

## الطبيعة الإنسانيّة ومقاصد الإجماع السياسيّ

د. حسن جابر

المفردات المفتاحيّة: الطبيعة الإنسانيّة، الإجماع السياسيّ، مقاصد القرآن، الفطرة، البلاء، الإرادة، الحرّيّة.

استأثرت الطبيعة البشريّة باهتمام معظم مفكّري النهضة الأوروبيّة، على امتداد القرون القليلة الماضية. بيد أنّ توصيف هؤلاء لهذه الطبيعة لم يستند فقط إلى المعاينة الشخصيّة، بل إلى العهدين القديم والجديد، كما هو حال اسبينوزا في اللاهوت والسياسة<sup>1</sup>، وجون لوك في رسالته في التسامح<sup>2</sup>. ولم يكتفِ هؤلاء بمقاربة هذه الطبيعة لمجرّد إبرازها، وبيان استعصاءات تركها وشأنها، وإنّما رموا من وراء ذلك إلى البحث في السبل الآيلة إلى تهذيبها، أو وضع قيود فعّالة للحدّ من انزلاقها. وبالتالي، جعل الإجماع البشريّ ممكناً من دون أن يُنزع منها عناصر حيويّتها.

لقد أدرك هؤلاء أنّ الخطاب الأخلاقيّ، الذي يحثّ الناس على تجاوز ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، لم يكن كافياً وحده للحجم الميول، والغرائز، والدوافع القارّة في صقع النفس؛ فالإنسان بما يتمتّع به من قدرة على المكر والحيلة والتخفّي والحجب للنوايا ومهارة الخداع والتضليل، فضلاً عن الجرأة، أحياناً، في الإظهار والتحدّي، هذا الإنسان لو خُلّي وخياراته، لكان عصياً على الضبط.

إزاء هذه الإشكاليّة المستحكمة، انكبّ هؤلاء المفكّرون على النظر في المخارج التي تضمن الحدّ الأدنى من الإستقرار المجتمعيّ، سواء تجاوزت هذه المخارج الخطاب الأخلاقيّ الدينيّ أم تمّت مراعاته.

في المقابل، أفرد القرآن الكريم حيّزاً واسعاً من خطابه للحديث عن الطبيعة الإنسانيّة، وصفاً وعلاجاً، وجعل الدنيا ميداناً لاختبار القدرة على الموازنة بين مقتضيات الحياة الماديّة والقيم الإنسانيّة. غير أنّ المشتغلين في الفكر الإسلاميّ لم يولوا الإجماع السياسيّ ومقاصده الأهميّة التي يستحقّها، لجهة التعامل مع تلك الطبيعة، وكيفيّة الحدّ من جموحها، في إطار قانونيّ ترعاه سلطة وازعة.

فالتبيعة، بما تكنّه من قدرة على التجاوز، لا تني تمارس الضغط غير المحدود على الحواجز المختلفة التي

<sup>1</sup> اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تعريب حسن حنفي، الطبعة 4 (بيروت: دار الطليعة، 1997).

<sup>2</sup> جون لوك، رسالة في التسامح، تعريب عبد الرحمن بدوي، الطبعة 1 (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1988).

نصبت في وجهها. وغالبًا ما تفقد تلك الحواجز القدرة على المقاومة، فتتصدّع، وأحيانًا كثيرةً تنهار، مخلفةً دمارًا في النفس، فضلًا عن المحيط. من هنا، كان البحث عن الوسائل الإضافية التي تزيد من مناعة الدفاعات، كي لا تُظهر الطبيعة ما فيها من طغيان واستعداد للفساد والإفساد.

والطبيعة، ذاتها، ميدان واسع للنظر والتفكير. فهي لا تنفك تكشف عن نفسها كلما أبحر الإنسان في عالمها، وخاض في لججها. ولذلك، لا يمكننا الركون إلى صيغة ثابتة للعلاج، في ظلّ فهم متوسّع ومتزايد لخفاياها.

فالتبيعة، إذًا، ليست حقيقةً بسيطةً يسهل التعامل معها، بل هي مركّبة من مستويات مختلفة، يمكن من خلال تحليلها، ومقارنة مختلف شرائحها، الوصول إلى منهجية محدّدة للفصل والوصل بينها.

### الطبيعة ومسارات تكاملها

ثمّ مساران أساسيان لمسيرة التكامل الإنسانيّ، يتشعب عنهما مسار فرعية، يصعب حصرها وفق المعايير التاريخية والاجتماعية للتجربة الإنسانية. والمساران -المشار إليهما- ليسا منفصلين؛ فأحدهما قد يُعدّ شرطًا للآخر، إلّا أنّهما قد يتكاملان مع النظام الكونيّ العامّ أو يتنافران. ولبيان ذلك، لا بُدّ من تفصيل مسلك المسارين، وأوجه التكامل بينهما، والنظام العامّ.

#### 1. المسار التكامليّ المادّي

وهو الاتجاه الذي تستبطنه النواة الأولى كإمكانية تخرج إلى الفعل، بصورة تدريجية، إلى أن تبلغ ذروتها في الإنجاب. ثمّ تسلك طريق فنائها إلى أن تتلاشى وتنتهي. وهذا المسار يمثّل، إلى حدّ كبير، ما تنطوي عليه بذرة النبات، من استعدادات تخرج إلى حيّز الفعل بالتدرّج، إذا ما توفّرت لها الظروف المناسبة، إلى أن تصل منتهاها في الثمرة التي تنتجها. فتكون الأخيرة، أي الثمرة، هي عنوان اكتمال المسار التدريجيّ لتلك الإمكانية المذخورة في تلك البذرة. والأمر عينه يمكن ملاحظته في دورة الحياة الحيوانية.

بيد أنّ المسار المادّي للطبيعة الإنسانية لا يشكّل سوى شرط وجود لوظيفة أخرى هي التحقق الفعليّ للماهية التي ينفرد بها الإنسان عن سائر المخلوقات، مع ملاحظة إمكانية أن يشكّل أحد المسارين مانعًا لاقتضاء الآخر في عملية جدلية بالغة التعقيد.

فالغرائز والشهوات، التي يُعدّ وجودها محرّكًا لتوفير شروط البقاء واستمرارية الحياة، قد تضحي، في حال طغيانها، عائقًا أمام مهامّ الاستثمار الأمثل للطاقات الإبداعية، بمختلف تجلياتها، القارة في صقع النفس، خلافًا للمخلوقات الأخرى التي تستجيب لغرائزها بالقدر المطلوب.

والإنسان ينفرد، من بين الكائنات جميعًا، في امتلاكه إرادة أن يفعل أو لا يفعل، التي تتيح له حرّية أن يقدر الأمور، ما يجعله قابلاً للالتزام الضروريّ من الحاجات أو تجاوزها، مع ما يترتّب على ذلك من اضطراب، قد لا تقف حدود تأثيره على الفرد نفسه، بل تتعدّاه لتصيب المجتمع برمّته بالخلل والفساد.

والإرادة التي يتميّز بها الإنسان هي التي أهلتها لحوض تجربة القدرة على الضبط والتقدير الصحيح للأمر، لتتسق، تاليًا، مع النظام الكويّ، أو الانسياق وراء هوى النفس، فيقع التنافر مع ذلك النظام. وبما أنّ الإرادة لا تكون فاعلةً إلا إذا توفّر لها شرط القدرة، فقد زوّد الإنسان بإمكانية الإستجابة للغرائز والشهوات، والإمتهان لسطوتها. وأعطى، في الوقت عينه، القدرة على الضبط والتحكّم فيها.

وتتصدّر غريزة البقاء ما عداها في الأهمية، لتفرّعها إلى عدد كبير من الميول، كالتملك والتناسل وحماية الذات وغيرها، إلا أنّ التعبير عن هذه الغريزة وتفرّعاتها يكاد يستحوذ على معظم السلوك الإنسانيّ.

وقد ألهمت هذه التعبيرات بعض المفكرين الأوروبيين إلى البحث عن ضوابط قانونية في إطار سلطة وازعة، للحدّ من جموح الناس. فروسو، مثلاً، يرى أنّ الطبيعة الإنسانية لم تنحرف عن طبيعتها الخيرة، إلا بعد ظهور الملكية.

فيما يذهب هوبس إلى القول بأنّ الإنسان يعتبر كلّ ما يمتّ بصلّة إليه فهو خير، وما يتعلّق بغيره فهو شرّ ولذلك ينبغي أن يتنازل الجميع لكيان سياسيّ، تكون وظيفته الأولى توفير الأمن.

يبقى السؤال، إزاء هذا الواقع، هل تُرك الإنسان لمصيره المضطرب؟ أم أنّ للطبيعة ضوابطها التي قد تمارس لوناً من اللحم، يكبح اندفاع النفس المنفلتة؟ وللإجابة عن هذا السؤال، لا بُدّ من الانتقال إلى المسار التكامليّ الثاني.

## 2. المسار التكامليّ المعنويّ

أشرنا، سابقاً، إلى أنّ الاختلاف الجوهريّ بين الإنسان وسائر المخلوقات الحيّة الأخرى، يكمن في بساطة المسار التكامليّ لدى الحيوان، وتركيبته في الإنسان، وإلى أنّ استمرارية الوجود المادّي لدى الأخير هو شرط لوظيفة أسمى وأرفع، هي بلورة وتمثّل الماهية فيه.

وحيث يتحدّث القرآن الكريم عن {أَحْسَنِ تَفْوِيمٍ} <sup>1</sup>، أو أنّ {الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ} <sup>2</sup>، فإنّ المراد ليس الخلق المادّي الإعجازيّ، وإمّا الإمكانية الماهوية المفطورة فيه، بدليل الإستثناء الذي يلي كلتا الآيتين؛ {إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا} <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> سورة التين، الآية 4.

<sup>2</sup> سورة العصر، الآية 2.

<sup>3</sup> سورة التين، الآية 6؛ سورة العصر، الآية 3.

والواضح من منظومة الفطرة في الكون أنّ التكامل العامّ — بل التوازن والتفاعل بين مختلف المخلوقات — لا يتحقّق خارج إطار وضع الفطرة الإنسانيّة في المدار العامّ الذي تتحرّك فيه سائر المخلوقات.

والآيات القرآنيّة التي تتحدّث عن {الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ} <sup>1</sup>، وعن الربط بين الترف والهلاك الإجتماع الإنساني <sup>2</sup>، إنّما تأكيد العلاقة بين الإنتظام الكونيّ العامّ، والإلتزام الإنسانيّ بمسار فطرته، التي تمارس حضورها القويّ في صورة نداء داخليّ، تصدره "شيفرة" القيم تلقائيّاً بعد كلّ تجاوز. والفطرة الإنسانيّة هي ميزان الحقّ الذي يستشعر الناس توازنه، أو رجحانه، في مختلف المواقف والأعمال التي تفترض حضور الحقّ فيها. ويظهر اختلاف الناس، إزاء هذا الميزان، في قابليّة الفرد للإحتراس من الخلل، أو صمّ الأذن عن سماع النداء الداخليّ وتجاهله. والأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال حملها <sup>3</sup> هي عينها أمانة الإستجابة لصوت الحقّ، بالرغم من غوايات الهوى والزينة والزخارف التي تهفو النفس إليها، {وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ} <sup>4</sup>.

والحرّيّة، التي هي حقّ الإنسان في اختبار إرادته في الإنصات إلى جرس التجاوز أو تجاهله، أعطاهها عمانوئيل كانط معنيّ آخر، حين اعتبرها محصورةً في راحة الضمير، بمعنى الإستجابة التامة لنداء الحقّ <sup>5</sup>.

فالشعور بالحرّيّة، عند كانط، لا يتحقّق إلّا حينما لا يبقى موجب للتأنيب الداخليّ بسبب الإلتزام بمقتضيات الحقّ وتعبيراته المختلفة. والحساسيّة القويّة التي يمتلكها الإنسان، ورهافته في الإصغاء إلى صوت الحقّ، هما المقصودان بالتقوى في التعبير القرآنيّ، والذي جعله الخالق، عزّ وجلّ، موضوعاً للهداية <sup>6</sup>، والتذكير <sup>7</sup>، ليبقى وتر تلك الحساسيّة مشدوداً، يستريح على شدو لحنه المؤمنون.

والفطرة التي يتسنّم التوحيد ناصيتها تترشّح في صورة منظومة قيم، تتفرّع كلّها من معين الحقّ كالعدالة والحرّيّة والكرامة وتكافؤ الفرص. وتشكّل هذه القيم، التي لم تبرز في المنظومة الفقهيّة، بصورة جليّة، تشكّل

<sup>1</sup> سورة الروم، الآية 41.

<sup>2</sup> سورة الإسراء، الآية 16.

<sup>3</sup> سورة الأحزاب، الآية 72.

<sup>4</sup> سورة يوسف، الآية 53.

<sup>5</sup> عمانوئيل كانط، نقد العقل العلميّ، تعريب غانم هنا، الطبعة 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2008).

<sup>6</sup> سورة البقرة، الآية 2.

<sup>7</sup> سورة الحاقة، الآية 48.

الشرط الضروريّ لأداء الإنسان وظيفته الإستخلاف، من جهة، ولتفجير الإمكانيات الإبداعية المدخورة في صورة استعدادات، من جهة أخرى.

والتشريعات التي ينطوي عليها القرآن الكريم هي، في الواقع، جملة إرشادات يقصد منها في المحصلة، والله أعلم، توفير المناخ الملائم الذي يصلح لاستخراج المكنون من الاستعدادات لدى الإنسان، في إطار اجتماع إنسانيّ فاعل وخلاق.

والتشريع في القرآن يترقى، في سبيل تحقيق مقصد الاستخلاف، في مستويين، يوفّران مجتمعين الشروط المناسبة وفق الترتيب التالي:

## 1. مستوى إزالة الموانع المادية

لا يتوخّى القرآن الكريم، في خطاب الأحكام التكليفية، وضع القيود على الطبيعة الإنسانية، بغية الحدّ من تبلورها، أو قوننة التعبيرات المختلفة لحقيقتها. فالتبيعة لم تودع في النفس لمحاربتها، أو لاختبار قدرة الإنسان على معاندتها، أو خنقها. وإتّما عُرسّت، في هذا المخلوق الإستثنائيّ، لتأخذ طريقها إلى الفعل. بيد أنّ التشريع الذي حضّ الإنسان على أن يكون هو، أي كما شاءته طبيعته، قصد إلى رفع الأصر التي تعوق الإنسياب المتوازن للطاقة، أو الميول الكامنة. فكان تحريم الخمر، وكلّ مسكر، ليحافظ العقل على فعّاليته، والزنا للحفاظ على النسل، والسرقه، والإعتداء، والقتل، لحماية الأمن الإجتماعيّ، إلى آخر الأبواب الفقهيّة التي تحمّد مقصد تحرير الإنسان لينطلق في مشروع الإستخلاف، وهو متحقّف من الأعباء الأوليّة، النفسية والمادية.

لقد صنّف الشاطبي<sup>1</sup> هذه المقاصد في باب الضروريات الدينية والإنسانية التي لا يبي الإنسان عن الإحتراز بها ما أمكن، تمهيداً للإرتقاء إلى المستوى الثاني. بمعنى أنّ مسؤوليّة تحرير إرادة الفرد، لا بدّ من أن تبدأ من المكلف نفسه، لإمكانية أداء منظومة التكليف، من دون الرجوع إلى سلطة الجماعة.

## 2. مستوى إزالة الموانع المعنوية

المستوى الأوّل من الأحكام، الذي تناولناه باقتضاب، هو أقرب للشأن الفرديّ من المستوى الثاني. بيد أنّ الدقّة تقتضي القول باستحالة الفصل الكامل بين الخاصّ والعامّ، لأنّ المنظومة الشاملة تستهدف الصياغة المتكاملة للشخصية والضبط العامّ لسلوكها، لتؤدّي دورها في الحياة بأقلّ قدر من المعوّقات والموانع.

غير أنّ بعض التكليف يصعب تصوّر اشتغالها الكامل خارج دائرة العامّ، كالمستوى الثاني الذي نحن بصددده، والذي يتمحور حول القيم الفطرية الأساسية. فالعدالة، والإعتراف بالحقوق، وتفعيل مبدأ التوازن في الإجتماع السياسيّ، والإعتراف بالإنسان، وقدراته، وتطلّعاته، وحقّه في أن يكون هو هو، وحرية أن يتخيّر سبيله، وفق إمكانيّاته الذاتية، ومساواته في الفرص مع سائر الناس، لا تتمّ خارج إطار سلطة تحرّص على مراعاة هذه

<sup>1</sup> إبراهيم بن موسى الشاطبي (790هـ.ق)، الموافقات في أصول الفقه، المجلّد 2، (بيروت: دار المعرفة، لا تاريخ).

القيم.

وهذه القيم، بما تشيعه من مناخ صحّي وملائم، هي التي تسمح للطاقات المذخورة في الإنسان أن تخرج بإرادة الأفراد والجماعات. فالمرء يستحيل عليه الإبداع أو إطلاق إمكاناته في بيئة يغشاها الفساد، والإكراه، والظلم، والإستضعاف.

فالإنسان قد يعيش العبوديّة في صورة مبطنّة؛ مرّةً في حال خروجه عن سمة الحرّيّة التي يوقّرها "رفع الموانع المادّيّة"، وأخرى حين يحول الإجماع السياسيّ بينه وبين جهوده في استثمار إمكاناته الكامنة وإطلاقها.

### السلطة السياسيّة والطبيعة الإنسانيّة

حاولنا، فيما سبق، أن نرسم المسارين الأساسيين للشخصيّة الإنسانيّة، اللذين يشكّلان مجتمعيّن ما عبّر عنه القرآن الكريم بـ {أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ}. وأشرفنا، أيضاً، إلى خاصيّة الإرادة التي ينفرد بها الإنسان عن سائر المخلوقات، والتي تتيح له حرّيّة الإستجابة والاتّساق مع الأصل، أو معاندته والخروج عليه.

والمقصود بالإرادة، هنا، إمكانيّة الإصغاء للطبيعة أو التنكّر لها. وبالتالي، توفير شروط الإختبار الدنيويّ، الذي يرفعه القرآن الكريم ليكون مقصداً للخلق {لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا} <sup>1</sup>.

ولياخذ الإختبار مداه، أودع الله تعالى في الإنسان نفساً أمارّةً بالسوء، وزيّن له المال، والجنس، والميل للإستعلاء والتسخير<sup>2</sup>، فضلاً عن قوّة الإنفعال والغضب والتجبرّ. فكان أن وُضع الإنسان في حلبة صراع تتجاذبه الأهواء، والتعلّق بالعرض الدنيويّ والزينة وحبّ التملّك، من جهة، وقيم التوحيد والحقّ، من جهة أخرى. وبما أنّ الإختبار سيكون صعباً ومضنياً، ويُفترض أن يلعب فيه العقل دوراً مهمّاً في الترحيح وتخيّر المصالح الحقيقيّة، فإنّ الخالق عزّ وجلّ، ومن باب الرحمة، دأب على بعث الأنبياء<sup>3</sup>، وإنزال الكتب، ليعضد القيم الفطريّة بالمزيد من القوّة، عبر التذكير الدائم بضرورة الإلتزام بما يمليه الضمير الإنساني<sup>4</sup>. ووعد تعالى الإنسان بحياة أخرى هانئة، تنعدم فيها المجاهدة، ويرتفع فيها الإختبار والصراع، وتكون بمثابة استحقاق لا يناله الإنسان إلّا بعد الكدح، وتخيّر المصالح الحقيقيّة. وقد كانت حكاية خروج آدم، عليه السلام<sup>5</sup>، من الجنّة إلى معترك الصراع بمثابة التعبير الرمزيّ المكثّف عن المسار الذي ينبغي على الإنسان التزاهه ليستحقّ الجنّة.

<sup>1</sup> سورة الملك، الآية 2.

<sup>2</sup> سورة الأنعام، الآية 165؛ سورة الزخرف، الآية 23.

<sup>3</sup> سورة النحل، الآية 63.

<sup>4</sup> سورة الغاشية، الآية 21.

<sup>5</sup> {فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ}؛ سورة البقرة، الآية

بيد أنّ التجربة التاريخية للإنسان بيّنت، وبصورة حاسمة، أنّ ميل الناس إلى حبّ العاجل<sup>1</sup> والطغيان<sup>2</sup> والظلم<sup>3</sup> والكفر<sup>4</sup>، يبقى، رغم التذكير الدائم وتأنيب الضمير وقدرة العقل على إدراك المصالح الحقيقية، هو الراجح.

إزاء هذه الحقيقة، ومع وجود إمكانيّة كبيرة لدى الناس لممارسة البغي والفساد والظلم والاستعباد والاستضعاف، طُرحت إشكاليّة كيفيّة الخروج من هذا المأزق الإنسانيّ، تلافياً لعدم الإستقرار، وبالتالي التدمير الذاتيّ للبشريّة.

في الواقع، أطبقت البشريّة منذ آلاف السنين على ضرورة وجود سلطة وازعة، تكون بمثابة قوّة ضبط إضافيّة، تعضد الفطرة والعقل والدين لكبح اندفاعه الهوى، وللحيلولة دون جموح النفس ما أمكن، كيلا يضيع الحقّ في ظلمات الباطل.

وقد عبّر الإمام عليّ عليه السلام عن هذه السيرة العقلانيّة، التي درجت عليها البشريّة منذ اضطرت إلى الإجتماع، بقوله: "لا بُدّ للناس من أمير، برّ أو فاجر". لكن هذه اللائحة لم يطلقها أمير المؤمنين عليه السلام متحفّفاً من المقاصد والغايات، وإمّا أردفها بجملة وظائف، تعتبر بحقّ المسوّغ العقلانيّ لها.

والواضح، من قول الإمام، عليه السلام، أنّ مبرّر وجود السلطة (الأمير)، هو العمل على تحقيق المستوى الثاني من المشروع الذي تستدعيه الفطرة، ويعجز الأفراد متفرّقين عن إنجازه<sup>5</sup>.

حاول المفكّرون الغربيّون، وبوحي من المعطى الواقعيّ لممارسة الناس لحرّياتهم، في الإستجابة أو المعاندة لصوت الطبيعة، أن يجردوا الإنسان من سلاح حرّيّة الإرادة، كما فعل هوبس، ويُعطى لوحش كبير اسمه الدولة، مقابل تأمين الإنتظام العامّ والأمن<sup>6</sup>.

والبعض ذهب، ودائماً بهدف الحدّ من جموح الناس وأنانيتهم التي لا يحدّها شيء، إلى البحث عن ضمانات أخرى يتجنّب فيها الهروب من الظلم الفرديّ إلى ظلم السلطة، فلجأ إلى صيغة عقد اجتماعيّ، يكون أحد طرفيها المجتمع، والآخر جماعة صغيرة تتسم بالشرف والتسامي (الأرستقراطيّة)<sup>7</sup>. والبعض الثالث رأى في حكم الشعب، من خلال ممثليه، الضمانة الوحيدة لتجنّب استبداد الفرد أو الجماعة الصغيرة.

ما نحن بصددده، هنا، ليس تقويم أيّ الصيغ أفضل. وإمّا الإلغاة إلى الإشكاليّة التي كانت تؤرّق هذه

<sup>1</sup> {وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا}؛ سورة الإسراء، الآية 11.

<sup>2</sup> {إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ}؛ سورة العلق، الآية 6.

<sup>3</sup> {إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ}؛ سورة إبراهيم، الآية 34.

<sup>4</sup> {قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا كَفَرَ}؛ سورة عبس، الآية 17.

<sup>5</sup> نهج البلاغة، باب الحكم.

<sup>6</sup> تاريخ الفكر السياسيّ، مصدر سابق.

<sup>7</sup> في العقد الاجتماعيّ، مصدر سابق.

المجموعة من المفكرين، والتي لا تني تستشير المزيد من الأسئلة، بالرغم من الجهود الجبارة التي بُذلت في هذا السبيل. لا نريد، في هذه المقاربة المقتضبة، أن نقدّم تصوّرًا لم يستوف كامل شروط نضجه، وسنترك الأمر لبحث كامل سيصدر في كتاب في الأشهر المقبلة، إن شاء الله تعالى. إلا أنّ طبيعة المعالجة، هنا، تفترض الوقوف على مكامن الاستعصاء في مسألة التعامل مع الطبيعة الإنسانيّة كواقع لا يستطيع أحد تجاهله، وفي الوقت عينه، عدم تجاهل الآثار السلبية للإستجابة التلقائيّة لكلّ ما تُمليه أو تستدعيه تلك الطبيعة.

فمن قال بالحلّ الإستبداديّ، أي بتنازل الأفراد عن حرّيتهم مقابل أمنهم، يعتقد أنّ لا مندوحة من محاصرة الميل الإنسانيّ إلى العدوان، والطغيان، والجشع، والاستعلاء، إلّا بسلب المواطنين إرادة الإختيار. أمّا من إختار الديمقراطية، فقد ذهب إلى القول بحريّة الفرد في ممارسة ما تمليه عليه طبيعته، إلى الحدّ الذي لا تصطدم بحريّة الآخرين. وبين هذين الحلّين تعدّدت الصيغ القانونيّة لكيفيّة التعامل مع الطبيعة.

ما نراه، مبدئيًّا، أن ثمة حدّين يمكن أن يشكّلا ضابطين لأيّ عمليّة تقنين، وفقًا لمقاصد القرآن الكريم:

١. الحرّيّة التي تمكّن الإنسان المستخلف من استخراج ما أمكن من قابليّات واستعدادات في إطار مقاصد الخلق.

٢. الضبط لكلّ أشكال الجنوح الغرائزيّ (المستوى الأوّل)، والمعنويّ (المستوى الثاني).

وفي إطار هذين الضابطين، تكون وظيفة القانون، بموجب العقد الإجتماعيّ بين الناس<sup>1</sup>، إشاعة مناخات ملائمة توفّر للإنسان إمكانيّة ممارسة وظيفته الإستخلافيّة، وهو متحرّر من أغلال الظلم والقهر الإجتماعيّ، من جهة، ومشحون بطاقة السعي لعمرارة الأرض في ضوء ما يولّده الإجتماع السياسيّ من آفاق تنمويّة متجدّدة، من جهة ثانية. ولدى مراجعة التجربة التاريخيّة للممارسة السياسيّة في الإجتماعيّ الإسلاميّ، يتبيّن أنّ الدولة، بالمعنى التعاقديّ، لم تقم في التاريخ الإسلاميّ، منذ استلام الأمويّين السلطة وحتى انهيار السلطنة العثمانيّة، أي بحدود ألف وثلاثمئة سنة، من دون أن تكون السنوات الأربعون الأولى مثالًا يمكن البناء عليه، لانعدام الضوابط التي حكمت معظم هذه السنين.

وقد أعاق عدم وضوح المقاصد الإستخلافيّة، عمل الفقهاء من المذاهب كافّة، فكان أن أُتعب المكلفون في تتبّع الأحكام الجزئيّة، من دون أن تُرسم لهم المسارات التكامليّة التي يتضمّننها الخطاب القرآنيّ.

في المقابل، انشغل علماء الكلام في حياكة النسيج النظريّ لمرتكزات الإيمان وأصول العقيدة، ذاهلين عن الإجتماع السياسيّ الذي يشكّل الوعاء، بل البيئة، التي تصلح فيها النفوس أو تفسد.

ما تقدّم لا يعني أنّ الغربيّين قد لامسوا، بدقّة، الطبيعة الإنسانيّة. بيد أنّ اختزال الإنسان ببعض ما في طبيعته، كان كافيًا لتحفيز العقول للبحث عن المخارج، فيما غاص أهل العرفان والتصوّف في تلافيف النفس، ووجلوا إلى عمقها، وبدلًا من الإفادة من تأملات أهل السلوك واستخلاصاتهم للبناء عليها، والتفكير في المخارج

<sup>1</sup> أي الدستور.



المناسبة، تمّ عزل معارف المتصوّفة عن سائر العلوم الفقهيّة والعملية الأخرى، وكأتمّ علوم لمخلوقات أخرى. والطبيعة الإنسانيّة، بالرغم من كلّ محاولات مقاربتها، تبقى عصيّة على الفهم الشامل. ومحاولات الكشف الدائم عن خفايا هذه الطبيعة يزيد من جاذبيّة البحث فيها، وهذا ما يؤهلها لتكون مختبراً دائماً، تبدّي حقيقتها في صورة تظاهرات تدريجيّة. وقد عكس القرآن الكريم هذه الحقيقة حينما جعل حياة الأفراد ميداناً دائماً للاختبار (الإبتلاء)، ما يعني صعوبة البتّ النهائيّ بماهيّة كلّ فرد قبل استنفاذ مختلف ألوان البلاء. ولعلّ السبب الذي يكمن في هذا التواري العميق للحقيقة، يعود إلى ميل الإنسان ليكون في أحسن صورة ظاهرة للعيان، استجاباً لرضى الآخرين، ليتجنّب النفور، وينتزع الثقة التي توفّر له الأمان وتضمن المصالح. فالإنسان يتمتّع بقدر كبير من المهارة في حجب حقيقة ما يُضمّر. بل قد يلجأ، في كثير من الأحيان، إلى إظهار نقيض ما يُضمّر، كأن يفتعل التواضع في معرض الرغبة في التكبر أو التعظيم، والضعف لإخفاء القوّة أو العكس، والزهد لحجب الترف، والفقر لتمويه الغنى، وهكذا. وأهميّة الابتلاء، هنا، تكمن في وضع مظاهر المكر الكثيرة على محكّ الإختبار في لحظات حرجة، تتطلّب موقفاً حاسماً، أو سلوكاً مباشراً. واطّراد "الابتلاء"، كما يؤكّد الخطاب القرآنيّ، سيحيل أيّ محاولة للمراوغة إلى مجرّد نجاح مؤقت، لا يلبث أن تتلوه اختبارات أخرى، سيكون أمر التفلّت منها أقلّ حظاً. وتوالي الإختبارات يؤكّد حقيقة الطبيعة المراوغة للإنسان، التي غالباً ما تكون غير ظاهرة، ما يزيد من غموض الأفراد بصورة عامة. وقد ألفت الخطاب القرآنيّ إلى بعض المحكّات الأساسيّة، التي عادةً ما تكون كاشفةً، كالمال، والعلوّ في الأرض، والجنس (حبّ النساء)، والتعلّق بالبنين. والمحكّات السالفة قد يلحظها المشتري في أيّ عقد اجتماعيّ، أو صياغة قانونيّة للعلاقات المجتمعيّة للحدّ من سطوتها، ما أمكن. هذه المقاربة السريعة قد تصلح لتكون إطاراً عامّاً لحقل متكامل. أظنّ أنّ المسلمين تأخروا كثيراً في الاشتغال فيه، شأنه في ذلك، شأن سائر الحقول العلميّة الأخرى.