



المسلمون، وحركة التاريخ

دراسة حركة المسلمين في ضوء التاريخ

حيدر الباوي

هوية الكتاب

اسم الكتاب: المسلمون، وحركة التاريخ

دراسة حركة المسلمين في ضوء التاريخ

تأليف: حيدر الباوي

الناشر: مركز الصادق (ع) للدراسات والبحوث الاسلامية التخصصية

الطبعة: الاولى

السنة: ١٤٤٢هـ - ٢٠٢٠م



العراق / النجف الاشرف - شارع المدينة - مقابل جامع الجوهري

الموقع الرسمي: <http://imam-sadiq-c.com>

البريد الالكتروني: center.alsadiq@gmail.com

ادارة المركز: ٠٧٧٠٩٩٤٧٤٦٦

الإهداء...

إلى أمي..

التي غذتني المحبة و الحنان و الطيب،
وقدمت لي و لعائلتنا الكثير.



المسلمون، وحركة التاريخ



مقدمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي النعم، باري اللوح والقلم. والصلاة والسلام على سيد العرب والعجم، ومنقذ الناس من ويلات الجحيم، سيدنا المصطفى محمد وعلى آل بيته الاطهار القمم. وبعد...

مركز الإمام الصادق (عليه السلام) للدراسات والبحوث الإسلامية التخصصية، هو أحد مشاريع المرجعية الدينية في النجف الاشرف، والذي يعمل على رفد الوسط الإسلامي، والبعث العالمي، بالصورة الصحيحة عن الإسلام، الذي كانت ولا زالت رسالته الرحمة للعالمين، انطلاقاً من قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) [الأنبياء: ١٠٧].

وتركز رسالتنا على نشر العلم والمعرفة، وتصحيح الرؤى والمفاهيم الدينية، نستفيد في ذلك من عمق التجربة الدينية في حوزة النجف الاشرف التي تمثل النمرقة الوسطى بين التيارات الدينية المنتشرة في ارجاء المعمورة، ملتزمون في عملنا بالقيم الأخلاقية، والمبادي الإنسانية، والمثل العليا التي أرادها الله تعالى لعباده، وضمن لهم الكرامة والعزة حال صونها والأخذ بها: كالرحمة والعدالة والمحبة والاحترام المتبادل والحوار الحضاري والتعايش بسلام طبقاً لقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام): (الناس صنفان أما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق). وهدفنا في كل ذلك

١. كشف الوجه الناصع للإسلام الذي يحاول أعداء الإنسانية اليوم طمسه وإظهاره بمظهر لا يمت له بصلة.

٢. التواصل العلمي والمعرفي، والتلاقح الفكري الحضاري، والحوار البناء، مع مختلف الشعوب والثقافات.

٣. تشجيع الباحثين والمفكرين، وتقديم يد العون إليهم من خلال رفدهم بما يسهل مهامهم البحثية، او طبع نتائجهم الفكرية.

٤. رفع المستوى الثقافي للمجتمع من خلال الدورات والندوات والنشرات والمجلات وغيرها من أدوات نشر الثقافة.

وبعد اتضاح الطريق تسارعت الخطى من اجل منهجة العمل وتوجيهه نحو التخصصات العلمية التي لها الدور الفعال في تحقيق هذه الأهداف، فاتكأ المركز على مجموعة من الأقسام وهي: قسم الدراسات القرآنية - قسم الدراسات العقديّة والفكرية - قسم الدراسات التخصصية في الامام المهدي (عليه السلام) - قسم الفقه الإسلامي - قسم الحديث والدراسات في نهج البلاغة - قسم الفقه الاجتماعي - قسم الدراسات التاريخية.

وأبواب المركز وامكانياته مُشرّعة أمام كل الباحثين، والمركز منفتح على كل الجهات التي من همها التواصل العلمي والمعرفي لخدمة الإنسانية وبلورة المنحى الإنساني والعلمي للأديان.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين

مركز الامام الصادق (عليه السلام)

للدراسات والبحوث الإسلامية التخصصية

النجف الاشرف

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على النبي محمد (صلى الله عليه وآله الطاهرين) وصحبه المنتجبين وعلى جميع الأنبياء والمرسلين. إنّ هذا الكتاب أتى لتفسير وتحليل مسألة حركة المسلمين في التاريخ، بما يتطلّب ذلك من فهم تحليلي للظاهرة الاجتماعية ومناهج التحليل التاريخي وتفسيره، ثمّ طرح حركة المسلمين في ضوء هذه الرؤية.

اهتمّ الكتاب في طرح بعض النظريات والأفكار في الاجتماع والتاريخ، ومن ثمّ طرح المجتمع المسلم وليس الإسلامي، فالفرق بينهما كبير؛ فالأول يعني المجتمع من حيث الهوية فقط بغضّ النظر عن تبني الرؤية الإسلامية، أما الثاني فهو معناه المجتمع بما له تبني واعتقاد وإيمان. ظهر مصطلح "الإسلامي" حديثاً ليفسر ظاهرة الجماعات والحركات الإسلامية بما لهم من تبني فكري يقوم على الدين الإسلامي وبما لهم من حركة تنطلق من هذا العنوان. أما المسلمون بشكل عام فهم ليس جميعاً في هذا الخط؛ حيث هناك إسلامي وهناك علماني وهناك يساري وهناك قومي إلى آخره. ونحن ليس في مقام تحليل من هو الغالب أو الأضعف شعبياً ووجود وفاعلية بل من حيث إدراك تعدّد الوجودات وتفهمها.

ركزت في البداية على تحليل المجتمع المسلم وظاهرة الدين فيه وانطلقت من تساؤل هل يمكن أن نفهم المسلمين كوحدة اجتماعية في ظل الفكر الحديث والنظريات الاجتماعية والتاريخية التي مالت إلى تفسير المجتمع على أساس إنساني؟

وركزت أيضا في الجواب على مدى التأثير الديني للإسلام في المجتمع المسلم ومديات التفاعل بينهما حتى أصبح يتمظهر في الثقافة والسلوك والعادات والتقاليد ليصبح من أهم ركائز الهوية الاجتماعية للمسلمين.

ثم انطلقت في البحث في تفسير المجتمع بما هو ظاهرة عامة لها ملامح ووجود، وهل وجود المجتمع هو الأصل أم الفرد، وما هي النزعة الأقوى، النزعة الفردية أم الاجتماعية، وماذا يترتب على ذلك، فكل إتجاه سيفضي إلى قواعد تكون منطلقاً لتأسيسات فكرية وتنظريات تحليلية أخرى أو قل نتائج أخرى.

ثم تحليل المجتمع وحرركته في التاريخ وهل التاريخ مسار مادي جبري قاهر كالقدر المحتوم كما تذهب إلى ذلك النظريات الجبرية في المسيحية قديماً كما في فلسفة أوقسطين التاريخية أو عند الأشاعرة والمادية التاريخية؟ أم هو فضاء يمكن أن يمثل الإنسان دوره بما يمتلك من مؤهلات نظرية وعملية و واقعية؟

ثم بعد ذلك انطلقت بعد فهم مسار التاريخ على الأساس الثاني في دراسة حركة المسلمين في مسار التاريخ، وسلّط الضوء على التحولات الحضارية التي حدثت للمسلمين منذ تراجعهم عن المشهد الحضاري، وسقوط الإمبراطوريات كالعثمانية والصفوية ودخول المجتمع المسلم في تيه التخلف الحضاري والتراجع التاريخي والجمود على مرحلة من التاريخ فيما أنّ العالم يتطور ويتحرك وينمو ويمثل ذاته ووجوده على مسرح التاريخ بكل اندفاع؛ ما جعل ثقافته وهويته ووسائل تقنيته هي المتحكمة في المجتمع الإنساني والقادرة على التصرف فيه وإلى الآن، بتحليل موضوعي في محاولة لفهم أسباب هذا التراجع الحضاري.

ثم حلّت التحولات الأخيرة خصوصاً ثورة الربيع العربي وما أفرزته من نتائج، بعد طرح تساؤل مركزي وإشكالي حاز مساحة من الجدل وهو: هل هذه الثورة أتت بسياقها الطبيعي كنتيجة للحراك الإجتماعي والتحولات الحضارية، أو هو إستجابة لمؤثرات خارجية وفق نظرية المؤامرة كما حللها البعض، أم هي حراك أصيل وطبيعي للتطور في إطار جدل الوعي والواقع ودفع باتجاه التطوير والتحديث على الأقل في الأنظمة السياسية خصوصاً في مصر وتونس وباقي البلدان العربية التي تأثرت بموجة الربيع هذا؟.

وهكذا على طول الفصل الأخير من الكتاب ركّزت على الموانع الذاتية للنهضة الحضارية والموانع الخارجية، الموانع الداخلية كالجهل وانخفاض معدلات الوعي والثقافة العامة للمجتمع المسلم، وعدم وجود مشاريع تنمية حقيقية لرفع هذه المستويات. ثمّ المانع الخارجي الذي تمثل بالاستعمار الذي لطالما أراد حفظ تفوقه الحضاري من أجل النفوذ السياسي والاقتصادي وحتى الثقافي والحضاري بشكل عام في دول العالم الثالث عموماً وبخاصة الدول الغنية والتي لها وجود إستراتيجي مميز كبلدان العالم الإسلامي.

هذا الكتاب يُعدّ جهداً متواضعاً في إطار ما يمكن طرحه من النظريات في مجال الاجتماع والتاريخ وفلسفتها، وما يمسّ جوهر البحث والموضوع هنا، ثمّ نقد جمود المسلمين وتأخرهم على مسرح السباق التاريخي، مع تبين نقاط الضعف والأسباب، فهو كتاب طرح وتحليل ثمّ نقد ومحاولات في طرح الحلول والمعالجات وفق هذا المستوى من الفهم.

ركزت في جانبي الإجتماع والتاريخ على أفكار المؤسسين ولم
أتناول المحدثين بقصد إننا في مرحلة التأسيس الفكري وبناء المشروع
وما نحتاجه ليس سرد تطورات النظريات والأفكار بقدر ما حاجتنا إلى
طرح رؤيتنا وفق مرحلة تأسيس الأفكار وتأسيس النظريات كبنى أولية
لإنطلاقة حضارية شاملة.

حيدر الباوي

التهميد

مقدمات توضيحية لأهم منطلقات البحث

إنّ بحث في مجتمع ما على أساس عقدي أو خلفية دينية من أكثر البحوث إشكالية، ويتطلب الكثير من التفسير والتحليل وهل هذا يمكن أصلاً في ظلّ طرح مسألة الاجتماع الحديث على أساس علمي وفلسفي إنساني أم لا؟

تاريخ مسألة الاجتماع الحديث بدأت مع مطلع القرن التاسع عشر على يد عالم الاجتماع الكبير (أوكسنت كونت) وإن كان الكثير من المشتغلين في البحث الاجتماعي من المسلمين حديثاً والمستشرقين يعدون المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع الحديث والذي بذر بذرته الأولى هو العالم والمؤرخ المسلم (ابن خلدون) في مقدمته المشهورة. ولكن كونت ومن خلال توسّع الطرح وتكامل نظريته وفق أسس علمية وفلسفية وفكرية على أساس معطيات عصر النهضة يُعدّ هو المؤسس من هذا الجانب. وإذا ما أردنا أن نطرح أصول الفكرة والأسس التي ارتكزت عليها منهجيته، فإنه لا يمكن أن نفسّر هذا الطرح المتكامل بشكل من السبك والشمولية إلّا من خلال دراسة جميع مناشئ الفكرة التي كانت أهم مكوناتها منطق فرانسيس بيكون الاستقرائي ومن تبنى المنهج الوضعي والمنطق التجريبي ومعطيات العلوم التي قامت على التجربة والملاحظة وفلسفة الحسّ وكذلك وآراء (سان سيمون) التي مهّدت

لولادة النظرية الاجتماعية لكونت، فالأخير كان يعمل سكرتيراً لسيمون وكان له بالغ الأثر فيه كما سنوضح ذلك فيما بعد.

كما أنّ تاريخ مسألة نظريات التأريخ كالتحليل العلمي للتاريخ وفلسفة التاريخ والمدارس التي تشكّلت بعد انفجار وولادة النظريات الكبرى ثم نقدها وطرح الأفكار الحديثة للعلوم الإنسانية والمنهجيات الأنثربولوجية التي أثرت في البحث التاريخي بشكل كبير. ثمّ ولادة التاريخية التي أصبحت مدار اهتمام الكثير من الباحثين. وهكذا التاريخية الجديدة، ألا أنّ البحث التاريخي انسحب إلى صالح التاريخية مع بقاء خط فلسفة التاريخ ماثلاً بشكل تقليدي مدعم في ظل التأريخية الجديدة وفلسفة التاريخ التي لم تفارق البحث التاريخي إلى الآن؛ لما فيه من قوة وقدرة على استيعاب مسائل التاريخ ووضعه في إطار تحليل عام. فهذه المناهج أثرت بشكل كبير في مجرى البحث الفكري التاريخي والإجتماعي ووفق هذا لا يمكن أن يتوقف عندها الباحث ولو بمرور سريع.

وهكذا توجه الكثير من الباحثين الإسلاميين والمشتغلين في حقل الفكر والفلسفة، ليطرحوا أفكارهم في هذا الاتجاه بشكل مركز وفق سياق البحث المتخصص، أو من خلال طرح الأفكار هذه بشكل تجزيئي في سياق الأفكار والمدارس التي يتبناها المفكرون الإسلاميون وغيرهم في العالم الإسلامي، كالسيد باقر الصدر والشيخ مطهري والعلامة الطباطبائي وشريعتي ومالك بن نبي وطه حسين والسيد قطب والشيخ البنا ومن قبلهم الأفغاني وعبدة والكواكبي وغيرهم كثير، ثمّ كبار المفكرين العرب كحامد نصر والأركون والجابري والعروي وغيرهم.

وكل هذا جعل البحث في الاجتماع والتاريخ وتفسيرهما بشكل علمي وفلسفي بحثاً واسعاً ومتشعباً وعميقاً جداً ويحتاج إلى الكثير من الطرح والنقد والتفكيك والتركيب وفق منهج مدروس وطرح عقلائي يقوم على فهم الظاهرة الاجتماعية والتأريخية أو من خلال فهمها معاً في إطار منهجية واحدة لما لوجود هذه العلاقة الوثيقة بينهما في جانب الفكر أو حتى في الواقع الخارجي والتطبيق، ثم الكثير منهم ركز على هذا الجانب في العالم الإسلامي وهو تحليل أسباب التراجع الحضاري للمسلمين وأسس المشكلة وما هي الحلول .

فكل باحث في حقلي الاجتماع والتاريخ يجد هذا الترابط المنهجي والتفصيلي والتداخل بين المجتمع والتاريخ ولا يمكن لأحد من الباحثين أن يفهم الظاهرة الاجتماعية من غير هذا البعد التاريخي، وهكذا لا يمكن أن يفهم السياق التاريخي والمسار الزمني المتحرك إلا من خلال المجتمع ووجوده على مسرحه، فتداخل مسائل التاريخي بالاجتماعي والاجتماعي بالتاريخي من الأمور الواضحة عند كل مطلع عليهما خصوصاً المتخصص والمهتم. ومن هنا من الصعب بمكان أن تفهم أحدهما فهماً شاملاً وتفصيلي بمعزل عن الآخر، ولهذا أتى بحثهما معاً في إطار فكري يعطي لكل من الحقلين بعداً أعمق وأشمل وأكثر وضوحاً وتجلياً للقاريء.

تطورَ البحثان جداً و تعمقت فلسفتهما وطرحهما على أسس علمية و وفق البنى الإستمولوجية الجديدة التي ارتكزت وفق المعطيات العلمية الحديثة بعد القرن العشرين سواء في الجانب التخصصي في كل حقل أو من خلال الطرح الفكري لهما ومحاولة فهم السياقات العلمية التخصصية هذه في إطار الفكر والثقافة.

إذن فبمقدار الحاجة إلى طرح كل منهما في مجال تخصصه نحتاج أيضاً إلى طرحهما معاً لما بينهما من صِلة وتداخل منهجيّ وتفصيليّ في المسائل المتفرّعة لكلّ منهما، فلا يوجد مجتمع بلا أصالة وبعده تاريخي، ولا تاريخ يتحرّك وحدة من غير الجود الإنساني على مسرحه، فهو معيار الحركة والوعي فيه، خصوصاً في ظلّ النظريات الحديثة التي جعلت الإنسان مركز الكون وكلّ شيء يدور حوله في عالم المعرفة والقيمة العليا للوجود.

الباب الأول

المسلمون، وحركة التاريخ

الفصل الأول

منطلق أساسي للبحث

من الطبيعي حين تريد أن تبحث مسألة الاجتماع أو تدرس المجتمع ستوجه إلى اختيار رقعة جغرافية بامتداد بشري أو فترة زمنية تنطلق منها في الدراسة حسب نمط وتخصص وموضوع البحث والهدف منه وما تريد أن تتوصل إليه كما أنّ طبيعة البحث لها مدخلية في هذا التحديد.

ومن هنا كانت هذه المحددات عناصر داخلية أساسية في الانطلاقات الأولى للبحث ومن هنا نحن اخترنا هذا الموضوع (المسلمون وحركة التاريخ) فالمسلمون جماعة بشرية لها عمق تاريخي وحضاري ووجود عالمي إستراتيجي ومركزي وأصالة حضارية ووجود عريق، ومنطقة لها كيان مركزي و وجود مهم من نواح عدة عالميا، خصوصا في الجانب الاقتصادي والثقافي والتأثير الإقليمي والعالمي.

ثم أن هذه التسمية بما لها من تأثير ومحددات قد أحيطت بالكثير من الجدل قديما وحديثا فهل يمكن أن ننطلق من هذه التسمية بما لها من مشتركات؟ وهل يمكن أن تُعتمد كمصطلح محدد لجماعة، ومشاركات لها قابلية النهوض المشترك وهل يمكن دراسة المجتمع المسلم برؤية نقدية شاملة. أو قل باختصار هل يمكن دراسة المجتمع المسلم بروح واحدة شاملة لتكون هذه الدراسة مرجعا وتمهيدا لرؤية عامة شاملة مهما تعددت التفاصيل والانتماءات العرقية والجغرافية والثقافية والفهم للدين

والكون والحياة والعلاقات الانسانية بين الجماعات داخل المسلمين مع الآخرين والاختلافات التي تحددت وفق النظام القطري والمحلي الوطني أو القومي بشكل أكثر شمولاً وتحديداً، فمع كل هذه المحددات والحدود ومقتضيات التعدد بما لها من أثر في تشييت المشترك وتفتيت الوحدة العنوانية وما لها من أثر في الواقع يمكن أن نعتبر عنوان المسلمين عنوان جامع، وفق مشتركات حقيقية لها نحو وجود في كل المجتمعات الإسلامية؟

إنّ الإجابة عن هذا التساؤل قد يكون من الصعوبة بمحل ممّا لا يمكن الإحاطة به بشكل عاجل وإطاء حكم إرتجالي عنه بشكل سطحي. بل يحتاج الى دراسة خاصة لبحث المشتركات بين المسلمين ليتمكن التوقف الموضوعي عندها، وهل أنّ كلّ هذه الاختلافات والخلافات على أساس وطني وقومي وعرقي وثقافي وغيرها، يمكن أن لا تجعل معنى للتسمية العامة الشاملة للمسلمين، كأمة يمكن دراستها بروح واحدة وهل أصلاً هناك مشتركات يمكن أن ننطلق منها في دراستنا هذه؟.

أكيد أنه لا يمكن لأحد أن ينفي المشتركات خصوصاً الدينية منها، فالمسلمون لهم مصادر واحدة للدين ومنطلقات متقاربة في الثقافة والتراث، وإذا درسنا الكثير من مظاهر المسلمين الثقافية ومناهج النظم العامة فنجدها متقاربة إلى حد كبير حيث إنّ التراث الإسلامي سواء الديني وما له من مدخلية نافذة في الحياة العامة للمسلمين مع كلّ الاختلافات كانت وما تزال من أهمّ مظاهر التقارب والمشاركات.

كما أن التراث غير الديني الذي أخذ طابع التدين والتأسلم كالفلسفة والعلوم التي سارت مع طول خط مسار الحضارة الإسلامية ليأخذ طابع التراث الإسلامي بمعنى من المعاني، أو حتى التراث الذي لم يأخذ هذا

الطابع الديني، فالإسلام أصبح محمدا حضاريا أكثر مما هو دين وتشريع وتوسع كبعد حضاري غطى الكثير من الأعراف والتقاليد والعلوم والمتبنيات الحضارية المختلفة، ومن هنا فإن التراث الإسلامي أصبح أصلا موضوعيا لدراسة المجتمع الإسلامي ككل، ومنطلقا أساسيا ومهما لدراسة هذا المجتمع، ولا ننسى المدة التاريخية للحضارة الإسلامية وما تسمى بدولة الخلافة التي هيمنت على المجتمع المسلم طيلة قرون بما لها من نفوذ وما لهذه السطوة من متطلبات التعاطي مع الواقع والمجتمع وفق أيدلوجيا تقوم على الإسلام ومحاولة الدولة والفقهاء والمفكرين الذين حاولوا أن يعطوا رؤية للإسلام في كل شيء وأسلمة كل شيء، هذه المحاولات التي لا يمكن أن تنجح وفق النظرة الموضوعية نظريا عن الإسلام كما سألين فيما بعد ألا أن كل هذه المحاولات نجحت إلى حد ما في ترك طابع ديني على الكثير من نواحي الحياة العامة والثقافة وحتى العلوم والفلسفات.

ومن هنا يمكن أن نحكم على أن الإسلام يمكن أن يعتبر مشتركا مهما في تحديد الجماعة الإسلامية له مدخلة في فهم دقيق لحركة هذه الجماعة على مسرح التاريخ كما أنه يمكن أن ندرس الواقع والحاضر والماضي حتى يمكن فهم واستشراف المستقبل إلى حد ما لهذه الأمة، كما سنبين في النقاط التالية بشكل سريع.

أ - فمن حيث التراث نجد أن المسلمين لهم تراث متقارب جدا وإلى حد كبير، ولا يمكن أن يُنكر ذلك باحث موضوعي. فالمصادر الإسلامية خصوصا الكتاب والسنة ومناهجها في الفهم والدراسة ما تزال تهيمن إلى حد كبير على عقل المسلمين ككل فهم ودراسة أو تطبيق

تشريعيّ في حياة الأمة يسيطر على السلوك العام وتحديد منظومة القيم وتعاليم الأخلاق والتشريعات التفصيلية للحياة.

ب - أما من حيث فهم هذه المصادر والاختلاف المذهبي والثقافي والقومي المتأثر بمدى تداخله الجغرافي مع الأمم الأخرى وما لهذا التداخل من أثر في تركيب العقل والشخصية، وهو مهما اختلف وتعدد فإنه يرجع إلى إطاره العام في الانتهاال من المنابع الأساسية، وهذه المنابع إلى حد ما تمارس النفوذ الاجتهادي وعلى المنهجة العلمية في سبك المعرفة وإرجاعها إلى هذه الأصول والمصادر قدر الإمكان وبمديات التأثير الممكنة ونسبتها، وما زلنا نشهد الحركة الاجتهادية تحاول إرجاع التفاصيل إلى تلك الأصول والمنابع، وحتى الدراسات النقدية والأفكار الحدائثة تحاول الرجوع إلى هذه الأصول بشكل نقدي موضوعي مهما كانت طبيعة هذه التوجهات وغاياتها لقوة نفوذها في الثقافة العامة والفكر والوجدان الشعبي العام، فكلّ باحث موضوعي واقعي لا يمكن أن ينطلق في منطلق علمي موضوعي إلّا من خلال الرجوع لهذه الأصول والانطلاق منها، فالدراسة التي تعوم فوق هذه الأصول من أجل فهم الماضي والحاضر وطرح المستقبل لا يمكن أن تُنتج إلّا من خلال هذا البعد الأساسي في الفهم، ولا يمكن أن يكون حتى النقد نقدا موضوعيا واقعيًا إلّا من خلال هذا الإرجاع الضروري إلى الأسس والأصول، ومن هنا ممكن أن ندعي أن فشل الكثير من المفكرين الحدائثين هو عدم الركون إلى هذا البعد الواقعي في دراساتهم وأفكارهم لأنها تعالج المسائل بشكل سطحي وآني وليس عميق ببعده تاريخي وفهم دقيق لأصول الظواهر والتشريعات والأفكار والثقافات. مما يعتبرهم المجتمع

بل حتى النخبة المثقفة غريبين عن واقع الحياة وبيئة الفكر والثقافة التي يعيشها المسلم والعربي.

كما أننا أمة ومن خلال فهم السياق التاريخي الحضاري ما زلنا في مرحلة تاريخية متأخرة من حيث التحضر والتحديث، ومن هنا نكون في مرحلة ما قبل العبور أي: عبور مرحلة الجمود إلى التحديث والنهضة، وهذه المرحلة من أهم أدواتها وآلياتها هي النقد، فالنقد العلمي الموضوعي هو البعد الأساسي في نهضة أي أمة، ومنطلق أساسي للحراك نحو التقدم في الحاضر الحضاري والانطلاقة في المستقبل.

ج - أما من حيث الثقافة الإسلامية التي لها وجود مركزي في حياة المسلمين مما تحوّلت مع ما توسعت ضمن إطار الأعراف والتقاليد والفلكلورات الشعبية والانتماءات المتعددة لكل جماعة إسلامية، هذه الثقافة تحوّلت منذ بداية تكون المجتمع الإسلامي إلى سلوك وثقافة عامة، أو قل حدّدت الملامح العامة للثقافة كما أنها ولدت منظومة قيم تحكم الحياة الأخلاقية والسلوكية للمجتمع، وسارت هذه المنظومة مع المسلمين إلى يومنا هذا بشكل متراتب ممتزج مع ثقافات متنوّعة وتعايشت وبعدها تطورت مع مراحل التاريخ حسب الظروف المختلفة، وكما أكدت عدة مرات أنّ التداخل الثقافي بين الشعوب خصوصا الشعوب الإسلامية التي لها احتكاك مع شعوب أخرى كانت تمثل إلى حدٍ ما تأثيرات تصنع نافة خاصة تنعكس حتى على رؤيتها التشريعية والقيمية الأخلاقية وسلوكياتها في التعامل في الداخل أو مع الآخرين.

إذن يمكن أن نستخلص من كلّ هذا أنه يمكن أن ندرس المجتمع الإسلامي بهذا البعد ونحدّد له مشتركات رغم الاختلافات ونعطي طابعا عاما عن المسلمين ونطلق في دراسة هذا الطابع وهذا الوجود المركزي

للجميع، مما تعتبر قاعدة يمكن أن ينطلق منها الباحث ومشاركات تحدد العنوان العام والشمولي لهذا المجتمع.

وهذا لا يعني أنه لا يمكن دراسة الجماعات المتعددة داخل هذه الجماعة الكبيرة (المسلمين) فالمحددات القومية والوطنية والعرقية والتاريخية الحضارية لها مدخلة مهمة في فهم التفاصيل بين جماعة وأخرى وشعب وآخر، ومن هنا نجد أنّ الفهم والتعامل مع الإسلام يختلف إلى حد ما بين شعب مسلم وآخر.

فمثلا نجد أنّ الثقافة الإسلامية وكيفية التعااطي السياسي والاجتماعي عند العرب مع الإسلام يختلف في التفاصيل عنه عن الأتراك وهكذا عن الفرس وهكذا أيضا يختلف العرب في المشرق عنهم في المغرب، و ممكن أيضا أن نسجل اختلافات طفيفة أو كبيرة بين الشعوب في دائرة الجغرافيا الإسلامية كما أنه يمكن أن نتوسّع حينما ندرس الجماعات الإسلامية المهاجرة إلى بلدان العالم المختلفة وكيف أصبحت لها نظرتها الخاصة أيضا للإسلام من حيث التفاصيل وليس الأصول والأسس والنظرة للبعد التراثي والمصادر الأولى.

مما يعطينا ذلك أولاً: واقعا حقيقيا لا بدّ من دراسته بعناية وهو أنّ المصدر الإسلاميّ يمكن أن يتقوّل تاريخيا وجغرافيا إلى حدّ ما مع الحفاظ على الأصالة والأساس ويمكن أن يتموضع حسب مسار قيمي وتشريعي ويتعامل بكيفية مرنة مع الواقع المتغير في الزمان والمكان الذي تعيشه أيّ جماعة إسلامية. بل حتى أيّ فرد يمكن أن ينطلق ببعده الإسلاميّ وخلفيته التي تحتكم إلى التشريع والثقافة والمنظومة القيميّة هذه ويتعايش مع أي نظام في العالم وفق هذه الأسس والمشاركات

ويبقى له من التميز بما لهذا العنوان من حضور في حياة المسلم وهذا واضح في المجتمعات المسلمية المهاجرة.

وثانياً: كما يعطينا كل هذا طابعا بأنّ هناك مشتركات تحكم تصورات المجتمع الإسلامي ويمكن الانطلاقة منها وهذه المشتركات ليست صناعة كاتب من أجل هدف أيديولوجي أو غاية توليف. بل هو واقع موضوعي لا بد من دراسته وفهمه من وثمّ الانطلاقة منه لفهم الحياة العامة للمسلمين ودراستها بشكل نقدي تحليلي كي نستخلص فهما عاما ونؤسس لفهم واقعي دقيق للحاضر والمستقبل على أساسه.

ولكن هذا حتما سيتصطدم بعقبات كثيرة أهمها التوجهات الجهوية داخل الكيان العام للأمة الإسلامية وتحديات أمام تكون هذه النظرة العامة وتشكل العنوان الشامل، مثل المذاهب والأوطان والقوميات والعرقيات، وهذه ليست عقبات طارئة في العصر الحديث بل هي مكونات أساسية في صنع المجتمعات، وبالتالي لا يمكن تعديها بسهولة لحساب الخط العام ولا غض النظر عنها من أجل هذا التشكل الشامل متجاهلين الاختلافات والتعددات داخل العنوان التي قد تصل إلى حد التشظي والتقسيم على أساسه، ونحن في ظلّ صراع قوميّ وإقليميّ وتنافس بين دول تنتمي إلى هذا الإقليم الذي يضم الجماعة التي تنتمي إلى هذا العنوان العامّ الذي نريد أن نقيم دراستنا على أساسه وهو (المسلمون) وتنافس متمظهر بأشكال متنوعة مذهبية وسياسية ووطنية وقومية وثقافية وعرقية وغيرها من المحددات والمضيقات للعنوان العام. لما لتأثير السياسة والاقتصاد والهويات الوطنية والثقافية الشعبية في الذهنية العامة لأيّ مجتمع معاصر لتكون من أهمّ مكونات بناء شخصيته.

فهل يمكن وسط كل هذه العقبات والمحددات أن نطلق في تحديد مشتركات أو عنوان عام يمكن الانطواء تحته يمثل هذا العنوان جامعا حقيقيا؟ هذا تساؤل ليس من الهين الإجابة عنه، ووسط كل هذه المحددات الكثيرة التي تعنون الجماعات والانتماءات، ومن خلال هذا فنحن أمام طريقتين.

الأول: هو أن نتحرك في منهج لا يقوم على الموضوعية وتحليل الأمور بشكل دقيق وواقعي وتحديد الأشياء وتحليلها بما هي هي. بل ندخل في لعبة التوجيه والكلام بلا بديهة وجدوى التوجه نحو المشتركات على هذا الأساس، ليطغى هنا الطابع الأيدلوجي على الحس العام للفكرة، من أجل فرض مشروع يعتبره الكثير مهم يمكن أن يكون مركز انطلاقاً للأمة وتحديد علمي لها من أجل أهداف محددة وغايات أهمها بناء المشترك على حساب الخصوصيات لما لها من أثر في التوحد وتكثيف الجهود في سبيل الرقي الحضاري والتقدم والتخلص من الاختلافات ودمار الخلاف ومشكل التمزق الذي عصفت بالأمة المسلمة خصوصا في العصر الحديث، خصوصا بعد إستحضار التدخل الخارجي في رسم الحدود والفواصل بين شعوب المنطقة ببعث إستعماري كإتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور وغيرهما من الإتفاقيات بين الدول الكبرى لتفتت المنطقة من أجل مصالح إقتصادية وأهداف إستراتيجية تم التطرق إليها كثيرا خصوصا في كتاب (نهاية التاريخ) بإتبار إن العالم الإسلامي بما له من مشتركات يمكن أن يكون منافس حضاري في المستقبل. فكل هذا وغيره يعطي مبررا لإصحاب مشاريع التوليف والأدلجة والشعور بضرورة إعادة تشكل العرب والمسلمين، مما أثر ذلك ليس على عمل الكثير من القادة بل حتى على المفكرين والمثقفين

خصوصا الذين يتبنون الإسلام كمنهج حياة والقوميين الذين يؤمنون بالدول القومية سواء العرب أو غيرهم. ولكنّ هذا قد يوقنا في التوليف السطحيّ وفرض واقع وهيمنة فهم فرضيّ على واقع مفروض أصلا، لتكون لدينا هنا جدليّة حادة وتنافر بين واقع موضوعيّ قائم وبين ما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع، وكثيرا ما سارت الأمة سابقا بهذا المنهج سواء على أساس ديني يقوم على الدعوة والتحذير من مشكلات التفرقة، أو قومي من أجل بناء الذات القومية لأهداف ممكن أن تكون في سبيل نهضة قوميّة للشعوب التي لها طابع قوميّ أو إمكان النهوض على أساسه كالعرب والفرس والأتراك مثلا، ولكنّها لم تنتج شيئا إلى الآن وبقيت الشعوب بين النزعات القومية والنزعة العامة على أساس الإسلام ومهما حققت هذه القوميات خصوصا الثلاث من تقدّم على المستوى الذاتي إلّا أنها ما تزال تهيمن على عقليتها النزعة العامة وضرورة التحرك وفق الرؤية الإسلاميّة في الإطار العام، ومن نتائج هذا الأسلوب سقوط الأيدلوجيات الكبرى وتحرك الواقع بشكل آخر خارج عن سياقات العمل الأيدلوجيّ وأمنيات وتطلعات العاملين والمهتمين بها علميّا ومعرفيّا وثقافيّا أو واقعا عمليّا.

إذن نحن ومنذ بداية التاريخ الحديث للمسلمين خصوصا بعد استقلال بلدان العالم الإسلاميّ من نفوذ الاستعمار، نجد هذا الاضطراب النخبوي والجماهيري العام للمسلمين بين ضرورة البناء العام والتوجّه الذي يحكمه العنوان الإسلامي، وبين النزعات الذاتيّة على أساس سياسيّ، مما يعطينا ذلك تفسيراً واضحاً لجنوح عام ونزعة ذاتية شديدة لدى المسلمين نحو التشكّل العام.

الثاني: هو أن هناك من يرى واقعا حقيقيا لوجود عنوان عامّ ومشاركات مركزية يمكن أن تكون هي الأساس في فهم هذا العنوان العام والانطلاقة من أجل بناء جسد كبير للمسلمين يعتمد هذه المشاركات الكثيرة وينطلق منها كمحددات عامة للأمم، مما لا يعني ذلك تجاهل المحددات الأخرى القومية والوطنية والعرقية وحتى المذهبية. فهل يمكن أن نفهم الواقع بهذا الشكل وهل يمكن أن نرى هناك محداداتا عامة وعنوانا له تشخص عبر خطوط واضحة ترسم من خلالها العنوان وجوده الواقعي، فيمكن حينها دراسة هذا العنوان والانطلاقة منه في تشكل وعي عام ونمط ثقافة وطرح تحليلات مناسبة وفقه ونقود عليه وحلول لمشكلاته؟

لا شكّ في أنّ الأيدلوجيا لها وجود واقعي في حياة الإنسان في أبسط متبنياته الشخصية ثقافيا أو منهجيا؛ مما يعني وجود منهج الأدلجة في حياة الإنسان ليس هامشيا بل هو أحيانا كثيرة ضروريّ من أجل إنجاز أهداف محدّدة وتحقيق أخرى والمحافظة على الكيان العام أو الخاص والسعي في تشكيله أصلا، أو الاستقلالية فإذا كان الفرد له نحو وجود ضروريّ بهذا المعنى، فكيف للأمم مترامية الأطراف ولها وجود مركزيّ مهمّ على المستوى العالمي.

إذن الأيدلوجيا وجود ضروريّ كنزعة أخلاقية تتبع توجيه الوعي الذي يديرها سلبا أو إيجابا. وهذا أيضا لا يعني التسليم لها كفرض حتميّ وإنبغاء نهائي لا بدّ من الالتزام به بلا أي إرادة أخرى. بل هذا تحليل دقيق لموضوع شائك أخذ الكثير من مساحة الجدل العلميّ والتحليل الواقعي، في حين إنه لا بد أيضا من أن لا نتجاهل الرؤى النقدية للأيدلوجيا خصوصا بعد فشلها الذريع في مجالات عدة ومناطق متعددة

كما يمكن تقبل الفكرة العامة في نقد الأيدلوجيا لأنها تُعدّ حاجبا خطيرا عن الحقيقة الموضوعية من خلال التمسك برؤية فوقيّة عن الواقع ؛ ما يدفع ذلك إلى تكون فهما مشوشا عنه، وسطحية فما بين الفهم الموضوعي لمفهوم الأيدلوجيا ونقدها هنا تمكن الحقيقة.

ولكن بقدر ما هي واقع موجود بشكل حقيقي بنفس الوقت نحتاج جدا إلى عبور حواجب الأيدلوجيات والتحرّر منها كي ننطلق في فهم دقيق موضوعي للواقع وفهم الأمور بما هي عليه ومن هنا يمكن أن نفهم العنوان العام للمسلمين.

تحديات أمام فهم موضوعي للعنوان العام

هناك موانع أمام تحقيق العنوان العام ودراسة المشتريات وتحصيل العموم المطلوب من هذه الدراسة لا بد أن من نسلط الضوء عليها عرضا ودراسة وتحليلا حيث البعض يعتبرها موانع حقيقية وبالتالي تكون عقبات حقيقية مما أفضى البعض لإعتبار أن تحقيق العنوان العام على مستوى تكوين نظرة عامة شاملة وموضوعية دعوى لا يمكن تحقيقها على أرض الواقع، ومن خلال هذا لا بد من أن نتعدى مرحلة دراسة العموم الإسلامي للمجتمع المسلم والعالم الإسلامي والمشتريات إلى دراسة الخصوصيات القومية والعرقية والوطنية وغيرها ومن هنا كان لا بد من عرض هذه الموانع ودراستها بشكل وآخر، من أجل أن نرى هل يمكن الإنطلاقة فعلا في تشكل هذا العموم العنواني. أم لا، بشكل تفصيلي الى حد ما؟

فالتألفية والمحلية والقومية والعرقية وكل محدد ومخصص للعنوان الإسلامي هل تمنع من تشكل هذا العنوان؟ وهل يمكن أن يحكم هذه التشعبات مشتركات وهل هناك واقع كي لا نرتمي بأحضان الدعوات السطحية؟ نطرح هذا التساؤل هل هناك واقعا فعليا لهذه المشتريات فيشعر المنتمي لهذه الأمة أن هناك إطارا عاما يتوجه إليه وجدانيا ومنطلقات أساسية ينطلق منها.

ثم تأتي بعد ذلك لدراسة حالة وجود الأقليات وكيفية التعامل معها، وكيف هي الأخرى يمكن لها أن تنسجم مع هذا العنوان الذي قد لا يمثلها بشكل منفرد كالتالي.

أ - المذهبية: المذاهب وجود حقيقي في الإسلام كما أنّ التمذهب وجود طبيعيّ في كلّ دين وفكر وأيدلوجيا ومسار عرفته البشرية منذ فجر تاريخها الأول، فلكل إنسان فهم ونمط تفكير وكيفية اجتهاد واستخراج، وبالتالي كما أنّ كل عالم له آراء تتكون هذه الآراء حسب منهجه الذي يلتزمه ونمط اجتهاده، وهناك زعامات تتكوّن وفق كل وتوجهه وطريقة زعامته، كما أنّ الانشاقات السياسية وغيرها لها مدخلة في تشعب الأفكار العامة والأديان والأيدلوجيات بل أكثر من ذلك نرى أنّ المدارس الفكرية تنشأ أحيانا من مؤسس ثمّ بعد ذلك تنشطر على نفسها كل حسب آرائه ونظراته للأمور ومن خلال صياغته للمدرسته من جديد وفق معطيات جديدة أو قناعات أخرى حمت تصورات هذه المدرسة أو تلك.

أما المذاهب في الإسلام وحركة التمذهب فبدأت منذ فجر الإسلام حسب المصادر الكثيرة للتاريخ الإسلامي ولكن ما يمكن أن نعتمده في دراستنا الخاطفة هذه لهذه المسألة، هو أنّ البداية الحقيقية لتشكّل المذاهب كان بعد رحيل النبي محمد ﷺ عن الحياة وندخل في مرحلة النقاش والجدال حول الخلافة والخليفة ونمط الحكم وطريقة تكوّن إدارة المجتمع الإسلامي سياسيا ودينيا واقتصاديا واجتماعيا، وكان أبرز خطين ونظرتين أعطيا فكرة وطريقة لمرحلة ما بعد النبي ﷺ هما منهج الخلافة الذي إعتمده البعض من الصحابة ومنهج الإمامة الذي إعتمده بنو هاشم وبعض الصحابة الآخرين. ثمّ بقي البعض من الصحابة الآخرين على الحياد. وهكذا استمرّ الجدل إلى أن توسّعت الاجتهادات والنظرة إلى طبيعة الحكم والدين فخرجت مدارس وجماعات لتمثل توجهها خاصا، مثل الخوارج فيما بعد.

ثم توسعت حركة التمذهب أكثر وتأصلت وتم التشريع إليها على يد كبار الفقهاء في المدينة في بدايات القرن الهجري الثاني هذا القرن الذي كان قرن تشكل المذاهب الكبرى التي إعتمدت منهاج مختلفة في التفاصيل وطرق الإستنباط في الأحكام الشرعية والنظر في التراث الإسلامي (الكتاب والسنة) تميزت هذه المرحلة في تأسيس المناهج الكبرى في طرق الإجتهد بعد مخاضات علمية وفكرية حدثت بعد إنتهاء عصر نص الوحي والنبوة بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ عن الحياة .

فعد أهل السنة والجماعة كانت مدرسة الرأي لأبي حنيفة النعمان، ثم مدرسة مالك بن أنس، ثم مدرسة الشافعي التي إمتازت بإدخال عنصر القواعد الأصولية على أساس الأدلة الشرعية في منهجها الإجتهدية، وآخرها مدرسة الحديث لأحمد بن حنبل التي أسست لمدرسة الحديث ورسخت من وجودها على الساحة الإسلامية، وهي المدرسة التي إتخذت موقفا من العقل والرأي وهاجمت هذا التوجه بكشل عنيف لتتخذ منهاج خاصة في التوقف على النص لترك أثرها ليس في حركة الإجتهد الفقهي فقط بل حتى في العقيدة وإتخذت موقف حاد من الفلسفة والمنطق.

وبما أنه لم تتوقف حركة تشكل المذاهب وكان هناك فقهاء كبار يتحركون في دائرة أهل السنة والجماعة ألا أن هؤلاء الفقهاء لم يصلوا الى مرحلة ان يكونوا على رأس مذاهب مثل سفيان الثوري و عبد الرحمن بن عمرو بن أحمد الأوزاعي ومذهبه الأوزاعي تأسيس المذهب في بلاد الشام، الليث بن سعد مصر، عطاء بن أبي رباح ومجاهد بن جبر في مكة، والحسن البصري في البصرة وغيرهم، الى ان الحكام مع مرور الزمن اعتمدوا منهج المذاهب الأربعة الرسمية لأهل السنة والجماعة. بل

تم فرض هذه المذاهب على جميع المسلمين عند بعض الحكام وإعتبارها المذاهب التي تمثل الإسلام بشكل رسمي.

وفي الجانب الآخر كان هناك مذهب أئمة آل بيت النبي ﷺ تشكلت نواته منذ بدايات حركة الإسلام ظهرت بشكل واضح في فترة ما بعد رحيل النبي ﷺ بعد جدل خلافة النبي بعد العصر الأول للإسلام.

إستمرت هذه المدرسة التي تمثل مدرسة أئمة أهل البيت ﷺ في زمن تشكل المذاهب الكبرى في بدايات القرن الهجري الأول كما ذكرت آنفا برز الإمام جعفر بن محمد الصادق ﷺ ليمثل دورا بارزا في حركة الفقه والعقيدة والحديث والحركة الثقافية بشكل عام، مستغلا الوضع السياسي آنذاك، هذه المرحلة التي كانت مع نهايات الدولة الأموية وبداية الدولة العباسية وإنشغال الحكام في السياسية وتشكيل الدولة، والحروب في الأطراف وغيرها من مقتضيات التشكل الأولي للدولة الجديدة وبدايات البناء، فسح هذا المجال أمام حركة الائمة بحرية نسبية إلى فضاء التثقيف العام وتحريك عملية التدريس والتوعية والبناء الفكري.

والإمام الصادق بعمقه العلمي ومكانته بين المسلمين كأبرز إمام من آل البيت في عصره كما تذكر الكثير من مصادر المسلمين، فكان له دورا محوريا في تشكل الحركة العلمية والثقافة العامة والتأثير في منظومة القيم للمجتمع، مما سمته الكثير من المصادر بإمام الفقهاء فهو أستاذ أبو حنيفة النعمان ومالك بن أنس اللذان أصبحا أمامين لمذهبين كبيرين فيما بعد، كما تتلمذ الكثير من كبار الفقهاء على يديه والأخذ منه بشكل مباشر أو غير مباشر.

ليكون الإمام الصادق إضافة إلى ما يمثله من أستاذية وتأثير في الكثير من الفقهاء والمدارس إمام مدرسة أهل البيت وسُمي المذهب بإسمه على غرار المذاهب الأخرى أي (المذهب الجعفري) كما هو معروف حالياً.

ولم تتوقف حركة المذاهب بالتوسع والانشطار على نفسها او تشكل مذاهب جديدة مع تقدم حركة التاريخ وتوسع المدارس الفكرية ودخول بعض العلوم والفلسفات إلى العالم الإسلامي فكانت هناك مذاهب منها إنتهت منذ زمن بعيد ومنها لا يزال موجودا في مناطق إسلامية عدة مثل الزيديين والإسماعيليين والخوارج والأباضية وغيرهم، وكل هذه المذاهب أصبح لها توجهات في السياسية وفقا لنظرتها العقدية ومنهجها في الإجتهد الفقهي ونظرتها إلى الدين والتاريخ والتراث والواقع.

أما وجود هذه المذاهب الإسلامية في واقعنا المعاصر فقد تطورت ومثلت إلى حد ما مشكلة حقيقية في النظرة إلى الدين أو السياسية والواقع بشكل عام، وبقدر ما كانت هذه المذاهب حركات طبيعية لنمو الإجتهد الفقهي والعقدي والفكري والسياسي والنظرة إلى الواقع كسنة طبيعية في الحياة والتاريخ أقرها الدين وشرعها على أساس معين (من إجتهد واخطأ فله أجر ومن أجتهد وأصاب فله أجران) هذا الحكم الذي يُبرر له كثيرا وأصل له في حركة الإجتهد الاسلامي، ألا أنه لم يقف الكثير على وفق هذا المبدأ المهم والضروري لتفهم حالة الإختلاف بطابع مشروع دينيا مقرر واقعيا لتساهم النظرة الضيقة للكثير من الفقهاء خصوصا اولائك الذين أصبحوا أداة تصفية بيد السلطان للمذاهب التي إتخذت موقفا من حركة الفساد والطغيان في التاريخ الاسلامي. فظاهرة

الخلاف والصدام المذهبي الذي ولد كل هذه الطائفة في العالم الاسلامي هو نتيجة عدم تفهم التطور الطبيعي لحركة التمذهب والاختلاف الاجتهادي في الاصول والفروع والنظرة الى الواقع.

وبعد تطور حركة المذاهب ليصل بنا الحال الى حراك طائفي عنيف كان نتيجة تفسيرات المذاهب للتاريخ والعقيدة والنظرة الى التطبيقات من قبل كبار الصحابة في زمن ما بعد النبي ﷺ فتشكلت نظرات متعددة لتلك الحقبة لتنعكس في الرؤية العقائدية والنظرة الى الحكم والسياسة التي لم يقف المسلمون عليها بشكل واضح .

فمدرسة أهل السنة والجماعة لم يكن لهم رؤية واضحة من مسالة الخلافة فاذا رجعنا الى تاريخ ما بعد النبي ﷺ وكيف تشكلت تم طرح الخليفة الاول من ثم فرضه على المسلمين من قبل الخليفة الثاني والبعض من الصحابة لم يكن وفق مسار شورى كما هو معروف حاليا. بل كان الكثير من الصحابة له رؤية تختلف عن رؤية البعض الآخر من الصحابة الذين آزرروا رؤية الخليفة أبو بكر والخليفة عمر بن الخطاب ومن معهم أبرزهم سعد بن عبادة وسعد ابن أبي وقاص وابن مسعود وغيرهم. بل كان هناك خطأ موازا لم يدخل في حركة الخلافة قطعا الا من باب حفظ الكيان الاسلامي والخوف الوقوع في فتنة تعصف بالمسلمين مثل بني هاشم خصوصا الامام علي عليه السلام الرجل الابرز منهم والذي اعتبره البعض يمتلك مؤهلات كثيرة للخلافة ثم كان ممن يؤمن به كأجدد للخلافة صحابة كبار وقفوا الى صفه مثل عمار بن ياسر وسلمان المحمدي والمقداد ومحمد بن أبي بكر وأبو ذر وغيرهم كثير أضف إلى من يؤمن بتعيين النبي للإمام علي في حجة الوداع خليفة للمسلمين وفق نص طويل

ذكرته مصادر المسلمين الأساسية ومن هنا النص: (من كنت مولاه فهذا علي مولاه).

نعم في زمن الخليفة الثاني تم تشكيل مجلس شورى من قبل الخليفة نفسه ولكن هذا المجلس لم يمثل كافة الصحابة مما إتخذ منه الكثير موقف ولم يُعتمد كآلية رسمية فيما بعد حيث أعتبره الكثير من الصحابة والفقهاء فيما بعد إنه إجتهد غير ملزم للخليفة الثاني.

ثم دخل الجميع في الحالة العامة كي يبقى الكيان العام للمسلمين وعدم الدخول في فتنة وصراعات ليأتي بعد ذلك الخليفة الثاني والثالث وهكذا الى ان وصلت الى الامام علي عليه السلام ثم إستشهاده وخلافة ابنه الإمام الحسن عليه السلام الى ان حكم معاوية بن أبي سفيان بعد صراع طويل مع الإمام علي وأبنة الحسن فحول الخلافة الى ملوكية كما تذكر الكثير من مصادر المسلمين، لندخل في عصر سياسي جديد إنعكس على الواقع عموماً، فالحكم الأموي كان يعمل على ترسيخ مسار حكمه وتدعيم وجوده في السلطة مستخدماً في ذلك حركة العلم والبعض من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين الذين دعموا ترسيخ الملك الأموي في السلطة عبر تشريعات ونظرات عقديّة ونصوص حديثية.

فمعاوية بن أبي سفيان قاد عملية تحول نوعي في طريقة الحكم وإدارة الدولة والمجتمع بعد عصر ما يُسمى بعصر الخلافة الراشدة، بل كانت عملية إنقلاب كبير ليتم سن منهج عام للدولة التي سميت إسلامية لا تزال آثاره في العمل السياسي ماثلة في تدعيم وجود السلطان على حساب الأوطان والإنسان.

إمتازت هذه الفترة أي الفترة الأموية في الحكم في عمل سلطوي مركز في الهيمنة على حركة العلم والإجتهد وتدوين الحديث، أو قل

بشكل أكثر دقة ترويج أحاديث لم يكن لها وجود كما ذكرت الكثير من المصادر الإسلامية مختلفة التوجهات والمذاهب والكثير من الباحثين ليس الآن محل ذكرها، كلها تركزت على تدعيم النفوذ الأموي وهيمنة السلطان والتلاعب بشكل كبير في التراث والتاريخ.

إذن فالنظرة إلى التاريخ وطريقة الحكم التي أستخدمت كمنهج عند البعض في النظرة السياسية عبر مر التاريخ وإدارة الدولة لم يكن واضحا ومنطلقا بينا للحكم والمنهاج السياسي، ثم أن العقيدة لم تكن أيضا واضحة حيث تقف على أسس مختلفة متغيرة المنهج وفق نزعات ونظرات الصحابة أو السلاطين أو الفقهاء الذين تعددت رؤاهم وإجتهداتهم على مر التاريخ الإسلامي.

في المقابل نرى رفضا من قبل الآخرين المختلفين مع منهج أهل السنة والجماعة ليصل عند البعض تطرف في الحوار والجدل العقدي والفقهي في الفروع والأصول والنظرة إلى حركة الواقع والسياسة.

وهناك ممن يرى أن الخلافة إمامة المسلمين عبر سلسلة من الائمة كما عند الشيعة ولكل مرحلة زمانية إمام يمتلك المقومات الكافية للقيادة والزعامة الدينية وبعد إنقطاع عصر الإمامة الظاهرة في القرن الثالث الهجري للشيعة تبنا نهج الفقهاء ورواة الحديث الذين يمتلكون حق الفتيا والإجتهد الفقهي والتأصيل للفروع بشكل مشروع، هذه النظرة التي تطورت الى ولاية الفقيه على الناس في خلافة الإمامة والتي هي بدورها خلافة النبي ﷺ. ثم أن نفس هذه الولاية أي (ولاية الفقيه) اختلفت في حدودها بين مطلقة ومقيدة ونسب دائرتها التي تختلف بين فقيه مجتهد وآخر. ألا أن البارز في مدرسة أهل البيت ﷺ هو عدم غلق باب الإجتهد كما حصل عند مدرسة أهل السنة والجماعة في غلق باب الإجتهد منذ

عصر المذاهب الأربعة في القرن الهجري الثاني، بل بقت حركة الإجتهااد الفقهي لدى الشيعة إلى الآن.

وإن كانت هناك حركة فكرية في مدرسة السنة والجماعة ترتقي إلى مستويات الاجتهداد الا انها بقت في اطار التقليد العام للمذاهب الاربعة وكان تاريخ مدرسة اهل السنة والجماعة ومذاهبها يقوم على الفتيا داخل دائرة هذه المذاهب وكل له القدرة في فهم هذه المدارس واحكامها وتفصيلها فانه يحق له الفتيا. اما عند الشيعة فالاجتهداد عنصر اساس في الفتيا وزعامة الشيعة والقضاء وبالتالي هذا منع الى حد كبير من فوضى الفتيا كما انه ادخل الشيعة في نظام هرمي يقوم على المرجعية فكانت المرجعية الشيعية هي النظام العام الذي تقوم عليه الجماعة الشيعية .

فأنا وان نشهد ايضا هناك احيانا اختلافات في هذه الزعامات ووجود عدة مرجعيات ومجتهدين في تاريخ التشيع وحيانا يصل الى مرحلة الخلاف في الاجتهادات الفقهية والنظرة الى الواقع السياسي او بشكل عام الا انه دوما نرى ايضا ان هناك زعامات في المراكز الأساسية للشيعة هي من تحكم التوجه العام وتسيطر الى حد كبير على النظام المرجعي الهرمي .

فاذا ما فهمنا كل هذا نرجع الى المقصود الأساسي من هذا السرد العاجل لحركة التمذهب في العالم الاسلامي على طول حركة التاريخ لنستخلص امور منها :

ان التمذهب انبثاق طبيعي للأديان والأيدولوجيات والافكار الكبرى فهو حراك طبيعي نتيجة الاجتهداد في التفاصيل والاختلاف الذي هو سنة بشرية في تاريخ الانسان. فالإنسان كائن مفكر وكل انسان وجماعة لها تقاليد وافكار ورؤى ونظرات وظروف وبيئة واذواق ومرحلة تاريخية

وطور كل هذه الجزئيات شروط في تكون الفكر وقولبة المواد الخام للمعرفة مثل النصوص والحوادث التاريخية والافكار الجاهزة في تشكيل الفكر العام والتنظير لفكر مهما كانت اصوله واضحه ومواده مسبوكة .

المسلمون لا يختلفون عن الامم الاخرى ودينهم ايضا، ثم تكون افكارهم الكبرى ايضا والايديولوجيا العامة تأثرت بكل هذه الشروط، ثم توسعت المذاهب وفق نظرة كل جماعة الى المواد الأساسية للفكر والاجتهاد فيها والاصول الاجتهادية التي انطلقت منها.

كما ان النزعات للجماعات التي تعاقبت على سدة الحكم الاسلامي عبر مر العصور الاسلامية كانت ايضا تعكس هذه النزعات في الفكر مما يولد هذا ايضا احكاما في الرؤية الشرعية للحكم وكانت المذاهب لها دور مركزي في السياسة، فاذا رجعنا الى التاريخ نجد ان الاحكام كانوا يختارون المذهب الذي يدعم الحكم وتصورات الحاكم ويتم فرضه على الناس كرؤية رسمية للحكم والدولة وظاهرة فقهاء البلاد ووعاظ السلاطين من الشواهد الواضحة في التاريخ كما ان المعارضين ايضا يستخدمون مناهج وعقيدة مضادة ويرتكزون على منهج اجتهادي اخر يشرع الانتفاضات والمعارضة للسلطان المدعم تشريعا اصلا وينطلقون من نصوص واحكام تبرر الثورة والمواجهة مع السلطة .

ان ما ينبغي ان نتوقف عنده كثيرا وهو محور مهم في هذا العرض الموجز لتاريخ تشكل المذاهب والأفكار الكبرى والطوائف وتعقيدات هذا التشكل ان جميع الحركات الاسلامية كانت تنطلق من مصادر محددة بشكل جامع خصوصا الكتاب والسنة أي القرآن الكريم والسنة بتفصيلات السنة التي تمثل الحديث والفعل والتقارير ومن هنا يمكن ان نحدد المنطلقات الأساسية التي انطلقت منها جميع المذاهب تاريخيا هذه

المصادر الاجماعية موجودة حاليا ويمكن الرجوع اليها اذا ما امتلكننا منهجيا علميا موضوعيا دقيقا في البحث والاستخراج ونقد التراكمات الاجتهادية الكثيرة التي ابتعدت عن روح الاصل حسب النزعات والتوجهات والافهام المتعاقبة والقراءات التي تعاقبت.

ومع كل الملاحظات على التراث خصوصا السنة بطابعها الاشمل وليس الحديث فقط كالفعل اي السيرة والتقرير اي الامضاء انه يمكن الرجوع الى هذه التراث واحكامه في منهج يقوم على معطيات علمية دقيقة تحتكم الى معطيات تاريخية اصيلة او اصول يمكن ان تضبط هذا التراث الكبير المترامي الاطراف .

ان الاسلام بدأ كدين ثم تحول بطبيعة المنطقة التي انطلق منها وتحرك فيها إلى ثقافة ونمط حضاري، فالعرب في الجزيرة العربية خصوصا كانوا قبل ذلك قبائل تحكمها نظام بدائي اي جماعة بلا حضارة ومن هنا فالاسلام لم يكن يعني اليهم دين فقط بل حضارة دخول تاريخ جديد وعندما توسع الاسلام بعد الفتوحات ودخول بلدان لها عمق حضاري اثرت تلك الحضارات في الرؤية الاسلامية وتأثرت ايضا، فكان الاسلام بعدها ليس دين فقط بل رؤية وثقافة وعبر التشريع والمنظومات القيمة والتعاليم الاخلاقية الفردية والاجتماعية اصبح سلوك عام، وعندما يتحول الدين الى سلوك وثقافة تتوسع رؤيته لتشمل الرؤية الحضارية التي تنطبق بالوجدان العام والمخيلة الشعبية وتؤثر حتى على باقي الاقليات الدينية والعرقية والقومية التي حاولت ان لا تدخل في الاسلام كدين الا انها قطعا ستنسجم مع الرؤية العامة للمجتمع كثقافة وسلوك وهذا طبيعي في كل امة.

فالمسلمون انفسهم في الغرب تأثروا واثروا واندمجوا الى حد ما في الثقافة العامة ومنظومة القيم والسلوك، فمن هنا يمكن ان نفهم الاسلام بشكل اشمل من كونه دين وعقيدة بل رؤية حضارية لها ثقافة وسلوك ومنظومة قيم اثرت وتأثرت بالحضارات بعدما انطلقت حضارة من ارض الحجاز ومكة والمدينة وهكذا اثرت في الاقليات الاخرى التي تتواجد على ارض البلد الاسلامي واي موقع وصلت اليه الدولة الاسلامية . او ما تسمى في التاريخ التقليدي دولة الخلافة .

ب - القومية والعرقية والوطنية وغيرها، هذه أيضا تحديات أمام تحديد العنوان العام للمسلمين، المشكلة هنا إنها تحديات معاصرة لها وجود حاضر راسخ حاليا وليس من السهل تعديها، ولكن يمكن النظرة إليها بنفس النظرة السابقة للتحدي المذهبي ومعالجتها بنفس الطريقة، وهكذا سندكر مواضع تعالج هذه الإشكالية فيما بعد تثيري المعالجة هذه، ليتمكن أن نجعل التناول العنوانى العام للمسلمين ممكنا في ظل هذا التحدي الإشكالي الكبير والواقعي.

فالإسلام كما ذكرت تحول إلى ظاهرة إجتماعية مؤثرة بالسلوك والثقافة والقيم، وبعد حضاري عبر تاريخ نفوذه الطويل في المنطقة الإسلامية فأثر وتأثر في السايكلوجية العامة بشكل مباشر او لا، وعلى ذلك يمكن أن نلمس تفاصيل من هنا أو هناك للعنوان الإسلامى المشترك للمسلمين مهما تعددت قومياتهم وأعراقهم وثقافتهم بل حتى من يمتلك رؤية ناقدة وتحديثية للثقافة والفكر والسيسلوجية العامة.

ظاهرة التعدد المذهبي في الإسلام

هناك إشكال يقدمه البعض على الاسلام على ظاهرة التعدد المذهبي وكثرة الاجتهادات المتعددة في الاصول والفروع يطرحها البعض كأشكال نقدي ذاتي من اجل تعديها والوصول الى حل لها عبر رؤية دينية موحدة (بكسر الميم) يطرح هذه الرؤية المتدينيون الوسطيون. ويطرحها البعض الاخر كإشكالية طبيعية للدين وافراز للعقل الديني ومن هنا ينطلق في رؤيته لنبذ الرؤية الدينية من الأساس اغلب من يطرح هذه الرؤية اصحاب خلفية الحادية او علمانية متطرفة.

فهو اشكال وان كانت روحه واحدة الا ان خلفياته واهدافه تختلف فمن يطرحه بشكل ديني يميل الى تعدي هذه النظرة من اجل تشكل اسلام موحد ومنهم من عمل على ذلك تحت شعار (إسلام بلا مذاهب) اي الرجوع الى منابع الاسلام الاصيله ونبذ المذاهب والانصهار في العنوان العام ومصادره الاولى .

هذه الرؤية ليست جديدة وهي بقدر ما تمتلك من نية قد تكون ظاهرها جميل الا انه تمثل اشكالية اكبر عندما نراجع التاريخ نجد هناك نمطين في التعامل مع ظاهرة هذا الاختلاف في الاجتهاد والتعدد المذهبي...

النمط الاول: هو الذي يعتبر الاختلاف والتعدد سنة في الحياة والدين والتاريخ وحتى القران الكريم لم يهمل هذه السنة بل اقرها ووضع منهج في التعامل معها ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ

﴿ إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾^١ و ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ
 شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا
 آتَيْتُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ
 فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾^٢ و ﴿ قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا
 ﴾^٣ و ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا
 إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾^٤ وبالتالي ينظر الى
 الاختلاف من منظر الاجتهاد المبرر عقليا وشرعيا .

هذا الاختلاف والتعدد اضافة الى ما هو سنة وطبيعة وحقيقة
 موضوعية واقعية ونتيجة لاختلاف الازواق والافكار والظروف والرؤية،
 ايضا هو عامل ثراء ولولا هذه الاختلاف والجدل سيعم السبات
 والجمود، فالفكر والفكر الاخر بما يمثل من تدافع وجدل وتراجع يعطي
 عامل دفع للتطور والحركية الدينامية للفكر والتجديد المستمر وعدم
 الجمود والتعصب والانكماش، فهو اذن في النتيجة واقع لا بد ان نعرف
 به ونتعامل معه بشكل ايجابي وهو ايضا عامل ثراء وتطوير وتجديد
 ذاتيين اذا ما تم التعامل معه بايجابية ورؤية منفتحة وتشريع يحترم هذا
 التعدد المشروع ضمن محددات معروفة في كل كيان.

لا زالت المشكلة هنا كامنة في التعامل السلبي مع التعدد وتغيير النظرة
 والتوجه الى بناء بنية ايجابية تتقبل الاختلاف والتعدد على ارضية علمية

١ - هود: ١١٨، ١١٩

٢ - المائدة: ٤٨

٣ - مريم (٢٠)

٤ - الحجرات (١٣)

منفتحة يمكن ان نتجاوز هذه الاشكالية في الدين كما في أي فكر ومنهج، وهذا من أكبر التحديات التي تواجه الفكر الديني.

فالدين بما يمتلك من خلفية مقدسة ونمط تفكير يرتكز على محاولة اليقين والحقيقة يعطي لنفسه الحق بالإطلاق عند الكثير من العقول المتدينة، وهذا مجرد نمط نفسي وموقف وليس حقيقة، ولا بد على العقل الديني ان يفتح أكثر من خلال ارضية الاجتهاد وابعثه التعدد كما في الإسلام وتبرير إختلاف الأفهام الواقعية لأي مجتمع إنساني الذي يقتضي الإختلاف في الإجتهد وحتى المنهج.

هذا ما نجد له حقيقة واقعية في العلوم نجده ايضا له تعاليم ودعم في نصوص الدين مثل الآيات (وأنا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين) و (لا إكراه في الدين) و (إن أنت إلا نذير) وغيرها الكثير من النصوص، ومن هنا يمكن ان نقول أن مكامن التطرف والجمود وإدعاء امتلاك الحقيقة المطلقة لها وجود في كل دين بل حتى كل فكر وايدلوجيا ألا أنه أيضا في الجانب الآخر يمكن أن نرى هناك دواعي للإفتتاح على العقل والتعددية والأفهام ضمن قواعد علمية وإجتهدات رصينة ونصوص تعليمية في هذا الإطار.

النمط الثاني: هو النمط الذي اتخذ موقفا سلبيا من هذا التعدد واعتبره خروجاً عن الدين والاصول والمنابع وهتكا للجسد الديني العام ثم دعى الى الرجوع الى المنابع الاصلية للإسلام ثم الجمود عليها والاحتكام لها بدون اي رؤية اخرى متناسين هم بذلك يفرضون رؤاهم الخاصة على الاخرين فهو بذلك يكونوا ايضا مذهب من المذاهب، لهم نمط تفكير وفهم واجتهاد اول بروز لهذه الحركة في تاريخ المسلمين هم الخوارج الذين دعوا الى الرجوع الى القران والحكم الالهي عبر شعار (لا حكم

الاله) واثاروا فتنة كبيرة في زمن خلافة الامام علي (عليه السلام) ثم تطورت هذه الحركة وتنوعت عبر التاريخ ونحن ليس في صديد استعراض محطات تطورها التاريخي ومذاهبها بقدر ما نريد ان نؤخذ رؤية خاطفة عنها كمثال وما يهمننا اكثر الحركات المعاصرة التي تبنت هذا المنهج كالحركات الاصولية التي دعت الى الاحتكام الى الكتاب والسنة والسلف الصالح معتبرة ان الدين والحضارة وكل عوامل النهوض تكمن في هذه المنابع الاصلية للدين لأنها منابع الهيئة . تنوعت نسب هذه الدعوى فهي حيث انطلقت من الخوارج والحركة الاصولية الاسلامية المعاصرة والتي برزت في مطلع القرن العشرين الا ان لها وجود نسبي في جميع المذاهب الاسلامية واؤكد الى نسب متفاوتة بقدر تعصب هذا المذهب وذاك.

فاصبح لدينا ما يمكن ان نسميه توجه انحصاري يدعي انه حامي الاصول الاسلامية ويدعوا للالتزامها والرجوع اليها لا على اساس مذهبي، الا انه برؤيته المتعصبة وتزمته لاجتهاده ورؤيته لهذه العودة بعقل مغلق دوغمائي ولد وجود عنيف وحراك اسلامي ينطلق من هذه الرؤية العنيفة، فكانت من ابرز نتائج هذه الرؤية الانحصارية حركة التكفير المعاصرة التي تطورت الى ارهاب ليصبح ليس ظاهرة اسلامية فحسب بل ظاهرة عالمية، فهو بقدر ما مثل من ابرز مشكلات العالم الاسلامي داخليا بما سبب من فتن وحروب وصراعات فقد اصبح ايضا عاملا لضرب المسلمين والهيمنة عليهم بدعوى الحماية او الحفاظ على الامن القومي للدول الكبرى ثم السيطرة على الموارد الاقتصادية والقرار السياسي على بعض البلدان في العالم الاسلامي.

إذن فدعوى العودة إلى الأصول الإسلامية والمصادر الأولى (الكتاب - السنة) أو قل التراث بشكل عام والتخلي عن التعددية المذهبية من غير رؤية منفتحة تمثل نتائج مدمرة تقود إلى حاضر محتقن مكبوت ينفجر في أي لحظة ويولد كارثة على الدين والفكر والثقافة العامة ثم يقود إلى صراعات مدمرة وتعصب وحركات فعل وردات فعل غير منضبطة وهذا ما حدث فعلا، فيكون الحل إذن هو الانساق الطبيعي خلف الاختلاف الانساق العلمي الموضوعي المنفتح والانفتاح على مسالة الاختلاف والتعدد برؤية إيجابية لما تمثل من ضرورة موضوعية واقعية أولا كما أنها عامل ثراء وتطور وتجديد ثانيا إذا ما تم التعامل معها بشكل إيجابي .

ثم من يتوهم أن هذا التعدد الطبيعي يمكن ان يضرب الأصول ويشوش الرؤية ويتعد عن الأصالة فهو متوهم فالتعدد المذهبي والاجتهاد التشريعي والفكري هو عودة دائمة إلى المنابع الأصلية ألا أنها عودة متجددة. فالأحداث عبر مراحل أطوار التاريخ والانفتاح على العالم وتوسع الخبرات والتجارب وتلاقحها يؤدي إلى وعي جديد وفهم أوسع ومستحدثات موضوعية والعودة بهذه الخلفية المتوسعة والمتشعبة إلى الأصول أكيد وحتما سيطلب منا اجتهاد أوسع وبحث أكثر توسع وعمق ونضج وهذا حتما أيضا سيولد رؤى جديدة واجتهادات متطورة في التشريع والفكر ثم رؤية ناضجة وأكثر انفتاح على الواقع ومستجدات الحياة بخلفية الأصالة التي يمتلكها كل ناظر إلى الحاضر والمستقبل.

أما الذي ينظر إلى هذه التعددية المذهبية والاختلاف في الاجتهادات هي لا تعطينا رؤية عن الدين فأى دين نتبع ووفق أي مذهب واجتهاد وفهم وسط هذا التشوش لا يمكن ان ندعي ان هذا هو الدين وبما ان هذا

التشوش هو نتيجة طبيعية لتعدد الأفهام وتطورات مراحل التاريخ فإننا إذن لا بد ان نتعدى الرؤية الدينية وننتقل إلى فهم الواقع والحياة وفق العلوم الحديثة بعيدا عن رؤية السماء .

ونحن نناقش هذه الرؤية من جانبيين من حيث أنها رؤية غير واقعية حسب ما أسلفت من تعريف الإسلام بعد التوسع ليصبح حضارة وثقافة وسلوك وبالتالي فهو ليس رؤية دينية فقط كما ان هذا الاختلاف أيضا واقعي وطبيعي في كل دين وفكر وايدلوجيا :

الجانب الأول : هو ان الإسلام ليس دين فقط ومن يرجع إلى التاريخ الإسلامي ودراسة الواقع يفهم بعمق ما معنى هذا الادعاء فالإسلام عبر تشريعاته ونظراته للقيم وتعاليم الأخلاق اصبح سلوك وثقافة عامة أثرت حتى في الأقليات الأخرى وبالتالي نحتاج إلى دراسة الإسلام من هذا الجانب أي دراسته برؤية شاملة وتفكيك عناصره فلا بد دراسته كدين أولا بما له من مصادر وتراث نصي واجتهادي ثم دراسته كسلوك تشريعي ومنظومة قيم تحكم تصورات المجتمع إلى حد ما وتضبط سلوكه ثانيا ثم كظاهرة ثقافية وتصورات عامة تحكم نسبة عالية جدا من الذهنية الكلية للعقل الجمعي للمسلمين ومهما تحرر البعض من هذه الرؤى فهو بالتالي محكوم بالطابع العام والبيئة التي يتواجد فيها .

فتصبح الظاهرة اكثر تعقيد وترسخ عندما تتحول الرؤية والسلوك والثقافة العامة كعادات وتقاليد وأعراف وفلكلور شعبي عامة ومن النتائج الطبيعية والاتصال اللازم هو ان تتقوّل هذه التقاليد والأعراف والعادات ضمن ثقافة وسلوك وتشريع الذي يحكم أي مجتمع إذن فالرجوع إلى التراث الديني ودراسته برؤية منفتحة نقدا ومراجعة وفهما موضوعيا دقيقا ووجود وجداني للامة هذا هو الحل. التعدي على هذه الأصالة الحقيقية

هو نوع من السطحية والسلبية التي لا تمثل موقف فكري ومعرفي ناضجين ولا رؤية حقيقية عن الواقع خصوصا ان الإسلام ليس كباقي الأديان فهو يمتلك شريعة تفصيلية وتعاليم أخلاقية دقيقة تركز على التراث النصي الهائل الذي ورد عن (الكتاب السماوي والسنة النبوية) وهذه ظاهرة مميزة عن الأديان الأخرى التي لا تمتلك هذا التراث التفصيلي فالأديان الأخرى اعتمدت تعاليم ووصايا ومواظ عامة وقليلة جدا مشوبة بين رؤية اللاه والنبي والقديس كما في الكتاب المقدس الذي لا نرى بشكل واضح من المتكلم هل هو الله ام السيد المسيح ام القديس متي أو يوحنا مثلا وهذا ما يحتاج إلى دراسة مقارنة مستقلة ستنتظر اليه في الكتاب فيما بعد ، مما يعني ذلك ان التشريع في الأديان الأخرى أتى ليمثل اجتهادات شخصية لرجال الدين والقائمين على الأديان في حالة من التزاوج بين الرؤى الشخصية واللاهوت والفلسفة التي تنطلق من الرؤى العامة لرجال الدين وليس بالضرورة تركز على تفاصيل نصية واضحة . ومع كل الملاحظات على تكون التراث الإسلامي والدراسات والبحوث والإشكاليات التي طرحتها إلى انه مع كل ذلك نجد هناك اختلاف كبير ما بين التفاصيل النصية والتراث التفصيلي ما بين الدين الإسلامي والأديان الأخرى.

إذن هذه الرؤية التشريعية التفصيلية أثرت في حركة التاريخ للمسلمين ولا تزال لها وجود قوي وفاعل في الكيان الاجتماعي للمسلمين مما نحتاج بشكل مركزي ملح إلى دراسة الإسلام كدين ووجود اجتماعي بهذا العمق والتوسع.

الجانب الثاني : هو ان هذه التعددية واقع طبيعي في كل دين وافكر وايدولوجيا فلا يمكن حصر الفهم بشكل أحادي ولا يمكن منع حالة

الاجتهاد الطبيعي وتعدد الرؤية لكل باحث ومفكر بل حتى مذهب من متبنياته وفهمه العام للدين بما يمثل من عقيدة ورؤية تشريع للحياة والدين . وإضافة إلى انه هذا واقع طبيعي أي التعددية والاختلاف فانه أيضا عامل تطوير حي وجدل يساهم في تنمية الفكر والدين في حالة من الدينامية الفاعلة بين الفكر والواقع .

فإننا ندرس الدين هنا كفكر بخلفية دينية لها هذا الوجود الوجداني والثقافي في كيان المسلمين وبالتالي ان الجدل والتفاعل ما بين هذا الفكر ونمط هذه الثقافة مع الواقع العام للمجتمع والتاريخ يمكن ان يساهم كثيرا في تطوير الواقع نتيجة تطور وتجديد وتحديث منظومة الفكر والتصورات و الثقافة العامة .

المشكلة الطائفية

ان اغلب الناقلين على الوجود المذهبي وتعدد الاجتهادات ينطلقون من مشكل واقعي و واضح كافراز لهذه المذهبية بشكل سلبي شنيع وهي الطائفية التي كانت ولا تزال تمثل مشكلة كبرى ولدت نتائج تدميرية على واقع الانسان المسلم على المستوى الانساني والحضاري بل حتى الايماني والاخلاقي.

فالطائفية حركة نتاج لتعدد مذهبي ولدت افرازات كارثية ومثقت دور قبيح في التاريخ الديني عموما والتاريخ الاسلامي خصوصا. فبقدر ما تركت من دمار في تاريخ الأديان الأخرى خصوصا التاريخ المسيحي في الغرب فالحروب بين الكنائس كانت مدمرة وذهب ضحيتها ملايين ألا ان الغرب تعدى هذه الأزمة عبر نبذ الطائفية والتوجه إلى الرؤية العلمانية وسحب الدين عن الواقع الحياتي للإنسان الغربي. أما المسلمون والعرب فلا يزال يعيشون بؤس الأزمة وعمق المشكلة، صحيح ان الحلول قد تختلف ما بين أمة وأخرى وحضارة وأخرى حسب دراسة طبيعة نفس الدين والمجتمع، ألا ان التخلص من الطائفية ضرورة دينية وحضارية وأخلاقية لا بد على كل مسؤول له مساحة من القدرة ان يتحرك في اطار التخلص منها لما تمثل من تشويه للرؤية الروحية والقيمية للدين والتعاليم الأخلاقية السامية وما تمثل من تدمير هائل للإنسان والأوطان بسبب ما تولد الطائفية من توجه تكفيري يفضي إلى عنف وإرهاب يضرب بكل ما للإنسان من قوة و وجود.

الطائفية موقف مشوه للدين والمذاهب وهو لا شك إفراز طبيعي للمذهبية ألا انه إفراز نتيجة النظرة الانحصارية للدين والمذهب والاجتهاد الخاص والنظرة السلبية للاختلاف والتعددية المذهبية والاجتهاد في الرؤى. أي أنه ليس إفراز للدين ولا التعددية المذهبية التي قلنا سابقا عنها بانها وجود طبيعي في كل كيان ديني او فكري وأنها هي نتاج الرؤية الانحصارية الضيقة والتزمت والفهم القاصر والخلفية الثقافية الجامدة والأحادية بلا خلفية عميقة لتعاليم الدين في الجانب الآخر الذي يكشف من دعواته للقيم النبيلة وأخلاقيات التسامح والمحبة والنظرة الإنسانية في كل دين أو الابتعاد عن النظرة الانسانية التي باتت ثقافة ضرورية لكل كيان وعقيدة.

فالمشكلة إذن ليس في التعدد المذهبي والاجتهادي بل هو في نفس النظرة إلى سنة الاختلاف والتعددية هذه النظرة أما ان تكون نظرة سلبية فتولد تعصب يفضي إلى تكفير وهذا التفكير سيولد بالتالي حراك عنيف وإرهاب مدمر عاصف بالإنسان والأوطان. وأما ان تكون نظرة إيجابية منفتحة تنظر إلى الاختلاف كسنة طبيعية ووجود مقبول والتعامل معه بمنطلق ديني وأخلاقي يتقبله على أساس رصين ويوظفه بكل أريحية في تطوير الحياة بل حتى الدين.

إذن فالإشكال هذا أي: الإشكال على ما مثلته الطائفية من مصائب أكيد هو إشكال مستحکم ونتائجه واضحة ولا تحتاج إلى مزيد بحث وتنظير فمشكلة الطائفية ونتائجها المدمرة في واقع المسلمين لا يمكن أنكاره ثم ان تجربة الغرب في الخلاص من هذه الطائفية الكريهة أيضا تجربة ناجحة على أساس علماني تدفع بالكثير إلى نفس التفكير والى استحضار واستجلاب واستيراد نفس الحل، ألا ان هذا هل ممكن وفق

الفهم الدقيق للإسلام والمسلمين وحالة التزاوج بينهما عبر تاريخ قرون طويلة إلى ان تلبس الإسلام في مساحة كبيرة من الثقافة والسلوك والتقاليد والأعراف؟ هذا ما لا يمكن الجواب عليه إلا بعد مراجعة دقيقة ودراسة نقدية للفكر الديني الإسلامي وحركة المذاهب ونقدها بشكل موضوعي دقيق والبحث عبر كل هذا عن الحل فليس بالضرورة ان تكون النتيجة نفس النتيجة في تجارب أخرى وقد تكون هي إذن لا يمكن لاحد الحكم إلا بعد ان تجري هذه الدراسة والمراجعات النقدية . هذه المراجعة التي لا بد ان تتمتع بتجرد تام عن الأحكام المسبقة في حالة من البحث الحر الدقيق عن مرادات الدين ودراسة نصوصه ثم تأثيره الاجتماعي كما دراسة حركة المذاهب والتعدد الاجتهادي وما خلف من تراث فهل هو المشكلة وهل الطائفية إفرارز طبيعي له ام هو الإفرارز السليبي نتيجة النظرة الانحصارية القاصرة والفهم الخاطيء.

ثم نأتي إلى دراسة المجتمع ونقيس مدى التأثيرات الإيجابية والسلبية ثم الفرز بينها كنظرة حقيقية للدين، حيث ان هناك نزعات سياسية وشخصية وأهداف لا تمثل الدين وروحه دخلت كعناصر من خارجه لتفرض رؤية من اجل شهوة حكم أو قصور فهم أو كبوة قلم أو اجتهاد قاصر. وهذا يستدعي منا موقف نقدي واعي ومراجعة دقيقة من اجل الخلاص من الإفرارزات السلبية للنظرات الضيقة ثم التوجه إلى فهم جديد إيجابي يمكن طرحه للحاضر والمستقبل.

كما لا بد النظر بموضوعية لمدى التأثير الديني على المسلمين الذي فصلته سابقا بحيث تغلغت الثقافة الدينية الإسلامية بكيان المجتمع المسلم بشكل كبير، وعلى ذلك لا يمكن ان ننطلق من رؤية نقدية

وتصحيحية إلا من خلال فهم هذا البعد الاجتماعي في واقع المسلمين ملتزمين وغيرهم.

إلى هنا يمكن ان نرجع إلى اصل التساؤل في هذا الكتاب هل ان المذهبية مانع عن العنوان العام للامة الإسلامية ام ان المشتركات والنظرة التعددية لهذه المشتركات كفيلة بتكون نظرة عمومية شاملة يمكن فهم الإسلام والمسلمين على أساسها كما يمكن معالجة المشكلات العامة وفهم تاريخ محدد وفق هذا العنوان العام الشامل؟ وبما ان دراستنا تعني بدراسة التاريخ وحركته لنعطي رؤية تاريخية ومجرى حركة التطور عبره لنفهم الحاضر ثم نحاول إعطاء رؤية عن المستقبل على أساس تحليل الواقع وعناصر التواجد على مسرح تاريخه في منطقة محددة لما تمثل هذه المنطقة من وجود حضاري متأخر وما تمتلك من عوامل قوة ومؤهلات حضارية وأسباب نهوض.

فالتاريخ خط يبدأ من الماضي ويتحرك في الحاضر ويمضي إلى المستقبل عبر سلسلة من الأحداث مترابطة إلى حد ما مع تعاطي المجتمع الإنساني معه . فالتاريخ مسار دقيق ومسرح للإنسان كي يلعب دوره عليه بما يمتلك من وعي وفهم وإرادة وبالتالي فهم التاريخ وحركة الإنسان على مسرحه يمثل ضرورة وفق هذا الأساس.

النظر إلى الجماعة على أساس ديني

في الدراسات الاجتماعية والتاريخية الحديثة التي هيمنت بها الرؤية الإنسانية ونزعة الانسنة يعتمد دارسوا المجتمع والتاريخ على أساس إنساني وبحث المشتركات الإنسانية وينطلقون منها مبتعدين إلى حد ما ولو على مستوى الاهتمام العام والاجمالي عن التفاصيل الدينية فهي ليست مكون ذاتي للإنسان والإنسان عبارة عن إنسانيته وصفاته الذاتية هذه ومميزاته التي يمكن فهمها على هذا الأساس أما الدين فهو ظاهرة انساق إليها الإنسان من الخارج ومهما مثلت الظاهرة الدينية من ضرورة للإنسان ولما لها من صلة بالوجدان والفطرة وحاجة روحية إلا أنه يبقى وفق تعدد الأديان ورؤى المذاهب الدينية شيء يأتي من الخارج عبر تعاليم وتشريعات السماء ورؤية هذه التشريعات والتعاليم للإنسان.

فالدين إلى حد ما قناعة بشيء خارج عن إطار ذاتيات الإنسان، وإن كان هناك تفسير آخر يفضي إلى أن الدين وجود فطري مترسخ في الإنسان وهناك نصوص دينية تؤكد ذلك وهو أيضا ما يفسر النزعة الدينية القوية للبشر، ألا أنه هذا لم يعني أولوية في الدراسات الاجتماعية الدينية وبقت هذه النظرة دينية تحتاج إلى التثبيت العلمي.

ومن هنا يمكن أن نعطي رؤية عن دراستنا على أساس عنوانها الديني والعقدي أي: دراسة الإنسان بعنوان ديني، التي لم تنطلق من المجتمع والتاريخ ولم تعتمد هذه الدعوة، بل إنطلقت من تحليل المجتمع بخلفية دينية وعقدية لما له من تأثير في المجتمع هذا، فهل هذا ممكن كي

تكون دراستنا موضوعية ان تسهم في تقديم رؤية للتاريخ والمجتمع بشكل علمي موضوعي ام لا ؟

من الصعب الإجابة بشكل دقيق وتفصيلي عن هذا التساؤل بعد ان لا يتم دراسة تفصيلات الكتاب وتقليب أوراقه وبحوثه.

نحن لو رجعنا إلى تاريخ الأمم جميعا قبل النهضة نجد أنها تنطلق من دراسة الواقع وهذا الواقع يمثل الحاضر والسائد والنمط الثقافي للمجتمع بشكل عام كما هناك الكثير من الدراسات الاجتماعية والتاريخية اسهم في دراسة مجتمع ما ضمن دائرة جغرافية وزمن تاريخي أو نمط ثقافة، ومن هنا اذا ما وجدت جماعة يمكن فهمها في دائرة محددة فهذا يمكن ان يقود إلى إمكانية دراسة وافية تنطلق من هذا الفهم وعليه يمكن ان ننطلق من دراسة المجتمع الإسلامي على أساس ديني ولكن ما يفتح إلى البحث العلمي كدراسة تنطلق من المجتمع هو ان الإسلام لم يكن دينا فقط كما قدمت سابقا بل هو اصبح نمط حياة وثقافة بعد تراكمات الاجتهادات وتفصيل الأفكار والتوسعة للمسائل الدينية وفهم الدين الإسلامي على أساس من الأعراف والتقاليد السائدة في حالة من الامتزاج والتلاقي بشكل طبيعي مشروع أو مشوه . ومن هنا أيضا نحتاج الى دراسات نقدية وتفكيكية لفك هذا الامتزاج وفهم التمايز للتمييز بين ما هو ديني وما هو لا.

المهم ليس هذا محل كلامنا حاليا بل ما أريد ان أعطي رؤية عنه هو ان الإسلام منذ بدايات تشكله والى الآن بعد هذا المسار التاريخي وتغلغل الدين في جميع نواحي حياة المجتمع واخذ يؤثر الإسلام ويتأثر في حالة من التفاعل البيئي اخذ يصبح ظاهرة اجتماعية بما لهذه الظاهرة من مميزات يمكن للباحث ان يلاحظها وينطلق منها.

ومن هنا يمكن ان نفهم الدين كظاهرة اجتماعية ويمكن دراستها على هذا الاساس وهذا ليس جديد في حقل الدراسات الاجتماعية، حيث أن أول بدايات الدراسات الاجتماعية في الغرب الذي تكونت فيه النظريات الاجتماعية الكبرى في الوقت الذي لا يزال المجتمع تهيمن عليه مفاهيم الدين الى حدما في الغرب، خرجت انوار دراسات آنذاك تقوم على فهم المجتمع على اساس الظاهرة الدينية وما تمثل هذه الظاهرة من وجود يمكن تحديده ودراسته ضمن هذه التحديدات، ولو رجعنا الى القرن الثامن عشر وبداية نشوء الدراسات الاجتماعية الجادة ومحاولة فهم المجتمع على اساس جديد كان المحاولة الاولى في هذا الطريق للفيلسوف والفكر الفرنسي (سان سيمون) الذي حاول ان يطرح الدين كظاهرة يمكن دراسته بهذا البعد الظاهري ووجوده الاجتماعي ليتمكن فهمه انسانيًا والانسياق خلف هذه الظاهرة بحثًا كي يمكن فهمها ودراستها وبالتالي يمكن طرح مسائلها على اساس واضح بعيدا عن الرؤية الغيبية للدين والماورائية. أي: الدين كحالة متعالية عن المسار التاريخي وفهمها في واقع المجتمع قدّم (سيمون) الأديان بوصفها ظواهر اجتماعية وإنسانية من الممكن تحليلها تحليلًا علميًا كبقية الظواهر الأخرى ، ويأتي هذا تبعاً لتفسيره لقوى المحرّكة للتطور الاجتماعي، وقد حصرها سيمون في ثلاث، وهي: المعرفة العلميّة، والأخلاق، والدين. ومع أنّ مثل هذا التناول للتاريخ قد نُعت بالمثاليّة، الا انه كان يمثل تحديد اوليات ما يمكن ان يبحث ويفضي الى نتائج من دراساته المهمة (المسيحية الجديدة) الذي قد فيه رؤية عن الدين المسيحي الذي يراه لا بد ان يتم طرحه وفق المبادئ الجديدة التي انبثقت نتيجة المعطيات بعد عصر الثورات والتحديث خصوصا ان الدين المسيحي يقوم على

تاويلات رجال الكنيسة واجتهادات سلطة الاكليروس من غير وجود نصوص تفصيلية في هذه التشريعات والمنظومات القيمية والافكار والفلسفات التي تعطيها الكنيسة، وهذا باب يمكن على اساسه فهم حركة الدين وطرحه مما يلائم الظروف الاجتماعية السائدة والمسار التاريخي الذي يثبق به.

يذهب سيمون الى أنّ التقدم الاجتماعي عملية موضوعية، وأنّ كلّ نظام اجتماعي يصدر بشكل طبيعي عن التطور التاريخي السابق عليه عبر سلسلة من الترابط عبر الاجيال والحقب التاريخية. واستشرف سان سيمون مجتمع المستقبل بعد دراسته الموسعة للمجتمع وتطورات التاريخ وحرركته المترابطة بتقريره أنّه سيكون قائماً على أساس صناعة واسعة النطاق منظمة تنظيمياً علمياً مع المحافظة على نظام الطبقات والملكية الخاصة. وقد اعتقد سان سيمون أنّ من خصوصيات مجتمع المستقبل انصرافه عن حكم الناس إلى تدبير شؤونهم وإدارة الإنتاج؛ بمعنى أنّ العناية ستصرف لوضع تخطيط يحقق مصلحة غالبية أعضاء المجتمع، فيمنح الجميع حقّ العمل، كلّ حسب قدرته، فلا يحرم الفقير ولا البسيط، والدور موكول للعلماء والصناعيين والتجار ورجال البنوك. فالمؤمّل عند سان سيمون أنّ التبشير بـ(الفلسفة الوضعية)، وتعميمها هو الضامن لتحقيق التنظيم العقليّ لحياة الناس.

يلاحظ أنّ الوضعية الجديدة كما مارسها (سيمون) لا تهدف فقط إلى تغيير شروط إنتاج المعرفة بل إلى تغيير النظام السياسي والمؤسساتي والاقتصادي. بمعنى أنّ الوضعية تمثل نقلة جذرية في النظام السياسي والاجتماعي القائم. وما لم تحدث هذه النقلة فمن المستحيل أن نتحدث عن أمة عاملة.

وهو بهذا دعى الى تاسيس مدرسة وضعية نشاة وتاسست هذه المدرسة عند تلميذه او سكرتيره الفيلسوف ومؤسس علم الاجتماع الحديث (أو كسنت كونت) الذي عاش هذه الاجواء في قرن مشحون في الجدل الديني الاجتماعي ما بين حركة الانوار الاصلاحية وبدايت نشوء حركة دينية تطرح مفاهيم جريئة ليس من خارج الكنيسة بل من الداخل لتصل الى حد الحركة الدينية الواضحة على يد مارتن لوثر الذي قلب المعادلة الدينية في الغرب برؤاه الجديدة وانتقاده لمباديء الهيمنة على الدين من قبل سلطة الكنيسة (الاكليروس) ونقد مبدا الوساطة بين العبد والرب وما يفرز عنها كصكوك الغفران وغيرها. ثم حرية تفسير الدين لكل من يستطيع على ذلك فتفسير الدين عند لوثر غير محصور بالكنيسة كما هو معروف في الدين المسيحي بل هو حق لكي باحث له قدرة التفسير والاجتهاد في الفهم للنصوص ومباني الدين المسيحي.

فكونت نشاة في هكذا بيئة وهذا الجدل ما بين تطور الظاهرة العلمية ونقد الدين ومحاولة فهم الدين كظاهرة اجتماعية انطلقت عند سيمون وتوسعت عند الباحثين والدارسين ثم اصبحت مفهوم محدد لكونت كي ينطلق منها فانبثقت المدرسة الوضعية وعلم الاجتماع الحديث الذي يدرس المجتمع على اساس المنطق التجريبي واستقراء التفاصيل والجزئيات ثم ملاحظة مجريات الحركة الاجتماعية في المسار التاريخي وهكذا انطلق كونت في تاسيس مدرسة اجتماعية جديدة تقوم على الملاحظة ودراسة التجارب والاستقراء لحالات المجتمع ثم دراستها بما هي ظواهر ملاحظة يمكن فهمها بشكل دقيق.

ومن هنا كان ينتقد الرؤية الغيبية في دراسة المجتمع لانه يعتبر البحث وفق النمط الديني الغيبي والميتافيزيقي ينظر الى الظواهر الاجتماعية

ونموها وتطوراتها وحركتها الصاعدة والنازلة والمتسمة في افق التاريخ مستقبلا على اساس غيبي تجريدي لا ينسجم مع المعطى العلمي الجديد الذي اخذ يفهم الكون والحياة والتاريخ بشكل مختلف يقوم على العلم والتجربة وملاحظة الجزئيات وارجاعها الى اسبابها.

فارجاع الظاهري الى بعد غيبي وتفسيره بشكل تجريدي لا يعطينا رؤية موضوعية عن حركة المجتمع والتاريخ ومن هنا فسر اطوار مراحل التفكير البشري الاجتماعي على اساس الادوار العامة التي حكمت الرؤية الاجتماعية الى ...

أ. الدور اللاهوتي : يقصد فيه كونت أن العقل سار منذ بداية نشاته على أساس التفسير الديني ، فقد كانت الظواهر تفسر بنسبتها إلى قوى مشخصة ابعدها ما تكون عن الظاهرة نفسها بل تُرجع الامور الى امور ابعدها ما تكون عن الظاهرة وملاحظتها بدقة والاحاطة الطبيعية فيها كآلهه والأرواح والشياطين وما إلى ذلك كتفسير ظاهرة النمو في النبات بنسبتها إلى الله (عز وجل) او إلى أرواح النبات وعدم الأخذ بأسباب النمو الدنيوية .

ب. الدور الميتافيزيقي (الفهم التجريدي) : في هذا الدور نسب تفسير الظواهر إلى معاني مجردة او قوى خيالية او علل اولى لا يمكن إثباتها كتفسير نمو النبات بقوة ارواح النبات . ومن هنا يكون التفسير ليس علميا بقدر ما هو نظرة واستغراق في عموميات وقياسات فوقية وسطحية ولا تمس حقيقة الظاهرة .

ج. الدور الوضعي (العلمي) : الدور العلمي هو أن يذهب العقل في تفسير الظاهرة بنسبتها إلى قوانين تحكمها وأسباب مباشرة تؤثر فيها كتفسير ظاهرة النمو النباتي بالعوامل الطبيعية والكيميائية والقوانين

المؤلفة لهذه الظاهرة . كانت الوضعية افراز طبيعية للمعطيات التي افرزتها ازمة النهضة في الغرب واعتمد بشكل اساس الى العلم التجريبي واعتباره مصدرا اساسيا للمعرفة والحقيقة والثورة على تفسيرات الكنيسة الحادة لكل شيء على اساس لاهوتي وميتافيزيقي غيبي وارجع كل ظاهرة وتفسير المسائل العلمية على هذه الاسس فاعتبرت اي حقيقة لا تخضع للمنطق الجديد الذي يعتمد الدقة في الملاحظة والاستقراء التجريبي وتتبع التفاصيل بهذا الشكل لا يمكن ان تكون حقيقة موضوعية يمكن الاعتماد عليها علميا ولا تمثل وضع موضوعي يمكن اعتماده اذن هي من جانب افراز طبيعي للمنجز الحضاري ومن جانب اخر تعتبر موقف ثوري من السلطة الدينية التي كانت تفرض رؤيتها على المجتمع والدين والسياسة والعلم .

وفي المنطقة الاسلامية لا زلنا نعيش في مرحلة الطور الديني بما للدين من وجود متمازج ومتمايز اي متمازج مع الحركة الاجتماعية ومتمايز عنه مؤثر في رقعة كبيرة من المساحات الاجتماعية . مع ملاحظة الفروقات الدينية طبعا ما بين دين يفرض رؤيته عبر سلطة يمثلها رجال دين تحاول السيطرة على الدين والفهم الديني وتفسيره كما تطرح رؤاها العلمية وفهمها لحركة التاريخ والظاهرة الاجتماعية على اساس ديني غيبي وميتافيزيقي ودين اخر لا يتعمد هذا النمط لهذا قدّم (سيمون) الأديان بوصفها ظواهر اجتماعية وإنسانية من الممكن تحليلها تحليلاً علمياً كبقية الظواهر الأخرى، وبهذا تخلّص من كل الثوابت المقدّسة التي بإمكانها أن تعيق تطور المجتمع نحو الحرية والمؤسسات المدنية . فالاسلام ليس فيه سلطة دينية (اكليروس) فالاجتهاد منهج مفتوح لكل من له قدرة الاجتهاد والفهم والتفسير وطرح الافكار والرؤية الدينية

فضلا على ان الاسلام لم يطرح رؤية تفصيلية للعلم مما يعني فهم غيبي ومقدس له بل تركت باب التفلسف والعلم مفتوحا لرواده وهذا واضح في الاصل النظري للاسلام كما تثبته التجربة وكل ما حصل من مواجهة مع الفلاسفة او المفكرين او العلماء لم يكن ينطلق من بعد ديني نظري بل كان محاولات من بعض السلطات بتحالف مع بعض رجال السلطة من اجل غايات او فهم محدود اما ونحن في هذه المرحلة التاريخية لا نجد اي تضاد وتناقض ما بين الحركة الدينية في الاسلام وحررة التفكير والتفلسف والعلم وهذا فارق جوهري ينبغي للدارسين للمجتمع الاسلامي ملاحظته كما ان هذا فهم موضوعي من حالة محددة وليس موقفا ايدلوجيا تبريري.

مما يعني هذا ان الدراسة الموضوعية الوضعية للمجتمع لا يناقض الرؤية الاسلامية اذا ما تم ملاحظة بعض الظواهر ودراستها حتى لو لم تفرز عن رؤية مطابقة للدين فالحقائق الموضوعية الدقيقة ليس على الدين الا الإقرار بها وهذا ما هو ثابت في حركة الاجتهاد ولم يخالف فيه الا البعض من الفقهاء المتطرفين اتجاه العقل والانزياح الى جانب النص الديني ومحوريته المعرفية .

اذا ففي الوقت الذي تركت المجتمعات الدين كظاهرة اجتماعية وهيمنت ثقافات وانماط اجتماعية جديدة بحالة من التغير والتبدل وطوت مرحلة الدين في واقعها وأنزوت في دائرة ضيقة من الاهتمامات العامة. فما حدث في الغرب هو ترك الدين وحصره كمارسات للبعض المتدين وطقوس يمارسها المؤمنون في دور العبادة، وهكذا غيرها من الامم مع تعدد الاديان والمذاهب الا ان هناك مجتمعات لا تزال تحتفظ بالدين كوجود ونمط حياة وثقافة وسلوك وقوانين تتعاوى معه.

ومن هذه المجتمعات هو المجتمع المسلم فانه لا يزال الدين يهيمن
 كتعاليم وقوانين وتقاليد واعراف شعبية وقوانين دول او مؤسسات على
 نسب متفاوتة بين بلدان العالم الاسلامي وليس هذا معناه ان المجتمع
 الاسلامي متدين الى هذا الحد. بل، هو معناه ان المجتمع المسلم كما
 كررت عدة مرات اخذ هذه التعاليم ومنظومات القيم والاعراف والتقاليد
 كارث شعبي تداولته الاجيال في هذه المنطقة ليصل الى حد. وصعوبة
 التفكيك عند الكثير حتى من النخب ما بين الديني والتقليدي ما بين
 الظواهر الشعبية والاجتماعية والتقاليد والاعراف، بما هي تقاليد مجتمع
 وما هي تعاليم دينية، وهذه التعاليم والتقاليد والجزئيات الثقافية التي لم
 تكن دينية وترسبت عن الثقافات القديمة كالقيم العربية ما توافق مع
 رؤية الاسلام وما اختلف عنها وهكذا غيرها من الثقافات التي وردت الى
 المجتمع الاسلامي ومع مرور الزمن اصبحت جزء من كيانه الديني عند
 المتدينين في حالة الامتزاج ما بين الديني والاديني كما بينت .

فما تسرب من المجتمع العربي والمجتمعات الاخرى القوميات
 والاعراق والثقافات وخلفياتهم الحضارية التي دخلت الى الاسلام بعد
 الفتح ثم مع مرور الزمن دخلت ثقافات اخرى وكل شعب من شعوب
 المجتمع الاسلامي ايضا له تقاليد واعراف وثقافة اثرت كل هذه
 وتاثرت في الاسلام مما جعل الاسلام كظاهرة اعم من كونه دين. بل:
 اصبحت ظاهرة اجتماعية تطورت عبر تلاقي الحضارات وثقافات الشعوب
 ومراحل التاريخ بما لحركة التاريخ من عامل تطوير وسقل وامتزاج
 وتزاوج. بل ان الاسلام نفسه قد اقر بالكثير من الظواهر الاجتماعية التي
 لم يرى فيها تعارض مع رؤيته للمجتمع فالكثير من الاعراف والتقاليد

امضاها وتعامل معها بايجابية والبعض الاخر اقرها وامضاها وقد اشتهرت مقولة نبي الاسلام ﷺ (وما بعثت إلا لأتمم مكارم الأخلاق).

اذن فالمظاهر الاجتماعية والاخلاقيات والمنظومة القيمية ككل التي كانت تحكم المجتمع العربي والمجتمعات التي دخلت في الإسلام عموما هي مقبولة الى حد ما، إذا لم تتعارض مع الاسس الدينية في الإسلام. والكثير من هذه المسائل اتى الإسلام ليلمها او يعدل بعض جزئياتها والدراسات التاريخية تعطينا الكثير من الامثلة عن تسرب الكثير من التقاليد والاعراف والقيم الاخلاقية مما قبل الإسلام الى العصر الاسلامي ولم يكن هناك تعارضا ما بينه وبين التغيير الجديد وفق المعطيات الدينية والسماوية التي اتى بها الإسلام بعد عصر البعثة.

بل يمكن ان نقول ان الإسلام اتى كعنصر تنظيمي لهذه النظم الاجتماعية وصاغ المجتمع وفق رؤيته تنظيما اكثر مما هو منع وتغيير تام فهو اعتمد على التغيير الذاتي للانسان للفرد والمجتمع (إن الله لن يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بانفسهم) اما التشريعات العامة التي اتت كدفعة واحدة في تغيير دفعي او تدريجي او الذي تم امضائه وادخاله الى الكيان الاسلامي كوجود مشروع وطبيعي.

فالاسلام حاله حال الكثير من الثورات التغييرية والاديان لم يكن يعتمد التغيير التام الكامل والانقلاب الجذري والمطلق خصوصا في العادات والتقاليد، لأن هذا أولا: غير طبيعي ولا واقعي ولا يمكن تطبيقه. كما ثانيا: الى انه ليس بالضرورة التغيير التام هو المطلوب، فالكثير من التفاصيل مقبولة ضمن شروط الزمان والمكان ويمكن تعديها ولا اشكال فيها وفق هذا الفهم الموضوعي للمجتمع ومحطته التاريخية وطور بنائه الاجتماعي.

ففي الدراسات التاريخية لحركة النشأة الاولى للاسلام ينظرون الى ان الاسلام تحرك ضمن مراحل وشرع احكامه واشاع تعاليمه على ثلاث انواع من التشريعات والاحكام والتعاليم الاجتماعية.

الاحكام والتشريعات والتعاليم الدفعية اي التي اتت دفعة واحدة كالصلاة والحج والزكاة وغيرها من الاحكام التي نزلت كدفعة واحدة للمجتمع.

الاحكام والتشريعات والتعاليم المرحلية مثل تشريع الخمر الذي يذهب الكثير من الفقهاء والباحثين الا انه تشريعه اتى عبر مراحل وليس منع تام وهكذا يفسرون مسألة تشريع حكم العبيد فهو تشريع لكن وضعت له محددات تقضي على ظاهرة العبيد في المستقبل سنوضحها فيما بعد وهكذا البعض من الاحكام الاخرى التي أخذت طابع التمرحل والتدرج، والاحكام والتشريعات والتعاليم التي امضت بعض ما هو موجود اصلا في المجتمع وادخلته الى الجسد الاسلامي بهذا الشكل الاحتوائي.

اذن الاسلام ظاهرة اجتماعية معقدة تحتاج الكثير من الدراسة التحليلية والمراجعة النقدية والتفكيكية لفهمها بابعادها الاجتماعية المتنوعة.

اما الاقليات الاخرى والمجتمع الغير متدين التحقت الى حد ما في الظاهرة العامة فلا يمكن ان تشذ هذه الاقليات عن منظومة القيم ونمط الثقافة العامة للمجتمع الذي تعيش فيه ولا يعني ذلك انسجام سيولوجي تام بقدر ما هو تفاعل اجتماعي طبيعي من اجل ان تعيش هذه الجماعات حياتها الطبيعية في البيئة هذه.

اما من حيث التحليل التاريخي، فالمسلمون لا يزالون في الطور الاجتماعي الديني ومن هنا ينبغي دراسة المجتمع هذا ففي الوقت الذي طوت الكثير من المجتمعات الظاهرة الدينية وسادت المفاهيم العلمانية بنسب متفاوتة بين علمانية تعزل السياسة عن الدين فتترك الدين كظاهرة اجتماعية له مساهمة فعالة في الحياة ولو على مستوى الدعوة كما في امريكا وبعض المجتمعات الغربية لتصل الى حد من التطرف الى دعوى عزل الدين عن الحياة العامة عموما سواء السياسة او غيرها مما يعني عزل الدين تماما وحصره في دور العبادة كما في فرنسا. اما في ايطاليا فالوضع يختلف خصوصا انها تضم دولة الفاتيكان التي تمثل المرجعية الدينية للمسيحيين في العالم، لتكون الفاتيكان دولة دينية يحكمها نظام ديني بحت وفق الرؤية المسيحية وتشريعات رجالاتها. الا ان ايطاليا دولة علمانية بشكلها العام من حيث فصل الدين عن السياسة وترك الظاهرة الدينية الاجتماعية ومؤسساتها بشكل طبيعي في المجتمع. ولو قلبت مواد كل من دستور الدنمارك وقوانين بريطانيا تجد هناك مواد لها طابع ديني كما أن المناسبات الرسمية للدولة الكثير منها دينية وتبني رؤية الكنيسة كدين رسمي للدولة، ففي الوقت الذي نرى الكثير من المجتمعات طوت مرحلة الدين واقصته عن الحياة العامة بشكل متفاوت نجد في العالم الإسلامي وجود اساسي للدين.

فالمجتمع المسلم فلا يزال يعيش الدين كظاهرة عامة تهيمن الى حد كبير على الحياة العامة بنسب متفاوتة ما بين شعب وشعب اخر ما بين دولة اسلامية ودولة قومية او عائلية ملكية كما في الخليج او دول تعتمد الرؤية المدنية ولكن اغلب هذه الدول تعتمد في تشريع الكثير من

الاحكام على الاسلام. فالاسلام مصدر اساسي في الكثير من التشريعات في الدساتير والقوانين التفصيلية التي تحكم المجتمع.

ومن هنا نفهم ان المسلمين لا يزالون في الطور التاريخي الديني ولا يزال الدين يمثل ظاهرة من ابرز الظواهر الاجتماعية عندهم، ومن هنا ينبغي دراسة المجتمع المسلم وتحليل ابعاده على هذا الاساس برؤية تحليلية موضوعية ومراجعة نقدية بما لهذه الظاهرة والكيان الاجتماعي من سلبيات وايجابيات.

ثم لا ينبغي الحكم قبل اجراء هذه المراجعة الشاملة برؤى موضوعية فليس من الضروري ان يكون هذا الطور مرحلة لابد تعديها، على أساس أنها مرحلة دينية انطوت في الحضارات الاخرى، بما هي دينية. فقد تكون في الاسلام خصائص ومميزات تختلف عن الاديان الاخرى - وهذا ايضا يحتاج الى دراسات مقارنة تفصيلية لتعطي رؤية واضحة للخصائص والمميزات - كما انه لا يعني هذا التسليم بهذه الظاهرة والشعور باهمية الاستمرار لهذه الهيمنة لنمط معين اذا ما وجدنا بعد الدراسات الموضوعية الدقيقة والمقارنات ضرورة تطوير ولابدية من تبني متبنيات جديدة في المشهد الاجتماعي العام. واذا ما وجدنا هناك عقبات امام التطوير بسبب تفاصيل في هذه الظاهرة او تلك. فهذا كله يستدعي مراجعة شاملة للانماط الاجتماعية ومنظومة القيم والسلوك والثقافة العامة التي تحكم التصورات الشعبية والتي افرزت الاعراف والتقاليد التي تضبط حركة المجتمع.

ان البحث الاجتماعي هو واحد من اهم البحوث الذي تأثر بالظروف والخصائص التي يعيشها كل مجتمع، وبما ان المجتمع يمثل ظاهرة محددة لها ملامح خاصة في كل زمان ومكان وتختلف من ظرف إلى

ظرف وتحكمها ظروف الزمان والمكان، فعلى ذلك كان البحث الاجتماعي هو نتائج هذه الظروف ووليد لحظة التي نشأ فيها كل مفكر وعالم اجتماع، ومن هنا يمكن فهم عالم الاجتماع والنظريات التي يتبناها فاهم ما يمكن ان يفيد البحث العلمي في علم الاجتماع والبحث في النظريات الاجتماعية وتاريخ المدارس لابد من فهم أيضا ظروف عالم الاجتماع الذي انتج النظرية وظروف انتاج هذه النظرية نفسها، فالدراسات الاجتماعية بنات بيئتهن وبالتالي ليس بالضرورة ان تكون نظرية مهما كانت منطقية وعلمية ودقيقة، ان تمثل نظرية عامة يمكن التزامها في جميع الأمكنة وعلى طول خط التاريخ.

فنظريات علم الاجتماع هي تحديد لعالم وباحث تكون له فهم في سياق تاريخي خاص وبيئة نشأ بها فهمه، وعلى ذلك يمكن فهم النظرية الاجتماعية في سياقها التاريخي ودراستها بهذا البعد، ونظريات علم الاجتماع وصلته الوثيقة بحركة التاريخ عنصر مهم في فهم النسق العام للمجتمع، يكون من اهم ما ينبغي ان يبحث تاريخيا لكشف الأسباب والحثيات والأهداف للباحث الاجتماعي والظروف التي أحاطت به مما أثرت على فهمه وانعكست في أفكاره.

وبعد هذا التقديم الموجز يمكن ان نتحرك في فهم مدارس ونظريات علم الاجتماع، ثم نفهم ان هذا المجتمع أو ذاك في أي سياق تاريخي اجتماعي وما هو المنهج الموضوعي لفهمه ثم طرح ما يمكن ان يكون منهجا في دراسته.

الدراسات الاجتماعية هي نوع من البحث الطبيعي كإفراز لحركة التفكير بعد استفحال الظواهر وبروزها بشكل متشخص منظور بشكل واضح، فعملية التفكير البشري وحركة الوعي تتنبه الى الظاهرة، عندما

تشكل ويبدأ هذا العقل الفاعل في الوعي الى فهمها وطرحها بقلبها النظري، وهذه الحالة الجدلية التفاعلية ما بين العقل والواقع هي عملية رافقت مسيرة الانسان منذ بدايات تشكل وعيه الذي هو صفة ذاتية له، فالوعي نتاج العقل المميز الانساني الفريد للكائن البشري. وعلى هذا فهو دقيق الملاحظة والمتابعة واي ظاهرة بارزة تتمثل للوعي تجذب غريزة التطلع البشري وتشده حركة الفضول العلمي وهذا تفسير سريع وملخص لحالة التفاعل ما بين العقل والواقع وتفسير لجدلية الوعي والمجتمع.

وعلى ذلك يمكن فهم انبثاق علم الاجتماع كضرورة وحاجة لاستفحال وطفح الظاهرة الاجتماعية في العصر الحديث بشكل عام، او الظواهر الاجتماعية في بيئات مختلفة. فنحن شهدنا هذا التفكير عندما استفحلت الظاهرة الاجتماعية وتمثلت بقالب عام ومسار ونسق تاريخي خاص ونمط حضاري استقطب مساحة عريضة من المجتمع كما في الحضارة الاسلامية فنشا لدينا بدايات بدائية للتفكير الاجتماعي عند ابن خلدون مؤسس نوات علم الاجتماع في كتابه ومقدمته المعروفة الذي يقوم على دراسة ما تم ملاحظته من الظواهر الاجتماعية في عصره فسمى هذا العلم (علم العمران البشري) الذي درس المجتمع وفق منهج خاص يقوم على استقراء حالات المجتمع وعمران المدن وتطورات مسالة الحكم ودراسة الحراك الاجتماعي في سياق تاريخي معين ثم انتهج نمطا في التفكير التحليلي للمجتمع وتتبع الجزئيات والتفاصيل ولهذا اعتبر الكثير من الباحثين عرب ومسلمين ومستشرقين وغيرهم انه المؤسس لعلم الاجتماع الحديث.

وهكذا يمكن فهم نشأة الحركة الوضعية ايضا، عندما نرجع الى تاريخ الغرب وبدايات تشكل المجتمع الحديث وتكون الحضارة وبدات

تتوضح معالم وملامح الحضارة الجديدة في القرن السابع عشر ميلادي ليظهر سياق اجتماعي عام ومعطيات يمكن ملاحظتها ونمط تفكير وثقافة وتقاليد جديدة ومنظومة قيم ولو في الاجمال . فالحراك الاجتماعي الثوري ونمط تفكير ثوري نخبوي ايضا وسلوك حضاري خاص تكونت وانتج ثورات شاملة على الوضع السائد دينيا وسياسيا وعلميا وفلسفيا، ودخول العلم كاحد اهم ملامح الحضارة الحديثة في الغرب اصبحت ظاهرة عامة او ظواهر اجتماعية يمكن فهمها في السياق العام وبالتالي تفسيرها بنوع من الدقة في الملاحظة واستقراء واحصاء الحالات ، ثم عرضها على عين البحث العلمي والتحليل .

فمثلا لو اخذنا مفردة الثورة التي اصبحت نمط ثقافي وتفكير نخبوي وهاجس طبيعي كردة فعل عن الواقع المازوم بسبب الفهم والتقليد المهيمن على اساس ديني وسياسي وثقافي متراجع سبب ازمات اجتماعية من حروب وصراعات وتسلط طبقي سياسي واقتصادي وديني واجتماعي ، فبرز مفهوم الثورة كاداة تغيير ، فكان هاجس العالم والفيلسوف والمجتمع واي مصلح في الحقول المختلفة . لهذا نقرا تفكير ثوري فلسفة ثورية حالة ثورية . فالثورة اصبحت تمثل ظاهرة عامة يمكن ملاحظة عبر استقراء وجودها وتمثلها في البيئات الاجتماعية المختلفة مما يمكن فهمها كسياق عام للمجتمع واعتبارها من المظاهر العامة التي تشخص مجتمع ما في زمان ومكان معينين والانطلاقة في احصاء الظواهر الاخرى .

اذن فالتفكير الاجتماعي هو نوع من تجليات العقل الطبيعية التي تمثل حالة التفاعل والجدلية بين الواقع والعقل والتفكير الاجتماعي الذي انتجت نظريات جبارة في حقول المعرفة الاجتماعية لينتج سسيلوجيا

تعتبر من اهم مداخل فهم المجتمع وعناصر حركة التاريخ التي اهمها المجتمع ايضا.

فبعد عصر النهضة تكوّن نمط تفكير حديث متطور وفق المعطى العلمي الذي افرزته هذه النهضة وظروف اجتماعية ونمو لبيئة باتجاه مختلف.

دراسات المجتمع كانت من اهم حركة الدراسات وملاحظة حركة المجتمع على مسرح الحياة والتاريخ والواقع، تحولت دراسة المجتمع من النظرة الدينية التي كانت ترجع الظواهر الاجتماعية الى اسباب غير ظاهرة بل قوى ما وراثية وغيبية وتجريدية على اساس ديني او خرافي او اسطوري. اما فيما بعد القرن الثامن عشر وتاسيس النظرة الحديثة في علم الاجتماع ودراسة الظواهر الاجتماعية فتوجهت الدراسات نحو فهم الظواهر الاجتماعية وفق بيئتها الموضوعية وسياقها الطبيعي وتحول البحث الاجتماعي من الميتافيزيقي الى الفيزيقي، ليتم دراسته وفق المنهجيات التي اعتمدت في وقتها على اساس دراسة الطبيعة واعتمد التجربة كاهم عنصر لهذه الدراسة والدقة في ملاحظة جزئيات المجتمع. البحث الاجتماعي هو كغيره من البحوث تآثر بالجو العلمي بعد عصر النهضة كما قلت وبدات المحاولات الى ادخاله في الحقل العلمي ، وفق معطى التجربة والملاحظة كي يكون ضمن النسق العلمي العام والمعرفة المحددة في اطارها الحديث في البحوث العلمية حيث تجرى التجارب على الظواهر الطبيعية ؛ وبهدف استخراج القوانين يلجأ الباحث عادة إلى إجراء تجارب مقارنة بين ظاهرتين متشابهتين في كل شيء ولكنهما مختلفتين في حالة واحدة وهذا الاختلاف بين الظاهرتين يرجع إلى هذه الحالة فقط. ومهمة الباحث هي معرفة هذا العامل (القانون) الذي تسبب

باختلاف الظاهرتين ثم دراسة مدى تأثير العامل الطارئ هذا على ظاهرة أخرى.

السؤال هو : بعدما تم ادخال علم الاجتماع في الاطار العام للمعرفة في عصر الحداثة هل لدينا وسائل تمكننا من إجراء تجارب من هذا القبيل في علم مثل علم الاجتماع ؟ بمعنى : هل يمكن استعمال التجربة كوسيلة في معاينة الظواهر الاجتماعية وملاحظة هذه الظاهر ودراستها ؟
الجواب :

يعتقد كونت إن المجتمع ككيان عام في بنيته العامة وفق المحددات التي ينطلق منها المجتمع ويظهر ملامحه الغير مميزة في طوابع جزئية وفردية تضيع وتتوسع هذه الظواهر العامة وهي مثل جسم الإنسان لا بد وأنه يتعرض إلى حالات مرضية وهزات واضطرابات وخلل من حين إلى آخر، بفعل عوامل طارئة وتيارات ظرفية كالثورات والفتن والانقلابات، وهي حالات تحدث بلا شك طبقا للقوانين الستاتيكية والديناميكية . ولا ريب أن دراسة الحالات الباثولوجية هذه في المجتمع ستؤدي إلى تكون رصيد معرفي يساعد في إعادة المجتمع إلى سيره المعتاد . فالوعي الاجتماعي والاحاطة في اسباب أي ظاهرة وتحديدها ماهيتها يمكن ان يولد حالة من السيطرة على مسار حركة المجتمع وبالتالي طرح الحلول وتحديد العمل من اجل الوقاية من امراض الجسد الاجتماعي وتفادي الخلل في الانا العامة.

فإذا تمكن الباحث من الوقوف من قبل على القوانين التي تخضع لها الظواهر في حالتها العادية حتى يمكن الكشف عن العامل الطارئ الذي سبب الحالة المرضية. ومع ذلك ليست التجربة وسيلة مجدية ولا مؤاتية في كل الظروف والمناسبات وبالتالي فهي غير فعالة تماما الا انها منهج

منتج الى حد ما في تكوين نظرة موضوعية عن اسباب الظواهر وتحديد
اماد الظروف الطارئة ويمكن من خلالها ملاحظة ما يمكن السير عليه
لتفادي المشكلات في المستقبل.

وهكذا تطورت الدراسات الاجتماعية اكثر وانحلت الى مدارس
متعددة كل يدرس المجتمع من جانب وعلى اساس معين اما على اساس
التطور التاريخي او القياس البايولوجي وفهم المجتمع في سياق بايولوجي
وليس ظاهرة مستقلة كما تذهب المدرسة الوضعية ثم المدرسة الجغرافية
التي تنظر الى المجتمع ككيان يتاثر بالطابع الجغرافي الظواهر وال عمران
والحركة الجغرافية عموما عوام مؤثرة في بنية المجتمع ويمكن فهمه
على اساهها ثم الماركسية والمادية التاريخية التي تفسر المجتمع وفق
التفسير الاقتصادي هذه مقدمة سننطلق منها في دراسة النظريات الكبرى
بشكل موجز كمدخل لفهم منطلقات بحثنا في دراسة المجتمع
الاسلامي.

الفصل الثاني

المدرسة الوضعية

بدأت هذه المدرسة كما بينت في الصفحات السابقة عند (سان سيمون) الفيلسوف الفرنسي الذي حاول فهم المجتمع على اساس حديث وتفسير الظواهر الاجتماعية كحالات يمكن ملاحظتها وتحليلها في سياقات عامة برؤية نقدية وهو الذي تبنى ان الوجود الديني في المجتمع يمكن فهمه كظاهرة اجتماعية وتحليله بهذا البعد الانساني وبالتالي طرح نتيجة هذه النزعة الانسانية الانترولوجية المسيحية على اساس المعطيات الحديثة التي افرزتها الحضارة في عصره كما في كتابه (المسيحية الجديدة) الذي انتقد فيه المسيحية التقليدية وطرح مسألة لابدية التحديث الديني وفق قيم العدالة والمساوات وشعارات التحرر ومبادي التحديث.

أو كسنت كونت مؤسس علم الاجتماع الحديث سكرتير سيمون تاثر بهذا الجو وكان شديد التبع لسيمون مما وسع من فهم مدرسته الاجتماعية والاراء التي بناها وصاغ مدرسته الوضعية الخاصة ليدخل عنصري الملاحظة والتجربة في البحث الاجتماعي فهو اضافة الى تسليمه برؤية سيمون الى انه لا بد فهم كل وجود اجتماعي بارز وارجاعه الى ظاهرة تتمثل للوعي يمكن فهمها في هذا السياق ادخل كذلك التجربة

المعطى العلمي الحديث الى جسد البحث الاجتماعي ليمر هذا البحث
بمعنطف تاريخي ويتاسس على اساس جديد.

المدرسة الوضعية من اهم المدارس الشاملة التي انطلقت من كونت
لتصبح منهج عام اعتمده فلاسفة ومفكرين كبار في حقل المجتمع كل
حسب بيئته ومنطق العلمي ونظرته المعرفية وظروف مجتمعه وهي
مدرسة تمثل ردة فعل على النظرة التجريدية في الفلسفة العامة والنظرة
للمجتمع.

وتستخدم هذه الدراسة في المجتمع المنهج الاستقرائي التجربة
المستخدم في العلوم الطبيعية التي هيمنت على المنط العلمي الحديث ،
وهو المنهج الذي أرادت هذه المدرسة الوضعية منهجاً للعلوم الاجتماعية
كلها كي ندخل هذه العلوم في دائرة المنظومة العلمية العامة التي تحكم
المجتمع وتسيطر على حركة المعرفة. ذلك أن الاكتشافات الباهرة التي
حققتها علم الطبيعة في العصر الحديث هذا العلم في الإمداد بالأدوات
التي تزيد من رفاهية الإنسانية، وكل ذلك جعل أتباع هذه المدرسة
ينشدون تطبيق المنهج التجريبي المستخدم في العلوم الطبيعية وفي
الفلسفة وعلم الاجتماع وغيرها من العلوم الإنسانية الأخرى عساها ان
تحقق ما أحرزته العلوم الطبيعية من نجاح وازدهار ومن ثم جاءت هذه
المدرسة ثورة عارمة على الفلسفة القبلية الميتافيزيقية التي نادى بوجود
مبادئ قبلية سابقة على التجربة الحسية، ولذلك فإنها أنكرت كل تفكير
ميتافيزيقي، واستبعدت البحث في العلل البعيدة التي لا تمثل صلاة
واضحة مع الظاهرة، ورأت ان البحث لا ينبغي أن يتعدى دراسة الواقع
المحسوس دراسة قائمة على التجربة والاستقراء وتتبع الجزئيات وربطها
بعمومات بعد تراكمها في سياق خاص . ومن ثم كانت الحقائق - عند

أصحاب هذا الاتجاه الفلسفي - حقائق جزئية نسبية متغيرة، وليست كلية مطلقة كما زعم أصحاب الاتجاهات العقلية من الفلاسفة.
ادعى الكثير اتباع هذا المنهج العلمي في دراسة المجتمع واطلقوا شعارات وتفاؤلوا انسياقا مع النجاحات التي حققها المنهج العلمي في العصر الحديث.

قسم كونت علم الطبيعة الإجتماعية إلى قسمين :

الإستاتيكا الإجتماعية : وهي ثبات في عناصر البناء وهي قوانين تحكم الترابط بين النظم الإجتماعية ، بمعنى أن الإستاتيكا تقوم على دراسة فكرة النظام العام الذي يحكم حركة المجتمع او قل بالاصل حكم حركة الافراد في الكيان العام وهو الكيان الاجتماعي العام .
وظيفة علم الاجتماع هنا دراسه وفهم الكيان العام والاطار الذي يظهر به الانسان كمجتمع كوحدة بنائية لها معالمها الخاصة بما هي وحدة كيان عام ، وما يمثل هذا الكيان من ظواهر يمكن ملاحظتها زدراستها بشكل علمي موضوعي .

النظرة الاستاتيكية اصبحت منهج غدى الفكر الاجتماعي وحتى التاريخي فيما بعد ليصبح منهج علمي ومنطق فهم للمجتمع وحركة التاريخ لنجده واضحا كمسار فهم وتفكير واسلوب نظيري في النظريات الاجتماعية والتاريخ كفلسفة التاريخ والتاريخانية الحديثة والمدارس البنائية عموما وهي التي تشكل نظرة عامة للظواهر او جزئيات محددة يمكن ملاحظتها بشكل عام او اجمال ودراستها على هذا الاساس .

الديناميكا الاجتماعية : هي دراسة وفهم المجتمع كحركة التطور والنمو بمعنى قوانين الحركة الاجتماعية والتطور في المجتمع ، وهي تؤدي إلى التقدم الذي هو مدى تحكم الإنسان في الطبيعة (البيئة) فهي تدرس التتابع (أي التطور) دراسة تطور المجتمع وتغيره . بمعنى أن الدراسة الديناميكية تقوم على أساس فكرة التقدم . وما يفرز هذا التقدم من تغيير ايجابي وسلبى حسب مدى تحكم عناصر التغيير وادوار الانسان فيه والعوامل الاخرى مثل حركة التاريخ وما تمثل من تنضيج للوعي وتراكم الخبرات والتجارب التي تسهم بشكل واخر في تنضيج الرؤية ودعم العمل على اساس اجتماعي عابر للسلبيات والتعلم القهري الذي يسقل حس الوعي مما يجعله اكثر تصرفا في مجريات الحركة والتطور .

الديناميكا هنا عبارة عن فهم الحركة الاجتماعية ومسيرتها التاريخية وعناصر هذه الحركة وفهمها في قالب عام وتحديها كظاهرة كيان محدد وفق معالم وصفات وعنوانين وقوانين . الديناميكا هنا قانون يحكم الهيكل العام ضمن ظروف وشروط ينبغي فهمها من اجل اما السيطرة عليها أي الحركة او على الاقل التوقع لما ستفرز من نتائج عندها يمكن ترتيب بعض الامور المستقبلية لتفادي الاخطاء والاطار ومعالجة المشكلات.

يتضح الى هنا وبعد توضيح المصطلحين أن هذا التقسيم من أجل ابراز وتوضيح مفهومي (النظم والتقدم) النظم والبنى التي تحكم الكيان العام للمجتمع بما هو ظاهرة جماعية الأستاتيك دراسة العناصر الاجتماعية ووظائفها الكشف عن القوانين التي تحكم الترابط بين النظم الاجتماعية الدراسة تقوم على فكرة النظام النظام يتوقف على الإنسجام بين ظروف الوجود الاجتماعي أي تدرس الوجود.

والتقدم بما هو حركة المجتمع وعناصره الافراد ومسار في التاريخ،
الديناميك دراسة قوانين الحركة والإجتماعية والسير الآلي للمجتمعات
الإنسانية الكشف عن مدى التقدم الذي تخطوه الإنسانية في تطورها .
الدراسة تقوم على فكرة التقدم يتوقف على أساس التطور الإجتماعي
ويعرف التقدم أنه قدرة الإنسان على التحكم في الطبيعة وتسخيرها وهو
ليس بالضرورة إيجابيا لأن التقدم نسبي تدرس قوانين التابع.

يرى أوجست كونت أن دراسة قوانين حركة التقدم (الديناميكا) في
المجتمع من أهم أهداف علم الاجتماع، ويقصد كونت بالتقدم هو مدى
قدرة العقل البشري في التسلط على القوى الطبيعية وتسخيرها لمنفعه، و
أن الإنسان له قدرة التحكم في هذه الديناميكية بما يمتلك من وعي هذا
الوعي المميز الانساني الذي يمكن ان يحكم حركة المجتمع والتاريخ.

كونت كان يؤمن بان هناك حتميات اجتماعية وتاريخية لكنه يرى
امكان تحكم الانسان بما يتسلح من قدرات خصوصا قدرة العقل والعمل
الانساني أي الارادة في التحكم في عناصر الحركة الديناميكية وجرها
الى المسار الانساني او ما يسميه التخطيط الاجتماعي كي يمثل الإنسان
دوره على مسرح الحياة.

فالانسان عبر التخطيط والارادة التي تنطلق من هذا التخطيط يمكن
ان يحرك عجلة الديناميكية الى صالحه الى وفق الخطوط التي يرسمها
كمحددات قبلية لحركة المجتمع والتاريخ وبالتالي يمكن ان يصنع
المستقبل وفق هذه الرؤية. نعم هناك حتميات تحكم المجتمعات الا ان
الانسان له حرية التحرر منها اذا ما قرر هذا. بل، اكثر من ذلك له قدرة
التحكم بها الى حد ما.

النظرة الوضعية التي اعتمدت معطى التجربة والملاحظة واعطت للعقل صلاحيات كبيرة عبر الاسقراء حسب حدوده المرسومة عند كل عالم ومفكر وفيلسوف ومدرسة واتجاه، اخذت الوضعية تتوسع لتصبح مدرسة كبرى لم تقف عند حدود المجتمع بل مدرسة كبرى (المدرسة الوضعية) لتدخل في الفلسفة والمعرفة بشكل عام مدعمة بما حققت النظرة العلمية من طفرة نوعية هائلة في حياة الانسان والتاريخ المعاصر. في المدرسة الوضعية اخذت الدراسة الاجتماعية تنحو نحو له محددات وعلماء وفلاسفة كبار قدموا نتائجهم الفلسفي ودراساتهم ونظرياتهم العملاقة في الاجتماع ولا زالت الى الان هذه المدرسة تتحرك عبر نواتها الكونيتية الاولى في حقل الدراسات الاجتماعية مع كل التطور والاضافات والنقود والتشعبات والاكتشافات الجديدة في دراسة الفرد والمجتمع والعلم بشكل عام وحركة التاريخ وما افرز من مستجدات الى الان مما انعكس هذا اكيذا على الفكر بشكل عام والدراسات الاجتماعية بشكل خاص اذن هي بالمختصر المدرسة الاجتماعية التي اعتمدت معطى العلم الحديث في دراسة الظاهرة الاجتماعية.

ملخص عن دور المدرسة الوضعية

هي مدرسة ثورية ضد التفكير التقليدي القديم نشأة كنوتات مع بداية عصر الحداثة الذي اختلف في نقطة البداية له الا ان المدرسة انطلقت بشكل فعلي في القرن السادس عشر والسابع عشر عند فلاسفة الانكليز وكان من ابرز نقاط بداياته عند فرانسيس بيكون الذي اعلن ثورة ضد المنطق القديم واقام اراءه على المنطق التجريبي الوضعي، هذا المنطق اصبح منهجية ونمط تفكير وهاجس ثقافي عام يحكم تصورات النخب الثقافية ايضا والكثير من العلماء ثم تفرع في العلوم ومناهج الدراسات انتقلت الوضعية كمدرسة واتجاه علمي الى فرنسا عند اوجست كونت الذي طور اتجاه المدرسة الوضعية في دراسته الجديدة للمجتمع واصبح مدرسة كبرى بعده في هذا الحقل وحقول اخرى في الفكر والمعرفة والدراسات. وكما ذكرت سابقا فان كونت تاثر اصلا بسان سيمون.. وهو فيلسوف فرنسي اشتراكي النزعة.. في كتابه مقال في علوم الإنسان سنة ١٨١٣م أطلق كلمة وضعي على العلوم القائمة على الوقائع القائمة على الوقائع الخاضعة للملاحظة والتحليل ، والعلوم التي لم تؤسس على هذا النحو يسميها العلوم الظنية . ريتشاد كونجرريف.. وهو مفكر إنكليزي ناصر الوضعية واعتنق أفكارها كمنهج لتحصيل العلوم بمنهج يقوم على العلم الحديث.

ومن ابرز من تعامل مع الوضعية في الفلسفة والمعرفة بشكل عام برتراند راسل فيلسوف إنكليزي تبنها كمنهج عام ودعى اليها وكل ما تفرز من طروحات ونظريات وافكار. اما عند العرب فزكي نجيب

محمود وهو مفكر عربي مصري ، تبع الفلسفة الوضعية ، وتبنى أفكارها.. وألف كتاب المنطق الوضعي . باعتبار المنجز العلمي والحضاري الذي افرزته هذه المدرسة وقدمت تصورات عن الكون والحياة والمجتمع على اساس علمي وفق مطعى التجربة وفلسفة الحس عندما نراجع الدراسات التي تكلمت عن قناعات الكثير من العلماء الكبار في العالم والفلاسفة والمفكرين سنضطرب كثيرا بين من يدخل ويخرج من هذه المدرسة الا انه قطعاً لو نظرنا الى هذه المدرسة على اساس تعاطيها مع المعرفة وفق النظرة العلمية الحديثة والتجربة التي اعطت قيمة فعلية للعلم فاننا سنجد حينها ان كل من له ميل علمي تجريبي حسب نسبة قناعات منطق التجربة فاننا يمكن ان ندخل كل من له ميل الى المعطى العلمي وفق عنصر التجربة من العلماء والفلاسفة والمفكرين بل كل المشتغلين في حقول المعرفة والفكر وحتى الثقافة بشكل عام.

فهل يمكن لاحد ان ينكر المنجز الحضاري الكبير الذي احده العلم التجريبي الحديث طبعاً لا الا من يخالف عقله الا ان النظرة التجريبية الحسية الحادة لبعض المتطرفين لهذا الاتجاه والذي قادهم الى الاحاد احيانا هو الذي لا يتساير معه نخبة كبيرة من الفلاسفة والعلماء الكبار ثم رفض المنطق الوضعي المطلق وانكار أي مصدر اخر للمعرفة فانصار مدرسة العقل بشقيها المثالية والواقعية ومن لديهم ميل للايمان ينكرون هذا المنطق العلمي الجاف والجامد والاحادي كما نرى ذلك واضحا في تفكير نويتن وانشتاين من العلماء وديكارت وكانت وهيكل من الفلاسفة وغيرهم كثير اذن المنهج الوضعي والمنطق التجريبي والاتجاه العلمي الحديث لا يوجد من يرفضه بشكل مطلق انما الاختلاف في رفض الاحادية المادية في التفكير.

وبعد ان اوضحنا المنهج العلمي والوضعي في علم الاجتماع او كما ذكرت في بداية هذا الموضوع النظرة العلمية ناتي الان الى النظرة الدينية وهل انه يوجد تناف وتضاد وتناقض بين النظرتين وانه الايمان بنظرة يوجب نفي الظرة الاخرى او يولد خلافا في النظرة الاخرة ام لا؟؟

هذا ما لا بد ان نجيب عليه، ولا بد ان نطلق من رؤية مهمة للتفصيل والتفريق بين الحقلين والميدانيين فالنظرة الدينية لها مسارها الخاص ووجودها في الكيان الاجتماعي نعم انها وفق النظرة القديمة خصوصا للاكليروس المسيحي والحركات الدينية الاصولية في جميع الاديان التي تنظر الى العلم من زاوية دينية وتحاول ان تفرض المقولات الدينية في العلم الى هنا يمكن ان نقر بالاشكالية والتضاد والتنافي ما بين الدين ونظرة الى المجتمع خصوصا ونحن نتناول هذا الموضوع وما بين العلم هذه الاشكالية كبيرة وتمثل عنصر اساس في ايقاف حركة التطور الحضاري والبناء الجديد للمجتمع لا هذا البناء الذي يحتاج الى ديناميكية مستمرة على اساس تحريك عناصر الظاهرة الاجتماعية واجزائه التفصيلية كالافراد.

اما النظرة للدين على انه منهج سماوي ومسار حياة خاصة له قيم وتعاليم ترتبط بالايمان الفردي والاجتماعي أي كحركة اجتماعية عامة لها ظواهر ومحددات لا تحاول ان تفرض المقولات الدينية على معطيات العلم ولا تتدخل في فرض رؤية دينية غيبية على امور ليس غيبية ويمكن ملاحظتها عبر الدقة والخبرة والتجربة عندها لا يمكن ان نرى أي تقاطع بينهما.

الدراسات الغربية والمواجهة بين العلم والدين في الغرب المواجهة التاريخية التي استمرت قرون منذ اول انبثاق لنظريات العلم في القرن

الثالث عشر والرابع عشر في الغرب حصلت مواجهات عنيفة ما بين السلطة الدينية التي كانت تفرض رؤيتها الدينية ومقولاتها العلمية على هذا الاساس أي على اساس ديني مقدس مع ان العلم ليس حركة ذات طابع غيبي او مقدس بل هو مسار يعتمد على التفكير والمنطق والتجربة وبالتالي فرض الرؤية الدينية عليه ببعده غيبي سيكون اكيد في مواجهة حادة مع المنطق والمسار التطوري للمجتمع.

هذه النظرة الدينية التي لها وجود نسبي الى حد ما في الكيان الاسلامي هي ايضا سبب امام النهوض والبناء الحضاري والدفع الاصلاحى للمجتمع والتاريخ بل حتى الدين. ولكن كما اوكد دوما ان الاسلام كنظرية وتجربة اولى لم يكن ضد العلم وتطوراته ولم يفرض رؤية علمية ابدأ. كما انه الى الان لا نجد هناك سلطة دينية تفرض رؤية علمية واءاء في الفيزياء والكيمياء والطب ابدأ، كما كان موجودا في الغرب القروسطي. وما يطلقه البعض من رجال الدين هنا وهناك ابدأ لا يمثل الراي العام الاسلامي ولا منطق المؤسسات الدينية الكبرى. وبالتالي يمكن ان نفهم الدين بهذا الطابع انه لا يمكن ان يكون في الضد من حركة العلم . على الاقل في الجانب النظري لو تنزلنا جدلا، وهذا ما لا نقره حيث اثبتنا ان الدين الاسلامي لا يمكن ان يفرض رؤى علمية وهو لا يضاد أي منجز علمي. ولكن جدلا كما قلت لو نفرض على الاقل نظريا ان الاسلام لا يعارض العلم واعتبار أي حركة ونداء ومنطق يوصي باسلمة العلوم على وفق هذا المنطق الغيبي والميتافيزيقي المتراجع اعتبار ذلك منطق مرفوض لا بد من نقده على اعتبار ان لا تخلو أي ظاهرة من افرازات سلبية يمكن تحليلها وتعريفها تشريعيا من خلال نقد علمي وديني موضوعيين لتعريف هذه الدعوة وكشف زيفها.

وهذا لا يعني ادخال الدين في العلوم ولا ايضا فرض النتائج العلمية على الدين فهما حقلان من المعرفة كل له مساره وطيبته التي يمكن ان يلاحظ فيها ودراستها عليها. وفرض المعطيات العلمية على الدين وفرض المقولات الدينية على العلم هذه من الابخاء الكبرى التي تضر الدين والعلم.

وعليه لا بد ان نقر بان العلوم لها طبيعة مختلفة وتوجهات ومناهج دراسة ونمط فهم خاص وظروف وشروط للفهم والتعقل والاستنتاج ولا بد من مراعات كل هذا. اما العلاقات الجزئية وفي التفاصيل فهذه ايضا من الامور الطبيعية كأى علاقة بين تفاصيل الحياة النظرية والعملية بل العلاقة بين مكونات الكون والعالم. والباحث حين يتمتع بهذه الرؤية الشمولية سيجد نفسه اكثر توسع واوسع افق والتخصص الخاص ليس معناه نفي التخصص الاخر، الى هنا يمكن ان نفهم النظرة الدينية للجمع والنظرة العلمية.

ليس هناك مشكلة بان ان يكون لكل حقل مساره وتحليله ونمط تفكيره ونظرته الخاصة للمجتمع والتاريخ الا ان المشكلة هي في التوقع والمتوضع داخل حقل من حقول المعرفة او منهج من مناهج التفكير ثم التزمت له ورفض ما لا يقع تحت مفهوم التخصص هذا او ذاك. فالمشكلة اذا برفض الدين المنطق العلمي واعتبره ضد ومنافي ثم يدخل العقل الديني والمجتمع في مواجهة مع العلم لتحدث الكارثة الكبرى في قتل العلم. كما المشكلة الكبرى اذا ما دخل المنطق العلمي ليتقل الوجود الروحي للانسان والوجود الوجداني للايمان ووجود الدين في حياته في ظل اعتناق اغلب بني الانسان للدين والتلذذ بوجوده ولو بنسب متفاوتة بين الافراد والمجتمعات وبما يمثل الدين من حافز داخلي قوي للكثير

من الإيجابيات على مستوى النفس والذات والقيم والأخلاق ترسيخ مبادئ القيم الأخلاقية والتعاملات على أساس سامي، عندها نشهد مواجهة بين العلم والدين والضحية هو الانسان.

ومن خلال النظرة التي قدمناها سابقا الى امكانية فهم الدين كظاهرة من ظواهر المجتمع ودراستها على هذا الاساس سوف لا نضطر الى هذه المواجهة بل فهم هذه الظاهرة اما بشكل علمي اجتماعي موضوعي للباحث حتى لو لم يكن مؤمنا كما نجد هذا عند الكثير من الدارسين الذين انصاعوا لاهمية الوجود الروحي للدين في كيان الانسان لما يمثل من معنى ومحتوى وقيمة ولو بشكل باركماتي، واما بشكل ديني للمؤمنين الذي يعطون اهمية للدين في حياة الانسان لا على اساس مصلحي نفعي بل يعتبرون الدين وجود ضروري وعقيدة لابدية للانسان من اجل التكامل في الدنيا والنجاة في الحياة الاخرة، ويعتبرون الدين كظاهرة لو تمتعت بوجود مهم في كيان الانسان لتحول الانسان الى مثالي متعالي عن الكثير من الاشكاليات المستعصية في تاريخ البشرية والتي استفحلت في العصر الحديث مع تطور التقنيات التي يمكن ان تكون سلاحا للنزعات البشرية الشريرة كالسلاح والمخدرات والتكنولوجيا التي يمكن ان تكون مدمرة للانسان بلا وازع ذاتي لحب الخير والخوف من وجود محاسب اعلى وقانون ذاتي ينسجم مع الفطرة الانسانية والوجدانية فالدين هنا يرتكز على وجود اعلى وقانون ذاتي يدفع الانسان من الداخل للخير والامتناع عن الشر بقدر الايمان بالملك الاعلى والخالق والمبدا العظيم والنهاية الحتمية.

النظرة الخاصة للمسلمين

ان ما يمكن ان نقدمه كنقد على النظرة الدينية في الاسلام لا بد ان يقوم على اساس مختلف عن الاديان الاخرى فالعجز الحضاري هو ضعف الارادة اكثر مما هو ضعف نظري في اصل النظرة الدينية وكل باحث موضوعي دقيق لا يمكن ان يقارن بين الاسلام والاديان من ناحية نظرية في جانب التضاد والتصادم ما بين النظرة الدينية والعلمية كما حدث في الاديان الاخرى بوجود سلطة اكليروسية تهيمن على الدين والعلم والفهم العام وكل ما موجود هو عجز ارادة وعدم توجه للنهوض ويمكن تسجيل مشكل نظري من حيث عدم تحديد السؤال المركزي للتفريق ما بين النظرة الدينية والعلمية وكيفية ان ننجز النهضة هنا وعلى أي اساس هنا يضطرب العقل الاسلامي جدا ليعتبر البعض من الباحثين ان هذا السؤال هو لب المشكل الحضاري في الاسلام وهو كيف ننهض؟ فهل النهضة تقوم على العلم الحديث ام على الرؤية الدينية وما تكتنف من نصوص وتجربة عبر تاريخها الحضاري الطويل التحير في هذا السؤال وطرح النتائج وفقه كان ولا يزال يمثل التحدي الاكبر لانجاز الاسس التي يمكن ان ينطلق منها المسلمون في نهضتهم الحضارية والتوجه الى القيام بدور حضاري مميز .

وعلى ذلك انقسم المسلمون الى رؤيتين وممكن ان نلحق ثالثة فيما

بعد :

الرؤية الاولى: هي المدرسة التقليدية التي امنت بالتراث الديني والتجربة الاسلامية الاولى وعلوم السلف والاولين من الائمة والصحابة والتابعين بعد النبي ﷺ وعندهم ان كما ما يمكن ان نحتاجه في نهضتنا هو في العودة الى هذا التراث الذي قاد حضارة من اكبر واعرق واطول الحضارات تاريخا في التاريخ البشري وهي الحضارة الاسلامية التي استمرت ما يقارب الاثني عشر قرنا منذ بداية العصر الذهبي للمسلمين حتى سقوط الدولة العثمانية على يد الاستعمار الغربي الحديث. هذه النظرة ترى الحل في احياء التراث الديني للاسلام والارتكاز على التجربة الحضارية الاسلامية التي استمرت طيلة هذه القرون وقدمت علوم ودين ودولة وانجزت وجود حضاري لا يزال له حظ من الوجود في الكيان العالمي حاليا ولو بشكل مشتت بين بعض الدول التي تبنت الخيار الاسلامي ولو بشكل نسبي ومتفاوت بين هذه الدول والشعوب.

الرؤية الثانية: هي التي ترى ان الاسلام كدين واسلوب حضاري ومنهج علمي كما التجربة الاسلامية التقليدية هي سبب الداء التي سببت بالتراجع الحضاري وتفكك الدول الاسلامية الكبرى ثم الضعف والوهن الحضاري في ظل زمن شهد النهضة الغربية على اساس علمي جديد ومنجز حضاري من نمط خاص. أي ان تمسك المسلمون بالاسلام كمنهج حياة وسياسة ودين وفرض تعاليمه وتشريعاته والجمود على الفكر الديني الاسلامي هو سبب التراجع الحضاري للمسلمين والحل هو في الارتقاء بحضن المنجز الحضاري الغربي واللجوء الى الحل الغربي الذي يقوم على العلم والعلمانية والتحديث المطلق والتغيير الجوهري التام الذي ينبذ الدين وتعاليمه ويلتجأ الى العلم والحل الغربي لمشكلته الحضارية في القرون الوسطى.

الرؤية الثالثة: التي لا ترى الحل في الاول ولا الثاني بشكل مطلق بل تدعو الى دراسة المجتمع الاسلامي ونمط الثقافة التي تسيطر عليه وعلى ذهنيته ومنهج حياته والمنظومة القيمية التي تحكم تحركه وسلوكياته دراسة ظواهر المجتمع الاسلامي بعمق ودقة ومراجعات نقدية للمجتمع والواقع والتراث والتاريخ ثم تقديم رؤية نقدية مقارنة بين الحضارات خصوصا بين الحضارة الغربية والاسلامية ودراسة الفوارق الدينية والاجتماعية والواقعية . فلا الحل هو في العودة الى السلف والخلف والجمود على هذه الرؤية التي كانت تهمين على العقل الاصلاحى الاسلامي منذ سقوط الامبراطورية العثمانية وتراجع الاسلام كمنهج حياة وادارة دولة ومنظومة قيم للمجتمع تحكم المجتمع بشكل مطلق طيلة قرون . كما ان الحل لدى الاتجاه الثاني قد يكون حلا سطحيا اذا لا يمكن ان يقدم حل واقعي خصوصا انه يريد تعدي الحالة العامة للمجتمع ووجوده وثقافته وهويته وأصالته وأساس.

اذن الحل: هو في ان نمتلك رؤية عامة بعد مراجعة شاملة للحاضر والتاريخ بل رجوع للماضي تراث وتاريخ رجوع نقدي دارس واعى ، وتوقف فاحص للحاضر دراسة المجتمع دراسة وافية وقراءة الواقع ثم التوجه الى الحلول الحضارية التي ساهمت بشكل واخر في النهضة الغربية والنهضات العالمية جميعا لاستخلاص حل ناجع للمشكلة الحضارية للمسلمين.

فلكل مجتمع ظروف ومحطة تاريخية وسياق وطبيعة ومؤثرات تهيمن على ذهنيته العامة وعقله الجمعي، وهذا ما توسعت فيه سابقا كما لكل مجتمع يمكن ان يكون نهضة واسس حضارية ومن خلال طبيعته والاسس المؤثرة في ذهنيته العامة وعقليته الجمعية يمكن طرح فهم

يناسبه هذا الفهم هو المنطلق القاعدي والاساسي الذي يمكن ان يكون باعثا على النهوض.

اما الاستغراق في الماضي والعودة المطلقة الجامدة التي لا تتمتع برؤية نقدية فاحصة ورجوع واعى كما الارتفاء باحضان الحلول الجاهزة للحضارات الاخرى ما هي الا سطحية لا يمكن ان تمثل حل حضاري ولا نهضة واقعية يمكن ان تقوم عليها أي امة ومجتمع .

كنا نتابع الدراسات للاتجاهين معا الاتجاه التقليدي والاتجاه الحداثوي كلاهما يدعيان ان هذه العلوم والمناهج سواء التقليدية او الحداثية هي قوالب جامدة لا يمكن ان تتمدد وتتوسع او يشملها قانون الحركة والتغيير الديناميكي الداخلي مع انها افكار يمكن ان تتحول وتتغير ويشملها قانون الحركة والتطوير والتحديث ، وعلى ذلك ان هذه المنهجيات التي ادعى المتمتمون اليها بشكل مؤدلج جامد ليس قوالب جامدة بل هي منهجيات مرنة بمرونة العلم والفكر نفسه وبالتالي فانها يمكن ان تتطور وكذلك يمكن ان تعطى نظرة اخرى ونتائج تختلف عن اصلها في مكان ما وظرف ما يختلف عن مكان تواجدها وانبثاقها الاصلي .

اذن يمكن لكل مجتمع ان ينتج حضارته ونهضته ويعيد قراءة تراثه وطرح هويته الجديدة المحدثه وهكذا يمكن طرح حدائته التي تتناسب مع هذه الاصول الاجتماعية من التراث والثقافة والهوية والظروف والشروط الموضوعية للحضارة .

فالمنهجيات العلمية والمصطلحات يمكن ان تتغير بل حتى تتحول وتبدل اذا ما تموضعت بشكل موضوعي في بيئة اخرى خصوصا في الجانب الاجتماعي حيث لا زلنا نعيش هذا التطور والحراك العلمي في

الحقل الاجتماعي والدراسات على اساس من التطور واعادة القديم واستبعاد الجديد او الطرح المبتكر في حالة من الجدل العلمي وفق معطيات كل زمن ومقتضى حضاري وافرازات الواقع السلبية والايجابية وتطور النظريات والواقع والتفاعل بينهما في كل نظرية واقعية .

ومن هنا يمكن ان تكون لدينا رؤية جديدة تقوم على وفق الفهم الخاص للمجتمع الاسلامي على معطياته وظروفه وشروطه وهذا لا يعني تقاطعا مع النظريات الاخرى ومنهجيات البحث في الدراسة الاجتماعية ولا استبعاد التجارب الاجتماعية الاخرى كمعطة مهم في الجانب التجريبي والملاحظة في البحث الاجتماعي الذي يمكن ان ننطلق منه في دراسة المجتمع الاسلامي . بقدر ما هو طرح منهج علمي واقعي يستند الى دراسة الواقع هنا والوقائع التي تحرك وتحرك وتصور المجتمع والعقل الجمعي العام للامة مع ما يتطلب البحث في هذه البيئة من نظرة خاصة ونمط تفكير وثقافة وسلوك لا بد ان تؤثر الى حد كبير في النظرة التي ستحكم البحث والمسار المنهجي في التعاطي العلمي معه .

فليست المناهج التقليدية في دراسة التراث الديني والادبي المعتمدة هنا قوالب جامدة تعارض المناهج الحديثة هذه الدعوة التي اطلقها الاصوليون الاسلاميون او الذين لا يمتلكون عقلا منفتحا على حركة العلم والفكر والمعرفة . كما ان المنهجيات الجديدة والحديثة ايضا ليست قوالب جامدة كما يدعي اصحابها وتتقاطع مع المنهجيات التقليدية هذا الترويج الذي اطلقه كل من التقليديين مدعي التحصين الثقافي والاجتماعي او الذي اطلقه الحداثويين من اجل فرض الایدولوجيا الخاصة التي يدعون اليها بشكل فوقي فرضي على المجتمع وهذا ما يفسر فشل الاتجاهين في العالم الاسلامي وعدم قيامهما بقيادة نهضة ولو

نظرية في العقل العام للمجتمع ولم تتحول افكارهما الى نمط تفكير ولا اسلوب ثقافة حتى عند النخبة .

كما ان الدراسة الواقعية التي تبحث عن الحقيقة الناجحة ما بين التراث والتحديث والقديم والجديد والتقليد والتغيير والتطوير ، وتنقب عن الحل بينهما ليس هي منهج تلفيقي بين المناهج بهدف ايدلوجي بل هنا ممكن ان ندعي المسار الطبيعي للمعرفة الموضوعية والفكر الدقيق والبحث العلمي الذي لا ينطلق من مسابقات الا البحث الحر في المنهجيات لاستخلاص منهجية منسجمة مع بيئة اجتماعية خاصة اولا ثم بعد ذلك التوجه لدراسة التفاصيل الاجتماعية ثانيا .

وبعد كل ذلك نستطيع ان نقرر اننا امتلكننا منهجا واقعيا لدراسة المجتمع دراسة تنسجم معه ومع ظروفه ان انجاز هذا المنهج العلمي الذي تنطلق منه العقول في دراسة المجتمع بل كل شيء هذا المنهج الذي يعتمد الرؤية الحديثة والمعطيات التي انجزت الكثير لانسان الحضارة المعاصرة التي تعتمد على العلم والتجربة والملاحظة يمكن ان تقدم لنا الكثير ايضا لكن مع رؤية نقدية فهذه الحضارة الانسانية الحالية لها افرازات كبيرة وخطيرة على البيئة والمجتمع وادارة العالم بشكل سياسي وقانوني والافرازات الثقافية التي انتجتها الحضارة المعاصرة ، نتيجة الفهم الخاطيء للشعارات الجميلة والعادلة كالحرية والعدالة والمساوات وحرية الفرد والراي ، التي افضت في ظل عدم الترشيده الى نتائج مدمرة للانسان المعاصر فازمات الاقتتال العالمي والصراع بين الاقطاب والقوى ، كما النتائج التي ترتبت على الراسمالية الجشعة والتي افضت الى حروب ونزعة الاستعمار التي لا تزال تسيطر على الادارات الكبرى للدول في العالم ، كما الافرازات الخطيرة على البيئة من خلال

الشركات الكبرى ووسائل الانتاج ونتائج المخيفة التي يستعرضها العلم على البيئة مثل الاحتباس الحراري واشاعة الامراض ، كما الافرازات الاجتماعية والظواهر المنحرفة كالمخدرات والتشيع الغريزي المنفلت بلا ترشيد الذي انتج حالة من الامتعاض من اللذة الطبيعية للتوجه الكثير من النفوس الى نزعات منحرفة شاذة انتجت ثقافة يتقبلها الكثير في المجتمع العالمي في شهوة القتل والاعتصاب وممارسة اللذة بشكل مشوه منحرف وشاذ ، وكذلك المخدرات والضياع والخوف من المجهول والشعور بالخواء الروحي لدى المجتمعات المترفهة المترفة نتيجة الشعور باللاتهاء والامحدودية لكل شيء من غير فهم دقيق لهذا الشيع والانطلاق الذي لا يرى له الكثير افق حد او فهم دقيق فمظاهر اللالحاد والادرية ، انتجت هذا الضياع والتشاؤم ومحاولة تجاوز التفكير في المجهول القادم الحتمي والنهاية المرعبة للانسان وهو الموت بلا فهم موضوعي دقيق ولا امل اعطت هذه النظرة للمجتمع لوعة والم وضياع ثم محاولة النسيان والتلذذ المفرط او التفكير في الغياب عن الوعي الى حد التخدير (تعاطي المخدرات).

والقتال العالمي ونمط سياسة الاستعمار والصراع بين الدول الكبرى وسباق التسلح وغيرها. هي أكثر فتكا من الحروب الطائفية بالانسان ولو رجعنا الى ضحايا هذه الصراعات التي هي من افرازات الصراع الحديث للحضارة المعاصرة اكثر مما خلفته الصراعات الطائفية والعنصرية طيلة التاريخ، فما ذهب نتيجة الحرب العالميتين، والحروب الجانبية والهوامش بين الدول الكبرى والدول التي صارعت الاستعمار والهيمنة للدول الكبرى وغيرها خلفت ارقام مهولة من الضحايا.

كل هذه وغيرها افرازات للحضارة الحديثة مع تقديرنا لكل ما انجزت الحضارة والعلم الحديث من تطورات مهمة وعظيمة ومنجزات لا يمكن ان ينكرها انسان منصف وهذا النقد للافرازات الحضارية السلبية والخطيرة لا تعني موقفا مطلقا من كل الحضارة بل هو نظرة واعية من اجل ان يتحرك الباحث بشكل موضوعي في البحث عن حلول ويقدر ما يمكن ان تستفيد الامم والمجتمعات من النهضة الحضارية الحديثة لابد ان تمارس وعيا نقديا من اجل ان تكون هذه النهضة اكثر نضجا ونبذا للسلبيات فالطور الحضاري المعاصر ليس طور جبري ولا سياق قهري كما تدعي المادية التاريخية بل هو طور يمكن الاستفادة منه والتجيره الى صالح أي حرام تاريخي اخر ووعي و ارادة حرين ينطلقان بعيد واعى دقيق . خصوصا اذا كانت امة ما ومجتمع يمتلك مقومات نهضة مختلفة يمكن تجاوز وتخطي الافرازات السلبية في تجارب الامم الاخرى وهذا ما نجده في المجتمعات التي تعتنق الرؤية الدينية حيث يمكن ان تكون نهضتها مختلفة بشرط عدم الوقوف بوجه العلم ومجرياته الانسيابية الطبيعية.

فالمجتمع الذي يعتنق الرؤية الدينية يمتلك مقومات نهضة ممكن تختلف عن المجتمعات المتحررة من هذه النظرة وممكن توظيف الدين كوازع ذاتي ودافع داخلي من اجل ترسيخ المبادئ الجديدة وتحريك عملية التحديث بشكل اكثر انضباط ووعي ناقد ومنهجي فالايمان طابع روحي يعطي للانسان قدرة استثنائية و طاقة داخلية من اجل ترسيخ مبادئ الايمان فما يؤمن به كل انسان يمكن ان يصبح الهاجس الذي يعمل عليه بكل طاقته واذا ما امتزجت قيم الايمان بالعلم وتولدت رؤية علمية تركز على الايمان يمكن ان تكون حلا متكاملا ولو بشكل نفعي بر كماتي للكثير من ازمات العالم المعاصر.

الباب الثاني

المسلمون، وحركة التاريخ

الفصل الأول

مدخل إلى النظرة الإجتماعية في الفكر الإسلامي

في البداية لابد من تسليط الضوء على امر في غاية الأهمية يعتبر مدخل مهم في بحثنا هذا وهو ان الدين الاسلامي لم يأت على نسق النظريات والافكار والايدلوجيات بشكل واضح وصریح ولم ينطلق في البحث العلمي على اساس منهجي كما هو تقليدي ومعروف في المنهجيات العلمية كما انه ليس مسار فكري وفق النمطيات الفكرية السائدة. بل، هو اتى كنظرات عامة وتفصيلية عبر مواد الخام التي طرحها الى الناس هذه المواد يمثل النص فيها محور اساسي تدور عليه جميع مصادر المواد هذه كما ان المصدر الاساس الذي تدور عليه المواد الاسلامية هي القران الكريم الكتاب السماوي الذي اجمع عليه المسلمون وتوارثوه عبر التواتر جيلا بعد جيل ولم يتم طرح ما يخالف هذا الاجماع الا اراء شاذة لا تمس جوهره.

ولكن مصادر الاسلام التي تكون النظرة العامة له ليس من كتابه السماوي فقط بل هناك السنة بشكل عام وهي تمثل (الحديث - فعل المعصوم - تقريره) ومن هنا فان المواد الخام للنظرة الاسلامية متعددة وليست واحدة الا انه كلها تدور في فلك الكتاب السماوي الذي يضبط كل النظرات المتشعبة والمصادر.

فالاسلام ليس لديه نظريات وايدولوجيات وفق النسق التقليدي في الاجواء العلمية والفكرية بل الاسلام لديه مواد خام تكون نظرات الى المسائل الدينية والاجتماعية والتاريخية فالاسلام اعطى اهتماما كبيرا وتفصيلا لقضايا الحياة والمجتمع عبر مواده وتجربته الاولى، ومن خلال هذه المواد والتجربة الاسلامية الاولى مع النبي ﷺ أو الأئمة والصحابة. يمكن لكل عالم ومفكر ان يصوغ نظريته في المجتمع والتاريخ او الفكر بشكل عام على وفق هذه الاسس.

يقول الشهيد مطهري في ذلك (إنّ من أهم الأسس التي تبتني عليها إيديولوجية المدرسة - أي مدرسة - هو تعيين وجهة نظرها في تفسير المجتمع والتاريخ .

ومن الواضح أنّ الدين الإسلامي ليس نظرية خاصة في علم الاجتماع ، ولا فلسفة خاصة في دراسة التاريخ . وكل ما ورد في القرآن الكريم من بحث اجتماعي أو موضوع تاريخي ، لم يرد في إطار المصطلحات الخاصة لعلم الاجتماع أو فلسفة التاريخ . وكذلك سائر الأبحاث والمسائل القرآنية من أخلاق وفقه وفلسفة ، فلم يرد شيء منها في إطار الاصطلاحات المتعارفة والتبويبات الدراسية ، ومع ذلك فإنّ كثيراً من المباحث العلمية يمكن استخراجها من خلال الآيات القرآنية الكريمة .

إنّ النظرة الإسلامية حول المجتمع والتاريخ لها موقع هام تستدعي التحقيق والإمعان ، وهي كسائر التعاليم الإسلامية - ممّا تدل على غاية عمق الفكر الإسلامي ، ونحن نجتمع في هذا الفصل بين الفكر الإسلامي حول المجتمع وحول التاريخ ؛ نظراً إلى ترابطهما ، مضافاً إلى أنّنا نحاول اختصار البحث والاقتصار بذكر تلك المباحث - حول هذين الموضوعين - التي نظن أنّها ضرورية في تكميل معرفة إيديولوجية الإسلام . ونبدأ

بالأبحاث الاجتماعية ، والمسائل المطروحة في مائدة البحث هنا كما يلي : ^(١) وهكذا يستمر الشيخ مطهري في طرح فهمه للنظرية الاجتماعية في ضوء الاسلام.

ثم ان الانسان هنا يصوغ نظريته على اساس فهمه للنظرة الاسلامية ومن هنا اعتبر البعض من الباحثين ان الفهم هذا كغيره من الافهام لا يمثل الاسلام بل فهم هذا المفكر وذاك وذهنية هذا الباحث وما احيطت بهذه الذهنية وذاك من شروط وظروف انعكست على الذهنية فولدت هذه الافكار وهذا الكلام صحيح الى حد ومن هنا علينا ان نقدم رؤية خاطفة حول مراتب وانواع الافهام ومن خلال ذلك يمكن ان نقدم رؤية اكثر وضوحا لمسالة الفهم بشكل عام والفهم في دائرة الدين وهل هو يمكن ان يكون له حكم واحد او لا؟

نجيب على هذا التساؤل بشكل خاطف كما ذكرت تماشيا مع متطلبات البحث الاجتماعي هنا والتاسيس للنظرية الاسلامية فيه والا فبحث هذه المسالة ليست من تخصص وموضوعات هذا الكتاب.

رؤية موضوعية للفهم

الفهم هو: حركة الفكر على شيء محاولة استيعابه وطرح ما يمكن استيعابه عنه فهو ليس توليدي وتاسيسي بل هو فعل تحركه الفاهمة الانسانية من اجل تكوين نظرة واحاطة معرفية بالاشياء وهي تنقسم الى عدة اقسام: الفهم الايدلوجي للدين والفهم المؤدلج للعقل والفهم الموضوعي ...

القسم الأول: هو الفهم الايدلوجي للدين ومواده الاولى ك(الكتاب والسنة) حسب المسبقات التي يؤمن بها الباحث هذه المسبقات التي تمثل نظراته الخاصة او الفكر والايدلوجيا التي يؤمن بها ومن خلالها ينظر الى تحليل الامور وهنا يعتبر هذا الفهم ليس فهما موضوعيا علميا للنظرة الاسلامية بل هو اسقاط فهمه الخاص على النظرة الاسلامية.

القسم الثاني: الفهم المؤدلج للعقل حسب المنهج التقليدي العقل الذي لا يرى هناك اهمية لمصادر المعرفة الاخرى ويعتقد ان ما يمكن فهمه في دائرة العقل هو المعرفة فقط. اما ما لا يمكن صياغته بهذا القالب المعرفي الخاص فهو ليس معرفة، فالعقل هنا لا يمثل حركة تنطلق من اجل كشف الحقيقة بل هو يحاول ايضا ان يسقط فهمه على النظرة الدينية من خلال النصوص والتجربة الدينية فلا يمكن فهمه في سياقات العقلانية التقليدية لا يمكن ادراجه في ضمن المعرفة العقلانية وعلى ذلك فالعقل هنا يحاول صياغة كل شيء وفق مسبق واحد محدد اوليا ولا يحاول التعمق في ادراك مكونات الاشياء في الخارج فيكون العقل هنا قالب مغلق على نفسه لا يمكن ان يعبر عما خارجه بشكل موضوعي

دقيق، وهذا ما ابتليت به المنهجيات العقلانية في عصر الحداثة هذا المنهج الاسقاطي الذي لا يمكن ان يعبر عن الاشياء بل هو يصوغ كل شيء وفق قلبه الخاص وفهمه السطحي للاشياء والنصوص والنظرات والنظريات.

القسم الثالث: الفهم العلمي الموضوعي وهو الذي يؤمن بقدرة العقل والفاهمة الانسانية على ادراك ومعرفة الاشياء عبر مناهج البحث الحر الموضوعي والعقل هنا ليس الا اداة ادراك ومعرفة تنطلق من العقل كاداة معرفية وكاشفة عن الحقائق وتصب حركتها الكاشفة والفاهمة على الاشياء والنصوص والتجارب ومنها يمكن ان تقدم رؤيتها بشكل واضح. هذا النمط الفهمي تحرك بشكل واخر في مناهج البحث عموما حتى وان لم يعترف به بشكل واضح وهذا النمط الفهمي انطلق مع انطلاق حركة العقل المصاحبة لانطلاق الانسان ووعيه بذاته الا انه لم يبرز كمنطق عقلي ومنهج معرفي واضح مع انه منهج واقعي انطلق مع الحركة الفكرية في فهم الاديان وكذلك في العلوم وحتى المدرسة التجريبية الحسية امنت به واعتبرت العقل ليس الا اداة لفهم الاشياء والا فان الاشياء موجودة خارج اطارها مما اتفقت بهذا مع مدرسة العقل الواقعية في الفلسفة هذه النظرة تطورت اكثر في دعوات فلسفة ما بعد الحداثة والتحرر من مركزيات عصر الحداثة ونقدها بما فيها العقل وفق النظرة العلمية الحديثة التي انطلقت مع بدايات عصر الحداثة التي تؤمن بان العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة واي شيء في اطار العقل لا يمكن صياغته بشكل عقلائي مقبول.

الا اننا عندما نتابع تطورات المنهجيات في التعااطي مع الفكر الانساني نشهد تطورا كبيرا عابرا لهذا المركزية التقليدية والالزام الحداثي في

نظرتها للعقل. بل، حتى اننا نجد ان نفس مفهوم العقلانية تطور كثيرا من خلال دراسته للواقع والنصوص الادبية والدينية واصبح يمارس حراكه الفهمي محاولة مسايرة الظاهرة والنص الى ابعد حد تماشيا مع المرادات والمعاني التي يكتنفها النص والحقائق التي تحتويها الظاهرة.

هذا النمط الفكري وان كان لم يعترف به بشكل واضح ولم يُصاغ بنظرية كمنهجية بحث معترف بها على مسوى الفكر العالمي الا انه على مستوى الممارسة نجده واضحا جدا، ومن هنا نحتاج الى صياغة منهجية جديدة للفهم والعقلانية تتوافق مع المعطيات العلمية والفكرية التي تطورت الى هذا الحد وهذا ما يحتاج الى كتاب منفرد يقدم رؤية لهذا النمط من التفكير.

تقوم هذه الفكرة على اعتبار اهمية العقل وقدرته الكاشفية واهمية الفاهمة العقلية للانسان العقل كاداة معرفية مهمة لا يمكن ان تكون هناك أي حركة فكر وادراك الا من خلالها ولا يمكن صياغة حتى الواقع والوعي به الا عبر هذا العقل. ولكن ايضا هذا لا يعني مثالية عقلية بل لا بد ان تكون هناك نمط واقعي للعقل وهذا لا يكون الا من خلال الاعتراف بالاشياء والظواهر العامة التي تتشكل عبر عمومات وكميات يمكن فهمها على هذا الاساس وهذا ما نحتاج في دراستنا هذه أي: المجتمع وهكذا النصوص الادبية والدينية فهي ليست قوالب يمكن ضمها الى العقل بشكل مثالي بعيدا عن معانيها الواقعية ومرادات المتكلم منها بل هي لها وجود مستقل كما في مقاصد المتكلم والوجود الواقعي الخارجي للاشياء. ولا بد ان نعترف بذلك ومن هنا لا بد على الباحث ان ينساق الى ادراك معانيها بشكل دقيق يقوم على اساس العقل كادات ادراك وتعرف وتفهم وكشف ليس الا.

وهنا العقل لا يفقد خصوصيته واهميته بل بقدر ما يعني موضعه بشكل دقيق عن حقيقته والحدود الطبيعية له ورسم الدوائر لمصادر المعرفة والتفريق بينها بشكل دقيق موضوعي.

وعلى ذلك يمكن صياغة منهج فهمي دقيق يقوم على العقل ويؤمن به كما يعتقد بالواقع الخارجي والعقل عبر حركته الفاهمة يحاول صياغة فهمه لهذا الواقع عبر هذه النظرة الواقعية الدقيقة والموضوعية. كما ان العقل هنا يستنطق النص لا ان يُسقط عليه فهما خاصا لا يمثله ولا يستبطنه على اساس من التفاعل بينهما ويفهم الظاهرة بلا تحريف وجودها الطبيعي في التمثل للعقل.

عودة إلى صلب الموضوع

وبعد هذه المقدمة يمكن ان نرجع الى صلب الموضوع ونحلل الفهم ونعطي نظرة دقيقة عنه فالفهم للدين هو لا بد ان لا ينطلق من مسبقات لا ايدلوجية ولا مؤدلجة عقليا. بل لا بد ان تتقيد حركة الفهم في محاولة مسيارة النظرة الدينية في ابعادها وما تكتنف من معان ومرادات، وعلى ذلك فالفهم الديني بشكل عام ليس هو فهم خارج حدود النظرة الدينية، ومن هنا فهو فهم يمثل الدائرة التي يتحرك فيها وينطلق منها وليس فهم شخصي عائم فوق المراد والمعنى والمطلوب والمقصد. ومن هنا ايضا يمكن ان نعتبر ان الفهم في هذا الاطار يمثل الدين الى حد ما ولا يقفز على حقيقته فالفهم الديني بهذا الطابع الموضوعي وما ينتج من فكر يعتبر انه فكر ديني لا اسقاط على الدين وهو يختلف بشكل كبير عن الفهم الذي يقدم رؤية سطحية عن الدين من خارجه ومن يساوي بين الفهم الديني الذي يتموضع داخل الدين محاولا فهم ابعاده ابداء هو ليس الفهم الذي يحاول ان يسقط عليه فهما خاصا او يضعه في منهجيات وقوالب علمية مفروضة.

وكل منهجية مهما كانت علمية وناجحة في أي ميدان فكري ان لم تنطلق من هذه الرؤية لا يمكن ان تمثل الدين والظاهرة الدينية ومراداته التي وردت عبر نصوصه ومواده الخام، خصوصا المنهجيات الحديثة ومنها الانثربولوجية التي تحاول عند بعض الباحثين الى دراسة الظاهرة الدينية والنصوص بقالب المنهجية الجامد وفرض نتائج من خارج

الظاهرة والنص وهذا خطير جدا لانه يمثل تسطيح وتعويم للحقيقة والمراد الجدي للنص والظاهرة وعدم استهداف المعنى الحقيقي الكامن فيه.

فهذه المنهجيات مع اهميتها عبر تطوراتها البحثية وانتاجاتها القيمة في مجال الدراسات الانسانية الا انها لا بد ان تتقيد الى حد كبير بالظاهرة والنص وان تكون مرنة في التعامل كي لا تفرض شيء من الخارج على الداخل ثم يمكن الحكم عليها بالسطحية والتعويم، فيكون نتائجها الفكري عن الدين صورة عائمة فوق سطح الظاهرة والنص بل لا بد ان تؤمن هذه المنهجية بالظاهرة المستقلة والوجود المعنوي للنص خارج هذه المنهجيات ولنقل لا بد من تطوير بحث هذه المنهجيات لتكون اكثر مرونة في التعاطي البحثي والا اننا لا يمكن ان نصل الى حل علمي دقيق للحالة الجدلية الاشكالية ما بين هذه المنهجيات ودراسة الدين ونظرتها لها.

هذه العلوم ليست نمطيات مقدسة ولا منهجيات جامدة ولا قوالب ثابتة انها منهجيات علمية مرنة قابلة للتطوير حسب معطيات التطور والاكتشافات وواقع الموضوعات المدروسة . ومن هنا لا بد ان توسع من دائرته كما في دراسة المجتمع مثلا وفق المعطى العلمي الذي يقوم على التجربة والملاحظة والاستقراء واعطاء وجود للاشياء خارج اطار نسق هذه المنهجيات ايضا لا بد ان تعترف بالدين على هذا الاساس خصوصا اذا كان الباحث يؤمن بالاديان ووجودها اما الذي لا يؤمن فقد ذكرنا سابقا انه لا يمكن انكار الظاهرة الدينية ومصادر تغذيتها الراسخ في العقل الانساني العالمي وبالتالي فانه اذا ما اراد الباحث ان يعطي رؤية دقيقة عن

الدين فلا يمكن ذلك من غير ان لا يقدم رؤية موضوعية عن الظاهرة بشكل عام.

الى هنا وبعد هذه المقدمة الخاطفة يمكن ان نعطي رؤية عن نظرة الاسلام عن المجتمع هذه النظرة التي تطورت بشكل كبير الى ان وصلت الى عصرنا الحديث فخرج لنا مفكرون كبار صاغوا نظرياتهم الاجتماعية وفق خلفياتهم الدينية والعقائدية مع كل ما استفادوه من الفكر المعاصر ومن هنا يمكن ان نقدم رؤيتهم الخاصة لنصل الى النظرية الاجتماعية الاسلامية التي هيمنت على الفكر الاسلامي الى حد ما .

النظرية الإسلامية

سنحاول عرض النظرية الإسلامية من خلال ابرز عالمين اسلاميين اهتمتا بدراسة المجتمع الاسلامي دراسة اجتماعية معاصرة على اساس الفكر الاسلامي، وهما السيد محمد باقر الصدر والشيخ مرتضى مطهري (رحمهما الله) ومع أنه هناك الكثير من مفكري الإسلام إهتم بدراسة المجتمع وفق الرؤية الفكرية الإسلامية، الا اني اقف عند هذين العلمين لعدة اسباب اهمها الاحاطة في نظرتهمما والقرب المؤسسي والمدرسي كما الاحاطة بالاسس والافكار والرؤية جميعها، ومن المهم ان يتم دراستهمما على اساس من التحليل والفهم والعرض الموضوعي والنقد الى حد ما، لنخرج برؤية موضوعية عما تبنياه في النظرية الإسلامية الاجتماعية.

وبما ان الاخرين المهتمين في دراسة المجتمع على نفس المصادر والرؤية فاننا سنجد تقاربا الى حد ما في النتائج مع كل الاختلافات التفصيلية خصوصا ان اغلب المنظرين للمجتمع ينطلقون من مصدر محوري وهو (القران الكريم) غالبا، اضافة الى السنة مما يجعل النتائج متقاربة مهما تعددت النظريات واختلفت التفاصيل وتشعبت البحوث والمنهجيات.

المسلمون، وحركة التاريخ

الفصل الثاني

رؤية الشيخ مطهري (رحمه الله)

ينطلق المطهري في كتابه (المجتمع والتاريخ) من اوليات البحث الاجتماعي وهو كان تتمتع باطلاع موسع على النظريات التي يتم ترجمتها الى الغتين العربية والفارسية ثم يطرح ما يعتقد انها رؤية الاسلام وليس بالضرورة ان نظرته تمثل الاسلام خصوصا انه احيانا يتشعب في طرح المدارس بلا رجوع مركز للنصوص الاسلامية مما يدع افكاره تتحرك في اطار روح الاسلام اكثر من التفاصيل التي ترد في النصوص والاستشهادات الاخرى.

اول ما ينطلق من ماهية المجتمع ويطرح مفهومه العام عنه باعتبار ان الاسلام لا يعارض التفسيرات المنطقية ويقرها اذا ما كانت علمية ومقبولة ولا تخالف نظرته الاساسية (كل مجموعة من افراد البشر - يحصل بينهم الترابط من حيث الأنظمة والتقاليد والآداب الخاصة ويعيشون حياة اجتماعية - تشكّل مجتمعا بشريا. والحياة الاجتماعية هي أن تعيش جماعة من البشر في منطقة واحدة جنبا إلى جنب ، ويستفيدون من بيئة طبيعية واحدة من حيث الماء والهواء ونوعية المواد الغذائية . وهذا كما أشرنا إليه يختص بالإنسان ، فلا يقال للمجموعة من الشجر في البستان الواحد إنها تعيش حياة اجتماعية ، وإن كانت تستفيد من بيئة طبيعية واحدة جنبا إلى جنب ، كما أن القطيع الواحد من الغزال ونحوه تعيش

مع بعض ، وترعى مع بعض ، وتنتقل إلى هنا وهناك مع بعض ، ولكن لا يقال إنها تعيش حياة اجتماعية وتشكل مجتمعاً من الغزال)^١ .

أي ان المجتمع حالة عامة تمثل نظام له محددات اجتماعية لا يقوم فقط على التجمع والجماعة بل له صفات واضحة من خلالها يحكم الاطار العام ويبين ملامحه عبر قانون ينظم هذا التواجد الجماعي فهو ليس وجود قهري فوضوي كما في باقي المخلوقات بل وجود عام له خصائص وقانون .

(إذن فللحياة الاجتماعية ميزة خاصة تستوجب أن نصفها بالحياة الاجتماعية ، وهي تقوم بأمرين :

١- الحوائج والمنافع والأشغال ، فالحياة الاجتماعية للبشر تتوقف على تقسيم الوظائف ، وتوزيع المنافع والمواهب الطبيعية في ضمن مجموعة من القوانين والتقاليد .

٢ - الأفكار والعقائد والأخلاق . فكل مجموعة من البشر تتوحد بلحاظ وحدة قسم كبير من الأفكار والعقائد والأخلاق المهيمنة عليها .

وبتعبير آخر : المجتمع عبارة عن جماعة من الناس يعيشون في جبر اجتماعي واحد من حيث الحوائج ، وتحت تأثير عامل مشترك من حيث العقائد والأهداف ، وبذلك يتلاحمون ويترابطون في ضمن حياة اجتماعية واحدة .

كالقافلة الواحدة في سيارة أو طائرة أو باخرة تسير نحو مقصد واحد ، فإذا وصلوا وصلوا جميعاً ، وإذا أصابهم خطر أصابهم جميعاً ، فلهم بأجمعهم مصير واحد . وما أروع ما مثل به الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) حينما بين الحكمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر ، حيث شبه المجتمع بجماعة ركبوا سفينة ، فلمّا توسّطت بهم البحر والتزم كل منهم مقعده بادر أحدهم بإحداث ثقب فيها بحجّة أنّه يتصرّف في مكانه ، فلو منعه الآخرون كان في ذلك نجاتهم من الغرق ونجاة ذلك المسكين أيضاً. ^١

اذن فالمجتمع له ماهية وقانون محكم وهذا ما يفسر الوجود الاجتماعي وهنا ليس بالضرورة ان يقوم هذا التفسير على الاسلام بل هو حقيقة موضوعية والدين لا يخالف النظرة الموضوعية والواقع اذا ما تم مراعاته بواقعية ونقل مباشر او منطقي مقبول فالفكر الديني ليس بالضرورة ان يكون فكر يقوم على النص بشكل مجرد عن الواقع بل الواقع عنصر مدخلي الى فهم النص ومن هنا تحليل الواقع وفهمه من اوليات البحث الاجتماعي في الاسلام بل حركة الاجتهاد كلها بشكل عام .

ثم يبدأ المطهري يطرح سؤال مركزي بما له من اهمية في البحث الاجتماعي بشكل اساسي هذا الاساس الذي يترتب عليه البحث الاجتماعي وتترتب عليه نتائج متعددة وهو (هل الانسان إجتماعي بالطبع؟؟) فاذا ثبتت هذه المقولة سترتب عليها نتائج اهمها ان القانون والنظام وتنظيم حياة المجتمع على اساس قيمي داخلي او فرضي من الخارج مثل الينظم الاجتماعية كالدولة تكون قوانين ونظم ذاتية وضرورة ذاتية للانسان وتنبع من الفطرة والطبيعة الانسانية ومن هنا يكون من السهل الانسياق الاجتماعي لها . اما لو اثبتنا العكس وهو ان الحالة الاجتماعية ليست امر ذاتي وطبيعي وفطري للانسان وانما وجودها وجود ضروري من اجل ان يعيش الانسان وتمثل حقوقه ووتتنسق مصالحه مع مصالح

الآخرين فتكون على وفق هذه النظرة الحالة الاجتماعية لما تختزل من نظم وقانون هي حالة ضرورة لكسب المنفعة ودفع الضرر أكثر مما هي شيء داخلي نابع من فطرة وطبيعة الإنسان .

(من المسائل الاجتماعية العريقة أنه : ما هي العوامل المؤثرة في تحقق الحياة الاجتماعية للإنسان؟ هل هو اجتماعي بالفطرة، أي أنه خلق منذ خلق وهو جزء من كل وجبل على الانجذاب نحوه، أم أنه لم يُخلق اجتماعياً وإنما اضطرته إلى ذلك العوامل الخارجية فأجبر على الحياة الاجتماعية، فهو بطبعه يميل إلى الحرية ورفض كل القيود التي يستلزمها التمدن والعيش الاجتماعي، ولكنه أدرك بالتجربة أنه لا يتمكن من إدامة الحياة وحيداً فريداً، وأنه لا بد من الرضوخ للقيود التي تستلزمها الحياة مع الآخرين فاستسلم لها، أم أنه وإن لم يكن مجبولاً على الحياة الاجتماعية إلا أنه لم يضطر إليها أيضاً، أو أن الاضطرار ليس هو العامل الوحيد بل الإنسان بحكم العقل الفطري وتقديره ومحاسباته وصل إلى هذه النتيجة، وهي أن الحصول على حظ أكبر من مواهب الطبيعة لا يمكن إلا في ظل التعاون مع الآخرين، ومن هنا اختار هذه المشاركة والتعاون؟

والخلاصة : أن السؤال الوحيد هو أن الحياة الاجتماعية للإنسان، هل هي فطرية أم اضطرارية أم اختيارية؟

فبناءً على النظرية الأولى : تكون الحياة الاجتماعية من قبيل الحياة الزوجية؛ حيث يعيش كل من الرجل والمرأة كجزء من كل حسب الفطرة، وقد جُبل على الانجذاب نحو هذا الكل . وبناءً على النظرية الثانية : تكون الحياة الاجتماعية من قبيل المعاهدات، التي تضطر إلى عقدها الدول التي لا ترى لها بالانفراد إمكان

المقابلة مع العدو المشترك ، فلا بد لها من نوع من التعاون والتعاهد فيما بينها . وبناءً على النظرية الثالثة ، تكون الحياة الاجتماعية من قبيل عقد الشركة بين تاجرين يتعاونان في مؤسسة تجارية ، أو صناعية ، أو زراعية ؛ لكسب كمية أكبر من المال .

والعامل الأساس بناءً على النظرية الأولى : هو الطبع الفطري للإنسان . وبناءً على النظرية الثانية : أمر خارج عن وجود الإنسان . وبناءً على النظرية الثالثة : هو القوة المدركة والمقدرة للإنسان .

والتمدن بناءً على النظرية الأولى : غاية عامة طبيعية يتوجه إليه الإنسان بمقتضى فطرته ، لكنّه بناءً على النظرية الثانية أمر اتفاقي وعرضي ، فهو غاية ثانوية باصطلاح الفلسفة ، وهو بناءً على النظرية الثالثة غاية يتغيها الفكر وليس غاية طبيعية .

ثم إنّ الاستفادة من القرآن الكريم أنّ التمدن والعيش الاجتماعي ممّا جُبل عليه الإنسان في أصل الخلقة ، قال الله تعالى في سورة الحجرات :
(يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) .

فالآية الكريمة كما تشتمل على درس أخلاقي ، وهو جعل التعارف غاية للتشعب والقبلية تنبيهاً على منع التفاخر بذلك ، تشير أيضاً إلى النكته الاجتماعية في كيفية خلقة الإنسان ، حيث بيّن أنه خلق على وجه ينتهي إلى تشكّله إلى أمم وقبائل مختلفة ، والانتساب إلى الأمم والقبائل يفيد معرفة الأشخاص وتمييزهم بعضاً عن بعض ، وهو شرط أساسي في الحياة الاجتماعية . فلولا هذا الانتساب الذي هو الوجه المشترك بين الأفراد من جهة ، ووجه الامتياز من جهة أخرى لم يمكن معرفة الأشخاص وتمييزهم ، وبالنتيجة لم يمكن تشكيل الحياة الاجتماعية

المبتنية على روابط الأفراد . فالانتساب إلى الأمة والقبيلة وغيره من الخصائص والمميزات الطبيعية : كالاختلاف في اللون والشكل والحجم ، تعتبر أساساً في الهوية الشخصية للفرد ، إذ لولا الاختلاف في هذه الأمور وفي الانتساب ؛ لكان أفراد الإنسان كالمتوجات المتحدة الشكل من مصنع واحد ، حيث لا يمكن تمييزها بعضاً عن بعض . وإذا كان كذلك ، لم يمكن تشكيل التمدن البشري ، الذي يتوقف على ارتباط الأفراد وتبادل الآراء والأفكار والمعاملات . إذن فالانتساب إلى الشعوب والقبائل له حكمة وغاية طبيعية ، وهو التمييز ومعرفة الأشخاص ، فلا ينبغي أن يجعل ذلك مبرراً للتفاخر والاستعلاء ، فإن أساس الكرامة والشرف هو التقوى .

قال الله تعالى في سورة الفرقان / ٥٤ : (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا) ، هذه الآية الكريمة تصرح أيضاً بأن الروابط النسبية والسببية بين البشر ، التي هي أساس الارتباط والتعارف ، من الأمور التي جعلت في أصل خلقة البشر لغاية طبيعية عامة .

وقال تعالى في سورة الزخرف / ٣٢ : (أَهْمُ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ) .

الآية الكريمة وردت رداً على استبعاد المشركين إعطاء وسام النبوة لمحمد (صلى الله عليه وآله وسلم) . فقال تعالى : (أَهْمُ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ) ، استفهام إنكاري بالنسبة إلى تقسيم المواهب الطبيعية بين الخلائق ، ويجب تعالى بأن وسائل العيش من الاستعداد الذاتي ، والأسباب الطبيعية مقسومة على الخلق من قبله تعالى ليسخر بعضهم بعضاً

في رفع حوائجه ، وبذلك يصحح الجميع في خدمة الجميع ، ورحمة ربك أي موهبة النبوة خير مما يجمعون .

وقد بحثنا عن هذه الآية بإسهاب في مباحث التوحيد (فصل المعرفة إلى أساس التوحيد) فلا نكرّر ، وإنما نشير هنا إجمالاً إلى أنّ مفاد الآية الكريمة : أنّ الناس ليسوا سواسية من حيث الإمكانيات والاستعداد الذاتي ، إذ لو كانوا كذلك وكان كل أحد واجداً لما يملكه غيره وفاقداً لما يفقده غيره ؛ لم تكن بينهم بالطبع حاجة البعض إلى البعض ، فلم يتحقّق الترابط والخدمات المتقابلة ، فأفراد الإنسان مختلفون من حيث القابليات والإمكانيات الجسمية والنفسية والعقلية والعاطفية ، وقد فضّل الله بعضهم على بعض في بعض المواهب بدرجات ، وربما يفضّل البعض الآخر على هذا البعض الفاضل في مواهب أخرى ، وبذلك أصبح كل فرد محتاجاً إلى الآخرين ومنساقاً إلى عقد الترابط معهم ، وعلى هذا الأساس بُنيت الحياة الاجتماعية المترابطة . فهذه الآية تدل أيضاً على أنّ التمدّن البشري أمر فطري طبيعي ، وليس متمحّضاً في الاختيار والمعاهدة ولا في الاضطرار والإلجاء .^١

البداية من هنا مهمة جدا في تحليل البعد الاجتماعي على اسس ينطلق منها الباحث بشكل دقيق ليؤسس لنظريته ثم يتفرع من هذه الاسس ليكون اكثر انضباطا في البحث وكلي لا يكون البحث مشتت والشيخ مطهري كان موقفا من هذا الجانب في طرح المجتمع والتاريخ على اسس ومنطلقات . الا انه يمكن طرح اخر اكثر تفصيلا للنظرية الاجتماعية من حيث الوجود الاجتماعي وتشكل الجماعي على اساس

فطري طبيعي ذاتي ام ضروري . حيث اننا لو نرجع الى المجتمع بشكل دقيق ونحلل وجوده وكيفية تميم تشكل الجماعة والانطلاقه من الفرد الى الجماعة لا نجد هذا الجانب الفطري فالنزعة الفردية بما فيها من مشاعر وغرائز ومصالحة هي الطاغية اما التوجه الى المجتمع فهو ايضا يقوم على النزعة الذاتية وما تتطلب من انس وتنسيق للمصالح الفردية وتنفيذ لارادة المشاعر والغريزة .

ومن هنا يمكن ان لا ندع النظرية الاجتماعية فطرية مطلقة وطبيعية ونقرر ان الحالة الاجتماعية او النزعة الاجتماعية للفرد هي نزعة ذاتية فطرية طبيعية بل هي نزعة تتسم بطابع المصلحة لكن على اساس انساني أي ليس حيواني او غريزي بمعناه المادي. فالغريزة الانسانية والمشاعر والنزعة العقلية للانسان تجعل مسار غرائزته في الاطار الضروري للعقل والاخلاق وبالتالي تكون اكثر تهذيب وانتظام ورقمي من أي غريزة اخرى. وعلى ذلك يمكن ان نفهم الطبيعة البشرية ما بين النزعة الفردية وما تتطلب من تنسيق اجتماعي.

فاننا لو نرجع من الفرد وانطلاقته الاولية في الحياة لا نجد هناك داعي اجتماعي ذاتي بل ضرورة تنتجها البيئة والنشأة فلو لم ينشأ الانسان في بيت وعائلة وام واب قد يختلف توجهه ومن هنا يقدر يصعب ايضا التمييز بين الفطرة الطبيعية والغريزة فيوجد الانسان في بيئة اول ما يعي امه ثم ابيه وهكذا تتوسع مداركه ليدرك المقربين من العائلة والجيران وغيرها فيتشكل وعيه في ظل هذه الظروف وتتكون شخصيته منتظمة في اطار محدد ، وهذا الاطار يحكم ادراكاته ووعيه ونفسيته ليجد ضرورة ولا بدية الجماعة وتنسيق الوجود الفردي فيه. ثم تدفعه الغريزة الانسانية الطبيعية والمشاعر والوجدان مع نموه العام نفسيا وجسديا ماديا ومعنويا

الى امتثال حياته في ظل امراة تشاركه الحياة وهكذا تتولد غريزة وشعور الابوة والامومة وهكذا تستمر الحياة وتتوسع وتتناسل وتتسق.

فالوجود الاجتماعي ووجود الفرد في الجماعة هو وجود ضروري لكن لا يعني هذا تفسيراً مادياً للمجتمع كما ذهب الكثير من النظريات المادية المعاصرة بل هذه الضرورة لا تقوم على الغريزة فقط ولا على المصلحة الفردية والنزعة الذاتية بشكلها الجاف والاناني بل عندما نعبر بالغريزة والمصلحة فاننا لا بد ان نراعي المميزات الانسانية الاخرى التي تجعل من هذه الصفات اكثر رقي وانتظام وفق المميز الانساني (العقل - الوعي) وهكذا الوجدان الانساني والضمير والمشاعر التي تدفع بالغريزة والمصلحة ان تكون اكثر رقي وانسانية. اذن، نحن امام دافع عقلي وهو ما يميز الانسان هذا الدافع يجعل الانسان اكثر انتظاما في تمثيل غريزته ومصالحته ودافع وجداني وعاطفي يجعل الانسان اكثر رقي في تمثيل غريزته ومصالحه ومن هنا يمكن ان نتفهم البعد الاجتماعي على اساس تفهم النزعات الذاتية على انها امر طبيعي فتتولد من ذلك ضرورة البناء الاجتماعي على اساس نظم وقوانين سواء داخلية كالدين والاخلاق ورومنظومة القيم التي تحكم المجتمع او خارجي فرضي كالقبيلة قديما والدولة حاضرا ومعاصرا. فالنظم الاجتماعية اذن ضرورة ايضا وكلما تحكمت في المجتمع اكثر كانت الجماعة اكثر انتظام ورقي ودقة وكلما تسيبت عمت الفوضى ثم اننا نجد ان ارقى نظام هو الذي يجمع ما بين النظم الداخلية التي تنسجم مع روحية الانسان وتستثمر الدين والقيم الاخلاقية الدينية والانسانية والنظم الخارجية وهي حاليا الدولة فالجماعة البشرية بلا دولة بما تمثل من نسق وقانون وادارة لا يمكن ان تكون هناك حياة طبيعية وتمثل لمصالح الجماعة الانسانية بشكل انسيابي طبيعي.

وحتى الايات التي عرضها الشيخ مطهري كاثباتات على الجانب الاجتماعي الفطري لا يفي بالغرض ويمكن تفسيرها على هذا الاساس مثل ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا^١ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

﴿١﴾ فلا نجد ضيرا من تفسيرها على هذا الاساس ليجعل الباري (جل وعلا) هنا التعارف غاية في اطار التفسير الذاتي خصوصا انه يحث على التعارف والامتزاج في الحالة الاجتماعية والانصهار بها فهي دعوة وليس ارشاد لما هو وجود طبيعي كنزعة ذاتية للانسان . وهكذا الاية ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا^٢ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا

﴿٢﴾ فالقران هنا يبين اصل الخلق و البداية الاجتماعية للانسان والنشأة في الجماعة اما الكيفية فيمكن تفسيرها بشكل طبيعي كما ذكرت وهكذا الاية الاخرى وهنا لا نجد ان ما ذكره المطهري يمكن ان يبتعد عن التفسيرين.

ومن هنا يمكن ان نطرح تفسير الحياة الاجتماعية للفرد وهل ان الانسان اجتماعي بالطبع والفطرة ام لا؟ على نقاط:

الانسان اجتماعي بالطبع والدافع للجماعة هو دافع فطري وطبيعي ينبع من الداخل الانساني مع اننا لا نجد هذا الدافع في النزعة الفردية والذاتية والمصلحية التي تتضح بشكل واضح ودقيق في الانانية لدى الكثير من الافراد كما تاتينا ايضا مسالة حب الذات التي تم اثباتها على انها ذاتية ولا تنفك عن الانسان فالنزعة الذاتية حتى في التوجه للمجتمع شيء واضح حسب عقلانية ووجدان الانسان واخلاقيته فهذه النزعة نسبية بين

انسان واخر حسب ظروف الفرد في النشأة والتربية والظروف والحاجة والبيئة.

الانسان ليس اجتماعي بالطبع وانما الدافع الاجتماعي للفرد هو دافع غيرزي ومصليحي وبالتالي يمكن تفسيره تفسيراً مادياً وهذا ما تم دراسته في النظريات الاجتماعية المادية.

الانسان ليس اجتماعي بالطبع والفطرة وفق النظرة في النقطة الاولى فالانسان له نزعة ذاتية هي الطبيعة والفطرة الا ان هذه النزعة لا يمكن صياغتها بشكل مادي مطلقاً بل لابد من مراعات الجانب الانسانية فالميزة الانسانية وصفاتها وخصائصها الذاتية كالعقلانية والوجدان الانسان الذي يتمتع بالعاطفة والضمير وبالتالي فنزعة الذاتية تكون اكثر عمقا من مجرد تنسيق مادي وضرورة الية بل لابد مراعات الانسان وجوانبه وابعاده التنوع الروحية والنفسية والجسدية المادية فالانسان مكون من مادة ومعنى ولا بد تفيعل على هذا الاساس.

وهكذا يمكن تفسير النزعة الذاتية للانسان بما تكتنف من غريزة وعقل ووجدان، وهناك نزعة ذاتية تعتبر جزء من الانا الفردية للانسان وهناك نزعة اجتماعية تقوم بشكل واضح ومركزي على المصلحة.

فالانسان وحسب النزعة الفردية يولد في عائلة تكون هذه العائلة جزء من الانا الفردية وتوسع من دائرتها وبعض الباحثين يجدون انها جزء من الانا ومنهم من ينظر الى الانا الأوسع التي تتوسع كلما دخلت عناصر فردية أخرى في هذه الانا الفردية لتكون تعبير عنها والانسان في حينها يشعر بهذه الانا الاكبر والاشمل كلما توسعت الانسانية، فالانسان يولد في الانا العائلية تتوسع اكثر هذه الانا كلما توسعت وانطلقت الى المجتمع وحصلت هناك روابط اجتماعية على اساس الانسجام العقلي والنفسي

كما في الدافع الفردي للحب وتنفيذ مطالب الغريزة بين الجنسين الانسانيين (الذكر الانثى) ثم يتطلب ذلك ابناء وهكذا اقارب. فهناك انا اوسع هي الاقرب الى الطبيعة الفردية والنزعة الذاتية، وهناك علاقات اجتماعية اوسع لا نجد فيها هذا النفس الذاتي بل هي تقوم على المصلحة والغريزة الانسانية وتشعبها في اطار اشمل واوسع كلما توسعت نزعة الانسان الاجتماعية ودواعيها للانفتاح على الافراد والجماعات الانسانية الاخرى (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم) ومن هنا تنشأ ضرورة التعارف والتواصل وضرورة التنظيم والتعاليم لتنسيق هذا التعارف والتواصل.

ما يترتب على هذا التحليل

والى ان اثبتنا ان الاصل ليس للمجتمع وانما المجتمع الانساني متكون من نزعات عدة ووجودات فردية واجتماعية، والنزعة الفردية هي الاصل اما الاجتماع فهو اتى من اجل ضرورة وهذا ما نراه واضحا دقيقا في المسار الاجتماعي على طول التاريخ حيث لا يمكن انكار النزعة الفردية وهكذا ضرورة تنظيم المجتمع في اطار اعراف وتقاليد وقوانين من اجل تنظيم الحياة الاجتماعية وعدم طغيان النزعة الفردية فيه لتعم الفوضى او الاستبداد.

وعلى ذلك اتت ايضا ضرورة النظام الاجتماعي ولعله اول نظام سن في الكون هو نظام القبيلة التي حاولت ان تعطي نظاما بدائيا من اجل حفظ الجماعة وتسيير امورها وصد عدوان الجماعات الاخرى عليها، فالنظام اتى كضرورة واقعية نتيجة النزعة الفردية على حساب المصلحة العامة والتوجه الجماعي وهذا يمكن ان يصاغ بشكل دليل لاثبات هذه النزعة الفردانية في الكيان الانساني ايضا والانسان ليس اجتماعيا بالفطرة بل هو ذاتي فرداني النزعة وكل ما في الامر الضرورة الجماعية تقتضي الاجتماع والانطلاق للمجتمع ولكن هذا لا يعني تفسير مادي للتوجه الاجتماعي بل هذه النزعة الفردانية قد تطفئ ولا تمثل انسانية الانسان وعلى ذلك احتاج الانسان الى النظام الاخلاقي والاجتماعي سواء الديني منه كما في كل الحضارات او الغير ديني.

والدين هنا يعتبر من اهم ما رسخ مبادئ الاجتماع والنزعة الاجتماعية وتطبيع الانسان مع محيطه الاجتماعي كضرورة دينية

والايمان كعامل ذاتي داخلي ودافع لافعال الخير ونبذ الشر كما الجزاء الاخروي والمصير المحتوم ومسالة الحساب ما بعد الحياة الدنيا رسخت مبادي وتعاليم الاجتماع وضرورة التقيد والتمسك بالقوانين هذه من اجل الغايات النبيلة وهذا ما جعل الدين اكثر الانظمة انسجاما مع الذات البشرية وانصاع اليها الانسان منذ الازل حسب تعدد شرائع الاديان ونظرة كل مجتمع الى الدين وكيفية فهمه وتفسيره.

ومن هنا يحتاج المجتمع الى ادخال عنصر الدين في النظام او على الاقل ايجاد له مهيئات صالحة لتواجهه ولو على مستوى الثقافة العامة والبناء الروحي فهو عامل عظيم في ترسيخ المباديء الاجتماعية واخلاقيات التعامل ببعد روحي ومعنوي بعيد الى حد ما ونسبي بين مديات تأثير الايمان في داخلهم، ولكن الدين غير كافي في ضبط الحركة الاجتماعية لانه نسبي بين الافراد وهناك الكثير ممن يتمسك بالدين كثقافة وتبني وعقيدة ولكنه لا يلتزم به في واقع حياته كما ان الالتزام الديني التزام نسبي بين المؤمنين به وعلى ذلك فهو نظام غير مطلق اصف الى ذلك الغير مؤمنين بالدين اصلا.

ومن هنا ياتي الدين كضرورة اجتماعية اذا ما فكرنا بعقلية بركامتية ومادية من اجل مراعات المصلحة الاجتماعية العليا ولعل هذا ما نجده كثيرا حاليا في الغرب حيث بدأت هناك افكار تطرح الدين بشكل بركامتي نفعي لما له من اثار ايجابية في الكيان الانساني على مستوى الفرد والمجتمع.

فهو عامل اطمئنان واستقرار روحي يبعث الامل في النفس مهما كانت الضغوط، وهو دافع ذاتي لفعل الخير بشكل نسبي بين المؤمنين ويقدر ايمان كل فرد، كما ان الدين يعتبر نظرة متفاعلة لمصير الانسان

في الحياة وما بعدها أي في الحياة فالدين يعطي للبشرية أمل في المستقبل السعيد الذي تسود به قيم الدين وتعاليم السماء الرفيعة، كما ان نظرتة التفصيلية الى عالم ما بعد الموت وهي النظرة الوحيدة التي تتسم بالواقعية الى الان من حيث تفصيلاتها واتفاق الاديان عليها بشكل اجمالي لجعلها فكرة اكثر قرب من الحقيقة كما ان التفسيرات المادية في الغالب مالت الى اللادرية في مسألة ما بعد الحياة وقد يكون هذا اهم ما يقدم الرؤية الدينية لمصير الانسان بعد الحياة الدنيا على الرؤية المادية. ولكن مع كل ذلك فان الدين وكل الانظمة التي تتميز بالمعنوية من غير مراعات الجانب المادي في الانسان والنزعة الفردية والانفلات اثر هذه النزعة دعت الضرورة الى نظام اكثر قوة ونفوذ وتفصيل لترتيب حياة المجتمع وانتظام حركة الافراد فيه ومراعات المصالح الخاصة والعامه.

بالتنظيم الاجتماعي ضرورة شعَرَ الانسان بها منذ بدايات تواجده على هذه الارض واحتكم الى المجتمع من اجل حمايته ورعاية مصالحه كما لتنسيق وجوده الاجتماعي الوجداني والعاطفي، فالانسان في توجهه إلى لمجتمع ليس مصلحي فقط. بل هناك جانب عاطفي ووجداني والانسان وجود له عدة ابعاد معنوية ومادية والتوجه الفردي نحو الاخر يراعي كل ذلك.

فالانسان له جانب عاطفي فهو يميل الى الحب كشعور رابط بين من تميل اليه نفسه ومفهوم الحب ليس بمعناه الجنسي أي بين الجنس والجنس الاخر الذكر والانثى بل الحب كرابط انساني بين من تميل اليه النفس كما يقول الشاعر: شبيه الشيء منجب اليه. والحب ليس شيء مادي بل هو شيء لطيف معنوي ملازم للوجود الانساني بقدر ما كان

الانسان حساسا ومرهفا ويمتلك قلب طيب ونفس سليمة من الاخلاقيات السيئة.

فالانسان سواء ذكر او انثى يحتاج الى الجنس الاخر لتكميل البعد الانساني وقد عبر القران الكريم عن المرأة جزيء من النفس ﴿ وَمِنْ ءَايٰتِهٖۤ اَنَّ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةًۢۤ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّنْفَكُرُوْنَ ﴾ ^(١) والجزيء هنا ليس بمعنى العائدية ولا الجزيء الاقل بل بمعنى ان كل من الجنسين الذكر والانثى هما جزئان لوجود واحد يتكاملان معا بما يمتلك كل من الجنسين من المميزات والخصائص حسب الطبيعة البايولوجية والسيلوجية النفسية والجسدية وغيرهما في اطار اجتماع واحد وكيان واحد. بحالة من المودة الذاتية وليس تحت مفهوم الشراكة أي التقسيم المادي. بل ببعد ذاتي واندفاع قلبي بحالة من الانصهار، وهذا هو اساس التعبير بالمودة والرحمة، لتكون هذه الاية من اجمل واكمل وانبل التعابير عن العلاقة بين الذكر والانثى.

كما يحتاج الانسان ببعده الانسي ان يعاشر الناس على هذا الاساس ميلا الى الحب والحنان وتنفيذ مطالب الوجدان والشعور الانساني الميال الى الانس بالنظير الانساني في حالة من الاندماج الوجداني بالنوع البشري عموما.

بل اكثر من ذلك فالانسان ومن خلال ميله الى الجمال وعشقه له، يميل الى الكون من حوله بهذا البعد المعنوي فالانسان كائن عجيب في عمق ابعاده المتنوعة التي نجدها في كافة الاتجاهات ومن الصعب اذا ما

اردنا ان نفسر الانسان ان نفسره على اساس مادي بحت. فالجانب المادي هو الظاهر من الانسان ولكنه الجانب الباطني والداخلي والغير ظاهر فهو عالم اوسع ووجود ارحب وله خوارخ معنوية لا يمكن انكارها، فالعظمة الخلقية للانسان لا يمكن ان تتوقف عن البعد المادي فقط.

ومفهوم الحب هو من ابرز هذا الجانب السامي في الانسان هذا المفهوم الذي كلما تحرك بمفهومه الاوسع التي تنبع من حب الجمال، الجمال الظاهري والباطني والذي تحمله الظاهرة بشكل خفي، الجمال الباطن الذي يمثل سر الظواهر الجميلة اذا ما تحركنا الى الجمال ببعد تأملي باحث عن خلفية هذا الظاهر وسره الآخاذ الى اعماق من الاشكال المتجلية، كذلك جمال الخلق والتعامل والتضحية من اجل الاخرين وجمال الوجودات المعنوية والكمالية كالعلم والنظام وتحقيق الاهداف والانجازات وغيرها من المعاني التي يعشقها الانسان لجمالها الذاتي بفض النظر عن اهميتها وفائدتها الشخصية.

فكل هذه ابعاد ليس مادية ويحتاجها الفرد ويدعه في حاجة ماسة الى تكوين علاقة اجتماعية فالعاطفة وحب الجمال والغريزة كلها دواعي تدفع الانسان صوب تكوين علاقات من اجل ان يعيش حياته الفردية اكثر كمال واتساق.

وكل كل هذا مع اهميته لا يعني ان نهمل النظام الظاهري وما قدمت البشرية الى الان من تشريعات قانونية لتنظيم المجتمع وتنسيق علاقاته في اطار الجماعة البشرية، خصوصا بعدما عرفنا ان الايمان بهذه التعاليم والالتزام بها هي امور نسبية اضافة الى الغير مؤمنين بهذه التعاليم والمباديء فاحتماج الانسان الى النظام الاجتماعي والقانون.

واول نظام كما قلت هو نظام القبلية فلا تخلو مرحلة تاريخية من حياة الانسان على الاقل اننا نعرف هذا بما وصل اليها من تاريخ مكتوب او تراث محفور تم كشفه من خلال الاثار الا وفيها نظام. وان اول نظام وتشريع للقوانين كما تتحدث الكثير من المصادر التاريخية والتراثية هو النظام الذي سنه حومورابي السومري في حضارة بلاد النهرين. ثم تخللت مراحل التاريخ انظمة مختلفة خصوصا اذا ما ركنا الى الكتب السماوية وسرد قصص الامم والحضارات والانبياء عليهم السلام هذه القصص التي دعمت الكثير منها شواهد في الحفريات ومصادر التاريخ القديم لتعطينا رؤية واضحة عم الانتظام الاجتماعي منذ بدايات تكون الجماعة البشرية. فالنظام ضرورة ملحة والقانون من اهم ما يمكن ضبط حركة المجتمع بشكل صحيح واكيد ان هذا القانون سيكون انعكاس ثقافة واعراف وتقاليد المجتمع ويمثل اختيارهم، أي وفق انتخاب الاغلبية للدستور الذي ينسجم معها ومع هويتها الثقافية، وتسن قوانينه وفق ما تؤمن من مصادر التشريع.

فالقانون الطبيعي والنظام المتناسق مع توجه أي امة وشعب هو الذي يمثل انعكاس هويتها وثقافتها واعرافها وما تؤمن به من مصادر التشريع التي تهميمن على تفاصيل القوانين التي ستتدخل في جزئيات الحكم سواء المجتمع بشكل عام او الافراد بالتفصيل.

واي نظام يتم فرضه من قبل جهة معينة او نخبة بلا مراعات التوجه الاجتماعي العام او الغالب فانه نظام لا يمثل المجتمع، ولا يعتبر انعكاس للتوجه الشعبي عندها يعتبر نظام غير شرعي ودستور لا يمثل الشعب وهو بذلك يعتبر فرض استبدادي قاهر وكاسر ولا يدوم، فهو بالضد من حركة الشعب والجماهير والتاريخ اثبت ان كل كيان ودستور يتم فرضه على

الشعوب لا يمكن ان يستمر لانه سيعتبر كيان طارئ ومفروض بشكل قهري وتعسفي وهذا يدفع بالجماعة البشرية الى تحيين الفرص من اجل تغييره والانقلاب عليه في أي لحظة سانحة.

اما لو كان النظام الذي يحكم المجتمع وتشريعات القانون تنسجم مع تطلعاته وهويته وثقافته فانه سيندمج فيه بشعور الانتماء الوطني او القومي او التشريعي مما يجعله اكثر فاعليه فيه وتنمية لقدراته ومحافظة عليه والدفاع عنه بالغالي والنفيس.

لا نريد ان نتكلم عن طبيعة وتفاصيل نظام الحكم هنا فهذا متروك للفكر السياسي والقانوني الا انه ما يمكن ان نُنظر له هو ما تقدم الكلام عنه من لابدية انتظام المجتمع في قانون يمثله وينسجم مع تطلعاته وثقافته كي يحصل هذا التفاعل المنشود بين النظام والمجتمع وحركة الافراد فيهما، وهذا ما يمثل ارقى مثال للنظام. نعم، انه لا يمكن ان نرى نظام عليه اجماع على طول خط التاريخ ولكن لابد مراعات نظام الاغلب فالاغلب فهو النظام المثالي الذي يحقق للبشرية الاستقرار والقناعة اما فرض القانون والنظام بشكل متعالي على طموحات وهوية الامة وهموم ثقافتها فانه لا يمكن ان يكون نظام فاعل ومنتج بل انه لا يمكن ان يستمر مهما طالت مدته.

كما انه لا شك ان مبدا الديمقراطية في الحكم والدستور من اعظم ما انتجته الحضارة المعاصرة الى الان، وآلية الانتخابات من ارووع الاليات في تنظيم السلطة وتداولها بين الاكفا الذي يمثل خيار الشعب ويعتبر من اهم التجارب التي تنمي الوعي الشعبي للجماهير من خلال تراكم التجارب عبر دورات الانتخابات المتلاحقة وحق الشعوب في التغيير هذا على المستوى البعيد او القريب حسب قدرة الشعوب في الوعي والثقافة

سينضج العقل السياسي للجماهير مما يدفعها الى الاختيار الدقيق والمنتج والذي يكون في صالح البلد والشعب بشكل عام.

الديمقراطية ليس نظام مثالي بالتأكيد والكثير من الانظمة الديمقراطية اتت بالكثير من الطغاة والمرضا والاحزاب والكيانات الذين لم يقدموا الى بلادهم غير الويلات والحروب والموت والدمار والامثلة كثيرة حتى لا تحتاج الى طرحها هنا، الا انه النظام الاسلام الى الان والية الانتخابات هي الالية الافضل التي تمثل خيار الجماهير في تغيير السلطة والنظام، كما انها تعمل على تنضيج الخبرات عبر تجريب الكيانات السياسية والجهات والشخصيات التي تتناوب على كرسي الحكم والسلطة.

كما ان المبدأ الديمقراطي هذا ليس مفهوما ثابتا كما يتصوره البعض وانه لا بد التمسك به وفق ما تم طرحه في ميدانه الغربي ولا بد تطييه وفق مثاله الغربي والا لا يمكن ان ينتج اهدافه، بل كما قلت سابقا ان النظام الذي يمثل الامة وثقافتها وتطلعاتها ومصادر تشريع قوانينها هو النظام الذي تنسجم معه الامم وتتفاعل وتتنظم معه بشكل طوعي وهذا ما يجعل الشعوب اكثر تفاعل معه ومحافضة عليه اما فرض شكل النظام على أي مجتمع من غير مراعات هذه الجزئيات لا يمكن ان ينجح فلكل امة ثقافة وتطلعات وظروف داخلية وخارجية وثقافة كل هذه لا بد ان تؤثر في شكل النظام الحاكم.

ففي الوقت الذي طرح الغرب النظام الديمقراطي ودعى اليه ببعد استعماري وتم فرضه عبر وسيلة العولمة على انه المثال الارقى للنظام ويعتبر نهاية ما تم طرحه الى الان وانه أي نظام لا يمكن ان ينجح ويقود تنمية وتطور وعمران حضاري وبناء اجتماعي ناجح، نشأة ديمقراطيات حسب ضرورات واقعتها وظروف بيئتها كما في الصين وروسيا بعد تفكك

الاتحاد السوفيتي، وهكذا فيما بعد في الهند وإيران وماليزيا وتركيا وغيرها من البلدان امثلة نمت في ظل ديمقراطياتها الخاصة ووفق اختيار شعوبها وساهمت بشكل كبير في التنمية والتطور والبناء والمحافظة على شعوبها ورعاية مصالحها داخليا وخارجيا بشكل جعل لها وجود دولي واقليمي لا يمكن انكاره بل مما دعى العالم الى التعامل معها بشكل واخر.

كما ان نفس مفهوم الديمقراطية هو مفهوم سيال ومتحرك وقابل للتطوير حسب الظروف ومقتضيات كل بيئة وواقع، ولا يمكن أن نقف كثيرا عند مسالة نهاية وتوقف التاريخ على هذا المثال الحضاري، بل يمكن أن تتطور الأنظمة أو تنشأ أخرى لها قابلية أكبر على معالجة الإشكاليات الناجزة، وتخطي الإفرازات السلبية للمثال الحضاري بشكل عام. أي: على المستوى السياسي والاقتصادي والثقافي والأهم الأخلاقي.

عود على نظرة الشيخ مطهري (رحمه الله)

وهكذا يتعمق اكثر الشهيد مطهري في ماهية المجتمع لي طرح مسألة الاصاله للفرد ام المجتمع في اربع نظريات:
وهي ان الاصل هو الفرد (النظرية الأولى متمحّضة في أصالة الفرد؛ إذ بناءً عليها ليس للمجتمع وجود حقيقي ولا قانون ولا سنة ولا مصير ولا دراسة مستقلة. والوجود الحقيقي إنما هو للفرد، وهو موضوع الدراسة، ومصير كل فرد مرتبط به وبشؤونه ومستقل عن مصير الآخرين)^١

وهي ان الاصل هو المجتمع اما الفرد فهو تابع (النظرية الثانية أيضاً تستند إلى أصالة الفرد، فلا تدعن بوجود حقيقي للمجتمع ككل، ولا بتركيب واقعي بين الأفراد كمجتمع، ولكنها تقول بوجود ارتباط أصيل وواقعي بين الأفراد نظير الرابطة الفيزيائية بين أجزاء السيارة. وبناءً على هذه النظرية ليس للمجتمع وجود مستقل عن وجودات الأفراد، وليس في الواقع الخارجي حقيقة سوى حقائق الأفراد، إلا أنهم يرتبطون مع بعض كما ترتبط أجزاء السيارة أو أي آلة أو مصنع آخر. وترتبط آثارهم وحركاتهم على غرار الروابط بين العلل والمعلولات الميكانيكية؛ وعليه فللأفراد مصير مشترك، وللمجتمع - أي هذه المجموعة المرتبطة الأجزاء - تعريف وحدّ خاص بلحاظ وجود الرابطة العليّة والمعلولية الميكانيكية بين أجزائه، فتعريفه يختلف عن تعريف الأجزاء.)^٢

هنا ليس الاصلة للفرد ولا المجتمع وانما يمكن التفريق بينهما على اساس دقيق (وأما النظرية الثالثة ، فتلتزم بأصلة الفرد والمجتمع معاً، وهي من جهة ترفض انحلال وجود الأفراد (أجزاء المجتمع) في الكل ، وترفض وجوداً مستقلاً للمجتمع على غرار المركبات الكيماوية، وبذلك تلتزم بأصلة الفرد. ومن جهة أخرى، تلتزم بوجود تركيب من قبيل التركيب الكيماوي بين الشؤون الروحية والفكرية والعاطفية للأفراد، وتلتزم بأن الفرد يكتسب ماهية جديدة بالاندراج في المجتمع، هي الماهية الاجتماعية بالرغم من عدم وجود ماهية مستقلة للمجتمع نفسه؛ وبذلك فهي تلتزم بأصلة المجتمع. فبناءً على هذه النظرية، تحدث ظاهرة جديدة واقعية وحية من جراء التفاعل والتأثير والتأثر المتقابل بين الأجزاء (الأفراد)، وهذا الأمر الجديد هو الروح الجماعية والشعور والوجدان والإرادة الاجتماعية، وهو أمر زائد على الشعور والوجدان والإرادة والفكر الفردي للأفراد، وهذه الروح غالبية على الشعور الفردي.) ١

هنا يكون التفسير وفق الجبرية الاجتماعية وهذه النظرية لا تجد وجود للفرد الا في الاطار الاجتماعي الذي تحكمه قوانين الجماعة بلا اعتبار للوجود الفردي (وأما النظرية الرابعة فهي متمحضة في أصالة المجتمع ، فالموجود في الخارج ليس إلا الروح الاجتماعية ، والوجدان والشعور الفردي ليس إلا مظهراً من مظاهر الشعور والوجدان الاجتماعي فحسب.) ٢

ثم يطرح الشيخ مطهري ما يراه انها النظرية الاسلامية والتي يعتقد انها الصحيحة التي تنظر للوجود الاجتماعي ولكن لا على اساس الغاء الوجود الفردي للانسان فالنظرية الاسلامية هنا تعارض وبشدة الجبرية الاجتماعية والغاء الطابع الفردي للانسان وحرية واختياره وهناك نصوص يوردها تعطي تصور عن الجماعة كما هناك نصوص تعطي تصورا عن الفرد وحرية واختياره السلبي والايجابي الممدوح والمذموم (إنا هدينا النجدين أما شاكرا وإما كفورا) فالانسان ليس مجبورا حتى على اختيار العقيدة المفروضة والمطلوبة إليها بل هو حر فيما يختار وهو المسؤول عن اختياره هذا.

(والآيات القرآنية الكريمة تؤيد النظرية الثالثة، ولقد سبق منا القول بأن القرآن لم يذكر هذه المسائل في إطار البحث العلمي أو الفلسفي، وإنما يذكرها بوجه آخر، والذي يستنبط من الدراسة القرآنية للمسائل الاجتماعية هو تأييد النظرية الثالثة .

فالقرآن يرى للأمم (المجتمعات) مصيراً مشتركاً ، وصحيفة أعمال مشتركة ، ويرى للأمة إدراكاً وشعوراً وعملاً وإطاعةً وعصيانياً (١) .
ومن الواضح : أن الأمة لو لم تكن موجودة بوجود عيني حقيقي ؛ لم يصح افتراض المصير والفهم والشعور والطاعة والعصيان لها . وهذا يدل على أن القرآن يؤيد وجود نوع من الحياة للمجتمع هي الحياة الاجتماعية ، فالحياة الاجتماعية ليست مجرد تمثيل واستعارة بل هي حقيقية واقعية ، كما أن الموت الاجتماعي حقيقة بدوره أيضاً .

قال تعالى في سورة الأعراف / ٣٤ : (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ) ، هذه الآية تتحدث عن حياة

لها أجل لا يمكن التخلف عنه ، ولا يتقدم ولا يتأخر . وهذه الحياة متعلقة بالأمة (المجتمع) ، لا الفرد . ومن الواضح أنّ الأفراد لا يفقدون حياتهم الفردية دفعةً واحدة وفي آن واحد ، بل بالتناوب والافتراق . وقال تعالى في سورة الجاثية / ٢٨ : (كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا) . ويظهر من هذه الآية أنّ الكتاب (صحيفة الأعمال) لا يختص بالفرد حيث يستقل كل من الأفراد بكتابه ، بل المجتمعات أيضاً لها صحف أعمال ، ويُدعى كل مجتمع إلى كتابه ؛ وليس ذلك إلا من جهة أنّ المجتمعات تُعد من الموجودات الحيّة الشاعرة القابلة للتكيف والخطاب .

وقال تعالى في سورة الأنعام / ١٠٨ : (زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ) هذه الآية تدل على أنّ كل أمة لها شعور واحد ، ومقاييس خاصة ، وأسلوب خاص للتفكير ، وأنّ الإدراك والشعور الاجتماعي لكل أمة يختص بها ، وأنّ كل أمة لها مقاييسها الخاصة في الحكم ، خصوصاً في المسائل المربوطة بالإدراكات العلمية ، ولكل أمة ذوق إدراكي خاص ، وربما تستحسن أمة عملاً بينما تستقبحه أمة أخرى ، فالجو الاجتماعي الخاص للأمة يصنع ذوقها الإدراكي .

وقال تعالى في سورة غافر / ٥ : (وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ) . هذه الآية تتحدث عن إرادة سوء اجتماعية لمحاولة فاشلة في معارضة الحق . وتحكم الآية الكريمة بأنّ جزاء هذا العمل والإرادة الاجتماعية هو العذاب العام الشامل .

ثم إنّ هناك موارد في القرآن الكريم ينسب العمل الصادر من الفرد إلى مجتمعه ، والعمل الصادر من جيل إلى الأجيال المتأخّرة ؛ وذلك فيما

كان لهم جميعاً فكر اجتماعي واحد ، وإرادة اجتماعية واحدة ، وكما يقال : لهم روح اجتماعية واحدة . (مثال ذلك) ما ورد في قصة ثمود حيث عمد أحدهم إلى عقر ناقة صالح ، والقرآن ينسب ذلك إلى القوم بأجمعهم فيقول : (فعقروها) ، فاعتبرهم جميعاً مجرمين ، كما اعتبرهم جميعاً مستحقّي العقاب ، فقال تعالى : (فدمدم عليهم ربّهم) .

وقد أوضح ذلك الإمام علي (عليه السلام) في إحدى خطبه في نهج البلاغة ، حيث قال : (يا أيّها الناس ، إنّما يجمع الناس الرضا والسخط) . فبيّن الإمام (عليه السلام) أنّ الرضا والسخط مقياس - وإن أتى به واحد منهم - فهم مشتركون في حكمه وجزائه ، وكذلك اجتماعهم على السخط بالنسبة إلى عمل ، قال (عليه السلام) : (إنّما عقر ناقة ثمود رجل واحد ، فعمّهم الله بالعذاب لما عمّوه الرضا ، فقال : (فَعَقَرُوهَا فَأَصْبَحُوا نَادِمِينَ)) .

وهنا ينبغي أن نشير إلى أنّ الرضا بالمعصية ما دام مجرد رضا في النفس ، ولم يصاحبه عمل خارجي لا يعتبر ذنباً . فلو أذنب أحد وعلم به آخر قبل العمل أو بعده ففرح بذلك لم يعتبر مذنباً ، بل إرادة الذنب والعزم عليه لا يُعدّ ذنباً ما لم يصل إلى مرحلة العمل . وإنّما يعدّ الرضا بالذنب ذنباً إذا كان مؤثراً في إرادة المجرم وتصميمه وعمله ، كما إذا كان الذنب جريمة اجتماعية ، فالجو الاجتماعي والروح الجماعية تستقبل الذنب وترضى به وتسير نحوه ، ويباشر العمل فرد من أفراد ذلك المجتمع في حين أنّ تصميمه وإرادته للعمل جزء من تصميم الكل وإرادته ، وهكذا يُعدّ الذنب ذنباً للجميع ، وهذا هو المراد في كلام الإمام (عليه السلام) الذي ورد تفسيراً للآية المباركة ، وأمّا مجرد الفرح والرضا من دون أن يكون لهما مدخلة في الذنب فلا يُعدّان ذنباً .

وقد نسب في القرآن بعض الأعمال التي ارتكبتها الأجيال السابقة إلى الجيل المتأخر، كما نسب أعمال بني إسرائيل في عهود الأنبياء السابقين إلى اليهود في عهد الرسول الأكرم ﷺ، وقد حكم عليهم باستحقاق الذلّة والمسكنة لقتلهم الأنبياء بغير حق. والسرف في ذلك أنّ هؤلاء - من وجهة النظر القرآنية - استمرار لأولئك القوم، بل هم قوم واحد بلحاظ الروح الاجتماعية. ومن هنا قيل إنّ البشرية تتشكّل من الأموات أكثر من تشكّلها من الأحياء، يعني: أنّ للأموات والسلف سهماً أكبر في تشكيل عناصر البشرية من الأحياء والباقيين. ومثل ذلك ما قيل: (إنّ الأموات يحكمون على الأحياء أكثر من ذي قبل).

وقد ورد في تفسير الميزان بحث في أنّ المجتمع إذا أصبح ذا فكر اجتماعي واحد، وروح اجتماعية واحدة؛ كان حكمه حكم الفرد الواحد من الإنسان، فكما أنّ أعضاء الإنسان وقواه منحلّة ذاتاً وفعلاً في شخصية الإنسان، فلذاتها وألمها لذّة الإنسان الكل وألمه، وسعادتها وشقاؤها سعادته وشقاؤه، كذلك أفراد المجتمع بالنسبة إلى المجتمع ككل. ثم أدام بحثه قائلاً: (وهكذا صنع القرآن في قضائه على الأمم والأقوام التي ألجأتهم التعصّبات المذهبية أو القومية أن يتفكروا وتفكراً اجتماعياً: كاليهود والأعراب وعدّة من الأمم السالفة، فتراه يؤاخذ اللاحقين بذنوب السابقين، ويعتاب الحاضرين ويوبّخهم بأعمال الغائبين والماضين؛ كل ذلك لأنّه القضاء الحق فيمن يتفكّر فكراً اجتماعياً. وفي القرآن الكريم من هذا الباب آيات كثيرة لا حاجة إلى نقلها)

(وثانياً: بأنّ أجزاء المجتمع (الأفراد) - خلافاً للنظرية السابقة - تفقد استقلالها الذاتي ولو نسبياً، وتحصل لها حالة الانتماء إلى الكل، وفي نفس الوقت تحفظ استقلالها النسبي، فإنّ حياة الفرد ومواهبه الفطرية ومكتسباته من الطبيعة لا تنحل نهائياً في الحياة الاجتماعية. فالواقع أنّ مقتضى هذه النظرية أنّ الإنسان يعيش بحياتين وروحين ونفسين: حياة وروح ونفس فطرية إنسانية ناشئة من الحركة الجوهرية في الطبيعة، وحياة وروح ونفس اجتماعية ناشئة من التمدّن والحياة ضمن المجتمع. والحياة الثانية حالة في الحياة الفردية؛ وعليه فالإنسان محكوم بقوانين علم النفس، كما أنّه محكوم بقوانين علم الاجتماع. وأمّا بناءً على النظرية الرابعة فالإنسان، بما هو إنسان، محكوم بنوع واحد من القوانين والسنن، وهي القوانين الاجتماعية.

ولعلّ أول من صرّح من علماء المسلمين، باستقلال القوانين والسنن الحاكمة على المجتمع عن السنن والقوانين الحاكمة على الأفراد، وقال باستقلال المجتمع في شخصيّته وطبيعته وواقعته هو (عبد الرحمان بن خلدون التونسي) حيث بحث عنه بإسهاب في مقدمته على تاريخه. وأول من حاول اكتشاف السنن الحاكمة على المجتمعات من بين علماء العصر، هو مونتسكيو الفرنسي من علماء القرن الثامن عشر الميلادي.

قال ريمون آرون بشأن مونتسكيو:

(إنّ هدفه التفسير الصحيح للتاريخ ودرك معطيات التاريخ. فإنّ معطياته المعروضة ليست إلاّ ظواهر مختلفة، غير متناهية تقريباً من التقاليد والعادات والأفكار والقوانين والعوامل الاجتماعية. وهذه

المختلفات غير المترابطة - حسب الظاهر - تشكّل نقطة الشروع للبحث والتحقيق.

وبعد تكميل الدراسة لا بد من تأسيس نظام وقانون ليخلف هذه المختلفات غير المترابطة . فمونتسكيو يريد كما أراد (ماكس وير) أن يتجاوز المعطيات التاريخية غير المترابطة إلى النظام المعقول . وهذه هي سيرة علماء الاجتماع) .

ومحصّل ما ذكره وراء الظواهر الاجتماعية المختلفة التي تظهر وكأنّ كلاً منها أجنبي عن الآخر نظام موحد يكشفه العالم الاجتماعي ، وكل هذه الظواهر مظاهر ذلك النظام والقانون .

وقد حكي عن كتاب (أسباب عظمة الروم وسقوطهم) - حول استناد الظواهر الاجتماعية المتشابهة إلى علل متشابهة - قوله :

(إنّ العالم لا تتحكّم فيه الصدفة . وهذه الملاحظة يمكن أن نبحت عنها في تاريخ الروم ، حيث كانوا ناجحين في سياستهم عندما كان لهم تخطيط في القيادة . ولما تركوا مخطّطهم القيادي وسلكوا سبيلاً غيره أصيبوا بفشل بعد فشل . وهكذا كل نظام ملكي يسير صُعداً لأسباب جسمية أو أخلاقية ، وتستقر مكانها لأسباب ، وتنزل نحو السقوط لأسباب أخرى ، فكل الحوادث تتبع أسبابها . ولو تهاوت دولة وسقطت من جرّاء حرب أو أيّة صدفة أخرى خارجة عن سلسلة العلل ، فلا بد أن تكون هناك علّة كئيّة تسببت في ضعف الدولة حتى سقطت بسبب حرب واحدة . والخلاصة : أنّ المسار العام هو السبب للحوادث الجزئية) .

والقرآن الكريم يصرّح : بأنّ الأمم والمجتمعات من حيث إنّها أمم ومجتمعات (لا مجرد أفراد المجتمع) لها سنن وقوانين تخصّها ، وكل اعتلاء وسقوط يتبع تلك السنن والقوانين ، ولولا سنن المجتمع لم يكن لأفراده مصير مشترك . قال تعالى بشأن بني

إسرائيل: ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لِنُفْسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلِنَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿١﴾ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ﴿٢﴾ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ﴿٣﴾ إِنَّ أَحْسَنَهُمْ أَحْسَنُكُمْ لِأَنفُسِكُمْ ﴿٤﴾ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴿٥﴾ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسْتَوْسُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرُوا مَا عَلَوُا تَتْبِيرًا ﴿٦﴾ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ ﴿٧﴾ وَإِنْ عُدْتُمْ عَدْنَاً وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا ﴿٨﴾ ۝

المستفاد من الآيات الكريمة: أن الله تعالى قد قضى على بني إسرائيل في أحد الكتب السماوية أنكم ستفسدون في الأرض مرتين، وتطغون طغياناً كبيراً. فإذا حلّ وقت الانتقام من الطغيان الأول بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأسٍ شديد، فيدخلون عليكم بيوتكم ويجوسون خلال الديار، وكان وعداً حتمياً مفعولاً، ثم تندمون وترجعون إلى سوي الصراط فنسلطكم عليهم ونمدكم بالمال والعدد، فتزبدون عليهم من حيث العدة والعدة. و - بوجه عام - كلما أحسنتم فقد أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلأنفسكم أيضاً، يعني: أن سنننا وقانوننا ثابت لا يتغير، ففي حالة منح أمة القوة والقدرة والعزة والاستقلال، وفي حالة أخرى نسوقها إلى المذلة والانحطاط. وإذا حلّ وقت الانتقام من

طغيانكم الثاني بعد عودكم إلى الفساد سلطنا عليكم عبادةً أحر أقوياء وأشداء في الحرب ليسوءوا وجوهكم ، وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة ، وليبيدوا كل ما تسلطوا عليه شر إبادة . ولعلّ الله يرحمكم إذا عدتم إلى الصراط المستقيم ، وإن عدتم إلى الفساد عدنا إلى العقوبة وتسلط الأعداء عليكم . فقله تعالى وإن عدتم عدنا بلحاظ خطابه إلى القوم والأمة دون الأفراد ؛ يدل على أنه قانون وسنة عامة للمجتمعات. ١

الى ان يصل الى مسألة مهمة في البحث الاجتماعي وهو وجود الفرد في المجتمع وتمثل طموحه ونتائج عمله في الجماعة فهل له اثارام هو جزء في اطار عام ينصهر به بشكل جبيري وبالتالي يتكون طابع عام هو الذي يوتر في الوجود الفردي وينتجه وهكذا يستعرض نظرية لعرض الاراء ونقدها (من المسائل الأساسية المطروحة بين العلماء ، وخصوصاً في القرن الأخير ، هي مسألة الجبر والاختيار الفردي في قبال مقتضيات المجتمع ، وبعبارة أخرى اختيار الروح الفردية وجبرها في قبال الروح الجماعية.

فإذا التزمنا بالنظرية الأولى في مبحث تركيب المجتمع ، وقلنا بأنه تركيب اعتباري محض ، وأنّ الأصيل هو الفرد ، لم يكن مجال لتوهم الجبر الاجتماعي ؛ إذ ليست هناك قدرة وقوة سوى قدرة الفرد وقوته ، ونكون بذلك قد أنكرنا قوة المجتمع وقدرته فلا يتوهم له سلطان على الفرد . فإذا تحقق جبر عليه كان من فرد أو أفراد آخرين لا من قبل المجتمع ، كما يقوله القائلون بالجبر الاجتماعي .

كما أنه إذا التزمنا بالنظرية الرابعة ، وقلنا بأن الفرد ، من حيث الشخصية الإنسانية مادة صرفة وكالإناء الفارغ مجرد استعداد وقابلية ،

وأنّ شخصية الفرد الإنسانية وعقله الفردي وإرادته الفردية التي هي أساس اختياره ، إنّما هي شعاع من العقل الاجتماعي والإرادة الاجتماعية ، وأنّ الإرادة الفردية إغراء من الروح الجماعية تبرز في الفرد لوصول المجتمع إلى مقاصده الاجتماعية . والخلاصة : إذا قلنا بأصالة المجتمع محضاً ؛ لم يكن مجال لتوهم الحرية الفردية والاختيار الفردي في الأمور الاجتماعية.

يقول (آميل دور كايم) العالم الاجتماعي الفرنسي الذي يعتقد بهذه النظرية : (إنّ الأمور الاجتماعية أو (بتعبير أحسن) الأمور الإنسانية في قبال الأكل والنوم أو غيرهما ممّا يتعلّق بالجهة الحيوانية في الإنسان - من مكتسبات المجتمع دون الفرد وإرادة الفرد .

ولها ثلاث مميّزات :

١- أنّها خارجة عن ذات الفرد .

٢- أنّها جبرية .

٣- أنّها عامة .

وإنّما تُعدّ خارجة عن ذات الفرد لأنّها تصدر من المجتمع ويتقبّلها الفرد ، وهي موجودة في المجتمع قبل وجوده ، وإنّما يقبلها تحت تأثير المجتمع : كالأداب والتقاليد الخلقية والاجتماعية والدين ونظائرها . وتُعدّ جبريّة لأنّ الفرد مقهور في قبوله ، ويتدبّر الوجدان الفردي وفكره وإحساسه وعواطفه حسب ما تقتضيه هذه الأمور . وجبريتها تستلزم عموميتها أيضاً).

وأما إذا التزمنا بالنظرية الثالثة ، وقلنا بأصالة الفرد والمجتمع معاً ، فالمجتمع وإن كان له قدرة غالبية على قدرة الفرد ، إلا أنّ ذلك لا يستلزم جبر الفرد في الأمور الاجتماعية الإنسانية . فالجبر الذي يقول به (دور

كايم) إنما يقول به غفلة عن أصالة الفطرة في الإنسان، الناشئة من تكامل الإنسان بجوهره في الطبيعة. وهذه الفطرة تمنح الإنسان نوعاً من الحرية والتمكّن على العصيان أمام مقتضيات المجتمع. ومن هنا نقول إنّ علاقة الفرد بالمجتمع يتحكّم فيها نوع من الأمر بين الأمرين.

والقرآن الكريم بينما يقول باستقلال المجتمع في طبيعته وشخصيته وعينيّته وقدرته وحياته وموته وأجله ووجدانه وإطاعته وعصيانه، يصرّح أيضاً بأنّ الفرد قادر على العصيان أمام مقتضيات المجتمع؛ ويستند القرآن في ذلك إلى (فطرة الله). وقد ورد في سورة النساء آية / ٩٧ أنّ قوماً يعتذرون عن عدم قيامهم بمسؤولياتهم الفطرية بكونهم مستضعفين في مجتمعهم (المجتمع المكي). وفي الواقع يريدون أن يعتذروا عن ذلك بكونهم مجبرين أمام مقتضيات المجتمع، فلا يُقبل منهم هذا العذر؛ إذ كان بإمكانهم على أقل تقدير أن يهاجروا، ويتركوا ذلك الجو الاجتماعي الفاسد إلى مجتمع صالح.

وقال تعالى في سورة المائدة / ١٠٥: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ) والمراد أنّ ضلال الآخرين لا يجبركم على الضلالة إذا كنتم مهتدين.

وقال تعالى في آية الذر التي وردت إشارة إلى الفطرة الإنسانية، بعد أن أشار إلى أخذ العهد من الناس على توحيد الرب، وإيداع هذا العهد في فطرة الإنسان، قال: (أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ ...) . فأشار إلى أنّ هذه الفطرة تمنع من دعوى الجبر والإلجاء في اتباع سنن الآباء.

والتعاليم القرآنية كلّها مبنية على مسؤولية الإنسان بالنسبة إلى نفسه وإلى مجتمعه. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قرار يحكم بطغيان

الفرد على الفساد الاجتماعي ، وأكثر القصص والوقائع المذكورة في القرآن تتضمّن طغيان الفرد وثورته على مجتمعه والجو الفاسد الاجتماعي : كقصّة نوح (عليه السلام) ، وإبراهيم (عليه السلام) ، وموسى (عليه السلام) ، وعيسى (عليه السلام) ، والرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلّم) وأصحاب الكهف ، ومؤمن آل فرعون ، وغيرهم .

وأساس توهم الجبر للفرد أمام المجتمع والجو الاجتماعي ، هو توهم أنّ مقتضى التركيب الحقيقي اندماج الأجزاء بعضها في بعض ، وانحلال كثرتها في وحدة الكل وحدوث حقيقة جديدة ، فإمّا أن نلتزم باستقلال الفرد وكرامته وحرّيته ، ونرفض التركيب الحقيقي للمجتمع ووجوده العيني ، كما هو مقتضى النظريتين الأولى والثانية في بحث أصالة الفرد أو المجتمع ، وإمّا نلتزم بالتركيب الحقيقي للمجتمع ووجوده العيني ، فنرفض استقلال الفرد وكرامته وحرّيته كما تستوجه نظرية (دور كايم) . والجمع بين هذين الأمرين غير ممكن وحيث إنّ الأدلة والشواهد في علم الاجتماع تؤيد واقعية المجتمع فلا بد من رفض ما ينافيه .

والواقع أنّ المركّبات الحقيقية تختلف من وجهة النظر الفلسفية ، في المراتب السفلى من الطبيعة ، أي في الجمادات والموجودات غير الحيّة ، التي يحكم في كل منها نوع واحد من القوى البسيطة المحضّة ، وتعمل على وتيرة واحدة (حسب المصطلح والتعبير الفلسفي) تندمج الأجزاء والقوى بعضها في بعض اندماجاً كلياً ، وينحل وجودها تماماً في وجود الكل ، كما في تركيب الماء من الأوكسجين والهيدروجين ، ولكن كلّما كان التركيب في مستوى أعلى اكتسبت الأجزاء استقلالاً نسبياً أكثر بالنسبة إلى الكل ، وتحقق نوع من الوحدة في الكثرة ، والكثرة في

الوحدة . فوجد في الإنسان - مثلاً - أنّ القوى التابعة له لا تكتفي بالاحتفاظ على كثرتها فحسب ، بلى نجد بين القوى الداخلية له تضاداً وتعارضاً دائماً . والمجتمع أرقى موجودات الطبيعة ؛ ولذلك فاستقلال الأجزاء نسبياً فيه أكثر من غيره .

إذن فالإنسان (وهو الجزء الذي يتركب منه المجتمع) حيث إنّه يتمتع بعقله وإرادته الفطرية في وجوده الفردي قبل وجوده الاجتماعي ، وحيث إنّ الاستقلال النسبي للأجزاء في المراتب الراقية من الطبيعة محفوظة ، (فالإنسان) أي روحه الفردية غير مجبر وغير مسلوب الاختيار تجاه الروح الجماعية .^١

الى هنا نستكمل رؤية الشيخ مطهري عن الاجتماع ونظراته في تفسير النظرية الاجتماعية في الاسلام وفق ما يراها مطابقة للنصوص والمصادر الاسلامية . وكان منهجه يعتمد اسلوب عرض النظريات الاجتماعية على المصادر الاسلامية وي طرح فهمه لها وفق خلفيته التي يؤمن بها .

يتميز اسلوب المطهري بالاطلاع الواسع والعميق على النظريات وفق ما وصل اليه في زمنه من ترجمات عربية وفارسية او ما يطرحه انصار النظريات خصوصا انصار الفكر الماركسي والمادي بشكل عام .

وهو كان دارس مطلق موضوعي يهضم النظريات وي طرحها بشكل موضوعي ثم يبدي ملاحظاته ونقوده بشكل و اخر فياخذ ما يراه مناسب وينتقد الاخر ويقوم البعض بقبول نسبي حسب ما يجري عليه من تعديلات .

ولهذا اعتمدت النقل الحرفي كثيرا لافكاره في كتابه (المجتمع والتاريخ) بشيء من التعليق البسيط .

المسلمون، وحركة التاريخ

الفصل الثالث

رؤية السيد الشهيد محمد باقر الصدر (رحمه الله)

في النظرية الاجتماعية للاسلام او قل ما يراه ويجتهد فيه حول هذه النظرية وفق خلفيته الاسلامية .

ما يميز الشهيد الصدر انه عالم في الشريعة وفقه واصولي له اطلاع عميق في العلوم الاسلامية ومصادرهما كالكتاب والسنة وينطلق من مكانته كفقيه وعالم كبير في مدرسة (النجف الأشرف) ومن هنا فهو يقدم رؤية مؤثرة وكذلك رصينة تتمسك بالمعايير الاصلية في المدرسة الاسلامية وبما له من اطلاع على العلوم الحديثة الماسة للمعرفة الإنسانية فهو ايضا ناقد وطراح جديد للفكر الاسلامي ونظرته ونظرياته.

يتميز الصدر بانه كون مدرسة لها اسس ومنهج بارز ويقوم على قواعد جديدة واهم مبرزات هذا المنهج هو الاسلوب المنطقي الذي تبناه وادخله الى المدرسة الفكرية في الحوزة العلمية واثرت الى حد كبير في النجف وقم وباقي الحوزات بشكل نسبي متفاوت بين العلماء والمفكرين ومدى قناعة كل مفكر وعالم بهذا المنهج.

واذا ما اردنا ان ندخل في حقل من حقول المعرفة التي تناولها الصدر لا بد علينا بداية ان نرجع الى المنهج المنطقي الذي تبناه، ولا يمكن ان نفهم النظرة الاجتماعية للصدر الا من خلال فهمنا لاس الفلسفية والفكرية والمنطقية التي يقوم عليها تفكيره والتي مثلت نقطة تحول كبير في المدرسة العقلية بما تقربت من المنطق التجريبي على اساس جديد. ثم بعد ذلك تتوسع في دراسة الفكر التفصيلي له، والأهم هنا فكره الاجتماعي وما أفرزته مدرسته في هذا الخصوص .

الأسس المنطقية في المنهج العام

ذكرت ان الشهيد الصدر ابن بيثة تقليدية عريقة في الفكر الاسلامية وهي (الحوزة العلمية في النجف الأشرف) التي كانت ومنذ عشرة قرون ولا تزال تمثل من اهم المدارس الاسلامية والجامعات التي تدرس الفكر الاسلامي (فقه - أصول الفقه - والكتاب والسنة - علوم اللغة العربية والمنطق - والى حد ما الفلسفة) فهو انطلق من هذه الاسس ولكنه اهتم فيما يطرح في عصره من علوم وافكار وايدولوجيات خصوصا ان القرن العشرين كان قرن صراع الايدولوجيات والامداد فالمد الغربي الذي يتمثل بالراسمالية الديمقراطية والمد الاحمر الذي كان يتبنى الماركسية والشيوعية وهذا مما جعله اكثر توسع ووعي واطلاع وقابلية لطرح ما يؤمن به ويعتقد بشكل مختلف.

ومن ابرز ما طرحه هو (الأسس المنطقية للإستقراء) الذي اعتبر فيه التجربة من اهم اسس المعرفة مما يعتبر تحول كبير في الفكر الاسلامي بل المدرسة الفلسفية العقلية والمنطقية التقليدية جميعا، فقد صاغ نظريته على وفق معطيات التحول الكبير في المعرفة نتيجة هيمنة المنطق التجريبي وفلسفة الحس.

فهو وان اختلف مع المدرسة التجريبية ونقدها بشكل عميق الا انه لم ينقدها على نفس الاسس التقليدية التي تم بها نقد المدرسة التجريبية والتي تقوم على المنطق التقليدي ومسار تطوراتها منذ ارسطو الى زمانه عبر كل المجددين الذين دافعوا عن المنطق الارسطي وازادوا عليه تعديلات.

ومن هنا نفهم ان النظرية الاجتماعية للصدر كانت مزيج بين النظرية الاجتماعية الحديثة التي تقوم على المنهج الاستقرائي والتجربة والملاحظة وتتبع الجزئيات والنظرة الاسلامية عبر موادها الخام ومصادرها الاولى كال(القران الكريم) خصوصا انه طرح نظرتة للمجتمع والتاريخ في درسه التفسيري وكان عازما على المضي فيه حتى وافته المنية واستشهد ولم يكمل مشواره الفكري والمعرفي (رحمه الله) والا كان ممكن ان يقدم رؤية شاملة للتاريخ والمجتمع بشكل اكثر عمق وتجديد على اسس منطق الجديد الذي امن به واعتمده منهجا حتى في علوم الشريعة خصوصا (أصول الفقه).

المنطق الاستقرائي الذي اعتمده الصدر يقوم على التجربة مما يعطي نظريته اكثر واقعية وتطبيقية وامتزاج النظرية بالموضوعات على اساس التفاعل والجدل بينهما، فقد اراد بذلك ان ينزل النظرة الاسلامية الى حيز الواقع بنوع من التفاعل المباشر لما لهذا من فائدة. اولا: ان لا تبقى النظرة في اطار التصورات والدعوات وتقترب من اللاهوت وتبتعد من الواقع الاجتماعي. وثانيا: على ان انزال النظرة الى الواقع سيكبتها وجود حقيقي بما فيها من صلاحيات المطابقة والتفاعل او تتعرض للنقد والابعاد ليمثل هذا التفاعل الموضوعي والجدل تطوير وتنقيح للفكر والممارسة.

فمدرسة الصدر تنطلق من التجربة والاستقراء الاحصائي للجزئيات مما يجعلها اكثر اندكاك بالواقع ومن هنا تتفق كثيرا مع المدرسة التجريبية ولكنها ومن خلال هذا التتبع والاستقراء الدقيق للجزئيات يتوسع اكثر في اصدار الاحكام الكلية ومن خلال نمو المعرفة عنده عبر هذا التفاعل ما بين العقل والواقع يقترب من المدرسة العقلية.

فهو يرتقي بالمدرسة التجريبية الى الممارسات العقلية وينزل المدرسة العقلية المجردة ومنطقها الصوري الى الواقع فهو يمثل المدرسة التي تقدم حل لمعضلة الاستقراء الناقص على اساس التجربة ثم ينتقد التجربة على اساس الانطلاقة منها لتكوين الاحكام العقلية الكلية والمجردة.

فانه ومن خلال تتبع الجزئيات ذات النوع الواحد والتي تفضي الى حكم واحد مع كل التقدم في الاستقرائات ينتج من ذلك حكم كلي يتقوى رياضيا فكلما ارتفعت نسبة الحكم من خلال استقراء الجزئيات يمكن ان تكون النتيجة اقوى في الاحتمال الى ان تصل الى مرحلة اليقين والقطع.

مثلا قانون السببية فانه تعرضت اليه المدرسة التجريبية الحديثة منذ جون لوك والى الان على اساس انه لا يمكن ان نحكم على ورود شيء بعد شيء على نحو العلاقة الذاتية والسببية بل هذا من تصرفات العقل بعد تكرر الحالة بنوع من التعود فهي عادة ليس الا ولا توجد هنا علاقة ذاتية بين المقدم والتالي، والعقل حين يتوجه الى شيء ويريد ان يحكم عليه فانه بالتالي سيحكم نفس الحكم المسبق اذا ما كانت النظرة العقلية تعتمد على هذا وتقوم هذه النظرة على العادة والخلفية النفسية للانسان الذي يمارس عملية الاستدلال بغية الحكم المعين والوصول اليه.

فمثلا يرد دافيد هيوم المثال التالي: وانه عندما تضرب الكرة في البلياردو الكرة الاخرى فانها تتدحرج ويفسر ذلك اننا عندما نرجع الى العقل بشكل موضوعي مجرد لا نجد أي علاقة ذاتية عقلية دحرجة الكرة الاولى والثانية ولكن هذا التدحرج اتى كنوع من التقليد والعادة التي تكررت عدة مرات بنوع من الاتفاق الموضوعي وليس الذاتي.

فيما ان الصدر يقرر ان تكرر هذا الحالة لو سلمنا انها ليست ذاتية وضرورية ولكن مع تكرار الحالة عدة مرات بلا مخالفة لتدعم حكم واحد فان هذا حكم ثابت يتقوى هذا الحكم ويصبح قطعيا او ظني عالي الاحتمال والترجيح . أي : ان قانون السببية ثابت مع تكرار الحالة عدة مرات، فتكرار الحالة من الالف الى مليون وكلما تزيد اكثر تعطي نسبة احتمالية اكبر خصوصا اذا كان للمسألة الواحدة عدة ممارسات وامثلة مثل قانون النسبية التي لها عدة تجارب وامثلة وشواهد في حقول الحياة والعلم والممارسة اليومية للانسان البسيط والعالم المدقق الى هنا نكتفي في ايضاح مبسط للفكرة العامة للمنهج مما يناسب بحثنا هنا ومن يريد ان يتعمق اكثر يمكن له مراجعة كتاب (الاسس المنطقية للإستقراء) او من كتب توضيح وتعليق وشرح عليه خصوصا طلابه أبرزهم السيد عمار ابو رغيف الذي اهتم بالمنطق الصدراي في افكاره وكتبه وكذلك السيد كمال الحيدري الذي صدر له كتاب بعنوان (المذهب الذاتي في نظرية المعرفة) توضيحا للنظرية في حقل المعرفة وغيرهم من اصدر كتب وكتيبات ومقالات مطولة وقصيرة ممن اهتم بهذه الاسس.

عناصر المجتمع

ابرز ما ورد عن الصدر هو قيام نظريته على تحديد عناصر المجتمع وتحليلها بشكل دقيق تراوجا ما بين خلفيته الاسلامية خصوصا ارتكازه على المعطى القرثاني وما بين نظرتة الواقعية التحليلية للمجتمع بشكل مباشر مع كل ما استفادة من النظريات الاجتماعية الاخرى.

ينطلق الصدر في طرح الرؤية الاسلامية للإجتماع وفق عناصر ثلاث ثم يحلقها بثلاثة فيما بعد، فيعتبر المجتمع له عدة عناصر ثم يحلل العلاقة بين هذه العناصر (ان المجتمع يتكون من ثلاثة عناصر وهي : الانسان والطبيعة والعلاقة في الحلقة التاريخية ، وقد تحدثنا عن الانسان ودوره الاساسي في الحلقة التاريخية وتحدثنا عن الطبيعة وشأنها على الساحة التاريخية وبقي علينا ان نأخذ العنصر الثالث وهو : العلاقة الاجتماعية لنحدد موقفنا من هذه العلاقة الاجتماعية على ضوء ما انتهينا اليه من مواقف قرآنية تجاه دور الانسان والطبيعة على الساحة التاريخية، العنصر الثالث هو العلاقة الاجتماعية وقد تقدم ان العلاقة الاجتماعية تتضمن علاقيتين مزدوجتين احدهما علاقة الانسان مع الطبيعة والاخرى علاقة الانسان مع اخيه الانسان، هذان خطان من العلاقة الاجتماعية، وهذان الخطان نؤمن بان كل واحد منهما مختلف عن الاخر ومستقل استقلالاً نسبياً عن الاخر مع شيء من التفاعل والتأثير المتبادل المحدود الذي سوف نشرحه بعد ذلك ان شاء الله تعالى من حيث الاساس ، هذان الخطان احدهما مختلف عن الاخر ومستقل استقلالاً نسبياً عنه تبعا للاختلاف النوعي في طبيعة المشكلة التي يواجهها كل واحد من هذين الخطين ونوع الحل الذي ينسجم مع طبيعة تلك المشكلة . فالخط الاول

الذي يمثل علاقات الانسان مع الطبيعة من خلال استثمارها ومحاولة تطويعها وانتاج حاجاته الحياتية منها . هذا الخط يواجه مشكلة وهي مشكلة التناقض بين الانسان والطبيعة، ويعني تمرد الطبيعة وتعصياها عن الاستجابة للطلب الانساني وللحاجة الانسانية من خلال التفاعل ما بينهما ، هذا التناقض بين الانسان والطبيعة هو المشكلة الرئيسية على هذا الخط وهذا التناقض له حل من قانون موضوعي يمثل سنة من سنن التاريخ الثابتة ، وهذا القانون هو قانون التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة ، ذلك لان الانسان كلما تضاعف جهله بالطبيعة وكلما ازدادت خبرته بلغتها وبقوانينها ازدادت سيطرة عليها وتمكنا من تطويعها وتذليلها لحاجاته وحيث ان كل خبرة هي تتولد في هذا الحقل عادة من الممارسة ، وكل ممارسة تولد بدورها خبرة ولهذا كان قانون التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة قانونا موضوعيا يكفل حل هذا التناقض ، يقدم الحل المستمر والمتنامي لهذا التناقض بين الانسان والطبيعة . اذ يتضاعف جهل الانسان باستمرار وتنمو معرفته باستمرار من خلال ممارسته للطبيعة يكتسب خبرة جديدة ، هذه الخبرة الجديدة تعطيه سيطرة على ميدان جديد من ميادين الطبيعة فيمارس على الميدان الجديد وهذه الممارسة بدورها ايضا تتحول الى خبرة وهكذا تنمو الخبرة الانسانية باستمرار ما لم تقع كارثة كبرى طبيعية او بشرية ، وهذا القانون ينموه وبتطبيقاته التاريخية يعطي الحلول التدريجية لهذه المشكلة ، فهي مشكلة محلولة تاريخيا ومحلولة موضوعيا ولعل في الآية الكريمة (وآتاكم من كل ما سألتموه ، ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) ١ (لعل في الآية الكريمة اشارة الى هذا الحل الموضوعي المستمد من قانون التأثير المتبادل بين الخبرة

والممارسة لان السؤال في الآية الكريمة « وآتاكم من كل ما سألتمون » لا يراد منه الدعاء طبعاً السؤال اللفظي الذي هو الدعاء ، لان الآية تتكلم عن الانسانية ككل عمن يؤمن بالله ومن لا يؤمن بالله ، من يدعو الله ومن لا يدعو الله ، كما ان الدعاء لا يتضمن حتماً تحصيل الشيء المدعو به ، نعم كل دعاء له استجابة ، لكن ليس لكل دعاء تحقيق لما تعلق به الدعاء ، بينما هنا يقول « وآتاكم من كل ما سألتموه » هنا ايتاء ، استجابة فعلية . بعبارة ما سؤل عنه ، فأكبر الظن ان هذا السؤال من الانسانية ككل وعلى مر التاريخ وعبر الماضي والحاضر والمستقبل يتمثل في السؤال الفعلي والطلب التكويني الذي يحقق باستمرار التطبيقات التاريخية لقانون التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة ، هذه هي المشكلة التي يواجهها الخط الاول من العلاقات ، وهذا هو الحل الذي يوضع لهذه المشكلة . واما الخط الثاني من العلاقات الانسان مع اخيه الانسان في مجال توزيع الثروة أو في سائر الحقول الاجتماعية أو في أوجه التفاعل الحضاري بين الانسان واخيه الانسان ، فهذا الخط يواجه مشكلة أخرى ، ليست المشكلة هنا هي التناقض بين الانسان والطبيعة بل هي التناقض الاجتماعي بين الانسان واخيه الانسان . وهذا التناقض الاجتماعي بين الانسان واخيه الانسان يتخذ على الساحة الاجتماعية صيغاً متعددة والواناً مختلفة ولكنه يظل في حقيقته وجوهره يظل شيئاً ثابتاً وحقيقة واحدة وروحا عامة وهي التناقض ما بين القوي والضعيف ، بين كائن في مركز القوة وكائن في مركز الضعف ، هذا الكائن الذي هو في مركز القوة اذا لم يكن قد حل تناقضه الخاص ، جدله الانساني من الداخل فسوف يفرز لا محالة صيغة من صيغ التناقض الاجتماعي ومهما اختلفت الصيغة في مضمونها القانوني وفي شكلها

التشريعي وفي لونها الحضاري فهي بلا شك صيغة من صيغ التناقض بين القوي والضعيف . قد يكون هذا القوي فردا فرعوناً ، قد يكون طبقة ، قد يكون شعباً ، قد يكون أمة ، كل هذه ألوان من التناقض كلها تحتوي روحاً واحداً وهي روح الصراع ، روح الاستغلال من القوي الذي لم يحل تناقضه الداخلي وجدله الإنساني ، الصراع بينه وبين الضعيف ومحاولة استغلال هذا الضعيف . هذه أشكال متعددة من التناقض الاجتماعي الذي يواجهه خط العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان وهذه الأشكال المتعددة ذات الروح الواحدة كلها تنبع من معين واحد ، من تناقض رئيسي واحد ، وهو ذلك الجدل الإنساني الذي شرحناه القائم بين حفنة التراب وبين أشواق الله سبحانه وتعالى ، ما لم ينتصر أفضل النقيضين في ذلك الجدل الإنساني فسوف يظل هذا الإنسان يفرز التناقض تلو التناقض والصيغة بعد الصيغة حسب الظروف والملابسات ، حسب الشروط الموضوعية ومستوى الفكر والثقافة ، إذن النظرة الإسلامية من زاوية المشكلة التي يواجهها خط العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان . نظرة واسعة ، منفتحة ، معمقة ، لا تقتصر على لون من التناقض ، ولا تهمل ألوان أخرى من التناقض ، بل هي تستوعب كل أشكال التناقض على مر التاريخ وتنفذ إلى عمقها وتكشف حقيقتها الواحدة ، وروحها المشتركة ثم تربط كل هذه التناقضات تربطها بالتناقض الأعمق ، بالجدل الإنساني ، ومن هنا يؤمن الإسلام بأن الرسالة الوحيدة القادرة على حل هذه المشكلة التي يواجهها خط علاقات الإنسان مع الإنسان هو تلك الرسالة التي تعمل على مستويين في وقت واحد ، تعمل من أجل تصفية التناقضات الاجتماعية على الساحة لكن في نفس الوقت وقبل ذلك وبعد ذلك تعمل من أجل تصفية ذلك الجدل

في المحتوى الداخلي للانسان من أجل تجفيف منبع تلك التناقضات الاجتماعية ، ويؤمن الاسلام بأن ترك ذلك المعين من الجدل والتناقض على حالة والاشتغال بتصفية التناقضات على الساحة الاجتماعية بصيغتها التشريعية فقط هذا نصف العملية ، النصف المبتور من العملية اذ سرعان ما يفرز ذلك المعين صيغا أخرى وفق هذه العملية التي سوف نستأصل بها الصيغ السابقة . فلا بد للرسالة التي تريد أن تضع الحل الموضوعي للمشكلة ان تعمل على كلا المستويين ، أن تؤمن بجاهدين ، جهاد اكبر سماه الاسلام « بالجهاد الاكبر » وهو الجهاد لتصفية ذلك التناقض الرئيسي ، لحل ذلك الجدل الداخلي . وجهاد آخر ، جهاد في وجه كل صيغ التناقض الاجتماعي وفي وجه كل الوان استثثار القوي للضعيف من دون ان نحصر أنفسنا في نطاق صيغة معينة من صيغ هذا الاستثثار لان الاستثثار جوهره واحد مهما اختلفت صيغة . هذه هي النظرة المنفتحة الواقعية التي اثبتت التجربة البشرية باستمرار انطباقها على واقع الحياة خلافا للنظرة الضيقة التي فسرت بها المادية والثوار الماديون التي فسروا بها التناقض . فان ماركس على الرغم من ذكائه الفائق الا انه لم يستطع ان يتجاوز حدود النظرة التقليدية للانسان الاوروبي ، كان بحكم كونه فردا أوروبا ، كان رهين هذه النظرة التقليدية . الانسان الاوروبي دائما يرى العالم ينتهي حيث تنتهي الساحة الاوروبية أو الساحة الغربية بتعبير أعم كما يعتقد اليهود بأن الانسانية هي كلها في اطارهم (ليس علينا في الاميين من سبيل) أولئك ليسوا بشرا ، ليسوا أناسا ، أولئك أميين ، همج ، كذلك الانسان الاوروبي اعتاد أن يضع الدنيا كلها في اطار ساحته الاوروبية والغربية) ١

إلى هنا يمكن أن نورد ملاحظتين

الأولى: هي ان الصدر اعتمد في تحليله المجتمع ونقده واهتمامه الغالب على الماركسية والمادية بشكل عام لان هذا ما كان يمثل النمط السائد والتحدي الذي كان يواجه الفكر المتحرر من المادية الماركسية، هذا من جانب النقد اما من حيث الطرح والتنظير فكان ينظر للنظرة الاسلامية للمجتمع ويؤسس لهذه النظرة .

الثانية: هي انه اعتمد نقد تعميم النظرية التي تمثل موقف من نمط اجتماعي سائد فهو بنقده لماركس يعتبر انه كان ينطلق في افكاره على اساس بيئته مما لا يدع نظريته مطلقة وقابلة للتطبيق في مكان اخر فهي افراز لواقع معين له ظروفه الزمانية والمكانية ومن خلال ذلك انتقد النظرة الاوربية المتعالية للعالم والحضارات.

وينتج عبر هذا انه لا بد لكل مجتمع ان ينظر الى واقعه الاجتماعي وحراكه في التاريخ بشكل اخر ينسجم مع ارثه ومشكلاته وهويته الثقافية وخلفيته السيسلوجية والقفز على هذه الاسس لا يمثل حلا بل اغتراب وتعويم وطوباوية (لم يتخلص هذا الرجل ⁽¹⁾ من تقاليد هذه النظرة الاوربية ، كما انه لم يتخلص من هيمنة العامل الطبقي الذي لعب دورا في افكار المادية التاريخية ، ومن هنا جاء لنا بتفسير محدود ضيق للتناقض الذي تواجهه الانسانية على هذا الخط اعتقد بأن مرد كل التناقضات على الساحة البشرية الى تناقض واحد هو التناقض الطبقي)^٢.

وإذا ما دققنا في تحليل الصدر هنا نجده يعتمد كل نظره الاجتماعية على اساس العلاقة ما بي الانسان مع اخيه الانسان وعلاقة الانسان بالطبيعة ويصر على انه ان لم يراعي الانسان علاقة فوقية اخرى فانه سيدخل في متاهات الطغيان كلما استثمر موارد الطبيعة واستغلها بشكل واخر (قلنا أن خط علاقات الانسان مع الطبيعة مختلف مشكلة وقانونا عن خط علاقات الانسان مع أخيه الانسان ، وذكرنا ان هذين الخطين كل واحد منهما مستقل استقلالاً نسبياً عن الخط الاخر لكن هذا الاستقلال النسبي لا ينفي التفاعل والتأثير المتبادل الى حد ما بين هذين الخطين ، فلكل منهما لون من التأثير الطردي أو العكسي على الخط الاخر وهذا التأثير المتبادل بين الخطين يمكن ابرازه ضمن علاقيتين قرآنتين بين هذين الخطين ، العلاقة الاولى تبرز مدى تأثير خط علاقات الانسان مع الطبيعة على خط علاقات الانسان مع أخيه الانسان والعلاقة القرآنية الثانية تبرز من الجانب الاخر مدى تأثير علاقات الانسان مع أخيه الانسان على علاقات الانسان مع الطبيعة ، أما العلاقة الاولى التي تبرز تأثير علاقات الانسان مع الطبيعة على الخط الاخر فمؤدى هذه العلاقة هو أنه كما نمت قدرة الانسان على الطبيعة واتسعت سيطرته عليها وازداد اغتناءا بكنوزها ووسائل انتاجها ، تحققت بذلك امكانية اكبر فاكبر للاستغلال على خط علاقات الانسان مع أخيه الانسان (كلا ان الانسان ليطغى ، ان رآه استغنى ١) هذه الآية الكريمة تشير الى هذه العلاقة الى ان الانسانية بقدر ما تتمكن وتستقطب الطبيعة وتتوصل الى وسائل انتاج أقوى وأدوات توليد أوسع تكون انعكاسات ذلك على حقل علاقات الانسان مع أخيه الانسان ، انعكاساته على شكل امكانيات واغراءات وفتح الشهية للاقوياء لكي يستثمروا أداة

الانتاج في سبيل استغلال الضعفاء ، تصوروا مجتمعا يعيش على الصيد باليد والحجارة والهراوة ، مثل هذا المجتمع لا يتمكن من أن يمارس بذور الاقوياء ، بذور الوحوش فيه لا يتمكنون على الاغلب من أن يمارسوا أدوارا خطيرة من الاستغلال الاجتماعي لان مستوى الانتاج محدود والقدرة محدودة وكل انسان لا يكسب عادة بعرق جبينه الا قوت يومه فلا توجد امكانية الاستغلال بشكله الاجتماعي الواسع ^١ .

وهكذا يطرح الحل ضمن اطار ما يميل اليه من النظرة الاسلامية وفق المعطى القراني (هذه العلاقة مؤداها ان علاقات الانسان مع الطبيعة تتناسب عكسيا مع ازدهار العدالة في علاقات الانسان مع اخيه الانسان فكلما ازدهرت العدالة في علاقات الانسان مع اخيه الانسان اكثر فأكثر ازدهرت علاقات الانسان مع الطبيعة ، وكلما انحسرت العدالة عن الخط الاول انحسر الازدهار عن الخط الثاني ، أي ان مجتمع العدل هو الذي يصنع الازدهار في علاقات الانسان مع الطبيعة ومجتمع الظلم هو الذي يؤدي الى انحسار تلك العلاقات ، علاقات الانسان مع الطبيعة ، وهذه العلاقة ليست ذات محتوى غيبي فقط ، نعم نحن نؤمن أيضا بمحتواها الغيبي ولكن اضافة الى محتواها الغيبي الرباني هي تشكل سنة من سنن التاريخ بحسب مفهوم القرآن الكريم وذلك لان مجتمع الظلم ، مجتمع الفراعنة على مر التاريخ مجتمع ممزق ، مشتت ، الفرعونية على مر التاريخ حينما تتحكم في علاقات الانسان مع اخيه الانسان تستهدف تمزيق طاقات المجتمع ، وتشتت فئاته ، وبعثرة امكانياته ، ومن الواضح

أنه تشتت وبعثرة وتفتت وتجزئة من هذا القبيل لا يمكن لافراد المجتمع ان يحشدوا قواهم الحقيقية والسيطرة على الطبيعة^١ فالصدر يصرح هنا ان النظرة الاسلامية مع ايمانها بالغيب واعتباره اساس وركيزة في الايمان الذي يدعم المنهج المتعالي ويرتقي بالانسان الا انه لا يعتمد الاسلوب الغيبي فقط بل يرى ان هناك سنن كما تسمى تقليديا ان الله تعالى خلق الكون وفق قانون الاسباب والمسببات وهذا ما سنطره بشكل موسع اكثر لاحقا، هذا القانون اضافة الى الغيب ويد الله الفاعلة في الخلق فهو يعتبر ان الكون يقوم على هذا النظام والطبيعة كذلك وبالتالي العلم طريق الى كشف هذه الاسباب والمسببات ويمكن فهمها ودراستها على اساس علمي دقيق يقوم على التجربة وتراكم الخبرات وتحليل العناصر العلمية لتفسير الكون والعالم والطبيعة والانسان. الى هنا يكون لا تناقض بين النظرة للغيب والنظرة العلمية للمؤمن بالغيب ولكن هذا يحتاج الى وعي عميق للتفريق بينهما، لان حالة التمازج والتاثير بينهما من الاشكالية في حركة الاديان التي ولدت الكثير من الاشكاليات الأعمق والأكثر تفصيل واصبحت عقبة حقيقية امام كشف اسرار الكون والطبيعة وتقديم العلم والتحضر.

فالنظرة للغيب التي تقوم على الايمان به مع الاعتقاد بنظام الاسباب والمسببات التقليدية يمكن ان نفهم سنن المجتمع والتاريخ واسرار الكون والطبيعة ولا يعني هذا تفسير الكون والطبيعة على اساس غيبي كما لا يعني تطور العلم وكشف الكثير من اسرار الطبيعة هو دحض للغيب، فكلا النظرتان سطحتان ولا تمثلان الموقف العميق والدقيق وما يحتاجه الانسان هنا هو الايمان بالغيب كما الاعتقاد بقدرة الانسان على

كشفت أسرار الكون والطبيعة وفق قدراته العقلية وإرادته الحرة في هذا الفعل وإمكانية إنجاز الحضارة المطلوبة.

فالسيد الصدر بعدما طرح مشكلة العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان في العالم على أساس خط العلاقة مع الطبيعة واستثمارها بشكل سيء وخاطيء وفق النظرة الرأسمالية الجشعة التي تدخل عنصر الفائدة فوق كل شيء وما يتطلب ذلك من هيمنة وقهر واستعمار قد يقتضي استعمال القوة والتدخل العنيف مما يفرز ذلك إرهاب مضاد ويقع الإنسان صراع هذا الإرهاب والإرهاب المضاد، واستغلال موارد الطبيعة بشكل نفعي خال من أي قيم ومثل عليا يعني هذا الصراع الاجتماعي الكوني الدائم ويعني الحروب المستمرة بين الإنسان وأخيه الإنسان مما يعني ذلك تدخل عنصر مهم وأساس في هذه العلاقة كي تنظم بشكل وآخر لكي تمنع هذا الطغيان (إن الإنسان ليطغى) كما ورد في القرآن، وهذا العنصر الثالث للمجتمع هو الله والإيمان به واعتباره ركيزه أساسية كي يمنع الطغيان والاستغلال الجشع للطبيعة والإنسان الضعيف. (فإن المثل الأعلى يوحد الجامعة البشرية ويلغي كل الفوارق والحدود باعتبار شمولية هذا المثل الأعلى باعتبار شموليته فهو يستوعب كل الحدود وكل الفوارق، يهضم كل الاختلافات، يصهر البشرية كلها في وحدة متكافئة، لا يوجد ما يميز بعضها عن بعض، لا من دم ولا من جنس ولا من قومية ولا من حدود جغرافية أو طبقية. المثل الأعلى بشموليته يوحد البشرية ولكن المثل العليا المنخفضة تجزيء البشرية وتشتت البشرية انظروا إلى المثل الأعلى كيف يقول (وإن هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فأعبدون) ١، (إن هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون) ٢(١).

ينظر هنا الشهيد الصدر الى قابلية العلاقة الثلاثية بتدخل العنصر الثالث المثل الاعلى ليظم العلاقة الانسانية بشكل اكثر رقي وتقارب من مقاربات المادة والتفهم المادي للمجتمع مع الانسياق الى هذا النمط المادي في التفكير وتسلطه على نزعة الانسان مما يفرغ محتواه المثالي والروحي ويجعله اداة بيد النزعة المادية فيجعل الانسان المتمكن من الطبيعة طاغية فرعوني كما يسميه مستحضرا المثل الفرعوني في القران والكتب السماوية كما سنبين فيما بعد.

فالمجتمع الذي يعتبر العنصر الثالث ويعتقد ويؤمن به سينساق الى تعاليمه ليتنظم وفقها بشكل اكثر قربا من المثالية وابتعادا عن النزعة الطغيانية للانسان. الايمان بالمثل الاعلى يجعل الانسان حرا عن الانسياق عن أي ظاهرة طغيانية وعمل طغياني وهو يولد مواجهة مسترة حرة مع الطغيان والطغاة فالخضوع للمثل الاعلى ليس خضوعا للانسان ولا أي ظاهرة ونمط ومسار بل هو انجذاب علوي يدع الانسان لا يعترف باي انسياق وعبودية وخضوع، فهي حرية ذات مضمون عميق يرتكز على شيء حقيقي سامي عالي، وليس شعار عائم غير واضح المنهج والمضمون او دعوة غير متجانسة لا تقدم رؤية. وهذه النظرة نفسها تعمق الاخوة الانسانية وتعطيا بعد الامة الواحدة العالمية التي تعبر الحدود والحواجز التي ترسمها الضرورات السياسية والاجتماعية والافهام والتقاليد وغيرها (وان هذه امتكم امة واحدة وأنا ربكم فأعبدون) فالعبادة لله والخضوع لتعاليمه ومثله انها تنتج حرية عن الانسياق لكل

طاغوت وظاهرة طغيانية بل أي طغيان مفهوم وممارسة ، كما انها تسعى الى توحيد الانسان تحت عنوان واحد شامل وعام لتمنع هذا الصراع الذي ولدته الانظمة الحالية. الى هنا تكون النظرة التي مثلها الصدر نظرة ثورية عالمية ضد المادية تدعو الى تحرير الانسان ودمجه في ظاهرة اجتماعية واحدة وفق تحديد عناصره الثلاث (الانسان - الطبيعة - الله) على اساس القران والفهم الدقيق للنظريات الاجتماعية وحركة المجتمع وتحليلها وتحليل المجتمع وحاجاته الظاهرية والباطنية. الانسان بابعاده المتنوعة والمتعددة لا الانسان المادي الأحادي فقط كما تفسره النظرة المادية.

ومن غير هذا الربط الثلاثي وتنظيم علاقات الانسان مع اخي الانسان ومع الطبيعة ومع المثل الاعلى فاننا سنقع في مهاوي خطرة تعصف بالانسان بل هي اصلا عصفت منذ زمان بعيد والى الان ثم يدخل الشهيد الصدر ليعتبر ان الخلل في عدم تنظيم علاقات الانسان على هذا الاساس سيوقعنا في الظاهرة الفرعونية واللجوء الى المثل المنخفض الذي قد يكون شخص طاغي كما هو الغالب في الحضارات القديمة كما ادعى الملوك الألوهية والسيطرة على الناس بهذا الشكل او قد يكون ظاهرة اجتماعية او نمط عام او حتى ايدلوجيا .

فالمثل المنخفض مفهوم عام يمكن ينطبق على عدة مصاديق حسب الزمان والمكان والظروف التي تولد هذا المفهوم وتوفر اجواء مناسبة له (استمعوا الى المثل المنخفض ، الى مجتمع الظلم وآلهة مجتمع الظلم كيف يقولون ، أو كيف يتحدث عنهم القرآن الكريم) ان فرعون علا في الارض وجعل أهلها شيعة ١ فرعون المثل الاعلى المنخفض ،

الفرعونية على مر التاريخ التي تبني العلاقات بين الانسان وأخيه الانسان على اساس الظلم والاستغلال، الفرعونية تجزيء المجتمع، تبعثر امكانيات المجتمع، وطاقت المجتمع ومن هنا تهدر ما في الانسان من قدرة على الابداع والنمو الطبيعي على ساحة علاقات الانسان مع الطبيعة (١)

الى هنا فانه يقدم رؤية عامة وتحليل عام وفق المعطى القراني الذي ينسجم كثيرا في العموم مع الكتب السماوية الاخرى في طرح هذه القصص والمفاهيم مما يعطيها بعد اعم من كونها اسلامية .

وفي النتيجة يصل الى طرح الرؤية الاسلامية في ضوء النظم التشريعية التي يعتقد بها المرتكزة بشكل دقيق على الاجتهاد الفقهي والشرعي والفكري بشكل عام (خرجنا مما سبق بنظرية تحليلية قرآنية كاملة لعناصر المجتمع ولادوار هذه العناصر وللعلاقة القائمة بين الخطين المزدوجين في العلاقة الاجتماعية ، خط علاقات الانسان مع اخيه الانسان، وخط علاقات الانسان مع الطبيعة، وانتهينا على ضوء هذه النظرية القرآنية الشاملة الى ان هذين الخطين احدهما مستقل عن الآخر استقلالاً نسبياً ولكن كل واحد منهما له نحو تأثير في الآخر على الرغم من ذلك الاستقلال النسبي وهذه النظرية القرآنية في تحليل عناصر المجتمع وفهم المجتمع فهما موضوعيا تشكل اساسا للاتجاه العام في التشريع الاسلامي فان التشريع الاسلامي في اتجاهاته العامة وخطوطه يتأثر وينبثق ويتفاعل مع وجهة النظر القرآنية والاسلامية الى المجتمع وعناصره وادوار هذه العناصر والعلاقات المتبادلة بين الخطين ، هذه النظريات التي قرأناها والتي انتهينا اليها على ضوء المجموعة المذكورة

سابقا من أن النصوص القرآنية هذه النظريات هي في الحقيقة الأساس النظري للاتجاه العام للتشريع الاسلامي فان الاستقلال النسبي بين الخطين ، خط علاقات الانسان مع اخيه الانسان وخط علاقات النسان مع الطبيعة ، هذا الاستقلال النسبي يشكل القاعدة لعنصر الثبات في الشريعة الاسلامية والاساس لتلك المنطقة الثابتة من التشريع التي تحتوي على الاحكام العامة المنصوصة ذات الطابع الدائم المستمر في التشريع الاسلامي بينما منطقة التفاعل بين الخطين ، بين خط علاقات الانسان مع الطبيعة وخط علاقات الانسان مع اخيه الانسان ، منطقة التفاعل والمرونة تشكل في الحقيقة الاساس لما أسميناه في كتاب « اقتصادنا » بمنطقة الفراغ تشكل الاساس للعناصر المرنة والمتحركة في التشريع الاسلامي ، هذه العناصر المرنة والمتحركة في التشريع الاسلامي هي انعكاس تشريعي لواقع تلك المرونة وذلك التفاعل بين الخطين ، والعناصر الاولى الثابتة والصامدة في التشريع الاسلامي هي انعكاس تشريعي لذلك الاستقلال النسبي الموجود بين الخطين ، بين خط علاقات الانسان مع اخيه الانسان وخط علاقات الانسان مع الطبيعة ، ومن هنا نؤمن بان الصورة التشريعية الاسلامية الكاملة لمجتمع هي في الحقيقة تحتوي على جانبين ، تحتوي على عناصر ثابتة ، وتحتوي على عناصر متحركة ومرنة وهذه العناصر المتحركة والمرنة التي ترك للحاكم الشرعي ان يملأها فرضت امامه مؤشرات اسلامية عامة ايضا لكي يملأ هذه العناصر المتحركة وفقا لتلك المؤشرات الاسلامية العامة ، وهذا بحث يحتاج الى كلام اكثر من هذا ، تفصيلا واطنابا ، من المفروض ان نستوعب هذا البحث انشاء الله تعالى

لكي نربط الجانب التشريعي من الاسلام بالجانب النظري التحليلي من القرآن الكريم لعناصر المجتمع^١

الى هنا اتمننا نظرة الشهيد الصدر حول النظرية الاجتماعية في الإسلام بعد نظرة الشيخ مطهري (رحمهما الله) ونكتفي بهذا الاستشهاد لنقدم بعدها رؤية خاطفة على اساس نقدي وتحليلي .

مقارنة نظرية ومراجعة نقدية بين النظريتين

الى هنا لابد من اعطاء نظرة عامة حول نظرة كل من العلمين للنظرة الاجتماعية في الاسلام وما هي نقاط الالتقاء والافتراق.

فما رايناه من المطهري هو انه قدم رؤيته على اساس نقد النظريات وتبني اخرى ثم تطبيق ما افرضه من نظريات التي هي اصلا نظريات ثابتة في علم الاجتماع في الفكر الانساني وعلى اساس نظريته الى المجتمع طارحا النظريات الاجتماعية وفق ما محص وانتقد وخرج برؤية باسلوب جديد يتفق مع ما يراه صحيحا وحقا، مع الاضافات التي يطرحها والتعديلات على كل نظرية مستلهما ذلك من التجارب والنصوص الاسلامية.

اما الشهيد الصدر فهو يطرح فكره على اساس خاص فهو وان كان ينطلق من رؤية نقدية عميقة للمدارس الاجتماعية خصوصا المادية فنراه يفترق عن المطهري في المنهج لي طرح رؤيته الخاصة على اساس المعطى القراني بشكل مركز، فقد طرح رؤيته على اساس قراني ولكنه توسع كثيرا في انشاء نظريته الخاصة على منطلقات ومحددات منهجية انضبط بها الى حد كبير في رؤيته للنظرية الاجتماعية في الاسلام. فما رايناه انه طرح المجتمع وفق عناصر علاقة الانسان بالانسان وعلاقته مع الطبيعة ثم علاقته بالمثل العالي وهكذا بعدها شرع في نقد الرؤية المادية الحديثة للمجتمع مستلهما نقده من نقد اصل الظاهرة وارجاعها الى اصولها التاريخية فالمثال المنخفض قد يكون طاغيا فرعونيا او ظاهرة اجتماعية او نمط. ولكن، كلاهما انطلقا من رؤية نقدية متقاربة خصوصا في نقد

المادية بشكل عام والرؤية الماركسية بشكل خاص التي كانت تمثل المدرسة الابرز والتحدي الاكبر للمنهج الديني والمعنوي بشكل عام. كما ان كلاهما انطلقا في الارجاع المصدري الى مصادر الاسلام الاولى كالقران والسنة والسيرة وهذا واضح، الا اننا نجد ان الشهيد الصدر ركز في الارتكاز على القران بنسبة عالية، فيما الشهيد مطهري استوى تجربة الاسلام عموما ومصادرها التشريعية الكتاب السنة واقول الائمة والسيرة . الصدر اعتمد النص الديني لكنه توسع كثيرا في التنظير مدعما تنظيراته بالاسس الفلسفية والأفكار والقوانين التي استفادها من تمحيصه للنظريات الافكار في حقل الاجتماع والتاريخ .

ومن كل ذلك نستخلص ان فكر الصدر كان اكثر تاسيسية من فكر المطهري في هذا الموضوع فالمهطري كما ذكرت كان يتعاطى مع النظريات نقدا واخذاً وتحليلاً ونقداً فيما ان الصدر اسس نظريته على منهج جديد ومحددات وعناصر مبتكرة تعمدت أسسه النظرية التي أسس في نظرية المعرفة والمنطق.

فالشهيد الصدر اعتمد اعادة صياغة النظرية الاسلامية عموماً وفق منهجية جديدة تقوم على فلسفة جديدة واسس شرعية وفلسفية ناهضة تقوم على فهم الواقع ومعطياته وتأسيس اسس فلسفية تنسجم مع المستجدات الا ان هذا ابدا لا يعني الانسياق خلف الواقع ومعطياته والانصهار به والاندكاك في شروطه الى حد عجز الارادة عن تكوين رؤية وتغيير واقع. بل اعتمد كل هذه المحددات والشروط من اجل انتاج فكر جديد يقوم على كل هذه المعطيات المستجدة وفهم الواقع بشكل واعى ثم تحريك عناصر الفكر الاساسية التي تنبع من البعد العقدي الذي يؤمن به. ثم ان هذا البعد لا يقوم على وفق الرؤية التقليدية التي تنصهر

في الحلول الفرعية او قل على المسائل الاجتهادية الفرعية بل الاصول التي يؤسسها كانت تقوم بدور كبير في المنهجية العامة وطرحها بشكل اكثر عقلانية وواقعية خصوصا انها تقوم على قواعد (الاسس المنطقية الجديدة) والتي كانت تتميز ببعدها الواقعي والتجريبي كما ذكرت في اول هذا المبحث، فيما ان هذه المنهجية تستمد شرعيتها من الاصول الاساسية للفكر الاسلامي عموما والفكر الاجتماعي.

فالفكر الاجتماعي عند الصدر كان نوع امتزاج وتزاوج ما بين النظرية التي ارتكزت على بعد عقدي وانطلقت من اصول تشريعية الا انها مثلت نظرة واقعية وفق التحليل والبعث الاستقرائي في دراسة التجربة الانسانية التي لا تقف عند حدود الظاهرة المعاصرة بل تنطلق من خلفية تاريخية عميقة لتعطي الظاهرة المعنية للدراسة اكثر عمقا وشمولا وهذا يعطي النظرية اكثر اطلاق وشمول وعموم كما يراها الكثير من منظري الفكر الاسلامي .

فالفكر الاجتماعي وفق منهجية الصدر لا تقف عند حدود التجربة المعاصرة او استقراء الحالات الجزئية ودراسة الظاهرة في بيئة ما ومرحلة ما مع اهمية هذه الدراسات وعدم اهمال حقيقتها وتأثيرها في كل مجتمع وكل مرحلة من التاريخ الاجتماعي الا انه بناء الايدلوجيا الاجتماعية العامة وفق النسق العام وطرح الاهداف وما ينبغي وما لا ينبغي وفق الرؤية الاصلاحية الهادفة فهذه تحتاج الى بعد اعظم من مجرد الاستغراق في الظاهرة او الظواهر المتعددة وفهمها في سياقها الخاص فقط.

فان هذا الهاجس ليس هاجسا ايدلوجيا من اجل قولبة الفكر الاجتماعي في اطار نمطي ما وتجسير كل شيء لصالح هذه النمطية لنسقط في منطقتي الفوقي الطوباوي الغير واقعي. بل هذا منهج

طبيعي وواقعي للحركة الاجتماعية فكل مفكر اجتماعي عندما يقف عند حدود ظاهرة معينة فانه يفرز السلبيات والايجابيات، وبالتالي فالفكر النقدي لا يمكن ان يتقبل الواقعة كما هي وينساق اليها انسياق المُسلم، بل لابد من النقد والتحرر من هيمنة الظاهرة والذهاب الى ابعد من مجرد الوقوف عندها بل حركات العالم الاجتماعية كلها لا يمكن ان تسلم في حدود الواقع وتنساق اليه مكتوفة الارادة ويد الفعل.

نعم يمكن الرؤية الايدلوجيا ان تعمي صاحبها لترى الواقع بشكل مؤدلج وكثيرا ما يحاول المؤدلج ان يرى الواقع بعين رؤيته الخاصة او العامة التي تؤسس لفكر ما يركز على الفكر على اساس فكري او ديني وهنا يكون اخطر لان الايدلوجيا الدينية تاخذ طابع القداسة مما تجعلها اكثر حجبا للحقيقة والواقع الموضوعي.

ومن هنا فان البعد النقدي ضروري في كل الاتجاهات من اجل ان نخرج برؤية واقعية ودقيقة واحصائية مستقرة بشكل دقيق.

ومن هنا أيضا كانت منطلقات الصدر ففكره كان ما بين الاطار الاسلامي الذي يتبناه ويطرح الاسلام وفقه والذي يعتمد التجربة والاستقراء كاساس لدراسة الواقع وفهمه وادراكه بشكل موضوعي دقيق.

فالنظرية الاجتماعية للصدر ليست نظرية فوقية لصالح التعالي السماوي وربط الحوادث في علل عليا كما هو الفكر الديني التقليدي في كل الاديان بل هو فكر ينطلق وفق نظام العلل والمعلولات والاسباب والمسببات التقليدي المطور كثيرا عنده كما هو واضح في طرحه له عبر منهجية التأسيس للسنن الاجتماعية والتاريخية التي هي بقدر ما كانت تعتمد النص القراني مصدرا اساسيا فانها كانت تطرحه وفق رؤية واقعية

وتدرسه على نحو جدلي تفاعلي ما بين الواقع والنص ليستخلص من كل ذلك رؤية فكرية أكثر رصانة وتماسك.

ان تطويق العلاقة بين الدين والواقع في الاطار الضيق لفقهِ الفروع أحدث فجوة بين الإسلام والحضارة ، بين الأمة وحركة التاريخ . فالفكر الاجتماعي - السياسي الذي صاغه الشهيد جاء نتيجة لبعث الحياة في التشريع باستعمال وسائل الاجتهاد ومفاهيمه وتوسعته فكربا لينطلق في فضائات اشمل وارحب .

ان الصيغة الجديدة للطرح التي تتجلى في فكر الشهيد الاجتماعي تختلف عن الفكر الاسلامي المرتبط بالنظرة التقليدية للطرح الديني . لقد كان الفكر الاسلامي قديماً فكراً مجزئاً: فالفقهِ من جهة، وعلم الكلام من جهة أخرى، والفلسفة من جهة ثالثة. ولم يقدم المفكرون نظرة تركيبية لهذه الجوانب الثلاثة إلا نادراً . اما عند الصدر فكان الفكر الاسلامي اكثر وسع وانطلاق مؤسس على منهجية تقوم على اسس واضحة تعتمد ادوات معرفية جديدة كل ذلك ساهم بشكل كبير في طرح رؤية واقعية عميقة تعتمد الاسلام كعنصر صياغي وخلفية عقدية تنصب في الواقع بشكل اكثر مرونة وفاعلية.

اما عند مطهري فاكنت تعتمد اسلوبه الذي يعتبر اكثر تحرراً في التعاطي مع الافكار والنظريات ومرونة في التفاعل . فقد كان مطهري مطلعاً على النظريات ناقداً عميقاً وموضوعياً في الانتقاء الى حد كبير فهو بقدر ما كان ناقداً للنظريات الاجتماعية والرؤى والافكار والمذاهب الا انه لم يكن متعصباً في الاخذ والاستفادة منها على بعد نقدي فاحص، فلقد كان يصوغ افكاره بين نقد واخذ ورد بشكل متجانس عبقرى لا يرى هناك أي تفاصيل وتقاطع في الفكر الانساني ليساهم في تقديم الفكر

الديني على انه فكر انساني يمكن فهمه في سياق النظرية الاجتماعية والمنهج الانتربولوجي مع عدم فقد النعصر السماوي فيه. من يقرا هذا النصر اولا سيجد نفسه متعجبا مرة ومنساقا الى شبهة التلفيق الذي درج في أي فكر تقليدي يحاول التوليف بين المتنافر اصلا في الفكر والثقافة وعالم المعرفة ولكن من يطالع فكر مطهري خصوصا اذا ما طالعنا ببعد تاريخي أي نرجع الى الواقع والظروف والملابسات والطرح الفكري والثقافي الذي كان سائدا في زمنه فاننا سنجد موضوعية عاليا في الطرح وانساق عميق خلف النظريات الكبرى على هذا الاساس الذي سبق وذكرته. أي: اننا سنجد حينها هذا المفكر الانساني الذي يحاول فهم النظريات والمنهجيات والافكار بشكل موضوعي ونقدها واستخلاص النظريات على اسس اكثر دقة وواقعية وعقلانية.

تقوم النظرة الاجتماعية عند مطهري على اسس محددة ناقدة للنظريات. فمثلا يطرح هو مسألة اصالة الفرد ام المجتمع على اساس موضوعي ينتقل بين النظريات والافكار كما بينت سابقا ونقلت هذا ثم يطرح رؤيته التي يراها مناسبة جدا للواقع الاجتماعي وتعبير عن فهم موضوعي للمسار الاجتماعي الدقيق وتحليل عناصره، كما انه يتناسب جدا مع الرؤية الاسلامية من خلال استشهاداته في النصوص. ليحكم اخيرا الى ان لكل من المجتمع والفرد اصالة ولكل منهما وجود مستقل بنوع من الربط الخاص بينهما، رافضا الفردانية في ظل تحليل الوجود الاجتماعي ونزعة الفرد الاجتماعية والتي ساقها بشكل معين فصلته سابقا، كما رفض الجبرية الاجتماعية التي كان من ابرز منظريها دور كهائم مسلط الضوء عليه وعلى نظريته ببعد نقدي عميق، ليصل الى النتيجة

النهائية الى ان هناك وجود فردي وهناك وجود اجتماعي ولا تنافي بينهما.

هذا اساس وقاعدة في الفكر الاجتماعي انطلق منها ليؤسس نظريته الاجتماعية ليس في الكتاب السالف الذكر (المجتمع والتاريخ) والذي اعتمده كمصدر لدراسة رؤيته. بل، في كل افكاره الاجتماعية التي توزعت في كتبه ومحاضراته وشذرات مقالاته.

واهتم كثيرا ايضا في طرح التكامل الاجتماعي على اساس قيمي اخلاقي وعقدي، فهو لم يختلف عن المصدر في طرح العنصر القيمي والبعد الايماني كأساسين مهمين في البناء الاجتماعي.

فالمجتمع الذي يفقد عنصر الايمان كعامل روحي ونقطة اتزان داخلي يرجع اليها الانسان في الانضباط والدفع نحو توجيهه بشكل اكثر رقي وتسامي وارتفاع بالانسان الى المثل الاعلى مما يعطي لوجوده معنى مختلف من كونه مجرد آلة دنيوية للحياة لا يمكن ان يعيش بشكل طبيعي ولا يمكن ان يكون الطرح الاجتماعي هنا طرحا واقعا في ظل تجاهل البعد الباطني والروحي او قل المعنوي بشكل عام للانسان.

كما ان المجتمع الذي لا يعتمد المعايير الاخلاقية والقيمية في علاقاته وحراكه فانه مجتمع سيسقط في النزعة الانانية وهذا يولد حالة من غليان العناصر الفردية في حالة من الجدل العنيف والصراع الذي قد لا ينتهي الا في تدمير الانسان عبر تمرحله تراتيبات وتطورا عبر الزمن وتظهرها في توجهات الحياة الاجتماعية للانسان في الاجتماع والسياسة والاقتصاد ليجعل الانسان ذو نزعة جدلية صراعية يفقد معاييرها القيمية والاخلاقية.

ثم ان المطهري كان يركز على مبدا ارتكاز القيم على الدين لتكون اكثر واقعية وانسجام فالبعد الاخلاقي بما يتطلب من تفاني وايثار وتنازل وتواضع وتقديم الاخر على الذات ووووو كلها مبادي تحتاج الى تعويض يسد ضما النزعة الذاتية للفرد ويكسبه قيمة اكبر لفعله هذا، والنظريات الاخلاقية المادية لم تعطي هذا البديل للانسان بل الاخلاق المادية التي لا تقوم على الايمان جعلت الانسان اكثر فردانية واستفحلت فيه النزعة التسلطية والجشع الراسمالي والسعي للتفوق بلا أي معايير اخلاقية وقيمة. فيما ان الدين قدم رؤيته ونجح الى حد كبير وهو العنصر القيمي الفاعل الى الان رغم كل الانحسار في ظل الانظمة التي تحضر الدين كوجود اجتماعي في الحياة العامة.

فالمطهري وفق هذه الرؤية كان يطرح الفكر الاجتماعي على اساس المعايير الاخلاقية بعيد روعي في انتظام فكري وتناسق في الطرح ومن هنا يقتررب جدا الى طرح الصدر في تحليله لعناصر المجتمع واعتبار المثل الاعلى كعنصر مهم في الرؤية الاجتماعية.

رؤية المطهري ترسخت ثقافيا اكثر واصبحت الى حد ما رؤية اجتماعية مقبولة بحكم البيئة الايرانية التي انطلقت منها والظروف التي دعت هذه الافكار والرؤى بعد انتصار الثورة الاسلامية واعتبار مطهري من ابرز منظريها، اضافة الى ان الطرح الاجتماعي بهذا المنهج في ايران كان له رواج اصلا ودراسة الاجتماع الديني له اصل في الثقافة والتربية في ايران، والذي طرحوا الفكر الاسلامي كنظام بديل تميزا في الاهتمام بالمجتمع على هذا الاساس والخلفية العقيدية وكانوا يطرحون الفكر الاجتماعي الاسلامية سواء كنظريات مثل المفكر الاجتماعي الدكتور علي شريعتي او حتى علماء وفقهاء وقادة الثورة الاسلامية في ايران.

وكل هذه العوامل اعطت دفعا لافكار المطهري. اما افكار باقر الصدر فلم تنجح في ترسيخها في الواقع الاجتماعي بسبب الواقع السياسي انذاك الذي اعقب استشهاد السيد باقر الصدر ومحاصرة النظام البعثي الصدامي لافكاره ومحاربتها الى حد الاستئصال ، الا انها كانت من الافكار التي اثرت كثيرا في الثقافة العامة والوجدان الشعبي في العراق ، واثرت الى حد كبير في العالم الاسلامي خصوصا في ايران بعد انتصار الثورة الاسلامية التي اعتبر الصدر من اكبر منظريها كما عبر عن ذلك الكثير من زعامات الثورة على راسهم القيادات العليا في الدولة الايرانية.

فالفكر الاسلامي خصوصا في تلك المرحلة بقدر ما كان يعتبر عن الوجدان الشعبي العام والتبني الجماهيري في العالم الاسلامي ولا يزال يمثل الخيار الغالب مع كل حالة النقد والمراجعة ودخول المتبنيات المتنوعة، الا انه لم ينجح في تقديم بديل حضاري شامل نتيجة الاخفاقات الثورية التغييرية للاسلاميين وكل هذا يرجع الى عامل واحد واساسي مع الايمان بعوامل اخرى كثيرة وهذا العامل هو المنطق الديني الفوقي الذي لا يراعي كثيرا شروط الواقع وظروفه الموضوعية .

فالتغيير يتطلب اضافة الى تكوين نظرية ومنظومة قيمة تحكم الحركة وتطرح البديل الشامل يتطلب رؤية واقعية وفهم شروط وظروف الواقع واعادة صياغة المشروع دوما بشكل نقدي الى ان تتكامل الرؤية مع الواقع لنخرج بحالة انسجام ما بينهما . ان اكثر ما ابتليت به الحركات الاسلامية وهذا يبين نقطة الارتكاز في فشلها هو الطرح الفرضي للمشروع ومحاولة اسقاطه على الواقع برؤية واحدة، في حين ان فشل طرح المشاريع يحتاج دوما الى مراجعة نقدية وفهم معطيات الواقع بشكل اخر ثم طرح جديد يراعي ظروف الواقع وشروط التاريخ.

الإجتماع الإسلامي من الأيدلوجيا إلى النظم

ان من ابرز الاشكاليات المستعصية في الفكر الاسلامي بشكل عام هي مسألة التفكيك ما بين الايدلوجيا الاسلامية والنظم الخاصة لكل علم ومنهج فكر في داخل هذه الايدلوجيا الكبرى . ومن هنا يلتحق البحث في مسألة اشكالية النظام الاجتماعي في الاسلام في دائرة الايدلوجيا العامة .

فمنذ تَكُونُ الفكر الاسلامي تقليديا كان يتحرك وفق نظام عام انساق هذا النظام بمنهجية واحدة ونسق فكري من طراز واحد، تقوم هذه المنهجية على الكتاب والسنة، ثم تطورت المدارس والمذاهب المختلفة في طرح منهجياتها التي كل وفق منهجيته التي تداخلت مصداقها مع هذين المصدرين، فتوسعت وتعددت المناهج والنتائج والطروحات حسب تلاقح الأفكار والمصادر مع ما ورد إلى الساحة الإسلامية من علوم وفلسفات ومنطق ومناهج في الفهم وآليات في الاجتهاد ومنطقة الفكر.

المذاهب و المدارس جميعا كانت تتحرك وفق انساق مختلفة كلها تنتظم على اساس الوصل بالكتاب والسنة مهما اختلفت المذاهب والاتجاهات ومناهج دراسة الدين، فالفكر التقليدي اتخذ منهجا واحدا هو المنهج الذي يقوم على اساس ديني وكان كل شيء ينتظم في دائرة الدين. بل حتى الفلسفة والمنطق تموضعا في دائرة الدين ليكتسبا شريعة التواجد خصوصا بعد تعرض كل منهما الى النقد بمدى شريعتها

خصوصا ايضا في دائرة الفكر الاسلامي واعتبارهما اليات في دراسة الدين والاجتهاد الفقهي والاستدلال العقدي. والى هنا تكونت منهجية تعاطي مع الفكر والواقع على اساس ديني، بعد ادخال كل ما يمكن ادخاله من العلوم والفلسفة والمنطق الى كيان الفكر الاسلامي كآليات منهجية في التعاطي مع دراسة الدين وحركة الفكر بشكل عام.

تطورت هذه المنهجية اكثر بعد ان تعرض العالم الاسلامي الى الاحتكاك مع العالم الاخر وما حصل فيه من تطورات في القرن التاسع عشر وقبله وبعده، فخرج لنا بعض المفكرين الذي درسوا الواقع وواكبوا حركة العلوم والتطورات في العالم خصوصا في الغرب وبعد بداية التراجع الاسلامي في العالم.

اخذ البعض من المفكرين الكبار على راسهم السيد جمال الدين الافغاني وتلميذه الشيخ محمد عبده وغيرهم من رواد مدرسة الاصلاح انذاك الى محاولة طرح الفكر الاسلامي بشكل اكثر فاعلية ودراسته في ضوء التطورات المستحدثة ومعطيات الواقع الجديد خصوصا حركة العلم ، ثم دخول القرن العشرين بما فيه من ارهاصات ووقائع واحداث عالمية انعكست في الواقع الاسلامي الى ان انتهت الى دخول الاستعمار كحالة عامة في العالم لاح العالم الاسلامي القسم الاكبر منها لما فيه من موارد وموقع ستراتييجي.

الفكر الاسلامي تقليديا وحتى في بداية حراك الاصلاح تحرك وفق انتظام ونسق واحد متقارب الى حد ما وطرح رؤيته عن الكون والحياة واعطى تصور لكل نظام في داخل الدائرة العام وكل هذا على اساس منهجي واحد ومصادر واحدة.

كان كل هذا تاسيس لبذرة الايدلوجيا الى حد ما الى ان دخل العالم عصر الايدلوجيا فعلا فكان الفكر الاسلامي مهيء الى حد كبير الى طرح رؤيته الايدلوجيا وفكره المنتظم هذا على اساس المعطيات الجديدة . لا شك ان الاسلام بما انه يقوم على مصادر محددة وله اهداف وغايات كان لها قابلية ان ينتظم الى حد كبير في نسق ايدلوجي الا انه هل فعلا تم طرح الاسلام على هذا الاساس وهل هيمنت الايدلوجيا الاسلامية بمعناها الاصطلاحي على مجمل الحركة الاسلامية خصوصا الفكرية منها ام لا؟ هذا ما سنبحث عنه.

في القرن العشرين طرحت الايدلوجيا الماركسية كتحدى كبير للنظم العالمية الدينية وغيرها، وكانت تعتبر هذا الانتظام المتناسق وتفسير الكون والحياة على اسس فلسفية واحدة ممنهجة من ابرز نقاط قوتها لضرب أي نظام وفكر في العالم مهما جمة جميع النظم والمنهجيات والافكار في العالم لتطرح البديل التاريخي النهائي على اساس النظرة المادية.

مما تعرضت هذه النظرة الى النقد لي طرح الكثير من المفكرين حول العالم نقدهم للايدلوجيا الماركسية وطرح رؤيتهم الخاصة وهكذا طرح المفكرون الاسلاميون رؤيتهم الخاصة وتم تداول فكرة الايدلوجيا الاسلامية كبديل مقابل للمادية على اساس ديني وعقلاني وقيمي اشمل وهكذا تم طرح الفكر الاجتماعي في الاسلام. أي: تم طرح الفكر الاجتماعي الاسلامي ضمن النسق الايدلوجي العام عند البعض من المفكرين ل يتم فهمه في هذا السياق .

الايدلوجيا بمعناها الاصطلاحي أي: سرد فهم للكون والحياة او طرح نظام لهما بشكل ممنهج منتظم مسبوك وفق ما تم التنظير له هدف غير ممكن ويستحيل تطبيقه. فطبيعة الواقع والحياة والكون مختلفة ولكل

حقل من حقول المعرفة هناك جزئيات مختلفة ولا بديّة تعاطي أخرى ولكلّ حادثة واقعية خاصة تحتاج إلى أسلوب فهم واليات دراسة تختلف . وكلّ هذا يقتضي التحرر الطبيعي من النسق الايدلوجي ولا يمكن الانضباط به بشكل دائم. ولكن يمكن فهم الايدلوجيا بمعناها الواقعي هي محاولة فهم عام في منهج له معالم وملامح متقاربة تقوم على اساس علمية وعملية نظرية وتطبيقية واحدة او متقاربة الى حد هذا التفسير يمكن ان نفهم ان أي نظام ومذهب ومدرسة في العالم سواء كان علمي او حرّكي ديني او مادي او علماني او أي تسمية أخرى تقترب من مفهوم الايدلوجيا الى كد ما بقدر ما يتم فيها من مقاربات بنائية وتبتعد أي فكرة ونظام ونسق عن الايدلوجيا بقدر ما مارست التفكيك لهذه البنى والنظم.

اذن الايدلوجيا مصطلح مشكك ونسبي في الانطباق على النظم والبنى الفكرية والاجتماعية بل ان داخل هذه النظم نفسها هناك اطروحات تختلف قربا وبعدا عن الايدلوجيا خصوصا نحن في عصر نقد الايدلوجيا وتعرية البنى وتفكيك المركزيات ميلا الى ثقافة النقد ومحاولات التفكيك والتشريح والفهم الجزئي الدقيق .

والفكر الاسلامي ليس بعيدا عن هذا الجو خصوصا بعد دخول العالم عصر ما بعد الحداثة وثقافة تفكيك المركزيات في الفكر وتعرية الايدلوجيات والبنى وتداخل الافكار والثقافات وتسارع التلاحق الاجتماعي ثقافيا وتوارد المعلومات بشكل اكثر سرعة وتداول كل هذه العوامل وغيرها منذ بدايات القرن العشرين والى الان اخذت المواجهة بين الانساق والنظم وعمليات التفكيك منحى اخر اكثر جدية واحتدام .

والاجتماع الاسلامي ما بين انتظامه في النسق الفكري الاسلامي العام وما بين الطرح الخاص وفق معاييره العلمية ومعطياته الواقعية ايضا عاش هذا الجو من الصراع والحراك والتفاعل.

الى هنا يمكن ان ننطلق في رؤيتنا النقدية للفكر الاجتماعي الاسلامي. فقد سار بشكل اكثر اتساق مع النظام العام والتفسيرات التي تم طرحها بشكلها العام المتعالي على اساس ايدلوجي ودعوي مما افتقد روحيته الواقعية واندكاه في الموضوع الاجتماعي وشهود عنصر التفاعل ما بين النظام والنسق والحراك الاجتماعي وتحليل عناصره بشكل موضوعي دقيق .

نعم نحن نحتاج الى طرح نسق عام وفكر على اسس منهجية واضحة الا ان هذا لا بد ان لا يفقد رؤيته الواقعية واندكاه في الجزئيات والتفاصيل والتجارب المستقرئة الجزئية والكلية العامة . نحن نحتاج الى ان نبني نظام نظري صالح للتطابق بما له من واقعية وهذا يتطلب منا نظرة واقعية ودراسة للمجتمع بشكل منكم لا متعالي لتكون الفكرة المطروحة عامة طوبوية لا يمكن ان تتواجد على مسرح الحياة فتولد ميتة مما لا يدع مجال لتواجدها مهما كانت الفكرة جذابة ولها بريق . طرح النظم نظريات وسرد المنهجية والاصطلاحات ليس بالضرورة تعطينا علم دقيق. والا فانه أي علم لا يندك بالواقع ويستقر الجزئيات فلا يمكن ان يكون علما دقيقا يمكن ان يواكب التطورات وينهض بالحياة .

ومن اكبر مخاطر الايدلوجيا هو هذا المنهج الفرضي والدعوي والسطحي الاسقاطي على الواقع بلا فهم دقيق للواقع ولا تعاطي موضوعي دقيق مع مجرياته.

نعم في كل العالم هناك افكار ونظم وانساق واهداف في العلم والحضارة والاجتماع يتم دراستها كبدل و طرحها والدعوة اليها وهذا طبيعي جدا في اطار حركة العلم والواقع الا انه هذا ان يصبح منهج متعالي لا يقر بالواقعات عندها نسق في مهاوي الايدلوجية ولا يمكن ان نقدم شيء.

فتبني المنهج يمكن ان ينبع من رؤية واقعية فيكسب مرونة في التعاطي فيما بين الفكرة والواقع وقدرة على التفاعل . وبما ان الانتظام والتمهيج ضرورة واقعية ولها وجود طبيعي وكذلك حركة الواقع لها وجود مستقل خارج هذه النظم والمناهج كانت من اكبر الاشكاليات هو اما التعالي في النظم والانساق الفوقية خصوصا اذا كانت هذه الانساق والنظم لها وجود شرعي فوقي مثل الدين او السقوط في متاهات الواقع بشكل منفلت متشعب والانساق خلف مجريات الفعل .

والحل: يقوم على فهم موضوعي لضرورة وجود الانساق والنظم والمنهجيات وكذلك فهم دقيق للواقع ومجريات الفعل الاجتماعي والحركة الاجتماعية وتحليلها وفق ظواهرها البارزة والخفية سواء تلك الظواهر العامة التي تعطي طابع كلي عن نفسها ويمكن فهمها فهما كلياً او الجزئيات والتفاصيل الدقيقة.

ان اكبر اشكالية تواجه الفكر الديني عموما والفكر الاسلامي بالذات خصوصا في العصر الحديث هو كيفية التعاطي مع منهجية الفكر والنسق الاجتماعي الذي يتم طرحه ببعده ديني وخلفية عقدية بما لكل هذا من بعد شرعي وامتداد يصل للمقدس في الفكر الديني وما بين فهم مجريات الواقع الاجتماعي وطرح الاليات المناسبة للفهم الدقيق والمنهجيات التي تستقر الواقع.

والمعالجة تكون عبر ولوج البحث الاجتماعي ودراسة التجارب في العالم والنظريات والافكار التي مورست في دراسة المجتمع بشكل عام او الظواهر الخاصة في كل مجتمع. فاننا عندما نراجع كبار المنظرين في الفكر الاجتماعي والنظريات نجد ان كل عالم اجتماع ومحلل يدرس المجتمع من زاوية محددة تعتبر هذه الزاوية نقطة انطلاق نظريته التي تحكم منهجية البحث لديه.

فالواقعية تتطلب ان ينساق الى واقعه الى ابعد حد ليكون عبر التحليل رؤية واضحة عن الواقع فيدرس المشاكل ويتفهم الخلل ووفق كل ذلك بعدها يطرح الحلول. وعلى كل ذلك يتحتم على الباحث الاجتماعي ان يراجع منهجيات البحث بدقة ويتفهم الاسلوب التحليلي وكذلك يدرس النظريات بشكل عميق ثم يتوجه الى واقعه الاجتماعي لمارس كل هذا. الخلفية العقدية والايديولوجيا والدعوة الى هنا ليست مشكلة اذا ما انطلقت من هذا الاساس الرصين اما عندما تكون حاجب عن الواقع ودعوة للفرض والاسقاط على الواقع فاننا سنكون في اشد المصائب الفكرية والاجتماعية.

النظام الاجتماعي وضرورة التحديث

النظام الاجتماعي ليس نظاما مسبوكا وقالبا جامدا بل هذا من الاشكاليات التي ينبغي حلها في التفكير النظمي وثقافة النسق الذي يلزم العقل التقليدي في كافة الافكار والمدارس. والا فان النظام الاجتماعي قائم على الحراك والتغير والتحول والتبدل ومن هنا فان المنهجية في التعاطي ايضا تحتاج الى المراجعة الدائمة والتحديث المستمر وفق معطيات الواقع الموضوعي للمجتمع.

فمثلا الفكر الاجتماعي الغربي الحديث قام على اساس العلم ومنطق التجريب البيكوني والفلسفة الاستقرائية وكان البحث الاجتماعي لا يعتبر علميا اذا ما درس الظاهرة بشكل مفهوم الى ابعد من مجرد الظاهرة. بل تعمق في فهم عللها والتدقيق في ابعدها واصولها والاسس التي تقوم عليها هي حركة علمية ومحاولة للفهم على هذا الاساس، وهذا مما ابعد البحث الاجتماعي كثيرا عن دائرة الدين وتفسيره الا على اساس علمي مادي بحت، خصوصا اننا نشهد هناك تنبؤات سابقا الى التكهّن بان المستقبل كلما اقترب من العلم ابتعد من الدين فالمستقبل علماني مطلق على هذا الاساس العلمي المادي. ولكن، هل استمر هذا الاعتقاد؟ اننا عندما نرجع الى البحث الاجتماعي او حتى حركة العلم في الدراسات الانسانية عموما نجد ان الدين بعد ان اثبت وجوده الراسخ في الوجدان الانساني وبقت نسبة الايمان عالية في المجتمع الانساني ككل اخذت الدراسات الانسانية عموما والاجتماعية خاصة بالعودة الى دراسة الدين بعد ان اثبت انه ليس وجود طاريء.

هذا الوجود الديني في الوجدان والمخيال الاجتماعي اذهل الكثير من الباحثين، ليذهب الكثير الى تفسيره تفسير علمي مادي، ويقدر ما تم ابتكار النظريات الكثيرة في تفسير الدين بقدر ما كان البعض منها مثير للسخرية. ففريويد الذي فسر الدين كوجود طاريء وليس اصلي في الانسان وهو وجود يمثل ردة فعل نفسية للانسان كي يضبط فعل الشبق الجنسي لديه، او من فسر الدين كمنهج أعطى تفسير منطقي لتساؤلات الإنسان عن المجهول الغائب واللامنتهي واللامحدود الماورائي والذي لا يمكن تفسيرها تفسير مادي علمي دقيق او برجماتي على اساس نفسي او قيمي باعتباره نفسيا مصدر راحة واستقرار واستجابة لضما الانسان الانطولوجي، واجابة فاعلة عن الكثير من التساؤلات عن الامتاهي والمصير المجهول للانسان بعد الحياة الدنيا، وقيما باعتبار انه ضرورة اخلاقية وقيمة يستشعر من خلالها الانسان بما له من وجود معنوي راسخ في داخله انه يفعل الفعل من اجل هدف اسمى من مجرد المصلحة الشخصية والنفع الضيق او غيرها من الافكار التي اعادت عنصر الدين بشكل مركزي الى البحث الاجتماعي بشكل اجمالي.

كما ان هذا الوجود الوجداني الراسخ في ضمير والمخيال الاجتماعيين مما يتمظهر بشكل كبير في الواقع الاجتماعي عبر فاعليات كثيرة جعل من الدين كظاهرة اجتماعية راسخة لا يمكن ان تكون الدراسة الاجتماعية فيها دراسة عابرة والنظرة اليها نظرة سطحية. بل لابد ان يتم دراسة المجتمع على ضوءها بشكل اكثر جدية.

وهكذا ايضا هذه التجربة لابد ان تنعكس في البحث الاجتماعي ذو الخلفية الايدلوجية والعقدية ان لا يبقى في اطار التقليد والنسق العام بل لابد ان ينطلق في حركته التحديثية المستمرة كي لا يبقى البحث

الاجتماعي راكدا في حدود زمان ومكان خاصين فيما ان المجتمع حركة مستمرة نحو التغير والتبدل بل حتى التحول الكبير . والتفسير على هذا الاساس التقليدي يفقد البحث روحته ومرونته وواقعيته بل سيسقط في دائرة القديم البالي الذي لا يمكن التعاطي معه بل لابد التغاضي عنه ونبذه . البحث الاجتماعي هو اكثر الابحاث الذي يحتاج الى عمليات مراجعة نقدية مستمرة وتحديث دائم والا سيسقط البحث في التقليد ويفقد عنصر المواءمة والتجديد ولا يفي بمتطلبات المعاصرة . الى هنا يمكن ان نلخص نتيجة المواضيع السابقة الى انه لا بد...

اولا: من طرح النظرية الاجتماعي لكل باحث اجتماعي على اساس منهجية واضحة مما يعني ضرورة بناء منهجية بحثية للتعاطي في النظريات هذه تقوم هذه المنهجية على معطيات البحث العلمية والخلفية التي تنسجم مع الواقع الاجتماعي للمسلمين بما لهم من ثقافة وهوية وبما تتطلب حركة المجتمع.

ثانيا: لا بد من فهم موضوعي للواقع واستحضار اليات تحليل دقيقة لفهم المجتمع وعناصره ومسارات حركته ومنهجيات التعامل في علاقاته الى اخره من الظاهر العامة الكلية والفردية أي لا بد من امتلاك اليات دقيقة للتحليل في فهم المجتمع وطبيعته وحركته وعلاقاته.

ثالثا: لا بد من عمليات مراجعة نقدية مستمرة ودراسة سواء للمنهجية والنظريات او للفهم التحليلي للمجتمع وتطوراته.

وبعد كل هذا يمكن ان تكون لدينا منهجية تعاطي ونظريات لا بد الرجوع اليها في تحريك وضبط الفعل الاجتماعي وكذلك فهم دقيق للمجتمع. عندها يمكن ان ندعي اننا نمتلك وعي اجتماعي كما يمكن ان

نطرح النظريات والحلول ونتحرك في عملية اصلاح وتحديث وتطوير
وبناء ونهضة.

المسلمون، وحركة التاريخ

الباب الثالث

الفصل الأول

مناهج البحث الإجتماعي

من اهم سمات البحث الاجتماعي الحديث والذي اثبت فاعليته هو اعتماد منهجية بحث محددة ينطلق منها الباحث في تحليل ظاهرة ما او طبيعة ومن خلال هذا يطرح منهجيته على ميدان البحث ويطبقتها على مواضيعها ثم يحاول فهم المشكلات وطرح الحلول على أساس هذه المنهجية.

مناهج البحث الاجتماعي: تهدف إلى اكتشاف العوامل والأسباب والأسس التي ينجم عنها السلوكيات الاجتماعية، والقواعد التي تقوم عليها الطبيعة الاجتماعية او الطبائع المختلفة لمجتمع ما ، الأمر الذي يؤدي إلى اكتشاف القوانين العلميّة التي تفسر لنا النواحي المختلفة للاستجابات الاجتماعية، وهذا يتبع اولا الايمان بانه هناك قوانين تحكم المجتمع وحركته في الواقع، ممّا يساعد على فهم السلوك الاجتماعي للفرد وللجماعة والتنبؤ به، ويترتب البحث الاجتماعي على عدّة طرق ممنهجة من البحث الوصفي، والبحث التجريبي، والبحث التاريخي .

البحث الوصفي

يعتبر البحث الوصفي الذي من أنواعه الدراسات المسحية أكثر المناهج استخداماً في البحث الاجتماعي ويعرف بالمنهج المسحي الاجتماعي، الذي يعرف بدراسة ظروف المجتمع وحاجاته، ويستقرىء الحالات والظواهر وتتبعها بشكل دقيق، فهي تهدف إلى جمع المعلومات عن عدد كبير من الحالات لتشخيص واقعها أو جانب محدد منها، وهذا يتم في وقت معين وفي منطقة جغرافية محددة لذلك، فالبحث الاجتماعي غير ثابت ولا يمكن تعميمه فهو يختلف من مجتمع لآخر ومن منطقة جغرافية لأخرى، فهنا البحث الاجتماعي على الأساس الوصفي والاستقرائي يعتمد الفهم الموضوعي للحالة الاجتماعية، محاولاً السير الفهمي إلى ابعاد نقاط المجتمع ودراسته بشكل دقيق والانسحاق خلف الظاهرة الاجتماعية بغية فهمها من خلال بحث الحالات الفردية والاجتماعية.

كما انه لكل مجتمع طبيعة وهو وفق هذه القاعدة يمثل ظاهرة تطفو على السطح تبعاً لاسس الطبيعة التي يقوم عليها، وكل هذا ليس بسيطاً ومختزلاً من خلال الظاهرة والمنهج لا يعتمد التبسيط للحالة من خلال فهم ظاهرتها، بل هو دراسة معمقة للوغول إلى تفاصيل الظاهرة والتوقف عند الحالات وجذورها، فالفهم الجزئي العلمي الدقيق يتطلب الذهاب إلى بعد نقطة في تحليل الطبيعة والظاهرة والحالة، ومن هنا يمكن ان نقرر ان البحث الوصفي سيختلف من بيئة اجتماعية إلى أخرى ومن ظروف إلى أخرى، فهو ليس بحث ثابت يحكمه قانون ثابت بل البحث الاجتماعي هذا يتبدل ويتغير على مستوى المنهجيات والنتائج المستخلصة.

البحث التجريبي

يعتبر البحث التجريبي بحثاً معتمداً على التجارب وصحة الفرضيات، وفي بعض الأحيان يكون تطبيقاً للبحث الوصفي للوصول إلى نتائج جديدة، أي أنه في الأساس يعتمد على التجربة ونتائجها، بما أن البحث الاجتماعي الحديث يقوم على التجربة العلمية كما ذكرت وفصلت سابقاً فهو اذن بحث تقليدي متجدد حسب تعاطي البحث العلمي مع معطياته الجديدة ومنهجيته والدقة التي يتمتع بها في التحليل والتوصيف واستخلاص النتائج، اعتمدت التجربة كأساس علمي ثابت والبحث العلمي الاستقرار ان لم يقم على اساس التجربة فهو بحث لا يتمتع بكل المؤهلات العلمية او الدقة خصوصا في البحث الاجتماعي، الذي يحاول قدر الامكان الاعتماد على فهم دقيق يقوم على مسار المجتمع والاساليب فالمجتمع بما هو وحدة يمكن ملاحظتها بصورة واحدة لها سمات وظاهرة وقانون وحركة تعتبر تجربة وسلوك يمكن فهمها على هذا الاساس، فالمجتمع ليس مسألة فلسفية او عنوان عقلي او قانون مبهم بل هي ظاهرة بارزة وتجربة حية دائمة الحراك والتفاعل لها وجود وتاريخ وعلى ذلك يمكن فهمها وتفسيرها، والبحث الاجتماعي التجريبي عندما يقوم على البحث الآنف. أي: المنهج الوصفي سيكون بحث ناتج ومتكامل، ما بين توصيف دقيق واستقراء وتتبع تفصيلي لتحديد الاسس والمنطلقات والعوامل الاجتماعية، ثم بعد ذلك تحليل كل ذلك على اساس علمي مزودا بالتجربة.

ثم البحث التاريخي

الذي سنفرد له فصل خاص لما لاهمية البحث التاريخي في موضوعنا وترابطه الموضوعي والمركز مع المجتمع ، فالفهم الدقيق للمجتمع لا يمكن إلا من بوابة التاريخ وهكذا، لا يمكن فهم التاريخ إلا من خلال المجتمع. وكذلك ان الباحثين بينهما حالة من التشابه نتيجة التداخل الواقعي الخارجي المُسبب للتداخل الموضوعي والبحثي بينهما.

توسع في دراسة البحث التاريخي

هو عبارة عن دراسة لأحداث معينة أو دراساتٍ تمت في الماضي ، وتهدف لإعادة دراسة حدث معين لإيجاد حلول جديدة ، وبدائل قد تساعد في تخطي مثل تلك الأحداث في المستقبل ، هنا البحث يركز بشكل اساس على المنهج الوصفي والتجريبي ولكن يختلف عنه من حيث تطبيق المنهجين على تاريخ المجتمع ، هنا البحث الاجتماعي يحتاج الى الارتكاز على التاريخ مما يتطلب اطلاع تاريخي في المسألة المبحوثة ، اذن فهو يحتاج الى التاريخ بما هو مواد خام متكون من احداث ووقائق ماضية كما يركز على البحث التاريخي ويحتاج اليه ، البحث التاريخي العلمي .

ومن هنا سيكون لنا ربط بين البحث الاجتماعي والتاريخي والتطرق الى مناهج البحث التاريخي وايضا عبر تاريخ البحث الاجتماعي والتاريخي .

فالبحث التاريخي هو الاخر تطور عبر مراحل وحسب مقتضيات تطور حركة العلم والمجتمع والتاريخ ومتطلبات مراحل تاريخ الانسان، فلا يمكن تكوين نظرة موضوعية دقيقة شاملة لاي مجتمع من غير الاحاطة الدقيقة في تاريخه وبقدر ما كان هناك رؤية دقيقة لتاريخ المجتمع فانه سيفهم المجتمع حاضره ويمكن دراسة مستقبله ايضا .

التاريخ مر بمراحل كثيرة كما ان مناهج دراسته ايضا كان لها حظا من هذا التطور والتغيير والتبديل احيانا وكثيرا ما قسموا البحث التاريخي الى:

المرحلة الاولى البدائية: والتي هي عبارة عن تدوين الاحداث، او قلا مرحلة التدوين الموجودة في كل حضارة وامة وعند كل شعب .

المرحلة العلمية: هذه المرحلة اتت كضرورة للمرحلة الاولى بعد ان تم كشف تلاعب المؤرخين وكتابته وفق ذوق وانتماء المؤرخ ورغبة السلاطين في كل زمان الذين كانوا يضغظون من اجل جعل السند التاريخي عضيدا لهم في الحكم والسيطرة على الناس وغيرها من الدواعي التي من الصعب ان تترك رؤية المدون للتاريخ موضوعيا منصفيا بشكل مقصود او غير شعوري ، فكل انسان له مسبقات ثقافية ونفسية وبيئية تحكم تصوراته وبالتالي تؤثر الى حد ما في تدوينه وطريقة تفكيره وتحليله وتصديقه للاحداث. وكل هذا دعى الى تبني معايير علمية تحليلية للاحداث والتاريخ بشكل يجعله اكثر صدق وموضوعية.

المرحلة الفلسفية: التي اتخذت التاريخ ببعده فلسفي لطرحة وفق انساقه الخاصة ومساراته هذا التفكير مع بدء نزعة تحليل التاريخ بشكل متسلسل مترابط والنظر الى مسارات متشابهة فيه مما يعطينا قدرة على فهم احداث التاريخ بشكل متسلسل كي يمكن فهمه. اولاً: عبر هذا التشكل المتسلسل، مسار تحرك في الماضي واستمر حاضرا ليتمكن الى حد ما التنبؤ بما سيحدث مستقبلا. تجلى هذا المنهج التاريخي عند هيجل وتوينبي وغيرهما من الذين طرحوا التاريخ وفق سلسلة مترابطة وعبر مسار ممنهج في بعض جوانبه. كما عند ماركس والماركسيين من بعده الذين طرحوا كل شيء وفق رؤية ايدلوجيا واحدة ومن اهم معالم هذه الايدلوجيا هو الرؤية الى التاريخ كنمط واحد ومسار ممنهج يمكن فهمه كتجربة في الماضي وتحليله في الحاضر والتكهن في المستقبل وفق

المعطيات التي استفدناها من الماضي والحاضر كتجارب حية لمسار التاريخ مما يكون ذلك نمطية واضحة لمساره.

وعلى ذلك طرحت الماركسية منهجها التاريخي الذي حلل التاريخ والحاضر وطرح ما يمكن طرحه وفق الرؤية التاريخية المادية للمستقبل، الذي عبر عن الكثير من التكهينات والتوقعات والبشائر الماركسية التي لم تتحقق مما انعكس علميا وفلسفيا على النظرة الماركسية كلها وايدلوجيتهم هذه، ومثل هذا اكبر معالم الفشل على الرؤية المادية للتاريخ.

المسلمون ايضا طرحوا التاريخ وفق نظرة ايدلوجية ونمطية ولكن بشكل معتدل عن النظرة المادية وحتى الدينية عند باقي الاديان خصوصا المسيحية كما عند اقسطين واليهودية. هذه النظرات الدينية التي حاولت ان تبرهن على ربط كل حوادث التاريخ بالسماء، فيما قد طرحنا سابقا بشكل موسع النظرة الاسلامية التي ربطت الحوادث بنظام الاسباب والمسببات التي لا تنافي النظرة العلمية. وتطرح الفهم التاريخي لعلماء الاسلام المهتمين بفلسفة التاريخ والتفكير التاريخي وفق منهجية خاصة تفصل بين مسار التاريخ كاحداث ومسبباتها العليا وعللها الأولى، ودققنا في أن هذا الطرح لا ينافي العلمية والنظريات الفلسفية التي مالت الى فهم حركة التاريخ وعناصر تحريكه بشكل مستقل عن الإرادة الالهية والنظرة الدينية.

ولكن هذا المنهج بشكل عام أي: دراسة التاريخ كوحدة واحدة. تم نقده فيما بعد بشكل عفيف من قبل كارل بوبر ليعيد طرح التاريخ بشكل احداث مفككا النظم التي اعتمدت في سبك الرؤية التاريخية في كتبه (بؤس الايدلوجيا نقد مبدأ الانماط في الفكر التاريخي) طارحا رؤيته



بشكل اكثر تفكيك وتحليل حوادث التاريخ بشكل منفصل كما سنوضح فيما بعد.

كارل بوبر فتح الباب لمنهج نقدي جديد وعنيف للرؤية التاريخية (أي النمطية التاريخية) لتعتبر الطرح التاريخي وفق منهجية واضحة ادعاء فارغ لا يمكن التماشي العلمي معه. بل هو فقط امنية ايدلوجية ومنهج تحليلي بائس لا يمكن ان يقدم رؤية موضوعية عن التاريخ ما دام انه تسور في اطار نظرة تاريخانية تحاول تجيير الفهم لصالحها مما يفقدها بعدا ابستمولوجيا نقيا. (التاريخانية كلمة من ابداع كارل فرنر سنة ١٨٧٩ وقد استخدمها لتعريف فلسفة فيكو الذي أكد أن العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع ، أي تلك المنشآت التي تكوّن العالم التاريخي) ١

بوبر قام في نقده للتاريخانية على اعتبار أن التأريخ مسار يقوم على وعي الإنسان وفهمه لواقعه ويتأربه ويتحرك وفق هذا التأثير (يتأثر التاريخ في سيره تأثرا قويا بنمو المعرفة الإنسانية) ٢ ألا أن بوبر لا ينكر مسألة القدرة على قراءة وإستشراق المستقبل بشكل مطلق ألا أنه ينقد هذه النمطية المطلقة التي تحاول أن تفسير سير التاريخ تفسر المستقبل بشكل منج ونهائي (هذا الدليل لا يدحض بالطبع إمكان كل التنبؤ الإجتماعي فهو على العكس من ذلك يتفق تمام الإتفاق وإمكان اختبار النظريات الإجتماعية، كالنظريات الاقتصادية، عن طريق التنبؤ أن امورا سوف تحدث أن تحققت شروط معينة، وإنما هو يدحض إمكان التنبؤ بالتطورات التاريخية الى الحد الذي يمكن أن تتأثر بمعارفنا) ٣



١ - مفهوم التاريخ العروي ص ٣٤٧

٢ - بؤس الأيدلوجيا ص ٧

٣ - نفسه ص ٨

الى هنا خصوصا بعد فشل النظرة المادية للتاريخ (التأريخانية المادية) جمد البحث التاريخي النمطي ولم يتحرك الى عام ١٩٨٠م الذي طرح فيه الناقد الادبي الامريكي ستيفن جرينبلات (التأريخانية الجديدة) بصيغة معدلة عن التاريخية التقليدية ونمطياتها المعروفة يرى جرينبلات من خلال تطبيقه لمنهج التأريخانية الجديدة أن العمل الأدبي يستمد أهميته من توثيقه للأحداث التاريخية المعاصرة للبلاد وأن التأريخانية الجديدة لا تفترض العمليات التاريخية على أنها غير قابلة للتغيير وعنيدة ، ولكنها لا تميل إلى اكتشاف حدود أو قيود مفروضة على التدخل الفردي من أشهر أعماله : ممارسة التأريخية الجديدة عام ٢٠٠١.

فانه وان طرح رؤيته عن التاريخ من الناحية الادبية الا انه اهتم بالتاريخ وتحليله وفق رؤيته النمطية المعدلة والمحدثة والتي اسهمت بشكل كبير في اعادة الروح الى التحليل التاريخي في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين وفق رؤية ومسار مترابط ونمطية مسبوكة الى حد ما.

ألا أن التأريخانية بعودتها الجديدة وفلسفتها المحدثة اتت بعد طرح البحث التاريخي المهم الذي تدخل في فهم النص الديني والادبي وتحليل التاريخ (التأريخية) هذه المنهجية العميقة التي اسهمت بشكل كبير في اعادة الروح الى البحث التاريخي واعادة الروحية الى التاريخ والتراث بدعوة العودة اليهما بشكل دقيق تموضعي مما يجعلها وفق الدعوة هذه اكثر المناهج التاريخية موضوعية على مستوى الدعوى الا انها الى الان لم تنتج رؤية واقعية دقيقة وبقت في اطار الدعوة حيث تمت ادلجة هذه الدعوة التاريخية لصالح المنهجيات الانتربولوجية



واقفدتها قيمتها الموضوعية الى حد ما في فهم احداث التاريخ ونصوص التراث الديني والادبي.

مما يجعل التاريخية في موقع النقد والمراجعة وهذا لا يفقدها اهميتها في تحليل وفهم التاريخ والتراث، الا انها كاي منهج علمي تحتاج الى مراجعة ونقد كما تغيير بعض الياتها وكيفية التعامل في حقول المعرفة، فاستخدامها في تحليل وفهم احداث التاريخ لا بد ان لا تكون نفسها في تحليل النص، كما استخدامهما في النص الادبي لا بد ان يختلف عنه في الديني وهكذا فكل له شروطه وظروفه واسسه واصوله، واعتماد المنهجية التاريخية بدون مراعات كل هذا يعتبر سقوط في ايدولوجية تاريخية اخرى.



مناهج البحث التاريخي الحديثة

التاريخ هو واحد من العلوم التي تطورت عبر تراكم التجارب وتطور النظريات وتلاقح الاطروحات وتداخل المعارف عن طريق المناهج او حاجة كل علم وميدان معرفي الى اخر.

فالتاريخ بدا كمواد خام عبارة عن تدوينات لكل امة وحقبة زمنية، ثم إحتاج الى منهج علمي تحليلي بسبب التضارب والاختلافات بين هذه المواد والمصادر الاساسية فبرزت الحاجة الى مناهج علمية تحلل وتخرج التاريخ بنحو اكثر علمية ومنهجية.

فالمنهج العلمي في التاريخ ليس حاجة طارئة وليس خيارا بقدر ما هو ضرورة تولدت هذه الضرورة من مدعيات استهداف الحق والحقيقة في التاريخ. وعلى ذلك قسم المؤرخون بشكل تقليدي التاريخ.. التاريخ التقليدي والقديم الى مواد تاريخية مدونة، والى تاريخ علمي. و الأخير هو التاريخ الذي احتاج بشكل ضروري الى عملية ممنهجة في التحليل والاستخراج والاستنتاج والاجتهاد والجهد من اجل الوصول الى حقيقة واحدة من بين الحقائق الواردة في المدونات التاريخية التي تلاعبت بها المسبقات والغايات للمدون، او إملاءات السلطان، او الاخذ والنبد للقوائع تحت وطأة الرؤية الايدلوجية للدين أوالمذهب أو الأيدلوجيا.

هذه المناهج توسعت ولو بشكل بدئي في كل الحضارات والتواريخ. وهكذا في التاريخ الاسلامي نجد ان هناك مصادر تاريخية ومطولات ومدونات كتبت بعيد تحليلي حسب مناهج مؤرخ واخر، ومن هنا كان

كل مُدَوّن تاريخي يعتبر انه يمثل عقلية المؤرخ الى حد كبير وانتماءه الديني والمذهبي والسياسي وكيفية تعاطيه مع الوقائع التاريخية بما هي اهم مصادر الارجاع العقدي والتشريعي للمسلمين.

في غرب القرن الثامن عشر ميلادي ومع انفجار ثورة العلم ووصولها الى اوج عطائها وبدايات حركة الانوار والدعوة الى دراسة الكتاب المقدس بشكل علمي قريب من الفاهمة المعاصرة والذوق العلمي والنمط الحياتي الذي ساد بكل إفرزاته، كما فهم التاريخ كله على اساس ممنهج. ظهرت دراسات كثيرة لتحليل التاريخ وطرحه على اساس منهجي وعلمي. وبما ان الفلسفة كانت عصب التطور ومنظومة المعارف او قل المنهج الاستمولوجي الحاكم على اساس الحركة الفكرية في الغرب انذاك تأثيرا وتأثرا في الواقع وتفاعلا مع تطوراته خصوصا العلمية، تولدت فلسفة التاريخ ومن اهم من طرح التاريخ بشكل فلسفي هو الفيلسوف الالمانى هيغل وفق اطار عموم فلسفته المبنية على الجدال (الديالكتيك) وفي جانب اخر تم طرح التاريخ عند توينبي وغيرهما وتوسعت الدراسات التاريخية على هذا الاساس الى ان تطورت في التفسيرات المادية للتاريخ الى ايدلوجيا عامة للتاريخ ونمطيات حتمية ومنهجية تراتبية عبر ادوار منتظمة في مسار واحد في الماضي والحاضر والمستقبل عند الماركسيين مطورين مبدأ الديالكتيك وفق المنظومة الماركسية ونزعتها المادية لتصبح منهج فلسفي مادي متراس ومتربط بشكل وثيق.

الفصل الثاني

النظرة الديالكتيكية للتاريخ

فقد تعددت تفسيرات التاريخ واحداً التي تكون التاريخ منها اعتماداً على تفسير الحوادث التاريخية ومناهج البحث فيها. فهناك التفسير العقلاني للتاريخ يستند إلى الفكرة القائلة بأن أحداث التاريخ تكمن وراءها إرادة مخططة عاقلة وقدرة علوية مطلقة تنظم حركة التاريخ بشكل منتظم معدل مسبقاً ومن ثم فهي ليست وليدة للصدفة، ويرى هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) أن تلك الإرادة هي روح العالم وبعده المعنوي كما يرى أن الجدل هو مبدأ الحياة كلها وأن التاريخ يمثل مفاهيم متناقضة على الدوام تؤدي إلى ظهور مفاهيم جديدة، ومن ثم فإن الفكرة الرئيسية عند هيغل هي فكرة عقلانية التاريخ.

كما أنه هناك التفسير المادي للتاريخ كما عند الماركسيين أو قل النظرة المادية بشكل عام التي تميل إلى تفسير كل الظواهر والعلم على أساس علمي طبيعي فيزيقي ولكن الأبرز في هذا التيار هو المذهب المادي الماركسي إلى طرح رؤيته بشكل دقيق ومفصل ومنهج. وهو يقلل من أهمية الجوانب الروحية من الدين والأخلاق والتوجه المعنوي بشكل عام، مشيراً إلى أنها ليست سوى أوهام ابتكرتها الطبقة البورجوازية تيسيراً للاستغلال ومن ثم فإن تفسير التاريخ في إطار النظرية

المادية إنما يتم من خلال عامل واحد أيضا هو العامل الاقتصادي والذي يمثله الصراع بين طبقات.

التفسير الديالكتيكي للتاريخ بتوجيهه العقلاني الروحي والمادي الماركسي هو التفسير الأبرز للتاريخ بشكل ممنهج تراثبي مُنمط. هذا إضافة الى التفسيرات التاريخية وفق التفكير الديني التقليدي الذي كان يربط كل شيء بالعلل الفوقية والسماوية بالخالق في كل الأديان ومن هنا تولدت رؤية نقدية فيما بعد مراجعة وتقويم او نبذ وقطعية.

نقد النمطيات

ولد مصطلح (التأريخانية) توصيفي انتسابي مع الادخال الايدلوجي والمسبقات في البحث التاريخي او الرؤية التاريخية بشكل عام. ارتبطت التأريخانية بشكل وثيق بالفيلسوف الألماني هرذر الذي رفض الأخذ بالأفكار التي نادى بها فلسفة عصر الأنوار (القرن ١٨) حول فكرة التقدم التي تطبع تاريخ البشرية بشكل تاريخي منتظم استنادا الى قوة عليا او قوة التاريخ نفسه بسنده الجدلي، وأن المرحلة التي يصلها التاريخ ما هي إلا تراكم للخبرات السابقة عن مضمون التقدم. إلا أن الكلمة من إبداع كارل فرنر ١٨٧٩ في معرض تعريفه لفلسفة فيكو الذي أكد أن العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع، أي المنشآت التي تكون العالم التاريخي. التأريخانية أي التاريخ كمبدأ وحيد لتفسير كل الظواهر المرتبطة بالإنسان، وهدفها كشف قوانين التطور والتغير الاجتماعي، وفهم

التبدلات الحضارية الكبرى في تاريخ الإنسان، وهي في حقيقتها اختراق فلسفي لعلم التاريخ ولمجاله العام، الذي كان حكرًا على المؤرخين أنفسهم في وصف الماضي، والاكتفاء بسرد أحداثه بتسلسلها الزمني المنتظم، من أقصى نقطة في الماضي السحيق، إلى الزمن المعاش، كما فعل المؤرخون المسلمون، وهذا السرد يكون إجمالاً بدعوى حياد المؤلف ويقوم على هذه الدعوة، ويُعرض من دون تمحيص وتحليل على أساس علمي أو نظر فلسفي باحثًا عن الأسس والعلل والغايات.

وهكذا نقد كارل بوبر التاريخانية كما ذكرت سابقًا في الصفحات الأولى لمبحث التاريخ وقد ذكرت سابقًا بعد هذا النقد العنيف الذي تعرضت إليه التاريخانية جمد البحث التاريخاني والذي يفسر التاريخ على أنه منهج مقولب بشكل نمطي ترابي كأنه ينطلق من نقطة محددة ويتجه بشكل واضح إلى هدف غائي معين يمكن إدراكه وتفسير مسار التاريخ من خلاله مشكلًا نسقًا يستطيع الفيلسوف كشفه وتحليل عناصره إلى أن تم طرح (التاريخانية الجديدة) من قبل الناقد الأدبي ستيفن جرينبلات في كتاب الصدى والأعجوبة ليعيد إلى هذا الميدان حيويته مع كل ما أبدى عليه من تعديلات وتطوير.

التاريخية

التاريخية مصلح هو الآخر اخذ يتدفق في البحث التاريخي مولدا منهجا اخر في التعاطي مع التاريخ والتعامل مع التراث التاريخي وفق منهج محدد مرتكزا على المعطيات الانتربولوجية وما تم التوصل اليه من بعد انسني في العلوم الانسانية . التاريخية منهج واقعي وليس ضرورة علمية وفلسفية فقط. فاننا لو نراجع الى كل تاريخ وتراث نجد هناك حقائق طرحت في سياق متموضع في التاريخ أي بمعنى تم طرحه في بيئته معينة مع مراعات الظروف الزمكانية وشروطها . فالتاريخية موضوع اصيل في التراث، والتاريخ بما فيه الديني والمقدس - مع الاقرار بعلوية وسماوية المصدر الديني موجودة في نصوصه ومسار الاحداث فيه وسيرة بُناته - الا ان الضرورة هذه نفسها ايضا تقتضي مراعات شروط وظروف كل بيئة يمكن استخدام المنهج التاريخي فيه مما يحتم اختلاف التعاطي العلمي والتناول الفكري والاجتهاد في داخله .

اذن نحن امام اتجاهات تاريخية في اطار المنهج العام يحدد هذه الاتجاهات طبيعة الميدان الذي يتحرك فيه البحث التاريخي، فبين ميدان واخر تُمكن ظروف وشروط يكتنفها النص الادبي او الديني او أي نص تراثي اخر، وكذلك الواقعة التاريخية. ومن هنا نحتاج الى انشاء تاريخ عام، أو على الأقل منهج تاريخي معتمد في دراسته ولو في الأسس العامة لضبط هذا المنهج، كي نستطيع انتاج فكر تاريخي دقيق.

التاريخية وإشكالية المطلق والمتعالي

ذكرت سابقا الى ان جذور التاريخية موجودة في كل تراث وتاريخ، على نسب متفاوتة. كما الاقرار بها على نحو البحث العلمي الفارز للوقائع تختلف بين دين واخر وفكر واخر. اما عن الاسلام ففيه اكيد وجود للتاريخية. فهي ليست ابداع بقدر ما هي منهج مُكتشف من ثنايا النص التراثي والواقعة التاريخية.

ففي الاسلام مثلا في علوم القران هناك اسباب نزول الايات تبحث وتقسيمها مكية ومدنية وترتب على ذلك اثر علمي، وهكذا طرح مسألة قدم الكتاب وحدوثه ما بين من اقر بالحدوث كالمعتزلة ومن رفض ذلك كالاشاعرة ومن طرح وجهة نظر تفصيلية وسطية لهذه المسألة، كما عند الشيعة الذين اعتبروا القران قديم في علم الله وحادث بما هو كلمات والفاظ نزلت الى الناس بلغة مكتوبة. وهكذا هناك بحوث في السنة تحاول فهم الحديث في سياقه التاريخي الى حد ما، وهكذا ايضا في التاريخ بوادر للتفكير التاريخي من هذا النمط. اصف الى ذلك البحث الفقهي والأصولي التي وجدت فيها الكثير من الافكار التي تدفع للارجاع التاريخي والتموضع فيه لطرح المسألة الفقهية في بعدها التاريخي، ليمنح فهمها بشكل اكثر دقة وموضوعية واستنباط الحكم على ضوءها.

وإذا ما اخذنا مثلا واضحا للنزعة التاريخية في الفكر الإسلامي، يمكن ذلك من خلال فهم مسألة حكم تشريع العبيد، حيث شرع السلام العبودية عندما وجدها من الظواهر الاجتماعية المترسخة في الكيان البشري انذاك اقرها كنظام اجتماعي ورتب عليها تفصيلات احكام

تنظيمية بين السيد والعبد. ولكنه وضع استراتيجية طويلة الأمد من خلال تنظيم هذه العلاقة نفسها التي بين العبد والسيد للقضاء على مسألة العبيد والإماء.

حيث مثلا نجد أن الاسلام لم يجز إستعباد الحر وأجاز للعبد ان يعتق نفسه من خلال دفع قيمته لسيدة حتى من خلال عمله الفائض عن حاجة السيد، كما جعل من أهم كفارات الناس عن الخطايا والذنوب هو عتق رقبة، والنصوص الكثيرة التي كانت تحث على إعتاق العبيد ودفع قيمتهم وتحريرهم من العبودية كعمل مندوب ومحبيب، كما أن المرأة الأمة التي تلد من حر فإنها ستتححر بشكل قهري حتى لو لم يقبل السيد.

والروايات تنقل أن النبي ﷺ قد باشر باعتاق الكثير من العبيد. كما الكثير من الصحابة والأئمة. خذ مثلا نجد أن الإمام علي السجاد بن الإمام الحسين (عليه السلام) كان يشتري مجموعة من العبيد يعلمهم ويدرسهم ثم يحررهم بعد ان يجد فيهم الوعي الكافي والثقافة لإدارة شئونهم الخاصة وتكيفهم مع المجتمع بشكل طبيعي وفق وضعهم الجديد وتأهيل ذاتي مدروس. وهكذا غيره من الأئمة (عليهم السلام).

كل هذه وغيرها وتطورات مسار التاريخ ساهم بشكل مفصلي في التخلص من ظاهرة العبودية كظاهرة إجتماعية بارزة في التاريخ.

ومن خلال هذه المسألة وغيرهما يمكن ان نفهم منهج التاريخية في الكثير من الاحكام وحتى العقائد التي كانت بنت ظروفها وشروطها في زمانها التي قد لا تكون متناسبة مع مرحلة زمنية اخرى وتفقد وجودها واحقيتها وعلميتها مما يدفع ذلك باتجاه تشريع حكم اخر في نفس الموضوع وتغيير نمط التفكير في بعض العقائد المتوارثة والافكار المتبعة.

ونحن اليوم بامس الحاجة الى المنهج التاريخي كي يمكن من خلاله مراجعة الكثير من المسائل الشرعية والافكار العقيدية وغيرهما في الفكر الاسلامي من اجل اعادة موضعها تاريخية ودراسة ظروفها وشروط نشأتها، لننتقل في اعادة قراءة فكرنا بشكل متناسب مع تطورات التاريخ وحركة العلوم ومنهجيات الدراسة.

ولكن هل كل هذا وغيره يمكن ان ندعي ان لدينا نزعة تاريخية وفق المعطيات الحديثة للمصطلح؟ الجواب: لا يمكن ادعاء ذلك الا مكابرة لا تتم عن اطلاع في حيثيات المسألة من الاساس. وما ممكن ان ندعيه هو انه هناك بوادر وجذور للتفكير التاريخي بما اعتبرناه منهج ضروري وهو اصلا موجود في كل تاريخ وتراث سواء ديني او ادبي او أي تراث ورد الى الحاضر عن الماضي بصيغة كتابة ويمكن تداوله والرجوع اليه.

اما هنا في دائرة الاسلام فقد ذكرت امثلة وهناك الكثير من الامثلة تحتاج الى دراسة خاصة ليس محل ذكرها هنا المهم اعطينا صورة عن الاسس والبوادر والنزعة التاريخية في الفكر الاسلامي يمكن الانطلاق منها لتوسيع هذه النزعة ورفد هذا التفكير من اجل طرح تاريخية مناسبة نعالج من خلالها الكثير من المسألة في العودة الى السلف وطرح القواعد وتاصيل الاصول واحياء التفكير في الامفكر فيه.

من اكبر الاشكاليات التي ستواجه التفكير التاريخي او (التاريخية) بما هو مصطلح طرح بشكل فرضيات ومعطيات ومنهج يرتكز بشكل اساس على النزعة الانسانية الحديثة التي تحاول فهم التاريخ والنص في سياق منطقي مقبول وفي اطار بشري داني وهجر التفكير الديني التقليدي وربط الاحداث بعقل فوقية وما يكتنفه النص من معاني علوية ومطلقة عن

النسق التاريخي ومتحررة الى حد ما منه وفق الاجتهاد الديني المطروح منذ نشأة الدين والى الان.

وهكذا سنواجه مسألة الفهم البشري الذي طرحناه في البحوث الاولى للكتاب ما بين الفهم البشري المطلق والفهم المقيد بالمعطيات التي يكتنفها النص الديني والمعاني، كما بحث مسألة الفهم نفسها والتفريق ما بين النص والفهم له واعتبار كل الفهم وحدة واحدة وليس هناك فرق بين فهم حر وفهم مقيد في مدار المعنى وعدم التفريق بينهما، كل هذه الاشكاليات وغيرها ستواجهنا بقوة في هذا البحث وليس من السهل الحكم الاطلاقي الاختزالي لها في اطار النزعة الانسنة المعاصرة واعتبار المنهج الانتربولوجي هو منهج مطلق لا بد ان تنتظم فيه كل الافهام وتنساق الى مؤدياته. فكما لاحظنا ان هذه عقبات كبيرة ليس من السهل تعديها.

ذلك أنّ طبيعة الأنظمة الوليدة ضمن دائرة الحدّثة الغريّة تخلو من مراكز على اعتبار تلك القطيعة مع المتعالي و الإبقاء على حيويّة المحايث والواقع الأرضي في تعدّده، وهي دلالة واضحة على نهاية تاريخ الميْتافيزيقا المطلق و المغلق بل يمكن ان ندعي انها كثيرا ما تدعي نهاية الغيبي و الماورائي بشكل مطلق، أي أنّ مثل هذه الأنظمة و جملة ممارساتها التنظيريّة تدفع خارج حقلها كلّ فكرة ثيولوجيّة تسعى إلى التحكّم في نسق تفكيرها أو صياغاتها و تصوّراتها بصورة متعالية و مفارقة

فيما ان الواقع تخبرنا بعلل عليا والنصوص تكتنف معاني علوية لا يمكن الا ان نفهما في سياقها وشروطه فهما في دائرة خاصة بل تحتم علينا هذا .

ان مسار التاريخ تحرك وفق شروط ومعطيات وتكون على اساسها ثم انطلق ليسيير بخطى حثيثة الى ان وصلت حركته الى زماننا وكل الماضي عناصر تكوينية ساهمت بشكل واخر في بناء المنظومة التاريخية بما هي عناصر صيغت بشكلها المفهوم سابقا ومن هنا ينبغي ان نفهمها وفق شروط الفهم السابق والذهنية التي تعاطت معها وهذا لا يعني التوقف عن الفهم القديم بل التعمق اكثر في فهم الاسس والجذور على ان ذلك لا يهمل البعد الذي حدثت به الحوادث ونزلت به النصوص وصيغت به العبارات .

الاشكالية الاساسية التي تواجه البحث التاريخي هي انه يريد ان يصوغ الفهم للتاريخ والنص وفق معطيات العلم الحديث والنزعة الانسانية المادية وتطبيق العلوم التجريبية المتمركزة على ابعاد الفهم العلمي وفق افراز الحداثة وهي بذلك تهمل ايما اهمال للطابع الديني والعلوي للاحداث والحوادث كما انها تتعدى الفهم المقيد الاجتهادي في اطار اجواء النص وتفسير الحادثة.

نحن الى حد ما هنا نواجه مسألة من اشكل المسائل المعاصرة بعد عصر الحداثة وهي مسألة العلم والايمان والجدلية الاحتدامية بينهما في حقل البحث العلمي والاجتهاد الفكري ومحاولات ادخال هذه الجدلية الى البحث في العلوم الانسانية وعدم مراعات مواضيع العلوم وطبيعة مواضيعها.

المجتمع الانساني في الاغلب مجتمع مؤمن وبالتالي لا يمكن ان نفهم متبنياته من غير التماشي مع مشروع الايمان في حياة الانسان وقيمه وتأثيرها وتقييد حركة الاجتهاد الديني في اجواء خاصة . نعم هناك الكثير من الدراسات حتى من قبل باحثين غير مؤمنين ارادوا تفسير

الظاهرة الايمانية في حياة الانسان وبعدها المترسخ في الوجدان العام وطرح افكار منطقية وان كانت تركز على طابع المنفعة واهمية وجود الايمان كعنصر مهم للنفس ومنظومة القيم بما للقيم من جذور عميقة لا يمكن تفسيرها بشكل مادي الا ان ذلك الى الان غير كافي ولم يتم طرحها بشكل جدي في البحث العلمي وما له من تطبيقات يمكن ان تحل الكثير من الاشكالية خصوصا جدلية العلم والايمان او نزعة الانسنة ونزعة الدين.

نحن امام تطورات هائلة في ميدان البحث العلمي في التاريخ والاجتماع والسايكولوجيا العامة وجميع العلوم الانسانية لا يمكن ان نطرح مسألة لها هذا الشعب من غير التماشي مع شروط البحث العلمي بشكل عام ومساائله المتداخلة .

وهنا التاريخ واحد من اهم العلوم الانسانية التي تحتاج الكثير من الدراسة والتعمق والاراجعات النقدية من اجل اعادة طرح مناهج البحث بشكل اكثر عمق وواقعية، الواقعية بما هي نظرة موضوعية تحاول فهم التاريخ بما هو هو وهذا يتطلب الكثير من التجرد ليس من المسبقات العقلية فقط بل حتى المناهج التي تحاول اسقاط معطيات معينة وتفرضها بحجة النزعات الحديثة.

فما يمكن ان يجعل البحث التاريخي كما هو اصلا وكما شهدناه عبر تاريخه مرنا موضوعيا دقيقا هو هذه الحيوية المنهجية في التعاطي مع مواده ، فما تم طرحه الى الان من مناهج تعاطي مع الماضي اسهمت بشكل كبير في اعطاء التاريخ هذا البعد الفعال والحاضر في المسار الفكري بشكل حي.

التاريخ المدون ثم التحليل العلمي في المدونات والمصادر الكبرى الى ان وصلنا الى عصر فلسفة التاريخ وطرح التاريخ على نحو النمطيات والمناهج التأريخانية ثم التاريخية ثم التأريخانية الحديثة وكل التفاصيل والاجتهادات في داخل هذه المناهج كلها اعطت هذه الحيوية الى البحث التاريخي واليوم لا يمكن لباحث يحاول فهم التاريخ ان يتجاهل كل هذه المناهج في طرحه للتاريخ وهذا لا يعني ان هذه المناهج هي المناهج الاخيرة والنهائية التي طرحت التاريخ ابدا خصوصا في الفكر الاسلامي فهناك مناهج في البحث الأصولي (اصول الفقه) والفلسفة الخاصة للتاريخ وفق النظرة التي اتبعها فلاسفة الاسلام في العصر الحديث والفهم الذي تبناه معاصرا ، كل هذا وغيره يعيش المنهجية المتشعبة والاجتهادات للتاريخ التي تحتاج الكثير من المراجعة والنقد والدراسة واعادة الطرح الجديد الذي يسهم في فهم التاريخ وفق ضرورة الحاضر والارجاع الموضوعي المتموضع بشكل دقيق في البيئة التاريخية.

النظام التاريخي

التاريخ من العلوم الذي اخذ تفسيرات كثيرة وتم الاهتمام به منذ الازل فلا يوجد هناك مفكر وعالم في تخصص معين لا يحتاج الى التاريخ والى رؤية الى الماضي كما انه لا يمكن ان تكون هذه الرؤية عبارة عن محاولة استذكار واجترار فقط بقدر ما تكون رؤية واعية تحليلية في محاولة فهم الماضي والحادثة التي يرجع اليها أي راجع من البشر بشكل علمي مدروس .

أول سؤال تطرحه فلسفة التاريخ هو، هل هناك معنى لما حدث على مر الزمان؟ أو ما يسمى بالتاريخ؟ وقد تعددت تفسيرات الفلاسفة والأجوبة وتغيرت مع مضي الوقت .

اول من أجاب عن هذا السؤال ، هو القديس المسيحي أوغسطينوس حيث تصور الفيلسوف أوغسطينوس أن التاريخ الإنساني عبارة عن خطة من الرب باتجاه خلاص الإنسان . وقد بدأت هذه الخطة يوم خلق الرب العالم، ثم بعدها وقع أول البشر آدم في الخطيئة ، ثم يأتي يوم القيامة أو يوم الحساب. وسادت هذه النظرية وانتشرت في العصور الوسطى عند المفكرين .

تميز تفسير اوقسطين بالبعد اللاهوتي وربط مسار التاريخ كله بعقل عليا او قل تفسير الدين كله على اساس ديني واعتبر التاريخ عبارة عن خطة الله تعالى في هذه الحياة التي تبدأ منذ النشأة الاولى مع ادم الى يوم القيامة .

هذا التفسير تعرض الى نقد شديد في عصر النهضة وبداية حركة محاولة تفسير كل شيء بشكل علمي وعلى اساس مختلف وفق افرازات منظومة الحضارة في عصر النهضة في القرن التالي ، القرن السادس عشر الذي يسمى عصر النهضة ، وحتى القرن الثامن عشر الذي يطلق عليه عصر التنوير، ثار الفلاسفة الأوربيون على الفكرة اللاهوتية لقد رأى فلاسفة ذلك العصر ان موضوع التاريخ هو الإنسان. خلافا للنظرية السابقة التي ترى أن الرب هو الذي يدبر مجرى أحداث التاريخ. وأبرز رواد هذه المدرسة الفيلسوف الفرنسي فولتير .

فالانسان بما له من عقل و ارادة وقدرة التحكم بمصيره هو محور الحركة التاريخية وهو العنصر الفعال فيها ومن هنا ينبغي فهم اهم عناصر حركة التاريخ بل محورها على الاطلاق. فالانسان بما يمتلك من قدرات ومؤهلات هو المهيمن على حركته والصانع لوجوده في مسار التاريخ والمحرك لعناصره.

ولكن الى هنا بقي الانسان يدور في النظرة التقليدية للنظام التاريخي حيث التاريخ يسير وفق خطة لكن من يدير هذه الخطة ويستكمل حلقاتها عبر مراحلها المتعاقبة وفي المستقبل هنا محل الاختلاف بين الفلسفة اللاهوتية التي بنت اراءها وفق نظرة اللاهوت المسيحي المسيطر في القرون الوسطى وبين النظرة التي افرزها عصر النهضة والذي يقوم على تفسيرات محورها الانسان. الى ان وصلنا الى عصر الفلسفة الوضعية ومحاولة تفسير كل شيء وفق هذه النظرة وكانت من المحاولة المتطرفة لفهم التاريخ وفق النظرة الوضعية هو فهم التاريخ بشكل وضعي تجريبي بمحاولة فاشلة انتهت بشكل سريع وهي محاولة فهم التاريخ بشكل وضعي وتطبيق المنهجية الوضعية في علم التاريخ حيث لديهم وبشكل

متطرف انه لا يمكن اعتبار أي علم علما الا ان تطبق عليه معاول البحث
الوضعي.

حيث تبناوا تساؤل وهو: هل التاريخ مثل علوم الطبيعة، حيث يكون
هناك قانون عام يمكن به تفسير الأحداث التاريخية؟ أجاب: بنعم،
فلاسفة مثل دايفيد هيوم وأنصار الفلسفة الوضعية بعد ذلك ظهرت
المدرسة الأخرى التي تقول أن التاريخ لا يعنى باكتشاف النظريات وأن
مهمة المؤرخ هي تحديد ما حدث في الماضي ولماذا حدث. وأن العلم
كلي وثابت والتاريخ جزئيات متغيرة .

وكذلك لا يمكن اهمال فلسفة فيكو في هذا الاطار مع بداية عصر
النهضة وانعتاق الروح الأوربية من سطوة السيطرة اللاهوتية المسيحية في
العصور الوسطى والاتجاه نحو العقلانية والعلم التجريبي، بدأت تظهر
آثار الاتجاه الجديد على علم التاريخ، فقام جون باتيستا فيكو بتأسيس
على التاريخ الوضعي، ورأى فيكو أن التاريخ من صنع الإنسان، وكانت
هذه الرؤية بداية تخلص التاريخ من التفسير اللاهوتي المسيحي، ونقد
فيكو الأوهام التي يقع فيها المؤرخون عند كتابة أبحاثهم .

وهكذا رؤية مونتسكيو الذي اتخذ من التاريخ مستندا معرفيا يثبت
من خلاله آراءه في المجال القانوني والسياسي المعادية لرجال الكنيسة،
ودرس التاريخ دراسة وضعية مبتعدا عن فكرة البحث الغائية اللاهوتية
في التاريخ ، أما إسهامه في فلسفة التاريخ فهو رؤيته الكلية في التاريخ
الإنساني حيث يرى أن التاريخ لا يخضع لعامل واحد بل جملة من
العوامل التي تتضافر مع بعضها في صناعة الحدث التاريخي ، وقد اثبت
رؤيته هذه في دراساته عن أسباب عظمة روما وانحطاطها.

الا ان هذا التوجه العلمي افاد البحث التاريخي كما الاجتماعي قبله مع فارق في القدرة التفسيرية والتجريبية والتحليلية بين الحقلين خصوصا عندما يمكن اعتبار التاريخ هو عبارة عن تجارب او تراكمها في الحقل المعرفي من هنا يمكن ادخالها الى حقل البحث العلمي من هذا الجانب، فالمنهج الوضعي في التعامل مع العلوم اعطاها دفعا موضوعيا وعلميا او على الاقل جعلها في اطار المحاولة العلمية للفهم التاريخي وطرح التاريخ كعلم يمكن سياقه في اطار نظريات واطروحات يمكن فهمها في سياق اكثر علمية وموضوعية ، فانه وان كان ليس أي حقل معرفي يمكن اجراء المنهجية الوضعية عليه ولا بد ان يكون له منهجه الخاص يستفيد من باقي المنهجيات الا انه لا يمكن ان ينسبك في اطار منهجية ويسقط عن الاعتبارات الاخرى التي تفرض موضوعه .

ثم هل للتاريخ اتجاه معين؟ أجب عن هذا السؤال وناقشه الفلاسفة الألمان في القرن الثامن والتاسع عشر، أو ما يطلق عليه مثالية ألمانية حيث يرى الفيلسوف هيجل أن التاريخ عبارة عن تطور العقل البشري واتجاهه نحو الحرية .

النظرة الديالكتيكية للتاريخ

هيجل هو اول من ادخل البحث التاريخي في اطار فلسفي ممنهج على اساس عقلائي وتفسير يتسم بالنظام والرتابة على اساس تفسير فلسفي دقيق ونظام يحكمه العقل والروح بشكل مثالي الى حد كبير مما اعطى لنظرة التفسيرية بعد مثالي متعالي وعقلي ولكن البارز في التفسير الفلسفي للتاريخ عند هيجل هو هذا الانتظام الدقيق الذي يقوم على تحليل عميق لبنية التاريخ وتحليل عناصره ضمن طرحه في اطار فلسفته المعقدة ككل وفق مبدا (الديالكتيك) ومن هنا اعتبر الكثير من الباحثين انه لا يمكن فهم نظرية هيجل في التاريخ الا من خلال النظام الفلسفي المعقد ككل الذي تبناه في فلسفته ومن اهم عناصر البناء الفلسفي عند هيجل هو الديالكتيك الذي صاغ نظريته التاريخية من خلاله ايضا ليعتبر فلسفة هيجل هو التأسيس لنظام ايدلوجي متكامل وفق تفسير موحد وتركيب معقد ودقيق وهذا ما اعطى لفلسفة هيجل قوة فلسفة وعمق رؤية اثرت في الكيان الانساني وتصورات له للكون والحياة والتاريخ .

هذا المبدأ أصبح فيما بعد سمة النظرة لدى ماركس و الماركسيين مع ملاحظة الانتقال من الخلفية الروحية والعقلانية المثالية عند هيجل الى النزعة المادية والحسية عند ماركس وانجلز وغيرهم من المفكرين اصحاب النزعة المادية ماركسيين وغيرهم لندخل في عصر النظرة التاريخية المادية التي تقوم على وفق المبدأ الديالكتيكي المادي عند ماركس وانجلز .

قوة السبك الفلسفي لدى هيجل وفق تحليله لعناصر الفلسفة على مبدا (الديالكتيك) والرؤية الجدلية الذي افضى الى ايدلوجيا منتظمة بما اعطت من نظرة شبه تامة عن الكون والحياة والتاريخ ادخل البشرية فعلا في عصر الايدلوجيا مع منتصف القرن العشرين الى ما قبل نهايته . كان من اهم هذه الايدلوجيا التاريخية المادية التي تبناها الماركسيون بشكل مفرط ليعتبروا التاريخ عبارة عن نمط وسياق يسير بشكل قاهر دقيق كالعجلة التي لا تقف عند عقبة فعجلة التاريخ مسار متحرك بشكل دافع ولا يمكن ايقافها بل فقط التسليم لارادة التاريخ وما على الانسان الا فهم عناصر حركة التاريخ والانصهار التام في حركته.

ماركس نظر إلى أن التاريخ تصنعه القوى الاقتصادية المادية، وأن الفكر ذاته انعكاس لهذه القوى المادية. فالتاريخ من منظور ماركس هو صراع اجتماعي بين القوى التي تحوز القوى المادية.

أما بالنسبة لفلسفة التاريخ عند ماركس فقد اعتبر الفلسفة أحد أشكال الوعي الزائف، في المقابل ما كتبه كارل ماركس من مراحل عن التطور التاريخي لا يعد إلا في صميم فلسفة التاريخ لأنه قدم رؤية شاملة للتاريخ الإنسان .

وقسم ماركس مراحل التطور التاريخي إلى خمسة مراحل :

١- المرحلة الشيوعية، ٢- المرحلة العبودية، ٣- المرحلة الإقطاعية،

٤- المرحلة الرأسمالية، ٥- المرحلة الاشتراكية.

الفلسفة الماركسية قامت وفق هذا السبك التاريخي النمطي القاهر واعتبر حركة التاريخ هذه هي التفسير الدقيق الى ان تم اعتبار كل هذه التوقعات تكهنات سقطت بشكل فضيع بعد سقوط الانظمة الشيوعية

الكبرى بعدما اصبح لها توجه عالمي مواجه بشكل عنيف تدافعي للرأسمالية الغربية بعد الحرب الباردة مما جعل التفسيرات الماركسية للتاريخ اشبه ما تكون بالتكهنات والتنبؤات التي لم تستمر طويلا حتى سقطت تجريبيا سقوط مدوي فضيع.

وفي القرن العشرين ايضا الى جانب الرؤية الماركسية ظهر اتجاه اخر، يصرف النظر عن البحث في اتجاه التاريخ . وركز على البحث في (تركيب التاريخ). وتحليل هذا التركيب كوحدة موضوعية واحدة بشكل دقيق وعميق يتسم بالموضوعية والنظرة الكلية لتاريخ او شاملة للحضارات ظهر هذا الاتجاه مع اكتشافات متجددة في تاريخ الحضارات غير الأوروبية. وأبرز رواد هذا الاتجاه المؤرخ الألماني أوسفالد شينغلر والمؤرخ البريطاني أرنولد توينبي.

توينبي ترك اثرا كبيرا مميذا في هذا الاطار لما يتميز به من وسع الافق والبعد الحضاري الشامل، فهو لم يقف في تحليله على تاريخ محدد ولا حضارة ما كما اتسمت اراء الكثير من الفلاسفة والمؤرخين قبله حتى هيجل الذي كان يعتبر الحضارة الجرمانية هي ام واساس ومنتهى الحضارات وهكذا نجد النزعة في كتاب نهاية التاريخ وغيرهما عند فوكوياما، ومفهومه لنهاية التاريخ والذي يقصد به عدم انتهاء التاريخ على شكل أيام وأزمة وحوادث ، وإنما ينتهي باكتشاف النموذج المثالي الذي يحقق السعادة للبشرية ، ويتمثل هذا النموذج في الليبرالية الديمقراطية. ويذهب إلى أن البشر على مرّ التاريخ يناضلون من أجل نيل الاعتراف والتقدير، ويتميز هذا كله في الدولة الديمقراطية الليبرالية. واعتبرها المثال النهائي والحتمي للتاريخ التي لا يمكن ان ياتي التاريخ

بعد بافضل منها متجاهلا كل النقود وافرازات عصر ما بعد الحداثة متفائلا
 جديد بعصر من الانتظام والسلام في الانموذج الغربي النهائي للتاريخ.
 وعلى عكس تفاعلية فوكوياما، اعتبر صامويل هنتغتون أن التاريخ لم
 ينته وأن انتصار النموذج الليبرالي الديمقراطي ليس إلا حلقة من حلقات
 التطور التاريخي، فالصراع القادم سيكون البعد الثقافي هو المحرك
 الرئيس له، وقد حدد خصائص الحضارة العالمية التي دعا إليها وهي
 نفس خصائص العولمة، وهي دعوة صريحة لإقامة نظام عالمي يقوده
 الغرب، وتخرط فيه بقية المجتمعات والدول والحضارات.
 وتوصل إلى أن ثمة تصادم قادم بين الحضارات والمجتمعات نتيجة
 للتنافس على القوة، ثم حدد العوامل التي تسهم في عدم انهيار الحضارة
 الغربية.

اللافت عند الجميع ان هناك من يفكر بطريقة الأنظمة والنمطية لكن
 كل له منهجه وتوجهه في تفسير حركات التاريخ في هذا الاطار الممنهج
 وكانت الذاتية الوطنية والقومية والأيدلوجية تحدد توجه الباحث في
 التجاه الذي يؤمن به يشعر بذلك او لا.

هذا ما وجدناه في التفكير التاريخي لدى هيجل وتوقفه كثيرا عند
 الأنموذج الجرمانى وغيره من فلاسفة ومفكري التاريخ الذين كان
 التوجه الوطني والقومي يحكم الى حد ما رؤيتهم للتاريخ وتفسيرهم
 الفلسفي له الى الماركسية والتفسير الايدلوجي الفاضح والممنهج بشكل
 غير دقيق لصالح الايدلوجيا والى حد ما فرانسيس فوكوياما ومسالة نهاية
 التاريخ عند الانموذج الليبرالي الراسمالي وبقدر دعوة التحرر في ثنايا
 افكاره نجده مؤدلجا الى حد كبير ومتوقفا في التاريخ على نقطة حضارية
 محددة. وهنا لابد ان نخرج المؤرخ الكبير توينمي الذي كان مطالعا

واسعا للمسار التاريخي وفاهم بعمق لحركة التطور الحضاري لمراحل التاريخ فقد نظر بدقة عالية من الموضوعية الى الحضارات جميعا والى حركة التاريخ بشكل علمي ثم فسره وطرحه بشكل اكثر دقة وموضوعية وشمول.

كل هذه الدواعي والمنهجيات التي فسرت التاريخ وفق رؤية محدودة على اساس التفوق العرقي او الديني او الايدلوجي او المؤدلج تكشف لنا عن اسباب اعمق لهذا التوجه لابد التوقف عندها كثيرا.

هو محدودية الاطلاع الحاجب عن الكشف الدقيق لحركة التاريخ وتنوع الحضارات وافتقاد عنصر الماضي في التفسير أي التوقف في تفسير حركة التاريخ على الحاضر او على حضارة معينة. هذا عدم التوسع والتعمق في فهم التاريخ ومراحله المتعاقبة والاطلاع الوافي المطلوب بشكل مهم على حضارات الاخرين كل هذه الاسباب وغيرها حددت رؤية بعض المؤرخين مما جعلت فكرهم التاريخي محدود جدا ولا يعبر الا عن مرحلة وحضارة محددة ومن هنا لا يمكن اعتباره تفسير دقيق لحركة التاريخ وفهم دقيق لادوار الحضارات المتنوعة.

او التفكير المؤدلج الذي يصب في اطار تجيير حركة التاريخ الى صالح ما يتبناه المؤرخ او المفكر وهنا تكون المصيبة اكبر ، فهذا توجه غير موضوعي ولا اخلاقي في حقل البحث وانتاج الفكر، وهذا كان واضحا جدا في كتاب نهاية التاريخ.

او انه نوع من الاهتمام في دراسة بيئة وحضارة ومرحلة تاريخية يجهد نفسه الباحث في فهم مرحلته التاريخية وبيئته الحضارة وتفسيرها بشكل دقيق محصور لي طرح مشكلاتها الخاصة ويراجعها من اجل النقد والتقويم وهذا بحد ذاته شيء طبيعي وهو الجهد المقدر لكل باحث

منسجما الى حد ما مع مسؤولية المفكر والمثقف اتجاه امته ومجتمعه، وليس كل باحث ممكن ان يكون عالمي ويطرح فكر انساني شامل. الا انه تبقى مسؤولية الموضوعية العلمية والانصاف الفكري عنصر مهم وبارز ومميز في أي بحث كي يكون محط احترام.

فهم حركة التاريخ

فهم حركة التاريخ وتفسيرها من اهم ما دار في البحث التاريخي العلمي وفلسفة التاريخ ومن هنا ان فهم هذه الحركة هو الضابطة الحقيقية لتفسير التاريخ وعناصره من اجل طرح ما هو ملائم لها اما الانسياق اليها والاندماج فيها كما ذهب الى ذلك منظري الجبرية التاريخية المادية وغيرها او فهم عناصر هذه الحركة من اجل تصيرفها الى صالح الانسان ثم يبادر السؤال التالي وهو هل للانسان قدره في تسيير حركة التاريخ الى صالحه ام المسألة ان التاريخ مسار ونمط لا يمكن الا ان يخط طريقه ليكون التاريخ العامل المؤثر القاهر بشكل جبري الذي لا يمكن التحكم به؟؟

هذه الاسئلة من اهم ما تم محاولة الاجابة عليها وطرح ما ينتاسبها على طول تاريخ فلسفة التاريخ . فقد طرحت المدارس رؤيتها المختلفة حول هذه المسألة وكل باحث في اطار كان يطرح رؤياه ومبنياته ويجتهد في طرح شيء بارز وفارز وجديد.

نستطيع ان نحكم ان هناك مدرستان في هذا الاتجاه. الاولى: المدرسة التي تؤمن بان المسار التاريخي يسير بشكل قاهر دقيق ويمضي الى مصير

حتمي وليس هناك أي ارادة للانسان فيها وهذه المدرسة ليس مادية فقط بل حتى دينية. فالنظرة الدينية التقليدية والسائدة في الاديان هو انه هناك قدرة مطلقة فوقية متعالية على التاريخ هي من تخطط وتقرر وليس هناك أي دور للانسان عبر عن هذا الاجاه بالقدر، فالقدر قاهر ولا يمكن الا التسليم اليه والانصياع الى مصيره المحتوم المُقرر بشكل علوي حتمي.

كما التفسير المادي للتاريخ الذي برز في الفكر الماركسي وان كان هو يمثل نزعة في الفكر المادي عموما الا ان ابرز من طرحه ونظره اليه ودافع عنه هم الماركسيون الذين امنوا بالنظام التاريخي المادي الذي يمكن تفسيره على اساس العامل الاقتصادي وتأثيره في حركة التاريخ عبر جدلية (الديالكتيك) كما اوضحت هذا عدة مرات سابقا في الكتاب. اما الفكر التاريخي بشكل عام يميل الى الدور الانساني بما يمتلك من قدرات عقلية وارادة من اجل تغيير حركة التاريخ وتوجيهها الى صالح الانسان ايمانا بسيادة الانسان على حركة التاريخ والطبيعة بغض النظر عن حركة التاريخ نفسها التي تبين الى حد كبير ان هناك تخطيط يحكم حركة التاريخ الى حد ما.

في الاسلام نجد هذه المسألة لها جذور عميقة في البحث العقدي والتاريخي صحيح ان البحث التاريخي في اطاره الفلسفي لم ياخذ اهتمامه كما في العصر الحديث الا انه هناك جذور لهذه المسائل في الاطر العامة للفلسفة والكلام والتفسير، وبرز ما يمكن اعتباره جذور هذه المسألة أي حركة التاريخ هو مسألة (الجبر والتفويض) التي تم الجدل فيها كثيرا في تاريخ البحث العقدي والكلامي والتفسيري، بين المعتزلة الذين امنوا بالجبر وان الله حاكم لا تحده حدود صاحب السلطة المطلقة المتحكمة ولا يمكن اعطاء تفسير اخر الا القدر المحتوم لقراره المبروم،

إنّ الأشاعرة تدّعي أنّ أفعال العباد من قبيل الأوّل، حيث إنّها لم تصدر عنهم باختيارهم وإرادتهم بل هي جميعاً بإرادة الله تعالى التي لا تتخلف عنها، وهم قد أصبحوا مضطّرين إليها ومجبورين في حرّكاتهم وسكناتهم كالمتّ في يد الغسال، ومن هنا قلنا إنّ في ذلك القضاء الحاسم على عدالته سبحانه وتعالى.

أما المعتزلة فمالوا إلى التفويض وهو أن الله خلق الخلق وفوضهم في أمورهم فتكون حركة الإنسان في التاريخ والمجتمع والإرادة العامة مطلقة فالإنسان الفرد أو الجمع مطلق الحرية والله أعطاه هذه السلطة المطلقة وبالأخير يحاسبه وفق ما يختار (إنما هديناه النجدين إما شاكرًا وإما كفورًا) فبالتالي إن الله لا يجبر الإنسان على شيء ولا يقرر عنه وهذا مقتضى عدله إلا أنه سيحاسبه وفق ما يختار.

فالناس مستقلون في حرّكاتهم وسكناتهم، وإنّما يفتقرون إلى إفاضة الحياة والقدرة من الله تعالى حدوثاً فحسب، ولا يفتقرون إلى علّة جديدة بقاءً، بل العلّة الأولى كافية في بقاء القدرة والاختيار لهم إلى نهاية المطاف. ومن هنا قلنا إنّ هذه النظرية قد أسرفت في تحديد سلطنة الباري (سبحانه وتعالى)، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: قد سبق أنّ تلك النظرية تقوم على أساس نظرية الحدوث وهي النظرية القائلة بأنّ سرّ حاجة الأشياء إلى أسبابها هو حدوثها. ولكن هذا عند الأشاعرة مخالف لسلطة الله المطلقة فذهب زعيمهم أبو الحسن الأشعري ومن تابعه إلى أنّ الأفعال البشرية كلها واقعة بقدرة الله تعالى وأنّ العبد لا يفعل له أصلاً. وإن كان من باب الانصاف تم مراجعة هذا الرأي كثيراً عند الأشاعرة مع تطور حركة مدرستهم عبر التاريخ إلا أن هذا النمط من التفكير بقي سائداً إلى حد ما في بحث هذه المسألة. حيث فسّر البعض منهم المسألة

على ان اصل ذات الفعل من الله وعلى العبد الكسب أي : تحقيق الفعل خارجا على العبد باعتبار ان الله منزه عن الماديات اما الكسب فهو في كون فعل العبد طاعة او معصية .

اما الشيعة فقد قدموا رؤية وسطا (لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين امرين)^١

ومما ورد مفصلا ايضا في رواية اخرى (صحيحة يونس بن عبدالرحمن عن غير واحد عن أبي جعفر وأبي عبدالله (عليه السلام) (قالا : إن الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها ، والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون ، قال : فسئلا هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة ؟ قالوا : نعم ، أوسع ممّا بين السماء والأرض)^٢

وهنا يكون الانسان غير مجبور على الفعل كما انه ليس مطلق الاختيار فاصل الفعل من الله من حيث القدرة فالقدرة الحقيقية هي لله الا ان الانسان الذي منح هذه القدرة قادر على استعماله وفق اختياره فهو مختار في افعاله التي يراها ، فالمؤمن بالله الخالق المقتدر لا يمكن ان يرفع قدرته بشكل مطلق ولكن العقل يقضي حتما بالاختيار من خلال ان القهر المطلق يلزم الظلم وحاشا لله ان يجبر الانسان على فعل ومصير ثم يحاسبه عليه كما ان هناك الكثير من النصوص تؤكد هذا المبدأ (إنا هديناه النجدين إما شاكرا وإما كفورا) فالعلة التي اوجدت قدرة الانسان علة لها قدرة مطلقة اما القدرة الانسانية فهي معلولة والمعلول في احتياج دائم الى علته ف (ما افتقر الى علة حدوثا سيفتقر اليها بقاءً) الا ان هذا الاحتياج بنوع من التركيب الدقيق الذي يفصل بين الارادة للعلة و ارادة المعلوم

١- الكافي للكليبي ج ١ ص ١٦٠ حديث ١٣

٢- أصول الكافي ج ١ : ص ١٥٩ حديث ٩

بنحو من التركيب والانتظام الذي يعطي الحرية للاختيار الا انه لا يمكن اهمال القدرة المطلقة لعل العلل والايجاد والحدوث الأول .

ومن هنا يمكن ان ندخل الى مبحث التاريخ لنعتبر هذه الجذور في الفكر الاسلامي كانت تحكم التصور الاسلامي عن الارادة الانسانية وتفسير الحركة الطبيعية له.

فالفكرة وان كانت تم طرحها بشكل ديني وفي البحث الكلامي وتم الجدل فيها على اساس مذهبي الا انها تعطينا جذر المسألة التي حكمت الذهنية العامة في تفسير الارادة الانسانية والارادة المطلقة وهي بالتالي بشكل اكيد تحكم الرؤية للتاريخ وان كان بشكل غير اصطلاحي بالمعنى الحديث في فلسفة التاريخ الا ان الباحث المدقق يجد جذور واضحة للمسألة التي يمكن العودة اليها دراسة ونقد .

ثم هناك مسألة مهمة جدا اخرى يمكن التوقف عندها وربطها في المسألة السابقة لتعطينا ايضا رؤية اخرى عن الاسس العامة التي يمكن ان نعتبرها حكمت التصور الفلسفي للتاريخ في الفكر الاسلامي وهي مسألة (ان الله خلق الكون وفق نظام الاسباب والمسببات) وهذا ينافي النظرة الدينية التقليدية الى حد ما اذا ما سلطنا عليها الضوء فكل مؤمن يؤمن بالله خالق ومبدع وعلّة هذا الوجود الا ان النظام الذي يحكم هذا الكون ليس هو العلاقة المباشرة بالخالق والعلّة والعليا بل هناك نظام تم خلق الكون على اساسه وفق نظام وعلاقة الاسباب والمسببات او الشروط التي تقوم على وفق نظام المقدمات والنتائج او ما يسميها السيد الشهيد محمد باقر الصدر (رحمه الله) بالسنن التاريخية. التي حكمت حركة التاريخ. فنظام الكون لا يقوم على ربط المسببات بشكل مباشر بالله بشكل لاهوتي كما ذهب الى ذلك اقسطين في نظرتهم لحركة التاريخ واعتبرت هذه النظرة

الرسمية للغرب في القرون الوسطى. بل هناك شروط واسباب وسنن تحكم حركة التاريخ والمجتمع، وبالتالي فالانسان يحترك في اطارها هذه الشروط والاسباب تعتبر مقدمات يترتب عليها نتائج بشكل طبيعي، فإرادة الانسان وتفكيره وفعله على مسرح هذه الحياة هي المقدمات ومن هنا يحتاج الانسان ان يضع المقدمات الايجابية والفعالة التي يؤمن بها من اجل تحريك عجلة التاريخ الى صالحه.

يطرح السيد الشهيد الصدر رؤيته المهمة في هذا المجال ويعتبر السنن التاريخية حسب توجهه الفكري له ثلاث اشكال.

(الشكل الأول للسنة التاريخية : هو شكل القضية الشرطية. في هذا الشكل تتمثل السنة التاريخية في قضية شرطية تربط بين حادثتين او مجموعتين من الحوادث على الساحة التاريخية وتؤكد العلاقة الموضوعية بين الشرط والجزاء ، وانه متى ما تحقق الشرط تحقق الجزاء . وهذه صياغة نجدتها في كثير من القوانين والسنن الطبيعية والكونية في مختلف الساحات الاخرى . فمثلا : حينما نتحدث عن قانون طبيعي لجليان الماء ، نتحدث بلغة القضية الشرطية ، نقول بأن الماء اذا تعرض الى الحرارة بدرجة معينة سوف يحدث الغليان . هذا قانون طبيعي يربط بين الشرط والجزاء ويؤكد ان حالة التعرض الى الحرارة ضمن مواصفات معينة تذكر في طرف الشرط، تستتبع حادثة طبيعية معينة وهي غليان هذا الماء ، تحول هذا الماء من سائل الى غاز . هذا القانون مصاغ على نهج القضية الشرطية. ومن الواضح ان هذا القانون الطبيعي لا ينبثنا شيئا عن تحقق الشرط وعدم تحققه، ولا يتعرض الى مدى وجود الشرط وعدم وجوده، ولا ينبثنا بشئ عن تحقق الشرط ايجابا او سلبا، وانما ينبثنا عن ان

الجزاء لا ينفك عن الشرط، متى ما وجد الشرط وجد الجزاء. فالغليان نتيجة مرتبطة موضوعيا بالشرط .

ومثل هذه القوانين تقدم خدمة كبيرة للإنسان في حياته الاعتيادية وتلعب دورا عظيما في توجيه الانسان ؛ لأن الإنسان ضمن تعرفه على هذه القوانين يصبح بإمكانه ان يتصرف بالنسبة الى الجزاء، ففي كل حالة يرى انه بحاجة الى الجزاء يوفر شروط هذا القانون، وفي كل حالة يكون الجزاء متعارضا مع مصالحه ومشاعره يحاول الحيلولة دون توفر شروط هذا القانون. اذن القانون الموضوع بنهج القضية الشرطية موجه عملي للإنسان في حياته. ومن هنا تتجلى حكمة الله سبحانه وتعالى في صياغة نظام الكون على مستوى القوانين وعلى مستوى الروابط المطردة والسنن الثابتة ؛ لأن صياغة الكون ضمن روابط مطردة وعلاقات ثابتة هو الذي يجعل الإنسان يتعرف على موضع قدميه، وعلى الوسائل التي يجب ان يسلكها في سبيل تكييف بيئته وحياته والوصول الى اشباع حاجته. فلو ان الغليان في الماء كان يحدث صدفة ومن دون رابطة قانونية مطردة مع حادثة اخرى كالحرارة، اذن لما استطاع الانسان ان يتحكم في هذه الظاهرة متى ما كانت حياته بحاجة اليها، وان يتفادها متى ما كانت حياته بحاجة الى تفاديها، انما كانت له هذه القدرة باعتبار ان هذه الظاهرة وضعت في موضع ثابت من سنن الكون وطرح على الانسان القانون الطبيعي بلغة القضية الشرطية، فأصبح ينظر في نور لا في ظلام، ويستطيع في ضوء هذا القانون الطبيعي ان يتصرف.

نفس الشئ نجده في الشكل الأول من السنن التاريخية القرآنية، فإن عددا كبيرا من السنن التاريخية في القرآن قد تمت صياغتها على شكل القضية الشرطية التي تربط ما بين حادثتين اجتماعيتين او تاريخيتين،

بحيث انه متى وجدت الحادثة الأولى وجدت الحادثة الثانية. ففي قوله تعالى (ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) الرعد/ ١١ اشارة الى سنة تاريخية بينت بلغة القضية الشرطية ؛ لأن مرجع هذا المفاد القرآني الى ان هناك علاقة بين تغييرين: بين تغيير المحتوى الداخلي للإنسان، وتغيير الوضع الظاهري للبشرية والانسانية. مفاد هذه العلاقة قضية شرطية: انه متى ما وجد ذاك التغيير في انفس القوم وجد هذا التغيير في بنائهم وكيانهم. وكذلك في قوله تعالى (وَ أَنْ كُو اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَاءً غَدَقًا) الجن/ ١٦، تشير الآية الكريمة الى سنة من سنن التاريخ، سنة تربط بين وفرة الانتاج بعدالة التوزيع. هذه السنة ايضا هي بلغة القضية الشرطية كما هو الواضح من صياغتها النحوية ايضا.

الشكل الثاني: الذي تتخذه السنن التاريخية: شكل القضية الفعلية الناجزة الوجودية المحققة ، وهذا الشكل ايضا نجد له امثلة وشواهد في القوانين الطبيعية والكونية . مثلا: العالم الفلكي حينما يصدر حكما علميا على ضوء قوانين مسارات الفلك ، بأن الشمس سوف تنكسف في اليوم الفلاني او ان القمر سوف ينخسف في اليوم الفلاني ، فانه قانون علمي وقضية علمية ، الا انها قضية وجودية ناجزة ، ليست قضية شرطية . فالانسان لا يملك تجاه هذه القضية ان يغير من ظروفها ، ان يعدل من شروطها ؛ لأنها لم تبين كلغة قضية شرطية ، وانما بينت على مستوى القضية الفعلية الوجودية : الشمس سوف تنكسف ، القمر سوف ينخسف . هذه قضية فعلية تنظر الى الزمان الآتي وتخبر عن وقوع هذه الحادثة على اي حال. كذلك الانواء الجوية، القرارات العلمية التي تصدر عن الانواء الجوية : المطر ينهمر على المنطقة الفلانية . هذا ايضا يعبر عن

قضية فعلية وجودية لم تصغ بلغة القضية الشرطية ، وانما صيغت بلغة التنجيز والتحقيق بلحاظ مكان معين وزمان معين . هذا هو الشكل الثاني من السنن التاريخية .

هذا الشكل من السنن التاريخية هو الذي اوحى في الفكر الاوروبي بتوهم التعارض بين فكرة سنن التاريخ وفكرة اختيار الانسان و ارادته . نشأ هذا التوهم الخاطئ الذي يقول بأن فكرة سنن التاريخ لا يمكن ان تجتمع الى جانب فكرة اختيار الانسان ؛ لأن سنن التاريخ هي التي تنظم مسار الانسان و حياة الانسان ، اذن ماذا يبقى لإرادة الانسان ؟ هذا التوهم ادى الى ان بعض المفكرين يذهب الى ان الانسان له دور سلبي فقط حفاظا على سنن التاريخ وعلى موضوعية هذه السنن . وذهب بعض آخر في مقام التوفيق ما بين هاتين الفكرتين ولو ظاهريا الى ان اختيار الانسان نفسه هو ايضا يخضع لسنن التاريخ ولقوانين التاريخ [فهذا البعض] لا يضحى باختيار الانسان ، لكن يقول بأن اختيار الانسان لنفسه حادثة تاريخية ايضا، اذن هو بدوره يخضع للسنن ، هذه تضحية باختيار الانسان لكن بصورة مبطنة غير مكشوفة . بينما ذهب فريق ثالث الى : الى التضحية بسنن التاريخ لحساب اختيار الانسان ، فذهب جملة من المفكرين الاوروبيين الى انه مادام الانسان مختارا فلا بد من أن يستثنى الساحة التاريخية من الساحات الكونية في مقام التقنين الموضوعي ، لا بد وان يقال بأنه لا سنن موضوعية للساحة التاريخية حفاظا على ارادة الانسان وعلى اختيار الانسان .

وهذه المواقف كلها خاطئة ؛ لأنها جميعا تقوم على ذلك الوهم الخاطئ ، وهم الاعتقاد بوجود تناقض اساسي بين مقولة السنة التاريخية ومقولة الاختيار ، وهذا التوهم نشأ من قصر النظر على الشكل الثاني من

اشكال السنة التاريخية ، اي قصر النظر على السنة التاريخية المصاغة بلغة القضية الفعلية الوجودية الناجزة . لو كنا نقصر النظر على هذا الشكل من سنن التاريخ ، ولو كنا نقول بأن هذا الشكل هو الذي يستوعب كل الساحة التاريخية ، لكان هذا التوهم واردا ، ولكننا يمكننا ابطال هذا التوهم عن طريق الالتفات الى الشكل الاول من اشكال السنن الذي تصاغ فيه السنة التاريخية بوصفها قضية شرطية. وكثيرا ما تكون هذه القضية الشرطية في شرطها معبرة عن ارادة الانسان واختياره ، بمعنى ان اختيار الانسان يمثل محور القضية الشرطية وشرطها . اذن فالقضية الشرطية كالأمثلة التي ذكرناها من القرآن الكريم تتحدث عن علاقة بين الشرط والجزاء، والشرط هو فعل الانسان، وارانته: (ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) الرعد/١١. فالتغيير هنا اسند اليهم فهو فعلهم، ابداعهم وارانتهم .

اذن السنة التاريخية حينما تصاغ بلغة القضية الشرطية ، وحينما يحتل ابداع الانسان واختيار الانسان موضوع الشرط في هذه القضية الشرطية تصبح هذه السنة متلائمة تماما مع اختيار الانسان، بل ان السنة حينئذ تُطغي اختيار الانسان، تزيده اختيارا وقدرة وتمكنا من التصرف في موقفه، فكما ان ذلك القانون الطبيعي للغليان يزيد من قدرة الانسان في ان يتحكم في الغليان بعد ان عرف شروطه وظروفه كذلك السنن التاريخية ذات الصيغ الشرطية، هي في الحقيقة ليست على حساب ارادة الانسان، وليست نقيضا لاختيار الانسان، بل هي مؤكدة لاختيار الانسان، وتوضح للإنسان نتائج الاختيار لكي يستطيع ان يقتبس ما يريد من هذه النتائج، لكي يتعرف على الطريق الذي يسلك به الى هذه النتيجة او الى تلك

النتيجة، فيسير على ضوء وكتاب منير . هذا هو الشكل الثاني للسنة التاريخية .

الشكل الثالث للسنة التاريخية : وهو شكل اهتم به القرآن الكريم اهتماما كبيرا، هو السنة التاريخية المصاغة على صورة تجاه طبيعي في حركة التاريخ لا على صورة قانون صارم حدي . وفرق بين الاتجاه والقانون . ولكي تتضح الفدلكة في ذلك لابد وان نطرح الفكرة الاعتيادية التي نعيشها في اذهاننا عن القانون .

القانون العلمي كما نتصوره عادة : عبارة عن تلك السنة التي لا تقبل التحدي من قبل الانسان ؛ لأنها قانون من قوانين الكون والطبيعية فلا يمكن للإنسان ان يتحداها ويخرج عن طاعتها . يمكنه ان لا يصلي ؛ لأن وجوب الصلاة حكم تشريعي وليس قانونا تكوينيا ، يمكنه ان يشرب الخمر ؛ لأن حرمة شرب الخمر قانون تشريعي وليس قانونا تكوينيا، لكنه لا يمكنه ان يتحدى القوانين الكونية والسنن الموضوعية ، مثلا : لا يمكنه ان يجعل الماء لا يغلي اذا توفرت شروط الغليان ، لأن هذا قانون ، والقانون صارم ، والصرامة تأبى التحدي .

هذه هي الفكرة التي نتصورها عادة عن القوانين ، وهي فكرة صحيحة الى حد ما ، لكن ليس من الضروري ان تكون كل سنة طبيعية موضوعية على هذا الشكل بحيث تأبى التحدي ولا يمكن تحديها من قبل الانسان بهذه الطريقة ، بل هناك اتجاهات موضوعية في حركة التاريخ وفي مسار الانسان، الا ان هذه الاتجاهات لها شئ من المرونة بحيث انها تقبل التحدي ولو على شوط قصير، وان لم تقبل التحدي على شوط طويل . انت لا تستطيع ان تؤخر موعد غليان الماء لحظة ، لكن

تستطيع ان تجمد هذه الاتجاهات لحظات من عمر التاريخ ، لكن هذا لا يعني انها ليست اتجاهات تمثل واقعا موضوعيا في حركة التاريخ ، هي اتجاهات ولكنها مرنة تقبل التحدي لفترة ثم تحطم المتحدي نفسه .^١

هذا النص الذي اوردته نصا عن الصدر هو تفصيل في اسس النظرية التاريخية والتي تفسر حركة التاريخ والسنة التي ينتظم بها . ونلاحظ انه فسر حركة التاريخ وسننه على اساس ديني علمي أي مزج بين النظرة الدينية والتصورات العقائدية بشكل عام وبين النظرة العلمية والافكار التي طرحت في فلسفة التاريخ بين نقد ورد ومراجعة من جانب ومن جانب تلقف ودراسة وهضم . فالصدر لا يعتقد ان ثم تصادم بين النظرة الدينية والعلمية اذا ما ارتكز كله على العلم وميزان العقل والتجربة والتاريخ ميدان لتراكم التجارب والخبرات .

تفسير حركة التاريخ

إذن الى هنا وبعد ما قدمنا من إلماحات نستطيع ان نحكم ان حركة التاريخ ليست عشوائية وان التاريخ فعلا يسير وفق خطة ومقولة (ان التاريخ يعيد نفسه) صادقة الى حد ما، الا ان هذه الخطة ليس جبرية ولا نظامها حتمي وانما تسير وفق سنن تقوم على ربط الاسباب بالمسببات والشروط بالجزئات والمقدمات بالنتائج كما بينا ذلك سابقا.

فمثلا المجتمع الذي يعيش حالة من السبات العلمي والخمول الثقافي وضعف الارادة والكسل عن العمل الجاد المنتج سيعيش واقع بائس ومستقبل ضحل. فالتغيير الذاتي هو اساس التغيير والنهضة وهو المنطلق الاساس للبناء والعمل وصناعة الحاضر والمستقبل (أن الله لن يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) فالتغيير الذاتي النفسي والثقافي والروحي والقيمي هو ما سينتج مجتمع متغير وفق قاعدة النفس.

فالاصل في الفعل الاجتماعي للفرد والنزعة الفردية هي الاساس كما ذكرت في البحوث الاجتماعية واساس التغيير الفردي هو ليس التغيير الخارجي بل التغيير الذاتي والنفسي على اساس العلم والفعل والارادة.

واذا ما تمت هذه فاننا سنجد بشكل طور متصاعد الى تغيير عائلي ومناطقي ومحلي وشعبي وهكذا تترقى الانسانية . قد يعتبر البعض من منطلقات ثقافية محددة للاسف هيمنت على العقل الثقافي حاليا ان هذه الفكرة طوباوية ومثالية وغير قابلة للتطبيق لها بعد ديني وعقدي، الا انه لا يمكن الاعتقاد بهذا اذا ما توجهنا بشكل دقيق الى العقل والعلم والتجربة وراجعنا مسار حركة التاريخ وكيف ان التغيير الذاتي للافراد والذي

تجلى عبر المجتمعات كيف أثر وصنع المجتمع، وبالتالي هذا المجتمع ودوره في صناعة الواقع بالحاضر سيصنع الحاضر والمستقبل بشكل مختلف.

فكرحة التاريخ تقوم على وعيه وعلى ما يصنعه الانسان في واقعه الحضار وما سينعكس في المستقبل مما يولد عبر كل ذلك حركة تاريخية مستمرة في نسق تارتي فاعل. فالحاضر والمستقبل هو نتيجة دور الانسان، وبقدر ما ينتج الإنسان وبقدر ما يُعد ويعي ذاته ومحيطه سيولد إثر ذلك نتائج في الواقع والمستقبل، ولكن هذا لا على نحو التفسير المادية التاريخية التي وضعت نظام مسبوك لا يمكن إلا عبر مراحل. بل هو تفسير لنظام يمكن أن يحصل فيه ترابط بين شروط ونتائج ليست نهائية فيما بعد.

حركة التاريخ مع كل الايمان بانها خطة منفصلة الى حد ما عن صناعة الانسان بشكل مطلق كما ذكرت وهي حركة تتميز بين الفعل الخارج عن ارادة الانسان احيانا ولكنها كثيرا ما تكون نتيجة حراك الانسان في الواقع وصناعته لهذا الواقع ومساهماته فيه.

حركة التاريخ هي مسار الزمن الذي لا يمكن ان يتوقف فلا بد من هناك غدا والان والمستقبل وهكذا فالحركة التاريخية نشطة لا يمكن ان تتوقف وحركة الزمن شيء مستقل عن صناعة الانسان فهي من السنن الثابتة التي لا يمكن ايقافها وحركة الزمن منذ فجر الخليقة نظام حتمي لا يتخلف الا ان الاشياء في هذا التاريخ تتطور وتتغير وتبديل كلما مد بها الزمن وجودا في حركة التاريخ والموجودات على مسرح التاريخ إلى قسمين:

القسم الأول: هي الوجودات الغير عاقلة والغير فاعلة والتي تتحرك وفق نظام الطبيعة العام ولا تتخلف عن شروطه ونتائجه وهذا يشمل كل المخلوقات عدى الإنسان.

القسم الثاني: هي الوجودات العاقلة التي تتميز بالعقل والارادة وهو الانسان الذي له القدرة على تحريك الواقع والمستقبل الى حد كبير لصالحه من خلال عقله العلم والمعرفة والثقافة والوعي ومن خلال الارادة فكل هذه الاسس النظرية ان لم تتبعها ارادة جادة وفاعلة للانسان في حياة الواقع وواقع التجربة لا يمكن ان يصنع شيء.

فالمجتمع الجاهل والمتخلف والبليد يستنج واقعا متخلف ومتراجع قياسا بالمجتمعات العالمة والواعية والمثقفة، اما المجتمعات التي فانها ستقدم رؤية متقدمة عن التاريخ وحرركته في واقع حياة الانسان.

والى هنا يمكن ان نجزم ان حركة التاريخ تسير والحضارات في طور التكامل والبناء حسب هذين القاعدتين. أي: العقل والإرادة.

فالمجتمعات كلما توجهت الى العقل وطورت من معارفه ومنظومته النظرية وكلما تمتعت بالارادة والعمل الجاد فانها ستتمو وتتطور وتتحرك مع التاريخ بشكل تكاملي بناء متطور، وكلما تخلت المجتمعات عن العقل والارادة فانها ستعيش تخلفا وتراجعا حضاريا بالاضافة الى المجتمعات الاخرى.

وهنا يمكن ان نفرز ايضا الى ان هذا التخلف والتراجع ليس شيء مستقل بقدر ما هو اضافي أي حركة التاريخ هي فعل الزمن السنة التي لا تتخلف في هذه الحياة الا ان التقدم والتراجع امور اضافية تكون فيما بين الشعوب والامم والمجتمعات.

اذن الذات هي القاعدة في التغيير وصناعة الواقع في الحضار والمستقبل سواء الذات الفردية او الذات الجماعية التي هي انعكاس للذوات الفردية التي تتكون منها الذات الجماعية في كل جماعة مهما ضاقت وتوسعت في دائرة المجتمع الانساني.

وهكذا يمكن ان ننظر الى نسبة وجود الايمان والقيم الاخلاقية والبناء الحضاري للمجتمعات فكلما كانت هذه المتبنيات عند المجتمعات وبقدر ما امنت بها وعملت على تحقيقها في الحياة والواقع نجد لها وجود وكلما قل التوجه اليها قل تواجدها وهكذا فهي انعكاس للقاعدة النفسية التي تبنى عليها بنى التغيير الذاتي وينطلق منها العمل في الحاضر والمستقبل. وبقدر ما امنت المجتمعات بهذه المفردات وعملت من اجل ترسيخها في الواقع كانت لها حظا من الوجود.

والنتيجة هي ان حركة التاريخ تتحرك وفق سنن وتقدم الازمان فعل لا يتخلف على مسرح الحياة والانسان بشكل عام والجماعات البشرية أي الشعوب والمجتمعات اما تتحرك بعقل وارادة لتروض حركة التاريخ الى صالحها وتسحب مراحل التاريخ الى الارادة المتسلحة بالعلم او تعيش البلاده وبالتالي فان عجلة التاريخ ستتطحنها وتتحرك لصالح مجتمعات ناهضة اخرى وهذا هو التفسير للامم المتحضرة والامم المتخلفة.

واهم عنصرين من عناصر هذا التغيير والحراك التاريخي في صناعة الحضارة هما العقل والعمل.

العقل: هو المميز الانساني عن جميع المخلوقات وخلق الله للانسان بهذا العنصر ليكون الانسان اكثر تميزا وفاعلية كما انه من خلال هذا العقل يمثل دور السيودية والقيادة للكون. وهذا الدور لا يمكن ان يقوم به الا من خلال تفعيل هذا العقل من خلال العلم والمعرفة والوعي.

فالعلم هو كسب المعلومات والمعارف اما الوعي فهو حالة بعدية للعلم وهو يمثل قدرة التصريف في المعلومات والتحكم بها تركيبا وتفكيكا ولا بد على الانسان الذي يريد ان يكون له دور في هذه الحياة ويدفع متبنياته وعقيدته في الحياة ونظراته اليها ان يتميز بالعلم من خلال كسب المعلومات والمعارف ولا بد ان يتمتع بالوعي ايضا . فالعلم والمعرفة وكسب الثقافات ادوات اساسية من غير الوعي لا يمكن ان تكون فاعلة وتنتج تغيير على مسرح الواقع والتاريخ.

الوعي هو تحريك هذا المعلومات والمعارف وتركيبها وتوجيهها في الاتجاه الصحيح والوعي ياتي من تفتح العقل بشكل متدبر الى التجارب والاحداث وملاحظة تراكم الخبرات بشكل عميق وكما نحتاج الى الوعي الفردي كذلك لا يمكن لامة ان تنتج شيء من غير وعي جماعي يؤثر في الواقع العام للمجتمعات . ولناخذ مفردة الوعي السياسي للشعوب فالشعوب ان لم تسلمح بالوعي السياسي النسبي والكافي فانها لا يمكن ان تصنع دولة قديرة وفاعلة ومنتجة وبقدر انخفاض هذا الوعي فانها لا يمكن الا ان تكون ضحية الاستبداد والدكتاتوريات وحتى الاستعمار.

العمل والارادة: اصف الى العقل وما يتطلب من علوم ومعارف ووعي نحتاج الى العمل والارادة فالعقل من غير عمل لا يمكن ان يكون له دور والعلم من غير الارادة الفاعلة والجدادة من اجل تحقيق النظريات ايضا لا يمكن ان نرى هناك قيمة للنظرية.

وبقدر ما كانت الامم فاعلة في تنفيذ ما تؤمن به وتعتقد فانها امم ناهضة مهما كانت هذه النظريات خاطئة والافكار غير صحيحة فتراكم الفعل يولد وعيا وخبرات وضرورة تغيير ومراجعة ونقد الافكار والعلوم والنظريات مما ينتج تكامل في الحقل النظري الذي سينتج افكارا اكثر

نضجا وتطورا ومن هنا لا بد من الاعن الفعل وتدعيم العمل والارادة من اجل سقل التجارب للافكار والنظريات والعلوم الى ان تصل الى نضجها. ومن كل ذلك تتأتى اهمية التوجه العلمي والمعرفي والبناء الثقافي وتنمية الوعي. فعلى طول حركة التاريخ نجد ان المصلحين الكبار ركزوا على البناء الذاتي هذا من اجل عكسه في واقع المجتمعات. والمجتمعات التي جعلت العلم والمعرفة جانبا وخاضت في امور جانبية اخرى، لا يمكن ان تتطور. فاصلاح منظومة العقل هي الاساس من اجل تحريك المجتمعات وتطورها التاريخي وحتى الفعل والعمل وتحريك عنصر الارادة هي امور بديية وثانوية وهي كالعامل بلا علم لا يمكن ان تزيد العامل الا الجهد والتعب والابتعاد عن الاهداف الحقيقية المطلوب من الانسان تحقيقها على مسرح الحياة والتاريخ.

ومن هنا نجد الكثير من الفلاسفة ركزوا على الوعي بما هو فاعل أساسي في حركة التاريخ، فالإنسان كائن فاعل فرديا وإجماعيا، والحركة صفة لازمة له ومن ابرز عاداته، ولا يوجد مجتمع سكوني مطلقا، نعم صفة الحركة نسبية بين فرد وآخر وجماعة وأخرى وهكذا بين الشعوب إختلاف في نسب العمل والكسل، والدراسات كثيرا ما بحثت بين الشعوب لتمييز الشعوب الفاعلة والعاملو والشعوب الأقل إلى حد توصيف بعض الشعوب بالكسل.

فالحركة هي صفة الإنسان في كل زمان ومكان مهما إختلفت النسب بين الجماعات البشرية فيها، ولهذا كان التركيز على الوعي، فالوعي هو لا يولد حركة بل يوجه الحركة في الإتجاه الصحيح، وينضج منها للتحرك وفق خطط مرسومة وهدف منشود.

ومن هنا أيضا أتت أهمية تنمية الوعي والثقافة للمجتمعات، والتركيز على أساس البناء العلمي والمعرفي للإنسان، وإعتبار الإعداد العلمي هو تشييد بنية تحتية لأي نهضة إنسانية شاملة.

ثم أي حراك إصلاحي مهما كانت شعاراته ودعواته وإدعائه لا ينطلق من بناء الإنسان ذاتيا خصوصا الوعي لا يمكن أن يحقق ما مرجوا منه ولا يمكن أن ينجح في تحريك عجلة التنمية الحقيقية والإصلاح وبناء واقع بشكل رصين.



المسلمون، وحركة التاريخ



الباب الرابع

المسلمون، وحركة التاريخ

٢٢٦

الفصل الأول

المجتمع و التاريخ

قلنا: أن التاريخ هو مسار الزمن. هذا المسار يُمثل السنة الكونية التي لا تتخلف ابدا وهي من ادق الانظمة في هذا الكون في حركة دقيقة منتظمة وهي أيضا من اهم دلائل عظمة هذا الكون ومهندسه الذكي ومصممه العظيم.

حركة الزمن في الواقع هي ما نسميه التاريخ، هذه الحركة لا تتوقف وانما الانسان على مسارها يمكن ان يساير هذه الحركة، وممكن ان يتوقف عند حلقة من حلقاتها، ويتخلف عن ركبها الذي لا يتخلف.

والتساير هنا لا بمعنى الاندماج التام وان التاريخ حركة قاهرة لا يمكن ان يؤثر فيها الانسان. بل التاريخ مسار يخط خطاه. وعبر تقادم الازمان وتعاقب مراحل واطوار التاريخ تضيف الى الانسان خبرات وتراكمات من التجارب تسقل خبرة الانسان من اجل ان يفهم عناصر التاريخ وحركة الزمن. وبالتالي يطرح نفسه في ضوء هذا الانتظام العظيم بما يمتلك من عقل وعمل من اجل تصريف حركة التاريخ الى صالحه بما يمتلك من مؤهلات قدر الإمكان وما يُتاح له من فرص ويتيح لنفسه من قدرات.

فالتاريخ ليس مسار قاهر واضح الاهداف والمعالم. بل هو فقط حركة، لا ننكر ان لها خطة وهذه الخطة كبيرة أعدت كما أعد نظام هذا الكون الدقيق، ولكن هناك مساحة كبيرة للعمل والتحرك وتحقيق إرادة الوعي، وهذا ما تثبته التجربة التاريخية نفسها.

فالتاريخ بما هو تجربة امتدت منذ بداية الخليقة إلى ما وصل بنا الى الان، يخبرنا انه حراك ضمن خطة عظيمة احيانا تسير هذه الخطة بالعموم كقانون لا يتخلف كالتطور فالتطور قانون لازم لحركة التاريخ، ومن اهم قوانينه هو التطور والتكامل من خلال تعاقب التجارب وتراكم الخبرات ليعطي دفعا للوعي التاريخي للانسان ان يتقدم بشكل ناضج. ولكن ايضا هناك مساحة من الفعل الانساني يمكن ان يحقق فيها الانسان ما يستهدفه بما يمتلك من مؤهلات.

وكل امة ومجتمع يتحرك مع التاريخ بهذا الوعي والفعل والارادة يمكن ان ينجز شيء لحضارته وبقدر ضعفه بالوعي وعجزه عن الارادة يمكن ان يتراجع ويتخلف. فالتحضر والتخلف هي من اهم دلائل القدرة البشرية في التعامل مع التاريخ والمساحة التي يمكن ان ينجز فيها شيء. وهكذا يمكن ان نفسر الحضارات بين النمو والتحضر او بين التخلف والتقهقر. فبقدر ما تمتلك من مؤهلات عقلية وعملية وعلم ومعرفة وارادة حضارية جماعية يمكن ان تتقدم. لهذا نجد ان الحضارات جميعا في التاريخ ارتقت سلم السيادة الحضارية بما تمتلك من مؤهلات علمية وعملية وكذلك المنظومة القيمية الاخلاقية ايضا لها مدخلة كبيرة في تحرك المجتمع وتلوين حركته هذه بعيد ما يرسم توجهه الأخلاقي.

أهمية القيم والمثل الأخلاقية في النظام الإجتماعي

فالمجتمع بما هو وحدة واحدة او في جانبه الاجتماعي لا بد ان تكون لديه منظومة قيمية هذه المنظومة القيمية تنبع من ايمانه واعتقاداته أي هي بالاساس ثقافة تتمثل في الواقع الحي للمجتمع بشكل نسبي. فالتمثيل المطابق او التام، أو قل التطبيق الكامل والتطابق ما بين الدعوات والسلوك لا يمكن تحقيقه إلا أنه يمكن رسمه كهدف تنشُد إليه البشرية وتحقق ما ممكن أن تحققه، فالمثال الأعلى يمكن ان يستهدفه أي مجتمع في حركته وهو من الاهداف الواقعية لبلوغ ارقى مراحل التكامل القيمي والاخلاقي، الا انه مثال اعلى لا يمكن تحصيله بشكل تام. وهذا لا يمكن إعتبره مشكل ويوقع الإنسان بالازدواجية. بل هو أمر واقعي مُحقق حيث كل دعوة لا يمكن أن تحقق كامل دعوتها وتطبيق نظريتها، المهم أنها تسعى لإتمام ما ممكن تحصيله وتحصله من المرار الأوفى.

وهذا ما يمكن الرد به على أصحاب النظرة الخاطئة للبعض من عدم اهمية المثل العليا والقيم الرفيعة باعتبارها مثل عليا لا يمكن الوصول اليها. فكل دين و فكر ونظام وايدلوجيا يمتلك سقف اعلى او مثل عليا. او قل مستوى مثالي يعتبر الاهداف الكبرى والقصى له. ألا انها لا يمكن ان تتحقق بالتمام إلا في حالة إستيفاء كل الأهداف المرسومة.

ومن هنا يمكن فهم أهمية هذه الأهداف السامية والقيم العليا والمثل من حيث قيمتها تمكن في انها الاهداف القصوى التي يجهد نفسه الانسان الفرد والمجتمع في بلوغها، ليحقق كل حسب قدرته وظروفه ما يمكن ان يحققه منها.

فالإنسان كلما نظر إلى قيم عليا ومثل سامية واهداف مهما كانت عظيمة ورفيعة وعالية، ويسعى إلى تحقيقها فإنه بالتالي سيتحرك في هذا الاتجاه ما أمكنه ولكن في النتيجة لا يصل إلى كامل خطته، ولا يحقق إلى جميع مقصوده. مع أن الاحساس والشعور هذا كافيا كي يحرك الإنسان في الاتجاه الصحيح ليحقق النسبة المتناسبة مع قدرته وظروفه.

والمنظومة القيمية والأخلاقية كالثقافة هي موجودة في كل مجتمع بشكل طبيعي مكونة العادات والتقاليد والأعراف. إلا أن هذه المنظومة تختلف من مجتمع إلى آخر، ومن حضارة إلى أخرى. ولها مدخلة كبيرة في صناعة الإنسان وتحركه وتنظيم وجوده الكلي (الذات الكلية) للمجتمع. ومن هنا فإن إصلاح وبناء هذه المنظومة بشكل صحيح من أهم الأهداف الحضارية.

مشكلة الحضارة المعاصرة تكمن في التوجه المادي الطاغية والتنافس الاقتصادي والتدافع الاجتماعي والصراع السياسي البركماتي وهذه بقدر ما هي أحيانا مهمة من أجل بناء الحضارة وتفعيل حراك الإنسان ورفقي طموحه وتحقيق الأهداف الفردية وتنظيم المجتمع المعاصر، وهي لا شك حققت الكثير من الإنجازات. إلا أنها أيضا أفضت إلى نزعة مادية خانقة على حساب القيمة السامية للإنسان والبعد الروحي والأخلاقي. ومن هنا تتأتى أهمية إصلاح المنظومة الأخلاقية وإعطائها أولوية قصوى كي يتم إعادة ترتيب العالم على أساس قيم جديد ينسجم مع متطلبات الإنسان المعنوية والأخلاقية، وكي يتخلص من النزاع والصراع البشري والجشع الرأسمالي والنزعة المصلحية التي تفتك بالإنسان المعاصر أكثر من أي شيء آخر.

فالرأسمالية الجشعة التي لا تحكمها منظومة وقانون ينبع من رؤية اخلاقية سببت كوارث من خلال الاستعمار التقليدي، ومحاولة التملص من مسؤولية الدمار البيئي الذي احدثته الى الان، كما التسابق الصناعي المنفلت الذي لا يقف عند حدود خصوصا في صناعة السلاح، وتقنيات الاقتتال لتصل الى مرحلة القنابل الكيماوية والبايولوجية والانشطارية المحرمة دوليا والمستخدمة من قبل الدول الكبرى في توجهاتها الاستعمارية عبر العالم.

وكذلك النزعة البركامتية التي انتزعت الاخلاقية بشكل مطلق واصبح الكلام عن اخلاق سياسية من الاماني الطفولية البريئة مما انتج ذلك صراع محلي داخلي وخارجي تمثل في الاستعمار والقهر الدولي والهيمنة الامبريالية، او تقسيم النفوذ العالمي من خلال نظام الاقطاب على حساب حرية الشعوب وثرواتها، ومن اجل تقاسم مناطق النفوذ والمصالح الاقتصادية ومواجهة أي خروج على هذه الانظمة حتى صدقت مقولة (ان لم تكن ذئبا تأكلك الذئاب) وان لم تكن قويا يتم استضعافك بلا أي نزعة اخلاقية. وحتى القانون الدولي فهو قانون يتم التلاعب به دوليا من خلال الدول الكبرى لانها من تمتلك القرار في المؤسسات الدولية كحق الفيتو وإجماعات الدول المسيطرة عليه.

اذن النظام القيمي مهم جدا في صناعة الحضارة وتكلمنا بشكل واطر عن ضرورة هذا النظام للحضارة المعاصرة، ولكن الهم هنا وهو ما نريد ان نبينه ان المنظومة القيمية والاخلاقيات لكل امة وشعب يعتبر من اهم ما يرتكز عليه الفعل الاجتماعي الذي يمكن ان يصنع الحضارة.

فالنظام القيمي اضافة الى الثقافة العامة التي تحكم تصورات المجتمع هما القاعدة الاساسية لحركة المجتمع في الواقع والتاريخ. وبقدر ما



كانت التعاليم القيمية والثقافة موجهة بشكل مركز من اجل بناء الذات الانسانية بشكل صحيح لاي مجتمع كان المجتمع ناهض وفاعل ويقدر ما كان العكس كان المجتمع خامل.

فالمجتمع الذي يكرس هذه من اجل النزاعات والصراعات والاققتال الداخلي ويعتبر ذلك قيمة على اساس ديني وايدلوجي او مذهبي تجده فاعلا، الا ان فعله في الاتجاه الخطا فهو يتحرك في اطار اخر لا يمكن ان يولد نهضة وتقدم بل هذا يساهم في التراجع والتخلف. وكما كان المجتمع يعمل بقيم التعاون والتحرك في اطار اهداف سامية من العلم والاخلاق والبناء فانه سيتحرك في الاتجاه الصحيح والاستنهاض الحضاري وبالتالي فانه سياتر حركة التاريخ بشكل طبيعي.



فهم موضوعي للوجود الحضاري في التاريخ

ذكرت سابقا ان الحركة التاريخية عجلة لا تتوقف، وان هذه الحركة المستمرة تضيف الى العقل الاجتماعي لكل جماعة وامة خبرات وتجارب عبر تقادم الازمان ومراحل التاريخ واطواره. ومن الطبيعي على المجتمع الذي يساير هذه الحركة ان يتقدم وينهض حضاريا، ومن غير الطبيعي جدا ان لا يستفيد الانسان من حركة التاريخ ويقف عند حدود التجارب البدائية ويقبع في مراحل المتأخرة ولا يستفيد من هذه الحركة .

فتاريخ الحضارات شرقا وغربا يخبرنا ان الامم بقدر ما كانت تمتلك من علوم و ارادة ونظام اجتماعي كانت ناهضة والعكس صحيح ومن اقدم الحضارات حضارة بلاد الرافدين التي تميزت بالكتابة وتشريع القوانين .

أ - حضارة بلاد الرافدين حضارة السومر.عرفت عن تلك الحضارة بالعثور على شظايا من الألواح الطسنسة مكتوبة بالكتابة المسمارية. عرف السومريون في الألفية السادسة قبل الميلاد و أقاموا حضارتهم في النصف الثاني في الألفية الرابعة قبل الميلاد . كون السومريون بعض المدن القديمة. و ابتكروا النقش المسماري على الألواح الطينية و كانت الكتابة المسمارية الكتابة الجيدة لديهم للتواصل مع الآخرين بقيت بعض الآثار التي تدل على تطور و إزدهار هذه الحضارة و هي :

تشريعات الملك حومارابي و الذي يعتبر أقدم قانون عرفته البشرية و يتكون من ١٨٢ مادة . مما يعني ان اقدم من شرع في التاريخ البشري وفق الكثير من المصادر هم السومريون في بلاد الرافدين .
التراث العمراني البابلي والتي من اهم معالمه اثار بابل الحالية والحدائق المعلقة .

وقد ذكرت المصادر ان اهم ما اسباب نشوء هذه الحضارة هو وجود نهري دجلة والفرات والارض الخصبة الصالحة للزراعة وتربية المواشي فالعامل الاقتصادي ومصدره الزراعة هو من اهم اسباب الحضارة التي استثمرها السومريون بما يمتلكون من مؤهلات ذكرتها عدة مرات اهمها العقل والارادة والنظام خصوصا ان السومريون هم او من اسس للتشريع في التاريخ حسب الكثير من المصادر.

ب - حضارة الفراعنة في مصر وهي من اعظم الحضارات في التاريخ ايضا ومن اهم معالمها العمران الذي ما يزال موجود في الاهرامات والتي اعتبرت من عجائب الدنيا السبع ، وهي ايضا تدل على النمو العقلي والارادة القوية التي استطاعت ان تنجز حضارة لا تزال شاخصة عمرانيا الى الان.

الحضارة المصرية امتد وجودها منذ عام ٣١٥٠ قبل الميلاد إلى عام ٥٠ ميلادي وقد شهدت تقدم عمراني كبير و اشتهرت بالطب و العلاج بالسحر و حكمها عدة أسر و أطلق عليهم اسم الفراعنة و اتبعوا عدة عبادات كعبادة الآلهة و التوحيد و عبادة الشمس و معالمها الحضارية لا تزال قائم إلى يومنا هذا و أبرزها الأهرامات المصرية و معبد أبو سمبل.

ج - الحضارة اليونانية أو الإغريقية وقد امتدت منذ عام ٨٠٠ قبل الميلاد إلى عام ٦٠٠ ميلادي و اشتهر عنها القوة العسكرية و التنظيمات و سن القوانين و الأنظمة التي تضاهي الدول المتقدمة و من أشهر قاداتها على الإطلاق هو اسكندر المقدوني. تملك عددا كبيرا من المعالم التاريخية كمعبد البارثينون و معبد أثينا .

ومن ابر معالم هذه الحضارة ايضا الفلسفة وقد انتجت تراث فلسفي عبر فلاسفتها الكبار المعروفين ليؤسسوا الى التفكير الفلسفي الذي اصبح من اهم المناهج الفكرية التي تقوم على العقل، فالفلاسفة اليونان من اهم من اسس الى النظام الفلسفي والعلوم العقلية التي تعتبر التراث العقلي والاصل الفلسفي وكل ما تم انتاجه عبر تاريخ الانسان هو انطلاقة من الاسس الفلسفية اليونانية، والفلسفة والتفكير العقلي بشكل عام هو من اهم عوامل الحضارة اليونانية ونموها، فقد اثبتت تجارب الحضارات ان العقل هو القوة الدافعة الاساسية للانطلاقة والنهضة الحضاريين، والامم والشعوب بقدر ما تمتلك من عقلانية وبعده فلسفي وعلمي فهي شعوب وامم ناهضة وفاعلة وحركية ومنتجة والعكس صحيح. فالفلسفة تعطينا بعد التساؤل ودفع عملية النقد والمراجعة والمسائلة مما لا تدع مكانا للرتابة والتقليد والتكلس في الفكر والبناء الحضاري وهذا يدفع عنصر التجديد ان يستمر بفاعلية. هذا ان غاب عن بعض الحضارات الاخرى فهو اصبح صيغة التحضر المعاصر فاي حضارة حاليا لا يمكن ان تستمر ان لم تدع مكانا للبعد الفلسفي في تفكيرها مما يعطي طابع النقد وبالتالي التجديد لوجودها كي تسمر أي حضارة بشكل واخر.

ح - حضارة الصين ومن اهم معالمها سور الصين العظيمة وهو ايضا من عجاب الدنيا السبعة. الحضارة الصينية القديمة و امتد وجودها منذ

عام ٢٢٠ قبل الميلاد إلى ١٩١٢ ميلادي و هي بذلك من أقدم الحضارات
القديمة و أطولها و شهدت تقدم حضاريا واسعاً في مجال المعماري و
العسكري و قد تركت الكثير من الإنجازات الضخمة التي لا تزال إلى
يومنا هذا كسور الصين العظيم .

الدين و الحضارة

عامل الدين لم يغب عن تاريخ الحضارة ابدا ولهذا تفسيرين ديني وعلمي :

الأول: التفسير الديني. وهو الذي يقوم على ان الانسان خلق من اله والانسان الاول آدم على اختلاف بين الاديان خصوصا الوثنية التي لها تفسيرات تختلف . فآم هو الانسان الاول الذي كانت له صلة بالخالق وحوار وهكذا تناسل البشر عبر ادم وحواء الى ان تكاثرت البشرية قبل ملايين السنين وتوسع المجتمع الانساني من هذا الاصل وهذا التاريخ المتجدد دينيا عبر حركة الانبياء هو من رسخ مفهوم الدين في حضارة الانسان.

ما بين الاديان الوثنية التي اعطت تفسير اخر للخلق والالهة والقوى المتحكمة في هذا الكون والتاريخ ظهرت الاديان الوثنية على سواحل البحر الأبيض المتوسط ديانات وثنية تركز على تقديس آلهة متعددة حيث عبد الإغريق و الهنود و الصينيون قوى طبيعية و أوثان متعددة أما الفرس فانتشرت بينهم الديانة الزردادشية . وبين الاديان السماوية ظهرت هذه الديانات على يد النبي إبراهيم و هي الديانة الحنفية. ثم تطورت على نحو ديانة حسب الانبياء الذين بعثوا في كل مرحلة تاريخية وامة ولكل نبي كتاب مقدس يطرح من خلاله تعاليم الله تعالى الى البشر وكانت أولها الديانة اليهودية نبيها موسى عليه السلام وكتابتها التوراة ، ثم المسيحية في فلسطين نبيها عيسى بن مريم عليه السلام

وكتابتها الإنجيل، وبعدها الإسلامية نبيها محمد ﷺ وكتابتها القرآن الكريم.

والاديان الوثنية اتت لتعطي تفسير اخر عن القوى العظمى المتصرفه في هذا الكون تفسير خاص ولا يبعد ان هذا الاديان انشقت من الاديان السماوية والبعده الجغرافي والظروف جعلتها تعطي رؤية مختلفة عن الاديان السماوية.

الثاني: التفسير العلمي عند البعض وهذا لا ينافي ان التفسير الاول غير علمي حيث ركزنا على المصدر الاساس فالتفسيرات الدينية كثيرا ما تم الاستدلال عليها علميا وفلسفيا وهي التفسير الاوضح الى الان. فالعلم الى الان لم يقف على تفصيلات يمكن ان يطمئن اليها المجتمع الانساني ليغنيه عن البعد الديني وما له من تفسيرات للكون والحياة ومصير الإنسان.

ورغم كل الإنجازات العلمية الكبيرة التي فسرت الكون وفجر الخليقة ونقطة إنفجار الكون وبداية الزمان وغيرها الكثير من التفسيرات وهي قطعا إنجازات كبيرة ساهمت في فك الغاز كثيرة للكون والحياة وأسرار الطبيعة. أهلا أنها بقت لم تشبع تساؤلات الإنسان المهووس في التفكير في المجهول والغرائب والتساؤل عن النشأة الأولية والمصير الحتمي. ومن هنا يمكن ان نفسر ان غالبية المجتمع الانساني متدين، ويطمئن إلى تفسيرات الدين الذي أشبع الإنسان ومنذ القدم بهذه التفصيلات.

فالتفسير العلمي لدى البعض اعتبر ان الدين اتى للانسان لتفسير بداية الخلق او هو ردة فعل للخوف من المجهول حياة ما بعد الموت او محاولة في فهم المطلق والامتناهي او ردة فعل ايضا نفسية نتيجة الخوف

من الظواهر المخيفة في هذا الكون او هو عامل كبت للغرائز الانسانية من اجل عدم انفلاتها لنصل الى التفسير الطريف الذي توصل اليه العالم النفسي فرويد الذي اعتبر الدين هو ردة فعل عن الكبت الجنسي للانسان وغيرها من التفسيرات. او هو ابتكار فطري نتيجة النزعة الاخلاقية للانسان كي يلجئه عن التحرر الفتاك الذي يرافق تحرر الانسان وضميره من أي حساب شديد ورقابة ذاتية داخلية ووازع نفسي لتصد الانسان عن الكثير من النزعات الشريرة والغرائز المدمرة والاخلاقية.

فالدين بعد مترسخ في كيان الانسان بالعقل الواعي او الاشعوري الباطن لجميع هذه الاسباب او بعضها الا انه لم يعط احد تفسير دقيق لبداية الخلق ومسالة العلة العليا للعلل والقوة المطلقة التي ابدعت هذا الكون بهذا التصميم الدقيق والمتراكب بشكل يفوق أي قدرة محدودة وخطت لحركة الزمن التي لا تزال عصية عن الفهم بالتفصيل والوقوف عند البدايات وتوقع النهايات. الى الان لم يقدم احد تفسير لكل هذه غير الاديان السماوية بالدقة والتفصيل والاخبار عن تعاليم الله الى البشر. وهذا مما اعطى الدين وجوده الراسخ في الوجدان الانساني وجعل غالبية البشر متدينين.

فمن الصعب جدا مواجهة هذه التفسيرات التفصيلية المتقاربة بين الاديان لاصل الكون والنشوء وتفسير البداية والافق المستقبلي للخليقة ومصير الانسان بعد الحياة الدنيا وما بعد الموت.

الى هنا يمكن ان نرجع الى اصل البحث وهو المجتمع والتاريخ، وحركة الجماعة البشرية في التاريخ وقدرتها في ان تخط مسارها الطبيعي مع مسار الزمن. فالتاريخ ليست قالب جامد وحركة قاهرة وقدر حتمي والانسان فيها خاضع مقهور فقط يسير وفق خطة كبرى بلا حول

ولا قوة . بل للانسان مساحة من الحرية و ارادة يمكن ان يحققها اذا ما
امتلك المؤهلات الكافية واهم هذا المؤهلات العقل والعمل و اضيفت
اليها فيما بعد المنظومة القيمية التي تحكم نظام المجتمع و توجهه الى
الامام و تحقيق الاهداف السامية.

الأدوار الحضارية

إن من يمتلك خبرة بالتاريخ واطلاع موضوعي على الحضارات وكيفية تداول الحضارة على مسرح التاريخ يعرف جدا ان السيادة الحضارية في التاريخ لمن يمتلك المؤهلات الحضارية والتي بينت اهمها سابقا.

فليس هناك حضارة واحدة تزعمت المشهد التاريخي ابدا. بل هي ادوار متغيرة ومتبدلة دوما، فالحضارات تنمو وتكبر وتتطور وفق الشروط الموضوعية للام والشعوب وقدرتها في التعاطي مع شروح التكامل والارتقاء، كما انها تنحدر وتتخلف عندما تتخلى عن هذه الشروط.

فالحضارات شرقية وغربية تناوبت على مسرح التاريخ، حضارات ساهم فيها الدين والعلم والفلسفة والفعل الحضاري المتنوع، كالعمران والزراعة قديما والعلم حاضرا. نحن امام مشهد تاريخي متنوع واسباب الارتقاء والتكامل الحضاري والتطور التاريخي متعددة. صحيح ان هناك اسباب وعوامل مركزية واساسية كالوعي والارادة، الا انه هناك عوامل واسباب اخرى صغيرة وجانبية، وهناك اوليات واخرى ثانويات، وكل هذه تعتبر شروط وعوامل واسباب للارتقاء والتكامل والبناء الحضاري.

وكل حضارة لها اسباب نشوء وارتقاء ولكن لا يمكن ان نفهم وجه للرقى الحضاري من غير عاملي الوعي والارادة ولا يمكن ان نرجع الى حضارة ان لم تجد هذين العاملين متوفرين فيها. سواء الحضارات الاولى القديمة، كحضارة بلاد الرافدين، ومصر الفراعنة التي اغلب ما وصل الينا

منها عبر الاثار والحفريات. او الحضارات التي انتقلت الى الحاضر عبر الكتابات المدونة كما عن الحضارة اليونانية والاسلامية.

ثم ماذا نفهم ونستفيد من كل هذا؟

هذا هو التساؤل المركزي الذي يهمننا وهو من اهم اسباب دراسة التاريخ ومناهجه العلمية والفكرية وفلسفة التاريخ.

والجواب: اننا نفهم من كل ذلك هو ان نفهم وندرس اسباب النشوء والارتقاء ثم نطرحها على مسرح الحاضر ونعمل عليها بشكل دقيق ومرونة، فالدقة لا تكفي ابدا في التعامل وتطبيق التجربة السابقة من غير وعي معاصر في المتغيرات ايضا مشكلة، فليس كل تجربة سابقة يمكن ان تنطبق على مشكلات الحاضر، والاحاطة الموضوعية الدقيقة في التاريخ والحضار ومراعات المتغيرات ودراسة التفاصيل من اهم عوامل نجاح التجارب التاريخية.

ومن هنا يمكن ان نرد على الماضيين الذين يميلون الى اعادة التجارب الدينية والحضارية السابقة ويتوقفون الى حد ما على الحلول التاريخية والتجارب الماضية والخبرات السابقة من غير وعي معاصر محيط بالواقع والمستجدات والمتغيرات. لا شك اننا لا يمكن ان ننهض من غير الوعي التاريخي والتجارب والخبرات الماضية الا ان مسالة اعادة كل هذه التجارب لا يمكن الا ان تمر عبر طريق الوعي الحاضر والادراك المعاصر والشاهدية على المرحلة التاريخية التي يراد دراستها.

من طبيعة النفس البشرية انها ميالة الى التقليد والتبع والرتابة والاقنناع في الانتظام الممنهج والتقييد في المسارات التقليدية لكل شيء سواء من خلال محاولة المحافظة على النظام المستمر عبر التقليد او حتى من خلال الحنين الى الماضي ومحاولة اعادة.

التوجه المحافظ توجه اصيل في الكيان السيلوجي للانسان ومن هنا بقدر ما له من الايجابيات والاصالة والاهمية، الا انه ايضا يمكن ان يكون تكلس يمنع العقل من التطور ويحجب رؤية الوعي عن انبثاق الجديد. ولذلك نحتاج الى عملية الدراسة والنقد والمراجعة المستمرة وملاحظة المتغيرات ودراسة الحوادث الحادثة بشكل دقيق ومواكب كي يمنع من مصيبة التكلس والمحافظة التقليدية التي توقعنا في العقل الماضي الذي يحجب عنا الوعي المعاصر.

ومن هنا ندرك اهمية العقل ليس في اعادة تكوين الحضارة وبنائها الجديد والنهضة وانما من اجل الديمومة والاستمرارية والحفاظ على التفوق الحضاري، فاعلم الحضارات تراجعت بعدما هيمنت التيارات المحافظة والعقول الماضية والتوجهات التقليدية التي تحاول التمسك بالرتابة والمنهج السائد والتفكير الرتيب.

اذن العقل الواعي المُسائل الناقد هو من اهم عوامل النهضة الحضارية وكذلك النشوء والارتقاء والتكامل ومنع التوقف والتكلس والجمود. ثم بعد ذلك ياتي دور الارادة والعمل من اجل البناء والنهضة او المحافظة على وتر الإرتقاء. فالامة التي تفقد الارادة والعمل الجاد. أي: الامم الكسولة لا يمكن ان تنجز شيء حتى لو كانت في ارقى مراحل الوعي والذكاء، والمجتمعات الخاملة لا يمكن لها ان تنهض.

ثم ياتي بعد ذلك دور المنظومة القيمية والاخلاقيات الاجتماعية التي تحكم تصورات وسلوكيات المجتمع وهي بالاكيد انعكاس للوعي والفكر. التي تساهم بشكل كبير في تطوير الانسان وبنائه بالشكل الذي تتكون منه الذات الاجتماعية.

ان المجتمع الانساني لا يمكن ان يتخلى عن المنظومة الاخلاقية ابدا
ومن اهم مصائب الحضارة المعاصرة هو ضمور البعد الاخلاقي
والمعنوي ايضا من حياة الانسان. مما جعل هذا التجربة الحضارية
المعاصرة فتية جدا اتجاه ما يمكن تحقيقه انسانيا. الحضارية المعاصرة
يهيمن عليها الطابع المادي والبركماتي الذرائعي والميكافيلية واخلاقيات
القوة النيتشوية فيما ان البشرية تطمح الى مستويات ارقى للتعامل
الاخلاقي. ورغم كل الانصهار وحجم التبريرات الى مفردات القيم
المعاصرة الا اننا نجد هذا النزوع عن هذه القيم والنقد المتنوع المتمظهر
في حسب التوجهات المتعددة للحضارة فنجد هناك نقد ديني اخلاقي
وهكذا نقد للاخلاق السياسة والاقتصادية وادارة الحروب وغيرها كذلك
النقد الاخلاقي الاجتماعي وحتى الفردي وبقدر ما نجد من تبريرات
سطحية ونفعية للذرائعية والميكافيلية والمصالح الاقتصادية والتفوق
الفردي (الفرذانية) والتفوق الاجتماعي. نجد في المقابل نقد بل نجد
احيانا ما يمكن ان نسميه بالنقد المتخلل أي النقد الذي نراه يتخلل حتى
ادعاء هذه المبادئ التي تنزع البعد الاخلاقي والمعنوي من الوجود
الانساني.

الفصل الثاني

أسباب التغيير

من أهم ما يمكن ملاحظته والحكم عليه على انه حتمي ومن اهم القوانين الثابتة في حركة التاريخ هو التغيير. فالحراك التاريخي هو مسار متجه الى افق المستقبل وهذا الحراك ليس بالضرورة ان يكون متطورا للجميع، بل ان الوعي التاريخي والارادة الجماعية هما العاملان اللذان يمكن ان يكونا عاملا تطور كلما ارتقيا الى مراتب عالية من التألق، ويمكن ايضا ان يكونا عاملا تاخر وتخلف اذا ما تحركا بشكل منتج وفاعل و صحيح.

فحركة التاريخ مستمرة الا ان المجتمع على مسرحها هو من يمثل دوره والجماعات البشرية بقدر ما تمتلك من مؤهلات المواكبة والعصرنة والتجديد مع كل ما تمتلك من ثوابت واصالة وعراقة يمكن ان تلعب دورا حضاريا مميزا. ومن اهم اسباب التغيير الحضاري في حركة التاريخ هي تراكم الخبرات والتجارب كلما تقدم الزمن، المراجعة والمسائلة والنقد، والبحث عن الحل. والان ناتي الى توضيح هذه الاسباب على شكل نقاط بشكل اكثر تفصيل.

تراكم الخبرات والتجارب عبر التاريخ: فهذا ليس سببا اختياريا بل هو نتاج طبيعي لحركة التاريخ، فالتاريخ كلما تقدم يضيف الى الوعي خبرة جديدة ومفاتيح فهم جديدة ويوسع من مدارك الفاهمة وهذا بحد ذاته امر ايجابي اذا ما تم الانفتاح عليه بشكل واعى ذكي متفهم. فالتجارب التاريخية من اهم مواد البناء في الحاضر واعادة تكوين رؤية للواقع

وبلورة فكر رصين يرتكز على اساس دقيق عبر الخبرة التاريخية والوعي بتفاصيلها.

المراجعة النقدية والمسائلة: التجارب التاريخية والخبرات بحد ذاتها امور طبيعية ولا يمكن ان تنتج وعيا تاريخيا الا من خلال البعد النقدي في الوعي فالعقل بطبيعته تبعا لطبيعة النفس البشرية تميل الى السرد والفهم المتقوِّلب في حدود الظاهرة وهنا تاتي ضرورة حركة النقد والمسائلة والحفر كي لا نقف عند حدود الظاهرة ونتوقع في سطحها بل ننفذ الى العمق تحليلا وفهم ونقد ومراجعة، وهكذا نكتسب وعيا ابعد من حدود الرتابة التاريخية ومسارات الزمان الثابتة. فمن اجل منع الرؤية المحدودة والتفكير الرتيب والرؤى الثابتة والتكلس والجمود العقلي لابد من النقد لابد من منهج المسائلة والهجوم على الفهم السائد وهذا ليس بالضرورة من اجل التغيير دوما بل من اجل اعادة تثبيت الثابت وتغيير ما يتطلب تغييره على اساس العلاقة بين الثابت والمتغير.

البحث عن الحل: ثم بعد ان نمتلك الخبرة والوعي التاريخي عبر التجارب المتراكمة وبعد ان نجري عملية المراجعة النقدية، ستتولد اثر ذلك معرفة المشكلات الحقيقية او ما يمكن ان يتوصل اليه أي باحث تاريخي فمن خلال الوعي التاريخي سيكتب الانسان فكرة عامة وبعد نظر لها جذور عميقة كما انه سيحيط بالواقع بهذا التوسع والرؤية العميقة لمجريات الحاضر، لتاتي بعد ذلك مرحلة البحث عن الحل.

اذن هذه المرحلة هي مرحلة بعدية تاتي بعد لزوم اجراء المراحل الاولى للتغيير، ومن يريد ان يطرح الحل من غير ان يمتلك هذا الارجاع النقدي للتاريخ والرؤية التاريخية الدقيقة لا يمكن ان يفهم المشكلة

وبالتالي سيكون فهمه للمشكلة فهعم سطحي والطرح للحل سيكون هو الآخر عائم غير مندك بالواقع.

وكل هذا لا ينتج شيء من غير وجود فاعلية وثورية واخلاص النخبة في كل امة، النخبة المتعلمة والمثقفة الواعية، ففي كل العالم وعلى طول مسرح التاريخ نهضت الامم على تعاليم هذه النخبة، بقدر ما كانت واعية ومخلصة وفاعلة ومندكة في قضايا الامة.

ان من اهم اسباب التخلف في العالم الاسلامي والعربي خصوصا هو انه الى الان لم يتم تحديد المشكل الحقيقي بشكل علمي دقيق ولم تفرز الاسباب الحقيقية للتخلف والضياع الحضاري، ومن هنا اتت الحلول سطحية واصبح الخطاب الحضاري خطابا فوضويا يعتبر عن عمق الازمة والاشكالية الاساسية وهي التيه طرح الحلول بسبب عدم وضوح المشكلة وفرزها بشكل دقيق.

ومن اهم ما يمكن ان نعتبره من اهم معالم هذا التيه هو التفكير الديني التقليدي الذي يميل دوما الى ارجاع مشكلة التخلف الى الابتعاد عن تعاليم الدين، والتفكير المتغرب الذي يعتبر من اهم اسباب التخلف هو عدم الانصهار في التجربة الغربية في النهوض الحضاري.

لا شك ان التفكير الاول سطحي ويكفي في مناقشته ان هناك الكثير من المجتمعات متطورة في الغرب والشرق متطورة من غير ان تعود الى ما تدعون اليه من فهمكم للدين الدين كشرعية السماء لهداية الانسان هو يمكن ان يكون من اهم اسباب التخضر والتجربة الاسلامية في الحضارة ليس ببعيد، الا ان حصر التطور الحضاري بالدين لا يعبر عن وعي بل سطحية واضحة.

كما ان التفكير المتغرب لا يقل سطحية عن الاول، نعم هناك اهمية اساسية بل مركزية لدراسة تطور الحضارات والاسباب التي ادت الى التطور، كما يمكن فهم العقبات امام هذا التطور في تجارب الامم وكيف انهم من خلال تعديها ونقدها ونبذها حصلت الطفرات الحضارية، فهناك اسباب تخلف وكذلك اسباب تطور لا بد من الوقوف عليهما معا من اجل اعادة طرح الفهم التاريخي الدقيق من اجل البناء على اساس علمي دقيق.

الا انه هناك شيء اسمه مسار تاريخي وظروف وبيئة ومتبنيات ثقافية واعراف وتقاليد متخلفة بين الشعوب وحتى الاديان فهي اديان مختلفة في التفاصيل وحيانا الاسس مهما كان بينها من مشتركات خصوصا الاديان التوحيدية . ولا يمكن ان نحاول اعادة تجارب الاخرين من غير مراعات كل هذا، فعند دراسة الامم والحضارات قد نفرز مشكلات اخرى غير المشكلات التي تم افارزها من الحضارات الاخرى ، وكذلك على ضوء هذا سيتم طرح حلول اخرى مناسبة بشكل اكيد مهما كانت هذه الحلول ايضا تستفيد من تجارب الاخرين.

فاننا مثلا عندما نراجع التاريخ الغربي وندرس مشكلاته واسباب تخلفه ما قبل عصر النهضة نجدها تختلف كثيرا في التفاصيل عن اسباب التخلف في الحضارات الاخرى، وهكذا فان اسباب النهضة الغربية بقدر ما هي اسباب ناجحة وحققت انجاز حضاري كبير للبشرية لا يمكن استنساخها لاعادة طرحها في بيئة حضارية اخرى، كما انه لكل امة رسالة في هذه الحياة لا بد ان تؤديها عبر نهضتها الحضارية كل هذه وغيرها لا بد مراعاتها، فالامم مهما كانت بسيطة وتمتلك امكانات متواضعة لا يمكن ان تتخلى عن رسالتها الى العالم وهناك هوية ايضا تعزز بها

الشعوب ولا يمكن ان نرى هناك شعب وامة وكيان اجتماعي لا يمتلك هوية ينطلق منها في تعريف نفسه ولهذه الهوية مكونات كالسلوكيات والثقافة من الصعب ان يتخلى عنها أي مجتمع . وحتى الدين في اشد البدان علمانية وتحضر نجد انه موجود بنسب يتمظهر ويختفي حسب الظروف والدواعي ولكنه لم ينتهي ابدا لمثل احيانا ظاهرة سياسية واضحة كما في خطابات رؤساء الدول الكبرى خصوصا في امريكا وفرنسا وايطاليا وغيرها.

اذن دراسة الاسباب الحقيقية والدقيقة للنهضة من اهم ما يمكن ان يسهم في بناء الحضارة على اسس صحيحة منتجة ، وكل مجتمع يعيش ازمة ومشكلة حقيقية فانه يعيش هذا القلق الذاتي وفوضى التفكير في محاولات فهم المشكلة والبحث عن الحلول وكلما تخلفت الامم وتازم واقعها يكون هذا دافع من اجل النهوض، حالة التملل والنقد حالة صحية وتدل على سلامة الجسد الاجتماعي وصحته وبقدر هذا التملل والحس النقدي والامتعاض يكون هذا دافعا للتغير والثورة ضد السائد ومكامن الخطا والتسيب، كما انه يمنع من حالة الركود والسبات الحضاري، ليشكل كل ذلك ضخا باتجاه التحديث والانثاقات الجديدة التي تقود الى التغير، وبما ان التغير حتمي بعد حالة النقد والتملل والامتعاض الا ان هذا التغير قد يكون ايجابيا وقد يكون سلبيا من خلال من يقود هذا التغير ويوجهه كما حصل في الكثير من حركات التغير والثورات في العالم ، خصوصا عندما نعيش في عصر تسود به هيمنة التوجه الاستعماري فان هذه التوجهات الاستعمارية والتي تمتلك ادوات السيطرة على الشعوب النامية والناهضة وقدرتها الى حد ما في توجه رايها عبر وسائل تأثيرها المتعددة يكون التغير امر دقيق وصعب ويحتاج وعي كبير من اجل النهضة الحقيقية واعادة البناء الحضاري.

موانع التغيير الحضاري

إن موانع التغيير داخليا وخارجيا كثيرة جدا، وعملية التغيير الايجابي نسبيا عمل مرهق وشاق جدا، ويحتاج الى وعي استثنائي. ومن هنا يتحتم على كل باحث في بيئة اجتماعية ما، ان يحلل عناصر هذه الموانع الداخلية والخارجية ويدرسها بشكل دقيق ويحددها بشكل علمي رصين، من اجل محاولة تحديدها وتعديدها.

أما هذه العوامل فهي: العوامل الداخلية كالجهل والجمود على التقليد والتفوق على الذات، ثم تأتي العوامل الخارجية التي لا تكون ناشئة عن سبب ذاتي كما سنوضح فيما بعد. ثم الآن لابد ان ناتي على هذه العوامل بشكل اكثر تفصيل.

الجهل: ويقع في قبالة العلم والوعي، فالمجتمع كلما كان متعلما واعيا كان اكثر تحرر من موانع التحضر والتطور والنهضة والعكس صحيح، فالمجتمع البليد عقليا أي في ناحية العلم والوعي يكون اكثر قابلية على التخلف والرضوخ لدواعي لسبات الحضاري.

بل يمكن ان نقول ان الجهل وحجم نسبته في كل مجتمع هو المعيار الاول في تقييم الامم من حيث فاعليتها الحضارية او لا. فكلما كان المجتمع اكثر تعليم ووعي وكلما كانت حركة العلم فيه حركة طبيعية او مرتفعة كانت النسبة النهضوية مطردة معها. ومن هنا تاتي اهمية التعليم بل حتى التربية التي ترسخ المبادئ العلمية ومناهج الوعي، فالتربية والتعليم والتوعية هي من اهم معالم التحضر والنهضة ومن هنا كانت من اول اولويات المصلحين والحركات الاصلاحية على طول خط التاريخ. كما

من هنا كانت ايضا اهمية مواجهة عمليات التجهيل وتسطيح الوعي من قبل الطغاة والمستبدين والفاستدين.

التقليد: التقليد بحد ذاته امر طبيعي وهو له جانب ايجابي ايضا حين يتم اشاعة التقاليد الايجابية في كافة مجالات الحياة فلا يمكن ان تكون عملية التجديد دائما ايجابية، فالتقليد والانتظام والراتبة هي الاصول الحافظة للمنجزات والايجابيات وديمومة الحضارات والقيم والتعاليم الناهضة، والتجديد يأتي كضرورة ثانوية من اجل عدم التكلس والجمود ودفع خطر الإنغلاق على منجز ما وتجربة ما حتى لو إنتهت صلاحية فاعليتها. الا ان التقليد قد يكون عامل مدمر للتحضر والتجديد، وعقبة كبيرة امام النهضة. بل حتى ديمومة استمرار الحضارات الناهضة، وهو من الامراض الخطيرة التي يمكن ان تصيب الجسد الاجتماعي عندما يكون هو الهاجس العام والمطلق الصلاحية وحين يكون حاجزا عن روح المسائلة والمراجعة والنقد.

التقليد بمعنى الحفاظ على القديم والوقوف عنده خصوصا التقليد الذي يلتزم مبدا على نحو التقديس كما في الاديان او الذي يصيب الايدولوجيات فانه يكون من اهم عوامل التدمير الحضاري الذاتي وقتل أي حراك نحو الاصلاح والتجديد وتحديث المنظومة المعرفية والثقافية التي تدعم عملية ديمومة التحديث المستمر الضروري. ومن هنا نحتاج الى المنهج العلمي والنقد المنهجي والمراجعة المستمرة للقديم والسائد والتقاليد من اجل اعادة موضعها من جديد اما تثبيت او نفي او تحديث واعادة انتاج. على مستوى العلوم والافكار والثقافة الاجتماعية والمنظومة القيمية للمجتمع وكذلك الانظمة التي تحكمه السياسية والقانونية ووالاقتصادية الاجتماعية. بل حتى التقاليد والاعراف التي يمكن ان

تكون سببا امام التطوير والتحديث. وهذا لا يعني كما ذكرت سابقا ان يفضي الى التغيير بمعنى التبديل والتحويل بل المراجعة من اجل اعادة موضعة الثابت وتغيير ما يتطلب تغييره وفق القواعد العلمية الدقيقة.

التفوق على الذات: او ما يسمى ب(الانغلاق الاجتماعي) وهذا ايضا مرض يمكن ان يصيب أي جماعة بشرية على اساس ديني او قومي او وطني وهكذا. فالتوقف عند تجربة حضارية معينة من غير الانفتاح على تجارب الاخرين خصوصا في مجال العلوم لا يمكن الا ان يصيب الروح العامة لهذه الجماعة بالخمول والسبات والتقهقر الحضاري.

فالانفتاح على الاخرين يعطي طابع التنافس الايجابي والتسابق المنتج، وهو بالاساس عملية تفاعل ضروري من اجل التطور الدائم وكسب الخبرات والتجارب واستحضارها بعد الدراسة والتدقيق خصوصا في زمن العولمة التي اعطت للجمعات البشرية حالة من التقارب عبر وسائل التواصل الكثيرة وربطت العالم الى حد ما بانظمة عالمية تداخلت اثرها التجارب، واصبح العالم حقل تجارب متنوعة ومختبر واحد، وكل من يملك شيء يستحق يمكن ان يقدمه عبر السوق المفتوح للافكار والاعمال والانتاج.

هذه نقاط ليست حصرية اكيد والموانع الحضارية كثيرة كما ان نفس هذه النقاط يمكن البحث في تفاصيلها في دراسات مستقلة الا اني ساكتفي بهذا المستوى. ولكن علينا ان نسلط الضوء الى مسألة مهمة حاليا. وهي: ان البناء الذاتي هو الاعم في عملية النهضة وتكسير الموانع الداخلية كما في العالم الاسلامي. كأسباب الجهل والتخلف والتقليد الاعمى والسبات الحضاري الذي افضى الى اللهو في الهوامش. وكل هذا لا يمكن ان يكون الا سببا لمزيد من التخلف. فالجهل قاد الى

التطرف والتطرف قاد الى الصراع وهذا الصراع قاد الى مزيد من الضعف الداخلي والازمات الكثيرة كالحروب الطائفية والصراعات الدموية على اساس ديني وطائفي وعرقي الخ... . واللهو في التركيز على الخلافات المذهبية والايولوجية والفكرية بين الاسلاميين والعلمانيين واليساريين والقوميين وغيرهم وعدم التوافق حول ابسط مقومات العمل المشترك من اجل ترشيد الجهود للنهوض.

فلا يمكن أن يبقى الهاجس العام مستغرقا بعقلية المؤامرة ويُلقى اللوم على الخارج وانه سبب كل هذا التخلف والدمار والصراعات، والتعامي عن كل مكان الضعف الداخلي وأسباب التخلف والضياع والصراع. نعم التدخل الخارجي من اجل مصالحه وادامه تفوقه الحضاري ونفوذه على مناطق استراتيجية سياسيا واقتصاديا امر موجود وطبيعي في العالم البائس حاليا. بل هذا النهج له تاريخ في عالم السياسة والدول منذ فجر التاريخ، فالتسلط نزعة بشرية طاغية على طول خط التاريخ فالدولة القوية تحاول أن تتوسع وتديم نفوذها بأي وسيلة ممكنة. الا ان لقاء اللوم على الخارج دوما فهذا من السخف والسطحية وضعف الوعي او نرجسية من اجل محاولة تبرئة الذات من مساوئها الفاضحة على المسرح الانساني هذه كارثة كبرى وإدامة لواقع الحال المزري وعدم تحديد أسس المشكلة في الواقع.

ومن هنا لابد الاهتمام بالداخل وصناعة الذات اولا وتشكيل وعي عام الى حد ما بضرورة النهضة على اساس صحيح ونبذ الثقافات المدمرة والتوجه نحو العلم والمعرفة والتحضر ونبذ ثقافة الخلاف والتقاطع والتكفير واستبدالها بقيم المحبة والتسامح والتعاون الدينية والانسانية فاذا تم بناء الذات الجماعية بهذا الشكل يمكن ان نكون قد حصنا الداخل

وعندها ايضا يمكن ان نتكلم عن العامل الخارجي في عدم نهضة المجتمع. وبعدها ثانيا ناتي الى العامل الخارجي.

فاذا كان النهوض الحضاري في الغرب والعالم نشا في بيئة بلا مؤثرات خارجية وهيمنة وسائل العولمة الحديثة وحتى الفتاكة، وغياب هذا العامل الخارجي كان سببا مهما لانسيابية التغيير الحضاري في الغرب. فان الشعوب النامية تعيش هذه العقبة كاهم العوامل الخارجية التي تحاول توجيه وترويض حركات التغيير الى صالحها والوعي التغييرى والثورى الذى لا يدرك هذا العامل الخارجى والممانع الاساس فى الثورة اصف الى الموانع الداخلىة واللى هى اهم بالتاكيد لا يمكن ان ينهض ابداء، وسيسقط فى اشكاليات اخرى، وادارة عملية التغيير تحتاج الكثير من المؤهلات والوعى التاريخى والمعاصر وفهم مجريات الامور فى الواقع من اجل قيادة تغيير منتج وبناء .

ففى العالم الثالث والدول النامية خصوصا فى العالم الاسلامى لدينا تجارب إصلاحية وتغييرية كثيرة منذ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كما فى فكر وحركة الافغانى وعبده وغيرهم كثير على المستوى الفكرى والسياسى. وعلى اختلاف الافكار والايديولوجيات كانت لدينا الكثير من الحركات الاصلاحية والثورية، الا انها منيت بالفشل او قدمت تجربة اصلاحية محدودة اما بسبب ضعف رؤيتها للداخل ومعالجتها القاصرة له، او بسبب تدخل الخارج وحرف مسار الثورات ومحاربة الدول المستقلة من اجل اركاعها الى الصالح الاستعمارى. فهذا ما حصل فعلا ضد الثورة الاسلامية فى ايران والنهضة القومية بقيادة جمال عبر الناصر وغيرهما فمع كل مقومات القوة الداخلىة والنجاحات فى مجال بناء النظام السياسى والتنمية الاقتصادية والنهضة

الحضارية الى حد ما فاننا نجد محاولات الخارج كانت كبيرة في ضرب هذه التجارب. في حين ان تجربة اتاتورك في تركيا تم تاييدها لانها اتت في اطار التجربة الغربية والحفاظ على مصالحها في العالم الاسلامي والشرق الاوسط والتصالح مع الكيان الصهيوني الذي يمثل راعي مصالح الغرب في العالم الاسلامي والشرق الاوسط والذراع الاستعماري الذي تم فرضه من قبل الانكليز ولا يزال يُدعم من قبل الدول الكبرى في الغرب والابن الشرعي للنظام الغربي في العالم السلامي. هذا الكيان الذي مارس ابشع انواع الاجرام والتهجير والتدمير للانسان في فلسطين ولبنان وسوريا والأردن والدول الأخرى سواء عبر العمل العسكري والحرب الظاهرة أو السرية من خلال الموساد منذ بدايات الاستيطان على يد الاستعمار البريطاني والى اليوم. بدعم غربي مركز ومن خلال ضغط اللوبي الصهيوني المهيمن على القرار الغربي عموما.

اذن العامل الخارجي عامل مؤثر ولا شك في ذلك الا ان الهم في البناء النهضوي الفاعل والمنتج هو البناء الذاتي والتوجه الى صناعة الذات علميا وثقافيا وتوعويا وترسيخ مبادي العمل والتعاون واشاعة قيم المحبة والتآخي والتسامح. واذا ما حصل كل ذلك يكون هذا تحصين ذاتي وارضية صلبة يمكن الانطلاق منها لمنع الخارج في ترويض المجتمعات الى صالح طموحاتها وعدم الانسياق خلف متطلباتها في تركيع المجتمعات الى نفوذها.

وحتى نجاح العامل الخارجي في أن يبسط سيطرته ويُمهد لتدخله من أجل اللعب على مجريات التغيير لصالحه، وقلب الإصلاح إفساد والتغيير نقمة هو بسبب ضعف الذات وعدم بنائها بناء واعى قادر على التحصن والمضي في مشروعها الذي تستهدفه.

إذن فالأهمية القصوى هي أهمية بناء الذات وأهم عوامل البناء هذه هو عامل الوعي والمعرفة، فالذات كيان خاوي بلا معرفة ووعي ولا يمكن أن تنهض وتعين نفسها، نحن في عالم من لا يعين نفسه لا يعينه أحد، والذات لا يمكن أن تعين نفسها بلا أهم عوامل الإانة هذه وهو عامل البناء المعرفي وتنمية الوعي.

الفصل الثالث

الضغط الحضاري والإنفجار الثوري ودور النخب

إن الحضارات يمكن تقسيمها من حيث المرتبة الحضارية الى ثلاث مراتب: المرتبة الاعلى، والمرتبة المتوسطة، والمرتبة الأدنى، وهذه الأخيرة تسمى ايضا بمرتبة الانحطاط الحضاري.

المرتبة الأخيرة. أي: الانحطاط الحضاري. هي المرتبة التي يعيش فيها المجتمع في تيه وضياح فكري وتخلف حضاري واستغلال من قبل الطبقات السياسية والاقتصادية وتضيع المعايير الدينية والاخلاقية للنخب الدينية والسياسية وحتى الثقافية ثم يعيش المجتمع في ظروف يحكمها قانون الغاب وسيطرى الأقوى وتحكم الأقدار، وهكذا تشيع الحروب والصراعات ويشتغل المتاجرون باسم الاديان والاطوان وشعارات الانسان، من اجل التسلط على رقاب الناس من خلال وسائل التهيب والاحتراب، ويكون دور كبير لأمرء الحروب ليصبحوا عند جماعاتهم ابطال لهم السيودية والزعامة فيما ان الضحايا هم الناس والطبقة العامة من المجتمع.

من ابرز سمات الانحطاط الحضاري هو الجهل والتخلف العلمي وانخفاض مستويات الوعي والثقافة العامة والتربية والتعليم في المجتمع، وكذلك الاستغلال بجميع اشكاله الديني والطائفي والايديولوجي والسياسي، وتكون الظاهرة الابرز لهذا الانحطاط الحضاري هي

الصراعات التي تصل احيانا الى حد الحروب التي يذهب ضحيتها المئات والألوف والملايين حسب رقعة إمتداد الظاهرة.

هذا ما حصل في الغرب في القرون الوسطى، او ما تسمى بعصور الظلام. فالتخلف العلمي والثقافي والاستغلال من قبل الكنيسة والسلطة السياسية او من خلال التحالف السطوي بينهما وتقسيم الادوار باسم الدين والدولة او كلاهما معا. كذلك الحروب التي بدأت بين المذاهب الدينية المسيحية خصوصا بعدما ظهرت الكنيسة البروستانتية على اساس افكار اصلاحية على يد القس والفيلسوف (مارتن لوتر) ثم الحروب العنصرية بين السود والبيض والسكان الاصليين والمهاجرين كما في امريكا وغيرها وذهب ضحية هذه الحروب والصراعات مئات الألوف من الناس والابرياء وهدرت ثروات الشعوب ومعايشهم من اجل نزوات تجار الدين والدول وأمراء الحروب الابطال الوهميون.

ثم السلطة السياسية المتحالفة مع الكنيسة التي كانت تفرض على الناس العقيدة والثقافة وحتى العلوم كالفلك والطب والطبيعات على اساس ديني مقدس ومن يخالف النظريات المسلمة الرسمية يعتبر مهرطق وكافر ويقع ضحية محاكم التفتيش التي تم انشائها للبحث عن الافكار الضالة أي الافكار العلمية والمعارف التي لا تنسجم مع رؤية الكنيسة وسلطة الإكليروس . هذه المحاكم التي تفتش عن الافكار مهما كانت قيمة وتواجهها بسلاح المقدس وسلطة الامبراطور من أجل ضرب أي فهم وتفكير ونظريات خارج اطار رؤية الكنيسة ورغبة الامبراطور وقد تم اعدام وحرق الكثير من العلماء فقط لان افكارهم خالفت متبنيات الكنيسة وهذه حوادث معروفة وحادثة العالم غاليليو وغيرها واضحة في التاريخ.

الهرطقة في اول استخدامتها كانت قد انشأت من اجل ملاحقة ظاهرة السحرة ثم توسعت من خلال توسيع مفهوم الساحر لتشمل كل انسان يمارس نوع من الخروج عن سلطة الكنيسة او يقول بافكار خارج السرب الكنسي.

إستُخدمت بشكل عام لمحاكمة المهترقين بواسطة الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، وكان ذلك من خلال محاكمات إكليريكية أو المحاكم التي كانت تقيمها الكنيسة الرومانية الكاثوليكية لقمع أو مكافحة الهرطقة ، وكانت مهمتها اكتشاف السحرة ومعاقتهم حيث قامت محاكم التفتيش بحرق ٥٩ امرأة باسبانيا ، ٣٦ بإيطاليا و٤ بالبرتغال ، بينما قامت محكمة القضاء المدني الأوروبي بمحاكمة ١٠٠ ألف امرأة ، ٥٠ ألف منهم تم حرقهم، ٢٥ ألف بألمانيا خلال القرن السادس عشر من أتباع مارتن لوتر . وكانت سلطة محاكم التفتيش على أتباع الكنيسة من المعمدين فقط ، والذين كانوا يشكلون الغالبية من السكان ، لكن كان ممكناً لغير المسيحيين أيضاً أن يحاكموا بتهمة سب الدين .

وكان استخدام وسائل التعذيب في حق من كان يُظن أنه من الهرطقه أمر مألوف كأسلوب بشع للعقاب من قطع أوصال و حرق الناس أحياء ، فوصلت الأعداد التي تم تعذيبها ثلاثمئة ألف من البروتستانت ومئة ألف بلغاري وفرنسي وأرثوذكسي .

قبل القرن الخامس عشر قامت الكنيسة الكاثوليكية بالتدرج بقمع الهرطقة ، وكان هذا عادةً وفقاً لنظام كنسي ، النفي ، والسجن . وعلى الرغم أن العديد من الولايات سمحت للكنيسة باستخدام عقوبة الإعدام إلا أن هذا العقاب لم يكن مستخدماً بكثرة ، لأن هذا النوع من العقاب كان له الكثير من المعارضين من الكنيسة .

وفي القرن الثاني عشر، ولمواجهة انتشار الكاثارية، أصبح إتخاذ الإجراءات القانونية ضد الهرطقة أكثر انتشاراً، فتأسست مجالس كنسية مكونة من الأساقفة ورؤساء الأساقفة مكونة ما يعرف بمحاكم التفتيش .

وفي القرن الثالث عشر، قام البابا بتسليم مهمة محاكم التفتيش للدومينيكاين، فقام المحققين بالعمل باسم البابا والاستخدام الكامل لسلطته، فاتبعوا إجراءات للتحقيق كانت شائعة في ذلك الوقت، فكانوا يحاكمون المهرطقين عن طريق السلطات المحلية التي كانت تؤسس محاكم لتقاضى المهرطقين، وفي نهاية القرن الخامس عشر، كانت محاكم التفتيش يترأسها المفتش الأعظم. وإستمرت على هذا الحال حتى القرن التاسع عشر .

وأنشئ مكتب خاص لتحريم الكتب في الفاتيكان في القرن السادس عشر. ولم يبلغ هذا المكتب إلا عام ١٩٦٥. وهدف المكتب منع المسيحيين من قراءة الكتب التي يعتبرها ضارة بالعقول أو خطيرة على العقيدة. وقد وضعت معظم الكتب الفلسفية والعلمية على لائحة الكتب الممنوعة. ولكنها أصبحت مباحة فيما بعد على أثر انتصار العصور الحديثة على العصور القديمة. ولم يعد أحد يعبأ برأي الفاتيكان فيما يخص هذه النقطة، اللهم إلا بعض المسيحيين المتزمتين .

في العصور الوسطى

وقد أنشئت في أوائل القرن الثالث عشر بقرار من البابا جرينوار التاسع وذلك عام ١٢٣٣. وكان هدفها محاربة الهرطقة في كل أنحاء العالم المسيحي . والمقصود بالهرطقة هنا أي انحراف ولو بسيط ، عن العقائد المسيحية الرسمية . وقد كلف بها رجال الدين في مختلف المحافظات والأمصار . فكل واحد منهم كان مسؤولاً عن ملاحقة المشبوهين في ابرشيته . وكان الناس تساق سوقاً إلى محكمة التفتيش عن طريق الشبهة فقط ، أو عن طريق وشاية أحد الجيران . كانوا يعرضون المشبوه به للاستجواب حتى يعترف بذنبه ، فإذا لم يعترف انتقلوا إلى مرحلة أعلى فهددوه بالتذيب .

وعندئذ كان الكثيرون ينهارون ويعترفون بذنوبهم ويطلبون التوبة . وأحياناً كانت تعطى لهم ويبرأون . ولكن إذا شكوا بأن توبتهم ليست صادقة عرضوهم للتعذيب الجسدي حتى ينهاروا كلياً . وإذا أصرّ المذنب على أفكاره ورفض التراجع عنها فإنهم يشعلون الخشب والنار ويرمونه في المحرقة. وقد قتل خلق كثير بهذه الطريقة التي أصبحت علامة على العصور الوسطى. (ادعاء غير موثق منذ ٣٢٤ يوماً) ويقال أن عدد الضحايا الذين ماتوا بهذه الطريقة يتجاوز عشرات الألوف ، ومن أشهر الذين ماتوا حرقاً المصلح التشيكي المشهور جان هوس ، وكان راهباً مشهوراً بإخلاصه وتقواه واستقامته ، كما كان يحتل أرفع المناصب الأكاديمية بصفته عميداً لجامعة براغ في بداية القرن الخامس عشر .

ولكنهم اتهموه بأنه كان يدّعي أن الكنيسة خرجت عن مبادئ الدين وأنه ادعى أن بعض القساوسة والمطارنة انحرفوا عن واجبهم الحقيقي واهتمامهم بمصالحهم الشخصية واستغلالهم المادي للناس البسطاء . وقد التف حوله ناس كثيرون أحسّوا بصدقه وإخلاصه . وعندئذ قامت الكنيسة الكاثوليكية بتكفيره بتهمة الزندقة ، وعلى الرغم من أنهم أعطوه الأمان بعد أن إستدعوه للمحاكمة إلا أنهم غدروا به فاعتقلوه وألقوه طعمة للنيران في نفس اليوم، أي بتاريخ ٦ يوليو من عام ١٤١٥ . ومن أهم الذين مثلوا أمام محاكم التفتيش الفيلسوف الإيطالي جيوردانو برينو والعالم الشهير جاليليو، بل إن كوبرنيكوس القائل بدوران الأرض حول الشمس لم ينج منها إلا بسبب حذره الشديد . فقد أجل نشر كتابه الذي يحتوي على نظريته الجديدة حتى يوم وفاته بالضبط ! ولكن لم يكن هذا خط برينو الذي هرب من إيطاليا بعد أن انخرط في سلك الرهبنة لفترة من الزمن ، فبسبب من تعلقه بالأفكار الفلسفية وتبنيه لنظرية كوبرنيكوس المدانة من قبل البابا ، فانهم راحوا يشتهون به ويلاحقونه ، وعندئذ اضطر للفرار والعيش متنقلا بين فرنسا وسويسرا وإنجلترا وألمانيا . وكان يشتغل استاذا في جامعات هذه البلدان التي يمر بها . واشتهر بالتفوق والنبوغ العلمي ، بل واستبق على الكثير من النظريات الحديثة التي ثبتت صحتها فيما بعد . وبعد أن غاب سنوات طويلة عن بلاده وشعر بالحنين إليها استدرجه أحد التجار الاغنياء من البندقية . وطلب منه العودة لتعليم أولاده والعيش بأمان في بلاده إيطاليا ولكنه سرعان ما غدر به وسلمه إلى محاكم التفتيش في الفاتيكان . فقطعوا لسانه واحرقوه . وأصبح جيوردانو برينو منارة مشعة على مدار التاريخ الأوروبي .

وأما العالم الشهير جاليليو فقد كان مهددا بنفس المصير لولا أنه استدرك الامر في آخر لحظة وقبل بالتراجع عن نظريته المشهورة . وهكذا عفوا عنه . ولم ينفذوا فيه حكم الاعدام . ثم أُحيل إلى الإقامة الجبرية في ضواحي فلورنسا وأتيح له أن يكمل بحوثه وهو تحت المراقبة . ولم تعترف الكنيسة الكاثوليكية بغلطتها في حق جاليليو إلا بعد مرور أكثر من ثلاثمئة سنة على محاكمته ! وقد استمرت محرقة محاكم التفتيش موقدة حتى القرن السابع عشر ، بل وحتى الثامن عشر . نضرب على ذلك مثلا حادثة شهيرة حصلت في عز عصر التنوير لشخص يدعى جان فرانسولابار أي في القرن التاسع عشر . فقد قطعوا يده لانه كسر الصليب واقتلعوا لسانه ثم أحرقوه أخيراً . وكان شابا مراهما لا يتجاوز عمره التاسعة عشر . وقد استغل فولتير هذه القضية وهاجم الأصوليين المسيحيين هجوما شديدا . ومن الأمثلة الأخرى ما حصل للفيلسوف ميخائيل سيرفيتوس الذي أحرقوه حيا في جنيف بتهمة التشكيك بعقيدة التثليث ، وهي من العقائد الأساسية في المسيحية .

محاكم التفتيش الأسبانية

في القرن السادس عشر أصبحت اسبانيا أكبر قوه كاثوليكية في العالم آنذاك ، وكانت موضع حسد من العالم البروتستنتي في الشمال ، وكانت إسبانيا نموذجا لدولة دينية سلطويه، فتتحكم وتعين الكنيسة فيها الملوك والأباطره الذين يحكمون بحاكميه تسمى ظل الله في الأرض أو قانون الحق الإلهي ، وللقضاء على ما سموه وقتها بالفساد واستهدفت من تم اجبارهم على اعتناق المسيحية من المسلمين واليهود (٤) ثم استهدفت

المعتقدات المسيحية الأخرى وخاصة البروتستانتية وظهرت كلمة الهرطقة، وهي وصف لمن اختلف معهم في الشرح المحدد للنص الإنجيلي من قبل الملتزمين في الكنيسة الكاثوليكية. وكان توماس توركوما دا، وهو رجل دين منتسب للمسيحية يرأس هيئة التفتيش للبحث عن هؤلاء الهرطقة، فيقوم بوعظهم وتعذيبهم وقتلهم إن لم يعودوا إلى كنف الكنيسة الكاثوليكية، وكان يسمى بالمفتش العظيم أو جراند إنكويستر، وكان يعدم واحداً على الأقل من كل عشرة أشخاص يمثلون أمام محكمته وكان ذلك بأسلوب خجلت منه الكنيسة الكاثوليكية واعتذرت عنه للعالم.

كانت محاكم التفتيش وسيلة ملوك قشتالة لتطهير إسبانيا من الهرطقة وجميع من يعتقد بغير الكاثوليكية. وذلك برغم المعاهدة الموقعة منهم. ولكن حتى هذا الحل لم ينجح كلياً في حل المشكلة الإسلامية في إسبانيا فكان ان لجأوا إلى الطرد الجماعي. ففي عام ١٦٠٩-١٦١٠ تم طرد ما لا يقل عن (٢٧٥،٠٠٠) شخص إلى البلدان الإسلامية المجاورة كالمغرب وتونس والجزائر بل وبعض البلدان المسيحية الأخرى. وهكذا تم حل المشكلة عن طريق الاستئصال الراديكالي.

محاكم التفتيش البرتغالية

تأسست محاكم التفتيش البرتغالية سنة ١٥٣٦ على يد ملك البرتغال جوو الثالث.

محاكم التفتيش الرومانية

بعد اندلاع حركة الإصلاح الديني وحركة النهضة في القرن السادس عشر أصبح العدو الأول لروما والفاتيكان شخصين اثنين هما: البروتستانتى والنهضوي . بمعنى آخر أصبح مارتن لوثر هو العدو ، وكذلك ايراسم زعيم عصر النهضة . ولذلك قام البابا بحرمان لوثر وفصله من الكنيسة عام ١٥٢١ .

وبدءا من تلك اللحظة انقسم العالم المسيحي في أوروبا إلى قسمين : قسم كاثوليكي وقسم بروتستانتى . ودارت بينهما المعارك والحروب على مدار مئتي سنة تقريبا . وهي حروب الأديان الشهيرة التي ذهب ضحيتها مئات الآلاف من القتلى . وبلغت هذه الحروب ذروتها في فرنسا في الفترة الواقعة بين عامي ١٥٦٢-١٥٩٨ . فقد هاجت الجماهير الكاثوليكية على أفراد الاقلية البروتستانتية في مختلف المدن والأرياف الفرنسية . وكان ان حصلت تلك المجزرة الشهيرة باسم مجزرة سانت بارتيليمي التي ذهب ضحيتها أكثر من خمسة آلاف شخص . وفر البروتستانت الفرنسيون إلى مختلف أنحاء أوروبا . ولا تزال بعض عائلاتهم تحافظ على اسمائها الفرنسية حتى الآن بعد ثلاثمئة سنة من إقامتها في ألمانيا ، أو هولندا ، أو السويد ، أو إنجلترا . وكان ذلك أبان عهد الملك لويس الرابع عشر ، الملقب بالملك - الشمس نظرا لسلطوته وهيئته . وقد اعتذر البابا للبروتستانت عن مجزرة سانت بارتيليمي واعترف ضمنا بالتعصب الكاثوليكي والاعمال الوحشية التي ارتكبوها بحق اخوانهم البروتستانت . فعلى الرغم من انهم جميعا مسيحيون ، إلا

أن الحزبات المذهبية كانت شديدة بينهم ، ولكن البروتستانت فعلوا الشيء ذاته مع الكاثوليك في البلدان التي كانوا يمثلون فيها الأغلبية .
مما يمكن ان نقول ان الحروب والصراعات التي بدأت من العصور الوسطى لم تتوقف في العصور اللاحقة مع كل التطور والتحديث وحركات النقد والاصلاح بل استمرت الى عصور متاخرة بل تعدت الحرب المذهبية لتصل الى حالة من الاحتراب على اساس عنصري تجلى هذا بشكل واضح في الحرب على السود في امريكا .
كانت العنصرية والتمييز العرقي في الولايات المتحدة قضية رئيسية منذ الحقبة الاستعمارية وحقبة الرقيق . وكان القانون الأمريكي يعطي امتيازات وحقوق للأميركيين البيض لا تمنح للأمريكيين الأصليين والأمريكيين من أصل أفريقي والأمريكيين الآسيويين ومن أمريكا اللاتينية . وكما ضمن القانون للأمريكيين الأوربيين مميزات في التعليم والهجرة وحقوق التصويت ، والمواطنة ، وحياسة الأراضي والإجراءات الجنائية بموجب القانون على مدى فترات من الزمن تمتد من القرن السابع عشر إلى الستينات . وفي نفس الوقت عانت الكثير من الجماعات الغير بروتستانتية المهاجرة من أوروبا - لا سيما اليهود والأيرلنديين والبولنديين و الايطاليين - من العنصرية والتمييز العرقي في المعاملة في المجتمع الأمريكي . ومن أهم المؤسسات العرقية في أمريكا كانت العبودية والحروب الهندية والعزلة والمدارس الداخلية للهنود ومعسكرات الاعتقال تم حظر التمييز العنصري الرسمي إلى حد كبير في منتصف القرن العشرين، وأصبح غير مقبول اجتماعيا ومكروه أخلاقيا كذلك. ولكن ظلت السياسة العنصرية ظاهرة رئيسية ، وتمثلت في عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية ، واتخذت أشكالا أكثر

حادثة، وغير المباشرة للتعبير . ومازلا يتجلى التقسيم الطبقي في فرص العمل، والسكن والتعليم ، والقروض، والحكومة.

دعمت الحروب الهندية السلوك التمييز العنصري ، وذلك لتبرير الإبادة الجماعية ، التي استمرت لعقود ، للسكان الأصليين ولإنتزاع أراضيهم ، لم يكن الهنود بشر عند السكان الوافدين ولذلك لم تنطبق عليهم الإعتبارات الإنسانية . وقد خلف غزو القارة الأمريكية ما يقرب من ٦٠ ال ١٠٠ مليون قتيل من السكان الأصليين ، ٢٠٠ مليون منهم أثناء الحروب الهندية في أمريكا الشمالية .

كل هذه المظاهر الحضارية التي سردتها عن نقاط محددة من مناطق الغرب في العالم هي لتثبت ان التخلف العلمي والفكري والجهل الاجتماعي يفضي الى الاستغلال الديني والسياسي وبالتالي يقود الى حروب وصراعات دموية وفتاكة تستمر مع المجتمع قرون حتى بعد عمليات التحديث والاصلاح ومواجه هذه القيم المتخلفة ومحاولة استبدالها بالقيم والتعاليم التي تحث على التآخي الانساني والتعايش السلمي والمحبة والتعاون ورفع مستويات العلم والمعرفة والتنمية الثقافية ورفع مستوى الوعي .

ان هذا الانفجار الكبير في الغرب والثورة على الدين الثورة التي ولدت عقدة اجتماعية ونخوبة من سلطة الدين لا تزال ماثلة في العقل الغربي والكثير من المجتمعات كلها كانت بسبب حلف سلطة الكنيسة والامبراطور من اجل فرض الرؤى السلطوية في الدين والعلم والفكر والفلسفة هذا الكبت ولد هذه الثورة الصارخة والذي ولدت انفجار اجتماعي في كافة المجالات من اجل التحرر من قيود هذا الكبت المدمر والقاتل وفعلا هذا ما حصل واستمر قرون الى ان استقر على اساس

الانموذج الحضاري الحالي في الغرب والذي اصبح مثل اعلى للشعوب الاخرى من حيث الانتظام السياسي والاقتصادي والتحديث والتطور العلمي والتكنولوجي والنمو الاقتصادي والرفاهية للشعوب تحت مظلة القانون والتداول السلمي للسلطة والحرية العلمية التي ولدت نظريات عظيمة سامهت بشكل كبير الى اعادة تعريف العالم وفق منظور علمي جديد من خلاله تم التعامل مع العالم .

ومع كل الملاحظات والتي ابدينا البعض منها هنا وابدائها غيرنا في كتابات كثيرة الا ان هناك نماذج حضارية خصوصا في النظام العام والتنمية الاقتصادية والتطور العلمي لا يمكن للانسان الا ان يتعلم منها ويستفيد منها مع بقاء عين الدراسة والفحص والنقد مفتوحة فلا تزال الحضارة تحتاج الكثير لتكون حضارة الانسان ، مع عدم ايماننا بنهاية للتاريخ والتوقف على ما توصلت اليه البشرية حضاريا لان كما يذهب الى ذلك (فوكوياما) بل الحضارة تتطور وتتكامل وتنهض وحتى تتبدل الادوار بين الضمور والظهور وتعاقب الحضارات سيساهم في تغيير الوجه البشرية نحو الحضارة من اجل بناء حضارة اكثر انسانية تسودها قيم التعاون الانساني والتكامل فالجشع الرسمالي يحتاج الكثير من التهذيب وكذا الطموح العالمي في النفوذ من قبل الدول الكبرى ولا بد من ايقاف تعاقب ادوار الدول الكبرى على تقرير مصير الشعوب واستضعاف الضعيف وضرب النامي الناشيء ومواجهة أي حراك نحو الاصلاح بعيدا عن تدخل الاستعمار والكف عن فرض القيم والثقافات عبر وسيلة العولمة والسلاح والتدخلات العسكرية والحضارات الاقتصادية ، لا بد من ايقاف كل ذلك ومواجهته بالنقد والتقويم وطرح البدائل الحضارية من اجل عالم انساني وحضارة تتفهم ابعاد الانسان المعنوية والمادية معا.

وبعد ان سلطنا الضوء على مرحلة الانحطاط الحضاري في الغرب نستطيع ان نفهم بهذا البعد التاريخي الى حد ما ومع مراعات الاختلافات والظروف والمسار التاريخي ونمط السلطات وتوجه الدين هناك وهنا، فان أي باحث مضطر وليس مخيرا الى دراسة مقارنة بين الحضارتين الغربية و الاسلامية اذا ما اراد ان يعيد النظر الحضاري ببعده نقدي ومراجعة موضوعية الى العالم الاسلامي والى المسار التاريخي له.

فلا يمكن ان ينظر الباحث بنفس التوجه الذي يسوط في القرون الوسطى في العالم الاسلامي ايضا حاليا ، ومهما كانت الملامح متقاربة من حيث الانحطاط الحضاري الذي اصاب الكيان الاجتماعي العام للمسلمين في نهايات القرن التاسع عشر والذي وصل الى ذروته حاليا ، فلا شك ان المجتمع الاسلامي يعيش سياق تاريخي لا يمكن الا ان نصفه بعصر الانحطاط وعصر الظلام من خلال الكثير من المميزات الحضارية السلبية خصوصا في التخلف الحضاري العلمي والتفوق في مرحلة تاريخية متأخرة من حيث العلم والمعرفة والثقافة العامة هذا التخلف والجهل العلمي والثقافي ومعدلات انخفاض الوعي العام وحتى النخبوي ادى الى صراعات وخلافات تم استغلالها من قبل المتخلفين دينيا ومذهبيا وقوميا ، مع فارق واضح ان المستغلين في العالم الاسلامي متنوعين فمن تعاقب على حكم العالم الاسلامي والشعوب الاسلامية غالبا ليس من التوجه الديني بعد سقوط الامبراطوريات الكبرى خصوصا الامبراطورية العثمانية والصفوية ، وتقسم العالم الاسلامي بين أنظمة ممالك وحكم الأسر والعوائل والأحزاب القومية التي لم تحكم وفق التشريعات الدينية بل في الغالب هي سلطات مستبدة تمارس الحكم الدكتاتوري بتوجه علماني وغالبا ما حصل بينها وبين التوجهات

الاسلامية ، واغلب الحركات التحررية والثورية التي انتفضت وحاولت قلب انظمة الحكم كانت اسلامية مما يعني هنا نقطة مهمة وهي ان اسباب التخلف ليس التوجه الديني والسلطة الدينية كما حصل في الغرب بل السلطة الدينية لم تظهر بعد سقوط الامبراطوريات الاسلامية الا في حكم طالبان الانموذج البائس في الحكم وبعد اندلاع الثورة الاسلامية في ايران في الربع الاخير من القرن المنصرم كما ان الانموذج الايراني للحكم الاسلامي كان ناجحا على مستوى العلم وبناء الدولة والتنمية الاقتصادية والثقافية ورفع معدلات التعليم وهو من ابرز الانظمة المستقلة في المنطقة على مستوى النظام او التبعية والقرار السياسي والاقتصادي والتوجه في العالم والمنطقة . رغم كل الملاحظات التي يديها الاصلاحيين والحدائثيين والعلمانيين الا ان هذه نقاط لا بد التوقف كثيرا عندها مما تؤثر الى نجاح كبير في بيئة متخلفة الى حد كبير ومرحلة تاريخية للمسلمين تعتبر من اكثر ادنى المراحل حضاريا ولا يمكن ايضا تجاهل تجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا وهكذا ماليزيا. اذن الدين الاسلامي ليس كالمسيحي من حيث الهيمنة المطلقة على حراك المجتمع كما انه ليس هناك سلطة اكليروسية في الاسلام تمارس السلطة وتفرض الرؤى الكنسية للدين والعلم وتفسير الطبيعة وتكفر ما تبني رؤية علمية ونظرة للطبيعة وتفسير للكون ، بل أن الإسلام اصلا لا يتبنى أي نظرة علمية دينية خارج اطار علوم الشريعة والفكر الديني اما ما يرد من الاعجاز العلمي في القران الكريم وغيرها فهي افكار مستنبطة من اجل اثبات ان هناك نظرة علمية وهي لا تعتبر موقف نهائي او مقدس بل اجتهادات يمكن ردها وعرضها على الاستنتاجات العلمية الدقيقة . والحرية العلمية في العالم الاسلامي امر مفروغ منه واغلب المصادمات

حصلت بين المؤسسات الدينية الكبرى كالأزهر ومجامع الفقه والحديث في السعودية وغيرها كانت بين هذه المؤسسات والأفكار التي تحاول فهم وتفسير الدين وفق قواعد المناهج الجديدة والحداثية وهي لا تمثل ظاهرة كبيرة ومن يتابع يشاهد عمليات النقد والاجتهادات والأفكار المتحررة موجودة وبكثرة في العالم الإسلامي مع القيود النسبية المفروضة هنا وهناك.

و من هنا نحتاج الى دراسة مقارنة دقيقة وموضوعية بين الحضارتين الغربية والإسلامية وعوامل الانحطاط والنهضة كي يكون الأرجاع الحضاري من حيث نقد أسباب التخلف دقيقة ليترتب على ذلك نهضة أيضا صحيحة تتناسب مع أسس الفشل والتخلف الحضاري في العالم الإسلامي .

ومن الطبيعي سترتب على ذلك اختلاف ولو جزئي في طرق الفهم والتفسير والتحليل للواقع وهكذا في المناهج الدراسية والنقدية وأفكار الحل وحتى المصطلحات ، انه من مظاهر سطحية المعالجات الفكرية والنقدية في عالمنا الإسلامي هو محاولة استحضار التجارب والأفكار والمناهج الناجحة في نهضة الحضارات الأخرى مع عدم مراعات الظروف والشروط والمسار التاريخي والطور المرحلي وفهم البيئة الاجتماعية من الداخل والخارج هذه النظرة لا تختلف كثيرا عن المعالجات التقليدية التي تركز على مقولة النهضة في العودة الى الدين والخلافة بلا مراعات شروط الزمكان وفهم متطلبات الواقع الجديد وضرورة العصرية والتحديث على أساس دقيق ، العالم الإسلامي في الغالب غائب الى حد كبير بين هذين الاتجاهين اتجاه يرمينا في احضان التجارب الأخرى بلا فهم للواقع الداخل ومرعات الاختلاف الحضاري

واتجاه يريد ان يسقط علينا تقليد ماضي يحتاج الكثير من المراجعة النقدية والتحديث .

ان ما يمكن ان يحكم به كل باحث يمتلك وعيا تاريخيا هو ان المجتمع عندما يعيش الضغط نتيجة الانحطاط الحضاري والاسباب متعددة دينية وسياسية كالهيمنة السياسية عبر الاستبداد والدكتاتورية والحروب الطائفية والصراعات الدموية والفقر والجهل والضياع ، ويتم استغلاله بشكل بشع من قبل هذه التوجات على حساب المصالح العامة للشعوب لا يمكن لهذا الا ان يولد حالة من الامتعاض والتملل وهذه الحالة تقود بالتالي الى تحريك العقل الجماعي نحول المسائلة والنقد ، فكل مجتمع بقدر ما يمتلك من وعي وتاريخ وبعد حضاري ولو نسبي او ارث حضاري لا يمكن ان يرضخ لعوامل الانحطاط الحضاري ولا يمكن ان يسكت فم عقل المسائلة وهذا مما يحرك فيه الحس الثوري بما يمتلك من كرامة وحرية وإرادة وليمثل الحس الثوري الذي هو نتيجة طبيعية للضغط الحضاري الذي له اسباب عديدة الى ان يتوفر بديل حضاري تطرحه النخب وتقود مرحلة الإصلاح .

اذن النهضة بعد ما يعيش أي مجتمع مرحلة الانحطاط الحضاري ويصل الى ادنى مستوى منها هو اولا هذا الحس الثوري للمجتمع والذي هو نتيجة طبيعية للضغط كما ذكرت ، وكذلك النخبة التي ستبنى البديل الحضاري المقنع ليس على مستوى الفكر والنظريات فقط بل على مستوى الواقع ايضا وبقدر ما كانت هذه الحركة فاعلة ستوقع ان تكون لها مواجهة ايضا بنفس المستوى او اكثر من ارباب السلطات المنتفعة من السائد وهذا سيلقينا في مرحلة التدافع والحراك والمواجهة التي لا يعلم احد مصيرها الا انها حتما ستنتج وعيا مختلفا وتغيرا عابرا للاشكاليات القديمة ويدفع الجميع في البحث عن حلول مرضية للحالة الثورية

والصدام بين القوى الثورية التغييرية وبين القوى التي تدعم السائد والتقليد والمستفيدة من كل ذلك ولكن على أي حال يمكن ان نشهد بعد هذا الحراك شيء اخر ، كما ان هذا الحراك ليس بالضرورة ان يتمثل الى عراق ومواجهة دموية بل من الممكن ان يكون حراك ثوري يعمل على اساس تغيير الفكر والثقافة والمنظومة القيمية التي تحكم المجتمعات وتغيير العادات التي تسبب التخلف والركود الحضاري والتخلف وتدفع باتجاه التغيير المطلوب .

وهذا ما يقع على عاتق النخب التي ستقود هذه الحملة الاصلاحية والتغيير والتحول الحضاري.

فما يمكن ان نستفيدة من خلال دراسة الحراك النهضوي للامم الاخرى هو ان النخب التي تطرح البديل الحضاري المتكامل والمنطقي المقبول وتحرك هذا البديل في وعي المجتمع من خلال الفعل والارادة والعمل على تطبيقه بالوسائل الممكنة والمتاحة هي من تقود عملية الاصلاح والتغيير وان كانت بمشاركة الجماهير الداعمة لعملية التغيير هذه .

وعلى ذلك ينبغي على الجهات التي تسيطر على المجتمع ومؤسساته العليا ان المصير هذا واضح وعلى كل نخبة مهما كانت انتمائها ان تفكر في طرح نفسها على هذا الاساس من اجل ان تقدم مشروع حضاري بديل عن حالة السبات والركود الحضاريين ، فمن يمتلك رؤية لمشروع جديد وفكر بديل بشكل ناجح ومنطقي ومقبول وخطاب مُقنع سيكون له اثر في عملية التحول الحتمية والال لن يكون له أي وجود بل يمكن اعتباره مضاد لحركة الاصلاح والنهضة.

ان ما تم في الغرب هو ان مسالة التحول الحضاري والنهضة ولدت مواجهة عنيفة كما ذكرت في بداية هذا الموضوع بين السلطة المتحالفة مع الكنيسة والنخب الاصلاحية في مجالات العلم والفكر والفلسفة والدين والسلطة مما افرز هذا الى حالة من الابعاد للماضي السياسي

والديني ونبذ أي وجود للدين في واقع السلطة والحياة وتبني خيار العلمانية بشكله الحاد وكل هذا نتيجة الهيمنة الدينية التي كانت تكبت المجتمع الغربي وتحسب انفاسه وتفرض عليه الرؤى بالنار والحديد ، هذا ولد هاجسا علمانيا ليبراليا لدى المجتمع من الدين تحت مقولة (الدين افيون الشعوب) واذا ما كانت هناك أي تجربة اخرى وفي أي حضارة تمارس نفس التوجه الديني للكنيسة في القرون الوسطى فانه سيتم نبذها وتقنين نظام يمنع من وجودها كما حصل مع النازية وغيرها من التجارب التي اقصيت من مسرح الحياة مودلة هاجس من التاريخ له حضور سايكولوجي حاضر في الوجدان والمخيال العامين بحالة من الاقتران بين هذه المشاريع والتخلف والاحتراب مما لا يدع مكان الى اعادة تواجدها على مسرح الحياة العامة.

وهذا ايضا من اهم اسباب التوجه المادي في الحضارة الغربية المعاصرة ليحصل قرن اكيد بين التطور والعمران والبناء والابتعاد عن التفسيرات الدينية بل كل ما يقع في هذا الطريق كالمعنوية والقيم الروحية والانسانية التي لا تقوم على التوجه المادي والتفسير المادي كالنزعة البركامتية والمايكافيلية والنيتشوية.

ومن بعد هذا كله يمكن ان نقول ان الجهات التي تحاول ان تبقي الوضع على ما هو عليه وتعارض حراك المجتمع الاصلاحى وحالة المسائلة والمراجعة والنقد سيتم نبذها في اقرب فرصة تحول حضاري وان الجهات التي تطرح البديل وتساهم في تقديم الاجوبة عن التساؤلات وتطرح البديل بشكل مقنع منطقي مقبول وتتحرك في هذا الاطار بشكل عملي بكل مصداقية فانها سيكون لها وجود بما تمتلك من مشروع وفكر ومتبنيات وخلفيات حتى لو كانت دينية وفق مقولة امكانية الطرح الجديد للدين ضمن عمليات الطرح المحدث وفق مناهج جديد لا تفقد الدين اسسه وروحه.

الباب الخامس

الفصل الأول

أسباب التخلف الحضاري عند المسلمين

البعض ومن خلال التأثر بالحضارة الغربية والإنهار بها يحاول ان يستنسخ التجربة بالدقة بما لها من نجاحات باهرة وما قدمت الى الحضارة المعاصرة الكثير الكثير علميا وفكريا ومناهج الأنظمة في السياسة والإقتصاد ووسائل الرفاه الأخرى.

لا شك بكل هذا الانجاز الحضاري الكبير والسبق العلمي والنهضة الحضارية خصوصا في مجال العلوم، التي أسهمت في دفع عملية التطوير والبناء الحضاري ودفع عملية التحديث إلى مراحل متقدمة. ولكن هذا لا يعني ان نستنسخ التجربة وإعتبار اسباب الإنحطاط الحضاري في الغرب ما قبل النهضة أي في العصور الوسطى هي نفسها في العالم الإسلامي، فلا بد من مراعات الاختلافات في الأسس والتفاصيل. ولا بد من قيام دراسات مقارنة متخصصة تتابع أصول وتاريخ كل مسألة يتم دراستها.

ومن اهم ما تم استحضاره من قبل البعض من الباحثين الحداثيين هو نقد الدين كعامل كبت حضاري وتأخر وممانعة للتطور العلمي والبناء الحضاري، وهذا حكم اقل ما يمكن ان نصفه به انه حكم سطحي لا ينم عن وعي تاريخي وإطلاع في حيثيات المسألة من جميع أبعادها. نعم لا شك هناك الكثير من مناطق الإشتراك والشبه بين الأديان خصوصا الويحانية منها وبالأخص الأديان التوحيدية الثلاث اليهودية والمسيحية

والإسلام من حيث الأسس والأصول والدعوات والمنابع والكثير من التعاليم، ألا أنه في دائرة التوسع التفصيلي للنصوص وتغطية هذه النصوص لأحكام الدين والحياة، ومنطق الفهم الديني ومناهج الإجهاد والفكر في كل دين تختلف خصوصا في الإسلام الذي وسع من دائرة النصوص التي غطت الحياة والدين بالأحكام من خلال النص الويحاني أو النبوي مع أنه ضيق من صلاحية الدين في العلوم والنظرة الكون ومساحات العقل. فالإسلام دين إيمان وهداية وليس دين تفصيلات علمية أعطى مساحة كبيرة للعلم والعقل والتجربة ألا أنه دافع بقوة عن مناطق تخصصه وصلاحياته في داخل دائرة الدين بالخصوص في التشريع وهذا التشريع أيضا أعطى للعقل فيه دورا من خلال إعتبره أحد أهم مصادر التشريع.

وإذا ما اردنا ان نعود الى التاريخ القريب والبعيد سنجد. اولاً: ان الدين في العالم الاسلامي لم يكن مانعا للبناء الحضاري والتطور العلمي كما اسفلت. و ثانياً: لم يقدم رؤية في العلوم كالفيزيا والكيمياء والطب وغيره. وثالثاً: اننا لم نشهد تحالفا وثيق بين الدين والسلطة ليكونا سلطة مقدسة تفرض الرؤية الرسمية خصوصا في العلوم. وهكذا بقي البحث العلمي وكذلك الفلسفي واي علوم مستقلة عن الاسس الدينية تتحرك بشكل طبيعي على طول التاريخ الاسلامي بل ان نفس الحضارة الغربية قد استفادت كثيرا من العلماء والفلاسفة المسلمين كثيرا في بداية النهضة كما تكلمت عن ذلك بشكل تفصيلي في كتابي (إتجاهات العقل).

نعم لا يمكن لاحد ان ينفي التدافع والجدل بين الكثير ممن ينتمون الى الاسلام والعلماء والفلاسفة والمفكرين الذين لا يمثلون الاتجاه الرسمي في الاسلام الى حد ما. ولكن هذه المواجهات لم تكن لتعبر عن

مواجهة رسمية ولم تكن تعبر بالضرورة عن الوجهة الرسمية للدين، ولا الدين بالشكل النظري، مما يعني انها تمثل تفسير خاطيء وفهم منحرف للدين. ومن هنا استمرت حركة العلم ومن الطبيعي ان نجد امام أي حركة عقبات الا ان البحث العلمي والفلسفي والفكري بشكل عام استمر على طول التاريخ الاسلامي والموقف من كل هذه الاتجاهات لم يكن موقفا محسوم كما في الغرب القروسطي من خلال فرض رؤية السلطة التي كانت تعتمد رؤية الإيكليروس بشكل دقيق.

وان كان الفقهاء قد عمدوا على تقديم رؤية رسمية للدين وحاولوا بكل جهد فرض هذه الرؤية مع كل ارهاصات التجربة وتغيرها حسب متطلبات المراحل المتعاقبة في التاريخ الاسلامي، وتأثير العامل السياسي في فرض الرؤى والمذاهب، الا ان هذه الرؤية لم تكن تفرض شيء اخر غير التفسير الديني، ولم تكن تقدم رؤية للمسائل العلمية وتفرضها وتعتبر كل من يخالفها مهرطق وكافر كما في الغرب القروسطي. بل انه حتى الدين كان فيه مذاهب متعددة وتأويلات وإجتهدات متنوعة منذ بداية العصر الإسلامي وإلى الآن.

اما في التاريخ المعاصر فلم نرى ايضا هناك حكم يعتمد الرؤية الدينية ويفرضها على الناس منذ سقوط الامبراطورية العثمانية ودخول الاستعمار وتقسيم العالم الإسلامي وفق اتفاقية (سايكس بيكو) على أساس تقاسم النفوذ بين الدول الإستعمارية الغربية الكبرى. ثم التحرر وسيادة الحكومات على أساس الأنظمة المبتكرة والتي هي من أهم إفرزات مرحلة ما بعد الإستعمار، خصوصا إذا اخذنا بالإعتبار أن الإستعمار خرج ظاهريا وبقي يمارس نفوذه بشكل وأخر من خلال ما يمتلك من وسائل ضغط وهيمنة على القرار الدولي، وقوة النفوذ بين

الدول الكبرى التي تقاسمت مناطق العالم الاسلامي على أساس الهيمنة على القرار السياسي و الإقتصادي. لتؤسس دول لم تكن دينية ابداء بل هي إما أنظمة ملكية عائلية مستبدة كما في الخليج وبعض البلدان تستخدم المؤسسة الدينية لدعم شرعية السلط ، أو أنظمة قومية علمانية كما في بعض الدول العربية الأخرى وهي أيضا تستخدم المؤسسة الدينية لدعم الشرعية وتنظيم الحركة الدينية للمجتمع على اساس انها مؤسسة من مؤسسات الدولة وخاضعة لسلطتها، وبالتالي فهي تمثل السلطة الى حد كبير وزارات أوقاف تمثل الجهة التنظيمية لتوجهات الدولة.

أما الحركات الإسلامية المستقلة عن الدولة فهي تنقسم الى قسمين :
الأول : مؤسسات تمارس العمل التوعوي والإرشادي او تمثل مؤسسات علمية عريقة كما في الكثير من البلدان الاسلامية خصوصا ظاهرة الحوزات عند الشيعة والمؤسسات الشبيهة لها عند المذاهب الأخرى.

الثاني: هي الحركات التي كانت تتبنى الخيار الإسلامي في الدين والحياة والدولة والتي حاولت أن تتحرك من أجل تغيير الحكومات على أساس ديني الا أنها لم تنجح في الوصول الى سدة الحكم إلا في افغانستان وإيران الأولى من خلال حركة طالبان التي سقطت سقوط مدوي على مستوى التجربة الداخلية والخارجية وانتهت بالغزو الأمريكي، أما الثانية أي في إيران فإن تجربة الجمهورية الإسلامية رغم كل الملاحظات التي تم تسجيلها عليها إلا أنها قدمت إنموذج ناجح الى حد كبير في مجالات التطور العلمي والتكنولوجي والبناء الحضاري والتنمية الاجتماعية والثقافية وارتفاع معدلات التعليم خصوصا في جانب

المرأة وكل هذا تحرك بشكل مستقل على مستوى النظام والقرار السياسي والإقتصادي الداخليين.

أما الظاهرة العامة في العالم الإسلامي في التاريخ المعاصر فهي المواجهة المستعرة بين الحركات الإسلامية والسلطات مما جعل السلطات تمارس عملية الضرب القاسي لهذه الحركات والتصفيات السياسية والجسدية من خلال الإعدامات والسجون، ولعله يمكن تفسير مسألة ردات الفعل التي انتجت تطرفا دينيا بالمقابل هو نتيجة هذا القهر والتصفيات والكبت الديني، فلو تم افساح المجال امام الحركات الاسلامية خصوصا الناضجة وامتصاص توهجها العاطفي والحماس خصوصا لدى المنتمين اليها من الشباب كان الان ممكن جدا نشهد اسلام اكثر حداثة وانفتاح وعصرنة بالمعنى الايجابي الفاعل في مسار التاريخ، ولوجدنا حالة من الاندماج في النسق العام للحضارة ولأعطوا مساحة من الانفتاح التي تدعم العقل في النقد والمراجعة وبالتالي تقلص من حجم التطرف وتمتص الحماس العاطفي الديني السلبي للمنتمين الى الحركات الاسلامية وكل ذلك يمكن ان يقدم حالة من الانسجام المجتمعي والتكامل ويدفع في اتجاه توجيه الجهود في اطار واحد من قبل التوجهات المختلفة في اتجاه البناء الحضاري والاندماج في المسار التاريخي.

بل يمكن أن ندعي أنه لو كانت قدمت هذه الأنظمة السياسية مشاريع تنمية حقيقية، وإستثمار لطاقات الشباب بشكل أكثر فاعلية، ورسخت من مبادئ المواطنة والعمل في إطار الدولة العادلة وقيادة فعل سياسي ناضج، وإدارة عملية الإختلاف السياسي لا على أساس الصراع الذي

حدث منذ بداياته بعد بداية القرن العشرين لما كنا شهدنا كل هذا التطرف، ولا حركات العنف والإرهاب والصراع الدموي هذا.

الكبت يولد الانفجار والانفتاح يولد تجربة عملية للفكرة والمشروع وتنافس على اساس طبيعي وهذا يجعل أي منتمي يمارس النقد الداخلي والمراجعة الدائمة ولو بشكل نسبي وكل هذا يصب في اطار نقد الذات والانفتاح على التجارب الاخرى والتنافس على اساس الاولويات الحضارية والوصول الى الواجهة عبر الوسائل المشروعة.

فمن أهم اسباب التطرف هو الكبت الذي تعرضت اليه الحركات الاسلامية التي جعلت من المنتمين ضحايا الانظمة من خلال الممارسات الفتاكة وهذا جعل نوع من الشعور العام للمتممين الى الحركات هذه بفساد الانظمة وعدم عدالتها وبالتالي فالخروج على النظام والقانون هو نوع من الرفض للظلم والفساد والجور وهذه نتيجة طبيعية.

ومن هنا اتت الحاجة الى دولة القانون العادل والمؤسسات المهنية من اجل توجيه الجميع في اطار مسار حضاري واحد مهما تعددت التوجهات واختلفت الانتماءات. فقد يكون لهذا ضريبة في بادئ الامر الا انه خيار ضروري لازم من اجل بناء ارضية مجتمعية صالحة في العاجل والآجل المتوسط و البعيد.

الى هنا لا يعني هذا ان نواجه النقد للمسلمين والحركات الاسلامية التي تتبنى الخيار الديني بشكل اخص نعم هناك الكثير من الملاحظات وهناك الكثير من النقود ينبغي ان نتوقف عندها كثيرا فالعقل الاسلامي هو واحد من العقول البشرية التي لها مشكلاتها الخاصة ولكن ما يمكن التاكيد عليه هو انه لابد مراعات الخصوصيات لهذا العقل وفهمه وتحليله

بشكل دقيق ثم نقده وفق الفهم الدقيق وليس النقد من خلال استنساخ رؤى ومناهج النقد التي تحركت في بيئة تختلف ومسار تاريخي آخر. ولعل من ابرز ما يمكن ان ننقد فيه الحركات الاسلامي هو تجديد الخطاب وتاصيل الاصول واعادة قراءة الدين وفق شروط الزمان والمكان والنسق التاريخي المعاصر مع مراعات متطلبات المرحلة، وهذا لا يعني بالضرورة التغيير والتحول والتبديل بقدر ما هو اعادة الفهم والقراءة وتجديد مناهج الاجتهاد على اساس اخر يراعي الاصول الثابتة والمعاني الدقيقة والبحث عن المتغير والفرز الدقيق بينهما أي بين الثابت والمتغير، وهذا يحتاج ليس الى تجديد المسائل والتفاصيل بل الى اعادة قراءة المناهج.

فالمناهج كما الافكار تصاب بالتكلس نتيجة التقليد والرتابة وتوجه المحافظة الموجود في كل فكر ودين ومنهج وايدلوجيا ومن هنا اتت ضرورة المراجعة النقدية ومحاولة ادامة عمليات القراءة كي يتم منع الجمود والركود والتوقف.

ثم انه لا يمكن اغماض البصر عما ولدت الحركات الدينية الاسلامية من حروب وغدت الصراعات الطائفية والحروب بين الدول على اساس مذهبي او ديني، ليكون ذلك من اهم عوامل تدمير الاوطان والانسان في العالم الاسلامي، وهذا ما تم استغلاله من قبل السلطات كثيرا في التصنيفات للمعارضين سواء الدول المعارضة او الحركات الداخلية.

فالكثير من السلطات استغلت التوجه الطائفي في ضرب طائفة معينة على اساس طائفي مع ان الغايات سياسية مستفيدة من الغباء الطائفي لمؤسسة الدولة الدينية وفقهاء السلطة، وبقدر ما كنت تنفس عن حقدتها

الطائفي فهي في المقابل كانت تقدم خدمة مجانية للسلطات الفاسدة عبر تاريخها الطويل.

ففقهاء السلطة ووعاظ السلاطين ظاهرة ليس معاصرة فقط بل لها جذور ضاربة في عمق التاريخ في العالم الاسلامي بل العالم كل. فالحروب الطائفية والصراعات الدموية والارهاب الديني والتطرف وغيرها من افرازات الحركة الدينية في العالم الاسلامي ظواهر لا يمكن انكارها مهما كان المتحكم بها والاسباب والعوامل المؤثرة في توجيهها خارجيا، كما حركة القاعدة التي تكونت في افغانستان ايام الاختلال السوفيتي والدعم الخارجي لها من قبل الولايات المتحدة الامريكية في مرحلة التكوين وحماية الدول التي ترعى المؤسسات التكفيرية وغيرها من اجل المصالح الانية والاستراتيجية، وداخليا كما ذكرت سابقا من خلال عوامل الكبت الديني للحركات الاسلامية ومواجهة حركات التحرر التي تنطلق من مؤسسات دينية كما في العراق ومصر وغيرها فيما بعد منتصف القرن الماضي، الا انها لا تمثل حالة عامة وسلطة تقمع حركة البناء الحضاري والتطوير ومسايرة حركة التاريخ في اتجاه النشوء والارتقاء.

ووفق كل ما تقدم لا يمكن اعتبار الإسلام عامل مطلق للتخلف و التراجع الحضاريين كما هو الدين في الغرب في زمن العصور الوسطى وما قبلها مع كل الملاحظات التفصيلية على الإسلام مع التأكيد على أهمية عمليات المراجعة والنقد والبحث عن مكامن الإشكالات. بل قد يكون واحد من الاسباب في بعض التفاصيل مع أسباب أخرة تولد هذه الأسباب مجتمعة سببا تاما للتخلف والتراجع والجمود، ومن هنا يتحتم

علينا ان نبحث عن اسباب اخرى للتخلف الحضاري في العالم الاسلامي ومن أهم هذه الأسباب هي...

١- الجهل والتخلف العلمي وعدم مواكبة العلم ، فتنمية العقل من اهم عوامل البناء والنهوض تنمية العقل في كافة المجالات العلمية والفلسفية والمعارف والثقافات والوعي النخبوي والجماهيري. وهذا يتطلب دعم حركات التعليم ومؤسسات التنمية الثقافية والوعي وتطوير الذات والقدرات. فكل حركات الاصلاح في التاريخ بدأت من اساس بناء العقل وتحريك تفكيره في الاتجاهات المتنوعة. فاذا ما امتلكننا عقل جمعي مهتم بالتعليم ومثاثر بحملات التثقيف والتوعية فاننا سنشهد حراك حضاري نحو النهضة والبناء وعليه لابد من التركيز على هذا الأساس.

وهذا من واجبات النخب الفكرية والثقافية في كل امة لتمارس دورها في هذا الاطار، وحتى النخب الدينية اذا ما ارادت ان تندمج في حركة التاريخ وتكون في سياقه ولا تريد ان يلفضها التاريخ ويمانع وجودها في مداره. فعليها ان تدخل الى مدار التاريخ من خلال حركة العلم والبناء الثقافي والتوعوي للمجتمع. واذا ما اردنا ان نفرز اهم اسباب التخلف في العالم الاسلامي فاننا يمكن ان نشير الى هذا السبب الاول وهو حالة الجهل العلمي وانخفاض معلات الوعي والثقافة فهذه من اهم اوليات الاصلاح والتغيير المنشود.

٢- ضعف الإرادة الحضارية: وأسميتها الإرادة الحضارية تميزا لها عن الارادة بشكلها المطلق، فلا يوجد امة بلا ارادة وان كانت متفاوتة بين امة وامة. فالارادات متنوعة حسب نسبتها وهناك دراسات حددت النسب بين الشعوب التي تمتلك همة و ارادة وشعوب كسولة، وممكن ان ندعي أن شعوب العالم الإسلامي بشكل اجمال تملك ارادة قوية فهي شعوب

حية وفاعلة الا ان ارادتها لا تقوم على اساس حضاري ومن هنا فهي تصرف طاقتها البشرية في الاتجاه الخاطئ، وهذا نتيجة الجهل والتخلف ولهذا اعتبرت هذه النقطة بعديّة بالنسبة للنقطة الاولى. فالارادة التي تقوم على عقل ناضج بالعلم والوعي، ستتحرك بشكل طبيعي في الاتجاه الصحيح أي الاتجاه الحضاري وتساهم بشكل فعال في تنمية الجانب الحضاري العام وتدخل الجماهير في المسار التاريخي الصحيح.

٣- التطرف الديني لبعض التوجهات فإن هذه النقطة وان كانت نتيجة للنقطتين المتقدمتين الا انه لاهميتها ولما مثلت من دور مدمر في واقع الإنسان ولا تزال في العالم الإسلامي، يمكن ان نطرحها على اساس نقطة مستقلة وسبب قائم بذاته لا بد من الالتفات الى خطورته والتحرك في اصلاحه، فقد سبب التطرف الديني والطائفي الى ادخال الكثير من الشباب المسلم في حالة من الاستعداد للحروب والصراعات ورفع معدلات الكراهية وبتث ثقافة الخلاف بدل ثقافة التسامح والتاخي والحوار. وهذا انتج حروب وصراعات دموية ذهب ولا يزال يذهب ضحيتها الكثير من الابرياء وتدمير الطاقات البشرية وصرفها عن الاولويات الحضارية. فالجهد البشري الذي يتحرك بشكل فاعل وحرك بكل هذه الروحية من التضحية التي تصل الى حد الانتحار في سبيل المبدأ، كان ممكن ان تركز في البناء الذاتي علميا وفكريا واجتماعيا وفي كافة المجالات، وكل هذا ناشيء من التفسير الخاطي للدين او الفهم البليد التقليدي المحافظ الذي لا يراعي تطورات العصر ومتطلباته ولا يتاثر بمناهج التفسير التي هي اكثر مرونة وانفتاح. اضافة الى الظروف الداخلية والخارجية التي التي ذكرتها مسبقا والتي دعمت مفاهيم التطرف اضعف الى ذلك ايضا عامل الجهل كما في النقطة الاولى،

فالجهل ينتج التطرف والتطرف ينتج العنف والارهاب وبالتالي سنشهد بيئة خصبة لتوليد حركات دموية وصرعات مدمرة للانسان والاطوان.

٤- الخلاف حول اسس المشكل الحضاري وعدم تحديده بشكل دقيق واهم اتجاهين يمثلان هذه النقطة. اتجاه يعتبر الحل في الرجوع الى الماضي والسلف من غير رؤية معاصرة هذا العقل الماضوي الذي هو من اهم اسباب التخلف والركود، واتجاه فاقد للذات والهوية ويفكر بعقلية الاخر لواقعه المختلف ولا يقرأ الاخر ضمن اطار واعى بل يرتمي بالتجارب الناجحة والحضارات المتفوقة بحالة من الامتعاض من الحال المزري للانا والانبهار بالتطور المتقدم في نماذج الحضارة المعاصرة، لا شك ان الانبهار هذا له حقانية مشروعة فلا يمكن لاحد ان يغمض عينه عن كل ما انتجه العقل البشري ولا يمكن لعاقل واعى ان لا يرى حجم التخلف والدمار والانحسار والتراجع الذي عليه العالم الاسلامي الا ان الاستنساخ والتفكير بعقلية الاخر لا يمكن ان ينجز حلا لانه لا يقوم اصلا على فهم دقيق لواقع المشكلة واسسها وعدم ادراك الفوارق بين الحضارات عبر المقارنة الموضوعية والشجاعة ايضا .

ويبقى الحل في اطار المراجعة الشاملة والتدقيق النقدي وتركيز الاهتمام على فهم الواقع ودراسة التجارب الحضارية بروح علمية موضوعية . رجوع الى الاصول والتراث والاسس المكونات للذات الحضارية في الماضي والحاضر وفهم المعادلة الحضارية على وزن الاصالة والمعاصرة والتوازن ما بين الثوابت التي لا يمكن تغافلها كما ضرورة التغيير والتحديث .

ان اكبر اشكالية كونت عقبة كؤود امام النهضة الحضارية وتكثيف الجهود في تحقيق الهدف الحضاري المنشود هو الضياع في هذه

الاشكالية والاختلاف على الاساس الذي تقوم عليه الامة وهي جدلية القديم والحاضر والتراث والحداثة والثابت والمتغير والاصالة والمعاصرة، مع انه من ضرورات النهضة ان يتم التوافق على اسس عامة وخطوط عريضة اما الاختلاف في التفاصيل فهذا طبيعي ولا يشنت الجهد الجماعي في اطار التوجه العام.

وهذا ناتج عن عدم الاحتكاك بالواقع بشكل دقيق والضياع كما ذكرت بين التمسك بالماضي والحنين اليه بلا رؤية معاصرة ووعي بمتطلبات المرحلة، وبين الارتقاء في الحلول الجاهزة والتفكير بعقلية الغير، وبين هذا وذاك تشوشت الرؤية الحقيقية للواقع.

والحل: فهو في العودة اولا الى هذا الواقع وفهمه وفهم المسار التاريخي الذي فيه الامة ودراسة التاريخ والاصول والتراث فالاصالة من اهم مكونات الهوية التي تعبر عن الذات سواء الوطنية او القومية او العقيدة، وهذه الاصالة شيء ذاتي في التشكل الاجتماعي والانا الاجتماعية العامة وبالتالي لا يمكن تعديها. اذن العودة الى الذات اولا مع الاهتمام بتجارب الآخرين ثانيا ودراسة اسباب النهضة لدى الحضارات الاخرى، فهذا سيساهم في تكون رؤية واقعية للانطلاقة الحضارية وارضية صالحة لتحريك الوعي العام بالاتجاه الصحيح.

٥- دور النخب. مهما كان هناك أهمية للبناء الاجتماعي العام وتحريك الوعي الجماهيري ودفع العقل الجمعي للتطوير والنهوض. ألا أن هذا غير ممكن حسب قرائة تجارب الأمم عبر التاريخ إلا من خلال النخب من كافة التخصصات والفئات الاجتماعية الدينية والعلمية والثقافية كي تمارس دورها في مواجهة مكامن التخلف والجمود وقيادة إرادة الأمة في سبيل البناء والنهضة.

فالذي يمكن أن نسجله في كل حركات النهضة كانت هناك نخب ساهمت بشكل كبير في عمليات التحديث أولا. ثم عمليات التوعية وإيقاظ الحس الثوري وإستفزاز الوعي ثانيا.

أما دور النخب في عملية النهضة فهذا وحده يحتاج إلى دراسة وافية وعميقة، تسلط الضوء على دور النخب في النهضة في العالم، ومساهماتها في رقد وعي الجماهير. نعم، هناك الكثير من الدراسات سلطت الضوء على دور البعض من العلماء ورجال الدين المصلحين والمفكرين والمثقفين والفنانين خصوصا في الغرب وكيف ساهم هذا الكل في وحدة عمل كأنها مُعدة بشكل محكم في عمليات النهضة. ألا أنه على الأقل في حدود فهمي لم تكن دراسات موضوعية وكرست طرحها في إطار هذا العنوان المهم.

نعم الدراسات التي ركزت على دور المثقف طرح ونقد وتحليل ساهمت في هذا الإطار بشكل كبير ولكنها كانت تعكس أحيانا الخلفية الأيدلوجية للكاتب مما تجعل فكرته إلى حد ما مجانية لبعض الحقيقة. وكثير من الدراسات التي تتكلم عن أسباب النهوض تغلب عليها النظرة الإجمالية ودور حركة المصلحين والتنويريين، أو الجماهير بشكل عام. ثم لا تتمعن كثيرا في دور النخب أصلا في إيقاد الحس الثوري والتوعوي كي يمكن فهم هذا التجربة.

ففي الغرب كان دور النخب العلمية والثقافية الإصلاحية والتنويرية بما فيها الدينية واضحا في إيقاد شعلة الثورة والنهضة، مع هاجس الضجر والإمتعاض الشعبي وغيلان الوجدان الجماهيري نتيجة الضغط الحضاري البائس في القرون الوسطى.

وعليه فإن الجماهير والشعوب مهما كانت تستشعر بؤس واقعها وتحمل روح الانقلاب على الواقع لا يمكن أن تتحرك من غير هذه النخبة التي تعتبر شعلة الحراك وقائدها.

فالنخبة بقدر ما كانت تمتلك من تخصص وعمق وعي وضمير حي يتحمل تبعات نتائج فعل ودعوى الإصلاح كان يمكن أن تؤثر في الجماهير وتقودهم نحو الفعل الحضاري الناجح والتغيير الإصلاحي المنتج.

أما إن كانت هذه النخب بليدة وأنانية ولا تفكر بواقعها ولا لديها حس ثوري تغييرى واعى فلا يمكن أن تنهض بالأمم. بل يمكن أن تكون أبواق للسلطة، وعوامل تخدير لإرادة الجماهير، مهما كانت هذه الجماهير واعية.

هذا لا يعني أن الجماهير لا تتحرك مهما كانت واعية. ولكن لابد من الإنتباه إنه قد تتحرك الجماهير وتثور بمستوى نسبة ما تمتلك من الوعي ألا أنه من غير هذه النخبة القيادية لا يمكن أن تحقق الهدف المنشود في الحراك الثوري وهو قلب المعادلة لصالح الشعوب وتحقيق الإصلاح.

الفصل الثاني

المسلمون وحركة التاريخ

ذكرنا سابقا ان الحركة التاريخ من اهم قوانين الكون والزمن خط مستمر لا يمكن ان يتخلف، والتاريخ كلما تقدم اكثر يضيف الى الذاكرة كمية من التجارب والخبرات تساهم في تطوير الحضارة .

ومن هنا يمكن ان نعتبر ان هذه السنة من اهم واوضح السنن التاريخية التي لا بد ان يفهمها الانسان. وعلى الانسان ايضا ان يفهم هذا ويعمل على فهم التاريخ ليكون لديه وعي تاريخي يسقل لديه الخبرة ليستخدمها في اطار النهوض والبناء الحضاريين، وذكرت ايضا ان الحضارات تعاقبت على الصعود على سدة الحضارة وتناوبت الامم الادوار الحضارية في الشرق والغرب..

فالتاريخ عجلة عنيفة تسير بخطى حثيثة وهذه العجلة اما ان تسير معها الامم والشعوب بما تمتلك من مؤهلات حضارية يمكن ان تروض حركة التاريخ في الاتجاه المطلوب او انها ستطحن أي امة لا تتماشى مع الشروط الموضوعية للتطور والديمومة على مسرح التاريخ. أو يمكن أن تعيش الأمم حالة ما تسمى التيه الحضاري في حال بقت تعوم في فوضى بعيدا عن مدار التاريخ وفلكه.

والى هنا يمكن ان نقول ان المسلمين اما خيارين.. اما ان يتحركوا في اطار التاريخ من خلال شروط التقدم والتحضر التي ذكرتها آنفاء، وبالتالي نبذ اسباب التخلف، أو أنهم سيقون في الخلف ويعيشون حالة التقهقر. كما انه يمكن ان ننظر بشكل اكثر تفصيل الى الدواخل للامة فكل امة تمثل عدة توجهات هناك توجهات تمتلك المؤهلات لقيادة المرحلة وادخال الامة في المسار التاريخي الصحيح او توجهات اخرى لا تمتلك هذه المؤهلات وبالتالي فهي تساهم في الحراك خارج سرب التاريخ في محاولة منها بشكل لا شعوري الى ابقاء الامة في اطار متاخر عن ركب الحضارة .

ثم ان هناك دواعي تدفع المجتمع والجماهير الى دفع عملية النهوض فكلما تراجعت الامة عن ركب الحضارة وعاشت في ظروف اكثر ظلامية وتخلف ينتج عن هذا ظروف ماساوية من الحروب والاقتيال والدمار والفقر والاستغلال كما ذكرت سابقا بتفصيل اكثر. فان هذا سيدفع بالجماهير الى حالة من النقد وتفعيل الحس الثوري الطبيعي بما يمتلك أي مجتمع من كرامة ووعي واحساس بالمسؤولية اتجاه نفسه وواقعه. هذا الحس الثوري سيتحرك كالنار في الهشيم يتمثل في بداياته من خلال حالة الامتعاض والتملل ليتطور الى نقد السائد والبحث عن المشكلات وفقد الثقة في المسلمات الى ان تولد حركة تمثل البديل الحضاري من خلال ما تقدم من رؤية واضحة ومشروع وتتحرك في سبيل قيادة المجتمع الى تطبيق هذا المشروع، ومتى ما توفر هذا البديل المُقنع فان الحس الثوري للجماهير يتفاعل اكثر وينطلق في اطار تحقيق اهداف المشروع بقدر ايمانه به.

ولا نريد ان نوجه او نحكم من سيقود هذا التوجه الحضاري ولكن ينبغي ان نعرف انه لا بد لكل امة مهما طال بها السبات الحضاري ان تدخل في المسار الصحيح اما من يقود هذه المرحلة فهو الذي يمتلك المؤهلات الكافية فقط.

فأي جهة تمتلك مؤهلات كافية وتحريك وعي الجماهير بما تمتلك من مصادقية ورؤية مقبولة ومقنعة فانها ستاهم بشكل فعال في ادخال الامة في الاتجاه الصحيح. وهذا يتطلب الكثير من الوعي اولا وتنمية العقل كما انه يحتاج الكثير من العمل وتحريك الارادة العامة في التوجه المنشود ثانيا.

ثم ان هناك امر دقيق لا بد الالتفات اليه وهو من اهم سنن التاريخ ايضا، وقد ركزنا عليه في دراستنا لحركة المجتمع في التاريخ، فالمجتمع المتخلف عن ركب الحضارة بقدر ما يعيش محنة هذا التخلف والتقهر فانه في المقابل ينمو عنده الحس الثوري بما له من امتعاض من واقعه المزري وبقدر الاشكالية يبحث العقل الجماعي عن الحل والبدل.

اذن ففي كل كيان اجتماعي متاخر حضاريا بواد حراك الاصلاح وهذا عائد الى الوعي الجماهيري ومقدار نسبته، هذه البوادر تنظر بعين الترقب واللهفة بشكل مقصود او لاشعوري الى انتظار البديل او من يطرح هذا البديل او الانفجار التلقائي الذي قد يحرك المجتمع نحو تغيير واقعه بما له من حس ثوري.

ان الذي يرجع الى تاريخ النهضات الحضارية خصوصا الغربية يجد هذا التملل والانزعاج من الواقع وحراك النقد والتمرد على السائد منذ القرن الثاني عشر ميلادي تقريبا بدأت هذه الحركات واستمرت قرون الى ان انتجت الاصلاح الحقيقي علميا ونظريا اولا من خلال تغيير العقل

العام ونقده وتفكيه الى الشك الى البناء الحديث الذي تشكل تقريبا في القرن السابع عشر وكانت من ابرز ملامحه فلسفة ديكرت الذي سمي بابي الفلسفة الحديثة، والذي طرح منهجه من الشك المنهجي الى بناء اليقين، ثم الجهود الكبرى في العلوم المتنوعة التجريبية والانسانية والتطبيقية.

ان الغرب بقدر ما انتج الى الان الى الحضارة الانسانية وما قدم اليها من خلال جهوده الذاتية او من خلال ترابط الاجيال الحضارية وتبادل الادوار على مسرح التاريخ، فالغرب نفسه لولا الحضارات الاخرى واهمها الحضارة الاسلامية لا يمكن ان يبدأ من نقطة حضارية متقدمة في القرون الاولى مما يعني ذلك ان الجهد الحضاري ليس جهدا شرقيا او غربيا او غيرهما اذا تدخلنا بالتفاصيل اكثر وانما هو جهد انساني من حق الجميع مهما قدم الغرب الى الان وهذا ما لا يمكن انكاره ولا بد شكر الجهود التي ساهمت في هذه التنمية الحضارية الجبارة في مجالات العلوم ووسائل الرفاه وتشكل الفهم للكون على اساس جديد . فهذا يجعل جميع الامم في مسار تاريخي متقدم ويسهل عمليات النهضة في العالم اذا ما امتلكت أي امة الوعي والارادة اللازمين للنهوض.

فالعلوم والخبرات اضيف الى وسائل التواصل وادوات العولمة والتداخل الحضاري الذي هو من اهم معالم الحضارة المعاصرة والتي جعلت العالم كالقرية الصغيرة، يمكن كل ذلك ان لا يجعل الامم تبدأ من الصفر، بل يمكن لها ان تنهض من خلال استحضار تجارب الاخرين والاستفادة منها خصوصا في مجال العلوم الحديثة والتقنيات الحضارية اذا ما امتلكت الامة الارادة الحضارية الجدية وازمعت على هذا التحرك .

وهذا ما يمكن ملاحظته في الحضارات التي تحركت في الاتجاه الصحيح وعملت على بناء الذات وفق متطلبات العصر كما في الصين واليابان وكوريا الجنوبية والهند والبرازيل وإيران وغيرها، خذ مثالا لذلك في اليابان والصين فهما تجربتان ناهضتان خلال مدة وجيزة.

فالغرب الذي مر بمخاضات عسيرة عبر قرون من الزمن الى ان انتج هذه الحضارة الباهرة قدم ايضا تجربة يمكن ان تطوي فيها الامم الاخرى الكثير من المراحل اذا ما ارادت النهوض ومن هنا نرى ان النهضة في اليابان والصين لم تدوما طويلا لتعتبر بعض الدراسات ان بناء الحضارة اليابانية المعاصرة لم تدم اكثر من خمسين سنة من خلال التنمية العلمية اولا من خلال عمليات النقد الذاتي والدراسات التي توجهت الى نقد ودراسة الذات الوطنية ومتطلبات النهضة كما البعثات التدريسية ثانيا التي تم ارسالها الى الغرب لتنقل التجربة الحضارية الى اليابان في كافة المجالات. وهكذا الصين . مما انتج هذا نهوض حضاري سريع اعتمد التجارب الناجحة في العالم.

ومن خلال ذلك يمكن ان نحكم ان أي امة تعيش حالة حضارية متاخرة وتريد التقدم والنهوض يمكن ان تكون مهمتها اسهل اذا ما تحركت بشكل جدي بعد تراكم التجارب الحضارية في الشرق والغرب والانفتاح العالمي الحاصل والتداخل الحضاري عبر وسيلة العلوم.

فالمسلمون الان يمتلكون رصيد تجارب هائلة في العالم، وهم فقط محتاجون الى الارادة الحضارية التي اوضحتها سابقا من اجل النهوض.

فاضافة الى التجربة الغربية لدينا تجارب اخرى اكثر قرب من الواقع الاسلامي والعربي وهو الدول التي نهضت سريعا واستفادت من الغرب كما قلت في اليابان وكوريا وتركيا وايران وماليزيا والهند فهذه تجارب

ناهضة ونامية وسريعة الى حد ما متفاوت بينها صنعت حضارتها بشكل قياسي.

فالكثير من الدراسات تتكلم عن ان مدة نهضة اليابان كانت خمسين عام فهي قد طوت تجربة قرون في الغرب من خلال التاكيد على مبدأ التعليم وكذلك فان الكثير من الدارسين والباحثين للظاهرة اليابانية يقفون كثيرا عن عامل التربية والتعليم التي رعته الدولة وكانت هي الاساس في التنمية الوطنية والقومية والنهضة الحضارية من خلال رفع دعم قطاع التعليم الى اعلى المستويات من قبل الدولة وارسال البعثات الى الدول المتقدمة في العالم لنقل التجارب . فهذه التجربة تعطينا درسا في عملية التنمية الحضارية.

فالعلم اساس البناء والتنمية والتحضر والحراك العلمي هو الخطوة الاولى في سبيل النهوض، كما انه خيار نبيل يدفع الامم في اتجاه مهم في حياة الانسان ويفرغ اهتمامات مجتمعه الى حد كبير في هذا الاتجاه مما يمنع توجهات اخرى قد لا تكون السياق الطبيعي والمنتج والنافع للفرد والمجتمع.

فكل مجتمع له اهتمامات وفق اولويات ما يجده مهم فاذا ما تم تركيز الوعي على مهم سيتوجه اليه غالب الناس في حالة من الدعم والتفاعل والاهتمام ويترك الاهتمامات الاخرى بشكل طبيعي.

التحول الحضاري

تكلّمنا سابقاً عن التحول الحضاري وسردنا الامثلة والادلة عليه وقلنا ان التاريخ لا يمثل دور واحد ومهما كانت الحضارة قوية وتمتلك مؤهلات الاستمرارية والديمومة فانها قد تنهار في أي لحظة حضارية مهما طال بها لتصدق نظرية ارنولد توينبي التي تقول: ان الحضارات تمر بمراحل النمو كالانسان من الحضانة الى الشباب الى الكهولة الى العجز وقد تصل الحضارات الى الموت والنهاية على مسرح التاريخ، وان كان الفرض الاخير بعيد فلا توجد حضارة ميتة الى الان نعم يمكن ان تمر بمرحلة الشيخوخة والخمول والسبات الا انه لا تنتهي مطلقاً.

هل يُمكن القول إن للحضارة دورة حياتية مُعيّنة تُشبه إلى حد بعيد دورة حياة الإنسان كما يقول ابن خلدون وأوزولد شبنغلر وارنولد توينبي وغيرهم، من حيث أنها تولد وتنمو وتُشبّ ثم تمر في دور الكهولة، وتُحدرُ تدريجيّاً إلى الشيخوخة فالموت؟

إذا عُدنا إلى الحضارة الغربيّة المُعاصرة نفسه، قد يقفز إلى الذهن سؤال خطير آخ، هو: ما دام للحضارات دورة عُمرية مُعيّنة تُشبه إلى حد بعيد دورة عُمر الكائنات الحيّة، فهل هذه الحضارة الغربيّة ستلاقي نفس المصير القاتم المحتوم، كما أشار إلى ذلك اوزالد شيلكنر في كتابه (انحطاط الغرب) الذي صدر مطلع القرن العشرين وهل يُمكن أن نُضيفَ علامات مُستجدة إلى انحطاط الحضارة الغربيّة المُعاصرة، ظهرت في العقود الأخيرة، أهمّها: التلوُّث وتدهورُ البيئَة، أوّلاً، وازديادُ نسبة الجريمة المنظّمة، ثانيّاً، وانتشارُ استعمالِ المخدّرات، ثالثاً، واستشراءُ

مرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز)، رابعًا، وتدهورُ العقل المعياري، كما يقول ماكس هوركهايمر في كتابه (كسوفُ العقل)، خامسًا، وتدهورُ المثل الأخلاقية والروحية، كما يقول ألبرت شفايتسر في كتابه (فلسفة الحضارة)، سادسًا؟

ثم ان الحضارة التي تشيخ وتنسحب عن المشهد التاريخي تسلم راية الحضارة الى امة اخرى عبر ترابط الاجيال وتداخل الشعوب وسقل التجربة والخبرة الانسانية من خلال التجربة السابقة وهكذا لا توجد حضارة ابدًا الا واستطاعت ان تستفيد من الحضارة الاخرى ليعطينا ذلك فهما على ان الحضارة منجز انساني شاركت به جميع الامم والشعوب التي مارست التحضر وقادت حملات التقدم نحو المستقبل وقدمت للبشرية في فترة ما شيء يستحق في العلم والبناء والعمران وعوامل التطور الحضاري الاخرى.

فالحضارة مسار ثابت في تطور ونمو ولا يمكن ان يتوقف فهل تموت الحضارات وتنطفئ شعلتها نهائيًا؟ هناك أولاً ما يدل على أنها لا تبدأ من صفر بل انها فقط تستلم راية التحضر من امة اخرى تشيخ وتضعف ثم تنسحب اثر ذلك من المشهد التاريخي ، وهناك ثانيا ما يؤكد على أنها لا تتصاعد وتتواصل بدون أنفتاح يغذيها وينمي رصيدها التاريخي فالانفتاح على التجارب الحضارية عبر التاريخ او التاريخ القريب من اهم وابرز العوامل التي تساعد في تنامي الحضارة وارتقائها الى مراتب الرقي الحضاري كما بينت ذلك عبر تنظير وتجارب سابقا ، وهناك ثالثا عامل آخر لا يقل أهمية وهو تولي زمام الأمور قيادات مفكرة وسياسة تتميز بإرادة لإمتلاك المستقبل وتوجيه حركة التاريخ في محيطها الجيوسياسي وفي العالم ، ولا بد من التمييز بين الانفتاح الذكي

الموجه لخدمة المصالح العليا للدولة والوطن والعمل الدائم على استقلالية القرار السياسي والاقتصادي، وبين الانبطاح، أي التفريط في مقومات السيادة والخضوع لإملاءات تجعل من الأمة ومقدراتها بيدقا في أيدي أجنبية تستعملها كما تشاء لأسباب متعددة أهمها الحفاظ على الفوق الشخصي على حساب الصالح العام او نتيجة الانحسار في صراعات داخلية يتم الاستقواء داخلها بها على الاخر.

ثم اننا لا بد ان نتوقف على مسألة مهمة هنا وهي ان بحث اسباب النهوض والانحطاط الحضاري وكانت ولا تزال محط بحث والكثير من الباحثين اعتبروا انه من الصعب الكشف عن الاسباب الحقيقية للنهوض والانحطاط الحضاري والبعض الاخر اعتبر ان كشف هذه الاسباب من المحاولات المستحيلة وبالتالي يتم الحكم على أي محاولة في هذا الاطار ما هي الا تكهن لا يمكن ان يمثل موقف حقيقي وواقعي ودقيق للاسباب هذه. الا ان الكثير من الباحثين في التاريخ والمحللين وفلاسفته قد طرحوا الكثير من الاسباب عبر نظريات ومناهج بحثية وفلسفية وقد تكون واقعية الى حد كبير في طرح الكثير من هذه الاسباب سواء التي تدفع باتجاه التحضر والنمو والتقدم او العكس.

وقد طرحنا اهم هذه الاسباب بشكل مفصل سابقا اهمها تنمية العقل علميا وفلسفيا ورفع معدلات الوعي والثقافة وتفعيل الارادة الحضارية التي تتحرك بشكل دقيق ينسجم مع تطورات الزمن وارتفاع معدلات التحضر.

ومن هنا ايضا ومن خلال ما تقدم من توضيح للتحويلات الحضارية الكبرى على مسرح التاريخ لا يمكن ان يستمر انموذج حضاري على مسرح التاريخ ويمثل النهاية التاريخية ويتوقف عندها مهما كان المثال

والانموذج متقدم ومساهم في رفع معدلات التحضر وتدعيم اسبابه الاساسية وغيرها بل الحضارة تداول على مسرح التاريخ بشكل طبيعي جدا وكل الحضارات مهما امتلكت من امكانية وقوة فانها ستشهد انتكاسات وتراجعات وتسلم الراية الى حضارة اخرى.

ومن هنا يمكن ان نرجع الى اسباب التحضر والاستمرار والديمومة كما اسباب التقهقر الحضاري والنكوص التي من اهمها تضخم المشكلات والتغاضي عنها واستفحالها داخل الكيان الحضاري ثم الجمود على المثال الحضاري من غير المساس باسس التنمية والتطوير واعتماد مسالة النقد الذاتي بلا الشعور بزهو التفوق والغنى عن التغيير وعدم الانفتاح على التجارب النامية والمتنامية هذا الشعور بالزهو الحضاري الذي تجده واضحا في الكثير من الكتابات الكبيرة في الغرب والتي لها شعبية وتداول كبيرين ابرزها كتاب نهاية التاريخ ثم بعدها صراع الحضارات وغيرهما كثير . كل هذه العوامل وغيرهما التي ذكرها الكاتب اوزالد شيلكنر في كتابه الشهير (انحطاط الغرب) كما يمكن اضافة الخواء الروحي والشعور بالضيق النفسي والفراغ الذاتي الذي يصيب اكبر المجتمعات رفاهية في العالم الغربي ويسبب معدلات انتحار عالية ومهولة فاذا كانت هناك اسباب للانتحار في الدول الفقيرة والحضارات المتراجعة فكيف يمكن تفسير ظاهرة الانتحار في الحضارات المتقدمة والدول المرفهة حيث نجد هذا في السويد وسويسرا كما في دراسة مترجمة عن موقع ويكيديا الإلكتروني (١) وهما من الدول الغنية والتي يمتاز شبابها بالثقافة والعلم ، ففي سويسرا تبلغ نسبة التعليم ١٠٠٪ تقريبا ، و تعتبر من أعلى عشرة دول دخلا للفرد بالعالم ،

ويمتاز اقتصادها بالثراء لا سيما وأنها تعتمد على التكنولوجيا في الصناعة

ولكن على الرغم من ثراء الدولة ، وثراء شعبها يقدم الكثير من شبابها على الانتحار وقد اجتمع بعض الساسة وعلماء النفس بمدينة جنيف في عام ٢٠٠٧ في مؤتمر لبحث هذا الموضوع ، وجاء في التقرير : إن معظم المنتحرين من فئة الشباب ، وهم الذين يقبلون علي جريمة الانتحار ، ومعظمهم مرضى بأمراض ، أهمها : الشذوذ الجنسي ، وأمراض الاضطرابات النفسية ، ويعاني معظمهم من الضياع ، وعدم الترابط الاجتماعي في حياتهم ، هذا إلى جانب الخواء النفسي ، حيث يشعر الشباب بالخواء الروحي ، وهو من أهم الأشياء التي تكون شخصية الفرد . وفي بلجيكا تشير الإحصائيات إلى أن الرجال يقبلون على الانتحار ، أكثر من النساء . وقد بلغ عدد المنتحرين في عام ١٩٩٩م نحو "١١٢٠" شخص ، وهي نسبة كبير جدا في ذلك العام وحاليا قد ازدادت لتصل لنحو ٢٠٦١ شخصا .

و في بريطانيا تبلغ نسبة المنتحرين من المراهقين نحو ٤٪ من كل مئة ألف مراهق ، وترتفع لتصل لنحو ٤٧٪ من كل مئة ألف لدي الذين تعدوا سن الخامسة والخمسين عاما ، وترتفع لتصل لنحو ٥٧٪ للذين فاقت أعمارهم سن الخامسة والسبعين عاما .

وفي احصائية على قناة روسيا اليوم العربية بتاريخ ٢٠١٧.١.٢٣ ذكرت عشر دول التي تمتلك اعلى معدلات الانتحار كانت من اهمها اليابان وكوريا الجنوبية وهي من اهم واغنى الدول في الشرق الادنى وشعبهما من اكثر الشعوب رفاهية وتعليم وثقافة معاصرة هناك .

فاذا كانت هناك مبررات كما ذكرت وكرر لاهمية المثال في الوجود الفقيرة والتي تعيش في حضارات متراجعة التي يشيع فيها التخلف العلمي والثقافي والصراعات الاجتماعية والسياسية الدموية ليفقد الانسان الشعور بقيمة الحياة فكيف يمكن ان نفسر معدلات الانتحار المهولة في الدول المتقدمة في الغرب وغيره الذي تعيش في نفس الانموذج الحضاري ووسائله؟ ويمكن الجواب من خلال تفسير الخواء الروحي وافتقاد الجانب المعنوي في الحضارة مهما كانت متطورة ومع كل وسائل الراحة والرفاه واللهو للانسان كي لا يعيش حالة الفراغ القاتلة من اطلاق حرية الاعتقاد والافكار والجنس وفتح ابواب اللذة بكل الوسائل الممكنة هذا التشبع الغريزي في الكيان الاوربي وغيرها من الشعوب التي تسلك نفس الطريق الحضاري هذا التشبع الغريزي الذي فجر هذا الجانب وعمق منها لتكون العريضة اليد المطلقة بلا أي رادع في الجنس والمشروبات الكحولية المسكرة وفتح باب الافكار وعدم وجود أي برنامج ترشيد ناجح لهذه الوسائل الترفيهية جعل الانسان الغربي في نهم وضياع بشكل لا محدود فتطورت هذه الظواهر من الكحول الى المخدرات ومن الإباحة الجنسية بين الجنسين الى الشذوذ المتنوع كالمثلية والسادية ومعدلات جريماتها المرتفعة ايضا بحيث الانسان المطلق الغريزة في هذه اللذائذ لم يعد يرتوي منها بشكل طبيعي وكل هذه الخلفيات مع حرية الفكر والاعتقاد بلا أي منهج ترشيد فاعل فعل من الافكار الهدامة كعقيدة عبادة الشيطان وما تفرز من انسان غير طبيعي ولا سوي ويمكن ان يتحول الى وحش كاسر وغيرها من العقائد الشاذة عن مسار الفكر الطبيعي هروبا من حالة الخواء الروحي والضياع .

اضف ايضا استخدام وسائل الحضارة كالعلم والتكنولوجيا في اعمال وحشية تمارس من قبل الدول الكبيرة التي تمثل رؤس الانموذج الحضاري المعاصر في الدول الصغيرة والنامية والضعيفة وبدل ان تقوم بدور اخلاقي في رفع القدرات التنموية لهذه الشعوب واعطائها جرعة تحفيزية للنهوض نجد ان دول الغرب وفق طموحها في النفوذ والسيطرة والجشع الرأسمالي المتحكم في السياسة المعاصرة وفق الانموذج الرأسمالي جعل من هذه الدول ادوات استضعاف مدمرة للشعوب الاخرى خصوصا تلك التي تمتلك ثروات فهي تمارس سياسة القهر والهيمنة في مقابل فرض النفوذ من اجل سلب هذه الثروات عبر الشركات الكبرى، لتبقيها في مرحلة التخلف الحضاري اولا لعدم خلق منافس حضاري ، وثانيا كي تكون هي الراعي لاستخراج الثروات الخام والاستفادة منها ، وثالثا كي تبقى سوق مربح للصناعات والمنتجات .

صحيح ان الاسباب الرئيسية لهذه الهيمنة هي نفس هذه الدول الضعيفة التي لم تتحرك حضاريا بالشكل المطلوب ولم تنمي داخلها حضاريا من اجل ان لا تبقى الطرف الاضعف والمغلوب على امرها رغم ما تمتلكه من ثروات يمكن ان تكون العامل الاول في البناء الحضاري والنهوض. الا ان هذه الدول الكبرى بالتوجه الا اخلاقي والمدمر وسياستها في ترسيخ التجهيل والتخلف ومد ايادي الصراع الداخلي بين الدول الضعيفة واللعب على وتر هذا الصراع بكل الوسائل الممكنة ومواجهتها أي تنمية مستقلة عنها وضرب أي تجربة في هذا الاطار ومحاصرتها بكل الوسائل ولو اقتضى ذلك تدخل الالة العسكرية المدمرة للدول الكبرى وتدمير أي اسس للنمو والبناء . وهي بنفس الوقت تدعم الحكومات التي تقدم لها خدمة مهما كانت حكومات متخلفة ومستبدة

وتستعد شعوبها بل تدعم هذا النفوذ وتواجه أي حراك شعبي يمكن ان يغير المعادلة الداخليها فيها ان لم يكن هذا الحراك في صالح غايات ونفوذ وسوق الدول الكبرى مما يفقد هذه الدول أي مصداقية واي معنى اخلاقي بل يجعلها كالوحش الجشع المدمر مما يفقد الثقة في هذه الحضارة وانموذجها الغربي المعاصر ويولد نظرة عدائية اتجاهها ليس عند هذه الشعوب المستضعفة المقهورة بل حتى شعوبها التي ترى هذا الاستغلال الجشع والاجرام المدمر الذي يفقد أي معاني انسانية وقيم اخلاقية وشعارات معلنة كحقوق الانسان والحرية والديمقراطية والكرامة.

بل الازمة اكبر واعمق وادق في الحضارة الغربية نجد هذا بشكل اكثر توسع واكثر تحليل ببعده علمي و فلسفي عند الفيلسوف إدموند هوسرل الذي صاغ الازمة الاروية والغربية بشكل اكثر دقة وعمق ومارس النقد ببعده ذاتي، وجعل حالة التوقف والجمود على القوالب الحضارية الثابتة في العلم ، وغلق ابواب العقل الفلسفي الذي وصل الى حد اعلان موت الفلسفة بعد فلسفة كانت النقدية للعقل. ثم انتقل الى اعادة موضعة العقل في الافكار والفلسفات المنتجة واعادة الجانب المثالي من باب اخر اكثر تحديث ومسايرة لتطورات الحضارة ومراعات لمتطلباتها .

اننا بقدر ما نجد ان من اهم سمات الحضارة الغربية مما جعلها انموذج تاريخي وطفرة كبيرة في مساره لا يمكن انكارها ابدا وقد حققت الكثير ولا تزال تحقق هي حالة النقد الذاتي والمراجعات الكبرى وفق مناهج نقدية كبيرة هذه المناهج بقدر ما تبين قوة وقدرة استثنائية للعقل الغربي على اعادة انتاج الحضارة واستمرارها بشكل واخر يعطيها درسا نحو عدم الجمود والتراجع الا انها بنفس الوقت وحسب هذا النقود

نفسها تتجمد في اطار نفس مباديء هذه الحضارة وتتموضع في المواقع التي لا بد ان تكون مرنة ومتحركة كما في عالم الفلسفة والمناهج العلمية والبنى الاساسية المكونة للعقل، فنحن الان نسمع كثيرا عن موت الفلسفة ونهاية النظريات العلمية الكبرى التي توقفت الى حد ما على افكار الكبار في الفيزياء والرياضيات وغيرها من العلوم التجريبية والتطبيقية التي تمثل الخلفية العلمية للكثير من العلوم وكذلك العلوم الانسانية ومنهجياتها التي يراد لها غريبا ان تنطلق من نفس الرؤية العلمية التجريبية والنظرة المادية مما تسبب ازمة كبيرة فالمنهجيان مختلفان في التعاطي مع الموضوعات المختلفة هذه حيث ان دراسة الانسان لا بد ان لا تكون بنفس مستوى دراسة الكون والطبيعة مع اختلاف موضوعي وخارجي واضح ولا بد ان يتم مراجعة مسألة النظر الى الانسان ببعد واحد وهو البعد المادي بل الانسان مخلوق مركب بشكل عجيب وله ابعاد متعددة مادية ومعنوية ولا بد مراجعة هذا الوجود العجيب بشكل اخر لا يمثل هذه النظرة التقليدية الجامدة.

العلوم الانسانية ومناهجها قاصرة جدا عن تفسير الانسان وفق النظرة العلمية الغربية واعتباره كائن ذو بعد واحد فهذا قتل لانسانية الانسان خصوصا بعد الدراسات العلمية الكثيرة التي اثبتت ان هذا الانسان له ابعاد عدة كما التوجه الانساني للدين ليكون اغلب المجتمع الانساني مؤمن وكل على طريقته ونسبته مع كل المحاولات العلمية لطرح الانسان بشكل مادي وابعاد الظاهرة الدينية من مسرح البحث العلمي مع انها من ابرز النزعات الروحية والمعنوية في الانسان.

اذن لا بد من اعادة دراسة العلوم الانسانية ومناهجها بشكل اخر اكثر دقة في تفسير الانسان واكثر شمولاً للظاهرة الانسانية والغور في اعماقها لكشف جميع ابعاده، كي يمكن اعتبارها علوم دقيقة وموضوعية لا

مجيرة لصالح النزعات المادية ولا مؤدلجة حسب الغايات المسبقة في البحث العلمي والفلسفي او الفكري بشكل عام.

كل هذه يمكن ان تكون من اهم اسباب ودواعى التراجع الحضاري فيما بعد اذا ما تم الاهتمام بها على اساس مختلف فالنظرة المادية فى معالجة هذه المشكلات لا يمكن ان تنجح خصوصا ان الغرب لم يكن متجاهلا لها منذ بدايات نشوء الحضارة الغربية عندهم بل حاول معالجتها الا انه فشل وما يزال يفشل ، نتيجة عدم تغيير اسس النظرة واعتماد نفس المناهج.

ورغم مناهج النقد والتفكيك وطرح فلسفة المابعد الحدائثة هذه الجهود الجبارة فى اعادة قراءة الحضارة والعقل ومناهج العلوم، الا انه لا زلنا نعيش هيمنة هذه النزعة المادية والميل الى التفكير وفق المركزيات والجمود على الانموذج الحضاري هذا واعتباره النهاية الحضارية للتاريخ.

وكل هذا لا يعنى اننا نبشر بالنهاية الحتمية للحضارة الغربية وسطوتها وعنفوان قوتها بقدر ما هو افكار يمكن ان نستفيدها من هذه الحضارة نفسها طرح ونقد كى تكون لنا بصيرة نافذة ودراسة نقدية ونظرة واعية ناضجة فى الفهم ومحاولة التفسير وعدم السقوط فى الكلل والانبهار الذي يحجب رؤية العقل عن الصورة بدقة ، انها اعادة تركيب الفاهمة كى يدرك المفهوم بشكل اكثر موضوعية وشفافية وتتجلى لديه الموضوعات بشكل واضح، ومراعات كل المتغيرات ودراسة الحضارة المعاصرة وفق معطياتها، لا الاخذ على نحو الجمود والتسليم والاعتبارات والقوالب بل التوجه بهذا العقل يعطى بعد علمي وموضوعي ودقة فى استهداف المطلوب بلا استحضار السلبيات.

سبب التمسك بالإنموذج الغربي

ان من اهم اسباب التمسك الغربي بالمثال الحضاري المعاصر ومحاولة فرضه عبر وسائل العلوم الثقافية والاقتصادية والتقنية ليصل احيانا استدعاء التدخل العسكري هو من اجل حفظ التفوق الحضاري والهيمنة العالمية والتفرد بالقرار الدولي وادامة هذا النفوذ والسيطرة على مصادر الثورة والسوق في العالم وكسب حركة التاريخ.

لا ننفي هناك اسباب اخرى لدى الكثير من المتحمسين للانموذج الغربي في الداخل والخارج ممن يرون ان المثال الغربي قد وصل الى مرحلة راقية وهو ارقى ما يمكن ان تتوصل اليه البشرية من حيث النظام السياسي والاقتصادي والعلم والتكنولوجيا والمدنية. كما ان ردة المجتمع الغربي والنخبة من التجربة الدينية القديمة لا تزال تحكم تصورات العقل الغربي، لتصبح الثقافة المهيمنة عندهم هي الثقافة ذات النزعة المادية. فترفض كل ماهو ديني بل تعدت الدين لترفض كل ماهو معنوي أو ميتافيزيقي وهذا من أهم الأسباب التي يتم رفض أي حضارة لها خلفية دينية على أساسها، كما لا ننكر إن النهضة على أساس ديني أو خلفية دينية يمكن أن يستفز الحس الديني عند الآخرين ونرجع إلى عصر الصراعات الدينية كما كانت الحروب أيام الصليبيين وان كان لا يمكن نفي النزعة الدينية للغرب الى الان وهذا لمسناه في خطاب بوش الابن كثيرا ايام حكمه والاسماء المستورة لحروب بتسميات دينية ورئيس فرنسا ساركوزي وغيرهم كما تاثير الفاتيكان في القرار الأوربي وهكذا دعم الكيان الصهيوني الذي تأسس على أساس ديني عنصري وتثيت

وجوده في العالم الإسلامي في ظل دعم وحماية غربية ورعاية لمصالحه في العالم والمنطقة وهو من أكثر الأنظمة الدينية عنصرية في العالم . كل هذه وغيرها أسباب قد تكون منطقية قبل أن نشهد مثال حي لا يقوم على وفق هذه الإشكاليات ويتعادها ويقدم انموذج مختلف ويغير الصورة ويساهم في إعادة التوازن الروحي إلى العالم ولو بشكل نسبي . فتقديم إنموذج ناجح حي لأي فكر ونظام يساهم بشكل كبير في تحريك هذه التجربة إلى الآخرين أما التجارب الحضارية فهي قدم تجربة للعالم وتسهم في تدعيمها ويساهم في بناء الكون على أساس مختلف .

الا ان السبب الاول والذي يستدعي هذا التدخل السافر في تقرير مصير الشعوب الاخرى وفرض المثال بكافة وسائل التدخل مهما كانت قاسية ومدمرة ولا انسانية يعبر عن السبب الرئيسي والاساسي وهو الحفاظ على التفوق الحضاري الذي يضمن النفوذ العالمي والسلطة الحضارية في الواقع والحاضر والمستقبل. الغرب بما فيها من عقول قادة ومفكرين وفلاسفة ودارسين ومؤرخين غير غافل عن حركة الحضارات في التاريخ كما انه يراقبون ويشهدون نمو الحضارات التي لا تيسر في اطار الانموذج الغربي بشكل تام كما في الشرق الاقصى والصين خصوصا، او تلك الدول التي لا تمثل الانموذج الغربي بالتمام كما في ايران او الحركات الاسلامية والقومية العربية والغير عربية والتي تبحث عن مثال متجانس مع تطلعات الهوية والاصالة على اساس ناقد للانموذج الغربي المعاصر.

هذا ما نجده واضحا في كتاب نهاية التاريخ لفوكاياما الذي يرى ان اكثر ما يهدد المثال الغربي الديمقراطي الرأسمالي هو الحضارات

الآخري التي لا تنطلق من نفس الرؤية الغربية وتتحرك بشكل مختلف بالتفاصيل كالصين وروسيا وغيرها من الدول التي تمثل خط حضاري مختلف بالتفاصيل أو تلك التي تتحرك على نحو القطيعة مع المثل الغربي كما في المثل الإسلامي الذي يتحرك في إطار انشاء مثال آخر له أسس وقواعد مختلفة وفوكوياما يتنبأ للحضارات الصاعدة ويعتبرها تمثل تحدي للمثل الغربي ويعتبر أهم هذه الأمثلة هو المثل الإسلامي، فالعالم الإسلامي بما يمتلك من تاريخ وراث حضاريين ومقومات ثقافية جامعة وثروات وموقع استراتيجي في العالم وحراك فاعل في اتجاه بناء حضارة مستقلة يمثل تحدياً كبيراً للمثل الأوروبي إلا أنه يتفائل بالمثل الغربي من خلال من يمتلك من نظام يعتبر الكفار والاقدر على تسيده من خلال امكانته الذاتية التي مثلت أعلى مرحلة ناضجة للحضارة الانسانية على مستوى التاريخ ومن هنا فان من يتحرك خارج إطار هذا المثل كأنه يسير خارج سياق التاريخ.

إلا ان صاحب كتاب صراع الحضارات لا يرى هذا التفاؤل دقيق ويحكم ان الصدام امر حتمي ما دام ان الحضارات في تناوب على مسرح التاريخ وفي ظل التفوق الحضاري الغربي ولابدية نشوء حضارات أخرى خصوصاً في الشرق بما فيه من حضارات عريقة ولها وجود إستراتيجي وإراث حضاري وهوية جامعة وثقافة ناهضة كما في الصين والعالم الإسلامي حيث حضارة بلاد الرافدين ومصر الفراعنة واشور واكد و وحضارة الفينيقيين في الشام ثم الحضارة الإسلامية التي استقطبت كل هذه المنطقة فيما بعد يمكن ان يمثل كل هذا تحد حضاري مقبل للغرب وبالتالي سيمثل هذا نوع من الصدام الحضاري

والصراع بين الأمم حسب فهم معطيات الواقع وحركة الحضارات في التاريخ.

لاشك ان الامة الاسلامية تمتلك الكثير من مقومات الحضارة ثقافيا وإرث وتاريخ سواء قديم او قريب ومنطقة إستراتيجية في العالم ودول غنية بالمواد الخام وارض خصبة للزراعة ومصادر مياه وشعوب فاعلة في اتجاه تحقيق ما تؤمن به نجد هذا واضحا ليصل إلى حد الموت في سبيل تحقيق وحتى المثال الإرهابي هو مثال واضح وجلي لهذا حتى لو كانت الثقافة خاطئة والعقيدة منحرفة فهؤلاء الشباب الذين يمتلكون هذا التفاني في سبيل تحقيق الهدف الذي تم اقناعهم فيه يعبر عن فاعلية وإرادة قوية ويعبر عن مدى حجم التضحية في سبيل العقيدة التي يؤمنون بها ، وهكذا يمكن تفسير ظاهرة الحماس الطائفي الذي انتج صراع عنيف يمكن الموت في سبيله طوعا وليس بالإكراه ومشاركة الشعوب في حروب الدول مع انه يمكن تفسيرها بشكل سلبي من حيث الاهتمام والتوجه ألا انه من حيث الإرادة والتفاني في سبيل المبدأ فهذه طاقة جبارة يمكن إستثمارها من قبل النخب التي تحمل هم إصلاح التي لو تحركت بشكل إيجابي يمكن ان تمثل فعل ثوري ناضج يقدم للأوطان والإنسان الشيء الكثي .

وهكذا هذا التوهج الشعبي خصوصا الشبابي الذي تحرك بشكل كبير في أيام ثورة الربيع العربي من الأدلة على حيوية المجتمع الإسلامي والعربي وقدرته على تمثيل إرادته بكل تضحية وتفاني وإندفاع ألا انه المشكلة الحقيقية تكمن في إدارة هذا الحراك وتوجيهه، حيث إلى الآن لا نمتلك مثال يعتبر بديل حضاري يقوم على أسس واضحة لتجعل أي

حراك فعل فوضوي يمكن أن يُستغل من جهات داخلية وخارجية لصالح أجندتها.

ومن هنا يمكن أن نحدد أن كل حراك ثوري لا بد أن يقوم على أسس صحيحة وقيادة بارزة تمتلك مشروع وبديل حضاري مدروس وفق الشروط التي حددناها سابقاً للمشروع الناضج الناهض كي تتحرك الجماهير في إطار خطة ومشروع لا أن تسير وفق نقاط ومطالب لا تسهم في دفع عملية التغيير والإصلاح، كما أنها لا بد أن تولد آلية تدعم أهداف الحراك الثوري من خلال تشكيل نخبة أو أنه المفروض أن هذه النخبة تتشكل قبل ولادة الحراك الشعبي بل هي من تحركه وتقوده بما تمثل من مشروح بديل حضاري ناجح وملائم ومنطقي ومقبول عصريا وشعبيا ومصداقية مبدئية لا تخضع للمساومات السياسية والسقوط في مطبات السلطة ضمن إطار المكاسب الجزئية، فلا بد المضي حتى تحقيق المشروع كاملاً أو على الأقل تحقيق نقاط المشروع في الأهم والأغلب. وإلا أنه لا يمكن إعتبار أي تغيير إيجابي فأحياناً يكون التغيير مجرد تبديل أدوار ومواقع وأشكال، وأحياناً يكون التغيير سلبي وينتج عكس المطلوب الحضاري.



المسلمون، وحركة التاريخ



الفصل الثاني

المسلمون و مسألة التحول الحضاري

وفي خضم هذا التقدم الحضاري الجارف والأحداث المعاصرة السياسية والاجتماعية، ولاسيما العلمية والتكنولوجية التي أخذت تسير بسرعة هائلة لم يسبق لها مثيل في تاريخ البشرية، إذ أضحت الحضارة الحديثة تقفز بوتيرة مُتسارعة فتتجز في عَقد من الزمن ما يُعادل مُنجزاتِ مئات السنين مما أنجزته أي حضارة سابقة، بل تضاعف حصيلتها في كل عقد على الأرجح يمكن ان نقول في هذا المُعترك الرهيب، ما هو موقعُ وموقفُ الأمة الإسلامية، وماذا سيكون مصيرها ومصيره في المستقبل القريب والبعيد؟

لعل هذا من اكثر الاسئلة اهمية في هذا الكتاب وكل الافكار والمواضيع السابقة هي مقدمات من اجل طرح هذا السؤال ومحاولة الاجابة عليه، ثم اننا في الاجابة سوف لا نقدم شيء جديد خارج سياق المقدمات السابقة بل سنعد على اعادة ترتيب الافكار السابقة وكتافتها سواء في طرح السؤال بشكل اكثر دقة وتفصيل او الاجابة .

تقدم سابقا ان عجلة التاريخ لا تتوقف وان هذه العجلة ومن خلال تراكم التجارب للامة او الامم الاخرى ستضيف خبرات الى خبرات وتشحذ الهمة الحضارية للامة ومن خلال ما تملك أي امة من مؤهلات

يمكن لها ان تنهض وتواكب حركة التاريخ وتندمج في نسقها التنامي التكاملي.

والشعوب بما تمتلك من عقل واعى وارادة حضارية وفهم للتجارب من حوها وتجربها على مسرح التاريخ من خلال مرحلتها التاريخية او اجيالها السابقة، اصف الى حالة الانحدار الحضاري وعصر الظلام وما يمثلان من عاملا ضغط كبيران في دفع حالة التذمر والتملل فيقود كل ذلك الى حالة من النقد والتمرد الذان يحركان الحس الثوري ويشعلان نيران هذا التوهج ان لم تجد الامة سبيلها الطبيعي في اتجاه التطور ولا توجد هناك موانع تصدها بشكل واخر، وبقدر ما تجد الامة في طريقها من عقبات وموانع فانها ستزيد من وتيرتها الثورية وتتحرك في الاتجاه الحضاري باكثر فاعلية وقوة.

الا ان هذا الفعل الجماهيري العام يحتاج ايضا الى نخبة او عدة نخب تمثل تخصصات متنوعة في ادارة حركة الجماهير والا فان هذه الامة لن تنتج اصلاح في حراكها الثوري وفعالها الجماعي في اتجاه الانقلاب على السائد والتقليد والخمول الحضاري والركود او الركوس في الازمة .

هذا ما حصل فعلا في كل الامم السابقة وما حصل بشكل واضح في العالم الاسلامي وتحديدنا العربي في ثورة الربيع العربي ، فهي تمثل كل ما تقدم تحليله كحراك ثوري شعبي يعبر عن هذا التطلع الجماهيري نحو التطور والبناء بعد ما مرت الامة الاسلامية والعربية خصوصا بمرحلة الانحطاط الحضاري والتخلف عن باقي الامم مع كل ما يمثل هذا من ضغط دفع بالوعي العربي العام الى تحريك الحس الثوري ، بغض النظر عن الكثير من الاسباب الداخلية والخارجية في تحريك هذا الحس الثوري الا انه من السخافة بمكان الحكم على هذا الحراك الكبير على انه

حراك يمثل تدخل من هنا وهناك او هو نتيجة عوامل خارجية فقط، بل هو حراك شعبي جماهيري يمثل تطلعات الامة نحو المستقبل وثورة على الواقع البائس الذي تعيشه هذه الشعوب في الجانب السياسي والاقتصادي والثقافي وجميع الجوانب الحضارية بشكل عام . فالربيع العربي من الاساس هو ثورة جماهيرية شعبية خصوصا في مصر وتونس والدول التي تعيش ازمة حقيقية وكبت سياسي وانظمة دكتاتورية بوليسية مستبدة.

إذن حراك الربيع العربي هو حراك ثوري ناتج عن الشعور بالضغط الحضاري الذي له عدة أسباب وعوامل والثورة هو حراك يراد له أن يتمرد على هذه الأسباب ويحقق شيء لافتم ومميز ويتقدم في اطار تحقيق هدف.

أما الأسباب المحركة الداخلية والخارجية والمؤثرات يمكن فهمها ودراستها بشكل مجمل أو تفصيلي إلا أنها قطعاً ليست الأسباب الحقيقية والدوافع ، قلنا سابقاً ان هناك كيان اجتماعي له ظاهرة ومسار وجسد كلي وانا له نظام قريب من الكيان الانساني الفردي جسدياً وروحياً وبالتالي فهو له حس شعوري وغير شعوري ارادي مقصود بشكل واضح وغير ارادي وانما يتحرك بشكل متنامي عبر تجارب وظروف ومسار خطى في الاتجاه الذي توجهه المؤثرات العدة بشكل غير ظاهر وكل هذا يمكن ان يشكل الذهنية العامة لتوجه محدد ونزعة في اتجاه محدد على اساس مختلف عن الاصل والماضي والسائد .

الجسد الاجتماعي هو تشكل من هذه الافراد وبالتالي حركته يوازي حركة الافراد والمجتمع الذي يتواجد في بيئة ما ويعيش نفس الظروف وينسقل تحت مؤثرات واحدة من الطبيعي ان يصبح له كيان ثقافي ونمط

تفكير ومنهج سايلوكي متقارب وعلى ذلك تتكون الظواهر وتنطلق الشعوب في تكوين رؤيتها العامة والكلية والطبيعة الاجمالية والعامة. فالحراك الاجتماعي متقارب الى حد ما من التفسير الفردي من حيث هذه الجهات التي حللناها واعتبرنا انها يمكن ان تسقل التوجه الاجتماعي والوعي، لا نحتاج مزيد استدلال على هذا فقط نرجع الى الدراسات الاجتماعية وتفسير حالة الاجتماع الانساني نجد هذا النفس واضحا في الكتابات والبحوث الاجتماعية. وهذا لا يعني ان الاصاله للمجتمع وان الفرد ذات مقهورة في الكل وليس هناك وجود اصيل له ابدأ بل معناه ان الفرد في هذا الكيان يمكن ان يشكل ظاهرة ايضا في التكون العام لمجتمع يمتلك عوامل مؤثرة في تشكله ومنهاج حياته. فالمجتمع العربي عاش ويعيش ظروف صعبة نتيجة عدة عوامل اهمها سياسات الحكومات المتعاقبة على حكمه هذه الحكومات التي فشلت كثيرا في ادرارة المجتمع سياسيا داخليا وخارجيا ولم تمثل مصالحه بشكل دقيق بل كانت تعمل من اجل مصالح النفوذ الشخصي والتفوق العائلي وتسييد الاحزاب الواحدة وكل هذا سبب فساد وترهل وضعف داخلي انعكس على الداخل شعبيا ووطنيا وقوميا وجعل المسلمين والعرب في حالة حضارية يرثى لها ، كما ايضا ضياع الثروات نتيجة هذه الانظمة التي تقوم على الحزب والزعيم والعائلة مما تفتقد الى الدعم الشعبي وتتوقى كثيرا من تحيين الشعوب الفرض للانتفاضة والثورة عليها مما يجعل هذه الحكومات في حاجة ماسة الى الدعم الخارجي على مستوى القانون الدولي او القوة في فرض هذه الحكومات على العالم من اجل استغلال ضعف الحكومات وتمثيل وجودها ومصالحها والنفوذ بشكل اكبر.

هذا الضعف الداخلي نتيجة انخفاض المستوى الحضاري في كافة المجالات العلمية والحضارية والانظمة هو السبب الاساس للتدخل الخارجي خصوصا الغربي بهذا الشكل السافر الذي يفقد فيه الخارج أي معاني اخلاقية وكل هذا على حساب مصلحة الشعوب المستضعفة من قبل حكومات عائلية او شخصية او حزبية (الحزب الواحد) مما انتج عن ذلك افعال اجرامية وتدمير للجماهير وسياسات جائرة من قبل هذه الحكومات طيلة عقود من الزمن بدعم خارجي مورست بحق الشعوب الاسلامية العربية شتى انواع السياسات القاسية قهر و كبت ومنع وتجويع وقتل وسجن وتهجير، وكلها كانت بدعم خارجي. ليكون هنا شبه تحالف بشكل من الاشكال بين العالم الغربي وامريكا بشكل خاص مع الانظمة المتخلفة، انظمة العوائل والاحزاب والدكتاتوريات. وهذا ما جعل الشعوب تعيش اعنى ظروف قاسية على جميع الاصعدة ، ونتج عن ذلك بعد التجويع عمليات التجهيل وضرب أي حراك تنهضي لوعي الامة وتحفيزي لثقافتها الا في اطار مصلحة النظام الدكتاتوري المتخلف المستبد المدعوم خارجيا.

وهذا ايقض الوعي الشعبي واستفز الوجدان الجماهيري وفعل الحس الثوري وهو ليس جديد بل هناك كانت محاولات تمرد وثورات في العالم الاسلامي البعض منها نجح والاخر لا. بل تم قمعه وتصفيته كما في العراق ومصر والدول الاخرى عدة مرات. والاسباب الاساسية في عدم نجاح هذه الثورات والانتفاضات هو عدم توفر البديل المقنع للمجتمع والقريب من الوجدان الشعبي العام ويمثل التطلعات للإنسان في منطقة العالم الإسلامي ويعيش آلام الامة بشكل عام. مما استنفد العمل السياسي خيارا آخر للجماهير غير الحركات الإسلامية وبشكل ضعيف

حراك القوميين العرب التي بقت في حالة من الصراع الدائم مع السلطات المستبدة طيلة القرن الماضي حتى ثورة الربيع العربي وما افرزت من وجودات سياسية جديدة.

ولم يكن هناك من يمثل الخط الثوري بشكل بارز وقريب من المجتمعات مع كل الملاحظات الاخرى غير الحركات الاسلامية ومن هنا كانت الاقرب الجماهير والجهة الابرز في التأثير في كل الثورات في العالم الاسلامي التي نجحت في ايران مثلا وفشلت في كل من العراق ومصر وغيرهما ثم أعطت لهم وجود سياسي وإعلامي وإجتماعي كبير بعد الربيع العربي.

المشكلة الاساسية في فشل الحركات الاسلامية في العالم العربي خصوصا هي عندما فشلت في الوصول الى الحكم وتغيير الأنظمة إعتبرت هذه النهاية، ولم تعمل في حقول أخرى قد تكون أكثر أهمية للمجتمع من العمل السياسي. حيث انها تعتقد ان التغيير يبدأ من الهرم وينزل الى المجتمع ولم تعمل على التغيير الذاتي الحضاري الذي هو الاساس التغييري الا من باب العمل الديني التقليدي الذي لا يمكن ان يساهم في بناء الانسان.

كان على الحركات الاسلامية و - التي هي لا شك كانت تمثل التأثير الاكبر على طول تاريخ العالم الاسلامي ولا تزال - ان تمارس المراجعة والنقد الذاتيين، ومواجهة الانا بكل صراحة، وتعيد قراءة نفسها، في ظل التطورات والمعطيات المتغيرة، في كل طور تاريخي ومرحلة زمنية وتعيط طرح نفسها. وكان لابد ايضا ان تعمل على تنمية الذات الحضارية للمجتمع وتحرك الوعي الذاتي وتساهم في بناء الامة علميا وثقافيا، وتهيئها الى فعل إستراتيجي في المستقبل.

هناك ادعاءات كثيرة واجتمعات ومؤتمرات لهذه المهمة الا ان الواقع يخبرنا ان هذا لم يكن و (لو كان لبنان) كما يقول المثل العربي. وهو لم يتضح الى الان وللأسف لا تزال هذه الحركات جامدة على الادبيات القديمة ولم تقدم رؤية جديدة ترجع فيها الى الاصول مراجعة نقدية دقيقة، ولهذا لا نجد لديها مشروع مقنع ومنطقي الا المشروع القديم التقليدي الذي تهرأ ولم يعد مواكب لحركة الزمن، مما جعل الحركات الاسلامية في الغالب خارج حركة التاريخ والواقع. خصوصا بعدما فقدت الحركات الإسلامية منظريها الكبار ولم تُنتج منظرين آخرين يمتلكون قدرة الإجتهد وقدرة المراجعة النقدية وطرح الجديد وفق المعطيات الجديدة.

وهذا ولد حراك اسلامي مشوه هجين متلون منافق لا يمارس ذاته. بل، يعمل ضمن سياسة الامر الواقع والفروض المرحلية. لنجد ايضا ان الظروف السياسية اصبحت هي المتحكمة في الحركات الاسلامية، وليس العكس. لانهم لا يمتلكون فلسفة وآليات وقواعد عمل ثابتة. بل، يتغيرون بشكل واخر حسب المصلحة السياسية وضرورات الواقع، مع فقد الايمان بالخلفيات العقدية التي ينطلقون منها، فلا هم اسلاميون على مستوى الدعوة والحركة والفكر والسلوك كما كانت عليه الحركات الاسلامية في القرن العشرين حتى الربع الاخير منه الى ان تم تصفية هذه الحركات عن المشهد السياسي والعام الى حد ما، ولا هم حركات سياسية تؤمن بالعمل السياسي وفق الانظمة الحالية. بل، هي حركات هجينة متلونة متقلبة حسب ضرورات السياسية ومتطلبات السلطة.

وهذا ما نجده ليس في الحركات الاسلامية فقط بل حتى في الحركات اليسارية والليبرالية فالكل يحاول ان يلعب على الوتر الديني

وحتى الطائفي من اجل الكسب السياسي والنفوذ كما الكل يدعي انه ينتسب الى فكر وايدلوجيا وما نجده على الواقع انها حركات مشوهة اسلاموية ويساروية وليبرالوية ولا تمثل قناعاتها بشكل دقيق ولا تنتهج مسار العمل السياسي ضمن قواعد عمل ثابتة بل هي حركات امنت بالمبدا الميكافيلي (الغاية تبرر الوسيلة) الغاية في الوصول الى الحكم والبحث عن مواقع نفوذ اكبر تبرر أي عمل اخر مهما كان. ولو كان على حساب المباديء والثوابت التي امنوا بها ودعوا الناس اليها. والمبدأ البارغماتي الذي يكرس العمل السياسي على اساس المصلحة. وان كان هذا المبدأ يتحرك في العالم على اساس المصالح الحزبية والوطنية العليا على اساس نظام احزاب ودول ومنهجيات فهو في العالم العربي تحرك على اساس المصالح السلطوية ومواقع النفوذ حتى لو خالف ذلك الانظمة الداخلية للحزب وانظمة الدول ومصالحها العليا. فحتى هذه المباديء ليست مطلقة ولا يعني ان هناك اعراف وتقاليد سياسية تحكم كذلك انظمة قانونية للدولة وانظمة داخلية للاحزاب.

ان ما يمكن ان نحكم به بشكل دقيق ونحلله بشكل اخر هو ان الحركات والاحزاب في مرحلة حروب وانتفاضات التحرر ضد الاستعمار التي بدأت في بدايات القرن الماضي واستمرت الى حين تشكل حكومات، كانت الحركات والاحزاب تتحرك على اساس مباديء وانظمة وشعارات واضح. فاضافة الى احزاب وحركات اسلامية كانت هناك حركات واحزاب يسارية وقومية وهكذا علمانية تمثل مشاريعها وشعاراتها وادبياتها بكل مصداقية الى حد ما بغض النظر عن الملاحظات الا انه لو نرجع الى تلك المرحلة نجد ان الحركات تعبر عن ذاتها وثقافتها وادبياتها بشكل صريح وتتحرك في عملها السياسي

والاجتماعي وتحرك جماهيرها على هذا الاساس، وهذا كان بداية جيدا يمكن ان تساهم في توضيح العمل السياسي والشعبي الى حد كبير لو استمر الى حين اتت الحكومات الدكتاتورية وهيمنت على القرار لعوامل واسباب عدة داخلية وخارجية تراجع العمل السياسي التفاعلي بين هذه التوجهات وجماهيرها والعمل الجدلي التنافسي بين هذه التوجهات نفسها لنرى مرحلة الدكتاتور والحزب الواحد وهذا ما افضى الى استبداد قاهر مهيمن على القرار الداخلي بشكل مطلق.

لتراجع كل التوجات السياسية نتيجة القمع والتصفية ولم تبقى الا الحركات الاسلامية باعتبارها تمثل الخط الديني الذي لا يمكن تصفيته كما الحماس لدى المؤمنين بهذا الخط الذين يحركهم الدافع الايماني، وهذا لا يعني انه لا توجد حركات يسارية وقومية وليبرالية بل وجودها ضعيف ولم يولد حراك واضح وانتفاضات متتالية كما الحركات الاسلامية على طول مرحلة الاستبداد السياسي والى الان، ووجود الحركات الاسلامية بشكل من الاشكال ليصل بها الحد الى محاولات تغيير الانظمة المتعددة والصدام الذي دام عقود فيما بينها وبين الانظمة المستبدة اعطاهم مصداقية الى حد ما في قلوب الناس خصوصا في مصر والعراق مما جعلهم الاقرب الى الوجدان الشعبي العام.

ولكن هناك تساؤل تم طرحه بشكل متكرر ليس من قبل المختلفين مع الحركة الاسلامية فقط بل حتى من الداخل بعد فشل تجربة الاسلاميين في الحكم بعد ان اتاحت لهم الفرصة وتراجوا الى الوراء نتيجة هذه التجربة التساؤل ما سبب هذا التراجع والفشل وافتقاد الناس غالبا الثقة بهم خصوصا في الدول التي تم تصفية وجودهم السياسي كما في مصر او تراجع وجودهم السياسي الى حد كبير كما في تونس؟؟

الجواب يمكن ان يكون من حيث ما تكلمت سابقا هو من خلال تشوش الرؤية بالاساس والتخلي عن المباديء والدعوات والشعارات التي تحركوا من اجلها وحرکوا وعي المنتمين اليها والمقتنعين بتوجهها، لتصبح حركات مشوهة هجينة متلونة حسب المصلحة السياسية ومقتضيات العمل السياسي بشكل متسبب لم يحافظوا فيه على أي مبدا يكون في حالة من التعارض مع المصلحة سواء في العمل السياسي داخل السلطة او في التعامل مع ملفات الخارج وتنسيق العلاقات الاقليمية والدولية، وتغيرت توجهاتهم وعلاقاتهم وتنسيقاتهم ضمن ظروف المصلحة، لتكون حركات اسلامية على مستوى الشعار والدعوة وعلمانية مدنية حسب العمل السياسي داخل السلطة. وحيانا تجدها طائفية من حيث حشد الدعم الشعبي واللعب على هذا الوتر اقليميا لتصطف في ترتيب وجودها الاقليمي وكسب الدعم مهما كانت خلفية هذا الاصطفاف ولو يكون في القطب الذي فيه الصهانية الذين كانوا يدعون ليل نهار في القضاء على وجودهم العنصري في المنطقة فأثبتوا أنهم ابدا لا يمثلون اسلافهم ولا يتحركون ضمن ادبيات الاسلام الحركي الذي ثقفوا الناس اليه وسقطوا سقوط مدوي في التجربة السياسية اخلاقيا وسياسيا وحتى شعبيا الى حد ما. وإن كان العمل الساسي يتطلب المرونة والتغيير المستمر ويتعري عن الطابع الأخلاقي والمعياري القيمي إلا أن الذي يحصل إنفلات فاحش عن كل مبدا، خصوصا الحركات التي يكون لها طابع ديني لابد أن تحافظ على طابعها الديني والقيمي حتى في العمل السياسي ولا يمكن أن يُبرر لها هذا الإنفلات الكبير.

وهذا لا يعني انتقاد لمبدا التغيير والتبدل المطلوبين في عالم السياسة والواقع عموما. بل هو نقد لحالة التشوه هذا والانتقائية في العمل

والخطاب الذي لا ينطلق من مبداء واضحة ولا يمثل مصادقية على مستوى الخطاب والعمل.

من الضرورة والطبيعة ان تمارس الحركات حالة النقد الذاتي والمراجعة وتتغير حسب الظروف والمعطيات والمستجدات الحضارية المختلفة وعلى جميع الاصعدة. وبالتالي ترطح رؤاها بشكل جديد وعلى ثقافة وادبيات وشعارات جديدة تؤمن بها وتتحرك وفق إستراتيجية على اساس حطة طويلة الامد حطة واضحة يفهمها الناس المتتمين والاخرين ويتعاملون مع ذه الجهات على اساس لما لهذا من اثر في توضيح مصادقية هذه الحركات ومبديتها الى حد ما ممكن في العمل السياسي والصدق مع الجماهير في الخطاب والدعوة. ولما لهذا من مدخلية اساسية في التأثير على تحقيق الاهداف المرسومة مهما كانت هناك تكتيكات مرحلية ومقتضيات التعامل التفصيلي والمرونة في ذلك ضرورة.

هذه المراجعة لا بد ان لا تكون الان بل كانت ضرورة من بدايات تراجعها بعد هيمنة الحكومات الدكتاتورية وتصفية أي حركة لا تنسجم مع الرؤية العامة للانظمة المستبدة السابقة ما قبل الربيع العربي. كانت هذه المراجعة وعملية النقد والطرح المتجدد والمحدث ضرورة بعد ان تراجعت هذه الحركات عن المشهد وتم تصفية رموزها لتعيد النظر بالخطاب والادبيات والشعارات والعمل والسلوك أي اعادة نظر شاملة ولكن هذا لم يحصل، والذي حصل هو الجمود على اجهادات وافكار المؤسسين كالسيد باقر الصدر والشيخان البنا و قطب وغيرهم.

مع انه كل اجتهاد يمثل بيئة وظروف خصوصا مراحل التأسيس قد تختزن الكثير من الاشكاليات التي لا بد مراجعتها خصوصا معطيات

التعدد والواقع الجديد الذي يفرض قواعداً لعمل سياسي مختلفة كما مسألة التداول السلمي للسلطة وإدارة التحالفات والتعامل مع الاقليات وكيف يمكن طرح هذه الحركات نظرتهم للدولة المدنية وكيفية دمج الجماهير في العمل السلمي ومشاريع التنمية وضرورة البناء على اساس علمية جديدة والانفتاح على الوسائل الجديدة المتعددة وفروضات العولمة كما التعامل مع الملفات الكبرى في السياسة والاقتصاد وادارة التحالفات العالمية الاقليمية وتمثيل مصالح الجماعة والبلد وغيرها من الاشكاليات الكثيرة التي تحتاج اجتهاد فكري وتجديد في الخطاب والعمل خصوصا بعد تنامي التجارب الاسلامية الناجحة كما في تركيا وايران وماليزيا وباكستان وغيرها.

وهذا النقد في العموم والاجمال بغض النظر عن التفاصيل التي تمثل خصوصيات الحركات الاسلامية ايضا يشمل الحركات الاخرى التي ترفع شعارات الليبرالية والمدنية والقومية واليسارية هي ايضا كما تقدم لم تتحرك بشكل واضح ورغم شعاراتها هذه دخلت في اصطافات طائفية واستغلت التوجه الديني للمجتمع الاسلامي وحيانا لعبت دور طائفي كبير من خلال انخراط في تحالفات طائفية محلية من اجل مكاسب شخصية وخزبية او اصطفت طائفيا من اجل ضمان وجود في السلطة وفق الصراع الاقليمي الذي يتم فيه استغلال الطائفية بشكل كبير. من هنا لا نرى ملامح واضحة للمدنية والعلمانية والقومية بل هي ايضا الكثير منها حركات مشوهة سياسيا وتنظيما حسب مقتضيات المصلحة الآنية، خصوصا ان الحكومات السابقة نفسها كانت تقوم على شعارات الديمقراطية والقومية وحيانا حتى الليبرالية.

في حين الشعوب والاطوان تحتاج الى وضوح في الرؤية ورسم استراتيجيات وخطط انية واضحة يفهمها المنتمون والجماهير بشكل عام في اطار خطة استراتيجية شاملة موجهة نحو اهداف معلنة، هذا الابهام والتشوش لا يمكن ان يخدم الاوطان والانسان في العالم الإسلامي. نعم . في هذه المرحلة هناك حركات مدنية برزت اثر هذا التشوه تريد ان تخط طريقها بشكل واضح وهي تنادي بشعارت مدنية وتقدم للناس مشروعا الى ان هذه الحركات ضعيفة ولا تمثل بديلا مقنعا للجماهير ولعل اهم اسباب عدم التفاعل الجماهيري معها هو ان الجماهير هذه تنتظر لمن يقدم لها بديل حقيقي ومقنع كما انها تريد من يعيش معاناتها ويمثل تطلعاتها وثقافتها وهويتها بشكل دقيق وصادق.

التحول الحضاري والربيع العربي وأفاق المستقبل

إن من يقرأ ثورة الربيع العربي في سياقها التاريخي بما يمتلك من وعي تاريخي وإطلاع على مسار الحضارات. يمكن أن يفهم أن ظاهرة الربيع العربي ليس حركة طارئة، ولا موجهة، ولا هي صناعة خارجية أبدا. نعم يمكن أن نقول هناك الكثير من الأيدي داخليا وخارجيا صرفت وجهت النظر الجماهيرية لأسباب عدة ذكرتها سابقة أهمها ضعف الوعي الحضاري للجماهير وكذلك عدم وجود نخبة قيادية ناجحة وتفهم حركة التاريخ وتمثل هذا الحراك وتدرس الظواهر الى ابعد من تشكلها السطحي، وتحرك الوعي الشعبي العام بكل اخلاص وتجرد وهدفية.

ألا أنه مع ذلك لا يمكن إعتبار هكذا حراك ثوري ينطلق بهذه السرعة وينتقل الى الشعوب ذات التقارب الثقافي واللغة والمشاركات والظروف بهذا الشكل. وانما هناك اسباب كثيرة حركت الوعي الجماهيري العام ومهما تعددت الاسباب تبقى هذه الاسباب التي ولدت هذا الانفجار الجماهيري الكبير أسباب اللحظة المُفجرة وإلا فإن هذا التحرك الثوري للجماهيرية بهذا التوسع والسرعة لا يعبر إلا عن حراك عميق وحالة راسخة وله جذور ضاربة في العمق الوجداني للجماهير، وكل مناشيء هذا الحراك بالأساس هي ما أسميناه بالضغط الحضاري الذي تمر به المنطقة منذ زمن ليس قليل ، والضغط الحضاري هذا له عدة عوامل أثرت به كالفقر والتخلف العلمي وانتشار الجهل والفساد المتنوع السياسي والاقتصادي وغيرهما والصراعات الدموية على اساس ديني و طائفي كل هذه نتيجة التخلف الحضاري والتراجع عن مسار التاريخ

الطبيعي، فهذه عوامل كلها اثرت بشكل كبير في الوجدان الجماهيري وشحذت همهمم الثورية وفعلت حس التمرد لديهم للخروج عن السياق والثورة على السائد.

ووفق كل ذلك نفهم ان الربيع العربي انتقال حضاري نوعي وتحول كبير ادخل المجتمع في حالة من الانفتاح على عصر جديد بتوجه اخر وادخل الجماهير بكل فاعلية في صناعة الواقع وفرض معطيات جديدة نتيجة الوعي النسبي الذي تكون طبيعيا اثر الفعل الجماعي على مسرح التاريخ والتجارب التي سقلت خبرة الانسان العربي طيلة الفترة السابقة، إن كان الربيع العربي لم يحقق شيء ملموس على مستوى التنمية الاقتصادية وتغيير الحياة العامة والفردية في الدول التي نجحت فيها ثورات الربيع العربي الا انها نقطة تحول كبيرة تبشر بحراك الجماهير الفاعل والحس الثوري كما انها انتجت حكومات وانظمة ديمقراطية تؤمن بالتداول السلمي للسلطة وهذا بحد ذاته سينضج التجربة السياسية والوعي السياسي للجماهير ويفتح العقل على المتغيرات في الاوطان سياسيا واقتصاديا وكل هذا يخبرنا اننا من جانب معين في موقع تاريخي متقدم اما ولادة المستقبل الواعد وتحقيق النسبة الاعلى من الاهداف الحضارية واللحاق في تيار الحضارة حسب القدرات والفترات المطلوبة فهذا يحتاج الى عمل اخر ونشاط في اتجاه معين وجهد عملي كبير من خلال تفعيل الإرادة الحضارية التي تركز على تنمية العلم والثقافة والوعي. وهذا الواجب يقع على كاهل العلماء والمفكرين والنخب التي تعمل وفق هم الإصلاح والتنمية ولا يهم الخلفية في هذا العمل والحقيقة الوحيدة هنا هي انه من يقدم لهذا الحراك الاصلاحى اكثر هو من يقود

المستقبل بما يمتلك من مصداقية ومشروع يمثل بديل مقنع ومقبول للحاضر والمستقبل.

حيث ان اشواط العمل الحضاري طويلة نفس الغرب احتاج الى قرون من اجل تحقيق المنج الحضاري بل حتى من اجل تحقيق النهضة والحراك الثوري الجماهيري واكثر الاشواط الحضارية طولاً في المدة هو الشوط الغربي الذي بدا تقريبا من القرن الثالث والرابع عشر وحتى بداية النهضة الحقيقية وعمليات التحديث في القرن الثامن عشر ولو ان الحضارة الغربية حققت نهضة عظيمة في مجال العلم والنظام والتكنولوجيا والتقنية وهذا فعلا يحتاج الى جهد جبار، الا ان النهضات الاخرى مهما كانت سريعة فاقلة تجربة نهضة حضارية هي في اليابان التي لم تطل اكثر من خمسين عام كما تقول الكثير من الدراسات، وهذا يعني ان النهضة الحضارية في الغرب قدمت انموذج وساهمت في فتح باب التجربة الحضارية والحضارات الاخرى يمكن ان تستثمر التجربة الحضارية الغربية بل حتى الحضارات الاخرى بحالة من الافتاح عليها دراسة وفهم ومراجعة لتحقيق النهضة المطلوبة .

اذن اذا كانت اسرع نهضة في التاريخ وتنمية تحققت عبر ما يقارب خمسين عام اكيد هذا معناه ان العمل من اجل النهضة الحضارية يحتاج العمل الكثير لكن يكفي تحقيق اهم هدف هو وضع اللبنة الاخيرة في هذا البناء وخطو اول خطوة تاريخية في الاتجاه الحضاري .

بما ان التشاوم شعور طبيعي لمن يشاهد حجم التحلف والدمار والتراجع الحضاري الذي تعشيه المنطقة الاسلامية والعربية خصوصا الا ان هذا التشاوم لا يكون طبيعيا من قبل النجبة بقدر ما تملك من وعي تاريخي، فكل الامم تمر بمراحل انحطاط حضاري وعصور مظلمة ولا بد

من العمل على النهضة واستنهاض الهمم وليس التشاؤم والوقوف على تل الانسحاب عن التفكير في العمل والعمل عليه .

وبقدر ما يكون الانحطاط الحضاري والركوس في عصر ظلام دافعا للتلملم الشعبي والنقد والتمرد وتفعيل الحس الثوري لدى الجماهير لابد ان يكون ايضا هناك عمل نخبوي نوعي في اطار تنمية هذا الحس وتفعيله والعمل معه بكل مصداقية ومثابرة واخلاص في الاتجاه الصحيح من اجل تحقيق هدف النهضة .

وكما قلت سابقا ان اول خطوة في اتجاه النهضة هو فهم اسس المشكلة ثم طرح الحلول والعمل على تنفيذها هي عملية تفعيل دفع النظرية في ارض الواقع وتفعيلها على مسرح الحياة بكل ما يتطلب هذا من تنظير وتفكير وعمل ومواجهة .

وهذا يتطلب مراجعة جادة ونقد ذاتي شجاع عابر لاي توجه خاص وحفر في الذات وهويتها وتراثها عن مكامن المشكلة ثم تفكير علمي منهجي مركز لتشكيل مشروع نظري ثم طرحه والعمل عليه .

كما انه لابد من التفكير عند نقطة هامة والتوقف عندها هو انه البداية هو تحقيق النظرة والفكرة والمشروع النظري قبل أي عمل اخر، فعملية الاصلاح تبدا من العقل والفكر والثقافة من غير اصلاح العقل لا يمكن ان يتم التحرك بشكل سليم، بناء المشروع النظري الذي تتحرك الامة على تحقيه هو المنطلق والقاعدة. ومن هنا نفهم الفرق بين الحراك الجماهيري العام والثورات الشعبية التي تمارس العمل وتعطي الاولوية للتغيير الشكلي السطحي والعمل النخبوي الذي يركز على الاسس والمنطلقات النظرية ويتحرك في طريقها.

الغرب وكل الحضارات انطلقت وخاضت حروب ومواجهات في ميدان العقل واصلاح منظومته عبر العلوم والنظريات والافكار والثقافة التي هي نتيجة العلوم والنظرة الى منظومة العقل والمعرفة (الإبستمولوجيا)

حيث أن أساس الإصلاح هو اصلاح العقل والقاعدة النهضوية لا يمكن ان تتحرك بشكل منتج ودقيق وهادف الا من خلال نهضة الفكر والوعي والثقافة.

وإلا أن الأمة الإسلامية والشعوب العربية ليس كسولة وهذا حسب دراسات كثيرة لا تضع الشعوب العربية في اطار الشعوب الكسولة غلا بعض الدراسات التي تضع الشعوب الخليجية ضمن تصنيفات الشعوب الكسولة ، والا فان الشعوب العربية شعوب فاعلة الى نسبة معينة ونجد هذا التفاعل واضحا مع تحريك الحس الديني والطائفي والحزبي والثورات الكثيرة التي حدثت على مسرح العالم الاسلامي وعلى طول تاريخه خصوصا المعاصر منه مهما كانت النظرة الى هذه الفاعلية الا انه يمكن ان نحكم بشكل اجمالي ان المجتمع المسلم مجتمع فاعل وعرك ويمتلك ارادة قوية قد تصل إلى حد الموت والتضحية في النفس من أجل الهدف والمبدأ الذي يؤمن به والمسار الذي يخطه . اذن فقط نحتاج الى الوعي الذي يتحرك في التوجه الصحيح والاهداف الحضارية الحقيقية وهذا مطلوب من النخبة فالنخبة العلمية والثقافية هي من تحقق النهضة الجماهيرية بشكل مدروس بل هي من تصنعها .

ففي حركات الأنبياء ﷺ والمصلحين كانت النخبة هي من تقود الحراك وتفعل الحس الثوري التغييري من خلال الدعوة والافكار والنظريات وهكذا في الغرب فان اول من فعل هذا الحس الثوري

والنهضة للجماهير هم العلماء ورجال الدين والفلاسفة والمفكرين الذين ثاروا عبر تغيير النظريات والافكار في الدين والثقافة والعلوم والنظرة للكون والحياة وفهم العقل خروجاً عن المفروض من قبل سلطة النظام السياسي والديني وضحي في هذا السبيل الكثير من أفراد هذه النخبة قتلا وسجنا ومحاصرة وحُوكم الكثير بتهمة الهرطقة وهذا أثبت مصداقية لهم وكسب تعاطف الناس والجماهير إلى مشروعهم مع حالة التمرد العامة أنتجت كل هذا النهضة الحقيقية والتحديث المطلوب جماهيرياً وخبوياً، هذه النهضة التي لم تكن جهداً فردياً ولا عمل خبويًا فقط ولا علماء من نمط واحد بل نخبة من العلماء ككوبرنيكس وغاليليو والفلاسفة كديكارت وبيكون ولوك ورجال الدين كتوما الأكويني ومراتن لوثر وفنانين ومثقفين وسياسيين وغيرهم كثير فهذه امثلة لا على نحو الحصر والجماهير بشكل عام التي امنت بهم وبمشروعهم وبديلهم الحضاري . كل هؤلاء امنوا بضرورة التغيير الحضاري الشامل والبناء الجديد من خلال النقد والمراجعة الشاملة والبحث عن المشكل الحقيقي وطرح الاطروحات والمشاركة في تحقيقها على ارض الواقع.

اذن المشوار النهضوي طويل ولا يمكن استبعاد جهة من تقديم رؤية وجهد في هذا الاطار المهم هنا ان يكون لنا فهم لاسس المشكلة ونقدها وطرح البديل الحضاري بخطة استراتيجية يكون العمل على اساسها، وهذا ليس بالضرورة استنساخ تجارب نعم يمكن الاستفادة بل يجب الاستفادة من تجارب الاخرين ودراستها بشكل علمي دقيق للاستفادة منها كما انه هذا لا يكون الا عبر فهم الذات وفرز اشكالياتها ومعالجتها وفق هذا المعايير ففرض الحلول من اخطر ما يمكن ان ياد حركات الإصلاح لكل أمة ، وهذا من أهم أسباب عدم صلاحية كل الأفكار

والنظريات في دفع عملية الإصلاح لإنها فرضيات سطحية لا تمس الحقيقة الموضوعية التي يُراد معالجتها ما بين الحركات التي تميل إلى إسترجاع تجارب السلف والماضين وما بين المحدثين الذين يأخذون الحداثة على نحو أنها قالب جامد وثابت حضاري لا بد أخذه كما هو من غير فهمه دقيق للظروف والمسار التاريخي للواقع .

فيكون المطلوب حضاريا هنا هو التحرك في سبيل تحقيق النهضة المنسجمة مع الذات ومشكلاتها وواقعها الموضوعي في سياقها التاريخي. وما لا بد ان يؤمن به كل باحث انه لكل واقع ظروفه وشروط حركته وموقعه التاريخي فله اذن نهضته الخاصة وحدائته وديمقراطيته إلى آخره، فهي افكار ومناهج ونظريات علمية مرنة وليست قوالب جامدة وثابة بل هي تتكيف في بيئتها التي تتموضع فيها حسب شروطه وتنسجم معه وفق كل هذه المعطيات.

الفصل الثالث

الحدائثة والسياق التاريخي في العالم الإسلامي

الحدائثة من اكثر المفاهيم المعاصرة اشكالية بما اكتنفت من تعاريف مختلفة وتوجهات واستقطبت من علوم وافكار ومناهج. لتصبح في كل حقل ادبي او معرفي أو فلسفي أو علمي وحسب المنهاج، فيكون لها في هذه الحقول بتوجه معين وتمارس هدفها وتموضع وتتخذ موقفا خاصا. وبما انها أي: الحدائثة. ليست فكرة ثابتة وقالب جامد بل مفهوم سيال تندمج مع بيئة الحقل الذي تتحرك فيه وتموضع ضمن اطار شروطه لتتخذ الموقف المناسب وفق الاسس المعرفية العامة التي تتبناه له، لنجد وفق هذا من الصعب تحديد تعريف ومفهوم ثابت لها وإعطاء فكرة جامعة عنها، إلا بالنظر إلى كل هذا التراكم المتعدد الأوجه من علوم ومنهجيات ومواضيع.

لاشك أن الحدائثة إنبثقت من التحديث والعصرنة فهو من هنا اتى ضرورة في سياق تاريخي ومن هنا يمكن ان نتناولها في اطار بحث هذا الكتاب ألا أننا عندما نتمعم فيها أكثر نجد هناك إختلاف ولو جزئي بين التحديث كمسار تاريخي وخط زمني ضروري وبين الحدائثة كموقف معرفي الذي يقتضي منهج ومتبنيات تقوم على رفض كل ما هو ماضي وقديم وتقليدي وبالتالي فهو موقف من رفض التراث والماضي ومن هنا نحتاج إلى وعي إستثنائي في التفريق ما بين الحدائثة في العلوم والتقنية

فتتطلب هذه القطيعة المعرفية والعلمية والإجرائية والمنهجية من أجل الإبتكار والتطوير المستمر والإجتهاد في طرح كل ما هو ممكن على أساس الإبداع وإيجاد ما ليس له أصل أصلا وبين حقول أخرى لا تتطلب غير التحديد بمعنى التجديد مع الحفاظ على الأسس والأصول.

فالتاريخ والتراث ليسا شيئين هامشين على الحاضر وليسا طارئين على مسرح الحياة في العلوم الإنسانية بل هذا كله يمثل تجارب عبر سلسلة من الأجيال وحلقات تكاملية اضفت بُعد الخبرة وسقلت الذهنية الجمعية مما كونت وعي تاريخي لا يمكن التخلي عنه في فهم الحاضر والمستقبل، و التجربة لا يمكن هجرها من أجل الجديد على أي أساس. لأنها تعني إفتقاد الإنسان خبرته وتجربته وأصوله التي ينطلق منها وهذا غير ممكن فضلا على انه غير مقبول معرفيا وفكريا وفلسفيا.

مما يفسر الحداثة اكثر هو انها مفهوم نسبي وسيال لا بد ان يتعامل مع الحقول الادبية والمعرفية بشكل مختلف. من خلال نشأة وتطور وتوسع مفهوم الحداثة نفسه، الذي إنبتق في الأدب ثم توسع في العلوم والأفكار والحياة ككل فشمّل حتى النظم.

حتى تطور مفهوم الحداثة واخذ يتوجه نحو التقولب والجمود في نمطية خاصة ويقف عند حد أطر معينة فاقتدا المرونة التي تأسس على أسها أصل المفهوم ومنهجته في التعاطي مع المعرفة والواقع والخيال. نشأة مصطلح الحداثة في عالم الأدب ومن أبرز وجوهه في الغرب شارل بودلير ١٨٢١ - ١٨٦٧م وهو أديب فرنسي أيضاً نادى بالفوضى الجنسية والفكرية والأخلاقية، ووصفها بالسادية أي مذهب التلذذ بتعذيب الآخرين. له ديوان شعر باسم أزهار الشر مترجم للعربية من قبل الشاعر إبراهيم ناجي، ويعد شارل بودلير مؤسس الحداثة في العالم الغربي.

وكذلك الأديب الفرنسي غوستاف فلووير ١٨٢١ - ١٨٨٠م . وما لا راميّه
 ١٨٤٢ - ١٨٩٨م وهو شاعر فرنسي ويعد أيضاً من رموز المذهب
 الرمزي . والأديب الروسي مايكوفسكي ، الذي نادى بنبذ الماضي
 والاندفاع نحو المستقبل . فهو عند البعض من أدباء الغرب موقف حاد
 من الماضي والسائد التقليدي ولكن تطور مفهوم الحداثة أكثر لنجد
 هناك حداثة تركز على الإبداع في عالم الأدب والفن والإبتكار والجديد
 على مستوى النبية الأدبية والنظام اللفظي أو الخيال والصورة ونجد هذا
 بارزا جدا في الحداثة الأدبية في الشعر العربي الذي كان من أبرز
 مؤسسيه من العراق بدر شاكر السياب ونازك الملائكة والبياتي ، ومن
 سوريا يوسف الخال رئيس تحرير مجلة شعر الحداثيّة . وقد مات منتحراً
 أثناء الحرب الأهلية اللبنانية ، وأدونيس يتميز أدونيس من حيث التوسع
 الأدبي والإهتمام في حقل الفلسفة والمعرفة وله كتب في هذا الإطار
 وقد ساهم كثيرا في الدعوة إلى مفهوم الحداثة . والشاعر الفلسطيني
 محمود درويش والشاعر المصري صلاح عبد القدوس . هؤلاء تبنا
 الحداثة في الأدب على أساس الإبتكار والإبداع أكثر من الحداثة
 كموقف معرفي وفلسفي من الماضي والقديم خصوصا التراث والتاريخ
 ويخرج عن هذا النسخ إلى حد ما أدونيس كما بينت لإهتمامته المعرفية
 والفلسفية والذي من خلالها أراد أن يوسع من مفهوم الحداثة . حيث كان
 له دور مرسوم في حركة الحداثة وتمكينها على أساس ما دعاه من
 الثبات والتحول فقال : لا يمكن أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان
 العربي إذا لم تهدم البنية التقليدية السائدة في الفكر العربي والتخلص من
 المبنى الديني التقليدي الإبتاعي . استخدم أدونيس مصطلح الحداثة
 الصريح ابتداءً من نهاية السبعينات عندما أصدر كتابه : صدمة الحداثة

عام ١٩٧٨م وفي هذا الكتاب نجده لا يعترف بالتحول إلا من خلال الحركات الثورية السياسية والمذهبية، وكل ما من شأنه أن يقوض السائد والقديم والتقليدي ليقوم على ركاه الجديد المُبتكر والحديث المتغير وفق سياق واضح يقوم على إجراء ثوري صارم.

إذن مصطلح الحداثة بالأساس هو موقف أدبي يقوم على نبذ كل ما هو ماضي وقديم وسائد تقليدي وعلى نهج الخيال الأدبي هذا ممكن جداً حيث لا يعتبر موقف صلب وجاف. بل، يمكن فهمه في سياق أدبي خاص ضمن مدلول ومعنى مراد ومُحدد بشكل شاعري وخيالي مهما كان مندكاً في الواقعية.

ألا أن الحداثة في الحقل المعرفي لا يمكن إلا أن يسير في هذا التوجه النسبي والحيثي أيضاً أي لا بد ملاحظات حيثيات المسألة في الحقل المعرفي الخاص، فهو ليس موقف ثابت بل سيال متغير ونسبي غير مطلق ومائع يمكن أن يتكيف في مناطق الفراغ التي تتطلب إبداع وإبتكار وتحديث بشكل ضروري.

وهذا ما تم دراسته وتبسيط الضوء عليه جداً في العالم الإسلامي من قبل المهتمين بالحداثة لإختلاط المفهوم ووجود إشكالية الإبهام لهذا المفهوم بين التحديث والحداثة وفي وصف طابع هذه الإشكالية يقول محمد محفوظ: (يبدو أن مصطلح الحداثة وكأنه نص مفتوح على كل مضامين التقدم المعاصر، بحيث أنك لا تفرق بشكل صارم بين مضمون مصطلح الحداثة وبين مضامين مفاهيم التحديث والتقدم والعصرية أو الجديد. ويمتد التداخل ليشمل المعايير والقيم وأنماط السلوك واللباس وطرز السكن أي كل مناحي الحياة في آخر المطاف)^١ فقد فرّق

المهتمون بالحدثة ودعاتها في المنطقة بين الحدثة كموقف معرفي من القديم وبين التحديث وحتى العصرنة حيث نجد إنه يمكن ان يكون مجتمع ما حديث يمتلك وسائل الحدثة والصناعة والتكنولوجيا والتقنية الحديثة ويستخدمها في واقعه الا أنه لا يمتلك الحدثة ولا يحرك مفهومها كموقف معرفي وروح فلسفي في واقع حياته ولا يتبناها كمسار طبيعي من أجل النهوض بالواقع وتغيير المعادلات على مسرح الواقع . وفي هذا السياق يميز محمد أركون في كتابه الإسلام والحدثة بين المفهومين (فالحدثة موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزمني للكلمة) إلى الساحة العربية أو الإسلامية، نقصد إدخال المخترعات الأوروبية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي ، لا يرافقه أي تغير جذري في موقف العربي المسلم للكون والحياة)^١ وهم ذلك يركزون بموقف نقدي على الموقف الداخلي الذي يتسم بالتقليد والتبعية أيضا لأنه لا يتحرك في تشكّل حدثي نابع من الصميم الفكري والمعرفي الجذريين ولم يمس هذا المفهوم عملية تحديث داخلية في بنية الشخصية والعقلية والتمثيلات وهذا حسب هذا التفكير يجعل المسلمون في حالة لتلقف شكلانية الحدثة والسير في ركاب ظواهرها أما صناعة الحدثة فهذا غير موجود في واقع الحياة للمسلمين . فيكون المطلوب حدثا كي يمكن ان نرى تنمية وتحديث حقيقي هو تحديث منظومة المعرفة ومناهج التفكير والتقاليد التي تحكم تحركات وتوجهات المجتمع بشكل عام . بين من يرى الحدثة كالنظام

الإيدلوجي والمذاهب الفكرية والفلسفية من حيث أنه موقف ثابت ومعيار مطلق في جميع حقول المعرفة والحياة والنظرة إلى الكون أما الآخرون فيركزون على المفهوم والمصطلح بما هو مصلح سيال متحرك حسب موقعه المعرفي ومطلوبية موقعه ونسبة فاعليته .

فالحداثة النسبية والجزئية هي موقف متجزيء لا يمكن إعتباره مطلق خصوصا في التراث والتاريخ بما لهما من قيمة وبما يمثلان من تجارب تضيف إلى الوعي خبرة وعبر ودروس يمكن أن يستفيد منها في خط مساره التاريخي في الحاضر والمستقبل.

ومن هنا نجد أن الحداثة موقف من القديم ونبذ التقليد حسب الحقل المعرفي الذي تتواجد فيه، حيث لا يمكن حل إشكالية الحداثة والتراث مثلا إلا من خلال هذه النظرة النسبية والتجزئية، ففي التكنولوجيا والتقنية والعلوم التجريبية والنظم نحتاج بشكل مركز إلى منهجية تقوم على الحداثة من أجل الابتكار والتحديث الإبداعي ورفض التقليد الذي سبب هذا العجز الحضاري القاتل.

وكذلك الأدب من حيث ضرورة التحديث في السياق الجمال للبنى اللفظية والخيال والصورة وإستخدام الرمزية والمجازية والإستعارة كي نحافظ على إطلاقة الأدب وتجدهد وجماليته التي تهضم معاني الجمال المتحركة والمتغيرة كما التركيز على منطق الإبداع الجمالي في الفن أيضا فالأدب والفن حقلان يتطلبان الكثير من التجدد والإبداع كي لا تدوران في حلقة تفرغ المعاني والصور والسياقات الأدبية من مضكومنها نتيجة التكرار والإجتراح.

وهكذا يمكن تمكين منهجية حداثة وتضمينها في كل حقل معرفي وفلسفي وحتى في إطار منظومات القيم والثقافات والتقاليد على أساس

علمي رصين في مناطق الفراغ والمساحات التي تتطلب بشكل ضروري وغير ضروري إلى طابع الابتكار والجديد والتجديد وتنمو في هذا الإطار ويصيبها الخمول والتكلس من غير تفعيل هذا المعيار الجدي والضروري.

فالحداثة خط موازي لكل ماهو معرفي وفلسفي وعلمي وإجتماعي وتاريخي من حيثاته المتحركة والمساحات التي تتطلب التحديث والابتكار بشكل مستمر كما أنه من أهم أدوات النقد والمراجعة للحفر في جذور الذاتية، هذه الذاتية التي ترسخت أكثر فلسفياً بعد ديكارت وهيكل الموسسان لفلسفة الحداثة التي تم التنظير إليها على أنها منظومة تؤمن بالتحديث بأول إنتقالية مركزية وتحول من الإهتمام بالله والكون والطبيعة إلى إعتبار قيمة الأشياء ومركزية الكون تبدأ من الإنسان ترسخ هذا المدار في المثالية لترسخ النظرة المثالية في الفلسفة والأدب فيما بعد التي تؤكد على أساس أن الذات هي من تعطي الجود حقانته ووجوده وقيمه . طبعاً أن هذا ليس مراد جدي لكل من ديكارت وهيكل قطعاً . فالمنهج الشكي عند ديكارت الذي إستدعى الشك بشكل عبقري ليساهم في بناء الذات والكون على أساس الأنا أفكر (الكوجيتو) لم يكن يركز على مبدأ الأنا هذه على أساس المعنى الحداثي الحالي وهكذا هيكل الذي جعل من العقل هو مدار المعرفة والتعرف والروح الكلية الدافعة لحركة التاريخ ألا ان هذه الأنا تطورت كثيراً وأستخدمت في إطار ترسيخ فلسفة الحداثة التي أدخلت المرحلة الإنسانية خصوصاً الغربية المعاصرة في تاريخ الحداثة أو عصر الحداثة.

وأكثر ما يمكن أن يواجه الحداثة في المجال الفلسفي هو المذهب الواقعي الذي يفرض وجود خارجي واقعي خارج عن مدار الأنا والقيمة

الذاتية المستقلة له فما داعي أن يكون مدار قيمة الأشياء الذاتية هذه مما ولد نقد للذاتية والمثالية شديدة وهجوم من هذا الجانب من قبل انصار المدرسة الواقعية ، تطور مفهوم الذاتية هذه جدا عند الفيلسوف إيمونيل كانت الذي لم ينكر الواقعيات الخارجية ولا الحقائق الموضوعية إلا أنها رسخ منهج المثالية على أساس أن الذات عبر وسيلة والإدراك والتعرف هي من تعطي للأشياء قيمتها عن طريق المنهج الإستدلالي الذي تبناه بعد مخاضات العقل في مسارات الشك واليقين وتخبطه في تحديث منهج عقلي يراعي واقعية الأشياء بما هي والأشياء بما هي مُدركة ومفهومة . ولكنه هل نجد في تشكل منهج سليم في هذا ؟ يمكن أن نجيب بلا خصوصا إنه ما يزال نسمع صيحات الفلسفة الواقعية ونقدها للذاتية المثالية والمتعالية عن الواقع الخارجي.

ثم أن هذا سير مفهوم الحداثة أكثر باتجاه العقل ليدعي الكثير من الحداثيين والمنظرين للحداثة أن عصر الحداثة هو عصر العقل ومركزيته في المعرفة وإبعاد أي مصدر آخر للمعرفة بحالة من الهجوم على الميتافيزيقا والمذهب الواقعي وحتى الديني والوجداني والإشراقي، مع انه لا يمكن أن نحل إشكالية العقل والتجربة التي هم من أهم ركائز الحداثة ومن خلال ذلك ندرك أن الدعوة هذه إلتقاطية ولا تعتمد العقل كقيمة مطلقة ومصدر معرفي مركز أبدا وهذا ما دعى فلاسفة ما بعد الحداثة ان يثوروا أما بشكل ساذج يبني على فرضية غير قابلة للتطبيق المطلق أي مصدرية العقل بشكل مطلق حتى في مجال الحداثة نفسها التي عدت مصادر المعرفة حسب العقل والتجربة ومالت إلى التجربة بشكل مركزي أو من خلال فهم هذه الإشكالية وتعددها إلى تحطيم المركزيات في المعرفة والواقع والحياة والتوجه على تشكل معرفي

وواقعي ونظرة للكون والحياة على أساس تحطيم هذه المركزية والتوجه لبناء نظام يتجه إلى السبك والنسقية.

العقل مركز المعرفة نعم ولكن بما هو آلية إدراك وكسب وباحث عن الحقيقة من خلال منهجيات البحث المعتمدة في كل علم ومن هنا يمكن ان نقود عملية نقد مزدوجة للحدائثة التي اعطت للعقل القيمة المطلقة إلا في الحقل التجريبي وبين فلسفة ما بعد الحدائثة التي تميل إلى تحطيم المركزية والتوجه لتشكيل معرفي ومنهجي واحد في حالي من النمطية.

نعم العقل له قيمة ألا أن قيمته بما هو أداة إدراك وبحث وتعرف بما له من خلفية فهم تقوم على أسس ضرورية ومسبقات بديهية ألا أنه لا يمكن أن يكون قيمة مطلقة من غير الرجوع إلى مناهج البحث والتعرف على الواقع الخارجي والأشياء وهذا يقتضي بالضرورة اعتماد مناهج وليس منهج واحد حسب ضرورة البحث ومتطلبات إدراكه ومعرفته ، وأبرز ما يمكن أن نفهم هذا التمايز المنهجي والفصل في التعاطي العقلي معه من خلال العلوم التجريبية والعلوم الإنسانية، فالأولى تحتاج إلى التجربة والطريق الحسي بشكل أساسي ، فيما أن الثانية تحتاج إلى التجربة بشكلها الأعم في فهم الظاهرة والمسار البحثي الذي يتم من خلاله كشف الحقيقية أو محاولة سبر أغوارها عبر البحث المنهجي المعتمد حسب مقتضيات البحث في المجال الإنساني. وكل من الحقلين المعرفيين في العلوم التجريبية والإنسانية هناك حقائق خارجية وقيمة العقل بما له من مطابقة وإدراك للشيء والحقيقية والواقعية لهذه الحقائق الموجودة خارج العقل.

وهكذا يمكن تطبيق هذه المنهجية على التاريخ والتراث والبحث في النص الأدبي والديني أيضا بما للنص من معنى وقصد للمتكلم وهذا غير تابع للقاريء بقدر ماهو موجود في ذهنية المتكلم وإسقاط الفهم والمسبقات العقلية على النص ضرب من الخيال لا يمكن ان يمثل واقع المراد ولو بأي نسبة.

وهكذا أيضا الحادثة التاريخية لا يمكن فهمها إلا من خلال التوضع في مدارها الزمني وكشف ملابسات وظروف وشروط الحادثة وأي منهجية تحاول فرض منهجي أو معنوي على الحادثة كما هو عند الكثير من الباحثين في الإطار التاريخي سواء ممن يعتمد المنهج التقليدي في فهم التاريخ وفق السياق الحالي أو ممن يعتمد منهج التاريخية ضمن التوجه الأنتربولوجي الإنساني الذي وتحت دعوة التوضع التاريخي أيضا يريد أن يفرض رؤيته على التاريخ من خلال فهم منهجي يقوم على الإدراك الإنساني والفهم العقلي العتمد حديثا.

وكل هذه منهجيات إسقاط وفرضيات على الشيء بما هو هو قبل إجراء عملية الفهم والإدراك وكسبه وإستجلابه إلى دائرة العقل والتفكير.

ثم أن الحداثة بمعناه النسبي لا تمثل قالبا جامدا بل هي مفهوم سيال متحرك حسب مقتضيات البحث والموضوع المبحوث والحقل المعرفي الذي يتحرك فيه، فيكون إتجاه ورؤية يركز على جانب التحديث في إطار خاص يعرف جابر عصفور الحداثة بهذا المعنى إلى حد متقارب (بأنها البحث المستمر للتعرف على أسرار الكون من خلال التعمق في اكتشاف الطبيعة والسيطرة عليها وتطوير المعرفة بها، ومن ثم الارتقاء الدائم بموضع الإنسان من الأرض. أما سياسيا واجتماعيا فالحداثة تعني

الصياغة المتجددة للمبادئ والأنظمة التي تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية، من الاستغلال إلى العدالة، ومن التبعية إلى الاستقلال ومن الاستهلاك إلى الإنتاج، ومن سطوة القبيلة أو العائلة أو الطائفة إلى الدولة الحديثة، ومن الدولة التسلطية إلى الدولة الديمقراطية^١ و (تعني الحداثة الإبداع الذي هو نقيض الاتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل)^٢.

و كما يتم طرحها من الكثير على أن الحداثة تحديث وتجديد ما هو قديم وهو مصطلح يبرز في المجال الثقافي والفكري التاريخي ليدل على مرحلة التطور التي طبعت أوروبا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة. بشكل مبسط، يمكن تقسيم التاريخ إلى خمسة أجزاء: ما قبل التاريخ، التاريخ القديم، العصور الوسطى، العصر الحديث والعصر ما بعد الحديث. فإنه وإن أوضحنا التباين في هذا الإطار لبيان الفرق ما بين الحداثة والتحديث ألا أن هذا المعنى هو المطروح في الغرب والطرح الإسلامي والعربي للحداثة يركز على الفارق الجوهرى بين الإصطلاحين لما تعيشه المنطقة من إشكالية الدمج هذا، التحديث الذي أصبح من مظاهر الركون الحضاري وجعل المجتمع المسلم والعربي مجتمع إستهلاكي مُتكلم على غيره غير مبدع خصوصا في المجال العلمي والتقنيات والتكنولوجيا، هذا ما ولد الإشكالية في المنطقة العربية ودعى إلى توضيح اللبس ونقد ظاهرة التحديث بلا بعد حدثي يقوم على تنمية الذات وبنائها علمية ومعرفيا لتمكن من بناء ذاتها على أساس علمي وخط معرفي ومنهج دقيق يعتمد على الذات وينهض بها ويتحول من

١ - سمير أحمد جرار، (التربية العربية ومأزق الثنائية المتوهمة، الحداثة والتغريب)

٢ - انظر جابر عصفور، (إسلام النفط والحداثة)

إستهلاكي إلى إنتاجي بخط تصاعدي يبدأ من الصفر وينطلق في حط طول التاريخ من أجل التنمية الحضارية على أساس مدروس.

ويختلف مفهوم الحداثة عن المعاصرة أيضا، فالمعاصرة ترتبط بالعصر، فتكون بذلك ذات دلالة زمنية، أما الجدة، فلا ترتبط بالزمن؛ إذ قد يكون الجديد في القديم، كما يكون في الحديث، وبهذا يصبح مفهوم الحداثة مختلفاً عن المعاصرة، وتصبح الجدة منفصلة عن الزمن متجاوزة العصر. فالحداثة أقرب ما يكون إلى الإحداث أو الإيجاد فيعتمد الابتكار والإبداع من اللاشي الجديد الذي يتقاطع مع القديم بما يمد من صلة بينهما وهذا ما يعني لا وقعية الحداثة في الكثير من الموضوعات في العلوم والافكار والفلسفات مع مراعات السياق التاريخي وترابط الأجيال وتكامل النظرات والنظريات والأفكار وفق القديم الحديث وجدلية التفاعل بينهما.

وعلى هذا؛ يمكن أن يوصف أي شاعر أو مفكر أو ناقد موجود في زمننا من الممكن بأنه معاصر، فيما لا يمكننا القول عنه: حدثي، إلا إذا أتى بجديد لم يوتى به من قبل، فقصيدة التفعيلة في الأدب العربي، في أربعينيات القرن الفائت (١٩٤٢-)، كانت حادثة، وكتابة جبران خليل جبران على أوزان جديدة كانت حادثة، ودخول كلمات جديدة، كالقبور والجماجم وغيرها، إلى الأدب الفرنسي على يد بودلير كانت حادثة، في الوقت الذي يوجد فيه كثير من المفكرين والشعراء في زمننا الحالي كتبوا على المنوال القديم، بدون أن يأتوا بجديد، وعليه؛ يكون من الموضوعية وصف أحد هؤلاء بأنه شاعر معاصر، أو مفكر معاصر. ولكن ليس حدثي وهذا النص يمكن أن يكون منطلقا لفهم الحداثة في مجالها الأدبي والرجوع إلى بدايات الكلام عن تعريفها وفهمها في هذا

الإطار، فالحدائثة مصطلح له قيمة مطلقة أحيانا خصوصا في مجال الأدب والفن ألا أن هذه القيمة لا يمكن ان تكون مطلقة في مجالات العلوم الأخرى كما بينت بشكل اكثر تفصيل سابقا .

من ابرز ما تم نقده إلى الآن في عملية التحديث ومعالم التحضر في العالم الإسلامي خصوصا العربي وبالأخص دول الخليج نجد أن هناك مظاهر للتحديث والعمران والتطور العمراني. ألا ان هذا نوع من التحديث وليس الحدائثة لانه يفتقد إلى روح علمية التحديث هذه الروح التي هي بالاساس منظومة معايير تقوم على العلم ، فيما أنه لا نجد هناك إلا تقليد مدرسي ومنهج تربوي وتعلمي بائس لا يفي بالغرض إلا في إطار تخصص فهمي للنتاج الحضاري الغربي وقدرة في تلقف هذا المنتج والتعامل معه بشكل سطحي محدود غير مبدع .

فالبداية الأساسية لعمية التحديث هي العلم، العلم بما هو إبداع وإبتكار وإجتهد وليس تقليد، وهذا يتطلب جهد إستثنائي في إطار فتح العقل الإسلامي على التجارب العلمية والصناعات والعلوم، كما سقل المواهب العلمية الفتية خصوصا للشباب فالعقل الشاب اكثر قابلية على الابتكار والتجديد وهجر التقاليد والتوقف عند النمطيات السائدة .

كما فتح باب التلاقح في العلوم والخبرات والكشف عن العالم العلمي ومد جسور التلاقي والتواصل مع المجتمعات العلمية وبناء جسور وثيقة من خلال البعثات والجامعات واستقدام الكفاءات العلمية كي تساعد في تنمية البحث العلمي داخل المنطقة .

اليوم نحن نشهد عالم يقوم على التقنية والتكنولوجيا وهذا يقوم بالاساس على العلم. فهمها كانت هناك انجازات حضارية وطفرات

شكلية في التاريخ لا يمكن ان ينتج حضارة حقيقية وحادثة ناهضة الا من خلال العلم وقدرة الانسان على فهمه والتحرك في اطاره.

الحادثة مع كل محاولات الأدلجة والفرض المنطومي إلا انها روح يمكن أن تثبق في أي جسد حضاري ومسار تأرخي وليس قالبا جامدا ونمطا سكونيا أبدا. بل هي روح تتغذى على العلم، هي قوة مغناطيسية تنجذب إلى المناطق يتوافر فيها العقل العلمي والقدرة على فهم الكون والطبيعة واردة والانجاز الحضاري وصناعة الحضار والمستقبل على أساس إفرازات الحضارة المعاصرة.

ومن هنا يمكن ان نقف كثيرا عند مقولة العلم أساس الحادثة، فلا حضارة بلا حادثة ولا حادثة بلا علم. كما ان الحادثة ليست ايدلوجيا مفروضة ولا منظومة من هذا النوع بل هي روح كما يصفها الكثير من المنظرين. هذه الروح تحيا بالعلم والمعرفة والابتكار وعدم التقليد والخمول في الإرادة.

فما تتطلبه عملية الحادثة في التحول الحضاري والدفع التاريخي في اتجاه التطور والنهوض كله يقوم على العلوم، واردة التحضر والعمل من اجل الهدف الحضاري المنشود والنهضة الحقيقية.
والحمد لله رب العالمين

المحتويات

٢	الإهداء.....
٥	مقدمة المركز.....
٦	المقدمة.....
١١	التهميد.....
١١	مقدمات توضيحية لأهم منطلقات البحث.....
١٧	الفصل الأول: منطلق أساسي للبحث.....
٢٨	تحديات أمام فهم موضوعي للعنوان العام.....
٤٠	ظاهرة التعدد المذهبي في الإسلام.....
٤٨	المشكلة الطائفية.....
٥٢	النظر إلى الجماعة على أساس ديني.....
٧١	الفصل الثاني: المدرسة الوضعية.....
٧٣	قسم كونت علم الطبيعة الإجتماعية إلى قسمين :
٧٧	ملخص عن دور المدرسة الوضعية.....
٨٣	النظرة الخاصة للمسلمين.....
٩٣	الفصل الأول : مدخل إلى النظرة الإجتماعية في الفكر الإسلامي.....
٩٦	رؤية موضوعية للفهم.....

- ١٠٠ عودة إلى صلب الموضوع
- ١٠٣ النظرية الإسلامية
- ١٠٥ الفصل الثاني : رؤية الشيخ مطهري (رحمه الله)
- ١١٧ ما يترتب على هذا التحليل
- ١٢٦ عود على نظرة الشيخ مطهري (رحمه الله)
- ١٤١ الفصل الثالث : رؤية السيد الشهيد محمد باقر الصدر (رحمه الله)
- ١٤٢ الأسس المنطقية في المنهج العام
- ١٤٦ عناصر المجتمع
- ١٥١ إلى هنا يمكن أن نورد ملاحظتين
- ١٦١ مقارنة نظرية ومراجعة نقدية بين النظرتين
- ١٧٠ الإجتماع الإسلامي من الأيدلوجيا إلى النظم
- ١٧٧ النظام الاجتماعي وضرورة التحديث
- ١٨٣ الفصل الأول: مناهج البحث الاجتماعي
- ١٨٤ البحث الوصفي
- ١٨٥ البحث التجريبي
- ١٨٦ ثم البحث التاريخي
- ١٨٧ توسع في دراسة البحث التاريخي
- ١٩٣ مناهج البحث التاريخي الحديثة
- ١٩٥ الفصل الثاني: النظرة الديالكتيكية للتاريخ

١٩٦	نقد النمطيات
١٩٨	التاريخية
١٩٩	التاريخية وإشكالية المطلق والمتعالي
٢٠٦	النظام التاريخي
٢١٠	النظرة الديالكتيكية للتاريخ
٢١٥	فهم حركة التاريخ
٢٢٧	تفسير حركة التاريخ
٢٣٧	الفصل الأول: المجتمع و التاريخ
٢٣٩	أهمية القيم والمثل الأخلاقية في النظام الإجتماعي
٢٤٣	فهم موضوعي للوجود الحضاري في التاريخ
٢٤٧	الدين و الحضارة
٢٥١	الأدوار الحضارية
٢٥٥	الفصل الثاني : أسباب التغيير
٢٦٠	موانع التغيير الحضاري
٢٦٧	الفصل الثالث: الضغط الحضاري والإنفجار الثوري ودور النخب
٢٧١	في العصور الوسطى
٢٧٥	محاكم التفتيش الرومانية
٢٨٧	الفصل الأول: أسباب التخلف الحضاري عند المسلمين
٣٠١	الفصل الثاني : المسلمون وحركة التاريخ

- التحول الحضاري ٣٠٧
- سبب التمسك بالإنموذج الغربي ٣١٧
- الفصل الثاني : المسلمون و مسألة التحول الحضاري ٣٢٣
- التحول الحضاري والربيع العربي وأفاق المستقبل ٣٣٦
- الفصل الثالث : الحداثة والسياق التاريخي في العالم الإسلامي ٣٤٣
- المحتويات ٣٥٧