79.

ينكر الإيثار، في نهاية المطاف، باعتباره مدمِّرًا للمجتمع ومكوِّناته الفردية على حدٍّ سواء، مضافًا إلى أنّه يؤدّي إلى اعتبار الحياة مجرّد شيء يجدر التضحية به. -برأيه- بذلك يتجرَّد الفرد من دوافع بناء ذاته، ما يعني خراب نفسه، ومن خرَّب نفسه لم يعد قادرًا – مع المرور الزمن – على تقديم أو إيثار شيء لغيره، ما يجعل الفكرة من أساسها تدميرًا للذات، ومن ثَمَّ نقضًا للفكرة نفسها، التي تدعو إلى بناء المجتمع بالإيثار، كمن يطلق الرصاص على قدميه، فوفقًا لاقتباس عن الفيلسوفة (آين راند -Ayn Rand) (١٩٠٥-١٩٨٢): «في حال قَبُولِ المَرء خُلُقيَّات الإيثار، فإنّ اهتمامه الأول غير متمثِّل في كيفية عيش حياته، بل في كيفية التضحية بها»[١].

علاوة على ذلك، «يتمثَّل المبدأ الأساس للإيثار في عدم امتلاك الإنسان الحقَّ في الوجود من أجل نفسه، مع اعتبار خدمة الآخرين المبرِّر الوحيد لوجوده، واعتبار التضحية بالنفس الواجب الخُلُقي، أو الفضيلة أو القيمة الأسمى»[٢]. تكتب (آين راند): «يتمثَّل الغرض من الأخلاق في تعليمك، وليس في المعاناة والموت، بل في

١ - آين راند: فضيلة الأنانية، ص ٧.

2 - Ayn Rand: Philosophy: Who Needs It, p. 14.

الاستمتاع بالحياة».[1]

لكنْ، مع كل هذه الدعوة إلى تحصيل مصالح النفس بعيدًا عمَّا يعوزه الآخرون، لا ينبغي أن يكون السعي وراء الحاجات مدمِّرًا لحاجات الآخرين وسعيهم، لتحقيق مصالحهم الذاتية.

عمومًا، تقتصر كلُّ واجباتنا الخُلُقية المقبولة على عدم إلحاق الأذى بالآخرين. وعليه، إنَّ قول الحقيقة في كل الحالات وصولاً إلى الوفاء بالوعود؛ متجذِّر في مبدأ جوهري واحد من المصلحة الذاتية، يقتضي عدم الإضرار القطعي بالمصالح الفردية للآخرين.

توقَّف بعض أصحاب المدرسة عند قضية الأكل مطوَّلًا، خاصّة مع وجود أشخاص آخرين ممَّن يتضوَّرون جوعًا في العالم، باعتباره فعلاً تمييزيًّا قائمًا على المصلحة الذاتية. قدَّم بعض الأنانيين الخُلُقيين – مثل (راند) التي تعترف بوضوحٍ بقيمة الآخرين (المشروطة) بالنسبة إلى الفرد، حيث تؤيّد بوضوح إظهارَ التعاطف مع الآخرين – حججًا معاكسة بشكل تام لـ (راشيلز)؛ إذ نظروا إلى الإيثار باعتباره سبب التمييز: «عند النظر في إحساس تناول الكعكة باعتباره قيمة، فلماذا تصبح هذه القيمة بمنزلة انغماس غير خُلُقي في مَعِدَتك، فيما تصبح

1 - Ayn Rand: Atlas Shrugged, p. 74.

هدفًا خُلُقيا من الواجب عليك تحقيقه في معِدَة الآخرين؟» وبالتالي، يمكن النظر في الإيثار باعتباره موقفًا تعسفيًّا، وفقًا لـ (راند).[١]

اشتُهر من فلاسفة هذه المدرسة (آين راند) التي دعت إلى فلسفة «الموضوعية»؛ إذ شدَّدت على أهمية الأنانية العقلانية باعتبارها وسيلة لتحقيق الازدهار الشخصي والمجتمعي.

يعيب هذه الفكرة كما سابقتها، خلوُّها من مبدأ فلسفي للحقوق؛ أي ما الذي يجعل رغبة النفس وأنانيَّتها محلاًّ للتقدير والثناء؟! وبالتالي العمل على وَفق هواها. أضف إلى ذلك، أنَّها تصطدم مع مبادئ إنسانية حيوية، فلو تصرَّف الإنسان بذلك الحدِّ من الأنانية لتهدَّمت أركان التكافل بين المجتمع، بل لربمَّا تخلَّت الأم عن رضيعها.

رابعًا: الإنسانويَّة (Humanism)

من المدارس التي تمحورت حول الفردية، الإنسانوية (Humanism)، على تنوُّعها وتنوُّع نزعاتها، ما بين النهضويَّة، والعلمانية والدينية. المهم هنا، أنَّ هذه المدارس تركِّز على الإنسان بحدِّه، وتؤكِّد على قيمة الفرد وقدرته، وعلى تطوير مهاراته، حتى يصير الإنسان بصفته فردًا هو الغاية

1 - Ayn Rand: Atlas Shrugged, p. 953.

العُليا لكلِّ قانون أو قضية. وبالتالي، فإنَّ الإنسانوية تركِّز على إحاطة الفرد بالحقوق التي يُتاح له من خلالها بناء ذاته باعتبارها أولويَّة أولى.

طبقًا للقانون الداخلي للاتحاد الدولي للدراسات الإنسانوية والخُلُقية IHEU في الفقرة ٥,١، فإنَّ "الإنسانوية هي موقف ديمقراطي وخُلُقي يؤكّد على أنّ البشر لهم الحقّ في إعطاء الشكل والمعنى الذي يريدونه لحياتهم الخاصة، وتقف على بناء مجتمع أكثر إنسانية، من خلال نظام خُلُقي قائم على القيم الطبيعية والبشرية، بروح العقل والتساؤل الحُرّ من خلال قدرات الإنسان. وهي مناقضة للنزعة الإيمانية؛ حيث لا تقبل وجهات النظر الخارقة للواقع"[١].

من فلاسفتها، (بيترو بومبو نازي -Pietro Pomponazzi) (١٤٦٢-١٥٢٥)، وهو أحد روَّاد النهضة الذي دافع عن استقلالية العقل البشري[٢]، ومنهم أيضًا (فولتير-Voltaire)؛ أحد فلاسفة عصر التنوير، الاسم الحقيقي François-Marie Arouet (فرانسوا-ماري آروويه) (١٦٩٤-١٧٧٨)، و(إيمانويل كانط -Immanuel Kant) (١٧٢٤-١٨٠٤)، الذين ركزوا على حقوق الإنسان والحرية.[٣]

---

1 - International Humanist and Ethical Union: Bylaw 5.1.

2 - Pietro Pomponazzi: Tractatus de immortalitate animae, Chapter 1.

3 - Immanuel Kant: «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», pp. 481 - 494.

خامسًا: اللاسلطوية (Anarchism)

وكذا الحال بالنسبة إلى مدرسة اللا سلطوية (Anarchism) التي زعمت ضرورة محو كلِّ أشكال القمع والسلطة التي تناقض الحرية الفردية، وتسعى لإقامة نظام اجتماعي يكفل استقلالَ الأفراد تمامًا.

برز من بين فلاسفتها (ميخائيل باكونين -Mikhail Bakunin) (١٨١٤-١٨٧٦)، الذي ركَّز على أهمية التحرُّر من السلطة، لتحقيق حرية الأفراد[١]، و(بيير جوزيف برودون -Pierre-Joseph Proudhon) (١٨٠٩-١٨٦٥)، الذي دعا إلى مجتمع بلا حكومة؛ حيث تُدار الشؤون وَفقًا لمبدأ التعاون الطوعي.[٢]

نزع الأخير إلى الحُرّية الفردية، حتى أبى أيَّ شكل من أشكال تدخُّل السلطة في السوق، وتثمين أيِّ عمل بمقدار الجهد الذي يبذله الفرد في عمل أو إنتاج ما، بحسب (برودون): «فإنَّه العمل والعمل فقط، هو المنتِج لكلِّ عناصر المال والثروة.. طبقًا لقانون التكافؤ المتغيِّر لكنَّه الأكيد»[٣]. إنَّ ترك السوق على سليقته بحرية تامَّة، سيؤدّي إلى انتعاشه. وبتقدير (برودون) ومن نحا نحوه، أنَّه إذا لم تتدخَّل الدولة في

---

1 - Mikhail Bakunin: Dieu et l›État, p. 9.

2 - Pierre-Joseph Proudhon: Qu›est-ce que la propriété?, p. 237.

3 - Pierre-Joseph Proudhon: The Philosophy of Poverty, Chapter 2.

السوق، تخلق منافسة للعمَّال فيما بينهم، ما يرفع قيمةَ العمل، حتى يأخذ العامل ما يستحقُّه من أجر في قِبال عمله.[١]

هذه المدارس فيها عيب أساس مرتبط بقضية بيان فلسفة الحق الأول الذي بُنيت عليه الحقوق. وما الداعي الواقعي لإعطاء النفس أو الرغبة أو الإنسان حقًّا واقعيًّا يفوق غيره من المخلوقات؟! أو ما وجه تقديم حق الحرية مثلاً لو ثبتت على حق إنسان آخر بالعيش؛ حيث تمنع قدرةُ فردٍ ما وحرِّيتُه عن آخر قدرةَ الوصول إلى الغذاء اللازم مثلاً؟! إنَّ استغراق هذه المدارس في الرغبات الفردية، لا تعكس بالضرورة المصلحة العليا للنوع البشري، أو حتى لعالم الأشياء.

ربما يرى بعضٌ أنَّ ذات القدرة على شيء تبيح للقادر فعلَ ما يشاء ممَّا يقدر عليه، لكن يعيبه أمران؛ الأول، أنَّه لا مبرِّرَ لتقديم مصلحة النفس ورغبتها عقلاً على ما سواها، إلا بعد تقدير كامل للحاجات والمصالح والمفاسد. الثاني، أنَّا لو تجاوزنا الأمر الأول، فإن مجرَّد الرغبة قد لا تعكس بالضرورة صلاح الراغب، وهو ينافي الغاية التي لأجلها قامت الرغبة، وتقدير الأصلح للرغبة به يحتاج إلى علم سابق، وهو لا يقوم إلا بعلم يفوق طاقة الإنسان. لو صار الفعل لمجرد الرغبة

1 - Benjamin Tucker: Instead of a Book, pp. 13 -14.

دون تقييم أو علم حتى، فإنَّ هذا يحكي انحدارَ صاحبه من درجة التصرُّف الواعي إلى التصرُّف الآلي الغبي، ما يعني تعطيلاً للسِّمة التي جعلت الإنسان إنسانًا.

الفصل الثالث:
الفلسفة الاجتماعية الغربية
وتيّاراتها النقدية

تقوم الفلسفة الاجتماعية على مَحوَرة مصلحة المجتمع العامَّة وتقديمها على مصلحة الفرد. هي طبقة ثانية من التفكير؛ حيث الخروج من حاجات الأفراد الطبيعية والفطرية الخلقية، ومقابلتها مع مصلحة المجتمع، واعتبار أنَّ القيمة العليا للمجتمع؛ لأنّ الكلَّ في نظرتهم أهمُّ من الفرد. بخلاف الفردية التي تسعى لتعظيم حق الفرد، تعمل الاجتماعية على تذويب واجباته وحقوقه بما يعود على المجمتع بالفائدة الأعلى.

الإسلام في المقابل لم يُرِد لشخصية الإنسان وهُويّته أن تذوب في المجتمع إلى الحد الذي يحرمه حدودَه الفردية، من حرية واستقلالية وكرامة. أكَّد الاسلام أن الإنسان كائن اجتماعي بالفطرة، لكن ليس مجرَّد حجرة طوب في عمارة المجتمع بلا شخصية وهُوية. أتاح للفرد حريةَ التملُّك والجهد والعمل، من أجل تأمين حاجاته الفطرية، ليبقى الدافع الفردي بحدِّه المعقول متاحًا، ومنه أيضًا تظهر الحكمة من خلق الدنيا، ليعمل كلُّ فرد انطلاقًا من نفسه بحرية من غير جبر، وإلاَّ ما صح اختبارُه فيها. تحكي التجربة السوفياتية كيف أن محوَ شخصية الإنسان يسلب الدافع منه للعمل والاجتهاد.

■ المبحث الأول: الفلسفة الاجتماعية: النشأة، والمفهوم، والأبعاد.

لم ينشأ التفكير في القضايا الاجتماعية- تاريخيًّا- من فراغ، بل إن جذوره تمتدُّ إلى الحضارات الإنسانية الأولى. فقد عرف المصريّون القدماء المدينة وحدة سياسية واجتماعية منظَّمة، سبقت في ذلك التجربة اليونانية.[١] وفي الحضارة الهندية، ارتكزت بعض جوانب الفلسفة الاجتماعية على رؤى كونية وميتافيزيقية، أثَّرت في تصوُّرهم للمجتمع والفرد، في حين قدَّمت الفلسفة الصينية، وخاصة مع (كونفوشيوس- Confucius)، رؤىً إنسانية عملية[٢] تهدف إلى تحقيق السعادة من خلال تنظيم العلاقات الاجتماعية والخُلُقية.

أمَّا اليونانيون، فيُعتبرون من أوائل من قدَّموا أبحاثًا اجتماعية منظَّمة، ويتجلّى ذلك بوضوح في أعمال (أفلاطون -Plato) (قرابة ٤٢٨/٤٢٧ – ٣٤٨/٣٤٧ ق.م)، مثل «الجمهورية» (Politeia) والقوانين ((Nomoi التي ناقشت أسس المدينة الفاضلة[٣]، وأنظمة الحكم، والتربية

1 - Bertrand Russell: History of Western Philosophy, p. 10.

2 - Bertrand Russell: History of Western Philosophy, p. 22.

٣ - أفلاطون: جمهورية أفلاطون، الكتاب الثاني.

الاجتماعية اللازمة لتحقيقها.

يؤكّد هذا الإرث التاريخي المتنوِّع، أنّ السعي الإنساني لفهم الحياة الاجتماعية وتنظيمها، هو ظاهرة عالمية وعابرة للثقافات، وأن الفلسفة الاجتماعية المعاصرة، بكل مدارسها وتياراتها، هي حلقة في سلسلة طويلة من هذا الجهد الفكري المستمر. فَهْم هذا التطور التاريخي يمنع من حصره في سياق غربي حديث، ويُبرز عالمية الاهتمام بالقضايا والحاجات الاجتماعية التي نعالجها.

■ المبحث الثاني: العلاقة بين الفرد والمجتمع: جدليَّة الحقوق والواجبات والمصلحة العامة.

تتبلور الفكرة الأُمّ في الفلسفة الاجتماعية في «إذابة واجبات الفرد وحقوقه بما يعود بالنفع الأعلى على المجتمع كلّه». يضع هذا الطرح الفلسفة الاجتماعية في موقع نقدي تجاه الفلسفات ذات النزعة الفردية التي قد تسعى إلى تعظيم حقوق الفرد على حساب المصلحة العامة أو التماسك الاجتماعي. ومع ذلك، يدَّعي الاجتماعيون أنّ فهم هذه «الإذابة» لا يساوي إلغاءً تامًّا لحقوق الفرد أو تجاهلاً لها، بل هي دعوة إلى إعادة تعريف هذه الحقوق والواجبات، ضمن إطار أوسع يأخذ بالاعتبار الصالح العام للمجتمع.

تتداخل هذه الإشكالية بشكل وثيق مع مفهوم «العدالة الاجتماعية»[١] الذي يُعتبر في عدد من التقاليد الفكرية أساسًا للحكم الرشيد، وهدفًا أسمى للتنظيم الاجتماعي. فالعدالة الاجتماعية المرجوَّة لا تقتصر على مجرّد توزيع الثروات والفرص بشكل عادل، بل تمتدُّ لتشمل توجيه القرارات السياسية والمؤسّسات الاجتماعية، نحو تحقيق رفاهية المجتمع بأسره[٢]، وليس فئة معيّنة على حساب فئات أخرى.

■ المبحث الثالث: التيَّارات النقدية الكلاسيكية وتطوُّراتها

شكَّلت التيارات النقدية، خاصة مدرسة فرانكفورت، منعطفًا حاسمًا في تطوُّر الفلسفة الاجتماعية خلال القرن العشرين. قدَّمت هذه التيارات أدوات تحليل مبتكرة لفهم المجتمعات الصناعية المتقدّمة ونقدها، وآليات الهيمنة الثقافية، وتناقضات الحداثة. كما استمرّت المدرسة الماركسية، بتجلِّياتها الكلاسيكية وما بعد الكلاسيكية، في تقديم إطار نظري سلبي، لتحليل الصراع الطبقي، والبنى الاقتصادية- وتأثيرها في مجمل الحياة الاجتماعية.

---

1 - John Rawls: A Theory of Justice, pp. 3 - 4.

2 - David Harvey: Social Justice and the City, p. 96.

أوَّلًا: المدرسة النقدية (مدرسة فرانكفورت): نقد الحداثة والهيمنة الثقافية

تُعَدُّ المدرسة النقدية، المعروفة على نطاق واسع بمدرسة فرانكفورت، واحدةً من أبرز التيارات الفكرية التي ظهرت في القرن العشرين، والتي كرَّست جهودها لتقديم تحليل نقدي جذري للبنى الاجتماعية، والثقافية، والسياسية، للمجتمعات الحديثة. نشأت هذه المدرسة في سياق تاريخي مضطرب. تميَّزت بتعدُّدية مناهجها، مع محاولة لتعميق تحليلاتها، وتركت بصمة في الفكر الاجتماعي والفلسفي المعاصر.

تعود جذور مدرسة فرانكفورت إلى تأسيس «معهد البحث الاجتماعي» بجامعة فرانكفورت الألمانية عام ١٩٢٣، والذي افتُتح رسميًّا في يونيو ١٩٢٤.[١]

يرجع الفضل في تأسيس هذا المعهد إلى جهود مجموعة من المفكّرين والداعمين الماليين، أبرزهم (فيليكس فايل -Felix Weil) (١٨٩٨-١٩٧٥)، الذي قدَّم التمويل اللازم، بالتعاون مع (فريدريك بولوك -Friedrich Pollock) (١٨٩٤-١٩٧٠) و(ماكس هوركهايمر-Max Horkheimer) (١٨٩٥-١٩٧٣) [٢].

---

1 - Rolf Wiggershaus: The Frankfurt School, p. 10.

2 - Martin Jay: The Dialectical Imagination, pp. 4 -5.

شهد المعهد في مرحلته الأولى، تحت إدارة المؤرِّخ الماركسي (كارل جرونبرغ -Carl Grünberg) (١٨٦١-١٩٤٠) بين عامَي ١٩٢٤ و١٩٢٩، توجُّهًا ماركسيًّا تقليديًّا نسبيًّا، ركّز على دراسة تاريخ الحركة العمالية والاقتصاد السياسي.[١]

لكن التحوُّل الأبرز في هُوية المعهد، وبالتالي مدرسة فرانكفورت، حدث مع تولِّي (ماكس هوركهايمر) إدارته عام ١٩٣٠. فقد قاد (هوركهايمر) المعهد نحو تطوير ما عُرف لاحقًا بـ «النظرية النقدية»، والتي استندت إلى الماركسية، ولكنها سعت إلى تجاوز التفسيرات الاقتصادية البحتة من خلال دمج رؤى من الفلسفة الهيغلية، وعلم الاجتماع الفيبري، والتحليل النفسي الفرويدي.[٢]

كان هذا التحوُّل مدفوعًا بسياق تاريخي معقَّد، ومشحون بالأزمات: فشل الثورات الاشتراكية في أوروبا الغربية، وصعود الحركات الفاشية والنازية (التي أدّت في نهاية المطاف إلى إغلاق المعهد عام ١٩٣٣ بأمر من السلطات النازية، بسبب طبيعة نشاطه الفكري الماركسي، ولكون غالبية أعضائه الرئيسين من اليهود، ما اضطرَّهم إلى الهجرة إلى

---

١ - المصدر السابق، انظر في النقطة ١٥، The Dialectical Imagination

2 - Martin Jay: The Dialectical Imagination, p. 21.

الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٣٤؛ حيث أعادوا تأسيس المعهد في جامعة كولومبيا بنيويورك، ثمّ انتقلوا لاحقًا إلى كاليفورنيا).[١] مضافًا إلى ذلك، شكَّلت الأزمة الاقتصادية العالمية لعام ١٩٢٩، وانتشار الفلسفات الوضعية والبراغماتية التي رأى فيها مفكِّرو المدرسة تكريسًا للواقع القائم، عوامل أساس حفَّزت على ضرورة تطوير فكر نقدي جذري، قادر على فهم هذه الأزمات وتجاوزها.[٢]

إنَّ فهم هذا السياق التاريخي المضطرب، الذي جمع بين الأزمات السياسية والاقتصادية والفكرية، يُعَد مفتاحًا لفهم الطبيعة «النقدية» العميقة لمدرسة فرانكفورت التي لم تكن تيارًا أكاديميًّا فاعلاً، بل ردَّ فعل فكري وفلسفي على تناقضات الحداثة والرأسمالية والأنظمة الشمولية.

ضمَّت مدرسة فرانكفورت عددًا من المفكّرين الذين أسهم كلٌّ منهم في تشكيل ملامح النظرية النقدية وتطوير مفاهيمها الأساس، منهم (ماكس هوركهايمر)، و(ثيودور أدورنو-Theodor W. Adorno) (١٩٠٣-١٩٦٩)[٣]، مضافًا إلى (هربرت ماركوزه-Herbert Marcuse)

1 - Martin Jay: The Dialectical Imagination,، p. 29 - 39.

2 - Martin Jay: The Dialectical Imagination , pp 41 - 44.

3 - Max Horkheimer and Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, p. 1.

(١٨٩٨-١٩٧٩)[١]، و(والتر بنيامين-Walter Benjamin)[٢]، و(إريك فروم-Erich Fromm) (١٩٠٠-١٩٨٠)[٣]، و(يورغن هابرماس-Jürgen Habermas) (مواليد ١٩٢٩)[٤] و(أكسل هونيث -Axel Honneth) (مواليد ١٩٤٩)[٥].

أمَّا منهجية مدرسة فرانكفورت، فقد اتَّسمت بالتعدُّدية ومحاولة الاستقاء من تخصُّصات معرفية متنوِّعة. استند مفكِّروها بشكل أساس إلى الفلسفة النقدية الألمانية، خاصة إرث (إيمانويل كانط -Immanuel Kant) (١٧٢٤-١٨٠٤) و(هيغل-Hegel) (١٧٧٠-١٨٣١)[٦]، مع إعادة قراءة نقدية لهما.[٧] كما تأثّروا بشكل واضح بالتحليل الماركسي للبِنى الاقتصادية والاجتماعية، وإن كانوا قد انتقدوا الماركسية

1 - Herbert Marcuse: One-Dimensional Man, p. 9.

2 - Walter Benjamin: «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit», Part II.

3 - Erich Fromm: Escape from Freedom, p. 139.

4 - Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, vol. 1, p. 10.

5 - Axel Honneth: Kampf um Anerkennung, p. 9.

6 - Martin Jay: The Dialectical Imagination, p. 41- 43.

7 - Martin Jay: The Dialectical Imagination, p. 41 - 43.

الأرثوذكسية وحتميَّتها الاقتصادية، وسعَوا إلى دمجها مع رؤى من علم اجتماع (ماكس فيبر -Max Weber) (١٨٦٤-١٩٢٠)[١] عن العقلنة والبيروقراطية، والتحليل النفسي لـ (سيغموند فرويد -Sigmund Freud) (١٨٥٦-١٩٣٩) لفهم الأبعاد النفسية للهيمنة والقمع.[٢] كان التحليل الجدلي (الديالكتيكي) أداةً رئيسةً في منهجهم، فقد سعوا من خلاله إلى فهم التناقضات الكامنة في الواقع الاجتماعي وكشف آليات السيطرة والهيمنة الخفية.[٣]

تميَّزت كتاباتهم أيضًا بطابعها الفلسفي الذي يتجاوز التحليل الاجتماعي الوصفي.

لا تسلَم مدرسة فرانكفورت من النقد، سواء من خارجها أم حتى من داخل أجيالها اللاحقة. فمن أبرز الانتقادات التي وُجهت إليها:

١. التشاؤم المفرط: اتُّهم الجيل الأول، وخاصة (هوركهايمر) و(أدورنو)، بتبنِّي نظرة شديدة التشاؤم تجاه الثقافة الجماهيرية والمجتمع الصناعي المتقدّم، وبإغفالهم لإمكانات المقاومة

1 - Martin Jay: The Dialectical Imagination, p. 43- 44 & p. 55 -57.

2 - Martin Jay: The Dialectical Imagination, p. 86 -92.

3 - Martin Jay: The Dialectical Imagination, p. 41- 46.

والتغيير الإيجابي من داخل هذه المجتمعات.[١]

٢. الغموض النظري واللغوي: انتقد بعض الباحثين أسلوب كتابة مفكِّري المدرسة، وخاصة (أدورنو)، ووصفوه بالتعقيد والغموض والميل إلى التجريد المفرط، ما يجعل نظرياتِهم صعبة الفهم والتطبيق العملي أو الاختبار التجريبي.[٢]

٣. النخبوية: رأى بعض النقَّاد أن تركيز المدرسة على «الفن الرفيع» ونقدها للثقافة الجماهيرية، يعكس نوعًا من النخبويَّة الثقافية.

٤. إهمال الاقتصاد السياسي: على الرغم من جذورها الماركسية، اتُّهمت المدرسة أحيانًا بالابتعاد التدريجي عن التحليل المادي للبِنى الاقتصادية، والتركيز بشكل أكبر على الأبعاد الثقافية والأيديولوجية.

٥. نقد القيم: انتقد بعض الباحثين تركيز المدرسة على نقد القيم الدينية والجمالية والخُلُقية، واعتبارها جزءًا من الميتافيزيقا التي يجب تجاوزها في إطار العقلانية النقدية.[٣]

---

1 - Rolf Wiggershaus: The Frankfurt School, p. 348.

2 - Rolf Wiggershaus: The Frankfurt School, p. 360.

٣ - ديفيد هيلد: مدخل إلى النظرية النقدية، ص.ص ٥٣٠-٥٣٤.

وكما ذُكر سابقًا، انتقدَ (هابرماس) نفسُه تشاؤمَ «جدلية التنوير»، وسعى إلى إعادة بناء أسس عقلانية للتواصل والحوار.[١]

إنَّ مفهوم «جدلية التنوير» الذي قدَّمه (هوركهايمر) و(أدورنو) لا يمثِّل مجرّد نقد تاريخي لمرحلة التنوير الأوروبي، بل يتجاوز ذلك ليصبح أداة لفهم التناقضات المستمرة في الحداثة. فزعم أن المعرفة العلمية التي كان يُنظر إليها بوصفها وسيلة لتحرير الإنسان من أغلال الخرافة والجهل، يمكن أن تتحوَّل في ظل ظروف معيَّنة إلى «عقل أداتي»، يخدم أغراض السيطرة والقمع.[٢]

وتُعتبر «صناعة الثقافة» التي تناولها (هوركهايمر) و(أدورنو)، تجسيدًا معاصرًا لهذه الجدلية؛ حيث تُستخدم وسائل الإعلام والترفيه الجماهيري لتنميط الوعي، وتكريس الأيديولوجيات السائدة، بدلاً من أن تكون أدوات للتنوير النقدي.[٣] من هذا المنطلق، فإنَّ «تحرير معنى الفلسفة الاجتماعية» من منظور مدرسة فرانكفورت يستلزم تطوير وعي نقدي دائم بهذه الجدلية.

يجب أن تكون الفلسفة الاجتماعية في حالة يقَظة مستمرّة تجاه

1 - Rolf Wiggershaus: The Frankfurt School, pp. 585- 587.

2 - Rolf Wiggershaus: The Frankfurt School, pp. 348- 351.

3 - Martin Jay: The Dialectical Imagination, pp. 173 -179.

احتمالية تحوُّل أيِّ تقدُّم – سواء كان تقنيًّا أم ثقافيًّا أم حتى فكريًّا – إلى أداة جديدة للقمع إذا لم يواكبه نقدٌ ذاتي، وتفكيك مستمر لعلاقات القوة الكامنة فيه. هذا التحدِّي ينطبق على الفلسفة الاجتماعية ذاتها، التي يجب أن تتجنَّب التحوُّل إلى أيديولوجيا مغلقة أو نظام فكري جامد.

علاوة على ذلك، يُظهر تطوُّر النظرية النقدية عبر أجيالها المختلفة حيويةَ هذا التقليد الفكري، وقدرته على التكيُّف والاستجابة للتحدِّيات المتغيِّرة. فالجيل الأول، ممثلاً بـ (هوركهايمر) و(أدورنو) و(ماركوزه)، ركَّز بشكل أساس على نقد الرأسمالية المتقدمة، والفاشية، والعقل الأداتي، وهيمنة صناعة الثقافة.[١] أما الجيل الثاني الذي يمثِّله (يورغن هابرماس)، فقد حاول تجاوز التشاؤم الذي طبَعَ أعمالَ الجيل الأول من خلال تطوير «نظرية الفعل التواصلي» والسعي لإعادة بناء أسس عقلانية للحوار الديمقراطي والتفاهم المتبادل في الفضاء العمومي.

وفي مرحلة لاحقة، أعاد (أكسل هونيث)، ممثِّلاً للجيل الثالث، التركيز على مفهوم «الاعتراف» بوصفه بُعدًا رئيسًا للعدالة الاجتماعية، ومحرِّكًا للصراعات الاجتماعية المعاصرة.[٢] لا يعكس هذا التطور

1 - Rolf Wiggershaus: The Frankfurt School, pp. 618 - 622.

2 - Rolf Wiggershaus: The Frankfurt School, pp 659 - 661.

المتسلسل مجرد تراكم للأفكار، بل هو عملية مستمرّة من النقد الذاتي، التي تحكي قُصورَ المدرسة ومحاولة لإعادة البناء، استجابةً للتغيُّرات الاجتماعية والتحدِّيات الفكرية الجديدة، بعدما تبيَّن عيب الأفكار المنهجية مرة بعد مرة. أضف إلى ذلك أنَّها حيث اعتمدت على مدارس تحليلية للنفس الإنسانية، والذي بحدِّ ذاته يُعتبر أمرًا إيجابيًّا، لكنْ يصطدم مع واقعِ أنَّ قراءة المدارس تلك، كالفرويديَّة، قد تكون مجرد تأمُّلات ظنّية غير واقعية، لا تحكي بالضرورة طبيعة الإنسان.

إنَّ البناء عليها يقود إلى نوع من التحميل غير الموضوعي، والتلبيس النظري غير المجدي. هذا، وأفكار (كانط) و(هيغل) ليست إلا تأمُّلات لحظية، تحتاج إلى تأسيس وتجذير بنفسها للقواعد والمزاعم التي ادَّعتها. أقرِّب الصورة إليك عزيزي القارئ، بالنظر إلى فكرة (هيغل) الذي يرى أنّ القيمة والصورة الأسمى للأشياء هي في حالتها النهائية، طالما أنَّها طَور التطوُّر نقبلها كما هي[1]، مع ما يلزم هذا القبول من عوارضَ جانبيةٍ سلبية.

شكْلُ الحرية الغريزي مقبول ولو استلزم سفك الدماء، حتى تتطوَّر إلى شكل الحرية الحالي المحدَّد بالقانون. يُشكَل عليه، أنَّه إقرار

1 - Hegel: Phänomenologie des Geistes, P11.

بالفراغ والجهل السابق للإنسان، يحتاج إلى التعلُّم ليصوغ المفاهيم والأحكام بشكلها الأمثل. لكنَّ التعلُّم بالتجربة، قد يودي بشكل من الأشكال إلى التدمير النفسي، وما نحسبه صورة أسمى للحرية، قد يتبيّن لأجيال لاحقة شكلاً مدمِّرًا للإنسان، صاحَبَه آلام وفناء لأبنائه.

والأمر الثاني، يرى العقل أنّ من غير الصحيح أنَّ الاشياء تتكامل إلى صورتها الأسمى، بل تمشي في مسار لصورتها النهائية، وفي هذا المسار، وبالقياس إلى الذي كانت عليه، ربمَّا تكون قد سارت في مسار انحداري، مثلاً الهرم والعجز ليسا الصورة الأمثل للجسد قياسًا للشباب.

ثانيًا: المدرسة الماركسيَّة وما بعد الماركسيَّة: تحليل الصراع الطبقي والبِنى الاقتصادية

تُعَد الماركسية، بتيَّاراتها المتعدِّدة وتطوُّراتها اللاحقة، إحدى أكثر المدارس الفكرية التي أثَّرت بعمق في مدارس الفلسفة الاجتماعية. يرتكز التحليل الماركسي على فهم البنى الاقتصادية ودورها في تشكيل العلاقات الاجتماعية والصراعات الطبقية، مقدِّمًا بذلك إطارًا نظريًا ونقديًا لفهم التاريخ والتغيير الاجتماعي.

(كارل ماركس- Karl Marx) و(فريدريك إنجلز - Friedrich

Engels) (١٨٢٠-١٨٩٥):

يعتبر (كارل ماركس)، بالتعاون الوثيق مع (فريدريك إنجلز)، المؤسس الرئيس لهذا التيار الفكري.[١] وقد قدَّما معًا مجموعة من المفاهيم والأدوات التحليلية التي شكَّلت جوهر الماركسية الكلاسيكية:

١. المادية التاريخية (Historical Materialism): يمثِّل هذا المفهوم حجر الزاوية في الفهم الماركسي للتاريخ والمجتمع. ترى المادية التاريخية أن التطور التاريخي للمجتمعات البشرية لا يتحدَّد بالأفكار أو الوعي أو الإرادة الحرة للأفراد بشكل أساس، بل يتحدَّد في المقام الأول بالعوامل المادية والاقتصادية.[٢]

يميِّز ماركس بين «البِنية التحتية» (Basis/Unterbau) للمجتمع، والتي تتكوَّن من «قوى الإنتاج» (وسائل الإنتاج كالأدوات والآلات والتكنولوجيا، وقوة العمل البشري بخبراتها ومهاراتها) و«عَلاقات

1 - Karl Marx and Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei, pp. 3.

2 - Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie, (Preface), pp. 4 -5.

الإنتاج» (العَلاقات الاجتماعية التي ينخرط فيها الناس في عملية الإنتاج، وخاصة عَلاقات المُلكيَّة لوسائل الإنتاج)، وبين «البِنية الفوقيَّة»، التي تشمل المؤسسات السياسية والقانونية، والأيديولوجيات، والثقافة، والدين، والفلسفة.[١]

ترى المادِّية التاريخية أن البنية التحتيَّة هي التي تحدِّد في التحليل الأخير طبيعةَ البنية الفوقية، وأن التغيُّرات في نمط الإنتاج؛ أي في البنية التحتية، هي التي تؤدي إلى تغيُّرات في مجمل البناء الاجتماعي. وكما قال (ماركس)، فإنَّ الناس يصنعون تاريخهم بأنفسهم، ولكنَّهم لا يصنعونه على هواهم، بل ضمن ظروف مادية واجتماعية يجدونها قائمة وموروثة من الماضي.[٢]

٢. الصراع الطبقي (Class Struggle): ينطلق التحليل الماركسي من فكرة أن «تاريخ كلِّ المجتمعات حتى الآن هو تاريخ صراعات طبقيَّة» (كما ورد في «البيان الشيوعي»). فالطبقات الاجتماعية تتحدَّد بموقعها من وسائل الإنتاج؛ ففي ظل النظام الرأسمالي، يتمحور الصراع الأساس بين

1 - Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie, (Preface), pp. 4- 5.

2 - Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte، p. 1.

البرجوازية (الطبقة التي تمتلك وسائل الإنتاج) والبروليتاريا (الطبقة العاملة التي لا تملك سوى قوة عملها وتضطر لبيعها للبرجوازية من أجل البقاء). هذا الصراع ليس عرَضيًّا، بل هو كامن في طبيعة علاقات الإنتاج الرأسمالية القائمة على الاستغلال، وهو المحرِّك الأساس للتغيير الاجتماعي والثوري في التاريخ.[1]

٣. الاغتراب: يرى (ماركس)، خاصة في كتاباته المبكرة (مثل «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤»)، أن العمل في ظل النظام الرأسمالي يؤدي إلى اغتراب العامل. يتَّخذ هذا الاغتراب أربعة أبعاد رئيسة: اغتراب العامل عن ناتج عمله (حيث لا يمتلك العامل المنتَج الذي يصنعه، بل يصبح سلعة غريبة عنه يسيطر عليها الرأسمالي)، واغترابه عن عملية العمل ذاتها (حيث يصبح العمل نشاطًا قسريًّا ومملًّا لا يحقق ذاته فيه، بل هو مجرد وسيلة لكسب العيش)، واغترابه عن «جوهره بصفته كائنًا نوعيًّا» (أي عن

1 - Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie, (Preface), pp. 4 -5.

طبيعته الإنسانية الخلاَّقة والحرة والاجتماعية)، واغترابه عن زملائه العمال الآخرين (حيث تتحوَّل العلاقات الإنسانية إلى علاقات تنافسية أو أداتية). العمل الذي ينبغي أن يكون تعبيراً عن الذات الإنسانية وتحقيقًا لإمكاناتها، يصبح في الرأسمالية مصدرًا للبؤس والشقاء.[١]

٤. ظرية فائض القيمة: تُعَد هذه النظرية حجر الزاوية في نقد (ماركس) للاقتصاد السياسي الرأسمالي. تنطلق النظرية من «نظرية قيمة العمل» التي ترى أن قيمة أي سلعة تتحدَّد بمتوسِّط وقت العمل الاجتماعي الضروري لإنتاجها. في النظام الرأسمالي، يبيع العامل «قوة عمله» للرأسمالي بصفته سلعة، وقيمة قوة العمل هذه؛ أي الأجر الذي يتقاضاه العامل، تتحدَّد بتكاليف إعادة إنتاج قوة العمل؛ أي ما يكفي العامل وأسرته للبقاء على قيد الحياة ومواصلة العمل. ومع ذلك، فإنّ العامل، خلال يوم العمل، ينتج قيمة أكبر من قيمة قوة عمله. هذا الفرق بين القيمة التي ينتجها العامل فعليًا

1 - Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, («Estranged Labour»), pp. 71 -82.

وبين قيمة قوة عمله (الأجر)، هو ما يسمِّيه (ماركس) «فائض القيمة».[١] يستولي الرأسمالي على فائض القيمة هذا دون مقابل، وهو يشكِّل المصدر الأساس للربح وتراكم رأس المال في النظام الرأسمالي.

كتاب «رأس المال» (Das Kapital): يُعتبر هذا العمل الضخم (الذي نُشر مجلَّده الأول عام ١٨٦٧، ونَشر (إنجلز) المجلَّدين الثاني والثالث بعد وفاة (ماركس)) بمنزلة التحليل النقدي الأكثر شمولاً وعمقًا للاقتصاد السياسي الرأسمالي. يبدأ (ماركس) تحليله من السلعة، باعتبارها الشكل الأولي للثروة في المجتمعات التي يسود فيها نمط الإنتاج الرأسمالي. ويكشف فيه عن مفهوم «فيتيشية السلعة» (Fetischcharakter der Ware)؛ حيث تبدو العلاقات الاجتماعية بين المنتجين في السوق كأنّها علاقات موضوعية بين الأشياء (السلع)، وتُخفي بذلك علاقات الاستغلال الكامنة في عملية الإنتاج.[٢]

لم تتوقَّف الماركسية عند حدود ما قدَّمه (ماركس) و(إنجلز)، بل شهدت تطوُّرات وتفسيرات متعدّدة على يد مفكّرين لاحقين سعوا إلى

1 - Karl Marx: Das Kapital, Vol. 1, (Part III, Chapter 7).

2 - Karl Marx: Capital, Volume 1,p p. 163- 177

تكييفها مع الظروف التاريخية المتغيِّرة، أو إلى تجاوز بعض جوانبها التي اعتبروها إشكالية، ومن هؤلاء المفكّرين:

١. (أنطونيو غرامشي - Antonio Gramsci) (١٨٩١-١٩٣٧):
قدَّم المفكر والفيلسوف الإيطالي (أنطونيو غرامشي)، خاصة في كتاباته التي جُمعت تحت عنوان «دفاتر السجن» (Quaderni del carcere)، إسهامًا محوريًّا في تطوير الفكر الماركسي من خلال مفهوم «الهيمنة الثقافية» egemonia culturale.[1] يرى (غرامشي) أن الطبقة الحاكمة لا تحافظ على سيطرتها فقط من خلال القوة القمعية للدولة (الجيش، الشرطة)، بل بشكل أساس من خلال قدرتها على فرض رؤيتها للعالم وقيمها وأيديولوجيتها على المجتمع كلّه، وجعْل هذه الرؤية تبدو «طبيعية» و «بديهية» و«ممثِّلة للمصلحة العامة»، حتى للطبقات الخاضعة. هذه الهيمنة الثقافية تتحقَّق من خلال مؤسسات المجتمع المدني (كالمدارس، والكنائس، ووسائل الإعلام، والنقابات). وبالتالي، فإن أيَّ تغيير اجتماعي جذري لا يتطلَّب فقط صراعًا اقتصاديًّا وسياسيًّا،

1 - Antonio Gramsci: Quaderni del carcere.

بل أيضًا «حربَ مواقع» ثقافية وفكرية تهدف إلى بناء «هيمنة مضادة» (contro-egemonia) من قبل الطبقات الشعبية، بقيادة «المثقفين العضويِّين» الذين ينبثقون من هذه الطبقات ويعبرِّون عن مصالحها.[١]

٢. لوي ألتوسير (Louis Althusser) (١٩١٨-١٩٩٠): سعى الفيلسوف الفرنسي (لوي ألتوسير) إلى إعادة قراءة (ماركس) من منظور بنيوي، مؤكدًا على الطابع العلمي للماركسية المتأخّرة، خاصّة بعد ما أسماه «القطيعة الإبستمولوجية» (coupure épistémologique)، التي فصلت بين كتابات ماركس الشاب ذات الطابع الإنساني والهيغلي، وبين أعماله الناضجة (مثل «رأس المال») التي أسَّست لعلم التاريخ والمجتمع.[٢]

انتقد (ألتوسير) التفسيرات الإنسانية والتاريخانية للماركسية، وركَّز على دور البنى الموضوعية في تحديد المسار التاريخي. قدَّم مفهوم «الأجهزة الأيديولوجية للدولة» (appareils idéologiques d'État)،

1 - Antonio Gramsci: Quaderni del carcere, (Notebook 11, §12).

2 - Louis Althusser: Reading Capital, pp. 25 -35.

وهي مؤسسات مثل النظام التعليمي، ووسائل الإعلام، والمؤسسات الدينية، والأسرة، تعمل - إلى جانب «أجهزة الدولة القمعية» - على إعادة إنتاج علاقات الإنتاج الرأسمالية من خلال نشر الأيديولوجيا السائدة في وعي الأفراد وترسيخها.[١] من أبرز أعماله «قراءة رأس المال» (بالاشتراك مع آخرين)، و«من أجل ماركس».

وقد واجهت الماركسية، بكلاسيكيَّتها وتطوراتها اللاحقة، سيلاً من الانتقادات من اتجاهات فكرية متنوعة:

١. الحتمية الاقتصادية والاختزالية: يُعَد هذا من أقدم الانتقادات الموجهة للماركسية وأشهرها؛ حيث اتُّهمت بإرجاع كل الظواهر الاجتماعية والثقافية والسياسية إلى العامل الاقتصادي بشكل مفرط، وإهمال استقلالية العوامل الأخرى ودور الفاعلية الإنسانية والإرادة الفردية.[٢]

٢. عدم التحقُّق العملي للتنبُّؤات: أشار النقَّاد إلى أن العديد من تنبُّؤات ماركس، وخاصة انهيار النظام الرأسمالي الحتمي وقيام الثورة البروليتارية العالمية في المجتمعات الصناعية

1 - Louis Althusser: «Idéologie et appareils idéologiques d'État", No.151.

2 - Max Weber: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, pp. 3 - 12.

المتقدمة، لم تتحقّق بالشكل الذي توقَّعه.[١] كما أن تجارِب «الاشتراكية الواقعية» في القرن العشرين قدَّمت نماذج بعيدة عن المثالية التي تصوَّرها (ماركس).

٣. مشكلة الدولة والسلطة: انتقد بعض النقَّاد التصوُّر الماركسي للدولة مجرد أداة في يد الطبقة الحاكمة، ورأوا أن الدولة قد تتمتَّع بدرجة من الاستقلالية النسبية، وأن قضايا السلطة والبيروقراطية أكثر تعقيدًا ممَّا قدَّمته النظرية الماركسية الكلاسيكية.(٢)

٤. نقد ما بعد الحداثة للماركسية: يَعتبر مفكِّرو ما بعد الحداثة الماركسيةَ «سردية كبرى» أخرى من سرديات الحداثة التي تدَّعي تقديم تفسير شامل ونهائي للتاريخ والمجتمع، وهو ما يرفضونه. كما ينتقدون ادعاء الماركسية للعلمية والموضوعية، ويرون أنها هي نفسها بناء أيديولوجي.[٣]

---

1 - Karl Popper: The Open Society and Its Enemies, Vol. 2, pp. 105- 109.

2 - Nicos Poulantzas: Pouvoir politique et classes sociales, (Part IV, Chapter 1), pp. 255 -262.

3 - Jean-François Lyotard: La condition postmoderne: Rapport sur le savoir, (Introduction), p. xxiv.

٥. انتقادات (ألتوسير): واجهت الماركسية البنيوية لـ (ألتوسير) انتقادات تتعلَّق بتعقيدها اللغوي، وميلها نحو الجبرية البنيوية، وصعوبة اختبار فرضياتها تجريبيًّا.

إن المفاهيم الماركسية الأساس كالصراع الطبقي، والاغتراب، وفائض القيمة، لا تزال تحتفظ بقيمة تحليلية عند المنظِّرين الحاليين في فهم آليات اللامساواة والاستغلال الكامنة في المجتمعات المعاصرة، حتى مع التحولات العميقة التي شهدتها الرأسمالية منذ زمن (ماركس). بينما وسَّع مفكرون مثل (غرامشي) هذا الإطار التحليلي ليشمل الأبعاد الثقافية والأيديولوجية للهيمنة[1]. وقد ركَّز (ألتوسير) على دور الأجهزة الأيديولوجية للدولة في إعادة إنتاج النظام. يعكس هذا التطوُّر عجز الماركسية ومحاولتها التجدُّد والتكيُّف، بالنظر الى الخلل البنيوي الذاتي.

من هذا المنظور، فإن «الفلسفة الاجتماعية» من زاوية ماركسية تعني استخدام أدواتها النقدية في محاولة لتشريح الحاضر، والكشف عن آليات الهيمنة المتجددة والخفية التي تنمُّ عن استغلالٍ - بنظرها - غير عادل لبعض فئات المجتمع. تدَّعي الفلسفة الاجتماعية أنها أداة

1 - David Harvey: A Companion to Marx›s Capital, pp. 303- 306.

نظرية وعملية للنضال من أجل مجتمع أكثر عدلاً وإنسانية. ومع ذلك، فإن الانتقادات التي وُجِّهت للماركسية، وخاصة فيما يتعلّق بالحتمية الاقتصادية، قد دفعت عددًا من المفكرين، بما في ذلك أولئك الذين ينتمون إلى التقليد الماركسي الواسع، إلى تطوير مقاربات أكثر تركيبيَّة. فقد سعى (غرامشي)، على سبيل المثال، إلى تجاوز الاختزالية الاقتصادية من خلال التركيز على الأهمية الحاسمة للعوامل الثقافية والأيديولوجية في عملية الهيمنة والمقاومة.[١] هذا التوجُّه نحو «ما بعد الماركسية» يمثِّل محاولة «لتحرير» الفكر الماركسي من بعض قيوده النظرية، وتوسيع أفقه التحليلي.

وفي هذا السياق، فإنَّ «تحرير معنى الفلسفة الاجتماعية»، يعني الاعتراف بالأهمِّية الحاسمة للبنى الاقتصادية، ولكن مع ضرورة فهم تفاعلها المعقَّد والديناميكي مع الأبعاد الثقافية، والأيديولوجية، والسياسية، وأشكال السلطة المتعددة.

تُسهم تيارات ما بعد الماركسية في هذا التحرير من خلال تقديم تحليلات أكثر تنوُّعًا وتركيبيَّة للواقع الاجتماعي المعاصر، ولكنَّها

---

١ - ديفيد هيلد: مدخل إلى النظرية النقدية: من هوركهايمر إلى هابرماس، ص.ص ٥٣٥-٥٣٩.

كسابقاتها فشلت في الحضِّ على قوانين تتجانس والحاجة الفردية والاجتماعية للإنسان في آن. تواجه الماركسية -كسابقاتها- تحديات فلسفية في الأسس التي اعتمدت عليها لتقييم حقٍّ ما على أنَّه حق. ما الذي يجعل فائض القيمة أمرًا قبيحًا، لا سيما إن كان وقع برضا العامل نفسه، بل إنَّ النظرية قد تواجه تحديات، من قبيل أن العامل محتاج إلى العمل الذي وفَّره صاحب العمل، ولتوفيره فإن صاحب العمل قدَّم إضافةً ومقدَّرات جعلت لعمل العامل قيمة.

وخلف كلِّ هذا، لا يزال الإشكال الفلسفي العميق لتقويم أمر ما أنه حقٌّ يحتاج إلى مبرِّرات موضوعية واقعية، لم تستطع الماركسية تقديم الجواب لها، أكثر من وصف الظواهر الحالية مع محاولة لتصوُّر مسار تاريخي محدَّد، تبيَّن قيامه على معطيات ناقصة أو مغلوطة.

الفصل الرابع:
فلسفة التشريع الإسلامي (بديل متوازن)

بخلاف الفلسفات السابقة التي تحاول التعاطي مع القشور، وأعراضِ المشاكل التي تمرُّ بها التجربة الإنسانية، نلاحظ أن الدين عامَّة والنموذج الإسلامي صاحب المنظومة الحِكَميَّة الأكبر، يحاول أن يعالج الأمور من جذرها.

يبدأ الإسلام بعَلاقة حقوقية بين الفرد وربِّه، وعليها تتفلَّك المنظومات الحقوقية اللاحقة، كشجرة أصلها ثابت تتفرَّع منها أغصانها. قد يلاحظ القارئ أن المشكلة والخلاف بين كل المدارس والمفكِّرين السابقين، تتلخَّص في الحاجة إلى الاتفاق على جذر عقلي واحد، يؤصِّل لكل الحقوق، ليكون حاكمًا على الفروع والتفاصيل الحقوقية الثانوية.

■ المبحث الأول: الفلسفات الغربية وفلسفة التشريع الإسلامي

لا أدَّعي أنيِّ عدَّدت كلَّ تفرُّعات المدارس الفكرية الغربية، وجميع محاولات إصلاحها من أجيالها المتولِّدة. لن ينتهي عندها الكتاب،

لكنِّي وقفت عند أهمِّها، لكي أقبض بيدي على عنق المعضلة. تتكرَّر المعضلة في كل المدارس الفكرية السابقة واللاحقة على السواء؛ حيث تنطلق من مسلّمات غير مبرَّرة قد يكون منشؤها رغبات ومشهورات لا تحكي الواقع.

تبدأ إحدى الإشكاليات الفلسفية الكبرى من تساؤل الإنسان حول علاقته بالعالم ومعنى وجوده.

تمسَّكت المدرسة الوجودية، في سعيها لتقديم تعليل فلسفي، بمقولة مركزية هي أن «الوجود يسبق الجوهر (الماهيَّة)». وفي تفسيرها الإلحادي، كما عند (سارتر-Sartre)، انطلقت هذه المدرسة من فرضية غياب مصمِّم أو خالق، وهو ما يُفضي إلى أن الإنسان يُلقى في هذا العالم بلا ماهيَّة محدَّدة مسبقًا أو غاية مفروضة، فيقع على عاتقه، بناءً على هذا الافتراض، كامل عبء تشكيل جوهره وتحمُّل مسؤولية اختياراته في عالم قد يبدو، من هذا المنظور، عبثيًّا في منطلقه.[١]

تواجه هذه الفرضية (القائلة بغياب مصمِّم أولي كافٍ بذاته، وما يترتَّب عليها من «عبث أولي») إمكانيةَ مساءلتها عبر مسار تحليلي مختلف. يسعى هذا المسار العقلي لإظهار أن الفحص المتعمِّق لشروط الوجود

١ - جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص.ص ١٢-١٤.

ذاته قد يكشف عن ضرورة الانتهاء إلى مبدأ أول للوجود، يكون هو مصدر النظام والمعنى، ما يضع فرضية «العبث الأولي» موضع تساؤل عميق.

ينطلق الإنسان في وعيه من إدراك نفسه بصفتها حقيقة واقعة لا مجال لإنكارها المباشر. وهذا الوعي بالذات يفتح الباب أمام التساؤل عن طبيعة «الواقع» الأوسع.

إن مفهوم «الواقع» أو «الوجود» في كلِّيته، إذا ما أُمعن فيه النظر، لا بد أن يتَّصف بالوحدة المطلقة (الخارجية) من حيث هو «واقع». «الواقع» حقيقة شاملة، هو «صلب الوجود والكينونة».

ذلك أنَّه لو تعدَّدت «وقائع» (أكثر من واقع) منفصلة تمامًا ومستقلة استقلالاً مطلقًا، لَما أمكن تصوُّر أيِّ علاقة أو تأثير متبادل بينها، ولأصبح كلُّ واحد من هذه الوقائع المتعدِّدة بمنزلة «عدم» بالنسبة لسائر الوقائع الأخرى. الأدقُّ من ذلك، إذا انطلقنا من أنَّ أحد هذه «الوقائع» يستمدُّ وصفه بالواقعية - من مفهوم «الواقع» البديهي الذي يدركه الإنسان من ذاته - فإنَّ أيَّ «وقائع» أخرى مفترَضة، تغايرها جذريًّا، ستكون بالضرورة مفتقرةً إلى هذا الأساس من الواقعية؛ وما يفتقر إلى هذا الواقع والوجود، ليس شيئًا إلاَّ العدم المحض.

إذًا، أصل الوجود والواقعية لا بد أن يكون شيئًا واحدًا في ذاته، لا

يقبل كثرةً على مستوى المصدريَّة المطلقة، ولا يصحِّح التركيب الذي يستدعي أجزاءً أسبق. وهذا الواحد، كما سيتبيَّن أكثر، لا يقبل الكثرة ولا التركيب، واحد في ذاته لا يقبل الشركة، يفعل بإرادة؛ لأن الخلق والكثرة بعدها لا يكونان إلا فعلاً له وأثرًا منه.

لمزيدِ تعميقٍ في ضرورة هذا «الأصل الواحد»، وإدراكًا لأن الإنسان بطبيعته ميَّال للخِصام والجدال، قد يوقع نفسه في شبهات يُخيَّل إليه سلامتها، والحال أنها سقيمة، أجد من المناسب قبل المتابعة، إيضاح عدد من المفاهيم الأساسية التي سيعتمد عليها هذا البرهان:

أمَّا البسيط، فنقصد به ما لا أجزاء له ولا تركيب فيه بأيِّ وجه، وبالتالي لا يحتاج إلى رابط خارجي أو علَّة داخلية لتوحيد أجزاء مفترَضة لوحدة كينونته.

وأمَّا الاتصال، فنقصد به كلَّ عَلاقة ممكنة تتيح التأثير بين شيئين أو أكثر، وهو توصيف آخر للعَلاقة السببيَّة أو العِلِّية، ويمثّل التبرير المنطقي لانتقال شيء من حالته الأولى «النفسية الذاتية»؛ أي الحالة التي تفرضها طبيعته الخاصة بكونه هو هو، إلى حالة ثانوية لا تبرِّرها تلك الطبيعة وحدها، بل تستدعي مؤثرًا.

وأمَّا الحدُّ، فهو نهاية الشيء، بحيث لا يتجاوزها إلى غيره، وحيث إذا قِيس إلى غيره تبيَّن افتقاده ما في غيره.

وأمَّا التسلسل غير النهائي في العِلل (وهو ممنوع)، فهو سلسلة من العِلل والمعلولات التي يعتمد فيها كلُّ معلول في وجوده، وكلُّ علة وسيطة في تأثيرها ووجودها، اعتمادًا فعليًّا وآنيًّا على علَّة فاعلة أعلى منها، وتمتدُّ هذه السلسلة افتراضًا إلى ما لا نهاية من جهة المبدأ؛ أي دون الانتهاء إلى علة أولى أصيلة، هي بذاتها غيرُ معلولةٍ ولا تستمدُّ وجودها أو فاعليتها من سواها.

إنَّ قيام مثل هذا التسلسل يُعدُّ مستحيلاً استحالةً عقليةً قاطعة؛ إذ لو كانت كلُّ حلقة في السلسلة، سواء أكانت علةً أم معلولاً، تفتقر بذاتها إلى صفةٍ ما (كالوجود والواقعية الفعليّين، أو أيِّ كمال آخر)، وتستمدُّها ممَّا فوقها (من عِلَل)، فإنّ السلسلة اللا نهائية المؤلَّفة كليًّا من «مُستمِدِّينَ» (علل فقيرة)، لا يمكنها أبدًا أن تُوجِد هذه الصفة أو أن تفسِّر وجودَها في أيٍّ من حلقاتها، وذلك لعدم وجود علَّة أولى في السلسلة تمتلك تلك الصفة امتلاكًا ذاتيًّا وأصيلاً، لتمنحها معلولاتها. فالقولُ به هو بمنزلة الادعاء بأن سلسلةً من الحلقات، كل واحدةٍ منها عاجزة بنفسها وفاقدة للوجود ذاتًا، يمكنها مجتمعةً أن تكون مصدرًا للوجود أو للكمال؛ وهو ما يمثِّل «انقلابًا» يستحيل به أن تقوم سلسلةٌ من الحلقات، كلُّ واحدةٍ منها «فاقدةٌ للوجود بذاتها» (أي ممكنةٌ ومعلولةٌ)، بمنحِ الوجود لنفسها أو لغيرها، أو بتبريرِ وجودها الذي

لا تملكه أصلاً؛ حيث يستدعي كلُّ جزءٍ فيها بالضرورة مبرِّرًا لوجوده خارج ذاته وذلك إلى غير نهاية، ما يجعل قيام السلسلة نفسها أمرًا غير مبرَّر ومحالاً.

يُدرك الإنسان بالضرورة العقلية أن موجودًا يُفترض أنَّه مستقل بذاته لا يكون مركَّبًا؛ لأنَّ التركيب يفرض أسبقيّةَ أجزائه (الأسبقية الرُّتْبيَّة على الأقل). الموجود المستقل البسيط هو منفصل ومُزايل بشكل مطلق؛ لأنَّه حيث كان مغايرًا لغيره، اختلف تمامُ جوهرِه عن غيره. سنعرف لاحقًا، أنَّه مع وجوده يمتنع وجود ثانٍ، لكن تنزُّلًا لو افترضنا منفصلات (كأصول متعددة للوجود)، هي من حيث هي منفصلة لا يمكن أن تؤثّر في ما بينها؛ إذ لا اتصال بينها، فلو اتصلت يلزم الانقلاب أو التسلسل الممنوع.

يكمن المنع في أن التأثير يحتاج إلى صلة، وحيث كانت منفصلات جذرًا، لا تعود الصلة بينها إلى ذوات أنفسها، ومن أعاده إليها لزم من قوله انقلابها إلى متَّصلات، وهو خُلف، يلزم منه تغيُّر طبيعتها من حقائق متغايرة إلى حقيقة واحدة. أو يلزم أن يكون الاتصال بسببٍ من خارجها، هذا الاتصال يقع في سلسلة من الأسباب المُزايِلة تقود قائلَها إلى القول بالتسلسل الممنوع، حيث تحتاج كلٌّ منها إلى سبب من خارجها إلى ما لا نهاية.

في الوقت عينه، لو انطلقت المنفصلات المستقلة بوجودها من وحدة أصيلة بينها وهي بسيطة غير مركَّبة امتنع التمايز بينها، لامتناع تصوُّر الحدِّ بينها. وإلاّ تصير كلُّها شيئًا واحدًا والكثرة المفترضة توهُّم.

من هنا، ومن فَهْمنا لقانون العلِّية والسببية، نفهم أن الاتصال بين الكائنات يحتاج إلى مبرِّر، مع امتناع البناء على أصالة الكثرة في الوجود؛ أي الوجود الكثير لكينونات مستقلة بنفسها.

التبرير الوحيد الممكن، مع كون أصل الوجود واحدًا مطلقًا مستقلاً، كون الكثرات التي نشاهدها في الكون وفي أنفسنا، ترجع إلى آحاد قائمةٍ به غير مستقلة بذاتها، قيامَ تعلُّقٍ به.

نفهم من ذلك أنَّ الكثرات غيرَ مستقلة بذاتها، ولتكون، تفتقر بالضرورة إلى إيجاب إيجاد من ذلك الموجود المطلَق. هذا الإيجاب لا يمكن أن يكون من علَّة خارجة عنه؛ إذ لا ثاني له، فهو منه بالضرورة، وعلَّة الإيجاب داخلية.

هذا الإيجاب لا يمكن أن يكون ناتجًا عن تغيُّر أو تطوُّر أو «تموُّج» في ذات الموجِد المطلَق؛ لأن أيَّ تغيُّر أو تموُّج يفرض نوعًا من التركيب (أجزاء تتغيَّر نسبتها أو حال يتغيَّر إلى حال آخر) أو الانتقال من حالة إلى أخرى، وهو ما يتنافى مع بساطة الموجِد الأول وإطلاقِه وكونِه الفاعلَ المحضَ الذي لا يقبل الانفعال أو التأثر. التغيُّر يستدعي

زمانًا وحالاً سابقًا وحالاً لاحقًا، وهو ما لا ينطبق على المبدأ الأزلي المطلق.

كما لا يمكن أن يكون هذا الإيجاد ناتجًا عن قانون طبيعي ذاتي «ولَّاد» في الكون، يعمل بمعزل عن الموجِد أو باعتباره قوة مستقلة؛ لأنّ هذا يعني، إمَّا أن الكون بكثرته هو الأصل (وقد نفينا ذلك بناءً على استحالة قيام الكثرة بنفسها كأصول مستقلة)، أو أن هناك وحدة مطلقة فيه (في هذا القانون أو المادة الأولى المفترضة) وهي مصدر التكثُّر، وهو محال، لكون تكثُّره بالتموُّج أو غيره من العمليات الطبيعية المفترضة يتنافى مع هذه الوحدانية المطلقة المفترضة كمبدأ أوَّل لا يتغيَّر ولا يتركَّب.

لا يمكن افتراض قانون يُنتج أحدَ مُحالَين عقليَّين: إمَّا وجود من عدم (وهو الانقلاب من العدم، أي إيجاد الشيء لنفسه أو من لا شيء وهو مُحال)، أو تجزُّؤ للواحد المطلَق (وهو محال لبساطته).

نفهم ممَّا سبق أنَّ إيجاب وجود الكثرات، لا يكون بأيِّ شكل نتيجةَ تغيُّرٍ في نفس الموجد، بحيث يمكن تبرير الإيجاد بعملية غير مقصودة أو غير معلومة أو اضطرارية.

بما أن الإيجاد ليس تغيُّرًا في ذات الموجِد ولا خضوعًا لقانون خارجي، فلا بد أن يكون هذا الفعل صادرًا عن «الموجِد نفسه» بما

يقتضيه كمالُه المطلَق. ولأن الموجِد منزَّه عن الجبر أو الاضطرار (إذ لا شيء يقهره أو يلزمه)، فإنّ فعله لا يمكن أن يكون إلا «إرادة محضة» منه.

مفاد الكلام، أن الموجود الأصيل بسيطٌ مطلَق لا ثاني له، هذه الواحديَّة الأحديَّة تدلُّ على أن عملية الخلق إرادية واعية. العلم بالنفس والذات ضروري لكل كائن بسيط، حيث لا «حدَّ» أو «فاصل» في ذاته يمكن أن يحجب جانبًا منه عن آخر. هذا الانكشاف التام للذات على الذات، أسمى وأتم صورة للعلم، علمُه هذا، يستلزم علمَه بما يصدر عنه (فعله). كما نستدلُّ على إرادته وعمله، أنَّ المخلوقات إذ هي موجودات غير مستقلة ولا أصيلة، كانت فعلاً لخالقها، فلا مبرِّر لوجودها إلَّا إرادته؛ إذ لا تغيُّر في ذاته ولا قانون من خارجه، والقانون من داخله محاولة ملتوية لوصف الإرادة، حيث لا شيء إلا هو.

هذه الإرادة لا تتنافى ووجوب الفَيض حيث هو مريدٌ من الأزل. لا مهلةَ زمانية بين الخالق والخلق، الترتيب بينهما رُتْبيٌّ، والوجوب وجوبٌ ذاتي في الخالق حيث وجودُه عينُ إرادته.

الوجوب هنا ليس وصفًا للجبر والفرض عليه، بل هو وصف حيثُ بساطةُ ذاتِه تقتضي من كونِه ما هو كونه مريدًا للخلق.

يدرك العقل إذًا، عبر هذا المسار الاستدلالي، أن أصل ومنشأ

ومصدر الوجود هو «فردٌ أحدٌ واحدٌ غير مركَّب»، واجبُ الوجود بذاته، وهو حيٌّ عليم قدير مُريد، يمتنع أن يكون له شريك أو مثيل أو نظير. وأن الكثرة كلَّها قائمة به قيامَ المعلول بعلَّته التامة، أو قيامَ «المُراد» (الشيء المخلوق) بـ «المُريد نفسه» (الذات الخالقة).

إنَّ واقعية المخلوقات، ليست مستقلةً عن واقعية خالقها، بل هي مستمَدَّة منها وفيضٌ منه، هي أثر وتجلٍّ لواقعية الخالق. المخلوقات لا تستقلُّ بوجود خاصٍّ بها منفصل عن مصدرها الأول الذي هو قيُّومها.

أمَّا التغاير والتمايز بين الخالق والمخلوقات فيكمُن في أنَّ المخلوقات هي «محلُّ الإرادة» الإلهية؛ أي أنَّها موجودة ومُعرَّفة ومُحدَّدة بالحدود والصفات التي أرادها الخالق لها. فالمخلوق، من حيث هو مخلوقٌ، هو حرفيًّا «محض الإرادة»، وحدُّه (أي ماهيَّته وخصائصه ووجوده المُعيَّن) حدُّها.

المُراد (المخلوق) يختلف عن المُريد (الخالق) من حيث «الحدود والتعيينات»، (فالمخلوق ممكنٌ ومحدودٌ ومحتاج، والخالقُ واجبٌ ومطلَقٌ وغنيٌّ)، من حيث أصلُ «الوجود» الذي تستمدُّ منه المخلوقات وجودَها، فهي دونه عدمٌ محض، ومن حيث ماهيَّتُها فهو يتحدَّد بإرادته. نعم، وجود المخلوق وحدُّه، وإن كانا مفهومَين متغايرَين ذِهنًا، لكنَّهما في خارجه أمرٌ واحد، حيث لا يكون المخلوقُ هو هو إلا بالحدِّ في

ظلِّ استمداده الواقعية من خالقه.

يشير اسم «الله» إلى هذا المعنى «الواحد غيبيُّ الكُنْهِ المرجوع إليه»، حيث كُنهُ ذاتِه غيبٌ لا تحيط به العقول إحاطةً تامة لكماله وتنزيهه، ولكنَّه معلوم بآثاره التي تشهد على صفاته وأسمائه. ورجوع الخلق إليه، هو في قيامها وتحقُّقها حرفيًّا بإرادته، وتبعيَّتها المطلقة له، في أصل وجودها واستمرارها وبقائها.

وبذلك، عبر هذا المسار العقلي، تُحَلُّ المعضلة المتعلِّقة بأصل الوجود، ويُجاب عن كل توهُّم مقابلٍ قد يتصوَّره الإنسان في سلسلة بنائه العَقَدي. كما يتبيَّن أن الأمر، في جوهره، أقرب إلى البداهة العقلية ممَّا يتصوَّر بعضهم، ولكنَّ الإنسان أحيانًا، بتعقيدِه للإشكالات المتصوَّرة أو بوقوعه في شِراك الجدَل غيرِ المنتِج يحجب عن نفسه وضوحَ هذه القضية الأساس، فيتمادى في سَفْسَطةٍ تُشبه حالَ من يجادل في وجود النور، وهو يُبصر الأشياء من حوله، زاعمًا أنَّه يرى الأشياء ولكنَّه لا يرى النور الذي هو شرطُ إبصارها.

ومن جهة أخرى، يواجه (سارتر) وأمثالُه إشكالاً جوهريًّا في توجيهِ مبرِّرٍ موضوعيٍ لتقويم الحقوق. يعني الحقُّ في العربية: الشيء الثابت الذي وجب، وفي السياق يعني كلَّ حُكم ارتبط بموضوع، بحيث يوائم الموضوع بحدِّه. توضيحًا للعبارة أقول، إن الإنسان بحدِّه كائنٌ له

وجودُه وحدوده، هذه الحدود في الوجود تستدعي أهليَّة وشأنًا يفرضان شكلاً من العلاقة بينه وبين غيره من جهة، وبحدِّه من جهة أخرى؛ تلبيةً لحاجاته بما يحكي الصورة الأمثل للوجود.

عندما نتحدث عن حدودٍ وماهيَّة للإنسان، هي موجودة طبعًا بوجوده، كما بيَّنَّا سابقًا؛ حيث التمييز بين المفهومَين قضية ذهنيَّة. تعكس الماهيَّة حدودَه، التي لولاها ما كان كلُّ كائن وشخص هو هو، ما يعني أن ماهية الإنسان ثابتة ثباتَ وجودِه، ولا سَبْق للجوهر أو الوجود الخاص به على ماهيَّته، هو لا يقوم إلا بهما معًا. فماهية المخلوق أيًّا كان اشتُقَّت بالنظر إلى محدوديَّته مع المقارنة بغيره، وهذا شرحتُ بعضَه سابقًا. فالقول، إن الإنسان يكوِّن ماهيتَه الذاتية ليس إلا ضربًا من السفسطة؛ لأنه بَعد كونِه شيئًا لا يصنعُ شيئيَّتَه. أمَّا كون المعنى من الماهيَّة اللاحقة عند (سارتر) هي مجموع الأفعال التي يقرِّرها الإنسان في حياته، فهي ماهية اعتباريَّة من الدرجة الثانية؛ أي أنَّ واقعَها ذهنُ الناس وأفكارهم واعتقادهم، وهذا لا يفرض واقعية إلا بحدِّ ما يعمله الناس أنفسهم نتيجةً لهذه الاعتبارات. لكن هذه الاعتبارات لا دخل لها في تحديد الحقوق بالمعنى الدقيق.

أيُّ محاولة عقلية لتحديد الحقوق تتجاوز ما قدَّمناه هي تصرُّف على غير أساس، هي مُصادَرة. بل إن القواعد الخُلُقية مبنيَّة على قواعد

الحقوق نفسها، لكنَّ الفرق بينها، أن القواعد الخُلُقية اصطلاحًا هي الحقوق الأقل لزومًا وإلحاحًا بسبب أثرها المحدود، والذي بإلزامِه الناس وفرضِه عليهم قد يولِّد محذورًا وضررًا أكبر من تركه على حلِّه، فهو وإن كان بنفسه خيراً، فإنَّ فَرْضَه يستلزم نقصًا وأذى.

إنَّ الاتفاق والتعاقد القانوني بين الناس من غير مبرِّر موضوعي، يستلزم ظلمًا واقعيًّا؛ إذ لا مقتضى في القانون أن يُطابق الحقوق الذاتية في الوجود. نعم، تتشارك المتشاكلات كالإنسان بالنسبة للإنسان في حدود متماثلة من ماهيَّتها، وتشكِّل أرضية أساسًا لسنِّ القوانين العامَّة، وهذا يبرِّر استثناءات لبعضها، لو أمكن التقويم الحقوقي الدقيق لكلِّ مخلوق على حدة. بالتالي فإنَّ ما قرَّره (كانط) من العقل العملي، و(روسو -Rousseau) (١٧١٢-١٧٧٨)، و(راولز -Rawls) (١٩٢١-٢٠٠٢) من الاتفاق والتعاقد وغيره، يفتقر إلى أساس موضوعي.

كيف؟ لأنَّ التعاقد أو العقل العملي اللذين يؤثِّران في الموجود يفتقران إلى مبرِّرات وجودية. فإنَّ التعاقد على سبيل المثال من أجل تحقيق مصلحة الإنسان، أو المجتمع أو الفرد أو غيره ذلك، تترصَّده مشكلةُ إمكانِ تشخيصِ المصلحة، ولو سلَّمنا جدلاً إمكانَ تشخيص بعضها بالتجربة، فإنَّ الإنسان في قيد التجربة يوقع نفسه في مفاسد، فضلاً عن أنَّنا لا نعلم نتائج الأفعال طويلة الأمد التي قد تكون تدميرية

بنمط ومعدَّل غير ملحوظ للقياس.

وإذا تجاوزنا مسألة الحقوق إلى الفعل الأناني الواقعي حيث للقوي ما أخذ وللضعيف ما بقي، فإنْ كان منشأُ فعلِ القويِّ طلبَ صلاحِه، مع الجهل بالأسُس الموضوعية لِما يطلب قد يكون هادمًا لنفسه من حيث يحسَب صلاحه، وإن كان لا مبرِّر لفعله سوى القدرة، فهو -مع علمه أنَّه قد يكون مدمِّرًا لذاته- فعلٌ عشوائي لا يبرِّر حتى الحاجة إلى قانون أو تعاقد لاحقًا.

يعتقد (كانط)، أنَّ الأخلاق تقوم على العقل العملي الخالص، وليس على التجربة أو الدين. "الموضوعية" عنده تأتي من كونيَّة القاعدة الخُلُقية[1]. فالفعل يكون خُلُقيا إذا أمكن تعميم قاعدته (الـ Maxim) لتصبح قانونًا كليًّا دون تناقض. ينظِّر أنَّ القانون الصحيح هو ما يولِّد تصرُّفًا فقط وفقًا لتلك القاعدة التي يمكنك في الوقت ذاته، أن تريد لها أن تصبح قانونًا عالميًّا[2].

تخاطر هذه الفكرة بمشاكل جمَّة، منها أنَّ العقل العملي ليس عقلاً

1 - Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, (Ak. IV), pp. 389 -392.

2 - Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, (Ak. IV), p. 421.

ما لم يؤسَّس بناءً على عقل نظري، فما ينبغي أن يُفعل، يستند إلى إدراك الواقعيَّات؛ إذ لولاها ما عرفنا الحسَن من القبيح، لعدم العلم بواقع العَلاقة والأثر. هذا العلم في حالة الإنسان لا يزال قاصرًا طالما أنَّه في طور ملاحظة آثار الأشياء دون جوهرها. لو قال، إنَّ قانون الأخلاق غير مشروط بالمعرفة والعلم وقع بالتهافت؛ لأنَّ عدم التناقض والكونيَّة يفترض معرفةً بالأطراف التي يتعلَّق بها القانون وعلمًا بحقيقتها؛ بحيث يساوي بينها من جهتها المتماثلة، فإن إشكال عدم الموضوعية لا يزال قابعًا؛ لأنّه لا مبرِّر لاستنساب قانونٍ ما لهذه المتماثلات من جهةِ غايته. إنَّ القانون الذي عامَلها جميعًا على سواء (العدل في المعاملة) قد يكون ظالمًا لها جميعًا أو عادلاً معها جميعًا، ولا مبرِّر لتجاهُل حقائق هذه الأطراف لو أمكن العلم بها، فإنّه إنْ تداركَه بالعمل على وَفْقِه، خرج من تبرير الموضوعية بفَهمه إلى فَهمِنا.

ومنها أنَّ التعميم لا يكفل الخير. صحيح أنَّ تعميم قاعدة على الناس قد يستند إلى مبدأ موضوعي، مثل أنَّ الأمثالَ في جانبِ تماثُلِها عُرضة للحقوق والقواعد ذاتها، لكنَّه يغفل أن تمييز منشأ القاعدة وتصوُّرها قد يجلب الضررَ على الفئات التي تتشارك ذات الجوانب الذاتية. على سبيل المثال تعميم بعض الواجبات التي تلاحظ بنية الذكور عامَّة على النساء من باب المساواة. هذا التعميم مجحف بحقهنَّ!

ومنها أنَّ ما قد أراه صالحًا قد يراه سواي فاسدًا ومضرًّا، مثلاً قد يجادل متخاصمون في صلاحية عقوبة الإعدام أنَّه رادع أو فعل خُلُقي. ومنها أنَّ الموضوعية عنده لا تُطابق تعريف الموضوعية، فإنْ كانت وصفًا أو تفسيراً أو حُكمًا يعتمد على الوقائع والأدلة بدلاً من العواطف أو الآراء الشخصية، كيف نبرِّر تقديم قانون من الأساس، حيث لا مبرِّر له إلا رضا التعميم والنصفة للآخرين؟

يرى (روسو) أنَّ الشرعية السياسية والحقوق المدنية تنشأ من «عقد اجتماعي» يتنازل فيه الأفراد عن بعض حرياتهم الطبيعية لصالح المجتمع، ويخضعون لـ «الإرادة العامة»[١].

يفسِّر مؤيِّدوها أنَّ الموضوعية هنا تكمُن في أن «الإرادة العامة» تهدف إلى المصلحة المشتركة للمجتمع كلّه، وليست مجرّد مجموع الإرادات الخاصة أو إرادة الأغلبية. هي ما يريده المواطنون لو كانوا عقلانيين تمامًا ويهدفون إلى الخير العام[٢].

التحدِّي العملي لهذه النظرية أوضح من شرحها؛ إذ إنَّ الأنظمة

---

1 - Jean-Jacques Rousseau: The Social Contract, (Book I, Chapter 6), p. 60.

2 - Jean-Jacques Rousseau: The Social Contract, (Book II, Chapter 3), p. 72.

الأكثر ديموقراطية لا يزال يتخلَّلها كثير من المشاكل التطبيقية من فساد وغيره، هذا فضلاً عن مشكلة أعمق ترتبط بفهم الخير العام، فإنَّها مُصادَرة، حيث لا يصير الأمر خيراً؛ لأن الأغلبية أرادته، فإذا لم يكن مشخَّصًا خيراً من سابق فلَما أرادته الأغلبية أساسًا، وإن كان وصفُ الخيرية ذاتيًّا، فإن الأغلبية قد تقع أو تطلب الخطأ من جهل.

يوضح تأثير وسائل التواصل الاجتماعي أكثر فأكثر وغيرها من وسائل التأثير كيف يمكن قيادةُ الأكثرية من خلال صناعة الوعي، دون الاستناد إلى وقائع وحقائق. ورغم ذلك الإشكال النظري لا يزال مُحكِمًا يدَه على عنق أفكار (روسو). إن الأغلبية أو أيَّ مؤسسة تشريعية تحتاج مكرَّرًا إلى علم موضوعيٍّ بحقوق الأشياء قبل التشريع، وهذا ما يفتقر إليه بشكل صريح. إنَّ تشريع الأكثرية بناءً على الحرية الطبيعية يحتاج أساسًا إلى تأسيس نظري لها، لا إلى مجرَّد القدرة عليها، والتي بذاتها قد تكون هدَّامة، فانطلاق الإنسان من التحلُّل من الخالق مع فرض ثبوته كما ثبت بالدليل سابقًا قد يوقع الإنسان في المُساءلة الخطيرة.

يقترح(راولز) تجربة فكرية هي «الوضع الأصلي» (Original Position)؛ حيث يختار المشرِّعون المبادئ الأساس للعدالة من خلف «حجاب الجهل» (Veil of Ignorance)؛ أي أنهم لا يعرفون مكانتهم

الاجتماعية، مواهبهم، أو تصوُّراتهم الخاصة للخير. فالمبادئ التي سيجري اختيارها في مثل هذا الوضع (مثل مبدأ الحرية المتساوية، ومبدأ الفرق الذي يسمح باللامساواة فقط إذا كانت لصالح الأقل حظًّا) ستكون مبادئ عادلة وموضوعية؛ لأنَّها لم تُصمَّم لخدمة مصالح فئة معيّنة[1].

يواجه (راولز) مكرَّرًا ما قدَّمناه سالفًا من مشكلة مبدئية في تحديد الحقوق. تفتقر تصوُّرات الخير العامَّة إلى دافع علمي ومسوِّغ واقعي، بل إنَّ محاولتَه تقديم مبادئ للعدالة لتَحكُم البنية الأساسية للمجتمع تفتقر إلى تصوُّر للعدالة، والعدالة لا يكفي في تحقيقها نفسُ تجريدِ العملية التشريعية من النوازع الفردية، بل تحتاج إلى مبادئ تصوُّرية علمية لتعليل التشريع نفسه. الخير العام ليس مفهومًا بسيطًا أو متَّفقًا عليه، والاعتماد على الخيرات الأولية التي يريدها كلُّ إنسان، تفتقر ذاتًا إلى معيار تقويمي حقيقي.

الإنسان بطبيعته ينزع إلى التحلُّل من القيود، وقد يطلب الحرية بدرجتها الأشد، أو الفرصَ والدخلَ الذي يؤمِّن الموارِدَ الأعلى، لكن في سبيل الموازنة بين الرغبات الفردية والممكن واقعًا، سيصطدم

1 - John Rawls: A Theory of Justice, (Chapter 1, Section 3), pp. 1112-.

المشرِّعون بحاجز التقدير الأعمى الذي يعتمد بدرجة أكبر على توافُقِهم وارتضائهم أكثر من تمثيل ذلك للمصلحة العليا. وعلى فرض إمكان ذلك بتوالي الخبرة والتجربة، يبقى في الشأن الإنساني أبعاد لا تَطولُها أنظارهم.

هذه التفاصيل الدقيقة المغفولُ عنها، تقود إلى نظام غير عادل مُلبَّسٍ لباسَ العدل. لا ننكر أن هذه المحاولة الفكرية تجريديَّة بنفسها، لكنَّها لا تضمن ما تسعى إليه من العدل المطلق. لتبسيط المثال، قد يحاول المشرِّعون مراعاة حقوق الفئات الأكثر ضعفًا بشكل أكبر، في موازاة ذلك قد يقود هذا الميلُ إلى استغلال لفئات أخرى دون مبرِّر واضح. إنَّ سقف ما تقدِّمه هذه الفكرة محاولةٌ مُنصِفة لزرع نظام صالح متوازن بقدر العلوم والفهم الذي توصَّل إليه الإنسان، لكنَّها لن تتجاوز المحاولة، ولا اختيارها على حساب نظامِ عدلٍ مبنيٍّ على العلم الإلهي المطلق.

علاوة على ذلك، ثمَّة معضلةٌ عميقة تتوجَّه في الفجوات الفكرية العميقة بين البشر، والتي تسير بشكل أو بآخر نحو مشاكلَ وأفكارٍ يمتنع التوفيق بينها. فقد يرى بعض المفكرين الحياديين مثلاً أهميةَ معطىً اقتصاديٍّ يودي إلى دمار التقدُّم العام، فيما سيقصد الخُلُقيون والحقوقيون معطىً اجتماعيًّا يتعارض جوهرًا مع المعطى الاقتصادي،

يُفضي إلى دعم فئات يودي دعمُها بالشكل المطلوب إلى نقضِ غرضِ الاقتصاديين.

تبيَّن من خلال استعراض محاولات فلسفية متنوِّعة ومناقشتها، أن تأسيس نظام للحقوق يتمتَّع بموضوعية كاملة وثبات مطلق يواجه تحدِّيات جمَّة عند الاعتماد الكلِّي على العقل البشري المجرَّد أو العلوم الظرفية المحدودة. إن سقف ما تقدِّمه هذه الأفكار البشرية، على أهميتها، لا يتجاوز محاولةً لزرع نظام متوازن بقدْرِ ما تسمح به العلوم والفهم الإنساني المتاح في مرحلة ما، وهي بطبيعتها محاولات ناقصة.

إنَّ الإشكالية الجذرية في تأسيس الحقوق؛ أي تحديد «الجذر الأول لتقدير الحقوق» و«الجهة المسؤولة المعنية عن ذلك»، لا تجد حلاًّ شافيًا في النظريات التي تقتصر على المصادر البشرية. أمَّا إذا انطلقنا من الإطار الذي يُقرُّ بوجود خالق للكون، وهو المبدأ الأول الذي تم البرهان على وجوده ووحدانيَّته وصفاته الأساس (كالعلم والقدرة والحياة) من خلال العقل المحض في مقام سابق، فإنَّ هذا الإطار يقدِّم إمكانيةً لتأسيس مختلف.

فمن هذا المنظور، يكون الخالق، بصفتِه المصدرَ النهائي للوجود، هو «صاحب الحقِّ الكلِّي والتام» بالمعنى لا شائبة فيه، وهو بحكم

علمه المطلق وقدرته الشاملة وحكمته المتعالية، «المشرِّع الكامل». فهو المطَّلع اطلاعًا تامًّا على طبيعة الكائنات، وحاجات الأفراد على المستويين النفسي (الخاص) والاجتماعي (العام)، وهو الخبير بمصالحهم الحقيقية ومفاسدهم، وبالتالي، هو وحده القادر على تقدير منظومة الحقوق على نحو مطلق؛ على تقدير منظومة الحقوق والواجبات التي تضمن تحقيق الأصلح الأكمل للوجود بأسره. من هذه الناحية، فإنَّ هذا الإطار لا يعاني نظريًّا من إشكالية «الجذر الأول» لتقدير الحقوق.

إذًا، وقد تبيَّن أن الرجوع إلى الخالق يملأ فراغ «الجذر الأول» لتقدير الحقوق، ينتقل بنا الحديث، إلى برهانِ موضوعيَّة الاعتماد على النظام الإسلامي واعتباره إلهيًّا، فالحُكم بكونِه نظامًا إلهيًّا لمجرَّد دعواه إنَّما هو تحكُّمٌ ومصادَرةٌ.

يكمن الدليل عليه في تعميق فَهمنا لما تستلزمه صفاتُ الخالق التي أثبتها العقل، وبيَّناها في مقام سابق.

إنَّ ثبوت معرفة الله -تعالى- بوصفها أصلاً للوجود، الواحد، والعالم، والقادر، والفاعل، والحيّ (إذ تُشتق الحياة بالضرورة العقلية من شأنية الفاعلية الموصوفة بالعلم والإرادة)، وأنَّ علمه مطلقٌ لا يحدُّه قيدٌ ولا يعتريه نقص، ينتج عنه بالضرورة العقلية ثبوتُ اتِّصافِه

بالحكمة. والحكمة، هي «وضع الشيء في موضعه اللائق به» تحقيقًا للغاية المُثلى. ذلك لا يتحقَّق إلا بعلم تام بمواضع الأشياء؛ قابليَّاتها وغاياتها، وقدرة تامة على إنفاذ مُقتضاه. فمن لا يعلم مواضعَ الأشياء لا يضعها في مواضعها، ومن لا يقدر على الفعل لا يحقِّق مقتضى ما علم.

الحكمة إذًا، هي الفعل الموافق تمامًا لمقتضى ما «ينبغي أن يكون». وما ينبغي أن يكون ليس سوى «الأكمل»؛ لأنَّ ما دونه نقص. يُعلَم النقص من قياس الممكن الأدنى بالممكن الأعلى باستيفاء مقتضيات الوجود الأمثل. واختيار الناقص، في حق من يقدر على الأكمل ويعلمه، ليس سوى تعبير عن حكم أو فعل لا يستوفي كلَّ ما يستأهله الموضوع «بحدِّه»؛ أي بطبيعته وقابليَّته للغاية الأكمل منه. وبما أن الخالق مطلقُ الكمال، ففعلُه بالضرورة هو الأكمل.

من الحكمة ينبثق العدل؛ لأنَّ العدل تجلٍّ من تجلِّيات الحكمة. هو الموافقة التامة والضرورية بين الفعل الإلهي وبين طبيعة المفعول (المخلوق)، بحسب قابليَّته واستعداده الذاتي وحدود خلقته التي أوجده الخالق عليها. فاستحقاق الكائن لحقٍّ ما، نابع من طبيعته وحدوده التي فطره الله عليها، وليس أمرًا مفروضًا على تلك الطبيعة من خارجها. ولهذا، فإنَّ كلَّ فعل عدليٍّ من الخالق هو «وضع الأمر

في موضعه» بحسب سنْخيَّة (طبيعة ومقتضيات) المخلوق، وسنخيَّة عمله.

بناءً عليه، «الظلم»، وهو إجحاف أو حكم على موضوع بأقلَّ أو بغيرِ ما يستحقُّ، لا يمكن أن يصدر عن الله تعالى؛ لأنَّه إمَّا أن ينشأ عن جهلٍ بالموضوع، وإمَّا عن عجزٍ عن الفعل الموافق للعلم، وكلاهما ممتنعان في حق الله تعالى. فالظلم لا يصدر عنه أبدًا.

إنَّ فهمنا لطبيعة الإنسان المعرفية، يؤكّد حاجتَه إلى هداية تتجاوز قدراته الذاتية الأولية. فالإنسان، كما تشهد التجربة والقرآن نفسُه بقوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل ٧٨]، يُخلق على هيئة ابتدائيَّة مجرَّدة من العلم الفعلي بالعالَم وقوانينه وحقائقه العليا.

إنَّ تكوُّنَ دماغ الطفل في رحم أمِّه، واستقباله لمؤثِّرات حسِّية وهرمونية، لا يعني تشكُّلَ الوعي المركَّب من المفاهيم العقلية القياسية إلى الخارج (مفهوم الشَّيْئيَّة الذي يحتاج إلى ممايزة النفس عن غيرها)، بل هو تهيئة وتنميط للجهاز العصبي، له تأثيره اللاحق في انفعالاته وأفعاله. يبدأ الوعي الإدراكي أساسًا بالتكوُّن من المعطيات السمعية، ثم البصرية بعد الولادة. ومِن تزامُنِ وتداخُل هذه المعطيات وغيرها من المُدخَلات الحسِّية، يبدأ الإنسان في تكوين تمثيلاتٍ ذهنية لتأثير

الأشياء فيه، ومن ثَمَّ للعلاقات فيما بينها. ولا تقف المعطيات البصرية للدماغ عند النظر بالعين، بل تتعدَّاه إلى تكامُلها مع المعطيات الحسِّية الأخرى. ويُعتبر السمع ذا أهمية مركزية في المراحل الأولى لتكوين اللغة، ومن ثَمَّ المفاهيم.

إنَّ بداية العلم عند الإنسان ليست في تعقُّل «جواهرِ» الأشياء أو الواقعِ بشكل مباشر، بل في ملاحظة «آثار» الأشياء فيه، وفي محيطه (بدرجة ثانية لِكَون ملاحظة التغيير على محيطه ناشئ من ملاحظة تواتُر تبدُّل أثره فيه)، وفي تحليل هذه الآثار، لتتشكَّل تدريجيًّا البنى الإدراكية والمعرفية التي تؤسِّس لظهور المفاهيم المجرَّدة والتفكير العقلي.

هذا المسار التدريجي والطبيعي لتكوُّن المعرفة، مع الأخذ في الاعتبار أنّ الخالق الحكيم يضع الأمور في موضعها بشكل مُحْكَم لتحقيق النظام الكامل، ينبئ عن أهمية مركزية ومحورية لـ«تعليم» الإنسان المبادئ الأساس التي تكفل له وضع الأشياء حيث ينبغي، وتوجيه وعيِه نحو الكمال الممكن له. فلا يكفي مجرَّد ترك الإنسان الأول بعد خلقه للمعطيات البيئية المادية ليتصرَّف بعقل تام، حيث لم يكتمل نضجُه المعرفي والقيمي بعد. ويشهد القرآن الكريم على هذا المعنى في قوله تعالى عن آدم عليه السلام: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»(البقرة ٣١)، وذلك قبل تكليفه بالواجبات والنواهي: ﴿وَقُلْنَا

﴿يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ وَكُلَا مِنۡهَا رَغَدًا حَيۡثُ شِئۡتُمَا وَلَا تَقۡرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥]

ثمَّ إنَّ فكرة «التعلُّم الذاتي المطلق» للإنسان الأول دون أيِّ توجيه أو علم أوَّلي من الخالق، تواجه إشكاليةَ «تبرير الفعل الإنساني الأول». فلكي يكون أوَّل فعل للإنسان مبرَّرًا عقلاً (كالبحث عن المعرفة، أو تنظيم حياته) ومتَّسقًا مع «وضع الأمور في موضعها» (مقتضى الحكمة الإلهية)، لا بد أن ينطلق هذا الفعل من «تعليل موضوعي» أو «علم ما بالشأن» ليعلِّل الإنسان بحثه عن المعرفة بطريقة التعلُّم الذاتي.

هذا التعليل أو العلم الأوَّلي، لا يمكن أن يكون نابعًا من الإنسان نفسه وهو في حالة «عدم العلم» الأصيلة، فلا بد أن يكون ممنوحًا له من مصدر خارجي عليم، وهو الخالق. لو كانت الغاية هي أنْ «يتعلم الإنسان بنفسه»، فإن هذه الغاية نفسها، وهذا التوجيه نحو التعلُّم، يحتاج إلى «وسيط علمي» أولي من الخالق.

هذا ينفي تصوُّر الربوبيين القائل بخلقٍ ثم تركٍ مطلَق دون الحاجة لأيِّ هداية أولية. ثم إنَّ العقل يفرض، أنَّ العلم هو المعيار الذي على أساسه يُحاسَب الإنسان في طاعته ومعصيته؛ لأن التكليف فرع القدرة عليها. فلا حساب من غير علم بالواجب أو القبيح، وهذا العلم هو ما يُسمى «حجّة».

للحجَّة مراتب. أدنى مراتبها التي يقوم بها التكليف الأولي هي مجرَّد «الالتفات» الفطري أو العقلي الأولي إلى «المرجعية الوجودية»؛ أي الله تعالى بوصفه مصدرًا للوجود والخير، وهذا الالتفات يحرك الإنسان للبحث عن دعوة الخالق في الأرض حتى قبل بلوغ دعوة نبي معينَّ بشكل مفصَّل؛ ذلك لأنَّ سقوط الحجَّة بالكامل، بحيث لا يكون الإنسان مسؤولاً عن أيِّ شيء، لا يقع إلا مع فقدان أدنى درجات الوعي الإنساني والقدرة على التمييز.

قد يسأل سائل، إن كان الخالق حكيمًا، يشدِّد على وضع الأمور أماكنها، كيف سمح بوقوع المعصية من العصاة، وهي أفعال تخالف حُكمَه وقانونه؟

يبرز الجواب في أن السائل لم تتَّضح لديه الغاية من الدنيا. المعصية، في هذا الإطار، ليست خروجًا قسريًّا عن نطاق الحكمة الإلهية الكلِّية أو إبطالاً لها، بل هي، ضمن نظام يسمح بالاختيار الحر (وهو شرط التكليف والمسؤولية)؛ إظهارًا لموقع العاصي (الظالم) في «سُلَّم الوجود». هو باختياره للمعصية يظلم نفسه أولاً، ويحدِّد بنفسه مكانته التي هو أهلٌ لها بمقتضى فعله. فارتكابه لما يخالف الحكمة الموضعية لشيء من أمور الدنيا، هو في الصورة الكلِّية تجسيد لاختياره وتحديد لمآله الذي يتناسب مع ذلك الاختيار. هذا لا ينفي أن الحكمة

الإلهية تقتضي بيانَ طريق الخير والتحذير من طريق الشر، ووضع موازين للثواب والعقاب.

إنَّ نظام الحجَّة والتكليف الذي أسَّسنا له، لكي يبقى صالحًا للاحتجاج على الناس عبر الأجيال، يحتاج إلى علم إلهي متَّصل متاح. من هذا المنطلق، يمكن الاستدلال على أن الأرض لا تخلو من «حجَّة» قائمة لله على خلقه، سواء كان نبيًّا أم وصيًّا له يقوم مقامه. هذا الاستنتاج ضرورة عقلية تقتضيها حكمة الله وعدله في إدامة هداية البشر، وعدم تركهم سُدى.

إنَّ فرض الاعتماد الكلِّي على «علم كتبي مقرَّر»، وإن كان له درجة عالية من الحجية، قد لا يفي بالغرض بشكل كامل لسببين رئيسين:

١. لأنه يُحتمَل في حقِّه «سوء التأويل» أو الفهم الخطأ، سواء عن عمد أم عن غير عمد؛ نظرًا لطبيعة اللغة وقصور الأفهام البشرية واختلاف السياقات.

٢. يُستفاد من الواقع التاريخي، أنَّ السلطات غير المعصومة، مهما اشتدَّت آليات الرقابة عليها، عُرضة للوقوع في تحريف تأويلي أو تطويع للنصوص خدمةً لمصالحها، لسبب بسيط هو امتلاكها للقدرة على ذلك.

نعم، في الصورة الأكمل، يتقارن العلم الكِتابي مع الحجَّة الحيَّة

المفسَّرة والمبيَّنة.

كما أن الشريعة الإلهية على ذلك القدر من الدقَّة من «وضع الأمور موضعها»، فإنَّه لا يمكن أن يتركها الخالق الحكيم للفراغ التأويلي أو يشرف على تطبيقها وحفظها من ليس أهلاً لذلك بسبب الجهل أو الظلم. وحيث إنَّ الناس يعجزون عن تحديد الشخص المؤهَّل تأهيلاً كاملاً لهذا الدور (الحفظ والتطبيق المعصوم)، ندرك لزومَ تدخُّلٍ من الشارع (الخالق) لتحديد هُوية هذا الحافظ أو الحجة، كي لا يُنتقض غرض التشريع الأصلي، أو يكون وقوع الناس في المحذور ناتجًا عن عدم تمام أركان نظام الهداية والتشريع التي يحتاج إليها الناس. المشرِّع الكامل لا يكفي لتحقيق غايته التأسيس النظري للقانون ما لم يُتِح للناس الاطلاع عليه للعمل على أساسه.

نستنتج ممَّا سبق، أنَّه لا يمُكن أن يُقرَّ الله تعالى نبيًّا كاذبًا، أو يدَع دعوته تنتشر وتستقر دون كشف كَذِبه؛ لأن ذلك يناقض غرضَه العظيم من الهداية ووضع الأمور في مواضعها. فلو أقرَّه، لانتقضت الغاية من إرسال الرسل، وهذا محال على الحكيم.

الإنسان كما أوضحنا جاهلٌ ابتداءً، محتاج إلى واسطة ليعلم، وفي حالتنا لا يمكنه الاطلاع على الغيب لتقويم نبوَّة مدَّعيها بشكل مباشر، فإن معياره العقلي الأساس هو «إدراك الصفات الإلهية الأولى» التي

ثبتت بالعقل، ومن ثَمَّ استنتاج أنَّ أيَّ مرسَل من الله لا بد أن «يعكس ويكرِّس هذا الفهم لصفاته» ولا يناقضها.

بناءً عليه، يلزم أن يفضح الله من ادَّعى النبوَّة كَذِبًا، إمَّا بإظهار عجزه عن تقديم ما يدعم دعواه، أو بتناقض كلامه أو فعله أو مع صفات الله، أو بتكذيب الواقع له بما يرجع إلى اتِّصاف هذا المدَّعي بما لا ينسجم وصفات الكمال التي تليق بمَن يمثِّل الله تعالى.

فلا يَعد النبي وعدًا ويخلفه (فذلك إمَّا جهل أو عجز، وكلاهما منفيٌّ عن الله وعمَّن يمثِّله بإذنه). ولا يقدِّم في شريعته ما يناهض شرائعَ إلهيَّة سابقة ثابتة بالسياق الاستدلالي نفسه (بما يرجع إلى تناقض المُرسِل في رسائله، وهو محال). ولا يقدِّم في دعواه ما يخالف القوانين العقلية الصارمة المتعلقة بصفات المبدأ وهُويَّته، أو ما يكذِّبه الواقع بشكل قاطع. ولا يتَّصف بصفات شخصية أو سلوكية ترجع إلى «نقض الغرض» من الدعوة. فالنبي من حيث هو رسول وداعية، يستحيل أن يصدر منه ما ينافي جوهر دعوته، كارتكاب ما ينهى عنه، أو أن يتَّصف بصفة ذميمة في سياق دعواه، كالتراجع والتردُّد المستمر عن أصل الدعوة، أو جهل بمضمونها بما يوقعه في تهافُت بيِّن.

ينتقل عبء إثبات التناقض بحق مدَّعي نبوَّةٍ ما (وفي حالتنا النبي محمد ﷺ) إلى مُنكِرِه؛ أي عليه إثبات وجود هذا التناقض مع صفات

الله أو مع مقتضيات الحكمة والعدل. فبما أنَّ حدود العقل في البرهان السابق قد حتَّمت إثبات وحدانية الإله وصفاته الأساس (علمه، قدرته، حكمته، حياته، مُلكه، هيمنته، إلخ)، والتي تستدعي الحاجة إلى وسيط غيبي لتبليغ مراده التفصيلي، فإنَّ شخصية النبي الحق، وأفعاله، وسيرته، ومضمون دعواه لا بدَّ أن «تنسجم وتتسانخ» مع هُوية مرسله (الله تعالى).

إن وظيفة المَعاجز في سياق دعوة الأنبياء، وإن كانت تُسهم في الإثبات، لكن وظيفتها الأساس قد تكون «تنبيهيَّة»، لشدِّ انتباه المرسَل إليهم إلى أهمية وصدق الدعوة، أكثر من كونها الدليل البرهاني الوحيد أو الأساس.

إنَّ هذا المعيار (السلبي) بحق مدَّعي النبوَّة، عند اقترانه بحدود علم الناس وقدرتهم على الاطلاع، لا يستدعي بالضرورة بحثًا شاملاً ومستقصيًا لكل جانب غيبي أو خفي في حياة النبي للتيقُّن من ارتفاع أيِّ تهافت محتمل. بل يكفي من ذلك «الحد الذي يطمئن بعده الإنسان بمعرفته له»، وهو الحد من المعرفة الظاهرة بشخصيته وسيرته ودعوته، دون التنقيب المفرط عن غيب لا سبيل إليه. لأنَّ الإنسان، حيث كان مكلَّفًا باتِّباع العلم الإلهي لضرورة الحكمة، وكان مكلَّفًا باتِّباع الأنبياء (كوسطاء لهذا العلم)، فإن هذا التكليف يستدعي بالضرورة «ظهور

وجلاء حالهم» بالحد الذي لا يوقع الإنسان في إشكالية البحث اللامتناهي عن تناقض أو تهافت محتمل؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لكان من نقض الغرض، حيث تبقى دائمًا بقعة عمياء.

يفرض هذا عقلاً، أن المرسِلَ الخالق سيُبطِل دعوى الكاذب ويفضحه بالحد الذي لا تتحقّق لمدَّعيها معرفة صادقة عند الناس؛ أي أنَّ «حدَّ معرفة مدَّعي النبوة كذبًا هو حد ظهور كَذِبه وفضيحته بلا مهلة»، أو في وقت كافٍ لعدم التباس الحق بالباطل على طالِبي الهداية.

بناءً على ما تقدَّم، لا ينفكُّ العلم الإلهي (المتمثِّل في الوحي والحجَّة القائمة) عن الإنسان ما دام مكلَّفًا؛ لأنَّه إذا ارتفع هذا العلم أو انقطعت الحجة بشكل كامل، ارتفعت معها أهلية الإنسان للمساءلة، وسقط عنه التكليف في تلك المسائل التي غاب عنها البيان. وترْك الإنسانِ لحظةً دون إمكانية الوصول إلى وحيٍ أو حجة واضحة (سواء بشكل مباشر أم عبر آثارها المحفوظة بشكل كافٍ)، بما يُفضي إلى فعلٍ أو تركٍ بلا علم أو بيِّنة، هو إخلال بمقتضى الحكمة الإلهية. هذا الإخلال، إن وقع، لن يكون عن تقصير من الإنسان، بل عن فقر في التعليم أو الهداية من المصدر، وهذا ممتنع في حق الحكيم المطلق.

يدخل العقل في سياق فهم التشريع وتطبيق القواعد الإلهية الفقهية

وغيرها، ولقصور مداركِه، لا يمكنه بحالٍ أن يُنظِّر ابتداءً لتشريع دون أسبقيَّة بيان إلهي، ومن هنا نفهم تأكيد النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام النَّهرَ عن استعمال القياس الظنِّي في تحليل الشرائع، أو الجرأة على استنباط الأحكام عبر هذا الطريق، فعن أبي شيبة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ضلَّ علمُ ابنِ شُبْرُمَةَ عند الجامعة إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطِّ علي عليه السلام بيده. إن الجامعة لم تدَعْ لأحدٍ كلامًا، فيها علمُ الحلال والحرام. إن أصحابَ القياس طلبوا العلمَ بالقياس فلم يزدادوا من الحق إلا بُعدًا. إنَّ دين الله لا يُصاب بالقياس».[١]

وفي السياق نُخبر تقريع الإمام الصادق عليه السلام لأبي حنفية؛ إذ بلغ عن عيسى بن عبد الله القرشي قال: «دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام، فقال له: يا أبا حنيفة! بلغني أنك تقيس؟ قال: نعم، قال: لا تقِسْ فإنَّ أول من قاس إبليس حين قال: خلقتني من نار وخلقته من طين، فقاس ما بين النار والطين، ولو قاس نوريَّة آدم بنوريَّة النار عرف فضل ما بين النورَين، وصفاء أحدِهما على الآخر».[٢] والروايات في هذا الشأن متواترة.

---

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص٥٧.

٢ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، الجزء ١، ص ٥٨.

نقطة مهمَّة تتَّضح، المانع من القياس ليس بطلان القياس بحدِّه، بل العلم القاصر يستدعي تركيبَ مقدِّمات عقلية فاسدة تؤول إلى نتيجة فاسدة.

■ المبحث الثاني: الرؤية الإسلامية (الشيعية الإمامية) لدور الإمام والحاكم

ركَّزت الشريعة الإسلامية على مستويات شتَّى من العلاقات الفردية والمجتمع، سواء على المستوى الاقتصادي الاجتماعي الذي انطلقت الماركسية في محاولة يائسة لعلاجه، دون التأثير في حقوقه الفردية الممنوحة التي تضمن حافزيَّة الفرد وحرِّيته واستقلاله الذي دافعت عنه المدارس الفردية آنفة الذكر، أم على المستوى القانوني والكرامة والحقوق الفردية التي دونها يصبح الفرد مجرَّد آلة أو سلعة في النظام العام. بتقديري أن الماركسية وقعت في الذي حاولت اجتنابه ومحاذَرَتَه.

تبدأ العلاقة الفردية والمجتمع وَفق المنظور الإسلامي الإمامي من علاقة العبد وربِّه. ويقوم مقامَه في الصورة القانونية الوليُّ والإمام المكلَّف والمنصَّب من الله تعالى. يعمل الولي في منصب الحاكم، ويشرف على تطبيق القانون، وينظِّم العلاقات بين الأفراد، ويضبط الإيقاع بينهم كي لا يتجاوز أحدٌ الحقوقَ الممنوحة له، وإن تجاوز،

يظهر دور الإمام في السلطة القضائية، لفصل النزاعات وتثبيت الحقوق.

يعتبر الولاء لأهل البيت عليهم السلام، رابطًا روحيًّا واجتماعيًّا قويًّا يوحِّد بين الناس. هذا الولاء يتجاوز الحدود الجغرافية والعرقيَّة، ويشكِّل أساسًا لهوية جامعة. إن هذا الارتباط الروحي والفكري بالأئمة عليهم السلام يخلق شعورًا بالانتماء المشترك والتزامًا بالقيم التي يمثِّلونها، ما يعزِّز التماسك الداخلي للمجتمع.

في السياق نجد الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام تعزِّز قيمة هذا المفهوم وتؤصِّله. عن فضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام قال: بُنِي الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحجِّ والولاية ولم يُنادَ بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه؛ يعني الولاية.[1]

وعن عيسى بن السري أبي اليَسَع قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني بدعائم الإسلام التي لا يسَع أحدًا التقصيرُ عن معرفة شيء منها. الذي من قصَّر عن معرفة شيء منها فسد دينُه ولم يَقبل [الله] منه عملَه، ومَن عرفها وعمِل بها صلح له دينه وقبِل منه عمله ولم يضق به ممَّا هو فيه لجهل شيء من الأمور جهله؟ فقال: شهادة أنْ لا إله إلا الله والإيمان بأن محمدًا رسول الله صلى الله عليه وآله والإقرار بما جاء به من عند الله،

---

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، الجزء ٢، ص ١٨.

وحقٌّ في الأموال الزكاة، والولاية التي أمر الله عزَّ وجلَّ بها؛ ولاية آل محمد ﷺ، قال: فقلت له: هل في الولاية دون شيء فضلٌ يُعرَف لمن أخذ به؟ قال: نعم، قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمرِ منكم**﴾، وقال رسول الله ﷺ: من مات ولا يعرف إمامَه مات ميتةً جاهلية، وكان رسول الله ﷺ، وكان عليًّا عليه السلام، وقال الآخرون: كان معاوية، ثم كان الحسن عليه السلام ثم كان الحسين عليه السلام، وقال الآخرون: يزيد بن معاوية وحسين بن علي ولا سواء ولا سواء قال: ثم سكت، ثم قال: أزيدك؟ فقال له حَكَم الأعور: نعمْ، جُعلتُ فداك، قال: ثم كان علي بن الحسين ثم كان محمد بن علي أبا جعفر، وكانت الشيعة قبل أن يكون أبو جعفر، وهم لا يعرفون مناسكَ حجِّهم وحلالهم وحرامهم حتى كان أبو جعفر، ففتح لهم وبيَّن لهم مناسك حجِّهم وحلالهم وحرامهم، حتى صار الناس يحتاجون إليهم من بعد ما كانوا يحتاجون إلى الناس، وهكذا يكون الأمر، والأرض لا تكون إلا بإمام، ومن مات لا يعرف إمامَه مات ميتةً جاهلية وأحوج ما تكون إلى ما أنت عليه، إذ بلغتْ نفسُك هذه - وأهوى بيدِه إلى حَلْقِه - وانقطعت عنك الدنيا تقول: لقد كنت على أمر حسن.[1]

---

١ محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج٢، ص ١٩.

خلاصة الكلام، يؤمن الشيعة بعصمة النبي ﷺ والأئمة الاثني عشر عليهم السلام من الخطأ، الزلل، السهو والمعصية، سواء في تلقِّي الوحي وتبليغه (بالنسبة للنبي) أو في أقوالهم وأفعالهم. هذه العصمة، ضرورية لضمان نقاء الرسالة الإلهيَّة وسلامة تطبيقها، ولجعلهم قدوةً مطلقة للناس جميعًا. إنَّ الاعتماد على أقوال المعصومين وأفعالهم هو أحد معايير قبول الحكم والقانون أو ردِّه في المنهجية الشيعية. هذا الاعتقاد بالعصمة يمنح تعاليم أهل البيت سلطة معرفية وروحية فريدة، ويجعل الرجوع إليهم ضرورة لفهم الإسلام فهمًا صحيحًا وشاملاً.

▪ المبحث الثالث: الرؤية الإسلامية لعَلاقة الفرد بالمجتمع: تطبيقات وحلول

نستند إلى ما تقدَّم، نفحص الحقوق التي حدَّدها الإسلام للفرد على المستويين الفردي والمجتمعي.

هنا أُحبُّ أن أضيء على أهمِّ النقاط التي حملت همَّها المدارس الفردية والاجتماعية؛ لنرى ما الحلول التي افترضها الإسلام دواءً لها.

المفهوم الأهم الذي شدَّدت عليه المدارس الوجودية، الفردانية الليبرالية واللا سلطوية هو الحرية.

أولًا: مفهوم الحرِّية في الإسلام

الحرِّية تعني تَخلية السبيل أمام الإنسان، بحيث يتصرَّف ويتفاعل دون أيِّ شكل من أشكال التقييد أو الجبر. إرادة هذا الشكل من المفهوم للإنسان هو ضربٌ من الوهم، وشكل من أشكال الخداع النفسي؛ لأنَّ هذا الشكل من الحرية لا يكون إلَّا في ظلِّ انعدام الدولة والحاكم، وهو في الوقت عينه إنكار لضرورة وجود منظِّم لعَلاقات الناس. هذا الحدُّ من الحرية يبلغ عَتبةَ السَّفَه.

في الإسلام، الإنسان حرٌّ في بعض الجوانب، لكنَّه مجبر في جوانب أخرى لدواعي حفظ النظام العام. فالإنسان حرٌّ فيما يعتقده في قلبه حتى في ما يتعلَّق بصوابية الإسلام نفسه، لكنَّه في الدولة، وتحت قانونها، ليس له إنكارها أو مخالفة قوانينها وأحكامها.

بعبارة أخرى، حدود الحرية في الإسلام هي حدود المُباح، والمباح يَسَع كلَّ ما هو دون الواجب والحرام. وهذا حال أيِّ دولة تأبى على مواطنيها ومَن هم تحت سلطتها مخالفة قوانينها التي وضعتها أساسًا؛ لأنَّها شخَّصت فيها المصلحة للعموم. لكن بخلاف تلك الدول فإنَّ المشرِّع فيها قد يكون دخيلًا على ترتيب قوانين تعالج مصالحَه الخاصة أو تراعي غاياتٍ فردية، بخلاف المشرِّع الأعلى في الإسلام، والذي ينظر إلى التشريع نظرةً مجرَّدة حياديَّة، ترمي كما أسلفنا إلى

تحقيق المجتمع الأصلح.

فمن الاختياريِّ للناس الانضمام إلى الجيش في أيِّ دولة في العالم، خلا الحالات الاستثنائية في بعض الدول - حيث تقع الحروب أو المشاكل الجيوسياسية - التي قد تخشى خطرًا عسكريًّا. تتعاطى الدولة الإسلامية مع الأمر من المنطلق ذاته؛ من حماية الدولة التي ربمَّا تُلزم الحاكمَ الإلهي إصدارَ استدعاء للشباب للانضمام إلى الجيش من أجل صيانة حدود الدولة.

لا يقف القانون الإسلامي في أهمِّية مراعاة القوانين الإسلامية عند الحدود العامَّة، بل تدخل في عبادات الأفراد الواجبة، حيث يجب على كل مسلم منتسب للدولة تأدية الصلاة والصيام وسائر الواجبات. يعاقب القانون على تركها، لا لأنَّ الشارع الأقدس محتاج إليها، بل لأنَّ تركَها وإشاعتَه بين الناس، ينافي في جوهره قداسةَ الشارع ومشروعية أحكامه؛ ما يعني منافاة شرعية الدولة، وهو ما يشبه إعلانَ حرب عليها. قد يستصغر الإنسان هذه الفكرة، لكنَّها في نظر المشرِّع كبيرة؛ لأنَّ إتاحة المخالفة والمعصية في قضية من قضايا الدولة التي تركِّز هي أساسًا عليها، تفتح الباب لشيوع التهاون بين الناس في قوانينها؛ ما يعني أن الدولة تقتل نفسَها.

لا يمكن أن نقول، إنَّ الحرية مطلقة في الإسلام، ولا حتى في غيره

في أيٍّ واقع من الوقائع؛ لأنَّه خلاف الأصلح. مع الحرية المطلقة للفرد لا تقوم دولة، بل لا تقوم عَلاقة ثنائية بين فردين، لحاجة العَلاقة إلى قانون.

المفهوم الأبرز الذي ركَّزت عليه الأنانية الخُلُقية هي الحاجات والرغبات الفردية.

حافظ الإسلام على مساحة من الحرية تكفي قضاء الرغبات الفردية، دون جعلها على حلِّها تقود الإنسان في كلِّ اتجاه.

الإنسان كائن ذو طبيعة حيوانية؛ ما يعني أن الجسد يطلب في نفسه تلبية حاجاته البيولوجية الأولى من الطاقة والغذاء والتناسل. هذا الميل الفطري في الإنسان مع القدرة التحليلية الأعلى يدفعه إلى تحقيق هذه الحاجات بوسائل أكثر تعقيدًا وتفصيلاً من أيٍّ من المخلوقات الأخرى. القدرة التحليلية الأعلى تعني ابتكارَ وسائلَ ومفاهيمَ أكثر تعقيدًا وحبكة وتشابكًا. تتولَّد لدى الإنسان مفاهيم، مثل المُلكية، الإيجار، العقود، الزوجية، القانون وغيرها.

أتاح الإسلام تلبية هذه الحاجات ضمن شبكة من الأسباب والسبل. أكَّد على مفاهيم كالمُلكيَّة، الإيجار والتجارة والعمل والإنتاج لناحية تأمين لقمة العيش التي يقرؤها الميل الفطري مواردَ للطاقة. وقنَّن العَلاقة بين الجنسين، وَفق إيقاع يسمح للرغبة الجنسية والتناسل بالتحقُّق

في أطر تستوفي فيها هذه الحاجة ذاتها. هذه الأطر تمنع الانحلال والانجراف وراء الرغبة بحدِّها دون تقدير العواقب والمسؤوليات المترتبة عليها. تسمح هذه النظرة المتوازنة ببيئة صالحة للعيش بين الشهوة والنتائج الناجمة عن إشباعها.

يشهد القرآن الكريم على مفاهيم المُلكية الشخصية وحرية التصرَّف في المُلك مواضع شريفة عدَّة منه، مثل الوارد في قوله تعالى: ﴿**وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ**﴾ [المعارج: ٢٤] ﴿**وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ**﴾ [البقرة: ١٨٨]، وغيرها من الآيات التي افترضت المُلكية والمال حقًّا بديهيًّا. في السياق حلَّلت الشريعة تبادل المال والمُلكية في أطر التجارة والتبادل والعطيَّة المشروعة، وركَّزت في وسطها عِمادَ فسطاطٍ لحلِّية هذا الانتقال؛ رضا المالك المبادل والمعطي ما تقرَّر في قوله تعالى: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا**﴾ [النساء: ٢٩]. أشار القرآن الكريم في سلسلة من الآيات التالية إلى أنَّ الصدقة سبيل مشروع للعطيَّة والأخذ، مثل قوله تعالى: ﴿**يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ**﴾ [البقرة: ٢٧٦]. كما أقرَّت الشريعة

الهديَّة في قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٦]؛ إذ سكت عنها سليمان ولم يعترض على الإهداء نفسه، وهذا الإقرار تشريع.

حرَّم الإسلام الغش، والغبن، والسرقة، والتلاعب بالموازين. يظهر ذلك جليًّا في سلسلة من الآيات. نزل في الذكر قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين: ١-٣]، ونهى عن السرقة قولُه تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

ترتبط بتحديد وتأطير العَلاقات الجنسية آيات شتَّى، أوضحت الموقف من العَلاقات؛ ما هو مشروع وما هو ممنوع، علَّ ما جاء في الآيات الآتية يختصرها: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: ٥-٧]. وفي الوقت عينه، حضَّت على الزواج والتزويج باعتبارهما إطارين شرعيّين لتلبية الرغبة الجنسية: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ ۚ إِن يَكُونُواْ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٢]، وعاقبت على البغاء وتجاوز الحدِّ، كما في قوله تعالى:

﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النور: ٢].

أكَّد الإسلام على ضرورة الالتزام بقواعد صارمة فيما يرتبط بالعَلاقة بين الجنسين؛ لأن الزواج والعلاقة الجنسية يرتِّبان آثارًا ضرورية من حقوق وواجبات؛ من الطرفين كلٍّ تجاه الآخر، وآثارًا حقيقية من بَنين، لهم حقوق أيضًا اعتنى الشارع بها.

تشهد الآية الآتية على وجوب النفقة، وفي المقابل أوجب الشارع المقدَّس على المرأة الطاعة في تلبية الرغبة الجنسية لبَعْلها، في قوله: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا﴾ [النساء: ٣٤]، وتمتدُّ النفقة لتشمل الأولاد في قوله تعالى: ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ لَا تُكَلَّفُ نَفۡسٌ إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۚ وَعَلَى ٱلۡوَارِثِ مِثۡلُ ذَٰلِكَۗ فَإِنۡ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٖ مِّنۡهُمَا وَتَشَاوُرٖ فَلَا

﴿جُنَاحَ عَلَيۡهِمَاۗ وَإِنۡ أَرَدتُّمۡ أَن تَسۡتَرۡضِعُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُمۡ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا سَلَّمۡتُم مَّآ ءَاتَيۡتُم بِٱلۡمَعۡرُوفِۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

شدَّد القرآن في السياق على النَّسَب؛ لأن في ذلك تنظيمٌ للعديد من القضايا والحقوق، منها المواريث وحل النظر وغيرها من الأحكام العديدة. قال تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٖ مِّن قَلۡبَيۡنِ فِي جَوۡفِهِۦۚ وَمَا جَعَلَ أَزۡوَٰجَكُمُ ٱلَّٰٓـِٔي تُظَٰهِرُونَ مِنۡهُنَّ أُمَّهَٰتِكُمۡۚ وَمَا جَعَلَ أَدۡعِيَآءَكُمۡ أَبۡنَآءَكُمۡۚ ذَٰلِكُمۡ قَوۡلُكُم بِأَفۡوَٰهِكُمۡۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلۡحَقَّ وَهُوَ يَهۡدِي ٱلسَّبِيلَ ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمۡ تَعۡلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمۡۚ﴾ [الأحزاب : ٤-٥]

آمن الإسلام بحقوق الفرد من المساحة الشخصية، والكرامة وحفظ ماء الوجه، وقد برز ذلك بوضوح في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلا﴾ [الاسراء: ٧٠].

حقُّ الإنسان ابتداءً أن يعيش عزيزًا. بل حتى بعد مماته، أوجب الإسلام إقامة شعائر تحفظ حرمتَه وشرفَه. يبدو ذلك جليًّا في الآية الكريمة: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابٗا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِۚ قَالَ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ أَعَجَزۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِثۡلَ هَٰذَا ٱلۡغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ

﴿سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ [المائدة: ٣١].

نصَّ القرآن على حرمة تتبُّع عورات المسلمين وعيوبهم، أو التجسُّس عليهم، أو تعييرهم، أو هَمْزهم ولَمْزهم ممَّا يستوجب الأذى عليهم، فقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]. هذا كلُّه ينفي أسباب التنافر والبغضاء بينهم، ويضمن مجتمعًا أكثر تماسكًا، اتِّساقًا وانسجامًا.

ثانيًا: العقد الاجتماعي والتكافل في الإسلام

أولى الإسلام أهمِّية بالغةً للعَقد الاجتماعي، ولمفاهيم التكافل بين الناس، ونظَّم إعادة توزيع الثروة، بطريقة لا تحرِم أصحابَ الكسب والحقوق أموالَهم، بل حرص على منح الفرصة لكل إنسان؛ كي يحاول من جديد بناء حياته. لذا نرى في دولة إسلامية تامَّة الأركان؛ لا محلَّ للفقراء والمساكين فيها، الحاكمَ يلعب دورًا حاسمًا في إعادة توزيع موارد الدولة على الفقراء، لتأمين قُوْتهم وحاجاتهم دون الحاجة لطرق الأبواب. هذا، وأتاح للناس حرية التكافل غير المُلزِم من خلال الصدقات الاختيارية.

نوزِّع الكلام على مستويين:

١. المستوى الإلزامي: الضرائب والمكاسب التي تحقِّقها الدولة وتعيد توزيعها على الناس، بما يكفل حياةً كريمة لهم.

أهمُّ هذه الأبواب هي الخُمس والأنفال: فرَض الشارع على الناس خُمسَ غنائمهم وأرباحهم، والتي يتولَّى الحاكم تدبيرها في شؤون الدولة والناس: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: ٤١].

تتفاوت المدارس الإسلامية في فهم المغزى من الآية، فمِنها مَن حصرتها في غنائم الحرب. المدرسة الإمامية شدَّدت على أن الخُمس هو ضريبة إلهيَّة على أيِّ شكلٍ من صور الربح والغنيمة. تتيح هذه الضريبة إعادة تدوير المال للمنفعة العامَّة من مصالح وفوائد؛ من بناء المدارس والجسور وإصلاح الطرق، حتى تمويل الجيش وغير ذلك ممَّا يندرج تحت إرادة الحاكم، في قوله تعالى متَّصلاً بلام المُلك، لله وللرسول ولذي القربى. وما خلا ذلك، فهي مصارف إلزامية لهذه الضريبة إلى جانب ما سلف. ومحلُّ دراستها الفقه، ولا يسَعني تخصيص القول فيها على عجالة.

تشكِّل الأنفالُ مصدرًا مهمًّا لدخل الدولة الإسلامية. الأنفال هي المكتسبات الإضافية التي تُنال بعد ذهاب صاحبها، كالذي خلَّفه الأعداء خلفَهم من غير قتال، والمال الذي انقطع له وارث، ورؤوس الجبال وبطون الأودية وغيرها مما خُلِّف من غير مالك، حتى غنائم الحرب مع القتال قد تدخل فيها في بحث له مكانُه. وهي لله والرسول، ويتصرَّف بها الحاكم في إطار المصلحة التي يراها. فعن حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الأنفالُ ما لم يُوجف عليه بِخَيْلٍ ولا رِكاب، أو قوم صالحوا، أو قوم أعطوا بأيديهم، وكلُّ أرض خربةٍ وبطون الأودية فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله وهو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء».[1]

يصرف الإمام هذه الأموال كما يرى من مصلحة ومنفعة وصلاح لشأن الحاكم والناس، وما يُغني به فقيرَهم ويُعين مستضعفَهم، يشهد ما ورد عن أبي حنيفة سابق الحاج قال: مرَّ بنا المفضل وأنا وخَتَني (زوج بنت الرجل، وزوج أخته، أو كلُّ مَن كان من قبَل المرأة) نتشاجر في ميراث، فوقف علينا ساعةً، ثم قال لنا: تعالوا إلى المنزل فأتيناه، فأصلح بيننا بأربعمئة درهم، فدفعها إلينا من عنده، حتى إذا اسْتَوْثَق

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص ٥٣٩.

كل واحد منَّا من صاحبه، قال: أما إنَّها ليست من مالي، ولكنْ أبو عبد الله عليه السلام أمرني إذا تنازع رجلان من أصحابنا في شيء، أن أُصلِح بينهما وأفتديهما من ماله، فهذا من مال أبي عبد الله عليه السلام.[1]

أوجب الشرع الحنيف الزكاةَ، وهي الصدقة الواجبة على المسلم في صنوفٍ محدَّدة من الغذاء، ممَّا يحتاج إليه فقراء الناس في حياتهم اليومية، مع بلوغ ما يملكه المسلم من هذه الأمتعة حدًّا معيَّنًا. بلوغ الحدِّ يسمَّى في الفقه نِصابًا. بالرغم من الخلافات الفقهية في هُوية المواد التي تشملها الزكاة، لا لغموض النص، إنَّما لاحتمال أن تكون متعلِّقات الزكاة متبدِّلة بحسب الزمان والمكان، ما يشيع للناس الاستفادة منه في وقت ما قد يختلف في زمان آخر. المشهور عند فقهاء الشيعة تعلُّق الزكاة بالحنطة، والشعير، والتمر، والزبيب، والذهب، والفضَّة، والإبل، والبقر، والغنم. وأضاف بعض الفقهاء مال التجارة.

حدَّدت الآية الشريفة مصارفَ الزكاة من غير لَبْسٍ في قوله تعالى ﴿**إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ [التوبة: ٦٠].

---

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج٢، ص ٢٠٩.

٢. المستوى الاختياري: وهي الدعوات التي أذاعها الشرع الحنيف من أجل مبادرة الناس إعانة بعضهم بعضًا.

حبَّب الإسلامُ إلى الناس تقديمَ الصدقات والمعونات للمحتاجين إليها، بل حتى إقراض بعضهم بعضًا، مثل قوله تعالى: ﴿**مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضۡعَافًا كَثِيرَةً وَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ**﴾ [**البقرة:** ٢٤٥]، وفي الصدقة وغيرها من أسباب البرِّ قوله: ﴿**مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ [البقرة: ٢٦١]. بل وأكَّد على الناس أنْ تكون أعمالهم خاليةً من المنِّ والأذى، لتغدو معونةً طيِّبة يَسوغ لمتلقِّيها أخذها، فقال تعالى: ﴿**ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتۡبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنًّا وَلَآ أَذًى لَّهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ**﴾ [البقرة: ٢٦٢]، والآيات في هذا الصدد كثيرة تضيق العجالة عنها.

ثالثًا: تنظيم العلاقات الاجتماعية وتعزيز التماسُك المجتمعي

لم تقتصر الدعوة إلى التكافل على المال والصدقة بل تجاوزتهما

إلى الإحسان وهو مفهوم أعمُّ يطاول كلَّ شكل من الخلق والبذل للآخر، فقال تعالى: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخۡتَالٗا فَخُورًا﴾ [النساء: ٣٦].

تترافق هذه الدعوة مع التحذير من الجرأة على النيل من أموال وحقوق الفئات المجتمعية الأكثر ضعفًا، الأيتام مثالاً.

وقد سنَّ القرآن ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ أَشُدَّهُۥۖ وَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ وَٱلۡمِيزَانَ بِٱلۡقِسۡطِۖ لَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۖ وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُواْ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰۖ وَبِعَهۡدِ ٱللَّهِ أَوۡفُواْۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٢]، وتوعَّد بالجزاء العسير كلَّ من تسوِّل له نفسه قضْمَ أموال اليتامى في قوله عزَّ من قائل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا﴾ [النساء: ١٠].

يولي الإسلام أهميةً بالغة للحياة الاجتماعية والعَلاقات بين الأفراد وينظِّمها. في هذا المضمار وكَّد الإسلام على مفاهيم بالغة الأهمية لمجتمع متجانس؛ من رفض كلِّ أشكال التمييز العنصري، انطلاقًا من العِرق، اللون والحالة الاجتماعية من غنى أو فقر.

شدَّد الإسلام على عَلاقة الولد بوالديه ووجوب برِّهما، وأوصت الآيات الكريمة بذلك: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَصْلِحْ لِى فِى ذُرِّيَّتِىٓ ۖ إِنِّى تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأحقاف: ١٥]، وفي موضع آخر: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ﴾ [لقمان: ١٤].

وشملت الوصيةُ بالوالدين الأرحامَ في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ مَعَكُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنكُمْ ۚ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥].

ثم لا يكتفي الإسلام بذلك؛ إذ يحثُّ في غير موضع ومناسبة على شدِّ الأواصر بين المؤمنين عامة، من خلال شعائر وطقوس لها قدسيَّتها، منها اليومي كصلاة الجماعة، لا سيما مع الدعوة إليها في المساجد؛

صلاة الجمعة والحج. صرَّحت كلمات الله تعالى في مواطن عدَّة من القرآن بهذه الغاية، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ (البقرة: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [الجمعة: ٩]، وقوله تعالى: ﴿فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ مَّقَامُ إِبۡرَٰهِيمَۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

رسَّخ الرسول الأكرم ﷺ سنَّة التآخي بين المسلمين عامة؛ بغية التأسِّي بها في كل زمان ومكان، فكانت المؤاخاة التي أرساها النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار خطوةً اجتماعية وسياسية بالغة الأهمية، هدفت إلى إذابة الفوارق القبليَّة، وتأسيس مجتمع جديد قائم على رابطة الإيمان والأخوَّة في الله. وقد أسهمت هذه المؤاخاة في تماسك المجتمع الوليد، وتوفير الدعم المادي والمعنوي للمهاجرين.

هذا ما جعل الأنصار يؤْثِرون المهاجرين على أنفسهم، فامتدحهم تعالى في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ

﴿ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

يولي الإسلام أهمية بالغة لرفع أشكال التمييز على أساسٍ غير موضوعي، مثل القبَليَّة، النسب واللون، اختلاف اللسان والقومية وغيرها من الصفات العرَضيَّة التي لا تغيِّر في جوهر الإنسان كونه إنسانًا، هذا ممَّا أوردنا عليه الشواهد سابقًا. تاليًا، الدولة معنية بحفظ الأقليات والفئات المهمَّشة والجماعات الضعيفة وصيانة كرامتهم.

عمِل الإسلام على اقتلاع الفكرة من جذورها، بدءًا من القرآن الذي لم يعِرْ لونًا أهمية على لون، أو لسانًا على آخر، ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢]، مرورًا بالرسول الأكرم ﷺ الذي شدَّد على ذلك في وصيَّته في حجَّة الوداع أمام الملأ؛ إذ خطب قائلاً: «أيها الناس ألا إنَّ ربكم واحد وإنَّ أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلَّا بالتقوى أبلَّغت؟ قالوا بلَّغ رسول الله ﷺ».[1]

في سيرته ﷺ العملية، نقتفي بعضَ ما نقلتْه المصادر من رفضِه

---

١ - أحمد بن محمد بن حنبل الذهلي الشيباني: مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٥، ص ٤١١.

لأشكال التمييز والتعيير، ما يحكي موقفَ الشارع الأقدس. روي عن واصل عن المعرور، قال: «لَقيت أبا ذر بالربذة وعليه حلَّة وعلى غلامه حلَّة، فسألته عن ذلك، فقال إني سابَبْتُ رجلاً فعيرَّته بأمِّه، فقال لي النبي ﷺ: يا أبا ذر أعيرَّتَه بأمِّه إنَّك امرؤ فيك جاهلية، إخوانكم خَوَلُكم (نعمة) جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليُطعِمْه ممَّا يأكل ولْيُلبِسْه ممَّا يلبس، ولا تكلِّفوهم ما يغلبهم فإنْ كلَّفتموهم فأعينوهم».[١]

يستمرُّ هذا المسار مع خليفته الشرعي؛ الإمام علي عليه السلام، حيث خطب في الناس موجِّهًا ناصحًا: «وأمَّا الأغنياء من مُتْرَفَة الأمم فتعصَّبوا لآثار مواقع النِّعَم. فقالوا: نحن أكثر أموالاً وأولادًا وما نحن بمعذَّبين! فإنْ كان لا بدَّ من العصبية فليكنْ تعصُّبكم لمكارم الخصال، ومحامد الأفعال، ومحاسن الأمور...»[٢]

قدَّم الإسلام النموذج والقدوة، وفي الوقت عينه، شدَّد على إزالة أسباب الشحناء والخلاف بين المؤمنين، فأوصاهم: ﴿**وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ**

---

١ - محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ج١، ص ١٣.
٢ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، خطبة رقم ١٩١، ص ١٥٠.

﴿أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وحثّهم على إصلاح ذات بينهم: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾ [الحجرات: ١٠].

حثَّ الإسلام المسلمين على نصح بعضهم، ورعاية شؤون بعضهم، اهتمامًا وحبًّا وإشفاقًا، لا قسوة وتشفّيًّا ممَّا نشهده يحصل في العديد من المواقف. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعوة حبٍّ وعطف للمخطئ للالتفات وترك مخالفة قوانين الدولة الإسلامية، تنعكس تلك المخالفة سلبًا على وضعية المُواطن في الدولة الإسلامية كونه يخالف قوانينها، كما في الإيمان الغيبي ترتدُّ سلبًا عليه يوم الحساب، نعت الله تعالى حال المؤمنين والمؤمنات: ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرۡحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ [التوبة: ٧١].

بل وحثَّ على المعونة المتعارفة التي لا يُعبأ بها، لكنَّها تزرع وتنشر الكثير من الودِّ بين أبناء البيئة الواحدة. نَهَر تعالى الذين يمنعون الماعون، وهي المعونة بحدِّها الأدنى ممَّا يتعلَّق بمشاركة قُدور الطعام

والأواني وما ماثلها من الأشكال البسيطة من الخدمة، فقال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ ۝ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾ [الماعون: ٤-٧].

نفى الإسلام كلَّ شكل من أشكال التمييز والتحقير لصفة جسمانية، أو عِرق أو نسب. تتواتر الأحاديث النبوية حول ذلك، منها ما يحفظها المسلمون عن ظهر قلب. القرآن لم يغفل عن القضية البتَّة، فحسم قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

خاتمة

تقدِّم الرؤية الإسلامية في قراءة المذهب الإمامي للمجتمع الإسلامي إطارًا شاملاً ومتكاملاً، يستند إلى أصول عقديَّة راسخة، ومصادر معرفية غنية، وتراث فكري وخُلُقي عميق. وقد سعت هذه الرؤية، عبر تاريخها الطويل، إلى تحقيق مجتمع تسوده العدالة، والقيم الروحية، والتماسك الاجتماعي، في ظل قيادة إلهية معصومة (الإمامة)، تحفظ التوازن بين المجتمع نفسه، وبينه والحاكم، حيث لا يعدو طرفٌ حدودَ الآخر.

يوازن الإسلام بين حاجات الفرد من الحرية الفكرية، القلبية، والحاجات الجسدية الفطرية من القوت والزواج، والكرامة. وفي الوقت عينه أَوْلى العلاقاتِ الاجتماعية والتكافلَ الجمعيَّ شأنًا عاليًا من القدر؛ إذ إن الإنسان من حيث هو فرد، هو كائن اجتماعي بالضرورة. لا يمكن أن يقوم إنسان متَّزنُ الشخصية بإشباع هذه الحاجات وإيفائها حقوقها، دون جعل جهة تطغى على أخرى فيستغرق بالفردانية، أو يذوب في الاجتماعية.

نفهم الإسلام كما فهِم نفسَه؛ شجرة طيِّبة متَّزنة مستقيمة لا شرقية ولا غربية، لذا أجلى القرآن غايتَه من المعادلة والقسط، بالحدِّ الوسط بلا طغيان ولا شطط، حيث قال ربُّ الجلالة: ﴿**وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ**

﴿أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا..﴾ [البقرة : ١٤٣].

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر العربية

- القرآن الكريم.
- أحمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠١.
- أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠٢٣.
- آين راند: فضيلة الأنانية، ترجمة حسان رابحي ومحمد السويلمي، صفحة ٧ للنشر والتوزيع، غليزان، ٢٠١٩.
- جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، الدار المصرية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٤.
- ديفيد هيلد: مدخل إلى النظرية النقدية: من هوركهايمر إلى هابرماس، ترجمة غانم هنا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٧.
- الشريف الرضي: نهج البلاغة، شرح محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، لات.
- الصدوق، محمد بن علي: عيون أخبار الرضا، تحقيق حسين

الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٩٨٤.
- محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط٥، ١٩٩٣.
- محمد بن الحسن الطوسي: تهذيب الأحكام، تحقيق حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٤، ١٩٨٦.
- محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٥، ١٣٦٣ هـ.ش.

ثانيًا: المصادر الأجنبية

- Althusser, Louis: Idéologie et appareils idéologiques d'État, La Pensée, Paris, No. 151, 1970.
- Baird, Forrest E., and Walter Kaufmann: From Plato to Derrida, Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, 5th ed., 2007.
- Bakunin, Mikhail: Dieu et l'État, (n.p.), (n.p.), 1882.
- Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, Zeitschrift für Sozialforschung, Paris, Vol. 5, No. 1, 1936.
- Curtiss, Susan: Genie: A Psycholinguistic Study of a Modern-

Day 'Wild Child', Academic Press, New York, 1977.

- Fromm, Erich: Escape from Freedom, Farrar & Rinehart, New York, 1941.
- Gramsci, Antonio: Quaderni del carcere, edited by Valentino Gerratana, Einaudi, Turin, 1975.
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.
- Harvey, David: Social Justice and the City, University of Georgia Press, Athens, 2009.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.
- Holowchak, M. Andrew: Liberal Individualism, Autonomy, and the Great Divide, Philosophy in the Contemporary World, Vol. 13, No. 1, 2006.
- Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.
- Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno: Dialektik der

Aufklärung, Querido Verlag, Amsterdam, 1947.

- International Humanist and Ethical Union: Bylaw 5.1, IHEU, London, 2015.
- Jay, Martin: The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950, Little, Brown, Boston, 1973.
- Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Berlinische Monatsschrift, Berlin, 1784.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in Kants gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Vol. IV, Georg Reimer, Berlin, 1911.
- Kierkegaard, Søren: Enten-Eller, C.A. Reitzel, Copenhagen, 1843.
- Lalande, André: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Presses Universitaires de France, Paris, 1926.
- Locke, John: Two Treatises of Government, Awnsham Churchill, London, 1689.
- Lyotard, Jean-François: La condition postmoderne: Rapport

sur le savoir, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.

- Macquarrie, John: Existentialism, Penguin Books, Harmondsworth, 1972.
- Marcuse, Herbert: One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Beacon Press, Boston, 1964.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei, J.E. Burghard, London, 1848.
- Marx, Karl: Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, Band 1, Verlag von Otto Meissner, Hamburg, 1867.
- Marx, Karl: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Weydemeyer, New York, 1852.
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, (n.p), (n.p.), 1932.
- Marx, Karl: Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Franz Duncker, Berlin, 1859.
- Mill, John Stuart: On Liberty, John W. Parker and Son, London, 1859.

- Pomponazzi, Pietro: Tractatus de immortalitate animae, (n.p.), Bologna, 1516.
- Popper, Karl: The Open Society and Its Enemies, Volume 2, Routledge, London, 1945.
- Poulantzas, Nicos: Pouvoir politique et classes sociales, François Maspero, Paris, 1968.
- Proudhon, Pierre-Joseph: Qu'est-ce que la propriété?, J.-F. Brocard, Paris, 1840.
- Proudhon, Pierre-Joseph: Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère, Guillaumin et Cie, Paris, 1846.
- Rachels, James: The Elements of Moral Philosophy, McGraw-Hill, New York, 4th ed., 2003.
- Rand, Ayn: Atlas Shrugged, Random House, New York, 1957.
- Rand, Ayn: Philosophy: Who Needs It, Bobbs-Merrill, New York, 1982.
- Rawls, John: A Theory of Justice, Belknap Press of Harvard

University Press, Cambridge, MA, 1971.

- Reid, James H.: Frederick II's Language Experiment, The American Benedictine Review, Vol. 6, 1955.
- Rousseau, Jean-Jacques: The Social Contract, translated by Maurice Cranston, Penguin Classics, London, 1968.
- Russell, Bertrand: History of Western Philosophy, George Allen & Unwin, London, 1946.
- Sartre, Jean-Paul: L'existentialisme est un humanisme, Nagel, Paris, 1946.
- Tucker, Benjamin R.: Instead of a Book, By a Man Too Busy to Write One, B. R. Tucker, New York, 1893.
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Tübingen, 19041905-.
- Wiggershaus, Rolf: The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance, translated by Michael Robertson, MIT Press, Cambridge, MA, 1994.

الفهرس

المقدمة ٥

الفَصْلُ الأَوَّلُ: الإنسان بين الإدراك والعقل والحاجة إلى الوحي ٧

الفصل الثاني: الفلسفات الفردية الغربية ونَقْدُها ٢١

٢٤ | المبحث الأوَّل: مفهوم الفرديَّة: محوريَّة الفرد ومصالحه

٢٥ | المبحث الثاني: أبرز المدارس الفلسفيّة الداعمة للفرديّة

الفصل الثالث: الفلسفة الاجتماعية الغربية وتيَّاراتها النقدية ٣٩

٤٢ | المبحث الأول: الفلسفة الاجتماعية: النشأة، والمفهوم، والأبعاد

٤٣ | المبحث الثاني: العلاقة بين الفرد والمجتمع: جدليَّة الحقوق والواجبات والمصلحة العامة

٤٤ | المبحث الثالث: التيَّارات النقدية الكلاسيكية وتطوُّراتها

الفهرس

الفصل الرابع: فلسفة التشريع الإسلامي (بديل متوازن) ٦٧

٦٩ | المبحث الأول: الفلسفات الغربية وفلسفة التشريع الإسلامي

١٠١ | المبحث الثاني: الرؤية الإسلامية (الشيعية الإمامية) لدور الإمام والحاكم

١٠٤ | المبحث الثالث: الرؤية الإسلامية لعَلاقة الفرد بالمجتمع: تطبيقات وحلول

خاتمة ١٢٤

قائمة المصادر والمراجع ١٢٦

مَركزُ بَراثا للدّراساتِ والبُحوثِ

مركز بحثي مستقل غير ربحي، مقره في بيروت وبغداد. ويهدف لفتح المجالات العلمية والأكاديمية الواسعة، أمام الباحثين والمتخصصين؛ للقيام ببحوث تسعى إلى فهم واقع الإنسان والإنسانية، من خلال التركيز على دراسة الميادين الفلسفية، والاجتماعية، والإنسانية المتنوعة، التي تشكّل في مجموعها الحراك الاجتماعي والانساني الكبير الحاصل في العالم، وخصوصا في بلادنا العربية والإسلامية، ورصد الظواهر والتحديات الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية المختلفة، التي يمكن أن يواجهها الفرد والمجتمع، ومحاولة فهم ومدارسة الأسس الفلسفية والإجتماعية والدينية التأصيلية بموضوعية وجِدة؛ سعيًا للوصول إلى حلول لها؛ من أجل السمو بالإنسان وتقدّمه في أبعاده الإنسانية المختلفة.

مُلخَّص الكتاب

يقدِّم هذا الكتاب دراسةً نقدية معمَّقة للفلسفات الغربية الفردية والاجتماعية، مقارنًا إيَّاها بالرؤية الإسلامية الشيعية الإمامية بوصفه نظامًا متكاملًا ومتوازنًا. ينطلق المؤلِّف من فكرة أساس مفادها، أن الواقع الإنساني مفطور على التعقيد والتزاحم، ما يستدعي وجود نظام إلهي مُحكَم لضمان التوازن والعدل.

ينطلق من بيان محدودية المعرفة البشرية وقصور التجربة الإنسانية عن الإحاطة الكاملة بمصالح الفرد والمجتمع، مؤكدًا على ضرورة الوحي الإلهي بوصفه مصدرًا للمعرفة الموضوعية والحقوق الثابتة. كما يحلِّل مدارس فكرية غربية ركَّزت على الفرد، مثل الوجودية، والفردانية الليبرالية، والأنانية الخُلُقية، والإنسانوية، واللا سلطوية، وينتقدها؛ لافتقادها إلى أساس موضوعي متين لتأسيس الحقوق، ولتركيزها المفرط على الذات على حساب المصالح المجتمعية الأوسع، ما يؤدي إلى اختلال التوازن الاجتماعي.

وأخيراً يقدِّم الرؤية الإسلامية -من المنظور الشيعي الإمامي- بوصفها حلاًّ أمثل؛ حيث يؤكّد أن الإيمان بالخالق العليم الحكيم هو الأساس الوحيد الموضوعي لتشريع حقوق وواجبات متوازنة، تراعي مصلحة الفرد والمجتمع معًا. ويوضّح كيف يحقِّق الإسلام التوازن من خلال تشريعاته في مجالات المُلكيَّة، والعلاقات الأسرية، والعدالة الاجتماعية، والتكافل (كالزكاة والخمس)، مؤكِّدًا على دور الإمام المعصوم في حفظ هذا النظام، وضمان تطبيقه العادل.

• الدراسة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز •

مركز تراث للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد