

الفصل السابع

العلاقة بين العقد الاجتماعي والفلسفة الاشتراكية

العقد الاجتماعي * الميثاق القرآني * الإرادة الجماعية * الفلسفة الاشتراكية * الاستنتاج.

العقد الإجتماعي

نشأت فكرة «العقد الإجتماعي» في النظرية السياسية من حيثيات الرأي القائل بأن «الرابطة الجماعية» ما هي إلا «إتفاق» بين الافراد لإنشائها. ومعنى آخر أن الافراد هم الذين يتفقون عقلاً على إنشاء المجتمع أو التجمع الانساني المقبول¹. إلا إن سؤالاً خطيراً برز على الساحة الفلسفية الإجتماعية وهدد فكرة «العقد الإجتماعي» بالإهيار. وهذا السؤال يمكن وضعه بالشكل التالي: هل أن الإتفاقية المزعومة بين الافراد هي إتفاقية إرادية أو أنها إتفاقية حبرية؟ فإن كانت إتفاقية حبرية، فإن الإتفاق سوف ينتفي بالجبر. وإن كانت إرادية فهل يستطيع الفرد — لسبب من الاسباب — الإنسحاب منها والتخلي عن إلزامها الإجتماعية أو العقدية؟ وتعبير ثان: هل يستطيع الفرد الإنسحاب من العقد الإجتماعي، وتبقى له في الوقت ذاته نفس الحقوق والواجبات في المجتمع؟ لاشك ان تلك الاسئلة كانت أقوى من فكرة «العقد الاجتماعي»، ولذلك فان تلك الفرضية لم تستطع الإجابة عليها.

إلا ان فرضية «العقد الاجتماعي» إعترفت لاحقاً بأن التاريخ الانساني لم يشهد في أي عصر من العصور إتفاق الافراد على إنشاء فكرة «الرابطة الجماعية». فالفرد خلق قبل «الجماعة» و«التجمع» و«الرابطة الجماعية». ولذلك فإن الفرد الذي عاش ايام العصور الحجرية وعصر ما قبل التاريخ كان يعيش في الواقع حياة بسيطة ساذجة فيها ولاية واحدة سُميت بـ «ولاية الطبيعة». أي ان الطبيعة هي التي كانت تتحكم في سلوك الافراد وطبيعة العلاقات الشخصية بينهم. أما عندما إتفق الافراد على إنشاء المجتمع المدني، فان قيادة ذلك التجمع أصبحت تسمى بـ «ولاية المجتمع». ولكن حتى هذا الزعم البراق ليس هناك ما يؤيده من ثوابت علمية، ولسنا ملزمين بالأخذ به بأي شكل من الأشكال.

الأمة في النظرية الدينية:

وخير ما يستدل به على عرض النظرية الدينية حول الإجتماع المدني، هو قوله عز وجل في الكتاب المجيد: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اِخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)². فماذا تعني الأمة الواحدة في الآية الشريفة؟ وهل أن تلك الأمة كانت منظّمة سياسياً بحيث حصل الإختلاف في من الذي يحكم؟ أو أنها

¹ العقد الاجتماعي — جي دبليو كوف. اكسفورد: مطبعة جامعة اكسفورد، 1957م.

² سورة البقرة: الآية 213.

كانت مختلفة حول الاعتقاد بخالق الوجود ؟

هذه الآية الشريفة تبين سبب تشريع الدين في حياة الإنسان. فتفسّر وتُعزّي سبب التشريع الى حل الاختلافات العقائدية والاجتماعية بين الافراد. فبعد أن كان الافراد أمة واحدة ظهرت — وبسبب تعقد الحياة الاجتماعية — اختلافات خطيرة فيما بينهم. وكانت تلك الاختلافات على قسمين : الاول : الاختلافات الدينية، وهي الاختلافات الناتجة عن تباين النظر تجاه الخالق والمخلوقات والوجود. والثاني: الاختلافات الناتجة عن التفاضل التكويني وما يلحقه من تبعات في تحصيل الثروة ثم ما يتبعه من ظلم وحرمان إجتماعي بين الافراد.

ولاشك إن تلك الآية الشريفة لم تتناول «ولاية الطبيعة» ولا «ولاية المجتمع» بل تحدثت عن «الولاية الدينية»، باعتبار أن الدين الالهي هو العلة الوحيدة لإسعاد الإنسان وإصلاح حياته الاجتماعية. وبطبيعة الحال فإن الحكم بلزوم الاجتماع المدني بين الافراد والمستند على رسالة الدين العادلة، إنمّا دعا اليه الإضطراب. لأن الافراد ما إن إستأثروا بالسلطة والقوة السياسية حتى ظلّموا أقرانهم من الضعفاء. وهو المستفاد من قوله تعالى : (إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا)³ ، (...إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا)⁴ ، (...إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ)⁵ ، (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى)⁶ ونحوها من الآيات الشريفة. أما «الأمة» فهي الجماعة من الناس، وربما يُطلق على الفرد الواحد كما في قوله تعالى : (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ...)⁷ ، وربما يُطلق على الملة والدين كما قال بعضهم في قوله تعالى : (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ)⁸ . وأصل الكلمة من أمّ يأمّ إذا قصد، فأطلق لذلك على الجماعة إذا كانت ذات مقصد واحد. قال الزمخشري في الإصطلاح المجازي: «أمّ فلان أمرأ حسناً: قصده وأراده»⁹ . وظاهر الآية يدلّ على نفي الإختلاف بينهم في البداية عندما كانوا أمة واحدة، ولكن تباين أهوائهم وآرائهم جعلت تلك الإختلافات قضية حقيقية بحاجة الى علاج سماوي.

ولا نعلم إذا كان مقصود «جان — جاك روسو» من «ولاية الطبيعة» هو تذليل المصادر الكونية

³ سورة الماعراج: الآية 19.

⁴ سورة الاحزاب: الآية 72.

⁵ سورة ابراهيم: الآية 34.

⁶ سورة العلق: الآية 6-7.

⁷ سورة النحل: الآية 120.

⁸ سورة الانبياء: الآية 92.

⁹ أساس البلاغة — الزمخشري ص 10.

للأمة الواحدة المذكورة في الذكر الحكيم أم لا ؟ وهل أن «ولاية المجتمع» هي نفس «الولاية الدينية» المذكورة في الذكر الحكيم ؟ وكيفما كان فإن فكرة «العقد الإجتماعي» بين الافراد لم تكن واضحة المعالم. خصوصاً عندما طُرحت العلاقة بينها وبين طبيعة الحكومة السياسية التي تحكم الناس.

«العقد الاجتماعي» والحكومة السياسية:

ولاشك ان العلاقة بين «العقد الإجتماعي» و«العقد الحكومي»، إن كان إتفاقاً أو أو ميثاقاً ليست واضحة. فكيف تصاغ العلاقة بين العقد الإجتماعي المبرم مع الافراد في مجتمع ما والحكومة الرسمية المؤسسة لإدارة ذلك المجتمع ؟ فهل أن مجرد «الثقة» بين الفرد والحكومة هو الذي يحقق أهداف ذلك العقد الإجتماعي كما آمن بذلك «جون لوك»¹⁰ ؟ أو أن العلاقة بين سيادة الدولة أو السلطة وبين من يمثل الافراد هو الذي يجسّم طبيعة ذلك العقد الإجتماعي ؟

أجابت النظرية بأنها إنما تفسّر إرتباط توجه الافراد نحو الدولة والمجتمع فحسب ، وليس لها علاقة بقضايا الحكومة أو السلطة وطبيعة الثقة بهما. لأن الموافقة على «الفكرة الجماعية» من قبل الافراد لها بعدٌ متعلق بالمذهب الفردي. فالعقد الإجتماعي يعبر عن طبيعة الحقوق السياسية التي ينبغي أن يتمتع بها الفرد في المجتمع¹¹.

إلا أن ذلك الغموض والتناقض حول فكرة «العقد الاجتماعي» هو الذي أثار الضجة الفلسفية حول دور الدولة في بناء الفرد على الطاعة المطلقة لقوة عظيمة لا يمكن مقاومتها ، وهي قوة الحكومة والقانون. فإذا كان «المذهب الفردي» العقيدة السليمة التي يجب ان نؤمن بها، فكيف يحق للدولة أن تكبلنا بالقيود السياسية والإجتماعية وما يتبع ذلك من إلتزام بالقانون ؟ ولو كانت «الفكرة الجماعية» التي هي من ملحقات «العقد الإجتماعي» ، الأصل في الرابطة بين الفرد والحكومة، فما قيمة «المذهب الفردي» هنا ؟ بل وكيف يمكن التوفيق بين «المذهب الفردي» و«العقد الإجتماعي» ؟ إلا يتناقض كلٌ منهما تناقضاً صارخاً في الفكرة والمفهوم والتطبيق ؟

ولاشك إننا لم نسمع في التاريخ أن هناك عقداً أو إتفاقاً قد عُقد بين الافراد في أي مجتمع من المجتمعات الانسانية. فمن أين جاء فلاسفة اوروبا، خصوصاً «جون لوك»، و«ديفيد هيوم»، و«جان — جاك روسو»، بتلك الفكرة الغريبة ؟ يضاف الى ذلك اننا لم نرَ مجتمعاً، مهما كانت درجة بداوته وبدائيته،

¹⁰ جون لوك: رسالتان حول الحكومة. بيتر لاسليت. كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1960م.

¹¹ العقد الاجتماعي: بحوث لفلاسفة اوروبا: (لوك)، (هيوم)، و(روسو) — ارنست باركر. اكسفورد: مطبعة جامعة اكسفورد، 1948م.

لا يمتلك شكلاً من أشكال التنظيم القبلي أو السياسي البسيط. فمن أين جاءت «ولاية الطبيعة» في مقابل «ولاية الدولة» أو القبيلة على النطاق السياسي؟ فالافتراض — إذن — بوجود «العقد الاجتماعي» هو مجرد افتراض محض وليس له حقيقة علمية أو وجود خارجي.

والتحقيق أن أهم نقد يوجه لنظرية «العقد الاجتماعي» هو أن تلك النظرية لم تتناول العدالة الاجتماعية بأي شكل من الأشكال. فإذا كان العقد نافذاً بين جميع أفراد المجتمع، فلا بد أن يتضمن توجيهاً من لونها نحو فكرة العدالة الاجتماعية. ذلك لأن إختلاف طموحات الأفراد وقابلياتهم يسببان وضعاً اجتماعياً قلقاً بخصوص تعيين الحقوق وفرض الواجبات.

ومن المرجح أن بروز علم الاجتماع في القرن التاسع عشر الميلادي كان سبباً من أسباب إندثار نظرية «العقد الاجتماعي»، لأن البحوث الاجتماعية وجدت أن تلك الفكرة مجرد افتراض نظري متناقض بطبيعته ولا يمكن الحلم بتحقيقه على أرض الواقع.

الميثاق القرآني:

ولما فشلت فكرة «العقد الاجتماعي» في إنشاء صيغة مقبولة لفكرة الدولة والمجتمع والرابط الذي يربطهما، نادى بعض القوميين العرب في منتصف القرن العشرين الميلادي بفكرة «الميثاق الوطني» أو «الميثاق القومي». وهي فكرة حاولت إقتباس الإصطلاح القرآني: «الميثاق»، وطرحه بأسلوب جديد جذاب يعكس بشكل من الأشكال فكرة «العقد الاجتماعي» المرفوضة.

ومعنى الميثاق هو العهد. صارت الواو ياءً لإنكسار ما قبلها. والجمع: المواثيقُ على الأصل، والميثاقُ ايضاً. وأنشد ابن الأعرابي:

وكنا اذا الدين العُلِّيُّ يُرَى لنا*** إذا ما رعيناه مَصَابَ البَوَارِقِ
حِمَى لا يُحَلُّ الدهرَ إلا بإذِننا*** ولا نسألُ الاقوامَ عَهْدَ المِثَاقِ¹²

وقد تناولت معنى الميثاق أو العهد ثلاث مجاميع من الآيات القرآنية. فقد طرحت المجموعة الاولى فكرة الميثاق المأخوذ من الأفراد المؤمنين بالإسلام على الطاعة والتسليم، وتناولت الثانية فكرة الميثاق الخاص المأخوذ من الانبياء خاصة بلحاظ وظيفة النبوة، وطرحت الثالثة فكرة الميثاق المأخوذ من بني آدم على الربوبية.

ويمكن ترتيب هذه المجاميع من الآيات الشريفة كالتالي:

الاولى: الميثاق المأخوذ من الأفراد المؤمنين بالإسلام على الطاعة والتسليم، فان عليهم في ذلك العهد

¹² الصحاح - الجوهري ج 3 ص 1563.

السمع والطاعة. بمعنى أنهم عاهدوا الله عند إيمانهم، بالسمع والطاعة. فقد كان العهد معقوداً بين طرفين، الاول: المرسل عز وجل وهو الذي أرسل عليهم النعم، وكان أعظمها دين الاسلام. والثاني: المؤمنون الذين تعهدوا بالسمع والطاعة للاوامر الالهية الصادرة مع فحوى ذلك الدين العظيم. قال تعالى: (واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي ائتقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا...) ¹³ ، (الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق) ¹⁴.

الثانية: الميثاق الخاص المأخوذ من الانبياء (ع) خاصة باعتبار وظيفة النبوة، وهو غير الميثاق المأخوذ من عامة البشر. يقول تعالى: (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ابن مريم وأخذنا منهم ميثاقاً غليظاً) ¹⁵ ، وفي موضع آخر: (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا) ¹⁶.

والآيتان الآتيتان الذكر وإن لم تبينا مضمون الميثاق المأخوذ من الانبياء (ع)، إلا أنه يبدو من ظاهرهما أن فيه أمراً من أمور النبوة. «يستفاد من آية آل عمران إن الميثاق مأخوذ على وحدة الكلمة في الدين وعدم الاختلاف فيه كما في قوله: (إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون) ¹⁷ ، وقوله: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) ¹⁸» ¹⁹.

الثالثة: الميثاق المأخوذ من بني آدم على الربوبية. فبعد أن أخذ بعضهم من بعض وفصل بين كل واحد منهم، أشهدهم على أنفسهم أي أراهم حقيقة أنفسهم حتى يتحملوا قضايا التكليف والإشهاد على ربوبيته سبحانه. يقول تعالى: (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى...) ²⁰. والظاهر من منطوق الآية الشريفة هو أن المولى عز وجل خلق بني آدم في الأرض

¹³ سورة المائدة: الآية 7.

¹⁴ سورة الرعد: الآية 20.

¹⁵ سورة الاحزاب: الآية 7.

¹⁶ سورة آل عمران: الآية 81.

¹⁷ سورة الانبياء: الآية 92.

¹⁸ سورة الشورى: الآية 13.

¹⁹ الميزان في تفسير القرآن - السيد الطباطبائي. ج 16 ص 278.

²⁰ سورة الاعراف: الآية 172.

وفرّقهم وميّز بعضهم من بعض بالتناسل والتوالد، وأوقفهم على إحتياجهم ومربوبيتهم له . فأعترفوا له بذلك قائلين : بلى شهدنا أنك ربنا. ومن نافلة القول أن نذكر بأننا قد إلترمنا بظاهر الآية الشريفة في مقام إستدلالنا على فكرة «الميثاق» في القرآن الكريم.

ونستقرئ مما عرضناه من الآيات الشريفة، أنّ فكرة «الميثاق» في القرآن المجيد تختلف عن فكرة «العقد الإجتماعي» من طرف واحد، وهو ان «الميثاق» القرآني يستند على أساس الطاعة والتسليم والعبودية لله الواحد القهّار بينما تستند فكرة «العقد الاجتماعي» على الطاعة والتسليم للدولة.

ولا نستغرب لو قال لنا قائل بأنّ فكرة «العقد الاجتماعي» الاوروبية كانت قد أقتبست من فكرة «الميثاق» القرآنية بين الخالق القوي العظيم والمخلوق الضعيف. فإنّ في الفكرتين، مع إختلاف موضوعيهما، قواسم فكرية مشتركة وخطوطاً متقاطعة لا يمكن الفرار منها. وقد جاءت فكرة «العقد الاجتماعي» بعد أكثر من الف عام من نزول القرآن الكريم على نبينا وقائدنا محمد (ص)، فتأمل !

الإرادة الجماعية

و فكرة «الإرادة العامة» أو «الإرادة الجماعية» تعبّر عن أفكار مترابطة خاصة بالفلسفة السياسية وتعلّق بالقصد الجماعي. أي أنّ إرادة الفرد تقابلها إرادة أعمّ وأشمل وهي إرادة المجموع. ولاشك إنّ هذا التقريب لفكرة «الإرادة العامة» يثير في انفسنا تساؤلات عن أهمية الشخصيات التي تكوّن ذلك القصد والتصميم وحققتها في المجتمع. فهل أنّ إرادة وقصد الكل الجماعي تمثل إرادة جميع الشخصيات في المجتمع ؟ أو أنّها تعبّر عن إرادة القلّة المنتخبة فتكون إرادة معبّرة عن إرادة المجموع ؟ وإذا إفترضنا أنّ هناك إرادة عامة، فما هو دور «المذهب الفردي» في تشكيلها وتصميمها ؟

أجاب فلاسفة اوروبا بضباية على تلك الإشكالات الفلسفية. فقد زعموا بأن «التصويت» السياسي لا يعكس تعبير الفرد عن رأيه السياسي الشخصي، إنّما يعكس رأي الفرد المصوّت على الإرادة العامة والقصد الكلي للافراد²¹. فالإرادة العامة هي الإرادة الحقيقية في أصلها وبدايتها وفي نهايتها وأهدافها، أما الإرادة الفردية فهي لا تعدو مجرد إرادة ظاهرية. بمعنى أنّ الإرادة العامة لها أهداف إجتماعية وأخلاقية، بينما لا تمتلك الإرادة الفردية ذلك اللون من الأهداف.

وأضافوا بأنّ الإرادة العامة تعبّر في أحد جوانبها عن الطاعة التي يمارسها الفرد تجاه الدولة. فإطاعة الجماعة تعكس الفكرة القائلة بأنّ الانسان إنّما يطيع نفسه، ولكن تحت هوية مغايرة وإنتماء آخر مختلف.

²¹ الاختيار الاجتماعي والقيم الفردية - كي جي ارو. نيويورك: ماكملان، 1963م.

ولكن الفخ الذي نصبه فلاسفة الغرب لأنفسهم — من دون إلتفات — لم يكن عملاً يمكن الإفلات منه بسهولة. فهم لم يدركوا — في ذلك الوقت — ان الإرادة العامة تناقض المذهب الفردي بالصميم. فكيف تكون إرادة الفرد «ظاهرة» وليست إرادة «حقيقية»، بينما تكون الإرادة العامة حقيقية وليست ظاهرة؟ فهل يعني هذا أن شخصية المجتمع هي الشخصية الحقيقية، وشخصية الفرد لا تعدو أكثر من شخصية ظلية غير حقيقية؟ وإذا تم ذلك، فكيف يتم التوفيق بين المذهب الفردي وطموحات الجماعة؟ ولاشك إن ذلك الخلل الفلسفي يعتبر من أخطر هفوات نظرية «المذهب الفردي» الأوروبية. خصوصاً إذا أضفنا ملاحظة أخرى، وهي أن الإرادة العامة لا تحتاج الى أي تمثيل ولا الى أي لون من ألوان الدستورية، فكيف يمكننا — اذن — أن نوفق بين «الإرادة العامة» و«العقد الإجتماعي»؟ بل كيف يمكننا التوفيق بين القضية الاخلاقية في إطاعة الدولة وحق الفرد في مقاومتها؟

والحق أن مفهومنا عن الإرادة هو أن الإرادة العامة أو الإرادة الجماعية لا بد أن يكون لها منشأان: عقلائي وديني نابعان من إرادة الشخصية المؤمنة بالخالق عز وجل التي تستطيع أن تفهم معنى الطاعة للدولة ولؤسسائها الانسانية، بإعتبار ان تلك الطاعة منبثقة من طاعة الله سبحانه وتعالى. ولاشك أن «الإرادة الجماعية» إرادة واقعية وليست إفتراضية، وإرادة عرفية وليست وصفية. بمعنى أن الدين ينمي عند الافراد روح الجماعة والتعاون والتكاتف، وبذلك فإن إرادة الافراد تتوحد من خلال النداء الديني الذي يحرك مشاعر الجميع بقدر متشابه نحو إنجاز الفعل أو التكليف. وهذا يتباين تماماً من دون شك — مع النداءات القانونية أو السياسية الوضعية التي قد تحرك مشاعر الافراد ولكن بأشكال متفاوتة جداً. والإرادة الجماعية عرفية، لأنها مرتبطة بالعرف العقلائي الذي أمضاه الدين. فإرادة الافراد نحو الجهاد الابتدائي ضد العدو، أو الإرادة الجماعية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متناسبتان ومتوازيتان على الصعيدين الشرعي والعرفي. وذلك الإنسجام بين العرف والشرع يتماشى مع طبيعة الفطرة الانسانية في التحرك الاخلاقي لبناء المجتمع. وقد جاء في النص المجيد: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...)²². فقال المفسرون في تفسيرها: «أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الأعيان لا يسقط بقيام البعض عن الباقيين»²³. فهذا الأمر المولوي بالتحرك الجماعي نحو تنظيم المجتمع اخلاقياً وتثبيت الحقوق والواجبات الشرعية أو العبادية ينسجم تماماً مع طبيعة ووظيفة الإرادة الجماعية. فهو في الوقت الذي يخاطب الأمة أو الجماعة منطوقاً، يخاطب الفرد ويحثه على الإلزام الذاتي الداخلي مفهوماً. وبكلمة، فإن الدين يخلق عند الافراد

²² سورة آل عمران: الآية 104.

²³ فقه القرآن — الراوندي ج 1 ص 356.

إرادة شخصية في التكليف الشرعي. وعندما تجتمع تلك الإرادات الشخصية فإنها تتبلور في إرادة جماعية متضامنة دفاعاً عن العقيدة مثلاً، أو في قصد جماعي في إداء المراسم الخاصة بالشعائر الحسينية، أو في إرادة عامة في هيمته الظروف والأجواء الشرعية المناسبة لظهور الامام القائم (عج). ففي كل تلك المناسبات تكون الإرادة الجماعية معبراً حقيقياً عن دور الدين في بناء الأفكار الأخلاقية والأحكام الشرعية في ذات الفرد. ولاشك أنّ فكرة العرف حول الطاعة السياسية للدولة متلازمة مع طبيعة الطاعة الشرعية للأحكام في الدولة الإسلامية. وقد نلاحظ التلازم أيضاً بين فكرة الطاعة السياسية في العرف العقلاني وقضايا الحقوق والواجبات التي نظمتها الشريعة بين الافراد.

والمحقق من البحث والإستقصاء أنّ فكرة ظهور الامام الحجة (عج) وإقامة دولة العدالة الالهية كانت قد تركت آثارها وبصماتها على أفكار الفيلسوف «عمانوئيل كانت». فقد تنبأ «كانت» بعالم مستقبلي أسماه بـ «مملكة النهايات»²⁴. فأعلن بأنّ المستقبل الانساني ينبنى بظهور مجتمع طاهر يُعامل كل فرد فيه الآخرين وكأنهم نهايات له. وتعبير أوضح أنه تنبأ بظهور مجتمع يمتلك درجة عظيمة من العدالة الاجتماعية والرفاه الاقتصادي لجميع الافراد ; وهو مطابق لعقيدتنا في مجتمع صاحب الزمان (ع) الذي تُملأ فيه الأرض قسطاً وعدلاً بعدما مُلئت ظلماً وجوراً ، كما جاء في الروايات المتضافرة عن ائمة أهل البيت (ع)²⁵. وبكلمة، فإنّ فكرة الإرادة الجماعية تعتبر من أهم الافكار التي حاولت تقويض فكرة «المذهب الفردي» الغربية، وفي الوقت ذاته تعتبر مناصراً ومؤيداً فلسفياً لفكرة «الجماعة» و«الرابطه الاخوية» و«إرادة المجموع» التي أكد عليها الدين الحنيف مراراً.

الفلسفة الاشتراكية

نشأت الفلسفة الاشتراكية بالأصل لوصف المجتمع الإنساني المثالي. وأرتبط أسمها في بداية القرن التاسع عشر بالحركة التعاونية الأوروبية. وهي حركة نادى بإنشاء المجتمع المثالي على غرار «المدينة الفاضلة»²⁶. إلا أنّ تنظير الفلسفة الاشتراكية الغربية يُنحصر بثلاثة أسماء رئيسية هي : «فولتير»، و«روسو»، و«الفلاسفة الموسوعيون». فـ «فولتير» رأى بأنّ الخير والشر لا يمكن فصلهما عن طبيعة المجتمع. وطالما فشل الماديون في إثبات فناء الروح، وفشل المتدينون في إثبات وجود الروح «!»، فإنّ الاخلاقية الاجتماعية تُحتّم

²⁴ الفلسفة، السياسة، والمجتمع - بيتر لاسليت. الكتاب الاول من مجموعة كتب متسلسلة. اكسفورد: مطبعة جامعة اكسفورد، 1957م.

²⁵ مسند احمد بن حنبل ج 3 ص 36. ومستدرک الصحيحين ج 4 ص 557. وحلية الاولياء لابي نعيم ج 3 ص 101.

²⁶ تاريخ الفكر الاشتراكي - جي دي كول. 7 اجزاء. لندن: كليردون، 1953 - 1960م.

علينا الأخذ بعقيدة العقاب والثواب في المجتمع²⁷. و«روسو» زعم بأن الافراد يولدون أحراراً، إلا أن الدولة و«الإرادة الجماعية» هي التي تكبلهم بالقيود²⁸. أما «الفلاسفة الموسوعيون» فقد طالبوا بالتدقيق في مهمات المؤسسات الاجتماعية على ضوء عاملي العقل والعدالة²⁹. بينما دعى «روبرت أوين» زعيم الحركة التعاونية الى العدالة السياسية والتوافق الاجتماعي بين جميع طبقات المجتمع الاوروبي في القرن التاسع عشر الميلادي³⁰. وهكذا نلاحظ أن الفلسفة الاشتراكية لم تنشأ بالأصل كصراع بين طبقة العمال والطبقة الرأسمالية، كما هو المشهور خطأً. بل إنها نشأت كحركة فلسفية أشبه بالفلسفة المثالية وحركات الإصلاح والتجديد في الفكر الاوروبي الحديث. إلا إن كلمة «الاشتراكية» وما صاحبها من تغييرات في المعنى والقصد والهدف إستبطنت تفسيرات كثيرة في أذهان المفكرين الغربيين. ولكن القاسم المشترك الذي وحد تلك التفسيرات هو شكل وطبيعة المجتمع الذي كان يأمل المفكرون العيش فيه. فمن أفكار «المدينة الفاضلة» وحتى أفكار «ماركس» و«انجلز» كانت «الاشتراكية» فكرة رائعة تراود أذهان جملة عظيمة من المفكرين الغربيين لمدة مائة وخمسين عاماً من الزمن.

ويتلخص جوهر الفلسفة الاشتراكية في أربعة نقاط فكرية وفلسفية مهمة، وهي:

1 — نقد الظلم الاجتماعي.

2 — العمل من أجل مجتمع أفضل.

3 — الثورة طريق التبديل.

4 — الاشتراكية تستبطن فكرة عالمية.

وسوف نتناول تلك النقاط الفكرية بشيء من العرض والنقد والتحليل.

نقد الظلم الاجتماعي:

دأبت الفلسفة الاشتراكية على الإفصاح عن فكرة مفادها أن نقد المجتمع الظالم بمؤسساته الحيوية إنما يعتبر من أهم عقائدها الفلسفية. فالمؤسسات الاجتماعية الظالمة تفتقد أخطر المباني الأخلاقية وأهمها في استقرار المجتمع، ولذلك فإنها يجب ان تُدان بالكلمة والفعل. ولكن الظلم الاجتماعي يتبدل من زمن الى زمن ومن مكان الى مكان. فقد يكون الظلم محصوراً في الإقطاع الزراعي، وقد يكون محصوراً في الرأسمالية الصناعية،

²⁷ سياسة فولتير: الشاعر بواقية. بيتر كاي. برنستون، نيوجرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1959م.

²⁸ الثورة: 1789 - 1906. ريموند بوسنكيت. نيويورك: المطبعة الحرة، 1964م.

²⁹ تاريخ الاشتراكية. توماس كيركب. لندن: 1913م.

³⁰ تاريخ الفكر الاشتراكي - جي دي كول. لندن: 1960م.

وقد يكون محصوراً في البابوية الكنسية، وقد يكون مقتصرأً على الحكومة السياسية، وقد يكون مقتصرأً على القانون، وقد يكون شاملاً لجميع تلك الموارد. فأدوات ومكائن الظلم الاجتماعي والإضطهاد السياسي تختلف باختلاف الزمان والمكان.

إلا أن أعظم اخطاء الفلسفة الإشتراكية، خصوصاً فيما أستظهر من كتابات «ماركس»، هو إتهامها الرسالة الالهية بإضطلاعها بمساندة الإضطهاد والظلم الاجتماعي³¹. وبذلك فقدت الإشتراكية أهم ميزة من ميزات الفلسفة، لأنها دخلت في تناقض واضح مع أسط مبادئ الديانة الالهية التي تدعو للعدالة الاجتماعية. أما ماذا كان يعمل كهنه الكاثوليك في اوربا في القرون الماضية، فهذا ليس شأنأً عقائدياً يخص جوهر فكرة الدين، بقدر ما هو سوء إستخدام الدين وإستغلاله لمصالح شخصية ضيقة.

أما الضربة الثانية التي وُجّهت للفلسفة الإشتراكية، فهي إنكارها للملكية الشخصية، الى درجة أنها رفعت شعاراً مفاده «أنّ الملكية الشخصية ما هي إلا لون من ألوان اللصوصية»³². علماً بأنّ الملكية الشخصية كانت ولا تزال منسجمة تماماً مع فطرة الإنسان في التملك وحيازة الاشياء. وقد عرض الدين الالهي صيغة شرعية فريدة لتنظيم الملكية الشخصية وتحديد ضوابطها بحيث جاءت منسجمة مع العدالة الاجتماعية التي تطلّع الدين الحنيف الى تحقيقها.

ولكن فشل الفلسفة الإشتراكية في تشخيص الصيغة الفكرية للصراع الاجتماعي والملكية الفردية جعلها تبحث عن أبواب جديدة تفتح فيها صفحات المساواة: في الحرية، وفي السعادة، وفي الجمال، وليس المساواة في الثروة المادية فقط³³. بل إنّ التوجه الفكري الحديث للفلسفة الإشتراكية بدأ ينتقد نظام التوزيع ويحمل تبعات إنعدام العدالة الاجتماعية، ويغض النظر عن إنتقاد كليات الإنتاج الصناعي والزراعي في الدولة الرأسمالية. بإعتبار أن الإنتاج الزراعي والصناعي يكفي — وبمستوى مقبول — في إشباع حاجات كل فرد من أفراد المجتمع الإنساني، لو تم تنظيم التوزيع بشكل عادل.

العمل من أجل مستقبل أفضل:

وقد اعلنت الفلسفة الإشتراكية بأنها قادرة على خلق مجتمع جديد بمؤسسات مختلفة تستند على القيم الاخلاقية التي تجلب الخير للإنسان ولا تفسده. فطالما كان الانسان قادراً على خلق المجتمع الجديد، فإنه قادرٌ

³¹ كتابات مختارة في علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية — كارل ماركس. بالتيمور، ميريلاند: بنكوين، 1964م.

³² التقاليد الإشتراكية: من النبي موسى (ع) الى لينين — الكسندر كري. لندن: 1949م.

³³ الحركات الاجتماعية الاقتصادية — اج دلبو ليدر. نيويورك: ماكميلان، 1944م.

ايضاً على ممارسة القيم الاخلاقية وبلورة مصاديقها في ذلك التنظيم الإجتماعي. وبكلمة، فقد آمنت تلك الفلسفة بأن الحقيقة الاشتراكية سوف تنتصر في النهاية، وزعمت بأن تلك الحقيقة مطابقة تماماً لفكرة «العدالة». فالعدالة، في المؤسسات الإجتماعية، تعني المساواة في الحقوق. والمساواة أمام القانون تعني الديمقراطية.

ولكن، ومع أن الفلسفة الاشتراكية جعلت الربط بين العمل والأجر من أهم مبادئها الفلسفية، إلا أنها فشلت في تشكيل تصور واقعي للإشكال الفلسفي الخطير الذي يشكك في العلاقة بين العمل والأجر. فقد رفعت في البداية شعار «كل حسب قابليته»، ثم غيرت ذلك بشعار آخر وهو: «كل حسب حاجته»، ثم غيرت ذلك بشعار جديد وهو: «كل حسب جهده»، وآخر رابع: «كل حسب إنتاجه». ولم تستقر الفلسفة الاشتراكية على رأي موحد ثابت حول العلاقة بين العمل والأجر، إلا اللهم فيما يخص تحديد الأجور من قبل الدولة.

ويمكننا تلخيص نقدنا للفلسفة الاشتراكية بمناقشة مبدئين، هما :

الاول : مبدأ العلاقة بين العمل والأجر. فمع إنها حددت الأجر، إلا ان الاشتراكية لم تستطع الثبات على رأي واحد في صياغته على أساس القابلية أو الحاجة أو الجهد أو الانتاج. فإذا أقرت تثبيت الأجر على أساس الحاجة فهي في الواقع قد قامت بالمساواة بين الافراد المنتجين والافراد غير المنتجين. وإذا أقرت تثبيت الأجر على أساس القابلية، فالها أمضت الفكرة القائلة بأن الافراد الذين يولدون بدون قابلية سليمة على الإنتاج سيحرمون من الأجر والعطاء الإجتماعي. وإذا أقرت تثبيت الأجر على أساس الجهد والإنتاج، فإن ذلك سيقوّض أهم أركان الفلسفة الإشتراكية وهو إن عدم الايمان بشرعية الملكية الشخصية سيجعل من الجهد الفردي قضية عابثة لا أمل من تحقيقها. وفي ضوء ذلك، فإن الضبابية التي اكتنفت موضوع العلاقة بين «العمل والأجر» جعل الفلسفة الاشتراكية محط شكوك أكثر الفلاسفة وعلماء الإجتماع.

الثاني : مبدأ فكرة «العدالة الإجتماعية». فهذه الفكرة التي جاءت بها تلك الفلسفة لم تترجم الى واقع عملي، بسبب عدم وضوح فكرة توزيع الثروة الإجتماعية بين الافراد من خلال المؤسسات الإجتماعية التي كان من المؤمل انشاؤها. فهل أن العدالة الإجتماعية تتم من خلال النظر الى المجتمع على أساس كونه مجتمعاً قروياً صغيراً أو على أساس كونه مجتمعاً مدنياً كبيراً؟ فاذا كان الاول هو المطلوب، فإن تبادل المنتجات والبضائع في المجتمعات القروية الصغيرة يتم عن طريق سلطة محدودة تشخص الافراد بعناوينهم الإجتماعية والقروية. فيمكن أن يتحقق قدر أدنى من العدالة بين الافراد. بل إن فكرة العدالة في المجتمع القروي لا تحتاج الى كل ذلك الجهد الذي بذلته الفلسفة الاشتراكية، لأن القدر الأدنى من تلك العدالة محرز في المجتمعات

القروية على مر التاريخ. فالافراد في القرية يعرفون بعضهم البعض ويخضعون لنظام المجتمع القروي المستند على العشيرة أو القبيلة أو الجيرة المتعاونة في السراء والضراء .

ولكن القضية تبدل عندما تتعامل مع المجتمع المدني الكبير. فوسائل الإنتاج العملاقة، والبنوك، والتقدم التقني جعل من المجتمع المدني مسألة معقدة جداً. فهل أن تحديد الأجر يساهم في تثبيت العدالة الإجتماعية أو أنه يساهم في تقليل الإنتاج الإجتماعي؟ وهل إن سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج العملاقة سيحقق العدالة الإجتماعية بين الافراد أو يخلق طبقة رأسمالية جديدة تقودها الدولة؟ إن المشكلة الفلسفية التي خلقها المجتمع المدني، تتلخص بثلاثة موارد:

1 — خشية الدولة من تضخم مساحة ذلك التجمع الانساني.

2 — دور الدولة الاقتصادي كأداة من أدوات الإنتاج.

3 — مساحة السلطة الحاكمة في السيطرة على المجتمع.

كل تلك المشاكل لم تستطع الفكرة الاشتراكية معالجتها، بل انها تركت فراغاً في تصوير المجتمع المثالي الذي أرادته الفلسفة الاشتراكية من خلال طرحها المزعوم للعدالة الإجتماعية.

إن الفرق الجوهرى بين العدالة الإجتماعية التي دعت لها الفلسفة الاشتراكية والعدالة الإجتماعية التي دعى لها الدين، يكمن في أن الدين بنى المؤسسات الإجتماعية التي تستطيع تحقيق تلك العدالة بين الافراد وأمثلتها: المباني الحقوقية الشرعية الخاصة بالفقراء كمباني الزكاة والخمس والصدقات الواجبة والمستحبة والكفارات والأضحية والنذور ونحوها، وكذلك التعاون الإجتماعي ضمن نطاق الأسرة والجيرة وصله الرحم والعشيرة. بينما لم تتناول الفلسفة الاشتراكية طبيعة المؤسسات التي ينبغي ان تتضافر من أجل تحقيق عدالتها الإجتماعية المزعومة. والدولة بمفردها لا تستطيع تحقيق تلك العدالة ما لم تُساند بمؤسسات إجتماعية أو مباني شرعية مُصمَّمة خصيصاً لتسييد تلك العملية الإجتماعية الشاقة.

الثورة طريق التبديل:

وكان من مبادئ الفلسفة الاشتراكية أن الطموح نحو تحقيق العدالة لا يتم إلا عن طريق القوة والعنف، أو بتعبير أوضح: «الثورة». فالإنتقال الأساسي في المجتمع من الرأسمالية الى الاشتراكية يتحقق فقط عن طريق برنامج عملي يستبطن إرادة ثورية. وهذا لا يتم إلا بواسطة إنشاء قدرة هائلة في التعليم، والإقناع، والاعلام. ومن المرجح ان أكثر المنظمات خصوبة لتقبل آراء تلك الفلسفة هي المنظمات العمالية والطلابية. وأفضل الأعمال التي تقوم بها تلك المنظمات لمساندة ذلك «الانتقال» هو الإضراب عن العمل أو الإضراب

عن التعليم لإجبار الطبقة الرأسمالية الحاكمة للتنازل عن بعض إمتيازاتها الإجتماعية. إلا أن الفلسفة الاشتراكية المؤمنة بالثورة والصراع الإجتماعي المسلح واجهت تصدعاً داخلياً آمن بضرورة «التدرجية» السلمية. أي أن الإنتقال الأساسي لا يكون بالضرورة إنتقالاً ثورياً مسلحاً، بل يمكن أن يكون إنتقالاً تدريجياً سلمياً³⁴.

ولكن «الثورة» المسلحة أو «التدرجية» السلمية لم تستطعيا — منفرداً أو مجتمعاً — من إحداث «الإنتقال الأساسي» للمجتمع ولفترة طويلة من دون الإعتماد على فلسفة متكاملة في الإلزام الذاتي. فالأصل في قضية «الإنتقال الذاتي» هو الركون الى رسالة إجتماعية متكاملة يطمئن القلب الى ثبوتها وعدم تزعرها وتصدعها بعد أن من الزمن. وذلك لا يتمثل إلا في الرسالة الدينية السماوية. فقد عبّر «الاسلام»، بإعتباره إزاماً أخلاقياً ذاتياً، عن طبيعة الإنتقال المثالي للمجتمع الانساني من ظلم الجاهلية الانسانية الى عدالة الرسالة الالهية بين جميع الافراد.

الاشتراكية تستبطن فكرة عالمية!

وهذا المبدأ أحد أهم مبادئ الفلسفة الاشتراكية. فقد زعمت الاشتراكية انها تمثل فكرة عالمية غير منحصرة بعرق أو شعب معين. بل أن البيان الشيوعي لـ «كارل ماركس» كان قد أفتتح بجملة «يا عمال العالم اتحدوا»³⁵. ولكن تلك العالمية المزعومة واجهت مشكلتين. الاولى : الشعور القومي الذي رافق الإيمان بفكرة «الاشتراكية» في جميع المجتمعات التي كانت تحارب المؤسسات الرأسمالية. حتى أن الفجوة الواسعة بين «الإشترائية» و«القومية» في المجتمعات العربية مثلاً، والتي حاول بعض المفكرين العرب سدّها أو ردمها، جعلت من الفكرتين محل سخرية وتناقض لأن التوفيق بين العالمية والقومية متناقض الى حد يشابه التوفيق بين اللونين الأسود والأبيض اللذين لا يجتمعان في مكان واحد في نفس الوقت. وهو تناقض فلسفي مفضوح. والثانية : إن الفلسفة الاشتراكية لم تدافع عن الأخوة الإنسانية. بل إنها إفترضت وجود تلك الأخوة. فليس هناك ما يدلّ على أن الاشتراكية «العلمية» أو الاشتراكية «المثالية» تمتلك منهجاً عملياً في تأسيس صيغة فلسفية تتناول الأخوة الإنسانية في جميع المجتمعات. وبدون وجود مثل ذلك المنهج، فإنها لا تستطيع أن تزعم بإنها رسالة عالمية قادرة على الصمود أمام الأفكار المناوئة لها كالقومية والوطنية والشعوبية ونحوها.

³⁴ تاريخ الفكر الاشتراكي - جي دي كول. لندن: كليردون، 1960م.

³⁵ اعمال مختارة - كارل ماركس. موسكو: مطبعة التقدم، 1969م.

الإستنتاج:

لم تستطع فكرة «العقد الإجتماعي» من إقناعنا بأن الميثاق المجرد عن الإلزام الاخلاقي أو الديني بين الافراد، قادرٌ على أن يجعلنا نعيش بأمان وإطمئنان وثقة في المجتمع الانساني. فالطاعة المنبثقة من ذلك العقد تناقض المذهب الفردي الذي آمنت به النظرية الغربية ذاتها، وتنتهك في الوقت نفسه مسألة العدالة الإجتماعية. إلاّ إنّ الفلسفة الاشتراكية ناقشت قضية العدالة الإجتماعية ونقدت الظلم الإجتماعي المتمثل بالمؤسسة الرأسمالية، ولكنها عجزت عن تشخيص المؤسسات الإجتماعية القادرة على تحقيق الحد الأدنى من قضية العدالة الإجتماعية بين الافراد. بل إنها حرّمت الملكية الشخصية ودعت الى الثورة ضد الطبقة الرأسمالية. ولم يبقَ لنا من حطام ذلك التناقض من فكري «العقد الإجتماعي» و«الفلسفة الاشتراكية» إلاّ أن نبحث عن فكرة المجتمع وطبيعة الإجتماع الانساني وأسس العدالة الإجتماعية في الرسالة الدينية. فالاسلام قدّم لنا نظرية متكاملة من أجل إسعاد البشرية، خصوصاً في قضايا الحقوق والواجبات. وهذا ما سندرسه في البابين الثالث والرابع من هذا الكتاب بإذنه تعالى.

الفصل الثامن

القانون والمعرفة في المجتمع

إجتماعية المعرفة * النظريات الخاصة بـ «إجتماعية المعرفة» * «المعرفة» وأهميتها في المجتمع * إجتماعية القانون والشريعة * القانون والمسلمات الإجتماعية .

اجتماعية المعرفة

وهذا الحقل العلمي يتعامل مع فكرة مهمّة نعرضها في الصيغة الاستفهامية التالية : هل لإشترك الانسان في الحياة الاجتماعية تأثير ملحوظ على معرفته، وأفكاره، وثقافته ؟ واذا كان الجواب بالإيجاب، فما هو لون ذلك التأثير وما هي طبيعته ؟

لاشك أن هناك تأثيراً اجتماعياً على طبيعة تفكير الفرد. لأن الفرد كائن اجتماعي تتأثر تركيبته العقلية بكل نواحي النشاطات الانسانية. والى ذلك تنبّه «افلاطون» فرعم بأن أفراد الطبقات السفلى في المجتمع غير مؤهلين لإكتساب الألوان السامية من المعرفة، لأنّ المهارة الفنية تحرف الجسم وتربك الروح الانسانية. وبذلك فإنها تؤثر على الذهن الانساني³⁶ ! وهذا التفكير الطبقي لا يعكس حقيقة فلسفية بقدر ما يعكس مبالغة للتأثير الاجتماعي على التفكير الانساني. فأفراد الطبقات الفقيرة لهم قابليات متساوية في التفكير والإبداع مع أفراد الطبقات العليا الغنية. والمهن الاجتماعية اليوم — مهما كان شكلها — تتطلب لوناً من ألوان المعرفة ايضاً. أما إرباك الارواح فهذا مدعى بحاجة الى دليل.

وقد إقتبس «ميكافيلي» هذا الرأي ووضعه بصيغة أخرى تتعلق بالنظرية السياسية، وهي أن أفكار «القصر الملكي» شيء، وأفكار «السوق التجاري» في المدينة شيء آخر³⁷. بمعنى إننا لا نستطيع إنكار التأثير الاجتماعي على العقل السياسي للانسان. أما الذين يعيشون في القصور الملكية، فإنهم يبذلون جهدهم من أجل إجتناّب التأثير الاجتماعي على أفكارهم وعلى اسلوب حياتهم.

وبكلمة، فإنّ الظروف الاجتماعية، بتأثيرها على تشكيل موضوع المعرفة، تساهم في تعيين القصد الذي من أجله عُرف الموضوع. وهذا التفكير الفلسفي الغربي وضع التأثير الاجتماعي في موضع الإستعلاء والطلب. فأصبح ذلك التأثير المزعوم حاكماً على العقل البشري ! ولكن هذا التحليل يدعونا الى التساؤل : هل إنّ التفكير الفلسفي الذي حدّده التأثير الاجتماعي سليم بطبيعته، أو أنه يستبطن تناقضاً من نوع ما ؟

أنقسم الفلاسفة في الجواب على ذلك الى مدرستين : الاولى : المدرسة العقلية. والثانية : المدرسة التجريبية.

فالمدرسة العقلية ذهبت الى أن النسب والمعادلات الرياضية هي الطراز البدائي والنموذج الأصلي للحقيقة. فالمعادلات الرياضية ومحتوياتها لا تتغير من جيل لجيل ولا من مجتمع لآخر، ولذلك فإن المجتمع لا يضع أي تأثير على النموذج الاصلي للحقيقة. بل أن تأثير الحياة الاجتماعية على المعرفة، ناتج بالأصل من

³⁶ الايام الاخيرة لسقراط — افلاطون. لندن: بنكوين، 1969م.

³⁷ الامير — نيكولا ميكافيلي. نيويورك: المكتبة الامريكية الجديدة، 1952م.

سيطرة الطبقة الحاكمة على الشؤون الإجتماعية ومحاولتها إبقاء الناس على جهلهم وسذاجتهم من أجل إحكام سيطرتها على مقدراتهم الحياتية³⁸.

أما المدرسة التجريبية، فقد آمنت بأنّ العقل الانساني يعتمد بصورة مباشرة على التجارب الحياتية للانسان. وطالما كانت التجارب الحياتية للانسان مختلفة من مجتمع لآخر، فقد اختلفت أوجه الواقعية في كل مجتمع من المجتمعات البشرية. ولذلك فإنّ كل حقبة تاريخية محدّدة في تأريخ الشعوب لها تصميمها الفكري وهندستها الأدبية المتميزة التي تصوغ العقلية الثقافية للأفراد³⁹.

ولكن «عمانوئيل كانت» نفى التأثير الإجتماعي على الانسان، وجعل القضية مرتبطة بالتفاعل الموضوعي بين عقل الفرد والعالم الفيزيائي الخارجي⁴⁰. وزعم بأنّ الانسان «العلمي» الجديد أصبح محرراً من القيود الإجتماعية، بل إنّ الافراد لا يرتبطون بعضهم ببعض إلاّ عن طريق «العقد الإجتماعي» المزعوم. ومن يحمل هذا العرض نستقرىء أنّ إجتماعية المعرفة تستبطن فكراً خطيراً. فهي تفترض أنّ الحياة الإجتماعية لا تؤثر على معرفة الانسان وثقافته فحسب، بل إنّها تؤثر على عقيدته الدينية ايضاً. بمعنى أنّ المجتمع بأفكاره الإجتماعية هو الذي يصنع العقيدة الدينية وليس العكس. ولكن هذا التفكير الفلسفي الاوروبي يحمل في جوهره تناقضاً صريحاً. فهو يفترض أنّ الرسالة الدينية الالهية أقلّ شمولاً وأضيق مساحة من التفكير الإجتماعي. وهذا الافتراض واضح البطلان، لأننا لم نلاحظ على مرّ التأريخ أنّ فكراً إجتماعياً صاغ رسالة دينية نظّمت شؤون الفرد والجماعة وأجابت على جميع الاسئلة المتعلقة بالحياة والموت والكون والبعث والنشور، كما هو شأن الرسالة الدينية الالهية.

وفي عقيدتنا أنّ التأثير الديني الالهي على معارف الفرد وأفكاره وثقافته هي الحاكمة على التفكير الاجتماعي في جميع المجتمعات الانسانية، وليس العكس. فالتأثير النصراني على الفرد الاوروبي مثلاً واضح الى درجة أنك اذا درست الأدب الغربي الاوروبي في القرون الاخيرة فإنّك تحس في الواقع قد درست الأدب النصراني. واذا درست الأدب والفكر في المجتمعات الاسلامية فإنّك ستلاحظ مدى التأثير الذي تركه الدين على ثقافة وتفكير الافراد في تلك المجتمعات.

وبكلمة، فإنّ فلسفة «إجتماعية المعرفة» التي صدرتها إلينا اوروبا بحاجة الى إعادة نظر والى صياغة جديدة. فنظريتنا الاجتماعية الاسلامية تؤمن بأنّ الدين الالهي ورسالته المنظّمة لشؤون البشرية لها تأثير متميز

³⁸ التقليد المتحفظ في علم إجتماع المعرفة - ونر ستارك. مقالة فلسفية في مجلة (كيكولوس)، عدد 13، 1960م. ص 90 - 101.

³⁹ مونتيسكو: رائد علم إجتماع المعرفة - ونر ستارك. لندن: مطبعة جامعة اكسفورد، 1960م.

⁴⁰ نقد العقل المجرد - عمانوئيل كانت. لندن: 1881م.

وحاسم على ثقافات الشعوب ومعارفها وأفكارها. وأقصى ما نتقبله من فلسفة «إجتماعية المعرفة» هو ان تلك الفلسفة تتطابق مع العرف الإجتماعي المقبول والإرتكاز العقلائي الذي يتفاعل معه الافراد في المجتمع. فإنّ ذلك الحد مقبول في حدود مفهوم الموافقة. وقد تطابقت أحكام الشريعة مع سيرة العقلاء، لأنّ صانع الشريعة ومرسلها هو سيد العقلاء. فلا بد أن يحكم بحكمهم، كما تسالم على ذلك علماء الفقه والأصول. أما اذا كان الهدف من «إجتماعية المعرفة» هو إقناعنا بأن الفكر الاجتماعي الانساني هو الذي خلق الدين وشكّل مفرداته الشرعية، فإنّ ذلك التفكير العلماني مرفوض جملة وتفصيلاً. وما قدمناه من حجج وبراهين كاف للتدليل على ذلك.

النظريات الخاصة بـ «إجتماعية المعرفة»

ولاشك إنّ الذين تحدّثوا عن الأصل الإجتماعي للأفكار الانسانية كانت لهم أهداف تتعدى مجرد تحليل العلاقة الإجتماعية لفهم الأفكار. فقد كانوا يطمحون الى تغيير أو تحوير نظرتنا الفكرية والإجتماعية نحو الدين. وقد تبارت من أجل الفوز بقصب السبق في هذا المضمار ثلاث نظريات مهمة، وهي : النظرية المادية، والنظرية المثالية، والنظرية الإجتماعية.

النظرية المادية و«طبيعية» الانسان:

فالنظرية المادية أكدت على أنّ الانسان كائن طبيعي وليس كائناً إجتماعياً، بإعتبار أنّ الدوافع الجينية هي التي تسيطر عليه وتحدد أركان عقليته وطبيعة تفكيره⁴¹. فالتبيعة، لا المجتمع، تحدد أسلوب تفكير الانسان. وبتعبير آخر إنّ إشتراك الانسان في النشاطات الإجتماعية لن يؤثر على تفكيره ولن يغير من عقيدته. فالانسان يعمل اولاً ثم يفكر بالاسباب والدوافع ثانياً. والتفكير بالدوافع والاسباب ليس إلاّ مشتقاً من مشتقات العمل الأصلي الذي أداه الفرد في البداية. وذلك المشتق هو الذي يحدّد طبيعة السلوك وطبيعة التفكير ايضاً⁴². وفي ضوء ذلك، فإنّ الدين والمجتمع شيئان منفصلان لا يؤثر أحدهما على الآخر. ولكن تلك النظرية تستبطن إضطراباً فلسفياً. فهي في الوقت الذي تقلل فيه من قيمة الفكر الانساني وأهميته، تعترف بأهمية وضرورة تكوينه وتشكيله. ونحن نتساءل : لماذا إذن تكون الفكر في الأصل اذا لم تكن في ثناياه قيمة معنوية

⁴¹ دراسة نوعية في موضوع (إجتماعية المعرفة) - فرانسز ألد. مقالة علمية في (المجلة النقدية الاجتماعية الامريكية)، عدد 19، 1954م. ص

48-42.

⁴² بحوث في (إجتماعية المعرفة) - كارل ماهايم. تحقيق: بول كيسكيميتي. لندن: 1952م.

وإنسانية؟ وكيف يقوم الانسان بعمل معين ما لم يكن لديه إيمان إبتدائي بصلاحيه ذلك العمل وحسنه؟ وبطبيعة الحال فإنّ الإيمان لا يتم إلاّ عن طريق الدافع أو التفكير نحو الأداء. فالعبادات أعمال روحية وجسدية يقوم بها الانسان، ولكن لا يتحقق دافع القيام بها ما لم يكن هناك إيمان قلبي بصحة مداولها. فلاريب — إذن — أن يكون الإيمان نابعاً من فكر إلزامي يحثّ الانسان على الأداء. أما كون المجتمع والدين قضيتين منفصلتين، فإنّ ذلك يكذبه الواقع الاجتماعي. فالدين يؤثر دائماً على المجتمع بما فيه من فكر وثقافة وأفراد.

النظرية المثالية و«العقلية الدينية»:

والنظرية المثالية آمنت بأنّ كل مجتمع لابد أن يتخذ قراراً مصيرياً يتعلق بطبيعة وشكل الإيمان بالمطلق. وذلك القرار يشكل مقدمة كبرى لتعيين نتائج محتويات الثقافة الاجتماعية وأطرها⁴³. فالثقافة الاغريقية، حسب زعمها، نتيجة من نتائج الفكرة المسبقة عن إيمانها بالوثنية. وثقافة أفريقيا نتيجة من نتائج الفكرة المسبقة عن دياناتها. وقد قسّمت تلك النظرية الأفكار الناتجة عن الدين الى ثلاثة الوان من التفكير؛ لعلّ ان الإيمان اذا سيطر على المجتمع، فإنّ ذلك الإيمان سوف يلوّن ثقافة المجتمع بإطاره الإلزامي الاخلاقي. فاذا افترض وجود المطلق خارج الزمان والمكان، كما في أديان الهند الوثنية القديمة، فإنّ عقلية المجتمع ستصطبغ بصبغة «عقلية تصويرية خيالية». واذا افترض وجود المطلق داخل الزمان والمكان، كما هو الحال في اوروبا الحديثة، فان عقلية المجتمع ستكون «عقلية حسية». واذا وُصفت الحقيقة بأنّها لها وجود في هذا العالم الأرضي وفي الوقت نفسه لها وجود فيما وراء الطبيعة، كما هو الحال في العصور الاوروبية الوسطى، فان عقلية المجتمع ستكون «عقلية مثالية»⁴⁴.

ومع إنّ النظرية المثالية تناصر الدين في تصوراتها الاجتماعية، إلاّ إنّها تنظر للدين من زاوية رؤيتها النصرانية فقط. فهي تتجاهل الديانات السماوية الأخرى، كالاسلام بالخصوص، وتعتبره من الاديان الوثنية. ونحن لا نعترف بهذه النظرية ولا بإسلوبها التحليلي. فإفترضنا مجرد أوهام لا تنهض الى تحليل الواقع الموضوعي للمجتمعات الانسانية. فالمسلمون مثلاً يؤمنون بقطعية وجود المطلق واجب الوجود خارج الزمان والمكان كما أنهم يؤمنون بتحقيق ذلك الوجود داخل الزمان والمكان أيضاً. فهل أنّ للمجتمع الاسلامي عقلية مثالية أو عقلية حسية؟ واذا كانت صفات المطلق فوق صفات الممكن الحادث بالغاً ما بلغ من العظمة، فهل نستطيع أن نطلق على المؤمنين بتلك الفكرة من الصفات ما يجعلهم «تصوريين» أو نطلق عليهم من الصفات ما يجعلهم «مثاليين»؟ فالنظرية المثالية تنظر الى عالم الإيمان من خلال نظرتها في التفكيك بين النظرة الحسية

⁴³ المجتمع والفكر — جيرارد دي كري. نيويورك: ماكملان، 1943م.

⁴⁴ الحركة الاجتماعية والثقافية — بيتريم سوروكين. نيويورك: الكتب الامريكية، 1937م.

والنظرة التصورية، وتعجز عن النظر الى الوجود من منظار النظرة الترابطية أو الائتلافية. ولاشك إن إدراك وحدة الترابط والائتلاف بين أجزاء الكون تجعل الثقافة الإجتماعية أقرب الى الإرتكاز العقلائي الذي أقره الشرع الحنيف . قال الفيلسوف العظيم الملا صدرا في أسفاره: «إن مجموع العالم من حيث هو مجموع شخص واحد، له وحدة طبيعية، وليست وحدته كوحدة اشياء متغايرة اتفق إن صار بالاجتماع والإنضمام كشيء واحد مثل إجتماع البيت من اللبنات والعسكر من افراد، وذلك بأن أجزاء العالم بينها علاقة ذاتية لانها حاصلة على الترتيب العلي والمعلوي»⁴⁵. وهذه العلاقة الذاتية، المتغيرة بطبيعتها بسبب تغير طبيعة الأشياء والكائنات من مرحلة الى مرحلة ومن طور الى طور، تستبطن وحدة وجودية ثابتة بالأصل متغيرة بالصفات. وقد أثارت تلك العلاقة مشكلة عميقة بين الفلاسفة سُميت بـ «مشكلة الهوية» بُحثت في محلها.

وبكلمة، فإن النظرية المثالية بقيت أسيرة تصوراتها المثالية حول الكون والمجتمع والدين. فهي وإن إفترضت ان الدين يعين إطار الثقافة الاجتماعية، إلا أنها لم تميز بين الدين السماوي القادر على بناء الإطار الاخلاقي للثقافة الاجتماعية والدين الوضعي الذي يفشل في تحقيق قدر أدنى من التطابق بين مبنى العقلاء وأفكاره الاعتقادية.

النظرية الفلسفية الاجتماعية:

والنظرية الفلسفية الاجتماعية أتخذت موقفاً وسطاً بين المادية والمثالية، وركزت اهتمامها على العوامل الإجتماعية التي يمكن إعتبارها شروطاً موضوعية للتفكير الانساني. فقد تناول بعض الفلاسفة علاقة الانتاج والملكية بالتأثير الإجتماعي. وربط آخرون علاقة السلطة السياسية بالظروف الإجتماعية. وربطت مجموعة أخرى من الفلاسفة الدستور الإجتماعي بالتركيب المعرفي والثقافي للافراد⁴⁶. وبالإجمال، فإن النظرية الفلسفية الإجتماعية لاحظت بأن الافراد أينما حلوا فإنهم يمارسون حياة الجماعة ويطورون أساليب تعاملهم من خلال التقاليد والعادات ويفرضون الأمن على جماعتهم من خلال أساليب العقوبة والمقاطعة الإجتماعية. وبإعتبار إنسانيتهم، فإنهم يحاولون دائماً التنسيق والسيطرة على سلوكهم. فالجتمتع، بما هو مجتمتع، يحاول الحفاظ على نظام متفق عليه للقيم والأعراف الإجتماعية.

وتلك النظرية حاولت تفسير التعاون والتنسيق الإجتماعي بين الافراد وتأثير ذلك على تفكيرهم، إلا

⁴⁵ الاسفار الاربعة - الملا صدرا، ج 7 ص 113.

⁴⁶ إجتماعية المعرفة - ورنر ستارك. لندن: 1958م.

إنها أنكرت أن تكون للدين رسالة إجتماعية. ولذلك فإنها لم تستطع الإجابة على الإشكال المهم الذي يتلخص بالسؤال التالي: هل أنّ العقل الانساني ومحتوياته الفكرية والدينية مستقل تماماً عن التأثير الإجتماعي أو لا ؟

«المعرفة» وأهميتها في المجتمع

إنّ علاقة المجتمع بالأفكار المطروحة على ساحته الإجتماعية علاقة مصيرية وحاسمة. فالإتجاه الفلسفي الذي آمن بأنّ العقل غير مستقلّ بالمرّة عن المجتمع أنكر على الدين رسالته الروحية والإجتماعية الغيبية. أما الإتجاه الفلسفي الذي آمن بأنّ العقل مستقلّ عن المجتمع فقد جنح الى فكرة خلود الأفكار وما سُمي لاحقاً بـ «اللاهائية المنتخبة»⁴⁷. بينما تبنتّ الإتجاه الفلسفي الذي آمن بتداخل العقل والمجتمع، فكرة النظرية التوفيقية. وهي النظرية التي تنظر للمجتمع كوحدة متكاملة من الأداء الوظيفي والموافقة.

والسؤالان اللذان طرحناهما هنا، هما : ما هو حجم تأثير العوامل الإجتماعية على الأفكار ؟ واذا كان المجتمع يعيّن طبيعة الأفكار والمعرفة، فما هو تأثير ذلك على صلاحية المجتمع وديمومته ؟ إنّ أغلب الفلاسفة وعلماء الإجتماع متفقون على أنّ العقل الانساني غير قادر على فهم وإدراك إلاّ شريحة صغيرة من الحقيقة الخارجية. ولذلك فإنّ الجواب على ذلك اللون من الإشكالات سيتلوّن بلون النظرة التي ينظرها فيلسوف من الفلاسفة دون آخر.

نقد نظرية «باريتو»:

فالفيلسوف الاوروي «فيلفريدو باريتو» زعم بأنّ الحواس، والحواس فقط، هي المصادر الموثوقة للمعرفة⁴⁸. فهي التي تشطر «الكون العقلي» الى جزء علمي تجريبي والى آخر غير علمي «أي لا تجريبي». وعزّز زعمه ذلك بالقول بأنّ «علم القيم»، وهو العلم الذي يشمل الاخلاق والدين وعلم الجمال، ليست له مقاصد علمية تجريبية. ولذلك فإنّ ذلك العلم يهيء وسطاً لتشويه الساحة الإجتماعية. لأنه يقف حائلاً بين الفكر والواقع أو بين العقل والحقيقة! ومن ذلك التقريب فإنّ «باريتو» استنتج بأنّ تأثير المجتمع على العقل تأثير سلبي مؤسف !

وواقع الحال، فإنّ تفكير «باريتو» متناقض من عدة وجوه :

⁴⁷ من ماكس وبر: بحوث في علم الاجتماع - ماكس وبر. نيويورك: مطبعة جامعة اكسفورد، 1946م.

⁴⁸ علم إجتماع القرن العشرين - جورج كيرفيج، وولبرت مور. نيويورك: فان نوستراد، 1945م.

الاول : انّ «باريتو» يفترض ضمناً بأنّ المجتمع هو الذي يخلق الدين. ولذلك فإنّ «علم القيم»، باعتباره إنتاجاً اجتماعياً، يقفُ حائلاً بين الفكر والحقيقة. وهذا الإدعاء باطل، لأننا عندما نتحدث عن الدين فإننا نقصد به الرسالة السماوية المبعوثة من قبل الخالق عز وجل. وتلك الرسالة العظيمة ليست إنتاجاً اجتماعياً، كما مر سابقاً خلال نقدنا لأفكار المدارس العلمانية حول الدين.

الثاني : إنّ فحوى الرسالة الالهية مطابق لسيرة وإرتكاز العقلاء. فكيف يقف الدين حائلاً بين العقل والحقيقة ؟ سؤال صعب على «باريتو»، ولا بد له من إيجاد جواب يُقنعنا به. وإلاّ فإنّ نظريته مجرد وصف يفترق الى أبسط قواعد الإستدلال الفلسفي.

الثالث : إنّنا اذا آمنّا بأنّ الدين ليس نتاجاً اجتماعياً، وأفترضنا أنّ السيرة العقلانية هي التي تحكم المجتمع فكيف يكون تأثير المجتمع — بسيرته العقلانية — تأثيراً على العقل ؟ أليست السيرة العقلانية والإرتكاز العقلاني قضية كلية تمثل إتفاقاً للعديد من العقول ؟ فكيف يستطيع «باريتو» — إذن — الإفلات من هذا الدليل بدعوى انّ تأثير الدين «الإجتماعي المنشأ» سلبى على العقل الانساني ؟

الرابع : انّ الادعاء بأنّ الحس هو المصدر الوحيد لمعرفة الحقيقة يلغي جزءاً عظيماً من الحقائق الكونية والاجتماعية التي جاءتنا عن طريق الغيب والوحي. فهل تستطيع معارفنا الحسية المحدودة ان تطلعنا على طبيعة نشوء الانسان، وعلى أبعاد الكون والعوالم التي تدور فيه، وطبيعة الخلق والوجود، ومصيرنا بعد الموت ؟ فلاشك ان المصدر الوحيد لمعارفنا الكونية والآخروية هو الدين او الرسالة الغيبية. وكل مدعى يخرج عن هذا الإطار يخالف الواقع والوجدان.

نقد نظريتي «دير كهائم» و«ماهايم»:

أما عالماً الإجتتماع الغربيين «اميلي دير كهائم» و«كارل ماهايم» فقد آمنّا بأنّ الفرد هو مصدر الخطأ والإشتباه ، وأنّ المجتمع هو المصدر الموثوق لمعرفة الحقيقة⁴⁹. فالمجتمع هو المختبر الحقيقي لصلاحية تطبيق العقيدة. وسلامة وصحة العقيدة تتحققان فقط اذا استطاع المجتمع تطبيقها ضمن نظامه الإجتماعي. وبالجملة، فقد زعمنا بأنه ليست هناك حقائق عامة يمكن أن تتقبلها جميع المجتمعات البشرية. وما نراه من حقائق إجتماعية تعبّر فقط عن الحقائق التي نفهمها نحن في مجتمعاتنا لا غير.

ويردّ على نظرية «دير كهائم» و«ماهايم» بعدة صور:

⁴⁹ الاشكال الابتدائية للحياة الدينية — اميلي دير كهائم. جلينكو، الينوي: المطبعة الحرة، 1954م. وايضاً: بحوث في علم (اجتماعية المعرفة) — كارل ماهايم. تحقيق: بول كيسكيميتي. لندن: مطبعة جامعة اكسفورد، 1952م.

الاولى : انّ القول بأنّ المجتمع هو المختبر الحقيقي لصلاحية تطبيق العقيدة، قول صحيح ولكنه غير تام لإفتقاده القيد. والأصح أن يقال بأنّ المجتمع هو المختبر الحقيقي لصلاحية تطبيق العقيدة اذا توفرت الشروط الموضوعية لذلك. فكيف يتم الحكم على عقيدة آمن بها الافراد لكنها لم تطبق في المجتمع كما ينبغي لسبب من الأسباب الموضوعية ؟ بل كيف يمكن الحكم على تلك العقيدة اذا ما تلبّس الآخرون بلباسها وحاولوا إقناع الناس بأنهم مؤمنون بها ولكنهم ليسوا كذلك ؟ فما لم تتوفر الشروط الموضوعية لتطبيق العقيدة، إذن، فإننا لا نستطيع الحكم بصلاحيتهما أو عدم صلاحيتهما في التطبيق.

الثانية : إنّ المصدر الموثوق لمعرفة الحقيقة هو الرسالة الدينية الالهية الكاملة، وليس المجتمع. فالرسالة هي التي كشفت لنا أوجهاً مختلفة للحقيقة الخارجية الخاصة بالحياة والكون والانسان والموت والبعث والنظام والإجتماع الانساني. ولولا العقيدة الدينية لكان المجتمع في فوضى أخلاقية وإجتماعية ومعرفية لا يعلم مداها إلاّ الله.

الثالثة : إنّ الإدعاء بأنّ المجتمع هو المصدر الموثوق لمعرفة الحقيقة ليس تاماً. فبعض المجتمعات البدائية لا تعتبر مصدراً موثوقاً لمعرفة الحقيقة لما تحويه من أشكال مختلفة من الخرافات والشعوذة والسحر ونحوها. ولكن، يمكننا إعتبار الإرتكاز العقلاني، الذي هو إجتماعي بطبيعته، أحد المصادر الموثوقة لتشخيص الحقائق الإجتماعية. ولذلك فإنّ الدين أعتبر الإرتكاز العقلاني مطابقاً للإرتكاز الشرعي. أما معرفة الحقائق الإجتماعية فإنها لا تتم إلاّ عبر الدين.

نقد نظرية «ماكس وبر»:

ومن نافلة القول أن نذكر بأنّ العالم الإجتماعي الالماني «ماكس وبر» كان أكثر إقتراباً للحقيقة الاجتماعية من غيره من علماء الإجتماع ولكنه رآها من زاوية نظريته النصرانية. فقال بأنّ فلسفة الاخلاق والدين والجمال تؤثر جميعاً على المعرفة الانسانية في المجتمع⁵⁰. فكل مجتمع له حقيقته الخاصة. والفرد الذي يعيش ويتكامل مع مجتمع ما، على الصعيدين الفكري والواقعي، سوف يتفق مع مبادئ ذلك المجتمع ونظامه الاخلاقي. فهنا تكون «إجتماعية المعرفة» خطأً وسطاً يحدد طبيعة الحقيقة. فإجتماعية المعرفة لا تنفي وجود الحقيقة تماماً ولا تضمن معرفة كاملة لتلك الحقيقة، بل تتخذ ذلك الخط الوسط الذي ذكرناه.

ولكن فكرة «ماكس وبر» لم تكن متكاملة ايضاً، بسبب ضيق نظريته المذهبية. فهو من ناحية قد أصاب الحقيقة عندما قال بأنّ فلسفة الاخلاق والدين تؤثران على المعرفة الانسانية، ولكنه اخطأ عندما آمن

⁵⁰ علم الإجتماع الديني - ماكس وبر. بوستن: مطبعة بيكون، 1963م.

بأن كل فرد يعيش في مجتمع من المجتمعات الانسانية يتفق مع مبادئ ذلك المجتمع ونظامه الاخلاقي. فـ «إجتماعية المعرفة» لا يمكن أن تكون خطأً وسطاً في تحديد طبيعة الحقيقة الخارجية. فهناك العديد من الافراد الذين يعيشون في مجتمعات ولدوا وترعرعوا فيها، ولكنهم لا يتفقون مع مبادئ تلك المجتمعات. وهناك العديد من الافراد الذين لم يروا تلك المجتمعات ولم يعيشوا فيها، لكنهم آمنوا بعقائدها ومبادئها. وأنصح مثال على ذلك الأقليات الدينية التي تعيش اليوم في كل مجتمعات العالم تقريباً.

البديل:

وأمام هذا التقريب الفلسفي المهم تتزعزع نظرية «ماكس وبر» التي أريد لها أن تكون البديل الديني لنظرية «إجتماعية المعرفة». فلم يبقَ لنا إلاّ الإيمان بالنظرية الاسلامية التي يكون منشؤها سماوياً ومصدرها غيبياً وفحواها متطابقاً مع سيرة وإرتكاز العقلاء. فمصدرنا الموثوق في معرفة الحقيقة الخارجية هو الاسلام. فهذا الدين الخفيف يبيّن لنا طبيعة الكون وتصميم الحياة والكائنات، ويفسّر لنا طبيعة الخلق والموت والبعث والنشور، وينظّم لنا أسلوب حياتنا الاجتماعية والروحية على وجه الأرض. وبكلمة، فإنّ تلك الرسالة الاخلاقية الدينية السماوية هي التي ساهمت — وبصورة رئيسية — في صياغة معرفتنا الانسانية حول الوجود والعالم المحيط بنا.

إجتماعية القانون او الشريعة

إنّ حاجة الأمة الى الشريعة أو القانون تعبّر في بعض أوجهها عن حاجتها الى حلول للمشاكل العملية التي تواجهها. فالقانون يضع حدوداً لحرريات الافراد المطلقة ويصيغ شكل واجباتهم الاجتماعية ويبيّن — الى حد ما — أساساً نفسياً وإجتماعياً لمفهوم الطاعة. ولذلك فإنّ ما أُصطلح عليه بـ «إجتماعية» القانون يتقاطع عرضياً مع الأبعاد الإجتماعية للفقهاء من حيث التأثير. إلاّ أنّهما يختلفان من حيث المصدر وطبيعة الإلزام اللذان ينشأهما في ذاتية الفرد. فالشريعة مصدرها الله سبحانه وتعالى وطريقها إنشاء إلزام ذاتي عند الفرد بالإمتثال، بينما يكون مصدر القانون الانسان نفسه وطريقه إنشاء إلزام خارجي عند الفرد بأمل أن لا يصل حد الإكراه.

ولاشك أنّ الشريعة هي التي تضع السياسة العامة المتعلقة بتنظيم الحريات وتحديد الحقوق والواجبات في الدولة. أما القانون فيقوم مقام الجانب التصديقي لكليات الشريعة. فالشريعة مثلاً تحدّد سياسة الثروة المالية المحبّبة من قبل الحاكم الشرعي وطريقة توزيعها. أما طبيعة صرفها أو استثمارها بما يتناسب والعرف

الإجتماعي وحاجات الناس فإنها لا بد أن تحدد عن طريق قانون معين. وطبيعة السير أو المشي في الطريق العام تحدد سياسته الشرعية، إلا أن تفاصيل مساحة الطريق وطبيعة الوسائط التي تنقل الافراد فيه وطريقة تقسيمه الى جزء للمشاة وجزء آخر للسيارات أو الحافلات مثلاً يتم عن طريق القانون. والإعداد المتمثل بقوله تعالى : (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ...) ⁵¹ وهو هيئة القوة للظفر بحماية المجتمع الاسلامي من العدوان ، تحدد سياسته الشرعية. إلا أن إقتناء لون معين من المعدّات الدفاعية دون غيره يحدده القانون. فالقانون إذن ما هو إلا أداة تفصيلية للشرعية. والشرعية وظيفتها ثابتة لا تتغير لأنها حكم الله سبحانه، والقانون يتبدل مع تبدل حاجات الافراد وتبدل الزمان والمكان. فنسبة القانون في الدولة الاسلامية الى الشرعية كنسبة المصاديق الى الكليات. والشرعية قضية ثابتة لا يحتمل فيها النقاش أو الجدل أو النظر. بينما يختلف الأمر في القانون حيث تناقش القوانين بشكل تفصيلي وتبدل وتغير حسب تغير وتبدل طبيعة الحياة الإجتماعية والتقنية والعرفية. إن هدف الشرعية هو تعبيد الافراد للخالق عز وجل وتنظيم الحياة الإجتماعية وتحقيق العدالة بين الافراد. بينما يكون هدف القانون تميم مقاصد الشرعية عبر تيسير الحياة الاجتماعية وتهذيبها. ودور الفقيه في كل ذلك هو البحث عن ربط الثوابت الشرعية بالمتغيرات الإجتماعية.

وبكلمة، فإنّ الشرعية وما تستبطنه من نظريات فقهية تشكل بمجملها مدرسة فكرية لها مبادئها وأفكارها التأسيسية. بينما يمثّل القانون آراءً حول بعض المشاكل الإجتماعية التي لها صفة متغيرة ومتبدلة بتبدل الحياة الإجتماعية. ولاشك أنّ حاجة المجتمع الانساني الى الشرعية أو القانون حاجة طبيعية فطرية تشابه تماماً حاجة الانسان الى النظر الى الكمال الالهي. فالشرعية شأنها شأن الدين غيبية المصدر، لكنها في ذات الوقت ناظرة الى حل المشاكل الاجتماعية التي جلبتها طبيعة الإجتماع الإنساني ومباني الاختلافات بين الافراد.

القانون والمسلمات الإجتماعية

وبطبيعة الحال، فإنّ كل مجتمع إنساني يستبطن تعلقاً معيناً ونزوعاً ذاتياً نحو الشرعية والعرف القانوني. فالشرعية وللقانون أبعاد وظيفية توفيقية مهمة ; وبفضل مؤسّساتهما الحقوقية والقضائية فاهما غير منعزلين عن النظام الإجتماعي، بل هما متكاملان مع الثقافة الإجتماعية ومرتبطان أشدّ الارتباط بالإرتكاز العقلائي. والأفكار الشرعية الخاصة بالجماعة كالملكية، والعقود، والعيوب الموجبة للفسخ ونحوها كلها مرتبطة بنحو من الأنحاء بالإلزام الأخلاقي والمحتوى الإجتماعي في التغيير. بمعنى أن تلك الافكار الشرعية جزء لا يتجزأ من النظام الإجتماعي الذي تهتم الرسالة الدينية بصياغته وتقديمه إلينا جاهزاً مصححاً من كل عيب.

⁵¹ سورة الانفال: الآية 60.

وهذا يقودنا الى الإستنتاج بأنّ الشريعة آهية المنشأ، بينما يكون القانون إجتماعي المنشأ. فثبوت الشريعة لا يعني أنها بُعثت لمجتمع ثابت لا يتغير، بل أنّ ثبوتها يعني أنها تتعامل مع الكليات الثابتة والمبادئ. أما قضايا الحياة المتغيرة والمؤسسات المتبدلة، فإنّ القانون المنبثق من الشريعة هو الذي يتعامل معها. إنّ هذا الوضع المعياري يجعل القانون في خدمة