

الإنسان الكامل

إنّ الحديث عن شخصية الإمام علي(ع)، وكما قال الإمام الخميني(ره)، أمر صعب للغاية.

ويكاد يكون من المستحيل الإحاطة بجميع أبعاد هذه الشخصية العظيمة، التي تُعدّ معدن الإنسانية والفضائل.

وجميع ما كتبه الباحثون وقاله المتكلمون عن شخصيته(ع) ليس هو في الواقع، إلا محاولات للتعرف إلى أبعاد هذه الشخصية الفريدة.

يقول الإمام الخميني(ره)، في هذا الصدد.

«... نحن، في حديثنا عن الإمام علي بن أبي طالب، نتكلم على شخصيته غير المعروفة، أو عن معرفتنا القاصرة والبعيدة عن أدراكه.

أساساً، هل أنّ علياً(ع) من البشر في عالم الملك والدنيا؛ كي يتكلم عليه مَنْ هو في هذا العالم، أو هو موجود ملكوتي لا يعرف قدره إلاّ الملائكة، فالعرفاء والفلاسفة الإلهيون، بأي وسيلة يريدون التعرف إلى شخصيته والكلام عليها، فهُمْ لا يقدرّون إلاّ بالمستوى المحدود لمعارفهم وعلومهم، فأَي مستوى وصلوا في معرفته(ع) كي يستطيعوا أن يُعرّفونا به.

فالعلماء والعرفاء والفلاسفة، مع كل ما يتّصفون به من علم وفضيلة، كل ما حصلوا عليه من مظهر الحق، إنما هو من خلال ما هم فيه من حجاب ونفوس محدودة، ومولانا الإمام علي(ع) غير هذا الذي عرفوه.

إذاً فالأولى بنا أن نتخطى هذا المجال ونقتصر على القول: إنّ علي بن أبي طالب كان عبداً لله، وهذه أهم صفة وخصوصية يمكن ذكرها عنه، وهو الذي تربي على يد الرسول العظيم؛ وهذا أهم فخر له»([1]).

وعن أبعاد هذه الشخصية يقول الإمام الخميني:

«إنّ الأبعاد المختلفة لهذه الشخصية العظيمة لا يمكن إدراكها من خلال ما نعقده نحن من ندوات، ولا يمكن قياسها طبقاً للمقاييس البشرية، فالذي بلغ درجة الإنسان الكامل، وكان مُجسّداً لأسماء الحق تعالى وصفاته جميعها، تكون أبعاد شخصيته على حسب الأسماء والصفات التي هي ألف إسم وصفة، ونحن قاصرون عن شرح إسم من هذه الأسماء، وصفة من هذه الصفات وبيانها»([2]).

ويتحدّث الإمام الخميني(ره) عن تربية النبي (ص) له، فيقول:

«... فلو كان النبي (ص) لم يُربّ من الأمة غير هذا الفرد؛ لكان ذلك مجزياً له.

ولو لم يُبعث النبي (ص) إلاّ لتربية مثل هذا الشخص، وتقديمه للمجتمع البشري؛ لكان كافياً له»([3]).

فمن المتيقّن أنّ حكم مثل هذا الإنسان - وإن كانت مدّته قصيرة - سيكون مليئاً بالعبر والدروس، وزاخراً بالمشاعر الإنسانية والفضائل والجديّة في سبيل إحقاق الحق.

فحكومته(ع)، وإن كانت جزءاً من أبعاد شخصيته وسيرته، إلا أنها أعطت للتاريخ - مع ما فيه من ظلمات - جاذبية خاصة.

وأضحت السياسة بها - مع ما تتصف به من ظلم وحيلة، وسحق للحقوق - مبتغى لطالبي العدل وتكليفاً لطالبي الحقوق.

وعرّفت السلطة مع ما تمارسه من جنایات بالوسيلة التي لا بديل لها لمن يريد إقامة القسط والعدل والحق.

لا يوجد في التاريخ مرحلة أكثر جاذبية من مرحلة حكم الإمام علي(ع)، ولا توجد سياسة أكثر التزاماً بالدين، وأكثر شعبية من سياسة الإمام علي(ع)، ولا توجد سلطة إمتلكت المشروعية كمشروعية حكومته(ع)؛ ولذا يرى الإمام الخميني(ره) أنّ غضب خلافته(ع) من أكبر المصائب التي مُني بها الإسلام، وكان من الجدير الإحتفال بحكومته(ع) وإن كانت مدتها قصيرة إلى الأبد؛ لأن ذلك يعني الإحتفال بالعدل:

«... إنّ من أكبر المصائب التي مُني بها الإسلام هي مصيبة سلب الحكم عن أمير المؤمنين(ع)، فهي تفوق واقعة كربلاء من حيث المصائب، فالمصيبة التي أصابت أمير المؤمنين، ومن ثم أصابت الإسلام؛ أعظم أثراً من المصائب الذي أصاب الحسين(ع).

فالمصيبة العظيمة وقعت عندما حالوا بين الإمام علي(ع) وبين الحكم بعد النبي(ص)، حيث لم يتركوا مجالاً ليتعرّف العالم إلى الإسلام، ويفهم ماذا يعني.

فالسنوات الخمس التي أطلقت فيها يدُ الإمام علي(ع) في الحكم يجب أن يُحتفل بها إلى الأبد، يُحتفل بها لأجل العدالة وإقامتها...، فهذا الحكم هو الحكم الذي يجب إقامة العزاء لأجل زواله، ويُحتفل لأجل إقامته.

فالإحتفال بهذا الحكم هو الإحتفال لأجل الله؛ لأن هذا الحاكم كان يعيش في مستوى واحد مع الناس، بل يواسي أضعفهم في عيشه.

فلمثل هذا الحكم الذي هو حكم العقل والعدل، وحكم الايمان وحكم الله، تجب إقامة العزاء لفقده، وفي المقابل يُحتفل بإقامته([4]).

وفي نظر الإمام الخميني(ره) أنّ يوم الغدير قد اكتسب فضله من مقام الإمام علي(ع) وفضيلته، فالغدير لم يضيف فضلاً إلى فضائل الإمام علي(ع)، بل أنّ مقام الإمام علي(ع) وكماله هو الذي أظهر الغدير في هذا الفضل وتلك المنزلة.

«... إنّ مسألة الغدير ليست بنفسها مسألة تزيد في مقام أمير المؤمنين(ع)، بل إنّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(ع) هو الذي أوجد مسألة الغدير.

فوجوده المتكامل، ومن الجهات جميعها، هو الذي اقتضى ظهور مسألة الغدير، فهذه المسألة بالنسبة للإمام علي(ع) ليست لها أي أهمية، فالذي له قيمة وأهمية هو الإمام(ع) نفسه، فتبعاً له ظهرت مسألة الغدير.

فإنّ الله قد علم أنه لا يوجد احد بعد رسول الله (ص) باستطاعته إقامة العدل بالصورة التي تجب إقامتها، وكما يريد الله تعالى، غير الإمام علي(ع)، فأمر رسوله(ص) بتنصيب أمير المؤمنين علي(ع) ولياً من بعده وخليفته على الناس.

فالخلافة ليست من فضائل أمير المؤمنين(ع)، بل من فضائله ومقامه برزت مسألة الغدير»([5]).

إنّ هذه المرحلة التاريخية البارزة والحساسة التي لا يمكن تكرّرها - أي مرحلة حكم الإمام علي(ع) القصيرة - هي كالشمس تتألق لإضفاء الدفء والنور لطلاب الحق والعدالة، والسياسة بالمعنى الصحيح للكلمة، وليست إلا شعاع من نور وجود أمير المؤمنين(ع) وفضائله الروحية التي تعجز الإصطلاحات والعبارات عن بيان كنهها.

وكل ما قاله الإمام الخميني(ره) طوال عشرات السنين في وصف الحكم الإسلامي، وسعى إلى الاقتداء به عملياً، تعبير عن الاهتمام الخاص الذي كان يبذله في سبيل تعريف خصائص حكم الإمام علي(ع) وتبيينها، تلك الخصائص التي يحتاجها مجتمعنا وحكومتنا للإقتداء بها.

فمجتمعنا بحاجة دائماً إلى تبيين تلك الخصائص وتعريفها، وكل مسؤولي المراكز المختلفة في الحكومة بحاجة شديدة إلى الالتزام بها، والإستقامة عليها؛ كي يمكننا الإفتخار بالإقتداء، ولو بالقدر اليسير بحكمه(ع).

وكلّنا نُسَلِّم بأنّ حتى هذا القدر من التطبيق صعب، وليس من السهل القيام به، إلّا بالتقوى والإجتهد والعفاف والإستقامة على منهج الحق، وكما قال الإمام علي(ع):

«... ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد...»([6]).

تت

([1]) صحيفة النور، مجموعة اقوال الإمام الخميني(رحمه الله) وخطبه، ج14، ص 224.

([2]) نفسه، ج20، ص 27.

([3]) نفسه، ج14، ص 224.

([4]) نفسه، ج1، ص 166 و167.

([5]) نفسه، ج2، ص 27.

([6]) نهج البلاغة، الرسائل، 45.

الإمام علي(ع) وبيان أهمية الحكم الإسلامي وكيفيته

كان الإمام الخميني(ره) يعتقد أنّ الدليل على وجوب تشكيل الحكومة الإسلامية هو وجوب تطبيق أحكام الشريعة، وكان(ره) يعتقد أنّ إمكانية تطبيق أحكام الإسلام وقوانينه لا تتأتّى من دون تأسيس حكم إسلامي؛ ولذلك رأى أنّ الرسول (ص) والأئمة (ع) بذلوا الجهد لأجل إقامة الحكم الإسلامي: «... لَمَّا كان من اللازم إقامة الأحكام الإسلامية بعد رسول الله (ص)، وإلى آخر الزمان، فمن الضروري تشكيل الدولة الإسلامية التي تضمن لنا التطبيق والإدارة حسب تلك الأحكام، فالعقل والشرع يحكمان بأنّ ما كان لازماً في زمن الرسول الأكرم (ص)، وفي زمن أمير المؤمنين علي(ع) أي الدولة وجهاز الحكم يكون لازماً أيضاً بعدهما، وفي وقتنا هذا»([1]).

وصرّح في موضع آخر: «لم يكن أحد من أفراد الأمة الإسلامية يشكّك، بعد وفاة الرسول (ص)، في وجوب إقامة الحكم الإسلامي، فلم يقل أحد: لا نحتاج إلى حكم. ولم يسمع ذلك من أي شخص، فالجميع كانوا متفقين على وجوب إقامة الحكم، إنما كان الاختلاف حول من يرأس هذه الدولة ويحكمها.

ولذلك نرى، في المرحلة التي أعقبت وفاة الرسول (ص)، في زمن الخلفاء الثلاثة، وفي عهد أمير المؤمنين(ع)، أنّ الدولة الإسلامية كانت قائمة، وكان الحكم يمارس من قِبَل المتصدين لها»([2]). فالإمام الخميني(ره) كان يسعى في سبيل إقامة الحكم الإسلامي، وبتعبير(ره): «الحكم الإسلامي العادل»([3]).

وكان هدفه في ذلك، تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وإقامة العدل؛ وفقاً لما كان عليه النبي (ص)، والإمام علي(ع) في المدينة المنورة وفي الكوفة.

فهما كان لفظ «الحكم الإسلامي» لفظاً كلياً وعماماً، ويحتل معاني مختلفة وأطراً سياسية متفاوتة، إلا أنّ لهذا المصطلح، في فكر الإمام الخميني (ره)، ظهوراً في الغاية من الحكم وواجبات الدولة، قبل أن يكون ظاهراً في معنى السلطة والهيمنة.

وتُعد العدالة من أهم الغايات التي يُثبتها الإمام الخميني(ره) للحكم الديني.

والعدالة نفسها هي مقدّمة لتطبيق الشريعة، ولذا كان الإقتداء، وبالقدر المستطاع، بنهج الإمام علي(ع) وأسلوبه في الحكم هو المقياس عنده في كون الحكم إسلامياً.

«علينا أن نتعلّم من طريقة الإمام علي(ع) ونقتبس من منهجه في الحكم، غاية الأمر نحن لا نستطيع أن نلتزم بكل ما كان يُراعيه الإمام(ع)، ولا يوجد أحد يستطيع ذلك، أي أنّ هناك بعض الجوانب كانت خاصة به(ع)، وليست عامة في مسألة الحكم، إلا أنّ الأصل المشترك هو إقامة الحكم العادل وعدم ظلم الناس»([4]).

وقال الإمام الخميني في تعريف الحكومة الإسلامية: «الحكومة الإسلامية هي: الحكومة القائمة على أساس العدل والديمقراطية، والتي تعتمد على أصول الإسلام وقوانينه»([5]) أما في ما يخصّ برامج الدولة وأوصاف حاكمها، فكان يعتقد: أنه يجب الإقتداء بالبرامج والأوصاف التي ذكرها وبينّها الإمام علي(ع) في خطبه ورسائله، وطبقها في حكمه:

«لقد بيّن الإسلام طريقته ومنهجه في الحكم، ولم يهملها، فقد بيّن الإسلام الصفات التي على الحاكم أن يتحلّى بها، كما أنّ أمير المؤمنين(ع) قد بين لنا المنهج في الحكم، وحدّد معالم الحكومة الإسلامية في مختلف جوانبها، في القضاء والإدارة والجوانب الأخرى...»([6]).

ويعدّ العهد الذي كتبه الإمام علي(ع) لمالك الأشتر - عندما ولّاه مصر - أغنى سند تاريخي وأثره، فقد دوّن فيه الإمام(ع) معالم الحكومة الدينية، وخصائص المسؤولين في النظام الإسلامي وصفاتهم.

وقد أشار الإمام الخميني (ره) إلى محتوى هذه الرسالة قائلاً:

«ولقد بيّن أمير المؤمنين(ع) في هذه الرسالة برنامجه في الحكم، ودوّن فيها المواصفات والخصائص التي يتّصف بها الحكم الإسلامي، وما يجب على مسؤولي هذا النظام من الإتّصاف به، ووظائفهم في هذا الحكم»([7]).

([2]) نفسه، ص 20.

([3]) صحيفة النور، ج8، ص 86.

([4]) نفسه، ج3، ص 198.

([5]) نفسه، ج3، ص 268.

([6]) نفسه، ج3، ص 199.

([7]) نفسه، ج3، ص 197.

الهدف من إقامة الحكومة الإسلامية

يعتقد الإمام الخميني (ع)، وطبقاً لحديث الإمام علي (ع)، أنّ أهم أهداف إقامة الحكومة الإسلامية هو: المنع من الفوضى في المجتمع الإسلامي، وحفظ الثغور، والدفاع ضد أي إعتداء خارجي على حدود الدولة الإسلامية، وتطبيق أحكام الشريعة في المجتمع.

وبالنظر إلى قول الإمام علي (ع) في إحدى خطبه: «أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاريها، ولسقيت آخرها بكأس أولها...» ([1]) يعتبر الإمام الخميني (ع) إنقاذ المحرومين والمظلومين، والوقوف بوجه الظالمين من أهداف قيام الحكم الإسلامي، فقد قال: «نحن مكلفون بإنقاذ المحرومين والمظلومين، وأن نكون أعداء للظالمين».

وهذا هو نفس ما ذكره أمير المؤمنين (ع) في وصيته لولديه الحسن والحسين (عليهما السلام): «كونا للظالم خصماً وللمظلوم عوناً» ([2]).

([1]) نهج البلاغة، خطبة 3، ص 50.

([2]) ولاية الفقيه، ص 43 و44.

خصائص حكم الإمام علي(ع) في نظر الإمام الخميني (ره)

تُعَدُّ سيرة أمير المؤمنين(ع) المباركة ومنهجه في العيش - أيام خلافته القصيرة - في نظر الإمام الخميني(ره)، ملينة بالدروس والعبر في ما يخصّ التعايش وما يخصّ الحكم.

فأوامره إلى رجاله ومسؤولي المراكز المختلفة في الدولة، وخطبه في الكوفة وبقية خطبه وأحاديثه رسمت، وبصورة واضحة، الخصائص والمميزات التي يتّصف بها الحكم الجيد والصالح في نظره(ع).

ونستعرض الآن أهم تلك الخصائص:

1 - تواضع الحاكم للناس واحترامه لهم.

من أهم خصائص حكم الإمام علي(ع) التي ذكرها الإمام الخميني(ره) في خطبه، تواضع الحاكم وعطفه على الناس واحترامه لهم حتى بالنسبة إلى غير المسلمين.

ففي نظر الإمام علي(ع) الناس جميعهم، ولذاتهم الإنسانية، يستحقّون الاحترام، وباللين والمحبة يمكن هدايتهم إلى الصراط المستقيم.

وقد استدلّ الإمام علي(ع)، في أوائل كتابه إلى مالك الأشتر لما ولّاه مصر، على لزوم اتخاذ الأسلوب اللين والتعامل مع الناس بالمحبة والعطف، واجتناب العنف والتعسف؛ بتقسيم الناس إلى صنفين، قال(ع):

«واشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللفظ بهم، ولا تكونن عليهم سبعا ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق»([1]).

ولهذا نرى الإمام(ع) عندما يبلغه خبر غزو الأنبار، من قبل جيش معاوية، وتعدّيه على الناس وسلبهم ما يملكون، يقول:

«... ولقد بلغني أنّ الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة، فينتزع حجلها وقلبها وقلاندها ما تمتنع منه إلا الاسترجاع والاسترحام... ثم انصرفوا وافرين ما نال رجلاً منهم كلم، ولا أريق لهم دم، فلو أنّ امرئاً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً، بل كان به عندي جديراً» ([2]).

قال الإمام الخميني (ره) في ما يخصّ هذه الميزة لحكم الإمام علي (ع):

«إنّ شخصية هذا الرجل العظيم الذي كان إماماً للأمة شخصية لا يمكن العثور على مثيلها لا قبل الإسلام ولا بعد ظهوره، شخصية قد جمعت الأضداد فيها، فرجل الحرب كيف له أن يكون من أهل العبادة، والشجاع ذو القدرة الجسمانية العظيمة كيف يمكن عدّه من الزاهدين، والشخص الذي يحصد بسيفه رؤوس المنحرفين كيف يمكنه الإتيان باللين والرحمة، كما كان يتّصف بها أمير المؤمنين (ع)، فهذا الرجل بلغت به الرحمة بالناس درجة أنه عندما يسمع أنّ الأعداء سلبوا من المرأة اليهودية المعاهدة خلخالها ينادي: ... فلو أنّ امرئاً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً» ([3]).

هذه الرحمة بلغت قمتها عندما شملت عدوه وقاتله، فقد قاسمه قدح اللبن الذي قدّم إليه.

وكذلك نرى مصاديقها بالنسبة للأفراد الذين يحاكمون ويقام عليهم الحد، ففي إحدى المرات بعد أن أقيم الحد على إثنين من السارقين وقطعت يدا كل منهما، أبدى الإمام علي (ع)، بعد إقامته الحد، عطفه على هذين المحدودين واهتمامه بهما، وأسهم في معالجة اليد المقطوعة ليسرع برأها، واهتم بتغذيتهما، كي يقويا بعد ذلك على العمل، حتى إنهما بعد ذلك صارا من المادحين له، فعندما سئلا بعد زمن: من قطعكما؟ قالوا: قطعنا خير الناس ([4]).

فالرحمة للناس جميعهم، واللين مع الجميع، وبالأخص مع أولئك الذين ليس لهم من يلجأون إليه؛ سوى رحمة الحاكم الذي يعمل في سبيل خدمة الناس.

كان الإمام علي (ع) يحكم في وقت امتدّت فيه سلطة الدولة الإسلامية إلى مناطق بعيدة وشاسعة، فمن الشرق الأوسط إلى شمال أفريقيا، ومن الحجاز إلى إيران، ومع ذلك كله لم يكن يتوانى عن أي عمل في سبيل إدخال السرور إلى نفوس اليتامى وملاطفتهم، ولو من خلال اللعب معهم.

«كان عليه السلام يَصِلُهُم بما يحتاجونه، في حين أنّ الكثير من العوائل لم تكن تعرف هوية الشخص الذي يأتيها بالمعونات، وفي إحدى المرات عندما كان يُوَصِّل المعونة إلى إحدى العوائل كان أطفالها يبكون، فدخل عليهم ولاطفهم وأطعمهم، وبعد ذلك أخذ في إبداء صوت يشبه صوت الناقة كي يضحك الأطفال قانلاً: عندما دخلت عليهم كانوا يبكون، ويؤدّي أن يضحكوا حين خروجي، هذا سلوك حاكم كانت دولته تمتد من الحجاز إلى مصر، ومن إيران إلى أفريقيا»([5]).

فالتواضع للناس جميعهم من الصفحات المضئية لحكم الإمام علي(ع)، وهذا لم يكن منه إلا بعد التسليم والخضوع المطلق لما يريده الله سبحانه وتعالى.

ومن الواضح أنّ أرضية هذا التواضع هي نفسها أرضية الخضوع والتسليم لله عز وجل.

وهذا التواضع للناس ليس من باب العجز وعدم القدرة، بل هو صادر من أشجع الناس، ومن قبل شخص لم يسبقه أحد في ميادين الجهاد والحرب سوى رسول الله(ص)، وكان يقول:

«والله لو تظاهرت العرب على قتالي لما وليت عنها»([6]).

ومع ذلك كله: «فهذا الشخص، مع كل ما كان تحت سلطته، ورغم امتداد حكومته في أقطار واسعة من الأرض، علاوة على ما يملك من قوة بدنية وروحية نراه في تواضعه يفوق أفراد الطبقات الدنيا أو المتوسطة، فلم تؤثر هذه القدرة التي يملكها في نفسه أبداً؛ وذلك لأن الروح واسعة وكبيرة بدرجة تشمل كل العالم وتستوعبه، فالروح المجردة يعد العالم كله بالنسبة لها نقطة، فمثل هذه الشخصية والروح العالية لائقة للسياسة والحكم، والإسلام قد اختار مثل هذه الشخصية للقيادة»([7]).

ولقد أكد الإمام الخميني(ره) على هذا الجانب من الحديث؛ لأن التكبر والاستعلاء والغرور بالقدرة والسلطة يجرّ الحاكم إلى سحق حقوق الشعوب وظلمها، فالسلطة لا تتناسب والأدمغة الصغيرة والمريضة، فهذه النفوس بمجرد تعرّضها لمشكلة صغيرة يثور غضبها، فكم أحرقت مدن وأهلكت آلاف الأنفس بسبب هذا الغضب.

لكن التواضع، في شخصية كشخصية أمير المؤمنين(ع) الذي حكّم نفسه، وروّضها قبل أن يكون حاكماً على الناس، نشأ من قدرته على ضبط نفسه وترويضها في حال كونه مقتدراً وذو سلطة واسعة.

ويظهر هذا التواضع في سلوك الحاكم، حتى أنه لا يستنكف عن الجلوس على الأرض.

ويظهر أيضاً في عيشه وتذوقه للجوع؛ كي يبقى ذاكراً للجائعين من أفراد المجتمع.

يأكل ويمشي كما يأكل العبيد ويمشون، اكتفى من اللباس بأبسطه وأزهد.

عندما اعترض الإمام الخميني(ره) على الترف الذي غرق فيه النظام الطاغوتي، وانتقد الاحتفالات التي أقامها النظام لذكرى مرور 2500 سنة على الحكم الملكي في إيران، جعل المقياس للحكم نهج أمير المؤمنين(ع)، فقال: «يجب أن يحتفل بذلك الحاكم الذي عندما يحتمل وجود جائع واحد في أقصى أنحاء الدولة لا يشبع في أكله، ويكتفي بالقليل والبسيط منه كي يواسيه، الحاكم الذي جعل محل إدارته للحكم وقضائه بين الناس جانباً من جوانب مسجد الكوفة، ونصب هناك دكة القضاء؛ ليحكم في دعاوى الناس.

يجلس على الأرض ويأكل كما يأكل العبيد ويمشي كما يمشي العبيد، وعندما يُهدى إليه ثوب جديد يعطيه لخادمه قنبر، ويكتفي هو بلباسه القديم.

وعندما يرى أمامه ثياباً طويلة يقطعها ويذهب هكذا إلى المسجد ليخطب بالناس.

هكذا كان في الوقت الذي كانت دولته تمتد إلى مسافات شاسعة تعادل عشرة أضعاف مساحة إيران، مثل هذا الحاكم يستحق أن يحتفل به»([8]).

2 - حكم الإمام علي(ع) حكم القانون.

إنّ انتظام المجتمع البشري المفضي إلى تحديد العلاقات بين أفرادها، والذي يعد القاعدة في الطمأنينة والأمان والتطور والرقي، يعتمد على تحديد الحقوق والواجبات والالتزام بها.

فالقوانين والدولة والمؤسسات الاجتماعية والقوى المسلّحة جميعها وسائل لتحقيق الانتظام في المجتمع، ولتحديد العلاقات بين أفرادها.

ونتيجة لذلك، كان القسم الأكبر من رسالة الأنبياء ينصبّ على تحديد واجبات الإنسان وحقوقه.

هناك ثلاثة أمور تعد أركاناً لمقولة التقنين:

1- تبين القوانين ووضوحها.

2- تطبيق القانون.

3- مساواة الناس أمام القانون.

وهذه الأمور الثلاثة واضحة جداً في سيرة الأنبياء والأولياء.

قال الإمام علي(ع)، عندما علم أنّ إحدى بناته قد استعارت من ابن أبي رافع، خازنه على بيت المال، عقد لؤلؤ على أن تردّه بعد ثلاث: «... ثم أولى لإبنتي لو كانت أخذت العقد على غير عارية مضمونة مردودة، لكانت إذاً أول هاشمية قطعت يدها في سرقة..» ([9]). وقال أيضاً: «والله لو أعطيت الأقاليم السبعة، بما تحت أفلاكها، على أن أعصي الله في نملة أسلبها جلب شعيرة ما فعلته» ([10]).

فالإصرار على تطبيق القوانين يعد إحياء للقيم الدينية، وليس مجرد شعار في المعترك السياسي.

ويعد الإمام الخميني(ره) من السابقين في هذا العصر، إلى إحياء مقولة تطبيق القانون.

وقد أشار، في كثير من خطبه وبياناته، إلى دور الالتزام بالقانون في تطوّر الحياة الاجتماعية، وعدّ عدم الالتزام بالقوانين السبب في جميع أنواع الفساد الاجتماعي، قال &.

«إنّ الدولة التي لا تلتزم بالقوانين، وليس للقانون (وبالأخص القانون الإسلامي) في مجتمعتها أي دور وأي حاكمية، لا يمكن تسميتها وعدّها دولة إسلامية» ([11]).

وقال أيضاً: «في الإسلام للقانون حاكمية على المجتمع، حتى النبي (ص) نفسه كان تابعا للقانون الإلهي، ولا يمكنه مخالفته» ([12]).

وقال (ره) أيضاً: «في الإسلام الحاكم الوحيد هو القانون الإلهي، والنبي (ص) أيضاً كان يطبّق القانون وتابعاً له، وخلفاء النبي (ص) أيضاً كانوا يطبقون ذلك القانون.

والآن أيضاً نحن مكفون بالعمل طبقاً للقانون.

فالقانون هو الحاكم، وليس الحكم للفرد، فالفرد حتى لو كان رسول الله، وحتى لو كان خليفة الرسول، ليس هو الحاكم، ففي الإسلام الذي يحكم إنما هو القانون، والكل تابع له» ([13]).

ويضع الإمام الخميني (ره) في هذه الدعوة الحقيقية إلى الالتزام بالقانون، سيرة الإمام علي بن أبي طالب (ع) ملاكاً لذلك؛ لأن من أهم مصاديق حكومة الإمام علي (ع) وأوضحها هو حكم القانون، فلو طالعنا واستقرأنا، ولو بصورة سريعة وعابرة، سيرة الإمام علي (ع) وسلوكه في عمره الشريف كله، وبالأخص في مرحلة قيادته وحكمه للأمة، نجد هذا الملاك (حكم القانون) في كل موضع من حياته المباركة.

وهذا في الوقت الذي يعد فيه الإمام علي (ع) هو الحق المطلق والقانون المطلق، والقرآن الناطق ومحور الحق، حيث يقول الرسول الأكرم (ص): «علي مع الحق، والحق مع علي يدور حيثما دار».

فالإمام(ع) لم يستغل حكمه إلا في سبيل توفير ما يستحقه الناس، وتطبيق القانون الإلهي، واجتناب التفريق والتمييز بينهم.

ويعد كل ما عدا هذا - مهما كان - ظلماً وجوراً.

نعم، فالفرار من القانون وإهمال الأوامر الإدارية لا يمكن وصفه إلا بالظلم والجور، قال الإمام الخميني(ره).

«لقد تحقق حكم الإسلام الأصيل في مرحلتين تاريخيتين في صدر الإسلام: الأولى في زمن رسول الله (ص)، والثانية عندما باشر الإمام علي بن أبي طالب الحكم في الكوفة، حيث حكمت المبادئ في هاتين المرحلتين.

وبتعبير آخر: قامت في هاتين المرحلتين حكومة عادلة، تدير المجتمع، لم يكن الحاكم فيها يخالف القانون، ولو بمثل ذرة، فالحكم في هاتين المرحلتين كان حكم القانون، ولعله لم يذكر لنا التاريخ أي مرحلة أخرى كان فيها للقانون هذه الدرجة التي يتساوى فيها الحاكم مع أضعف الناس اجتماعياً أمام القانون وحكمه، هكذا كان في صدر الإسلام»([14]).

وقال(ره) أيضاً: «في زمن النبي (ص) كان القانون هو الحاكم، وكان النبي (ص) منفذاً له، وكذا في زمن الإمام علي(ع) كان الحكم للقانون، وكان أمير المؤمنين منفذاً ومسؤولاً عن تطبيقه، وفي كل زمان ومكان لا بد من الحكم بهذا الشكل، فالحكم للقانون أي الحكم لله»([15]).

كان الإمام علي(ع) يحذر من الفوضى والتعسف تحذيراً شديداً، ويكره الظلم والظالمين، ويتجنبهم ويعبر عن ذلك بأقصى العبارات وأشدّها، ومع ذلك فإنه(ع) كان يفضل الحاكم الظالم على الفوضى والفتن، فكان يقول: «أسد حطوم خير من سلطان ظلوم، وسلطان ظلوم خير من فتن تدوم»([16]).

كان الكل في زمن حكم الإمام علي(ع) مكلف بمراعاة القانون وتطبيقه، وإلا فإنهم كانوا يواجهون بإجراء شديد من قبل أمير المؤمنين(ع)، فلا يمكن تشييد حكم عادل من دون تطبيق القوانين والتسليم له في المراحل جميعها، وفي المراكز جميعها، ومن قبل الأفراد جميعهم.

أليست العدالة متجذرة في القانون، وإحياء العدالة متقوم بإحياء القانون، وتطبيق القانون وتنفيذه لا يفرق بين الصغير والكبير والفقير والغني والقريب والغريب، ولا يتأثر بالعلاقات الحزبية والمنافع الفردية.

فذلك كله كان؛ لأن أساس الحكم عند أمير المؤمنين (ع) هو القانون لا غير.

وبتعبير آخر: طاعة مثل هذا الحكم هي طاعة للقانون: «كان حكم النبي (ص) وحكم أمير المؤمنين (ع) حكم القانون، أي أن الله أمر وحكم بتعيينهم، فهؤلاء (ع) تجب إطاعتهم بحكم القانون، إذاً فالحكم كان للقانون الإلهي» ([17]).

وحكم القانون يعني: أن يكون الناس مكلفين بإطاعة أوامر الحكومة وقوانينها في إطار القانون، لا بتأثير سلطة الحاكم وأفراده المتسلطين.

«إن حكومة الإمام علي (ع) والذي كان ولياً على كل شيء، وفي خدمة الناس لم تكن بالشكل الذي يريد الحاكم فيه أن يحكم ويتسلط على الناس، وعلى الناس إطاعته مهما كان الأمر.

ولم تكن الحكومة بشكل تظلم الناس وتتعدى على حقوقهم، ونتيجة لذلك يكره الناس هذه الحكومة» ([18]).

وولاية الفقيه، في نظر الإمام الخميني، هي أيضاً تحكيم للقانون الإلهي، وليست ديكتاتورية، وكما كان أمير المؤمنين تابعاً للقانون، كذلك الفقيه الذي ينوب عنه، وينتخب لإمامة الأمة منفذاً للقانون وتابع له.

«إن ذلك الفقيه الذي يُنصب لقيادة الأمة، هو: ذلك الفقيه الذي يريد كسر الديكتاتورية، وتوجيه الجميع للانضواء تحت بیرق الإسلام وحكم القانون.

فحكومة الإسلام حكومة القانون، أي القانون الإلهي، قانون القرآن والسنة، فالحكم تبع للقانون، أي أن النبي (ص) نفسه تابع للقانون، وكذا أمير المؤمنين (ع) نفسه تابع للقانون، ولا أحد يخالفه قيد أنملة ولا يستطيع ذلك» ([19]).

3 - حكم العدل.

من المظاهر الجليلة لحكم الإمام علي(ع)، والتي تم التأكيد عليها والتوصية بها مراراً، في خطب الإمام الخميني(ره)، العدل، فحكم الإمام علي(ع) حكم العدل.

إنَّ أصل هذا المظهر في الأساس، هو ذلك العنصر الإلهي والإنساني المضيء، فإنَّ تَلَأُلُ اسم الإمام علي(ع) وعمله وحكمه في التاريخ، إنما هو بسبب الالتزام بهذا الأصل، والإصرار على تنفيذه، فإسم علي(ع) والعدل وجهان لمعدن واحد، وحكم علي يعني عدل علي(ع).

فعلي(ع) مظهر للعدل الإلهي ومجسّد له.

فالإمام علي(ع)، وفي سبيل إحقاق الحق والعدل، رضي بتولّي زمام الحكم بعد مقتل الخليفة الثالث.

وقد رفض أطماع أمثال طلحة والزبير في إدارة بعض مراكز الحكم، كما رفض إعطاء أقرب المقربين له من أقربائه وأنصاره أي شيء من دون استحقاق.

وعندما تصرف ابن عمه عبد الله بن عباس بأموال بيت المال بدوافع سوّغت لها نفسه، أمره بإرجاع الأموال، وخاطبه عبر رسالة شديدة، قائلاً فيها: «فإنّ الله وأردد إلى هؤلاء القوم أموالهم، فإنك إن لم تفعل ثم أمكنني الله منك لأعذرن إلى الله فيك، ولاضربنك بسيفي الذي ما ضربت به أحداً إلا دخل النار، والله لو أنّ الحسن والحسين فعلاً مثل الذي فعلت، ما كانت لهما عندي هودة، ولا ظفراً مني بإرادة، حتى آخذ الحق منهما، وأزيح الباطل عن مظلّمتها»([20]).

ولا عجب من صاحب هذه الشخصية - التي هي محور العدل ومظهر الإنصاف - إذا ما واجه أخاه عقيلاً عندما ألجأته ظروفه الصعبة، وضيق اليد وفقره، واصفراً روجه أولاده من الجوع إلى أن يطلب مزيداً من بيت المال؛ ليرفقه عن أولاده بأشدّ المواجهة، وأحمى له حديدة وقربها منه، ووصف ذلك في خطبة له: «والله لقد رأيت عقيلاً وقد ألقى حتى استماحني من برّكم صاعاً، ورأيت صبياته شعث الشعور غير الألوان من فقرهم، كأنما سوّدت وجوههم بالعظم، وعاودني مؤكّداً وكرر عليّ القول مردداً، فأصغيت إليه سمعي، فظنّ أنّي أبيع ديني.

وأتبع قياده مفارقاً طريقتي، فأحميت له حديدة، ثم أدنيتها من جسمه ليعتبر بها؛ فضجّ ضجيج ذي دنف من ألمها، وكاد أن يحترق من ميسمها... ، والله لو أعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على أن أعصي الله في نملة أسلبها جلب شعيرة ما فعلته، وإن دنياكم عندي لأهون من ورقة في فم جرادة تقضمها..» ([21]).

حقاً إنّ أمير المؤمنين هو العدل المطلق، ولا يمكنه أن يتهاون مع الظلم والإجحاف.

في حديث له مع الشهيد محمد علي رجائي، الرئيس الثاني في إيران بعد انتصار الثورة، وأعضاء وزارته، أوصى الإمام الخميني(ره) هؤلاء بالإقتداء بسيرة الإمام علي(ع) ومنهجه في الحكم:

«... تصوّروا في الوقت الذي كان أمير المؤمنين(ع)، حسب الفهم العام، يرأس دولة كبيرة جداً من الحجاز إلى مصر والعراق وإيران، في ذلك الوقت كيف كانت حاله، وكيف كان تعامله مع الناس، وما هي توصياته لعمّاله في الأمصار والأمراء والحكّام الذين كانوا ينوبون عنه في أطراف الدولة الإسلامية، وكم هي توصيات مهمة، طبعاً لا نستطيع أن نكون كما كان عليه أمير المؤمنين(ع)، لكن باستطاعتنا أن نكون شيعة له، نقتدي به في أعمالنا وسلوكنا.

فكل غايته(ع) في الحكم كان الله تعالى.

في الحقيقة لم تكن الدنيا ولا الرئاسة تعني شيئاً في نظره، ولا قيمة لها عنده إلا بالمقدار الذي يستطيع فيه إقامة العدل وإحقاق الحق بين الناس.

فلم يعمل لأجل الرئاسة أو الخلافة إلا بهذا الهدف، أي إقامة الحدود والعدل بين الناس.

فعلينا أن نتعلّم من هؤلاء المعصومين، ونعتبر بسيرتهم، ونعمل بمنهجهم بالقدر الذي نتمكّن منه»([22]).

وقال في موضع آخر: «إنّ ما جاء في رواياتنا من التعظيم والتكريم ليوم الغدير لم يكن من باب أهمية الحكم، فالحكم هو ما عبّر عنه أمير المؤمنين(ع) لابن عباس: بأنّ الإمرة عليهم لا تعدل عنده قدر نعل، إلا أن يقيم حقاً»([23]).

نعم: إنَّ تقييم علي(ع) للحكم إنما هو من باب كونه وسيلة لإقامة الحق ودفع الباطل، وإلا فالحكم بمجردة لا قيمة له.

«... قال الإمام علي(ع) في شأن الإمرة والحكم لابن عباس - عندما دخل عليه في طريقه إلى قتال أهل البصرة بذئ قار، وهو يخصف نعله -: ما قيمة هذا النعل؟ قال ابن عباس: لا قيمة لها.

فقال(ع): والله لهي أحب إليَّ من إمرتكم، إلا أن أقيم حقاً أو ادفع باطلاً»([24]).

يُشير الإمام الخميني إلى خطبة خطبها الإمام علي(ع) يبيّن فيها سبب قبوله الحكم، وهو قوله: «لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء إلا يقاتروا على كظة ظالم، ولا سغب مظلوم...»([25]).

هكذا يستدل الإمام علي(ع).

وتكليف الفقهاء في وقتنا هذا، هو: الاستمرار على هذا النهج؛ في سبيل إقامة الحكم الإسلامي. وإحقاق الحق وإقامة العدل.

وقد عبّر الإمام الخميني عن ذكرى مولد أمير المؤمنين(ع) بأنه يوم مولد العدل، وقد أكّد على أهمية الإقتداء بسيرته(ع) في حديثه بمناسبة افتتاح مجلس الشورى الإسلامي في إيران، والذي صادف افتتاحه يوم ذكرى مولد أمير المؤمنين(ع)، قال(ع): «إنَّ افتتاح مجلس الشورى الإسلامي في يوم ولد العدل فيه، أي يوم ولادة علي بن أبي طالب(ع)، الشخص الذي يعدّ مجسداً للعدالة في أبعادها جميعها، والرجل الأعجوبة في هذا العالم، فلم يأت أحد بمثل ما جاء به علي(ع)، أو يفوقه، منذ ابتداء العالم وإلى يومنا هذا سوى رسول الله (ص)، ونحن نتفاعل بالخير من هذا الاقتران - بين افتتاح مجلس الشورى الإسلامي وذكرى مولد علي بن أبي طالب(ع) -، ونعتقد أنّ على السادة في مجلس الشورى الإقتداء بسيرة هذا الرجل العظيم، واعتماد منهجه في الحياة»([26]).

فهذا التأكيد كله على مسألة العدل إنما هو؛ لأن الحكم من دون إقامة العدل لا يدوم؛ ولأن الناس لا يخضعون للقوانين التي ليست مطابقة للإنصاف والعدل؛ ونتيجة لذلك سوف لا ينصرون ذلك الحكم، وبالتالي ستتهيا الأرضية لسقوط ذلك النظام وتلاشيته.

فالحرية، والمساواة أمام القانون، والعدل، ثلاث أصول مهمة وقيمة، كان حكم الإمام علي(ع) يستند عليها([27])، والآن الجمهورية الإسلامية في صدد الاعتماد عليها أيضاً.

قال الإمام الخميني(ره): «نحن نريد تطبيق العدل الإسلامي في هذه الدولة، الإسلام الذي لا يقبل التعدي على الآخرين حتى لو كان على إمارة يهودية مُعاهدة، ذلك الإسلام الذي يعتبر عنه أمير المؤمنين(ع) عندما يسمع أنّ جيش معاوية بلغ الأنبار واعتدى على الناس وسلب أموالهم وحلي نساءهم:... فلو أنّ امرئ مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً، بل كان به عندي جديراً.

الإسلام الذي يعلوه العدل، ويفتقد فيه الجور والظلم، الإسلام الذي يتساوى الرجل الأول فيه مع باقي الناس أمام القانون»([28]).

4 - حسن التعامل مع الناس، من الخصائص المهمة والبارزة في حكم الإمام علي(ع)، حسن التعامل مع الناس ومداراتهم بالمعنى الحقيقي للكلمة.

فالحكم الذي تسلّمه الإمام(ع)، بعد تلك المدة الطويلة من حكم الخلفاء الثلاثة، وبعد خمس وعشرين سنة من الصبر، وفي العين قذى وفي الحلق شجى، يرى تلك الأحداث الصعبة والمريرة وبالأخص السنوات الأخيرة، إنما كان بعد ازدهام الناس عليه، وإصرارهم، قال(ع): «فما راعني إلا والناس كعرف الضبع إليّ، ينثالون عليّ من كل جانب، حتى لقد وطئ الحسنان، وشقّ عطفائي، مجتمعين حولي كربيضة الغنم»([29]).

ولم يرَ الإمام علي(ع) بُدّاً إلا القبول: «... لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر..» ([30]).

فالحجة قد قامت بوجود الناصر والمبايع، فليس له إلا القبول، وهذا الحكم هو الوحيد، بعد وفاة رسول الله (ص)، الذي قام على أساس إرادة الناس وبيعتهم الشاملة له، وعلانية أمام أنظار الجميع.

وفي هذا الحكم، كان الجميع متساوون في الحقوق، فالحرية في إبداء النظر، والعقائد كانت على أوسع نطاق، ولا يتعرّض لأحد ما لم يدخل في الفتن وإثارة الاضطرابات، فالإمام علي(ع) كان يعطي مخالفيه أسهمهم من بيت المال، ولا يقطع حقهم منه، ويلجأ إلى إرشادهم ورفع الشبهات عنهم، وكان(ع) يوصي عمّاله في الأمصار ورجاله في الحكم بمراعاة الناس، ولعلّ عهده إلى مالك الأشتر عندما ولّاه مصر يعد من الرسائل المليئة بالأوامر والآداب المهمة في شأن حقوق المواطنين ومراعاة الطبقات المختلفة من الناس وبالأخص الطبقة الفقيرة والمعدمة، وكذلك بين الإمام(ع) ما للناس من حقوق وما عليهم من واجبات، وما للوالي من حقوق وما عليه من التزامات لا بدّ من إقرارها.

وقد بين(ع) الحكمة في زهده، الذي لا نظير له، قائلًا: «... إنّ الله تعالى فرض على أئمة الحق أن يقدّروا أنفسهم بضعة الناس كيلا يتبيغ بالفقير فقره»([31]).

وفي رسالة له(ع) إلى أحد عماله (وهو عثمان بن حنيف) بين له أدب الحاكم، ووبّخه على بعض أعماله:

«... هيهات أن يغلبني هواي ويقودني جشعي إلى تخيير الأطعمة، ولعلّ بالحجاز أو باليمامة من لا طمع له في القرص، ولا عهد له بالشبع...»([32]).

ولقد أشار الإمام الخميني(ره) إلى هذا القسم من الرسالة في حديثه: «إنّ الشخص الذي كان على رأس الحكم كان في معيشتة يتساوى مع أضعف الناس وأفقرهم، فهو يقول: لعلّ في الحجاز، أو في اليمامة، من هو جائع ولا طمع له في القرص، ولا يستطيع أن يوفر لنفسه حياة هنيئة، ولذا لا بدّ لي من المعيشة مثله، أي الإكتفاء بالقرص والقليل من الملح، هكذا كان حاكمنا، ومن الواضح أننا نحن لا نستطيع أن نجاريه في هذا، وهو(ع) يصرح بذلك قائلًا: «ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد»([33]).

تتمثل مهمّة الحكم في أن يعمل النظام في سبيل خدمة الناس وتوفير ما يحتاجونه.

وفي الأساس قد يطرح السؤال عن طبيعة العلاقة بين نظام الحكم وبين الناس في حكم الإمام علي(ع)، وفي فكر الإمام الخميني(ره).

وهذا جوابه واضح وصريح، وهو: يجب على نظام الحكم أن يكون في خدمة الناس وتحقيق مصالحهم، ففي نظر الإمام الخميني(ره) إنَّ أهمَّ تكليف لنظام حكم يعتمد الناس قاعدة له، هو: أن يرى نفسه خادماً للمجتمع، ويسعى في سبيل توفير ما يحتاجه الناس، ولا يقتصر على تحقيق أهدافه ومآربه الخاصة.

فالحكم في نظر الإمام الخميني: وسيلة وأداة لتوفير ما يحتاجه الناس وخدمتهم وتربيتهم وهدايتهم، وتحقيق العدل بينهم، وإيصال البشرية إلى السعادة الدائمة.

يقول الإمام الخميني(ره) من خلال الإشارة إلى الحوار الذي دار بين الإمام علي(ع) وبين ابن عباس بشأن قيمة النعل الذي كان يخصفه الإمام، وإنه(ع) كان يفضّله على إمرة الناس؛ ما لم يقم حقاً ويدفع باطلاً، فالحكم ليس غاية في نفسه، وإنما هو وسيلة؛ تكون له قيمة ما دامت غايته نبيلة: «فعلى الفقهاء العدول أن يتحيتوا الفرص وينتهزوها؛ من أجل تشكيل حكومة رشيدة، يراد بها تنفيذ أمر الله وأحكامه، وإقامة النظام الإسلامي العادل، وإن كان ذلك يحملهم جهوداً ومساعي غير يسيرة، ولا عذر يقبل في ذلك؛ لأن تولي الفقيه لأمر الناس نفسه، وبالقدر المستطاع، يمثل إنصياًحاً لأمر الله، وأداءً للتكليف الشرعي»([34]).

وقال أيضاً:

«فالحكومة في النظام الإسلامي هي في خدمة الشعب، ولا بدّ لها من ذلك»([35]).

الأفضل عندي أن تسمّوني خادماً من أنّ تسمّوني قائداً.

فالقيادة ليست هي الغاية، بل الغاية خدمة الناس، فإسلامنا أملى علينا وجوب خدمة الناس»([36]).

ونأمل أن يكون قد تحقّق في بلدنا مظهر - ولو بالقدر اليسير - من مظاهر ولاية علي بن أبي طالب(ع)، ولا بدّ لنا من الانتباه وعدم الاكتفاء بالتظاهر والشعارات، فهذا ليس مطلوباً، فنظام الحكم لا بدّ له من الاهتمام بالمحرومين كما كان علي(ع) يهتم ويسعى لأجلهم... فنظام الحكم الذي يتولّى أمير المؤمنين لا بدّ له من أن يكون كذلك»([37]).

يقول الإمام الخميني(ره) في شأن تعامل أمير المؤمنين(ع) مع الناس وخدمته لهم: «إنّ الحاكم الإسلامي هو ذلك الحاكم الذي كان يأتي إلى مسجد المدينة الصغير، ويجتمع مع الناس، وينصت إلى كلامهم، وكذلك باقي مسؤولو النظام يجتمعون مع الناس بمختلف طبقاتهم، وكان اختلاطهم مع الناس بدرجة عندما يأتي الغريب لا يعرف من ظاهرهم من هو حاكم البلد، ومن هم مسؤولي النظام، ولا يميّزهم من عامة الناس، فاللباس يتشابه، وتعاملهم مع بعضهم بعضاً لا يختلف، وكان استتباب العدل والقانون بدرجة لو أنّ فرداً من عامة الناس وأفقرهم ادّعى على الشخص الأول في البلد له لدى القاضي لاستدعى ذلك القاضي حاكم البلد، وكان الحاكم يستجيب له، ويحضر مجلس القضاء..» ([38]).

فالإمام علي(ع) لم يظلم الناس؛ كي يخاف الانتقام منهم: «في الوقت الذي كان أمير المؤمنين يحكم بلداً يفوق في مساحته أضعاف مساحة إيران، بلداً يشمل الشام ومصر والحجاز والعراق وإيران واليمن، كان(ع) مثل باقي الناس في رواحه ومجبنه ومعاشرته لهم، فكان معهم؛ لأنه لا يخافهم، فلم يكن ظالماً لهم كي يخافهم، ولم يرتكب مخالفة ما؛ كي يخاف عقابها، بل كان يعمل لأجل الناس، وكان الناس يعدونه حامياً لهم» ([39]).

فلا معنى للاستبداد والديكتاتورية في مثل هذا الحكم: «إنّ حكماً إسلامياً مثل حكم الإمام علي بن أبي طالب لا تنشأ فيه ديكتاتورية، فالحكم الذي قام على أساس العدل، والحاكم فيه لا يتميّز في عيشه وأكله وشربه عن سائر الناس، بل عيشه أقل وأضعف منهم، فأولئك لا يستطيعون العيش مثله، فلم يشبع(ع) نفسه حتى من خبز الشعير، كان يأكل لقيمات مع قليل من الملح، ويكتفي بذلك.

فهل من الممكن لهذا الحاكم أن يكون دكتاتوراً؟ فالديكتاتورية لأجل أي شيء؟ فليس هناك ترف أو تجمل وإسراف، كي يستبدّ الحاكم لأجله» ([40]).

المسألة التي لا يمكن غضّ النظر عنها، هي: أنّ أمير المؤمنين(ع) وظّف نفسه، وبذل كل جهده، لأجل خدمة الناس والمجتمع، إلا أنهم - وللأسف - لم يثمنوا هذه الجهود ولم يقدروا ذلك، ولقد أبدى أمير المؤمنين(ع) شكواه مراراً من سلوكهم هذا، قانلاً: «... ليس أمري وأمركم واحداً، إني أريدكم لله، وأنتم تريدونني لأنفسكم..» ([41]).

وأحياناً كان يقول: «... ولقد أصبحت الأمم تخاف ظلم رُعاتها، وأصبحت أخاف ظلم رعيتي...» ([42]).

وهذا القلق إنما كان بإزاء أولئك الوصوليين الذين لم يعرفوا قدر أمير المؤمنين(ع)، ولم يكن في مخيلتهم سوى حب الرئاسة والتسلّط على الناس، والانقياد للأهواء والمظاهر الدنيوية الكاذبة.

وجميع تلك الأحقاد التي كانوا يكتونها للنبي (ص) أبدوها من بعده للإمام علي(ع): «كل حقد حقدته قريش على رسول الله (ص) أظهرته فيّ، وستظهره في ولدي من بعدي»([43]).

كان الإمام الخميني يرى، لدى مقارنته بين الناس زمن الإمام علي(ع) وبين الشعب الإيراني الوفي، أنّ الشعب الإيراني المسلم اليوم أفضل من أولئك الذين عاصروا أمير المؤمنين: «أنا أصرح، وبكل اعتزاز، بأنّ الملايين من الشعب الإيراني اليوم هم أفضل ممن كان في الحجاز على عهد رسول الله (ص)، ومن كان في الكوفة على عهد أمير المؤمنين، والحسين بن علي(ع)، هذا الشعب المليء بالحب والولاء لأهل البيت (ع) في الوقت الذي لم يعاصروا فيه الرسول الأكرم (ص) ولم يعاصروا إماماً معصوماً من الأئمة (ع)، وهذا من مظاهر التوفيق والنجاح في الأبعاد المختلفة للنظام، والإسلام يفتخر بأنّ له مثل هؤلاء الأبناء»([44]).

وفي ختام وصيّته طلب الإمام الخميني(ره) من أبناء شعبه أن يعذروه في ما قد عدّه تقصيراً منه في ما يخصّ خدمتهم.

هذا في حين كان الإمام علي(ع) يشكو إلى الله:

«اللهم إني قد مللتهم وملّوني وسئمتهم وسئمونني، فأبدلني بهم خيراً منهم، وأبدلهم بي شراً مني...»([45]).

5 - حكم الإمام علي(ع) حكم العلم والهدى.

من الخصائص والمظاهر التي اتّصف بها حكم الإمام علي(ع) والتي أضفت على المحبّين دفناً ونوراً، وألجأ الأعداء إلى الإعتراف بها، هي خصيصة العلم والهدى في هذا الحكم المبارك.

لقد جعل الإمام علي(ع) الحكم وسيلة لهداية الناس، وأداة لنشر الثقافة الإسلامية وتعليم المفاهيم القرآنية وسيرة الرسول الأكرم (ص).

فكان (ع) رجل العلم وباب مدينة علم النبي (ص)، والقرآن الناطق، وكان يصف نفسه قائلاً: «ينحدر عني السيل ولا يرقى إليّ الطير»، وقال أيضاً: «علّمني رسول الله (ص) في اللحظات الأخيرة من عمره الشريف ألف باب من العلم يفتح من كل باب ألف باب».

كان الإمام علي (ع) أقرب الناس إلى رسول الله (ص)، تربى في حجره، وكان يقول عن نفسه: «أنا من رسول الله (ص) كالعضد من المنكب، وكالذراع من العضد، وكالكف من الذراع، ربّاني صغيراً، وأخاني كبيراً، ولقد علّمتني إني كان لي منه مجلس سر لا يطلع عليه غيري» ([46]).

قال الإمام الخميني (ره) في هذا الصدد: «أي شخص يمكن له الافتخار بأنه ترعرع وتربى من صغره والى آخر لحظات عمر الرسول (ص) في أحضان الوحي والرسالة، وعلى يد حامل الوحي ومبلغ الرسالة سوى علي بن أبي طالب (ع)، الذي تجذرت فيه تعاليم الرسالة وهداية الوحي الإلهي» ([47]).

في علي بن أبي طالب حصراً كان هذا الافتخار، وقد صرح (ع) مراراً في خطبه وحديثه: «سلوني قبل أن تفقدوني»، فأشار (ع) إلى قصور أبناء زمانه عن تلقّي ما يحمله من علوم ومعرفة، كما ذكر ذلك لكميل بن زياد يشكوهم همّة: «إنّ هاهنا لعلماً جمّاً لو أصبت له حملة» ([48]).

وهذه العلوم التي يذكرها أمير المؤمنين (ع) ليست علوم من قبيل الفقه والعرفان والفلسفة الخ.. وذلك لأنه (ع) «قد علّم تلك العلوم، ولم يكن هناك أي قصور فيها، فلم تكن الفلسفة أو العلوم التي بأيدينا هي المقصودة في حديثه الشريف... وذلك لأنه كان لها حملة» ([49]).

أما العلوم التي لم يجد (ع) لها حملة، هي: أسرار الولاية والتوحيد: «فلم يجد أمير المؤمنين (ع) فرصة، ولم يجد حملة لتلك العلوم التي كان يشير إليها بـ«وإنّ هاهنا لعلماً جمّاً...» كي يعلمهم إياها، وهي علم أسرار الولاية وأسرار التوحيد؛ ولأجل ذلك لا بدّ لجميع العرفاء والفلاسفة من التحسّر والتأسّف لضیاع تلك العلوم، وعدم تمكنه (ع) من نشرها.

وهذا بعض مما يتأسّف عليه، وبالأخص العلماء في هذه الحياة» ([50]).

من الطبيعي أننا لا نستطيع تقييم المقام العلمي الرفيع الذي كان فيه أمير المؤمنين (ع)، وما ظهر خلال الخمس سنوات من حكمه (ع) إنما هو مجرد جزء محدود من ذلك الطود الشامخ.

كانت مرحلة حكم الإمام علي(ع) مرحلة هداية الناس وتعليمهم بمختلف طبقاتهم، وقد بذل فيها أقصى وسعه؛ في سبيل نشر معارف الدين، وطرده الجهل والضلالة، وتوعية المجتمع، وقد قال(ع) في هذا الصدد: «أيها الناس، إني قد بثت لكم المواعظ التي وعظ بها الأنبياء أممهم، وأدبت إليكم ما أدت الأوصياء إلى من بعدهم»([51]).

وإن كان الإمام(ع) يتأسف على ما هم عليه من عدم الاعتبار بما يعظهم، وعدم استقامتهم على ما بين لهم حيث يكمل خطبته: «...وأدبتكم بسوطي فلم تستقيموا، وحدوتكم بالزواج فلم تستوسقوا، لله أنتم، اتتوقعون إماماً غيри يطأ بكم الطريق ويرشدكم السبيل؟!»([52]).

نعم، أولئك الذين لم ينتفعوا بكلامه(ع) ومواعظه وانهذاره، لم يكن المناسب لهم سوى سوط وسيف، أمثال الحجاج ويزيد، وغيرهم من الظالمين.

كان الإمام علي(ع)، في كل مكان وفي كل حين، يسعى إلى توعية الناس وإلى نشر المعرفة، في المسجد وفي محرابه وفي ساحة الحرب، ولقد سمع مرة بعض أصحابه في وقعة صفين يسبون معاوية وأصحابه، فقال لهم: «إني أكره لكم أن تكونوا سبابين، ولكنكم لو وصفتم أعمالهم وذكرتم حالهم كان أصوب في القول، وأبلغ في العذر، وقتلتم مكان سبكم إياهم: ألهم احقن دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، وأهدهم من ضلالتهم حتى يعرف الحق من جهله، ويرعوي عن الغي والعدوان من لهج به»([53]) قال الإمام الخميني(ره):

«الإمام علي(ع) عندما كان يُسأل عن شيء يقف في الوقت نفسه، ليُجيب، ولو كان في وسط المعركة، وعندما كان يُعترض عليه: بأن الوقت وقت حرب لا الجواب على المسائل، يُجيب: إننا نقاتل لأجل ذلك (نشر العلم)»([54]).

وعلىنا الاقتداء بسيرته(ع) في ذلك.

ويقول الإمام الخميني في هذا الصدد: «فالعالم هو كل شيء ولأجل كل شيء، أمير المؤمنين(ع) كان يقاتل لأجل نشر العلم، يقاتل من أجل التوحيد، يقاتل من أجل نشر الفقه، فلا نتوهم اليوم أننا، وقد دخلنا المعترك السياسي، نترك الخوض في المسائل العلمية، أنتم أيها الشباب عليكم بطلب العلم، لا بد لكم من تحصيل ملكة الفقه والاجتهاد، كونوا فقهاء، فالفقيه هو الذي يتأتى منه العمل، بالطبع الفقيه المهدب»([55]).

يُعد كتاب نهج البلاغة بعضاً من أحاديث الإمام علي(ع) وخطبه القيمة، والذي يُعبّر عنه الإمام الخميني(ره) بأنه الضماد والدواء لجميع المتاعب والصعوبات في المجتمع الإنساني، وعبر مراحل التاريخ جميعها:

«إنّ كتاب نهج البلاغة يُعد مهبط روح علي(ع)؛ من أجل تعليمنا وتربيتنا، ونحن الغافلين والمحجوبين بحجاب الأنانية، ويُعد ضماداً لعلاج أوجاعنا الفردية والاجتماعية، ودواء لشفاء نفوسنا، ومنظومة ذات أبعاد مختلفة، فهي تعتنى بالإنسان الفرد كما تعتنى بكل المجتمع الإنساني الكبير، عطاؤها مستمر منذ زمن صدورها، وإلى ما يستمر إليه التاريخ في المستقبل، ولجميع المجتمعات البشرية والأمم والدول المختلفة، ومهما تعمق فيها العلماء والمفكرون وسبروا أغوارها».

6- حكم([56]) الزهد .

من المظاهر البارزة لحكم الإمام علي(ع)، والذي ملأ صيته آفاق العالمين، وأثار مائدة التخلّق لأولياء الله وتاريخ السلوك الإسلامي والخلق العرفاني، هو الزهد منعدم النظير، والمتمثل في الفرار من الدنيا، الذي كان يتّصف به أمير المؤمنين(ع) وبالدرجة التي تعجز اللسان عن وصفه، وكما كان(ع) يقول:

«ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك».

ولم يتمثل هذا الزهد في حالة الانزواء والبعد عن السلطة، بل كان زهده في وقت تصدّى فيه لرئاسة المسلمين وقيادتهم وانتصاره على الأعداء، وبصورة لا مثيل لها.

وقد احتوى نهج البلاغة العديد من الخطب والرسائل والحكم في الزهد وآثاره والدعوة إليه.

إنّ الخطب التي أظهر فيها الإمام علي(ع) شكواه وتظلمه في السنوات الأخيرة من حكمه القصير تعدّ نماذج من زهد عيشه، وسياسته وقيادته الزاهدة، التي بقيت صامدة أمام الظروف المليئة بعداوات أعداء العدل والتقوى وأحقادهم.

ومن الآثار والنتائج المهمة لزهد مسؤولي النظام الحاكم وبساطتهم في العيش مشاركتهم للفقراء والمساكين في ما يحسّونه من آلام وحرمان، حيث يقول الإمام علي(ع): «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَنِي إِمَاماً لَخَلْقِهِ، ففرض عليّ التقدير في نفسي ومطعمي ومشرّبي وملبسي كضعفاء الناس؛ كي يقتدي الفقير بفقري، ولا يطغى الغني غناه...»([57]). وقال أيضاً: «القتع من نفسي بأن يقال: هذا أمير المؤمنين ولا أشاركهم في مكاره الدهر أو أكون أسوة لهم في جشوبة العيش»([58]).

وأيضاً قال: «فوالله ما كنزت من دنياكم تبراً ولا ادخرت من غنائهما وفراً ولا أعددت لبالي ثوباً طمراً»([59]).

واليوم، وعندما تدّعي الجمهورية الإسلامية أنها تقتفي آثار الإمام علي(ع)، نحن في أشدّ الحاجة للإقتداء بهذه التعاليم التي بيّنها في إمكانية الجمع بين الحكومة وبين البساطة في العيش.

لقد وضعت أسس هذا النظام على ضوء نهج الإمام علي(ع)، ولقد أوصانا الإمام الخميني(ره) مراراً بالرجوع إلى أقوال الإمام علي(ع) والإقتداء به وبزهد، والتوجّه إلى القيم العليا، التي كان عليها وترك الانشغال بالدنيا الفانية.

«انظروا إلى عيش أمير المؤمنين(ع) كيف كان، وهو خليفة الرسول(ص)، وكانت سلطته ممتدة على مساحة واسعة من الأرض تعادل أضعاف مساحة إيران، فمن الحجاز وإلى أفريقيا كلّها تحت يده، ولكن انظروا كيف كان يقضي يومه، وكيف يقضي ليله، وكيف كانت عبادته، كيف كان تعامله مع الناس، تعامله مع الفقراء والمحرومين، كان يخشى أن يشبع من قرص الشعير وفي أطراف دولته من يبيت ليله جائعاً لا طمع له بالقرص»([60]).

وقد نقل لنا الكثير من سيرة الإمام علي(ع) وزهده وفراره من الدنيا، وبالأخص خلال مدة حكمه(ع)، ولكن لا مجال لعرض ذلك كلّ هنا، وسنكتفي بعرض أنموذجين من سيرته، وردا ضمن خطب الإمام الخميني(ره):

«إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ(ع)، على الرغم من أنه كان حاكماً لدولة مترامية الأطراف واسعة(...)، كان يعيش حياته اليومية بصورة لا يتحمّلها اليوم حتى طالب العلم الفقير، فمثلاً عندما كان يريد شراء ثوب له كان يشتري ثوبين، وكان يعطي الأحسن والأجمل منهما لخدمه قنبر، والثوب الثاني كان ذا أكمام طويلة تزيد على أطراف أصابعه، فيقطع القسم الزائد بيده ويلبسه.

هكذا كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) في وقت كان يرأس فيه دولة عظمى كثيرة السكّان وخراجها وافر»([61]).

إنّ الحاكم الذي تمّ تنصيبه من قبل الله تعالى لأجل الأمة، هو ذلك الشخص الذي بعد وصوله إلى الحكم بعد اجتماع الناس عنده وبيعتهم له، بعد جميع تلك الفتن والانحرافات التي أعقبت وفاة رسول الله (ص)، ولحد الآن ما زالت الآثار المخربة لتلك الانحرافات ظاهرة في الأمة أيضاً، كان يعيش حياة بسيطة للغاية، بحيث لا تصل إلى المستوى الذي نحن عليه (طلبة العلوم الدينية) أو الذي عليه أولئك الكسبة العاديون.

فكان يعيشه أقل درجة من هؤلاء.

فقرص الشعير الذي كان يتناوله في الأيام الأخيرة من عمره كان من اليبوسة بدرجة - وحسب ما ينقل - أنه لا يستطيع قطعه بيده، فكان يلجأ إلى كسره بركبته ويتناوله مع الماء، وكان يقول: لعلّ في الحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص ولا عهد له بالشعب، البيت مبطاناً وحولي بطون غرثى وأكباد حرى؟!»([62]).

6- الإمام علي(ع) والمحافظة على بيت المال.

لقد أكّد الإمام الخميني على هذا الجانب المهم من حياة أمير المؤمنين(ع)، وطلب من مسؤولي النظام في الجمهورية الإسلامية الذين لهم علاقة ما ببيت مال المسلمين أن يقتدوا بسيرة الإمام علي(ع) في ما يخصّ التصرف بالأموال العامة.

ذكرنا، سابقاً، أنّ الإمام علياً(ع) كان يعيش في أقصى درجات الزهد ولم يسمح لنفسه، ولا لأي من أقاربه وأصحابه، بالتصرّف بأموال المسلمين من دون مسوّغ.

حتى إنه عمّم على عمّاله ما يأتي: «ادقوا أقلامكم، وقاربوا بين سطوركم، واحذفوا عني فضولكم، واقصدوا قصد المعاني، وإياكم والإكثار، فإنّ أموال المسلمين لا تحتل الإضرار»([63]).

كما أنّ قصة إطفائه(ع) لشمعة بيت المال، عندما جاءه طلحة والزبير لمحدثته حول بعض ما يهمهم، مشهورة جداً، وهي قصة خالدة وذات مغزى عميق، فالشخص الذي لا يسمح بالتفريط بشمعة من أموال المسلمين، والتصرّف بها لأموال شخصية؛ من المسلّم به أنه لا يسمح للمتطاولين بأن يتصرّفوا بأموال المسلمين ونهب بيت المال، فهذه النماذج تمثل عبرة لنا في حياتنا، والعجب من أولئك الذين يختلسون الآلاف من بيت المال، ويعتدون ما أخذوه ملكاً لهم، كأنما لا يخافون المعاد، ولا يعتبرون بسيرة أمير المؤمنين(ع)، قال الإمام الخميني(ره):

«فلننظر إلى حكم أمير المؤمنين(ع)، وهكذا العاملون في الدوائر الحكومية ومسؤولو النظام لينظروا إلى سيرة أمير المؤمنين(ع) ويتفحصوا ماذا عليهم فعله...، ويروى عنه(ع) أنه كان يوصي عمّاله بقوله: «ادقوا أقلامكم، وقاربوا بين سطوركم، واحذفوا عني فضولكم...»، وهذه التوصية هي للجميع، لكل من له تصرّف بأموال بيت المال وأعيانه.

فهكذا كان علي(ع) في مسألة التصرف بأموال بيت المال، فهو يتحرّج من أن يكتب في صفحة تتسع لعشرة أسطر خمسة أسطر فقط، يوصيهم بتدقيق رؤوس الأقلام؛ كي لا تحمل من الحبر أثناء الكتابة أكثر مما يلزم، وكذا يتحرّج من أن يكتب بأقلام بيت المال وأوراقه كلاماً زائداً على الحاجة.

وكذلك ينقل عنه(ع) أنه كان يدقّق في حساب أموال بيت المال على ضوء شمعة، وعندها جاءه شخص ليتداول معه حول قضية خاصة به، أسرع أمير المؤمنين إلى إطفاء الشمعة؛ معللاً ذلك بأنها من أموال بيت المال.

ومراجعتك لأجل أمر شخصي لا علاقة له بأمر المسلمين.

فانظروا كيف كانت دقّته في أمور بيت المال، فما هو تكليفنا نحن اليوم، وكيف تتعامل الحكومات مع بيت المال، وليس الأمر مختصاً بذلك الوقت، بل هذه الحساسية بشأن أموال المسلمين تجب مراعاتها طوال التاريخ، وعلى كل من يتصدّى للحكم وبقدر المستطاع أن لا يتصرّف بأموال بيت المال من دون مسوغ.

فالكل ينتظره حساب يوم المعاد، وهناك لا بدّ له من الإجابة عن كل تصرّف وبأي مقدار كان في أموال المسلمين، فالتعديّ تقابله العقوبة، والتصرّف المنصف والعدل يقابله الثواب الجزيل، فلا بدّ من الاهتمام بشأن بيت المال»([64]).

حقاً، كان أمير المؤمنين(ع) يعظّم بيت المال، ولا يتحمّل الخيانة فيه بأي شكل من الأشكال.

فعندما كان يرى من بعض العمال خيانة وتصرفاً في بيت المال يعمد إلى توبيخه توبيخاً شديداً، ويسترد منه جميع الأموال المأخوذة من بيت المال، حتى إنّ بعض ضعيفي الإيمان منهم، وفراراً من عدل أمير المؤمنين(ع)، لجأ، بعد خيانتة إلى معسكر معاوية.

فيروى أنّ «القعقاع بن ثور كان من عمّاله(ع)، وعندما علم أمير المؤمنين أنه تصرف بالأموال، حتى إنه تزوّج امرأة وأصدقها مئة ألف درهم من بيت المال، وأحس هو بأن الإمام قد عرف ما صنعه؛ خاف من العقوبة ففرّ إلى معسكر معاوية وانضمّ إليه([65]) فأعطاه الأخير مئة ألف درهم»([66]).

ويمكن التأمل والتعمّق في هذين الأسلوبين، فمن جهة الإمام علي(ع) يوبّخ عامله القعقاع لتصرفه بأموال بيت المال، بينما في الجهة الأخرى يعطي معاوية لهذا الخائن الأمان ويبدّل له مئة ألف درهم أخرى، فمن المسلّم به أنّ إحدى هاتين الصورتين ليست طبقاً لما يريد الله، ومخالفة لسيرة الرسول الأكرم (ص)، فما يريد الله ورسوله هو المحافظة على بيت المال، ومراعاة الإنصاف والعدل في صرف الأموال العامة.

ومن هنا ندرك العلة التي لأجلها ترك بعض أصحاب الإمام علي(ع) الإمام ولجأوا إلى معسكر معاوية، فقد خافوا عدل علي(ع) لا ظلمه.

يرى الإمام الخميني(ره) أنّ على الحكومة الإسلامية أن تراعي بيت المال حق الرعاية، ولا تخون هذه الأمانة([67])، ويأمر هذه الحكومة بمصادرة جميع الأموال التي نهبتها عائلة الشاه ونظامه، وإرجاعها إلى بيت المال، وصرفها في منافع المحرومين([68]).

كما يؤكد الإمام الخميني(ره) على الموظفين وأجهزة الإعلام والراديو والتلفزيون الإقتداء بسيرة علي(ع) في تصرفه بأموال بيت المال، والالتزام بالاحتياط وعدم الإسراف في ذلك.

«على الحكومة الإسلامية أن لا تُسخر بيت مال المسلمين لأجل تقوية هيبتها وتسلّطها، بل لا بدّ من صرف أموال بيت المال في منفعة المسلمين.

فموظفو الوزارات عندما يُدركون أنهم مستخدمون من قِبَل الحكومة ويرتقون من بيت مال المسلمين، عليهم الاهتمام برعاية بيت المال، حتى في تلك المسائل التي نوه بها أمير المؤمنين (ع) ولا يستصغرونها، فالمسألة تخص بيت مال المسلمين الذي يجب أن يراعى حكم الإسلام فيه.

حتى المطبوعات والجرائد والمجلات عليهم الاهتمام بهذا الشأن، وعدم صرف الأموال وإتلاف الورق الذي هو من بيت المال في كتابة أشياء لا تفيد الشعب، وكذا مؤسسة الراديو والتلفزيون عليها أن تحتاط في عدم إتلاف الوقت والمال إلا في الموضوعات التي تخدم المسلمين، فهذه الأمور جميعها هم مسؤولون عنها» ([69]).

ونختم الكلام هنا بتوصيات سماحة السيد القائد آية الله الخامنئي دام ظله، حيث يقول: «علينا أن نستشعر في أنفسنا بأننا خدم هذه الأمة، نستشعر ذلك بالمعنى الواقعي للكلمة لا مجرد التظاهر بذلك، وعلينا جميعا، وفي أي رتبة من رتب المسؤولية كذا، أن نطرد ذلك التوهم بأن لنا الحق في تسخير ما بأيدينا من أموال الدولة، وما نملك من صلاحيات لأجل إشباع رغباتنا وأهواننا وملذاتنا، لنطرد ذلك كله.

وعلى مسؤولي النظام أن يكونوا - وبحق - مقتدى للآخرين في صفة الزهد، والبعد عن زخارف الدنيا، وحد ذلك هو الورع.

قال الإمام علي (ع)، في رسالته إلى عثمان بن حنيف، وكان عامله على البصرة يومئذ، بعد قوله: «ألا وإن إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه ومن طعمه بقرصيه» قال: «ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد» ([70]).

7 - الجدّية والمثابرة.

تعدّ الجدّية والمثابرة في العمل من المظاهر المتألّفة في حكم الإمام علي (ع)، ففي الوقت الذي كان يتّصف حكمه بالزهد وعدم التعلّق بالدنيا والبساطة في العيش وحذف التجمّلات والفضول، كان يتّصف بالسعي والمثابرة، فكان حكمه يشجّع الانتاج والتطوّر والبناء، والسعي لخدمة الناس وقضاء حوائجهم، والسير بالمجتمع إلى الرفاهية والقضاء على المشكلات.

العمل على إصلاح الأرض والزراعة وغرس النخيل وشقّ القنوات وحفر الآبار ووقفها في سبيل الله.

فكان حكمه(ع) حكماً يحارب الضعف والبطالة والجهل والإتكال على الغير.

كان هذا الحاكم يقاتل الأعداء ويجاهد في ميادين القتال وقت الحرب، وفي الجانب الآخر، يبذل أقصى جهده في متابعة أمور الناس وقضاء حوائجهم وحلّ المشكلات الاجتماعية.

وإذا فرغ من ذلك يتوجّه إلى المزرعة ليغرس ويزرع، أو يتفرّغ للقضاء بين الناس والفصل في دعاويهم، أو يحمل الطعام وأقراص الخبز على ظهره ليوزّعها على بيوت الفقراء والمساكين.

هذا الحاكم هو ذلك الشخص حسب وصف الإمام الخميني(ره) له الذي بعد أن تمت بيعته من قِبَل جماهير الناس حمل معوله وذهب ليعمل كما يعمل أي عامل آخر بلا فرق، فيحفر الآبار ويغرس الأشجار ويسقي النخل، حتى كان لا يستتف من إصلاح نعله بيده، وبذلك علّمنا درساً في الاكتفاء الذاتي، وغنى النفس وعزّتها.

ولم يكن عمل الإمام(ع) هذا خاصاً بمرحلة إبعاده عن الحكم بعد الرسول (ص)، بل كان هذا ديدنه قبل ذلك وبعده عندما تصدّى للخلافة وقيادة المجتمع، بعدبيعة الناس له.

يقول الإمام الخميني(ره):

«إنّ علي بن ابي طالب(ع) - وهو رجل الإسلام الثاني - كان يعيش عاملاً يحفر القنوات، ويجري فيها المياه، ولكن لا يعمل ذلك لمنفعته الشخصية، بل كان يكمل عمله ثم يوقف تلك القناة أو البئر في سبيل الله للمساكين والفقراء.

فكان يعد شخصاً عاملاً يعمل لأجل كسب عيشه، وفي الوقت نفسه يشقّ القنوات بيده ويوقفها في سبيل الله.

ويروى أنه(ع) في الوقت الذي بُيع فيه بالخلافة من قِبَل الجماهير، وبعد إتمام البيعة، حمل معوله وذهب ليعمل»([71]).

من المسلّم به أنّ المصاعب التي كانت تواجه حكم الإمام علي(ع) أكثر من تلك المصاعب التي واجهت غيره في مراحل حكمهم، إلا أنّ أمير المؤمنين(ع) كان رجل المصاعب والأزمات، وبتعبير الإمام الخميني(ره): «كان جامعاً للأبعاد المختلفة، فمنذ أن جرد سيفه من غمده للجهاد لم يرجعه فيه إلى آخر عمره»([72]).

كان رجل الجهاد والسعي والمثابرة لإنجاز التكليف، يسعى لإعلاء كلمة الإسلام وهداية البشرية ورفي المجتمع مادياً وفكرياً.

لقد تحمّل الإمام علي(ع)، في مرحلة حكمه، المصاعب والأزمات الثقيلة؛ من أجل إقامة العدل وإماتة الباطل، جدّ واجتهد؛ لكي تكون أحكام الله عز وجل، هي الحاكمة في المجتمع، وحتى يعيش المسلمون في اطمئنان وأمان، وحتى غير المسلمين لا يصيبهم ظلم وجور.

إنّ حكم الإمام علي(ع) لم يكن حكماً لرفاهية الحاكمين والمسؤولين، لم يكن حكماً للامبالاة والوصولية وطالبي الراحة.

قال الإمام الخميني(ره): «إنّ المشكلات التي واجهت الإمام علي(ع) كانت أكثر مما يواجهنا من مشاكل، والصعوبات التي جابهته أكثر مما يعترضنا من مصاعب، كان(ع) يواجه المشاكل حتى من قبل أصحابه الذين كانوا معه، فأولئك الذين وقفوا أمامه وجرّدوا سيوفهم في وجهه في صفين كانوا من جيشه وأتباعه، كانوا من أنصاره ومؤيديه، ولعلّ المشاكل التي واجهته من قبل أتباعه ومعسكره أكثر من المشاكل التي سببها الآخرون له»([73]).

أولئك الأتباع والمؤيدين هم الذين أرادوا الحصول على الأموال والمناصب من دون أن يجهدوا أنفسهم، إلا أنّ الإمام علياً(ع) لم يتحّ لهم الفرص لتحقيق مآربهم.

وغالباً نرى أنّ الحكومات توفّر لرجالها ومسؤوليها أجواء خاصة من الرفاهية، وتفضّلهم بإمكانيات مادية عالية نسبياً، إلا الإمام علي(ع)، فقد كانت «مرحلة خلافته وحكمه للناس أصعب وأثقل عليه بكثير من تلك التي قبلها، وحتى أثقل من الأيام التي قضّاها مع رسول الله(ص) في ميادين الجهاد، حيث كان البطل الأول فيها، فأيام خلافته كانت مليئة بالمشاكل؛ وذلك لأنه تصدّى لأمر كبير، علاوة على ما كان يؤدّيه من واجبات، كان قليل المؤونة، ومع ذلك فإنه قاوم وجاهد لنشر الإسلام»([74]).

وعلى هذا لابدّ لأتباع أمير المؤمنين(ع) من المثابرة والسعي بقدر الإمكان في مجالات الحياة جميعها.

ولا شكّ في أنّ مثل حكم الإمام علي(ع) لا يمكن تحقيقه وإيجاده إلا بالمثابرة والاجتهاد، فحكم الإمام علي(ع) هو حكم الشخص الذي كان يحفر الآبار والقنوات والجداول ويغرس النخيل ويسقيه، ينقل المؤونة والطعام على عاتقه ليلاً إلى بيوت المعوزين، يدخل إلى السوق بنفسه، كما أنه يجلس على دكة القضاء ليقضي بين الناس بالحق، وفي الحرب تراه الأكثر ضرباً بالسيف، وفي السلم يكتب الرسائل إلى عمّاله ورجاله وحتى لأعدائه ينصّحهم فيها، يخطب بين الناس؛ ليوضّح لهم ما عليهم من تكاليف، ويعلمهم معالم دينهم، يصلّي الجماعة والجمعة في الناس ويخطبهم فيها، كان أحياناً يصعد منذنة المسجد ليؤذن في الناس.

يعود المرضى، ويقيم الحدود بيده، يجلس مع أعوانه وأصحابه ويشاورهم في الأمور، يعمل على حلّ مشكلات الناس بنفسه.

يصغي إليهم ويقرأ رسائلهم، يدسّ العيون والمفتّشين في المدن وسراً وعلناً؛ ليخبروه عن أوضاعها، يجيب عن المسائل الشرعية التي يسألها الناس ويبيّن الحلال والحرام، يصدر الأوامر الإدارية والتعليمات لعمّاله، كان يتابع مصارف بيت المال دوماً، ويشرف على المحاسبة بنفسه، ويحول بين الإسراف والتبذير فيه، يحاسب المقصرين ويذكر المنحرفين من عمّاله وينصّحهم، وأحياناً يوبّخهم ويهدّدهم، ويثيب المخلصين والصالحين منهم ويودّهم، حتى إنه كان يبكي ويذرف الدموع على فراقهم.

كان لا يقرّ في مكان واحد، فهو دوّار بحسب ما يقتضيه منه التكليف وأداء الواجب، فمن مكة هاجر إلى المدينة، ومن المدينة إلى ساحات القتال، من المدينة إلى اليمن، ومن اليمن رجع إلى المدينة، ومن المدينة إلى البصرة والكوفة، ومن الكوفة إلى صفين لقتال طاغية الشام، فمن رأى علياً ساكناً بلا عمل خلال الستة عقود من عمره الشريف؟ نعم، فحكم علي(ع) كان حكماً يتميز بالعمل والسعي والجديّة والمثابرة في أداء التكاليف والواجبات ومتابعة الأعمال.

فلنسمع من الإمام الخميني ماذا يقول عن الإمام علي(ع):

«على الإنسان أن يلاحظ ويؤمن النظر في نهج أمير المؤمنين(ع) في الحياة، بساطته في عيشه، كيف كان يحيا سواء في حياته الشخصية أم مع المجتمع؟ ولتفكر الإنسان حالاته(ع)، ولينظر كم أععب نفسه في نصرة الإسلام، ولاقى من المصاعب والجراح والعطش في سبيل الله»([75]).

ولنسمع من حديث القائد الخامنئي حول الإمام علي(ع):

«إنكم لا ترون في حياة الإمام علي(ع) يوماً واحداً بلا عمل، فالإمام كان دائماً في عمل وسعي، وكل ما عمله كان خالصاً لله وفي سبيل نصرته الإسلام.

ففي مكة كان جندياً مطيعاً للنبي (ص) مضحياً في سبيله، ففي الوقت الذي ترك الجميع النبي (ص) وحيداً آمن به علي(ع) وظل ملاصقاً له، وفي الوقت الذي لم يكن يتجرأ أحد على أن يعلن إسلامه ونصرته للنبي (ص) كان علي(ع) يجهر بإسلامه وإيمانه بالرسول ونصرته، ويوصل نداء الإسلام إلى كل الأرجاء، وفي الوقت الذي كان الكل فيه يخافون سطوة قريش كان همّه الوحيد حماية النبي (ص) فهو الذي تطوّع للنوم في فراش النبي (ص) يفيديه بنفسه، وهو الذي قاسى المصاعب، وحمل على ظهره طوال ثلاث سنوات الخبز والتمر والطعام، الذي كان يحصل عليه ويهيئته من هنا وهناك ليوصله إلى شعب أبي طالب، حيث كان النبي ومن آمن به يقاسون الجوع والحصار، ولا تهمة وعورة الأرض.

وهو الذي بقي في مكة بعد هجرة النبي (ص) رغم الأخطار التي كانت تحيق به؛ وذلك ليؤدّي ما كان على الرسول من قروض ويرجع، ما كان عنده من أمانات إلى أصحابها، كما قال الرسول (ص) «وأنت تقضي ديني وتنجز عدتي»، ثم سحب باقي أهل بيت النبي (ص) في سفره إلى المدينة، وهو الذي جرّد سيفه منذ أول يوم قاتل فيه النبي (ص) الأعداء، ولم يرجعه إلى غمده حتى آخر غزوة.

ولم يقل علي(ع): إني قد خضت الحروب وقاتلت مع رسول الله (ص) ولي من العمر ثلاث عشرة سنة والآن وقد كبرت فليقاتل غيري.

ولم يقل يوماً: إني كافحت وثابرت وعملت الكثير وتحملت الكثير فليعمل اليوم غيري.

ولم يقل: إني ونتيجة لما عملت من أعمال لا بدّ من أن يكون لي سهم في الحكم، ولا يمكن أن أبعد عن المناصب.

فالحكم في نظره هو حكم الإسلام فليس الحكم منصباً يسعى لأجله.

فكان (ع) يعمل دائماً ويثابر في عمله، وحتى بعد رحلة الرسول (ص)، عمل وفي كل وقت ما كان يعده تكليفاً وبكل إخلاص، فعندما كان التكليف أن تبرز فاطمة (عليها السلام) أمام الأنصار والمهاجرين في مسجد النبي (ص) سمح لها بذلك، وعندما كان تكليفه أن ينقطع عن الناس بقي في بيته، وفي الوقت الذي كان عليه الذهاب إلى المسجد حمل رداءه وذهب، وعندما استشاره الخلفاء في أمور السياسة والحكم والقضاء... الخ، كان يُبدي لهم الرأي وبكل إخلاص وصدق، وفي الوقت الذي كان تكليفه تربية الناس وتعليمهم عمل ذلك.

وما يقال: من أنّ علياً (ع) كان جليس البيت مدة طويلة بعد رسول الله (ص)، لم يكن بمعنى أنه ترك العمل والسعي إلى خدمة الناس ونصرة الإسلام، بل لم يهدأ علي (ع) طوال حياته لحظة عن العمل في سبيل الله ونصرة الحق وهداية المجتمع إلى حكم الله، ولم تأخذه في الله لومة لائم، مهما كلفه ذلك من متاعب وتضحيات، ولم يأت، ولن يأت، وإلى آخر الدنيا، من يضاهي علياً (ع) في عمله وجهاده، فيا شيعه علي (ع)، ويا محبي علي (ع) من الشيعة والسنة، ويا أيها المسلمون في الأرجاء الإسلامية، هذا هو الإمام علي (ع) تلميذ النبي (ص) الأمثل، ومعلم القرآن الكبير، يدعونا جميعنا إلى العمل والمثابرة والجديّة والجهاد، يدعونا قولاً وعملاً إلى ذلك، وعلينا الاقتداء به.

ولا يمكن الاعتذار عنه بأننا لا نستطيع ذلك.

نعم، لا يمكننا القيام بالشكل الذي كان عليه أمير المؤمنين (ع) من العمل كما صرّح به الإمام علي (ع) نفسه: «ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد»، فعلياً السعي قدر ما نستطيع، فإن لم نصل إلى القمة سنصل إلى السفح حتماً، وإلى قرب المستوى الذي كان عليه إمامنا المقتدى» ([76]).

معنى التمسك بولاية أمير المؤمنين (ع) الآن، وبعد معرفتنا بالخصائص والمظاهر البارزة لحكم الإمام علي (ع)، علينا العمل على تطبيق هذه الخصائص وإيجادها قدر إمكاننا.

وفي الحقيقة أنّ التشيع يعني: العمل على ذلك، فالإقتداء بالإمام (ع) واتباعه في مختلف المجالات هما معنى التمسك بولايته، وكل ما عدا ذلك لا يعدو أكثر من إدعاء فارغ.

قال الإمام الخميني (ره) :

«ورد في المأثور من الدعاء، في يوم الغدير، القول: (الحمد لله الذي جعلنا من المتمسكين بولاية أمير المؤمنين وأهل بيته).

ما معنى التمسك بولاية أمير المؤمنين؟ فلا يكفي مجرد القول بالتمسك بأمر المؤمنين، فهذا ليس هو التمسك، فما لم يكن أمير المؤمنين(ع) هو المقتدى، وما لم تتخذ الحكومة نهج أمير المؤمنين(ع) في الحكم منهجاً لها لا يتحقق معنى التمسك بولايته، وإلا فلو لم يقتد به في جميع جوانب الحياة، أو يتخطى عن نهجه القويم لا ينفعا القول بالتمسك بولايته حتى لو قلنا ذلك ألف مرة في اليوم، ولا يعدو هذا القول غير الكذب»([77]).

كما صرح الإمام الخميني(ره): «إذا لم تتبع السلطة القضائية نهج أمير المؤمنين(ع) في القضاء، فكذلك كل ما نقوله من التمسك بولايته يكون خلاف الواقع، فالتمسك إنما يتحقق عندما تكون جميع مقررات السلطة القضائية وأعمالها طبق النهج العلوي الذي هو نهج الإسلام في الحكم»([78]) والكل مكلف باتخاذ النهج العلوي في الحكم مقتدى ونهجاً في العمل، جميع الناس وجميع الطبقات وفي أي منصب كانوا، وإلا:

«فمجرد القول: إننا شيعة علي(ع) ونحن متمسكون بولايته(ع) لا يكفي، فهذه الأمور لا تتحقق بمجرد اللفظ، بل هي أمور علمية وسلوكية، هي من الحكمة العملية، فعلى المدعي لولاية أمير المؤمنين(ع) وكونه من شيعته أن يتبعه في القول والفعل والكتابة والسلوك.. الخ ففي كل شيء يكون تابعاً له(ع)، فلو لم تتحقق هذه التبعية ونقول نحن شيعة علي(ع)، نكون قد قلنا شططاً»([79]).

ختاماً نأمل أن نقنطد، نحن وجميع المسلمين في العالم، بنهج الإمام علي(ع) في سيرته العملية والعلمية والسياسية، وفي العبادة والأخلاق والفكر، ونخطو بذلك للسير في طريق بناء الذات ورفي المجتمع، حتى لا يأتي يوم نندم فيه على ادعاء الولاية من دون عمل لذلك.

أقول الحرية نقد المباني الفلسفية الليبرالية الدكتور عبد الله نصري إشارة تهدف هذه المقالة إلى تقديم دراسة نقدية للأصول الفكرية والفلسفية للمذهب الليبرالي، ومن هنا سيجري البحث عن المباني المعرفية لليبرالية، كالمذهب الإنساني والحرية والتسامح، بوصفها أسساً مهمّة لهذه المدرسة الفكرية.

وفي هذا المجال، سيسلط الضوء، بصورة أكبر، على موضوع الحرية، وستطرح مجموعة من المباحث المرتبطة بها، كتعريفها وأنواعها وضرورتها وحدودها، ومن ثم يعمد إلى القيام بنقد لها.

وفي نهاية المطاف، سيختتم البحث بدراسة موضوع التساهل والتسامح.

([1]) نهج البلاغة، الرسائل، 53.

([2]) نفسه، خطبة: 27.

([3]) صحيفة النور، ج10، ص 173.

([4]) جامع أحاديث الشيعة، ج25، أبواب حد السرقة، ح34.

([5]) صحيفة النور، ج7، ص 170.

([6]) نهج البلاغة، الرسائل، 45.

([7]) صحيفة النور، ج14 ص 15.

([8]) نفسه، ج1، ص 169.

([9]) بحار الأنوار، ج40، ص 338.

([10]) نهج البلاغة، الخطبة، 224.

([11]) الكوثر، ج2، ص 215.

([12]) صحيفة النور، ج14، ص 268.

([13]) نفسه، ج10، ص 29.

([14]) الكوثر، ج2، ص 215.

([15]) صحيفة النور، ج10، ص 168.

([16]) بحار الأنوار، ج70، ص 359.

([17]) صحيفة النور، ج11، ص 171.

([18]) نفسه، ج7، ص 201.

([19]) نفسه، ج13، ص 183.

([20]) نهج البلاغة، قسم الرسائل، 41.

([21]) نهج البلاغة، الخطب، 224.

([22]) صحيفة النور، ج13، ص 71.

([23]) نفسه، ج20، ص 28.

([24]) نفسه، ج20، ص 28.

([25]) نهج البلاغة، قسم الخطب، 3.

([26]) صحيفة النور، ج12، ص 115.

([27]) نهج البلاغة، قسم الخطب، 27.

([28]) صحيفة النور، ج9، ص 42.

([29]) نهج البلاغة، قسم الخطب، 3.

([30]) نفسه.

([31]) نفسه، قسم الخطب، 200 يتببع: يهيج.

([32]) نفسه، قسم الرسائل، 45.

([33]) صحيفة النور، ج5، ص 150.

([34]) ولاية الفقيه، ص 70.

([35]) صحيفة النور، ج10، ص 126.

([36]) نفسه، ج5، ص 238.

([37]) نفسه، ج18، ص 158 و159.

([38]) نفسه، ج3، ص 84.

([39]) نفسه، ج7، ص 260.

([40]) نفسه، ج11، ص 37.

([41]) نهج البلاغة، قسم الخطب، 136.

([42]) نفسه، قسم الخطب، 97.

([43]) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي، ج2، ص 328.

([44]) وصية الإمام الخميني، ص 12.

([45]) نهج البلاغة، قسم الخطب، 25.

([46]) شرح نهج البلاغة ابن أبي الحديد، ج20، ص 315 و316.

([47]) صحيفة النور، ج14، ص 224.

([48]) نهج البلاغة، قسم الحكم، 139.

([49]) صحيفة النور، ج19، ص 7.

([50]) نفسه، ج18، ص 153.

([51]) نهج البلاغة: قسم الخطب، 181.

([52]) نفسه، قسم الخطب، 181.

([53]) نفسه، قسم الخطب، 197.

([54]) صحيفة النور، ج12، ص 148.

([55]) نفسه، ج5، ص 168.

([56]) نفسه، ج14، ص 224.

([57]) بحار الأنوار، ج40، ص 336.

([58]) نهج البلاغة، قسم الرسائل، 45.

([59]) نفسه.

([60]) صحيفة النور، ج2، ص 185.

([61]) ولاية الفقيه، ص 35 و36.

([62]) صحيفة النور، ج1، ص 166.

([63]) نهج العادة، ج4، ص 30، خصال الصدوق، ص 310، بحار الأنوار، ج41، ص 105.

([64]) صحيفة الإمام، ج19، ص 373 و374.

([65]) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج4، ص 187.

([66]) نفسه، ج20، ص 195.

([67]) صحيفة الإمام، ج3، ص 509.

([68]) نفسه، ج6، ص 267.

([69]) نفسه، ج19، ص 375.

([70]) حديث الولاية، ج6، ص 47.

([71]) صحيفة النور، ج16، ص 142.

([72]) صحيفة الإمام، ج20، ص 22.

([73]) صحيفة النور، ج8، ص 89.

([74]) نفسه، ج14، ص 200.

([75]) صحيفة النور، ج1، ص 123.

([76]) في مدرسة الجمعة، ج2، ص 165 و166.

([77]) صحيفة الإمام، ج18، ص 154.

([78]) نفسه، ج18، ص 154 و155.

([79]) نفسه، ج18، ص 155.

تمهيد

تُعد الليبرالية واحدة من المدارس الأكثر نفوذاً في الفكر الفلسفي الغربي، ويعرض هذا المذهب أصوله ومبانيه في مجالات ثلاثة هي: الفلسفة والسياسة والاقتصاد، إذ يناصر هذا المذهب الحريات الفردية والاجتماعية في الدائرة السياسية، كما يعتقد بضرورة تقليص نفوذ الدولة على الصعيد الاقتصادي، أما من الناحية الفكرية فهو يرى أنه لو خُلّي العالم وسيره الطبيعي فإن المشكلات البشرية سوف تتجه تلقائياً نحو الحل، فما لم نمارس نوعاً من خلط النظام الطبيعي للمجتمع، وتركنا الأفراد يعملون وفقاً لإراداتهم الخاصة، فإن ذلك سوف يحقق المساواة في المجتمع وكذلك الأخوة.

إنّ تدخل الأفراد، أو الدول في مسار الأمور، سوف يؤدي إلى تشطّي النظام الاقتصادي والسياسي للمجتمع.

لقد تبلور هذا المذهب، في القرن السابع عشر، متزامناً وظهور الرأسمالية، وقد كان أنصاره من المؤيدين لحق تخزين الأموال الشخصية وكنزها.

واعتقد المفكّرون الليبراليون الأوائل بأنّ عامة الناس يمكنهم اختيار الطريق المفضي إلى سعادتهم وراحتهم، ومن ثم فلا تحتاج المسألة إلى افتراض سلسلة رتب ومقامات من علماء الدين، أو غيرهم، للقيام بتعيين التكاليف على الناس أنفسهم.

لقد ناهضت الليبرالية، طوال التاريخ، المعوّقات والعقبات التي كانت توضع أمام الحريات الفردية، من قبيل نفي الفردية، العصبية الدينية، السلطة المطلقة، حرمان الأفراد من إبداء الرأي الخ...، فمن وجهة نظر هذا المذهب، خلق البشر متساوين، كما أودعت جملة من الحقوق الخاصة في وجودهم نفسه، من قبيل حق الحياة وحق الحرية وحق اختيار نمط العيش.

ويناصر الليبراليون المجتمع المدني، أي ذلك المجتمع الذي يتمكن الأفراد فيه من ممارسة فعاليتهم الاقتصادية والسياسية بشكل حر، ومن ثم فإن الدولة تمارس حداً أقل من التدخل في شؤونهم، كما أنّ كل إنسان حر في قضاياها الدينية، ويمكنه أن يتبع بكل حرية ما يملئه عليه وجدانه وضميره الخاص، ولا يحق لأياً كان ممارسة أي نوع من أنواع الفرض على أي إنسان؛ بغية الإيمان بعقيدة مُعيّنة.

لقد مرّ المذهب الليبرالي بمراحل متعددة تمّ فيها الفصل والتمييز بين الليبرالية «الكلاسيكية» والليبرالية الجديدة، فعلى حد قول الليبراليين الجدد: وقعت الليبرالية القديمة في اشتباه عندما ذهبت إلى القول: أنه لو خُلّي الأفراد وأنفسهم في ما يتعلّق بنشاطاتهم الإقتصادية، ولم تمارس الدولة أي تدخّل في شؤونهم هذه، فإنّ التنافس الذي يحصل في المجتمع سوف يؤدي إلى خلق التوازن على هذا الصعيد، ذلك أنّ عدم المساواة الناشئة عن نمو الرأسمالية كشف عن معاداة سلطة رأس المال للحريات الفردية للمحرومين، فالرفاه الاقتصادي نفسه وفق تصوّر بعض الليبراليين المعاصرين هو نوع من الحرية، ولأجل إقامة العدالة يصبح لزماً القيام بتحديد للحريات عند الضرورة.

كما كان الليبراليون «الكلاسيكيون» يرون أنّ وجود الدولة المستبدّة يمثل أكبر تهديد للحريات الفردية، أمّا الليبراليون الجدد فإنهم يرون أنّ الدولة التي تمارس تدخّلات أقل في مجال الإقتصاد والإجتماع تمنع من تحقيق الحرية والحقوق الاجتماعية للأفراد.

إذاً هناك اختلاف شديد في بعض المفاهيم والمقولات التي يطرحها هذا المذهب الفلسفي، وعلى حد تعبير روبرت إكلشال (Eccleshall Robert) هل لكلمة الليبرالي اليوم مدلول غير الإعتقاد بحرمة الحريات الفردية؟ إنّ الأمر الواضح هو: أنّ الحرية من المفاهيم المبهمة التي وقع خلاف فيها، سواء على مستوى تعريفها أم على مستوى الشروط الاجتماعية المتكفّلة بتأمينها، إذاً فالادّعاء القائل: إنّ الحرية إنما هي نواة الليبرالية، وبذلك يمكن وضع خطوط تمييز للمذهب الفكري الليبرالي ليس كافياً، ومن ناحية تحليلية يمكن التأكيد على مسألة معرفية ذات أهمية أكبر، ألا وهي: أنّ الليبرالية مع إدّعاتها بأولوية الحرية تمثّل بشكل ملحوظ مذهباً داعياً إلى المساواة» ([1]).

ويمكن دراسة الليبرالية من جوانب متعدّدة، وقد ارتأينا في هذه المقالة القيام بدراسة أصولها ومبانيها الفكرية ونقدها.

([1]) يان مكنزي وديكران، مقدمة بر ايدنولوجيهاي سياسي، ترجمة م، قائد، ص 59.

النظرية المعرفية الليبرالية

من الضروري لدى دراسة المذهب الليبرالي، التعرّف إلى موقفه من قضية المعرفة، فأول مسألة من مسائل المعرفة هي وسائل المعرفة.

إننا نطلّع على واقعيّات العالم من خلال الوسائل المعرفية التي نمتلكها، وكلّ مذهب يحدّد النشاط المعرفي في نظرته من خلال تحديده لوسائل المعرفة نفسها، فبعض الفلاسفة الذين يمثّلون البدايات الأولى لليبرالية، من أمثال جون لوك، كانوا يرون أنّ الحس هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة، أي أنهم كانوا من المعتقدين بأصالة الحس (Empirism).

لقد أثارت أصالة الحس القول: إنّ ما يمكننا معرفته إنما هو ما يقبل الإدراك من خلال حواسّنا، ومن ثمّ فما يخرج عن إدراكاتنا الحسيّة لن يكون قابلاً للمعرفة أبداً، بل إنّ بعض الفلاسفة الحسيّين اتّخذوا إزاء موضوع «ما وراء الطبيعة» موقفاً لا أدرياً، فيرى أننا لا نثبت ذلك كما أننا لا ننفيه؛ وذلك لأن وسائل إثبات ذلك أو

نفيه ليست في متناول أيدينا، وعلى سبيل المثال: الروح المجردة، فإنه وفقاً لأصالة الحس لا يمكن إثباتها كما لا يمكن نفيها.

وبعض آخر من الفلاسفة يؤيدون أصالة العقل (Rationalism)، فيروى: أننا نقبل كل ما يدركه عقلنا، وكل ما لا يتقبله هذا العقل فإننا نقوم بنفيه، وهذا يعني أننا نخوض غمار إثبات حقائق العالم أو نفيها، عندما تكون هذه الحقائق في دائرة نشاطاتنا العقلية، فأداتنا المعرفية هي العقل، وعلى كل إنسان البحث عن أهدافه وعن طرق الوصول إليها من خلال عقله، ومن ثم فلا بد من أن يكون عمله قائماً على أساس العقل نفسه، أي أن المعرفة العقلية هي التي تشكل ملاك الاعتراف بما ينبغي فعله وما ينبغي تركه.

يعتقد غيريمني بنتام أحد المفكرين الليبراليين أن أمنيات الإنسان ورغباته تشكل دافعاً من الدوافع والمحركات السلوكية له، وهذه الرغبات والأمانى وفقاً لنظرة بنتام للإنسان نابعة من حب الذات، فالإنسان، في الحقيقة، يملك من جهة العقل والفكر اللذين يجب عليه العمل وفقهما، فيما يملك من جهة أخرى مجموعة من التمنيات الذاتية، وبعض المفكرين الليبراليين يذهب إلى أن العقل إنما هو مجرى خادم للرغبات الإنسانية، في حين يعتقد دافيد هيوم (Hume David) بأن العقل عبد للرغبات والميول البشرية، أي هو عقل أداتي تستولي عليه الميول والرغبات، ومن ثم فهذا العقل يمكنه أن يبني علاقة بين رغباتنا وميولنا، ويرشد إلى سبل إرضائها جميعاً.

يُشبّه العقل القنديل الذي يرشد الإنسان في الظلام، بيد أن هذا القنديل لا يمكنه ممارسة النشاط والفعالية في جميع الأحوال، فما ذكره المفكرون الليبراليون من أن: العقل الإنساني أسير الهوى والرغبة النفسانيين أمر صحيح، أي أن هذا العقل يواجه مجموعة من الموانع التي لا تسمح له بممارسة وظيفته، فهل يكون أصحاب الجرائم مبتلين بمشكلات عقلانية؟! أي هل أن عقلهم ناقص، أو أنهم، بالرغم من سلامة عقولهم، قد وقعوا تحت تأثير عوامل أخرى، وأصبحوا مجرمين وجناة؟ فإذا كان المطلوب أن يقوم العقل بأداء وظيفته، فمن اللازم رفع كافة الموانع التي تحول دون قيامه بذلك، والميول النفسانية تعد مانعاً من هذه الموانع.

لا تستطيع الليبرالية إزالة هذه المعوقات من طريق العقل، إذ إن الإنسان وفقاً للرؤية الليبرالية ملزم باتباع ميوله ورغباته الذاتية، فالمذهب الذي لا يطرح الاستعدادات الإنسانية المتعالية والسامية، فكيف بالعمل على تفعيلها وإنجازها، لا يمكنه أن يزيل الموانع التي تقف أمام العقل ودوره.

إنّ المذهب الفكري الذي يريد الاستفادة من العقل البشري بشكل دقيق لا بد له من القيام بتفسير الإنسان نفسه؛ ليرشده هذا التفسير إلى الطريق الذي عليه أن يتحرك في إطاره؛ حتى ترتفع تلك الموانع من أمام العقل.

طبقاً للمنطق الليبرالي، لا بدّ من إخضاع أي شيء للتجربة، وهذا معناه: أنه لا يجوز الاعتراف بأي شيء اعترافاً مسبقاً، فكل شيء قابل للتجربة أو للتجزئة والتحليل العقلانيين، وكل نظرية يمكن الموافقة عليها من خلال التجربة، بل إنّ التجارب نفسها لا ترشدنا إلى الحقيقة المطلقة والدائمة، فما كان يثيره «كانت»، من إنه لا بدّ من ممارسة النقد إزاء أي شيء، إنما كان يريد به نقد الدين نفسه - أيضاً - كما فعل هو نفسه حين عمد إلى إقصاء الدين وبشكل مؤدّب عن دائرة العقل النظري؛ ليرفقه بمجال العقل العملي، وأقفل نتيجة ذلك باب الاستدلال والبرهنة في المسائل الدينية، وهو ما أدى في النهاية إلى تجريد الدين من البنية العقلانية.

إنّ هذا الإشكال يتوجّه - أيضاً - إلى الليبرالية على مستوى نظريتها المعرفية، غصّت الليبرالية الطرف عن الوحي الذي يعدّ أهم وسيلة من وسائل المعرفة.

إننا نعتقد بوجود ثلاث أدوات معرفية هي: 1 الحواس 2 العقل 3 الوحي، فالبشر لا يمكنهم إدراك مجموعة من الحقائق عن طريق العقل وحده، فهم أولاً غير قادرين على تحديد هدف الخلق من خلال عقولهم، كما أنهم عاجزون - ثانياً - عن تحديد الطريق الذي يوصلهم إلى تحقيق هذا الهدف، فبالرغم من إنّ بعض الفلاسفة يمكنه إدراك هدف الخلق من خلال الجهود العقلية، بيد أنّ ذلك غير ممكن بالنسبة لعامة الناس، بل قد كان هناك خلاف بين الفلاسفة أنفسهم في تحديد ذلك، وبالتالي فإذا ما كان من المفترض بالناس الرجوع إلى الفلاسفة لتحديد ذلك، يطرح التساؤل الآتي نفسه، وهو: أي فكر من أفكار الفلاسفة يمكن جعله أنموذجاً لهم؟ إنّ بعضاً من هؤلاء الفلاسفة يرون الحياة غير هادفة، ويدعون العدمية الغائية في الوجود كله!.

يواجه البشر مشكلات كثيرة في ما يتعلّق بالتساؤلات الآتية:

من أين؟ وإلى أين؟ وما الذي يجب فعله؟ ذلك أنّ العقل البشري عرضة للخطأ والاشتباه، كما هو الحال في الاختلافات الكثيرة التي وقعت بين الفلاسفة، على أثر الخطأ العقلي على امتداد تاريخ الفكر البشري، فإذا سألنا أفلاطون، على سبيل المثال: ما هي الوسائل التي طرحت وفقها نظرية المثل، فإنه سوف يجيبنا بأنها العقل، وهكذا إذا وجّهنا السؤال نفسه لأرسطو عن الوسائل التي استخدمها لنقد نظرية المثل الأفلاطونية، فإنه سوف يجيبنا بالجواب نفسه، أي العقل، والجواب نفسه سوف يقدمه الفارابي إذا سألناه عن الأدوات التي وظّفها للجمع بين أفلاطون وأرسطو...

نعم، من الممكن أن يكتشف العقل هذا الخطأ الذي وقع فيه، بيد أنّ ذلك قد يحتاج إلى زمن طويل، بل إنّ المسألة، في ما يتعلّق بالخلق الإنساني، سوف تصبح أكثر صعوبة إذ لا يمكن تجميد أعمال الناس جميعها بانتظار فراغ الفلاسفة وتوافقهم على جواب موحد حول هذا الموضوع، ليقدموا لهم البرنامج العملي والتكاليف الميدانية التي ينالون بها سعادتهم.

إنَّ الإنسان الذي يعيش في هذه الدنيا زهاء سبعين أو ثمانين سنة عليه في هذه المدة أن يسعى للوصول إلى قمة الكمال، فإذا لم يعرف طريق الكمال هذا فإنه من المسلّم به عدم تمكنه من الوصول إليه، وهذا هو ما يدفعنا إلى القول: أنَّ الله تعالى - وانطلاقاً من لطفه بالعباد - قد بيّن لهم طرق الوصول إلى الكمال - من خلال الوحي - حتى يتمكنوا طبقاً للالتزام بذلك من الوصول إليه فعلاً.

إذاً فالخطأ العقلي هو الذي دفعنا إلى اللجوء للوحي والاعتقاد بوظيفته المعرفية، وليس الخطأ العقلي فقط، بل محدودية العقل توجب هي الأخرى - أيضاً - افتراض وسيلة إضافية للمعرفة.

فبعد إثباتنا استمرار الحياة الإنسانية بعد الموت، وأنَّ هذا الإنسان يعيش بعد القيامة أيضاً، وأنَّ كل ما فعله الإنسان في هذا العالم سوف يرى نتيجته في العالم الآخر، بعد ذلك كله يلزم على كل إنسان العمل في هذه الدنيا بما يرد عليه نتائج إيجابية في تلك الآخرة.

وهنا نسال: ما دام الإنسان غير متمكّن بعقله من إدراك الحياة الآخرة، فكيف يتمكن من التوصل إلى إدراك الأعمال التي تدر عليه في ذاك العالم آثاراً إيجابية؟ بالعقل الإنساني يتمكن البشر من إثبات أصل الحياة الآخرة فقط، بيّد أنهم لا يستطيعون إدراك كيفية هذه الحياة، فكيف يتمكنون من الوصول إلى معرفة طبيعة الأعمال التي يجب عليهم فعلها لحياة أخرى سعيدة؟ وهذا ما جعلنا نقول: أنَّ الله تعالى يضع - ومن خلال الوحي - مجموعة من القوانين والأنظمة للإنسان تنفعه فيما لو التزم بها في دنياه وأخراه معاً.

وخلاصة القول: إنَّ عدم اعتراف المذهب الليبرالي بالوحي والالتزام به يعدّ إشكالاً من الإشكالات المهمة التي ترد عليه، هذا بالإضافة إلى أنَّ المذهب الأنموذجي هو المذهب الذي يمكنه القيام بإجراء يدفع البشر إلى العمل وفق الأمور التي يدركونها، فمن الممكن توصل البشر بعقولهم للكشف عن حقيقة ما، بيّد أنهم لا يلتزمون بها، والمذهب الليبرالي متورّط في هذه المشكلة، إذ إنه لا يحتوي على ضمانات إجرائية تساهم في اندفاع البشر لتحقيق الأمور التي أدركوها بعقولهم.

لقد واجهت الليبرالية الكثير من المشكلات؛ نتيجة عدم اعترافها بالوحي وتنحيته جانباً، وتُعد النزعة العلمية واحدة من هذه المشكلات.

يرى فرانسيس بيكون: العلم مساوياً للقدرة، وكذلك أوغست كونت: يعتقد بأنَّ العلم هو دين الأجيال القادمة، فعندما يجري إقصاء الوحي جانباً يضطر البشر لوضع بديل منه، وهذا ما فعله الكثير من مناصري الاتجاه

الليبرالي، عندما وضعوا العلم مكان الوحي، ففي الغرب هناك أشخاص، من أمثال فرويد، ممن يرون ضرورة جعل العلم بديلاً من الله والدين، أي أنّ العلم لا بدّ من أنْ يخلف الوحي نفسه.

ومن وجهة نظر فرويد، لا تمثّل المعتقدات الدينية سوى مجموعة من الأوهام والخيالات غير القابلة للإثبات العلمي، ومن ثمّ فلا بدّ من تنحيها جانباً، وبدلاً من طرح فكرة عبادة الله علينا طرح مقولة عبادة العلم.

إنّ تصوّر فرويد عن الله والدين إنما هو تصوّر خاطئ، وهو نفسه مجرّد وهم من الأوهام.

ويُعد برتراند رسل من المفكرين الليبراليين الذين طرحوا موضوع عبادة العلم في كتابه (الرؤية الكونية العلمية) وهو حينما يتحدّث عن المدينة الفاضلة، يُعبّر عنها بالمجتمع العلمي، ففي هذه المدينة الفاضلة يقوم كل شيء على أساس العلم نفسه، فالحكومة والتربية والتعليم والتناسل وتنظيم النسل والعلاقات الاجتماعية جميعها تنتظم وتتشكّل على أساس العلم.

ومن وجهة نظر رسل: يمكن إيجاد النباتات والحيوانات الجديدة بمعونة قوانين «مندل» وعلم الأجنة التجريبي، كما يمكن بمساعدة العلوم التكنيكية وعلوم أخرى من قبيل علم النفس والاقتصاد بلورة مجتمعات مختلفة ومصطنعة أيضاً.

إننا بمعونة العلم قادرون على فهم الطبيعة ومعرفتها وعلى تسخيرها لنا، والعلم يمكنه مساعدة الإنسان على جبر الخسارات الواردة من قبله على الطبيعة، بل ويمكنه أيضاً الإرشاد إلى سبل المواجهة مع الكثير من المشكلات والمصائب التي يعاني منها البشر.

أما سعي الإنسان إلى السير نحو الكمال فهو من الوظائف الخارجة عن مسؤولية العلم نفسه، فالعلم غير قادر على جعل البشر صامدين ومواجهين للميول الذاتية، ومن هذه النقطة بالذات انطلقت الفكرة التي أشرنا إليها من: أنّ المذهب الليبرالي حيث يواجه مشكلة في نظريته المعرفية، أو في نظريته للإنسان غير قادر على حل المشكلات البشرية.

إنّ مقولة: «فلتكن عندك أيها الإنسان جرأة المعرفة» من الشعارات الليبرالية المعروفة على الصعيد الإيبستمولوجي، فبالرغم من أنّ هذه العبارة تعود إلى عصر التنوير، بيد أنّ الليبراليين قد عملوا على الاستفادة منها على نطاق كبير، فمسألة أنّ البشرية مطالبة بالسعي لتحصيل العلم والمعرفة من المسائل التي لا

إشكال فيها، لكن القضية بالنسبة لليبراليين تتجاوز هذا المقدار، لتُعبّر عن حصر مرجعية المعرفة البشرية بالعقل، ومن ثم فلا يجوز للبشر قبول أية مرجعية أخرى والاعتراف بها.

من الطبيعي أنّ الليبرالية بإثارتها هذا الأمر تحاول أن تجيب عن تلك الإشكاليات التي مرّ بها تاريخ الفكر الغربي، فمن المعروف لدينا جميعاً أنّ التاريخ الغربي متمازج والديانة المسيحية، وهذا التمازج لم يكن مع المسيحية الواقعية التي تُعبّر عن الوحي غير المحرّف، بل وطوال القرون المتتالية تسلّطت المعرفة التي أنتجها القساوسة بوصفها معرفة حقيقية عن الوحي، فالمرجعية الوحيدة التي تتحدّث عن الشريعة وفهمها هي معرفة أرباب الكنيسة، وإلى جانب القساوسة كان لأرسطو نوع من الحاكمية الفكرية على مدى قرون أيضاً.

وبعبارة أخرى، عرف الكتاب المقدّس المحرّف وأفكار أرسطو بوصفهما أهم مرجعية للفكر والمعرفة، ولأجل المزيد من المعرفة عن المجريات الفكرية لتلك الحقبة الزمنية، ننقل نصاً عن فرانسيس بيكون يحدثنا فيه عن ذلك: «وقع بحث ونقاش سنة 1432م في مجمع من المجمع العلمية، حول عدد أسنان الحصان، لقد جرى التفتيش عن الإجابة على هذا الموضوع في آثار العلماء السابقين، بيّد أنّ ذلك لم يُقدّم أي نتيجة، وبعد أربعة عشر يوماً من التحقيق أبدى أحد الطلاب رأيه بالنظر إلى فم الحصان وعد أسنانه، لكن هذا الاقتراح تمّ التعاطي معه على أنه كفر، وأنّ قائله مستوجب للتأديب الشديد.

وفي نهاية المطاف، وبعد عدّة أيام من البحث والجدال، أعلن المركز العلمي عدم قابلية هذه المسألة للحل؛ نظراً لعدم ورودها في كتب القدماء» ([1]).

وفي هذا الجو الفكري بالذات، طرح المفكّرون الغربيون المرجعية الحصرية للعقل في مجال الفكر والمعرفة، فلولا وجود مجموعة من المفكرين في الغرب لم يكن ليُطرح المفكّرون الغربيون مسألة حصر المرجعية بعقل الإنسان وحكمه الخاصين، فلو لم يتصادم هؤلاء المفكّرون مع الوحي المحرّف لم تكن لتتبلور أرضيات لمثل هذا النوع من الأفكار.

وفي هذه الصورة فقط كان بإمكان المفكرين فهم عدم التقابل والتعارض بين الوحي والعقل، وأنّ كلا منهما مكمل للآخر، ولكل واحد منهما رسالته الخاصة لهداية البشرية.

المذهب الإنساني تُعد النزعة الإنسانية (للمذهب الليبرالي، وقد فسّرها بعضهم مخطئاً بأصالة الإنسان، إلا أنّ الصحيح والأفضل تفسيرها بمدارية الإنسان أو محوريته أو مركزيته، فالإنسان هو محور كافة الأمور في المذهب الإنساني، فيما الله تعالى هو محورها في الأديان الإلهية، فمُنشأ الوجود وغايته هو الله تعالى) (إنا لله

وإننا إليه راجعون)، فكلنا منه، كما أننا جميعنا سائر وصائر إليه، وعلى حد تعبير الشهيد مطهري: يشتمل الإنسان والعالم على خصلة «الأنا له» كما يحتويان خصوصية الرجوع إليه، فالله في الأديان ليس فقط منشأ الأمور والموجودات جميعها ومبدأها وغايتها فقط بل إنه مركزها ومحورها جميعاً، فهو مبدأ كل ما يجب فعله وكل ما يجب تركه، وكل تكليف وأمر إنما هو من الله تعالى: (إن الحكم إلا لله)، فعلى الإنسان العمل وفق الأوامر الإلهية، وطاعة الله تعالى لا بد من أن تكون محور كافة الأنشطة الإنسانية، كما أن الهداية الإلهية شاملة للناس جميعهم، والبرامج التكاملية قد وضعت بين أيديهم أيضاً.

لا يدرج الإنسان في الأديان الإلهية، في مصاف الأمور التي لا يعتنى بها، فلم تتجاهل هذه الأديان قيمته ومقامه، بل لا يمكن الإعترااف بقيمة الإنسان وأصالته إلا في ظل الرؤية الإلهية؛ ذلك أنه في المذاهب الإلهية فقط يفسر الإنسان تفسيراً صحيحاً، كما تبين طرق وصوله إلى الكمال ونيله إياه.

ومن حيث الأساس يمكن فقط للمذهب الذي يتحدث عن كمال الإنسان وتعالیه أن يتكلم على أصالته، فالمذهب الذي لا يستطيع تقديم تفسير صحيح للإنسان وعلاقاته بذاته وبالله تعالى وبالعالم أيضاً، لا يمكنه أن يتكلم على أصالة الإنسان.

إنّ ذاك التصوّر المحرّف في المسيحية عن الإنسان أوجب تجاهل الليبراليين وتغاضيهم عن الأديان الإلهية، ومن ثم طرحهم المذهب الإنساني.

فالإنسان في المسيحية المحرّفة إنما هو من حيث الأصالة مذنب، والأنبياء الكبار من أمثال: عيسى(ع)، تحوّلوا إلى آلهة لرفع ذنوب البشر، كما أن المسيحية ترى آدم مخطئاً، أي أنه ارتكب ذنباً انتقل إلى أولاده من بعده، إلى أن صار صلب المسيح(ع) موجباً لرفع ذنوب العباد الذاتية، فمثل هذه التصورات عن الإنسان كانت من عوامل ظهور الاتجاه الإنساني، فالإنسانيون كانوا يلاحظون الكتاب السماوي المحرّف للمسيحية فقط، لا كتاباً سماوياً غير محرّف، ككتاب المسلمين، أي القرآن الكريم.

إنّ إطلالة على القرآن الكريم تدلّ على مدى النظرة العميقة التي يحوزها هذا الكتاب السماوي عن الإنسان، كما تبين مجموعة المسائل التي طرحها حوله؛ مما لم يطرحه أي من المذاهب حتى الآن.

لقد فسّر الفلاسفة المسيحيون، في القرون الوسطى، ظاهرة الإنسان، فجعلوا الله تعالى هو المدار والمحور والمركز، بيد أن الأمر قد اختلف بعد عصر النهضة، إذ جعل الإنسان نفسه مركز الأمور جميعها، ومبنى كافة التكالييف والنواهي، أي أنه قد جرى اعتبار الإنسان مقتنأً، فصار يضع القوانين والتكالييف لنفسه وللآخرين.

لقد تَمَّت تنحية الوحي جانباً مع ظهور «الإنسانية»، وطبعاً، فليس منظورنا هنا، هو: أنَّ كافة الليبراليين ماديون ومنكرون لله تعالى، فإنَّ الكثير منهم مؤمنون ومعتقدون بالله عز وجل، بيدَ أنَّ ذاك الإله الذي يطرحونه لا يشكل مركز كافة الأمور في الحياة الإنسانية ومحورها، فليس مصدرراً لما ينبغي فعله وما ينبغي تركه، كما أنه لا يعدُّ مُقْتَنًا، بل عقل الإنسان وحده هو الملاك، ومن ثمَّ فكل ما يراه هذا العقل صحيح وصائب، بل بلغ الحد ببعض المفكرين الليبراليين إلى القول: إنَّ العقل الجمعي هو الملاك والمعيار، فعقل الفرد جانز الخطأ بخلاف العقل الجمعي، حيث لا يقبل الخطأ والاشتباه، وفي الواقع فإنَّ العقل الجمعي قائم مقام الوحي، بمعنى: إقصاء أصالة الوحي واستبدالها بأصالة الرأي، فرأي البشر هو: الملاك لا الوحي.

إذاً القضية ليست قضية الاعتقاد بالله تعالى من طرف الليبراليين، وإنما هي: هل أنَّ الإيمان والطاعة لله عز وجل أمران ملحوظان أو لا؟ من وجهة نظر المفكرين الليبراليين، يعد الإيمان مسألة شخصية وقلبية، فهو من مقولة العواطف الإنسانية، ومن ثمَّ فكل إنسان يمكنه أن يمتلك في أعماقه إعتقاداً بالله تعالى، وعليه فالإيمان رابطة خاصة بين الإنسان وربِّه، وليس هناك أية ضرورة للحضور الاجتماعي لهذا الإيمان.

ومن هذا الفكر الإنساني بالذات انطلقت النزعة العلمانية، أي فصل الدين عن القضايا الاجتماعية، فبالنسبة للإنسان العلماني يمثل الدين جانباً فردياً وقلبياً، فهو لا ينفي الدين، بل أنه يرى عدم ارتباطه بالاقتصاد والسياسة والثقافة والحكومة والعلاقات الدولية، بل وحتى المسائل العائلية والأسرية، ومن ثمَّ فالعقل الجمعي هو صاحب القرار في مثل هذه الأمور.

ربما من غير الممكن تسجيل الملاحظات على مثل هذا الإدعاء فيما لو أطلق في الوسط المسيحي؛ ذلك لأننا لو لاحظنا الكتاب المقدس فلن نرى فيه مسائل من قبيل الاقتصاد والسياسة والثقافة والحكومة، لكن السؤال هو: هل يتمكن مسلم من المسلمين من إدعاء مثل ذلك؟ أي هل يتمكن من علمنة الدين، وهو معتقد بالقرآن الكريم والسنتين: النبوية والعلوية، بمعنى إدعاء أنَّ مسائل البشر الاجتماعية لا بدَّ من حلِّها والفصل فيها من طريق العقل الجمعي؟! لقد رأى الليبراليون الله تعالى مجرد أمر شخصي وفردى؛ نظراً لابتلائهم بوحى محرّف، بيدَ أنَّ الحديث عن الليبرالية ولوازمها غير ممكن في الإسلام، ومن ثمَّ فهو غير ممكن أيضاً عن العلمانية التي تُعد من لوازم المذهب الليبرالي ومستتبعاته؛ ذلك أنَّ الفكر الإسلامي المبني على وحي غير محرّف يشتمل على الكثير من الأصول والأحكام المتعلقة بالحياة الفردية والاجتماعية، التي لا يمكن إخراج الدين عن ساحة الحياة الاجتماعية للبشر بمجرد ملاحظتها، وحصره بالتالي في الجانب الفردي فقط.

وبعيداً عن ذلك، ومع الأخذ بعين الاعتبار المباني الليبرالية لا يمكن الحديث عن أصالة الإنسان، فإنَّ المذهب الذي يقصر نظره على الأبعاد الذاتية والنفعية للإنسان ولا يلاحظ غيرها من الأبعاد، فضلاً عن ملاحظته الجوانب المتعالية له، لا يمكنه الحديث عن أصالة الإنسان وقيمه، ومن هذا المنطلق نذهب إلى: أنَّ الليبرالية تستبطن تناقضاً داخلياً، وهي غير قادرة على التصدي لأصالة الإنسان بمعزل عن الوحي.

القراءة الليبرالية للإنسان لا بد، لدى البحث عن قراءة المذهب الليبرالي لظاهرة الإنسان، من التأكيد على أمرين: أحدهما البحث في أصالة الفرد، وثانيهما في ماهية الإنسان نفسه، ففي المذهب الليبرالي هناك اعتقاد بمبدأ الفردانية.

لعلّ كلاً منا مطلع على التساؤل الذي يطرح دائماً، وهو: هل إنّ الأصالة للفرد أو للمجتمع؟ تؤكّد الليبرالية على الفردية، أي أنّ للفرد تأثيراً جوهرياً ومحورياً في كافة الأمور والمجريات، وهذا يعني أنه لا بدّ - أولاً - من الالتفات إلى حقوق الفرد نفسه، ومن ثمّ الشروع بدراسة حقوق المجتمع، وبعبارة أخرى: هناك تقدّم للفرد على المجتمع.

أما المناصرون لأصالة المجتمع فإنهم يعتقدون: بأن الأفراد حينما يجتمعون مع بعضهم بعضاً، فإنهم يشكّلون هوية خاصّة مغايرة لماهية الأفراد أنفسهم، والأصالة لا تتبع كل فرد فرد وإنما تلاحق الهوية الجمعية.

تري الليبرالية: أنّ الأصالة من نصيب كل فرد فرد، لا من نصيب ذاك الجمع المسمّى بالمجتمع والاجتماع، فإذا اجتمع الأفراد مشكّلين كياناً اجتماعياً، فإنه لا بدّ لهذا الكيان الجديد من العمل على تأمين المقاصد والأهداف التي يتوخّاها الأفراد أنفسهم، وهكذا الدولة ملزمة هي الأخرى بتأمين حقوق الأفراد ومصالحهم أيضاً، ففي الرؤية الليبرالية يتمّ لحاظ الإنسان بوصفه موجوداً مقتطعاً عن العالم والأفراد الآخرين، ومن ثمّ فالاجتماع والعالم إنما يُنظر إليهما بوصفهما مجردَ ظروف لتحقق الفرد الإنساني، كما يتمّ التركيز في الليبرالية على مميّزات الفرد نفسه أولاً، وبعد ذلك تلاحظ وجوه اشتراكه مع الآخرين، كانت الإنسانية ذات تمظهرات خاصة في كل فرد، أي أنه تتمّ ملاحظة كل فرد بوصفه كياناً متميّزاً عن العالم الطبيعي، بل وحتى عن سائر الأفراد، فكل إنسان مالك لحياته الخاصة.

أما الأديان الإلهية فإنها في المقابل ترى أنّ حياة الإنسان ومماته هما بيد الله تعالى، وهو المالك للبشر جميعاً، ومن ثمّ فليس لأي إنسان حق اختيار نفي حياته، لكن الليبرالية ترى: إنه حيث كان الفرد غير مرتبط بالله عز وجل؛ لذا فإنه مختار في حياته، ويمكنه حيث أراد تخليص نفسه من شرّ هذه الحياة.

لقد بلغت الحال بهذه النزعة الفردية لليبرالية إلى القول: بعدم وجود صلاحية لأي فرد آخر في تحديد منافع الفرد نفسه ورغباته، فلا يمكنه أن يقول للأفراد الآخرين: ما هي ميولهم الواقعية، ومن ثمّ تعيين التكليف لهم؛ ذلك أنّ كل إنسان قادر أكثر من غيره على معرفة طريقه الخاص وتشخيصه، فمن وجهة نظر (جون ستيوارت مل): إذا وافق الناس على أن يعمل كل إنسان وفق رغباته وميوله، فإن الحياة سوف تكون أكثر نفعاً لهم مما لو

جرى إجبار الأفراد على العيش طبقاً لما يراه الآخرون صلاحاً، وكذلك لا يجوز للمجتمع فرض إنموذج مُعيّن وإلزام الأفراد به.

أما على خط ماهية الإنسان فليبرالية رؤية خاصة هنا، فبعض مفكرّيها من أمثال بنتام، يرون: أنّ الإنسان موجود فعّال لا منفعل، فيما يغلب عليه الجانب الانفعالي في تصوّر بعض أنصار أصالة المجتمع، كما هو الحال عند اميل دوركهايم، حيث كان يرى: أنّ المجتمع هو الذي يصنع الإنسان، فمن وجهة نظره عندما يجتمع الأفراد مشكّلين الحياة الاجتماعية، فسوف يحكمهم نوع من الروح أو الوجدان على أثر العلاقات الحاصلة في ما بينهم، وهذا الوجدان الجمعي يضيف على أعمالهم وسلوكياتهم نمطاً وشكلاً مناسبين.

لقد اعتقد دوركهايم: أنّ الكثير من أبعاد الإنسان تُعد جزءاً من الكيفيات الاجتماعية، فعلى سبيل المثال تُصنّف أمور من قبيل الدقة، التعلّم، الحكم والاستدلال، الأمور الأخلاقية، المشاعر الدينية والميول الجمالية الإنسانية، تصنّف مثل هذه الأمور على أنها معلولة لظاهرة الاجتماع.

أما من وجهة نظر الليبرالية، فالإنسان موجود فعّال لا منفعل، أي أنه موجود ذو تمنّيات وميول خاصة، وهذه الميول والرغبات تشكّل طاقته الطبيعية، كما أنها تُعد من العوامل المحركة له.

توماس هوبز، أحد انصار هذا الاتجاه: لا يرى الحياة الإنسانية شيئاً غير الحركة، فالإنسان من وجهة نظره: موجود ذو آمال وأمنيات، وإذا لم يكن له ذلك فإنه سوف يموت حينئذ.

ديلهلم فون هومبولت (1767 - 1835م)، المناصر لليبرالية، يتحدّث عن رؤية المذهب الإنساني للإنسان نفسه فيقول: «إنّ العقل لا يريد أية وضعية أخرى للبشر غير هذه الوضعية، التي يتنعم كل فرد فيها بالحرية المطلقة لبناء ذاته في كامل فرديته، تلك الوضعية التي لا تزال الطبيعة فيها بكرّاً، وفقط الأعمال التي يقوم فيها الفرد ليعبر عن إرادته الحرة، وتكون متناسبة مع مجال احتياجاته وغرائزه هي التي تقبل التأثير، تلك الوضعية التي يحد فيها الفرد في نطاق حدود اختياراته وحقوقه» ([2]).

إنّ مسألة إمتلاك الإنسان ميولاً ورغبات هي من المسائل التي كانت مورداً لاهتمام كافة المذاهب التي عنيت بقراءة الإنسان، والأمر الذي كان مورداً للاختلاف إنما هو تفسير هذه الميول، فمن وجهة نظر بنتام، وبعض من المفكرين الليبراليين الآخرين: تعد الميول الإنسانية ميولاً ذاتية.

لكن ذلك على إطلاقه مرفوض من جانب بعض المدارس الفكرية الأخرى، بل للإنسان ميول للآخر، أو ميول نوعية أيضاً، ومن وجهة نظر المذاهب الإلهية: للإنسان ميول أخرى غير الميول الذاتية تمثل الإرادات السامية نظير ميله للعبادة، والدافع الفطري للبحث عن الله تعالى، ودافع الكمال أيضاً وغير ذلك.

فالليبرالية لم تُعرِ الدوافع غير الذاتية للإنسان أية أهمية، وإذا ما حصل ذلك فإنه يصار إلى عملية تأطيرها بالميول الذاتية.

ومن وجهة نظر بنتام: فإن علة عدم جواز تسبب الإنسان أثناء إرضائه لميوله بأذية أو مزاحمة الآخرين هي: أن مزاحمته لهم سوف تفضي في النهاية إلى عدم نيّله لرغباته الخاصة وميوله الشخصية، وفي الواقع فإذا ما أثّرت مسألة «الآخر» أمام بعض المفكرين الليبراليين فإنّ هذا الآخر سيكون عنده في خط الفرد نفسه، فالتوجّه للآخرين بالنسبة للإنسان الذي لا يرى غير ميوله الخاصة إنما هو اهتمام بهذه الميول نفسها لا بالآخرين والتزاماً بحقوقهم، فهو يريد الآخر لميوله الخاصة، إذ أنه يتصور أنّ عدم نيّله هذا الآخر لميوله الخاصة سيؤدّي إلى عدم قدرة الفرد نفسه على نيّله ميوله هو أيضاً.

أما المناصرون لأصالة الجماعة، فإنهم يعتقدون بضرورة رفع الرغبات الخاصة في سبيل هذه الجماعة، أي أنه قد يلزم في بعض الأحيان التضحية بالرغبات الذاتية لصالح الرغبات العامة.

أما بالنسبة إلى المذهب الذي لا يرى إلا المصالح والرغبات الفردية، والتي هي بالطبع رغبات ذاتية لا نوعية فإنه لا مكان للآخرين هنا عنده، بل لا يمثل الآخر سوى أداة للوصول إلى الميول الخاصة الفردية، وبالتالي فالمشكلة لا حلّ لها في الروابط الاجتماعية المرتكزة على عدم التضام، فما دمنا لا نحسن تفسير الظاهرة الإنسانية، ولا نغير اهتماماتنا للأبعاد النوعية المطلوبة لها، والأهم للجوانب السامية والمتعالية التي تكمن في الإنسان، فلن نتمكن أبداً من بناء العلاقات البشرية على أساس التعاون والتعاقد لا التعارض والتضام.

لقد تركت الرؤية الليبرالية للإنسان أثراً عداً نلاحظها اليوم في الغرب نفسه، فاهتمام الإنسان بالآخر ضعيف جداً، فهو لا يعيش همّه، وإذا ما كان فإنه يكون انفعالياً، أي أنه على أثر التفاعل والتأثر بساحة وجو مقربين للقلوب. يحصل نوع من الانفعال وتظهر ردّة فعل لذلك، أما بعد ذهاب آثار هذه الأفعال عقيب مرور مدّة من الزمن، فإنّ الإنسان سيعود من جديد أسيراً للغفلة، فإذا لم يكن هناك نظرة عميقة ودقيقة للإنسان فإنّ الحالات الانفعالية سوف تكون مؤقتة وغير ثابتة، ومن ثم غير مرتكزة على أساس، أما لو كانت هناك رؤية صحيحة لهذا الإنسان فإنه سوف ينشغل لدى مواجهته حادثة ما بتحليلها ودراستها ويقوم بسؤال نفسه عن علة حدوث هذه الحادثة، فهل له دور أيضاً في وقوعها أو لا؟ ما هي مسؤوليته كإنسان؟ وما هي وظائفه أمام أفراد البشر الآخرين؟ إذا لم تكن نظرة الإنسان لغيره نظرة أدائية ونفعية، أي عندما لا يرى غيره مجرد وسيلة لذاته، فإنّ

الحياة على وجه الأرض سوف تأخذ مظهراً آخر، أي أنه لو حكمت النظرة غير الأداتية فلن يقوم الإنسان باستغلال أخيه الإنسان، ومع هذه النظرة لن يكون هناك ظلم للآخرين.

إنّ تحليلنا لظاهرة الظلم سوف يفضي بنا إلى القناعة: بأنّ أهم العوامل المساعدة على تولده هي النظرة الأداتية للآخر، فالمذهب الذي يرى أنّ على الإنسان العمل وفق رغباته وميوله، إنما يقوم بتأمين الأرضية للظلم والجور، حتى لو بذل جهده لوضع سلسلة من النظم الإجتماعية والقانونية التي تحول دون حدوث الظلم والعدوان.

من جهة أخرى، ليست هناك أية علاقة لعقيدة الإنسان في إنسانيته وفق النظرة الليبرالية، فلا يمكن اعتبار أي إنسان أعلى وأسمى من الإنسان الآخر، أي لا يمكن اعتبار الإنسان الذي يملك عقيدة مُعيّنة أعلى وأرفع من ذاك الذي لا يحوزها، ذلك أننا لا نملك شيئاً اسمه العقيدة الحقّة، أو الباطلة، حتى نحكم بأفضلية شخص يؤمن بهذه العقيدة على ذاك الذي لا يؤمن بها، وإنما يرى العقيدة الباطلة.

وهذا المبدأ منبثق في الواقع، من النظرية المعرفية لليبرالية، فعندما نبني على إقصاء الوحي عن موقعه، وجعل العقل والحس أساسين وحيدتين للمعرفة، بل العقل نفسه غير قادر على الوصول إلى الحقائق، ومن ثمّ فنحن في معرفة الحقيقة نعيش في أجواء من النسبية فإنه لا مفرّ من إعلان العجز عن العثور على أية حقيقة مطلقة، وهذا معناه: عدم إمكانية لوم أي إنسان على أية عقيدة يعتنقها، وهكذا فلا بدّ من الاعتراف بقيمة أي إنسان مهما كانت عقيدته، كما لا بدّ من تكريمه واحترامه، بقطع النظر عن هذه العقيدة.

لا تسعى الليبرالية خلف الإنسان المثالي - أيضاً - أي أنه لا يمكن أخذ إنسان مُعيّن مشتمل على خصوصيات محدّدة على أنه الأنموذج والأمثولة، ومن ثمّ دفع الجميع لاتباعه والإقتداء به، بل لا بدّ من الاعتراف بالإنسان بكافة نقاط قوّته وضعفه.

أما على صعيد التربية الإنسانية، فلا بدّ أيضاً من السعي لبناء أفراد منسجمين في المجتمع، بحيث لا يتسبّبون بإيجاد أية مزاحمة أو أذية للآخرين، وحتى المجرمين لا يجوز التعاطي معهم على أنهم أفراد مذنبون، بل لا بدّ من النظر إليهم على أنهم مرضى، فأى إنسان يمكن أن يخطئ، بل إنّ بعض هؤلاء المخطئين إنما هم مرضى.

وعليه، فعلينا أن لا نتوقّع صيرورة البشر أفراداً أنموذجيين، فالأخطاء التي يرتكبها الآخرون يجب غض الطرف عنها ما دامت لا تؤدّي إلى الإضرار بالآخرين، وبالتالي فليس لنا أية علاقة بالأفراد الذين يقعون في الخطأ غير الموجب لأذية الناس.

([1]) أصول روان شناسي مان، نرمان، أصول روان شناسي، ترجمة الدكتور محمد ضاعي، ص 4.

([2]) نوربرتو بوبيو، ليبراليسم ودموكراسي، ترجمة بابك كلستان، ص 33.

الحرية

تُعد مسألة الحرية أصلاً من أهم أصول المذهب الليبرالي، فهذا الأصل يمثل محور كافة الأفكار التي يحملها الليبراليون، وإذا كان لليبرالية مذهباً ومدرسة تأثير في القرون الأخيرة، فإن مرجع ذلك إلى هذا الأصل، أي الحرية، فالانطباع الذي يحمله الليبراليون عن الحرية يحكي عن اعتبارها أهم قيمة في الحياة الفردية والاجتماعية للبشر.

يشدّد الليبراليون، بشكل مكثّف، على الحريات الفردية للإنسان، وإذا ما اندفعوا إلى البحث عن الحريات السياسية والاقتصادية فإن ذلك في أغلبه يؤول إلى الحرية الفردية.

فعلى سبيل المثال، يرى الليبراليون على مستوى الحريات الاقتصادية عدم مشروعية تدخّل الدولة في الأنشطة الاقتصادية للناس.

ويشدّد الكثيرون منهم على الحقوق الطبيعية والفطرية للبشر، ومن وجهة نظرهم لا بد من البحث عن سلسلة من الحقوق في الفطرة والتركيبية البشريتين نفسيهما، فهناك في الذات الإنسانية ميول لمجموعة أمور من قبيل الحرية وطلب العدالة وحق الملكية والوفاء بالعهد، وعليه فمن الضروري التفكير بتدابير تحفظ حقوق البشر هذه في المجتمع، ففي الأديان الإلهية يعد الإيمان بالله تعالى ضامناً لهذه الحقوق، فيما بعض المدارس كالمدرسة الرواقية - التي تطرح السعادة في انسجام الإنسان وتناغمه مع الطبيعة - لم تلحظ أية ضمانات إجرائية لهم، أما بالنسبة لليبرالية: فتعد الحرية حقاً طبيعياً مقدّماً على المجتمع، ومن ثم فلا بد من احترامه، وحفظ حريات الناس إنما يتحقق في إطار الكيانات الاجتماعية، فالسلطة السياسية المنبثقة من الشعب نفسه هي الضامن لحقوق الأفراد، وبعبارة أخرى: يتحوّل الأفراد من خلال عقد أو توافق ضمني، إلى منشأ للسلطة في المجتمع السياسي، مشكّلين بذلك المجتمع المدني، فالمجتمع المدني يقع على هذا الأساس في قبال الحالة الطبيعية للبشر، وتعني هذه الحالة الطبيعية في نظر مفكرين من أمثال هوبز: مرحلة الهرج والمرج وسحق الحقوق الفردية، ويلتفت الأفراد على مرّ الأيام إلى قدرتهم في الحصول على حقوقهم الطبيعية، من خلال القيام بتعاقد اجتماعي وإيجاد سلطة سياسية، فمن وجهة نظره لا بدّ من أن تمتلك الدولة سلطة غير محدودة، حتى تتمكن من القيام بالإجراءات المناسبة واللازمة، بغية حفظ أرواح الناس وأموالهم وحرياتهم.

وفي مقابل نظرية هوبز هذه، تقف نظرية جون لوك وجان جاك روسو: حيث لا تعد المرحلة الطبيعية للبشر مرحلة فوضوية غير منتظمة يعمّها الهرج والمرج، وهي لذلك غير قابلة للتحمل حتى يصبح البشر مضطرين، وبسبب الفرار منها لتقديم حقوقهم وحرياتهم الطبيعية للمجتمع السياسي، فمن وجهة نظر جون لوك: كان البشر في المرحلة الطبيعية منعمين بالحرية والمساواة الطبيعيتين، بحيث كان الناس يعيشون حياتهم بالانسجام مع القوانين الطبيعية، فالحالة الطبيعية للبشر، من وجهة نظر لوك، هي حالة الصلح والتعاون على خلاف نظرة هوبز التي كانت ترى فيها حالة من النزاع والتخاصم والحرب.

والإشكالية الحاصلة في الحالة الطبيعية هي فقدان الضمانات التنفيذية، فكل إنسان يسعى بنفسه لحفظ حقوقه الطبيعية الخاصة، أما في الحالة الاجتماعية فيتولّى هذا الكيان الاجتماعي مسؤولية ضمان الاجراء لحقوق الأفراد، وبحسب رأيه، من الضروري القبول بعقد اجتماعي؛ لأجل حفظ حقوق الناس، بيد أن ذلك لا يعني السلطة المطلقة للدولة، إذ لو كانت قدرة الدولة غير محدودة، فهذا يعني إفناء لحريات الأفراد، فان البشر عندما يمنحون المجتمع بعضاً من حرياتهم لا يريدون بذلك الوصول إلى الحقوق وإلى الحريات الفردية، وإنما يطلبون حفظ هذه الحقوق لأنفسهم.

جان جاك روسو، المفكر الليبرالي، بحث هو الآخر مسألة الحرية وبقية الحقوق الطبيعية، فقال في بداية رسالته «العقد الاجتماعي»: «إن الإنسان الذي ولد حراً يعيش أسيراً في كافة أنحاء الدنيا»([1]).

فروسو يرى أن «العقد الاجتماعي» يجب أن يصاغ بحيث يكفل، وبصورة دائمة، الحريات البشرية، وهذا أمر غير قابل للتحقق إلا عن طريق استقرار حكومة القانون المطلقة، فعندما يتّبع الأفراد الإرادة العامة للمجتمع؛ فإن حرياتهم سوف تصبح مصنونة حينئذ.

لقد أثّرت مجموعة من القضايا لدى البحث في مسألة الحرية، من قبيل تعريف الحرية، أنواعها، ضرورتها ولزومها، حدودها، صلاحيات الدولة، الحرية والديمقراطية، الحرية والأخلاق الخ...

مما سنشير إلى بعضه في هذه المقالة، فيما نحيل تفصيلاته إلى كتاب «الإنسان والحرية».

([1]) روسو، جان جاك، قرار داد اجتماعي، ترجمة زيرك زاده، ص 36.

تعريف الحرية

دُكرت للحرية تعريفات كثيرة، وعلى حدّ تعبير آيزايا برلين فإنّ هناك حوالى منتي تعريف لها حتى الآن، ووجه الإشتراك بين هذه التعريفات هو إزالة المعوقات من طريق إختيار الإنسان، يقول آيزايا برلين في تعريفه للحرية: «إنني أعد الحرية فقدان الموانع من طريق تحقّق آمال الإنسان وتمنّياته»([1]).

ويرى في موضع آخر، أن الحرية تعني: عدم تدخل الآخرين في أنشطة الفرد وأعماله: «الحرية الشخصية عبارة عن السعي للحيلولة دون تدخل الآخرين الذين يسعون وراء أهدافهم الخاصة في دائرة الفرد واستغلالهم وتقييدهم إيّاه»([2]).

إنّ عجز الإنسان ليس منافياً لحرّيته، فعدم قدرة شخص ما على القفز إلى الأعلى، أو عجزه بسبب العمى عن القراءة، وكذلك عدم استطاعة الجميع فهم فلسفة هيغل، ليس مؤشراً على عدم الحرية، فعندما نقول: إنّ إنساناً ليس حراً، فهذا معناه: أنّ شخصاً آخر قد حال بينه وبين رغباته وآماله.

يهدف الليبراليون من الحرية، إلى تمكّن الفرد من العيش وفق أية طريقة يختارها ويحبّها، ولا يحق لأي شخص تهديد رغباته هذه، وعلى حدّ تعبير آيزايا برلين: «إنّ الدفاع عن الحرية عبارة عن هذا الهدف السلبي، ألا وهو الحيلولة دون تدخلات الآخرين، وهذا التهديد الذي تمثّله تدخلات الآخرين يهدف إلى تمكين الفرد من حياة لم يختارها عن رغبة قلبية، أي أنه قد أقفلت بوجهه كافة الطرق عدا طريق واحد، وهو أمر مرفوض حتى لو منحه ذلك مستقبلاً مشرقاً، بل حتى لو كانت لدى الأفراد الذين يمارسون هذا الأمر نيّة حسنة وقصد خير،

والذنب الذي يقع قبال هذه الحقيقة هو في كونه إنساناً يحق له العيش وفق الطريقة التي يريد، وهذه هي الحرية التي يقصدها الليبراليون في العصر الجديد منذ زمن إيراسمس (بل على حد قول بعضهم منذ أوكام) وحتى يومنا هذا» [3].

لا شك في صحة مبدأ ثبوت الحق للإنسان في إختيار نمط حياته وعيشه، لكن هناك فرق بين حق الإنسان في الإختيار في طريق كماله، وبين فعله كل ما يحب فعله، فمن وجهة نظر الليبراليين إذا سار الإنسان نحو هدف معين من طرف المصلحين الاجتماعيين فإنه سوف يصبح كالشيء معدوم الإرادة، فبالنسبة لليبراليين لا فرق بين أن يسير الإنسان في طريق الكمال أو غيره، إذ لا طريق محدد للجميع، فعلى كل فرد إختيار طريقه الخاص، أما في الأديان الإلهية فإن البشر يمكنهم الوصول إلى الكمال عن طريق صراط مستقيم واحد، لكن لا يجوز إجبارهم على السير في هذا الصراط المستقيم، أي أن انتخاب الأمر الكمال هو مسألة إختيارية بحتة، بيد أنه لابد من تأمين الأرضيات التي تجعل البشر يقدمون على إختيار هذا الطريق الذي فيه كمالهم.

[1] برلين، آيزايا، جهاز مقاله دربارہ آزادي، ترجمة الدكتور محمد علي موحد، ص.

[2] م.ن، ص 71 و 239.

[3] م.ن، ص 5 و 244.

أنواع الحرية

ذُكرت للحرية أنواع مختلفة أهمها:

1- الحرية الفلسفية: والمراد من هذا النوع من الحرية هو حرية الإرادة والإختيار، أي أن الإنسان غير مجبور على القيام بعمله الخاص.

وبعبارة أخرى فإن إتيانه بالفعل كتركه له هو أمر إرادي، وكون الإنسان فاعلاً إختيارياً يمثل أساس الاعتراف بالأنواع الأخرى للحرية.

2- الحرية الاجتماعية: وهذا النوع من الحرية يعني إمكانية استفادة الإنسان من حقوقه الطبيعية والفطرية بلا أي تدخل من جانب الآخرين.

3- الحرية الأخلاقية: إن التحرر من الهوى والميل النفساني يعبر عن حرية أخلاقية، والغاية من هذه الحرية هي تعلق إرادة الإنسان بأمور الخير، أي أنه لو تسنى له الوصول إلى مرتبة لا يقوم فيها إلا بالأعمال الخيرة وبدافع إلهي، فإنه يكون بذلك قد حاز أعلى مراتب الحرية الأخلاقية.

ويمكن تقسيم الحريات الفردية والاجتماعية إلى الأقسام الآتية:

ا- الحريات الفكرية الشاملة لحرية الاعتقاد، وحرية نشر هذا الاعتقاد، حرية القلم والمطبوعات وحرية التربية والتعليم.

ب- الحريات الفردية والشخصية الشاملة لحق الحياة، حق الدفاع، حق الأمن الشخصي، الحرية في اختيار المسكن، حرية المرور والتنقل وحرية المراسلات والمكالمات.

ج- الحريات الاقتصادية الشاملة لحرية اختيار العمل، حق الملكية الشخصية والفردية وحرية العمل والاكتساب.

د- الحريات السياسية، وحق المشاركة في الأمور الاجتماعية والسياسية وحرية التجمعات واللقاءات.

يَبْدُ أَنْ بعضاً من المفكرين الليبراليين يرون للحرية تقسيماً آخر، ومن هؤلاء آيزايا برلين، فهو يرى أَنَّ هناك نوعين من الحريات: أحدهما الحرية الإيجابية، والآخر الحرية السلبية.

والمقصود من الحرية الإيجابية: كون قرارات الإنسان بيده من دون الارتهان والارتباط بأي عامل خارجي، أي أَنَّ لا يكون الإنسان آلة لفعل الآخرين، أو فلنقل بعبارة أخرى: أن يكون فاعلاً لا مفعولاً.

نواجه في هذه الحرية الإيجابية، التساؤل الآتي: ما هو منشأ الرقابة أو ضبط الأفراد؟ ويَبْدُ من؟ أي من هو الشخص الذي يمكنه إجبار الأفراد على السير وفق طراز معين في عملهم؟ وبعبارة أخرى: من هو ذلك الشخص الذي يملك الحاكمية عليّ؟ وعلى حد تعبير آيزايا برلين، في تفسير هذا النوع من الحرية: «من هو الذي يجري أوامره عليّ؟ من هو ذلك الذي يصمم ويكون قراره معيناً لي كيف أكون أو كيف أعمل؟» ([1]).

أما في الحرية السلبية، فإن التركيز بالدرجة الأولى يقع على اختيار الفرد نفسه، وهنا يطرح السؤال الآتي: ما هي المساحة التي يملك فيها الأفراد مجاًلاً حراً؟ وبعبارة أخرى: تقع الحرية السلبية في إطار الجواب عن التساؤل الآتي: إلى أي حد يمكنهم التسلط عليّ؟ «لأجل تعيين دائرة الحرية السلبية لشخص ما لا بد في البداية، من تحديد الأبواب المفتوحة في وجهه؟ وإلى أية حدود؟ وإلى أين تفضي هذه الأبواب؟» ([2]).

([1]) م.ن، ص 249.

([2]) م.ن، ص 61، در جستجوی آزادي، ص 181.

ضرورة الحرية

لقد ذكر الليبراليون مجموعة من الأدلة على ضرورة الحرية ولزومها، وهي أدلة كانت محطاً للأنظار، ومورداً للاهتمام منذ زمن جون سیتورات مل وحتى آيزايا برلين، وهي عبارة عن:

1- الحرية جزء من الذات البشرية، أي أَنَّ طبيعة الإنسان تنزع نحو الحرية، وعلى حد تعبير آيزايا برلين: الحرية جوهر الإنسان، وهو - أي الإنسان - موجود ساع نحوها، وهذا معناه: أنها من لوازم إنسانيته.

يقول آيزايا برلين: «أما بالنسبة للإنسان - وفقط في مورده هو - ندعي أَنَّ طبيعته تطلب الحرية، وذلك بالرغم من أننا نعلم أنه، وعلى امتداد الحياة البشرية، كانت هناك قلة قليلة من الذين ثاروا من أجل الحرية، فيما الأغلبية الساحقة لم تبدِ أية إندفاعة نحو ذلك» ([1]).

2- الارتباط ما بين الحرية وكشف الحقيقة، يعتقد جون استيوارت مل: أنَّ الحقيقة تتبلور عن طريق البحث الحر، فإذا ما كانت هناك وجهات نظر مختلفة، وكان في ما بينها نوع من التعارض والتصادم، فإنَّ الوصول إلى الحقيقة يكون بشكل أفضل، فالحقيقة قابلة للكشف في الأجواء التي تتواجه فيها الأفكار والنظريات، ويمكن للأفراد البحث والتباحث في ما بينهم في فضاء حر، أمَّا في المحيط الاستبدادي فإنَّ التعرّف على كثير من الحقائق سوف يواجه الكثير من المشكلات والعقبات.

3- إنَّ الإبداع والابتكار البشري يتبلوران في ظل الحرية:

وبعبارة أخرى، فإذا لم تكن هناك حرية؛ فإنَّ الشخصية المبدعة لن يكون لها ظهور، فالعلم والمعرفة ينموان في ظل المحيط الحر.

نعم، إنَّ بعض الباحثين الغربيين لا يرون علاقة مباشرة بين الحرية والإبداع، فهم يذكرون عصر روسيا القيصرية كمثال معرّز لمقولاتهم، حيث تطوّر الأدب ونمت الموسيقى في هذا الجو بشكل ملفت، وبرزت في الساحة شخصيات كبيرة ومرموقة، وطبعاً ليس مراد هؤلاء المحققين نفي الحرية، وإنما الإشارة إلى أنَّ الإبداع مرتتهن بمجموعة من العوامل تُعد الحرية واحداً منها، فإنَّ الكثير من القابليات والطاقات تبقى محتبسة من دون نمو أو بروز في المحيط المختنق، فيما تنمو الأفكار والابتكارات وتتنامى في أجواء الحرية والمحيط الحر.

4- يتحقّق في ظل الحرية شرف الإنسان وكرامته، ففي المحيط الذي يتمكّن فيه الأفراد من العمل والنشاط بحرية من دون أن يمنعه أحد تظهر كرامة الإنسان وشرفه، أمَّا في الجو المختنق الذي تسلب فيه حرية الإنسان فإنَّ الأفراد يشعرون بالحقارة والخسّة، فالشرف الإنساني يصبح عرضة للضرر في مجتمع لا وجود فيه للحريات السياسية والاجتماعية، وبالضبط في المحيط الاستبدادي الذي يرى فيه الأفراد أنَّ القوة بيد جهاز السلطة الحاكمة، وجميع العوامل الأخرى وأنشطتها تقع تحت الرقابة والضبط، تنعدم هويتهم ويصبحون أدلاء، إذ إنَّ الأفراد في المجتمع الحر يشعرون بالأمن والكيان الذاتي، حيث لا يعدون مجرد آلات لتحقيق أهداف الدولة، كما يشاركون في الكثير من الأنشطة والفعاليات الاجتماعية.

ومن وجهة نظر جون ستيوارت مل: هناك نوع من المنافاة بين أي شكل من أشكال السلطوية وبين الشرف والكرامة الإنسانيين.

([1]) م.ن.، ص 36.

حدود الحرية

الحرية الفردية ليست مطلقة، أي أنه لا يمكن القول: بوجود حرية غير محدودة لأي فرد من الأفراد، إذ تتعارض حريات الأفراد حينئذ؛ لتصبح جميعها أو بعضها مهدّدة بالخطر، فحيث هناك ترابط بين البشر يصبح التفكيك بين الحريات الفردية ومصالح الآخرين غير سهل أبداً، ففي بعض الموارد تتساوى الحرية الفئوية ونفي الحرية، بل حتى نفي حياة الآخرين.

في بعض الأحيان، تفرض حرية بعض الأشخاص تحجيم حرية أشخاص آخرين، ومن وجهة نظر الليبراليين: فإنَّ حدّ الحرية يكمن في عدم مزاحمة الآخرين، وطبقاً لرؤية جون ستيوارت مل، فإنَّ العدالة تتطلب تنعّم

الأفراد بالحد الأقل من الحرية، ومن هنا يجب في بعض - الأحيان ولو عن طريق الإجبار - منع صيرورة حرية بعض الأفراد مخلة بالحرريات الأخرى للآخرين.

حد الحرية ليس مانعاً لها، وببيان أكثر دقة: لا يجوز النظر إلى أي حد للحرية على أنه مانع لها، فحيث لا يمكن القبول بالحرية المطلقة، ولا بد من القول: بوجود حد وحدود لحرية أي شخص، لا يمكننا اعتبار حد هذه الحرية مانعاً لها، فإذا لم نعتزف بوجود حد للحرية فإنّ هذا سوف يفسح في المجال ويهيئ الأرضية لسوء الاستفادة منها، بل إنّ عدم القول بوجود حد ونهاية للحرية يفضي بنفسه إلى الحد من حرية الآخرين، ومن هنا يكون إيجاد المحدودية للحرية أمراً محكوماً بحكم العقل نفسه، كما هو الحال في رفع الموانع من طريق حرية الأفراد.

آيزايا برلين يتحدّث عن ضرورة تحديد الحرية فيقول: «تنقلب الحرية السلبية أحياناً إلى القول بتساوي حرية الشاة والذئب، فإذا لم تتدخل القوة القاهرة فإنّ الذئب سوف تقوم بإفتراس الأغنام، ومع ذلك لا يجوز أن يصنّف هذا مانعاً للحرية، نعم، إنّ الحرية اللامحدودة للرأسماليين تفضي إلى إفناء حرية العمّال، والحرية اللامحدودة لأصحاب المصانع، أو الآباء والأمهات، تؤدّي إلى استخدام الأولاد في العمل في مناجم الفحم الحجري، لا شك في أنه لا بدّ من حماية الضعفاء أمام الأقوياء، والحد من حرية هؤلاء الأقوياء على هذا الشكل، ففي كل حالة يتحقّق فيها القدر الكافي من الحرية الإيجابية لا بدّ من الإنقاص من الحرية السلبية، أي أنه لا بدّ من أن يكون هناك نوع من التعادل بين هذين الأمرين، حتى لا يجري أي تحريف للأصول المبرهنة» ([1]).

والإشكال الأساسي على آيزايا برلين هو ذهابه من جهة، إلى عدم جواز منع الحرية، فيما يقول من جهة أخرى، بلزوم حماية الضعفاء أمام الأقوياء، ومن ثم، التقليل من حرية هؤلاء الأقوياء.

تتحدّد الحرية بارتباطها بالأصول والقيم الأخرى، فالعدالة الاجتماعية والأمن والنظام العام من الأصول التي لا تبتعد أو تتباعد عن الحرية نفسها، ولا بدّ من تحديد الحرية عندما تتعارض وهذه الأمور، كما لا بدّ من السعي في جو نظام اجتماعي سليم إلى إيقاع التناغم والانسجام بين هذه الأصول وبين الحرية، لا تنحية أحدها لصالح الآخر، وعلى حد قول برلين:

«لا بدّ من تحديد بعض صور الحرية؛ حتى يُفسح المجال لبعضها الآخر من الأهداف الإنسانية» ([2]).

إنّ خلافتنا مع الليبراليين إنما يدور حول هذه الأهداف النهائية، فهم يرون أنّ الهدف يتمثّل في الرغبات والميول الإنسانية، وعلى ابعاد حد النظم والأمن الاجتماعي، فيما نرى نحن أنّ الهدف النهائي للحياة هو الملاك، ونعتقد أنّ على الحرية أن تتخذ معناها ومفهومها في إطار ذلك.

سعى بعض الليبراليين لدراسة الدوافع التي تعمل على منع حرية الآخرين، فجون ستيورات مل: يرى أنّ هناك عوامل ثلاثة توجب تحديد الأفراد لحرريات الآخرين هي:

1- فرض الإرادة الخاصة على الآخرين.

2- إيجاد نوع من الإتحاد والتوافق إلى حد صيرورة المجتمع لوناً واحداً ويدااً واحدة.

3- التصرّ بأنّ على الجميع أن يعيشوا حياة متماثلة ومتشابهة، أي حياة واحدة.

ويرى مل: أنَّ العامل الثالث هو الوحيد الذي تجب معارضته بدرجة من الدرجات، فمن وجهة نظره، حيث إنه لا يمكن العثور على الغاية الحقيقية للحياة، لا يجوز أن نطالب الأفراد بالعيش ضمن صيغة واحدة وشكل واحد، إذ حيث إنَّ الإنسان خطأ ولا يمكنه معرفة الحقيقة، لا يصحَّ توقع اتباع الأفراد كافة قانوناً واحداً.

([1]) جهانبكلو، رامين، در جستجوی آزادی، ترجمة: خجسته كيا، ص 62.

([2]) م.ن، ص 182.

الحرية الليبرالية نقد ودراسة

1- إننا لا نعد الحرية هدفاً، وإنما هي وسيلة لتهينة الأرضية لنمو الأفراد وتفتح طاقاتهم، فالحرية إنما تحكي عن قيمة من القيم إلى جانب القيم الأخرى الموجودة، فنحن نعتقد: بأنه لو جرى تأمين الحريات السياسية والاجتماعية فإنَّ البشر سوف يظهرون رشداً ونمواً اكبر حينئذ.

وفي الواقع، فنحن نريد الحرية بهدف تنمية الإبداعات العلمية من جهة، كما نطلبها لنيل البشر الكمالات السامية الإنسانية.

أما المفكرون الليبراليون فإنهم يطرحون مسألة الحرية على أساس تأمينها للمنافع الذاتية الخاصة للأفراد، أي أنه وحتى يحصل الأفراد على منافعهم الخاصة لابد من أن يكونوا أحراراً، أما نحن فلا نرى الحرية تأميناً للمصالح الشخصية للأفراد فقط، بل إننا نرى أنه لو جرى ضبط المصالح الشخصية الذاتية للأفراد والتحكم فيها، فإنَّ البشر سوف يصلون بذلك إلى الرشd والكمال، وهذا معناه: أنه كما نرى الحرية قيمة من القيم، كذلك نرى الكمال الإنساني قيمة من هذه القيم، التي تشكل الحرية أرضية تأمينها أيضاً، وعليه فما تقوله الليبرالية: عن ضرورة الحرية؛ لكي يتمكن الإنسان من الوصول إلى منفعه الخاصة الذاتية يعبر عن تقزيم قيمة الإنسان نفسه ومقامه، ففي المذهب الليبرالي تربط الحرية بقضية الشرف والكرامة الإنسانية، فيما يفسر الإنسان نفسه على أساس يفقده الكرامة الذاتية... ما هي تلك الكرامة التي ستبقى للإنسان حينما نحصره في إطار إرضاء ميوله ورغباته الذاتية الخاصة؟! إذا كانت الحرية أساساً وصانعاً للكمال الإنساني فلا بد لها من أن ترتبط بالكرامة الإنسانية، فإذا لم نقدم تفسيراً سليماً للإنسان وحرية فإن كرامته حينئذ سوف تصبح بلا معنى.

2- إنَّ إثارة مسألة كرامة الإنسان وكماله هنا تضطرنا إلى طرح السؤال الآتي: هل تعني الحرية وفق الرؤية الليبرالية لها التفلت والإطلاق؟ أي أن نرى الحرية في الخلاص من أي قيد من القيود، ما يعني الاعتقاد بقابلية أي شيء لان يكون قيداً ورباطاً للإنسان؟ هل يمكن للإنسان الحصول على حرية مطلقة؟ عندما يطرح الليبراليون تفسير الحرية: على أنها التحرر من القيود، ماذا يقصدون بالقيود هنا؟ فهل الموانع السياسية والاجتماعية التي تقفل باب الحياة الإنسانية هي وحدها التي تعبر عن قيد أو لا؟ لا يحصر الليبراليون القيود بالموانع الاجتماعية، بل إنهم أحياناً يأتون على ذكر الدين، أيضاً - بوصفه قيداً من القيود، فمن وجهة نظرهم تمثل الاعتقادات الدينية للإنسان قيداً من تلك القيود.

هنا نقف أمام مجموعة من القضايا: هل يمكن أن ينعم الإنسان بالحرية المطلقة؟ وهل من صلاحه عدم وجود أي قيد أمامه أو أية محدودية؟ لقد انتبهت الليبرالية في أثناء طرحها مسألة التحرر الإنساني من كافة القيود والتحديدات: إلى أنه إذا أردنا رفع كافة القيود فمن الممكن أن يقع نوع من التعارض بين الميول والرغبات البشرية، الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى وقوع التزاحم والتنافي بين الأفراد أنفسهم، ومن هنا قالت: إننا

أحرار إلى الحد الذي لا تتسبب فيه حريتنا بالضرر لمصالح الآخرين، أي أنه لو كان من المقرر أن نملك حرية غير محدودة فإن هذا سوف يقضي إلى التزاحم والمعارضة.

وعلى هذا فالليبراليون يوافقون على مبدأ لزوم الحرية وتحديدتها عند نقطة معينة، بيد أن القضية تكمن في ملاك التحديد هذا، فما هو هذا الملاك؟ ويجب الليبراليون: بأنه التزاحم بين الأفراد، فأولئك الذين يثيرون مسألة عدم التزاحم ليسوا في صدد الحديث عن ضبط الرغبات الإنسانية الذاتية وتنظيمها، والحال أنه ما لم ترتفع هذه الرغبات فإن التعارض بين الأفراد لن يزول حتماً.

3- لا توجب الحرية والتحرر من أي شيء الرشد والكمال، فالتحرر من القيم ليس في صالح الإنسان، كما أن التحرر من الاعتقادات الصحيحة سوف يسد طريق التعالي والتسامي أمامه أيضاً، فإذا كانت الحرية وسيلة لنيل الرشد والكمال الإنسانيين، فلا بد من أن يتركز البحث في الأمور التي تسهم في إيصال الإنسان إلى ذلك، فإذا ما اقتنع الإنسان بأن أموراً معينة توصله إلى رشده وكماله فلن يحق له بعد ذلك التحرر منها؛ وذلك للأسباب التي يطالب بالحرية من أجلها.

قلنا: إن الليبراليين يرون الحرية ممتدة إلى حيث لا تزاحم بين الأفراد، فإذا ما أوجب شيء ما التزاحم المذكور، فلا بد من تنحيته جانباً، وهذا معناه: أن حد الحرية مختزن في عدم التزاحم والتعارض، أما بالنسبة لنا فإننا نطرح الحرية على مستوى أعمق وأرفع، فلا نقيدها بالتزاحم فحسب، إذ المجتمع المثالي من وجهة نظرنا: ليس خصوص ذاك المجتمع الذي لا تعارض ولا تزاحم فيه، فعدم التزاحم شرط لازم، بيد أن الحياة الإنسانية تنطوي على قيمة أكبر من ذلك.

إننا نرى الملاك مرتبطاً بمسألة تعالي الإنسان، بمعنى: أن أي شيء يسد طريق الكمال الإنساني فإننا ننظر إليه بوصفه معوقاً، ومن ثم فعلى الإنسان تجنبه، وذلك على العكس من الأمور التي تساعد الإنسان للوصول إلى كماله، فلا يجوز اعتبارها قيداً من القيود ومن ثم تنحيته جانباً.

وعلى سبيل المثال، لو رأى الإنسان أن ما عنده من اعتقادات صحيحة، فلا يحق له التخلي عنها، نعم، من وجهة نظر الليبراليين لا ضرورة تلزم بالاعتقاد بمعتقدات خاصة حتى يصل الإنسان إلى مرحلة الحرية، ومن هنا ستبقى مسألة الحرية في الفكر الليبرالي قائمة على مفهوم التحرر والإطلاق؛ ما لم تجر عملية تفسير صحيح للإنسان من جهة، وما لم يخترق الصمت الذي يلف مسألة هدف الخلق وطريق الوصول إليه من جهة أخرى، وما لم يتم كسر الحصار القائم على الإنسان بوساطة رغباته الذاتية الخاصة.

قلنا: إن السقف الأعلى للقيود التي تراها الليبرالية للحرية الإنسانية هو مزاحمة الآخرين، وهو أمر منظور إليه في النطاق الداخلي لمجتمع من المجتمعات، فعندما يجري الحديث عن تقييد الحرية في مجتمع خاص فإن أفراد هذا المجتمع لن يفكروا إلا في منافعهم الخاصة، لقد شاهدنا على امتداد التاريخ عدم مبالاة الشعوب التي يقوم زعمائها بظلم الشعوب الأخرى، فلنأخذ مثلاً الثورة الفرنسية، ألم يطلق المفكرون الليبراليون صرخة الحرية هناك، فيما أطاح زعماء هذه الأمة الثورية بحريات أمة مسلمة، وقاموا باستغلال الملايين من أبناء الشعب الجزائري من دون أن تتحرك من الأمة الفرنسية؟ في الحقيقة عندما تطرح مسألة المصالح الشخصية والذاتية فلن يكون لمصالح الآخرين أي حضور في الفكر حينئذ، بل يمكن في بعض الأحيان القيام بأذية للطرف الآخر من دون أن يشعر بها، ففقط عندما تكون الأذية بارزة وظاهرة وتكون لدى الطرف الآخر قدرة وسلطة تبرز للوجود المقاومة والرفض والمناهضة.

إذاً، فإصالة عدم التزاحم ليست بذاك الأصل المحكم، وهو ما يدفعنا إلى إدراج هذا الأصل في ذيل مسألة الكمال، ففي هذه الصورة فقط يدرك الإنسان حقوق الآخرين ويتوجه إليها، ويمتنع من ثم عن إيقاع الظلم والجور

عليهم، فالإنسان الذي يرى طلب الكمال بالنسبة إليه أصلاً وأساساً سوف يلحظ بشكل مستمر مسألة ما ينبغي عليه فعله وما ينبغي عليه تجنبه من أمور تُعد مسألة عدم أذية الآخرين ومزاحمتهم واحداً منها.

إذاً لا يهدف عليه من مبدأ عدم مزاحمة الآخرين تحصيل المصالح الخاصة الذاتية، بل ينظر إليه بوصفه حلقة من حلقات المسير التكاملي البشري.

عندما تطرح الليبرالية قضية مزاحمة الآخرين، فإنها تحاول إيجاد نوع من النظام الميكانيكي في المجتمع، وهذا ما يختلف فيه عن الأديان الإلهية، حيث تسعى هذه دائماً إلى تحقيق نظام حيوي وإنساني في المجتمع، إذ لا ترى هذه الأديان العالم الإنساني كالعالم الحيواني منحصراً في دائرة السعي إلى استمرارية حياته الطبيعية.

إنَّ قيمة الحياة الإنسانية ليست حقيرة وذليلة إلى هذا الحد؛ ولذلك فالقضية تتمركز حول الكمال الإنساني بالدرجة الأولى، فالإنسان الذي يسعى إلى تحصيل كماله قد يفرض الأمر عليه في بعض الأحيان طرح مصالحه الشخصية تحت قدميه.

ووفقاً للقراءة الليبرالية للإنسان قد يكون من المشكل تفسير ظاهرة الإيثار بصورة عقلانية، إذ في هذا المذهب الفلسفي ينحصر الإنسان في حدود تمنياته ورغباته الذاتية فقط.

4- للحرية فرعان:

أ- الحرية من الموانع الخارجية.

ب- الحرية من الموانع الداخلية.

لقد ركزت الليبرالية نظرها على الحريات السياسية والاجتماعية الخارجية، وذلك على العكس من المذاهب العرفانية، كالبودية واليوغا، حيث جرى التركيز على الموانع الداخلية للحرية، وهو ما حصل على صعيد العرفان الإسلامي، حيث تمّ تسليط الضوء على الأصنام الداخلية بصورة دائمة.

كُن حراً أيها الصبي فالى متى تبقى عبداً للذهب والفضة، لم يكن لدى المذاهب والاتجاهات العرفانية اعتناء معتد به بالحريات الخارجية، كما هو الحال بالنسبة لليبرالية فيما يتعلق بالحريات الداخلية، فليست الحرية وفق هذا المذهب غير التفلت والتحرر من القيود الاجتماعية.

إذا أردنا وضع اليد على المعنى الواقعي للحرية فلا بدّ من طرحها على الصعيدين الداخلي والخارجي، فالوقائع الخارجية تؤكد أنه إذا لم يجر الاعتناء إلا بالحريات الخارجية؛ وتمّ تجاهل الحريات الداخلية فإنّ هذا من شأنه أن يفضي إلى عدم تحقّق الحريات الخارجية نفسها أيضاً.

لقد سجّل الكثير من المفكرين والباحثين هذه الملاحظة على المذهب الليبرالي، فبيّنوا أنه قد أخفق في الوصول إلى أهدافه، بل لقد وُفق الكثير منهم لتحليل هذه الحقيقة، فإذا لم تتحقّق أفكار جون ستيورات مل ولوك وبنّام وروسو وولتر الخ... فإنّ مرجع ذلك إلى عدم أخذ الحريات الداخلية بعين الاعتبار، بل إنّ الكثير من مفكري هذه المدرسة لم يتمكنوا أصلاً من طرح الحرية الداخلية، ذلك أنّ مبانيهم، في ما يتعلّق بقراءة الظاهرة الإنسانية، لا تنسجم مع هذا النوع من الحرية، فنظراً لإقتصار الطرح الليبرالي على التمنيات الذاتية للإنسان واعتماده في فلسفته الأخلاقية، على النفعية والربح غدا ملاك الحسن والقبح في الأفعال الأخلاقية عنده هو المصلحة والربح لدى الأفراد، من حيث ذلك كلّ، لن يبقى في هذا المذهب مجال للتحرر من الأصنام الباطنية.

لابدّ من الانتباه إلى أنّ مقصدونا من الحرية الداخلية هو: ضبط النفس والتحكّم فيها لا إنكارها، فالإشكالية الأساسية التي تعاني منها الاتجاهات العرفانية تكمن في قتل النفس وسحقها، لا في ضبطها والتحكّم فيها، فعدم إطلاق العنان للفرد يمثل المسألة الأكثر أهمية في الحرية الباطنية.

تكمل الحرية الداخلية الحريات الاجتماعية، ومع الأسف الشديد فإنّ المذاهب العرفانية طرحت الحرية الباطنية بصورة قابلة للجمع حتى مع أكثر أنواع الاستبداد السياسي بشاعةً وقبحاً.

وكذلك الحال في المذهب النفساني، فبالرغم من أنه عرفاني يتكلّم على الحريات الباطنية، لكنه يطرحها بحيث لا يتم تعارض بينها وبين الحريات الخارجية.

5- قلنا: إنّ الليبرالية لم تقتصر في طرحها على العقبات الاجتماعية، بل إنها تعدّت ذلك إلى الحديث عن الحرية في مقابل أي شيء، بحيث يمكن على ضوء ذلك تحصيل انطباع عن تقييد أي شيء للإنسان، فالاعتقاد بالدين يمكن أن يكون كذلك، ومن هنا لزم تحرير الذات حتى من المعتقدات الدينية.

ومن وجهة نظر هؤلاء، يمكن القبول بضرورة الدين في نطاق الحدود الفردية والشخصية للإنسان، فبالنسبة لهم هناك الحرية من الوحي نفسه، وهم عندما يبحثون في مسألة الحقوق يسلّطون كامل نظرهم على الحقوق الطبيعية وليس على الحقوق الإلهية، فعلى الإنسان نفسه أخذ التكاليف وتشخيصها ولا ضرورة للالتزام بشيء اسمه الوحي، فتلك الحقوق الطبيعية التي ينعم بها الإنسان هي منشأ الواجبات والتكاليف عنده، وعندما يثار تساؤل عن كيفية معرفة هذه الحقوق فإنهم يجيبون: بأن العقل الجمعي هو الذي يقوم بذلك، فبإمكان البشر - ومن خلال عقولهم - التعرف إلى مجموعة الحقوق التي تتعلّق بالحياة الإنسانية، ومن ثم العمل وفقاً لها.

وعليه فالعقل الجمعي لا يقع في مجال الاعتقاد بالوحي عند هؤلاء، وإنما بديلاً منه، بل لم يقصر الليبراليون مخالفتهم على الوحي فقط، وإنما تعدّوه إلى معارضة كل أمر مقدّس، فعبارة: «فليكن عندك جرأة المعرفة» تحمل معنى نفي القداسة وإقصائها عن أي شيء واقعي، بمعنى عدم تلقّي البشر أي شيء على أنه أمر مقدّس، وبالتالي عدم منحهم الاعتبار لما هو فوق عقولهم وتفكيرهم، فنفي القداسة ليس منحصرأً بأفكار أرسطو وزعماء الكنيسة، بل إنه يعمّ أيضاً كل نوع من أنواع المعتقدات الدينية.

أما من وجهة نظرنا، فلا بدّ من حمل منظار القداسة لقراءة أية حقيقة تأخذ بالإنسان نحو الكمال، فأى شيء يوصل الإنسان إلى كماله الواقعي لابدّ من منحه القيمة في المنظار البشري، ومن ثم السعي إلى الدفاع عنه.

إننا نسأل: ألا ترى الليبرالية الحرية بالصورة التي تحملها عنها قيمة من القيم؟ أليست لها قداسة في نظر أنصار هذا المذهب الفلسفي والفكري؟ أليست مقولة ولتر: «إنني حاضر لتقديم نفسي لكي يتمكّن الآخر من الكلام والتعبير بحرية» دليلاً واضحاً على تلقّي الحرية بوصفها أمراً مقدّساً؟ إنه بالتأكيد كذلك! إذاً فلماذا ننظر إلى الحرية على أنها أمر مقدّس، فيما نذرنا قداسة الحقوق الأخرى؟! وهو ما يحصل في المذهب الليبرالي، حيث القداسة للحرية من جهة والمناهضة والمحاربة لقداسة سلسلة من الحقائق الإلهية من جهة أخرى.

يرى كارل بوبر - أحد المفكرين الليبراليين -: أنّ على الإنسان القبول بمعتقداته وقناعاته بعيداً عن النزعة الجزمية والدوغمائية في الفكر وبصورة قابلة للاختبار، أي أنّ عليه القبول بهذه المعتقدات من طريق الاستدلال والبرهان، بيّد أننا نسأل: ما هي المشكلة في نظرتة إلى هذه المعتقدات، نظرة تقديس بعد قبوله إياها، ومن ثم الالتزام بها؟ من وجهة نظر بوبر، يمكن أن يأتي يوم تبطل فيه معتقدات الإنسان كما هو الحال في النظريات العلمية التي تثبت بطلانها على أثر شواهد جديدة، ما يؤدّي إلى عدم تلقّي أي نظرية بشكل قاطع، فإذا بنينا على أنّ الإنسان ملزم بالتعامل مع قناعاته على هذا الشكل، فإنّ نتائج سيئة سوف تبرز على هذا الصعيد؛

ذلك أنّ الشكّ سوف يسري إلى الاعتقادات البشرية، وحيث أنّ هناك فارقاً بين المعتقدات الإنسانية والنظريات العلمية، إذ يعيش الأفراد بوساطة هذه المعتقدات فلن يوافق الإنسان على معتقدات قابلة للبطلان، إنّ الإنسان نازع لمعرفة من أين جاء؟ وإلى أين يذهب؟ وماذا عليه أن يفعل؟ وهل لعالم الوجود معنى أو لا؟ والجواب عن هذه التساؤلات لابدّ من أن يكون قطعياً غير قابل للبطلان بالنسبة إليه، وإذا ما وافق عن دليل وبرهان على أجوبة هذه الأسئلة، وكل ما هو مرتبط برويته الكونية فإنه لا محالة سوف يمنحها القداسة حينئذ.

6- يعتقد عامة الليبراليين بضرورة ضبط السلوك الفردي في إطار الصالح الاجتماعي العام، أي أنّ الفرد يبقى حراً إلى حد عدم إضراره بالآخرين أو بالمصالح العامة للمجتمع، وهذا معناه، بعبارة أخرى: القول بوجود تمايز بين السلوك الخاص للفرد وبين السلوك المرتبط بالآخرين، والسؤال المهم هنا يتمحور حول الحد الفاصل بين هذين النوعين في حياة الفرد؟ وهنا يرى المفكرون الليبراليون أنه من غير السهل وضع الحدود الفاصلة بين السلوكين: الخاص والعام للأفراد.

ويطرح جون ستيورات مل أثناء بحثه عن الحرية وجهة نظر جماعة تقول:

إنّ كافة أعمال الإنسان وتصرفاته وسلوكه يمكنها بشكل أو بآخر أن تترك تأثيراً على الآخرين، ويذكر هؤلاء مجموعة من الأدلة على ذلك:

ا- بالرغم من أنّ أموال الفرد وممتلكاته متعلّقة به وحده إلا أنّ أي تلف أو ضرر يرد عليها من قبله يعد إضراراً بكافة الأفراد الذين يمكنهم الاستفادة منها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وكذلك الحال لو أضرّ شخص ما بقواه الجسمانية أو العقلانية فإنّ هذا يعد إضراراً بأولئك الذين كان بإمكانهم الانتفاع بهذه الطاقات منه في سبيل سعادتهم، كما هو الحال بالنسبة إليه، حيث يؤدّي عمله هذا إلى حرمان نفسه من أدوات خدمة أبناء نوعه، وكذلك يتسبّب بإشغال الآخرين به وتحميلهم مسؤولية مساعدته، إذ يضطرون إلى

ب- يمتدّج الأفراد أنفسهم للآخرين من خلال المخالفات التي يقومون بها، ومن ثم يوجّهون أضراراً إلى المجتمع نفسه، وهو ما يدفع في نهاية المطاف إلى ضرورة إصلاح هؤلاء الأفراد الخاطئين؛ نظراً لما يتسبّبه فعلهم هذا من إفساد وإضلال للآخرين حين مشاهدته.

ج- ليس من الجدير بالمجتمع ترك الأفراد الذين لا يلبقون بالاستقلال الفردي وتجاهلهم، فإذا قبلنا بمبدأ رعاية الأطفال الصغار؛ نظراً لعدم رشدهم، فلماذا لا نوافق على ثبوت هذا المبدأ الاجتماعي في حق أولئك الذين لا يقدرّون على إدارة أمور حياتهم بصورة صحيحة؟! ويقتنع جون ستيورات مل، وفقاً لهذه الأدلة المتقدمة، بأنّ الكثير من أعمال الأفراد الشخصية تترك أثراً لا في مشاعر أقربائهم والمقربين منهم ومنافعهم فحسب، بل في المجتمع كله ومصالحه العامة، ومثالاً على ذلك، المدمّن على تناول الكحول وهذا أمر شخصي إذ من الممكن أن لا يكون قادراً على قضاء ديونه أو تأمين مصاريف حياة أفراد أسرته أو وسائل التربية والتعليم لأبنائه، فمن وجهة نظر «مل» لابدّ من إجراء العقوبات العادلة بحق هذا الفرد، وهذه العقوبات منبعثة لا محالة من نقضه لتعهّداته أمام الغرماء أو أفراد عائلته لا من حيث التنبذ والإسراف.

«وبشكل عام، فكلما حصل هناك قصور من ذاك الشخص في أداء وظيفته أمام مشاعر الآخرين ومنافعهم من دون أن يكون الباعث على ذلك تقدّم وظيفة مهمّة على هذه الوظيفة، فلا بدّ من القيام بتأديب أخلاقي له لا مقابل السبب الذي دفعه إلى هذا التقصير، وإنما مقابل هذا التقصير نفسه وعدم أداء الوظيفة...»

ليس لنا الحق في معاقبة ذاك الشخص على مجرد الإدمان، لكننا نعاقبه، إذا ما كان شرطياً يتناول الكحول، من حيث تقصيره في أداء وظيفته، ولا بد من ذلك.

وبعبارة مختصرة: في كل حالة يكون فيها الفرد، أو المجتمع في معرض الضرر الواضح الظاهر، أو في معرض خطر احتمالي لهذا الضرر، فإن المسألة حينئذ تخرج عن دائرة الحرية الفردية وتندرج في دائرة سلطة القانون أو الأصول الأخلاقية»([1]).

إنّ المبنى الفكري لجون ستيورات مل هو وفق رأي كارل بوبر ذاك الأصل الكانتي القائل: إنّ الفرد يعمل وفق منهجه وطريقته الخاصين، سواء كانا موجبين لسعادته أم لا، بمعنى أنه لا يحق لأحد التدخل في الأمور الشخصية للأفراد ما لم تعرض مصالح الآخرين للخطر.

ومن وجهة نظر بوبر: لا يحق لأحد ممارسة إجبار الأفراد بحجة إرادة الخير لهم، ومثالاً على ذلك الحكومة، فهل يحق لها وبهدف حفظ أرواح السائقين إلزام المواطنين باستخدام حزام الأمان؟ وهل يمكن الحديث عن منع تناول السجائر؟ وهل يمكن منع أولئك الذين يتناولون المخدرات؟ إنّ الجواب عن هذه التساؤلات، وفق المباني الليبرالية، هو جواب سلبي، فالدولة يمكنها فقط التدخل لمنع هذه الأمور بهدف توفير الحماية لشخص ثالث لا بغية تأمين الخير للأفراد أنفسهم، وحتى المطالبة بالضرائب المالية المتعلقة بالضمان الاجتماعي، لا بد من أن يوافق عليها في إطار تأمين الحماية لشخص ثالث لا على أساس ضمان الفرد نفسه.

يطرح بوبر رؤيته على الشكل الآتي: «إنني أوافق على مبدأ «مل» ضمن الصيغة الآتية، وهي: أنّ كل إنسان حر في أنّ يعيش وفق الطريقة التي يراها، سواء كان ذلك موجباً لسروره وسعادته أم لا، وذلك إلى الحد الذي لا يفرض على وقوع الضرر على شخص ثالث، بيد أنّ وظيفة الدولة تتمثل في إيجاد حالة من الاطمئنان على هذا الصعيد، بحيث لا يتعرض المواطنون غير المطلعين لأي خطر لا يستطيعون تقييمه والحكم عليه»([2]).

لقد اكتسبت أصالة الفرد قداسة خاصة في المذهب الليبرالي إلى حد عدم قبول الليبراليين مطلقاً بأي تدخل من جانب الآخرين في شؤون الفرد حتى لو كان ذلك متصلاً بمصلحته.

وهنا كما في الموارد المتقدمة يواجه الليبراليون مشكلات جذية يسعون للتغلب من قبضتها والفرار منها.

لا يمكن تشخيص الحد المميز بين السلوك الخاص للفرد، والسلوك الذي يترك أثراً على الآخرين من خلال القانون فقط.

إنّ الالتزام بالأوامر الإلهية والأخلاق الإنسانية السامية يملك تأثيراً بالغاً أكثر من القوانين البشرية، فالإنسان الملتزم بالوحي لا يتناول الكحول والمسكرات، ولا يلعب القمار، ويتجنب الدعة المفرطة وخيانة الأمانات، ولا يتعرض لحرمة الحياة الخاصة للأفراد الآخرين...، وهو لا يقوم بهذه الأعمال من منطلق التزامه وبغية الوصول إلى كماله من خلال ذلك.

وفي هذه الحالة سيكون عدم إيقاع الضرر على الآخرين من نتائج أعماله هذه وآثارها، وهنا تكمن أيضاً إشكالية أساسية في نظريات الليبراليين في مجال معرفة الإنسان.

7- إنَّ العقل والوعي يمثلان أرضية الحرية، فالإنسان الأكثر علماً ووعياً هو بالطبع أكثر قدرة على الاختيار، كما أنَّ الإنسان الذي يملك معرفة أكثر يكون أقدر على الانتخاب الصحيح؛ ذلك أنَّ اختيار العمل ليس أمراً سهلاً، وعلى حد تعبير آيزايا برلين: «كلّما ازدادت معرفتنا أكثر تمكّنا من الخلاص من عبء الاختيار الأفضل، كما أننا سنعذر الآخرين نظراً لعدم قدرتهم على أن يكونوا غير ذلك، بل إننا بذلك سوف نمّح أنفسنا العذر أيضاً، ففي العصور التي كانت الاختيارات فيها مؤسفة وغريبة لم يكن الإلتزام بالعقيدة ليبقي مجالاً للسلم والتصالح، ما جعل التصادم أمراً غير قابل للاحتراز، وتعاليم من هذا القبيل كانت تمنح الإنسان الراحة بشكل كبير جداً» ([3]).

لقد أطلق ابيقور مقولة: العلم موجب للحرية، ومراده منها: أنَّ الحرية تؤدّي إلى رفع المخاوف والآمال الفارغة للإنسان، وقد ذهب بعض المفكرين الليبراليين إلى أنه لو تمّت إدارة المجتمع بطريقة عقلانية، فإنَّ الأفراد ذوي الميول والمصالح لن يتمكّنوا من ممارسة التسلّط والسيطرة على الآخرين، وإذا ما تمّت للعقل الحاكمية والسلطة على العالم فإنه لن تكون هناك حاجة للممارسات القاهرة الظالمة، ومن ثم لن يقوم الأفراد بتجاوز حريات بعضهم بعضاً، والمشكلة التي وقعت فيها الليبرالية هي في اتّكائها على العقل وحده، لقد بينّا في ما سبق: أنه بالرغم من كون العقل مرشداً وهادياً، لكن البشر لا يقومون دائماً بتوظيفات صحيحة له.

وبعبارة أخرى: ليس العقل وحده هو الذي يقوم بدور تعيين نوع الاختيارات الإنسانية، فالاختيار مرتبط بالذات، فمن يملك ذاتاً عادية فسوف يستفيد من الحرية بدرجة معيّنة، بيّد أنَّ من يملك ذاتاً أرقى سوف يقوم بتوظيفها بشكل آخر، وفي الحالة التي يحرز فيها الماهية الحقيقية فقط، سوف يلتزم بذلك من خلال تشخيص الخير والشر، وزمام الاختيارات الإنسانية هو بيّد النفس البشرية أكثر منه بيّد العقل نفسه، فكلما أبدت هذه النفس رشداً ونموا أكبر نجحت في التوصل إلى الاختيار الأنجع.

([1]) رسالة دربارہ آزادي، ترجمة: الدكتور جواد شيخ الإسلامي، ص 8 207.

([2]) كارل بوبر درس اين قرن ترجمة الدكتور علي بابا، ص 130.

([3]) جهاز مقاله دربارہ آزادي، ص 184.

التسامح والتساهل

الأصل والمبنى الثاني من أصول الليبرالية ومبانيها هو: التسامح والتساهل، فمن وجهة نظر الفلاسفة الليبراليين لا بدّ للإنسان من أن يُبدي تسامحاً وتساهلاً أزاء آراء الآخرين ومعتقداتهم.

يعني التسامح تحمّل العقيدة أو الفكر أو السلوك الغلط والخاطيء وغير المستساغ، فإذا ما حمل الإنسان إنطباعاً سلبياً عن عقيدة ما أو عن سلوك فردي ما، وكان يملك اتجاهه نوعاً من النفور والإشمزاز، لكنه في الوقت نفسه يُبدي أزاءه تحملاً وصبراً، فإنّ فعله هذا تعبير عن تساهل وتسامح من قبله، ولا يعني التسامح أمام عقيدة معيّنة أو سلوك ما نوعاً من اللامبالاة أزاءه، وإنما يقوم بتحمله مضطراً بالرغم من اعتراضه عليه، فمن الممكن أن تكون لدى الإنسان المتساهل والمتسامح قدرة قمع العقائد والتصرّفات المخالفة له وسحقها، لكنه مع ذلك يمارس نوعاً من المداراة معها.

يعني التسامح - في بعض الأحيان - تحمّل سماع عقائد الآخرين ودراستها، فيما يعني في بعض الأحيان الأخرى اللامبالاة أزاء النشر والتعبير عن العقائد المتنوعة، وبالتالي إعطاء الحق لأي شخص للعمل وفق ما يراه ويعتقده، وعدم مزاحمة أحد له.

أدلة التسامح والتساهل

لقد بين المناصرون للتساهل والتسامح ومن منطلقات متنوعة ضرورة هذا المبدأ، ففيما طرحه بعضهم من منظور فلسفي، أثاره آخرون من منطلق ديني، وأطل عليه فريق ثالث من زاوية سياسية.

1- يدّعي أولئك الذين قرّروا مبدأ التسامح والتساهل، من منظور فلسفي وابستمولوجي معرفي، أنّ الحقيقة غير قابلة للعثور عليها، ذلك أنّ العقل البشري يقع في الخطأ، ومن ثمّ لا يقين مطلقاً أبداً، ومن هنا لا بدّ من إبداء نوع من التسامح مع أفكار الآخرين ومعتقداتهم، وهذا ما يجعل من الصالح منح الأفكار المختلفة حق البيان والتعبير وإبداء الرأي، إذ إنّ البحث والحوار اللذين يسبقان ممارسات الإجبار والقهر والفرض يؤدّيان إلى كشف الحقيقة.

2- من ناحية دينية، يؤدّي فرض العقيدة إلى بروز ظاهرة النفاق بين الأفراد، وهذا ما يخالف الأهداف السامية للدين، ففي الدين تقوم الأمور على عدم الرياء والنفاق لا على التظاهر والخداع للناس، فالإيمان ذو جذور قلبية، فيما التظاهر بعقيدة معيّنة يفضي إلى شيوع الرياء وظاهرة النفاق، والهدف الديني وهو عبارة عن الإيمان الحقيقي الواقعي، إنما يحصل عن طريق رفع العنف وإبداء التسامح.

3- من المنظار السياسي، يُعد فرض عقيدة واحدة على المجتمع ذا تكلفة أكبر، فإذا ما قرّرنا إجبار الأفراد على الأخذ بعقيدة معيّنة، فإنّ هذا سوف يضع المجتمع أمام مشكلات كثيرة جداً، فأفراد المجتمع ذوو مصالح متنوعة ينبغي أن تتقاطع على أساس نوع من الانسجام، لا على أساس غلبة طرف على آخر، فأساس التسامح مبني على مبدأ مشروعية كافة مصالح عموم الأفراد.

هناك بعض المفكرين الغربيين يمكن اعتبار آرائهم، في مجال التسامح والتساهل، جديرة بالبحث والمطالعة([1]).

فاسبينوزا - مثلاً - يرى: أنّ القانون الطبيعي يقضي بثبوت الحق لكل إنسان في القيام بما يراه على أساس عقله صلاحاً، فللعقل قدرة على تشخيص مصالح الأفراد، ولا يمكن ضبط تفكير أي فرد منهم، فلكل إنسان الحق في التفكير والتعقل، وعلى الآخرين الاعتراف بهذا الحق له، إذ إنّ فرض العقيدة أمر غير معقول؛ ومن هنا يكون عدم التساهل مخالفاً للعقل.

ويدافع «جان بدن» عن التسامح والتساهل في دائرة الاعتقادات الدينية، فمن وجهة نظره: يمثل الدين الوسيلة لحفظ النظام السياسي، وعلى مناصري المذاهب المختلفة اتباع منهج المداراة في علاقاتهم في ما بينهم، وإذا ما أراد شخص ما جذب الآخرين إلى مذهبه فإنّ عليه اتباع منهج عرض النماذج الأخلاقية عملياً والقيام بالأعمال المنسجمة والحسنة.

أمّا جون لوك فيذهب إلى: أنّ الإيمان القلبى بالله تعالى هو أساس الدين، وهو يؤكّد أنّ مثل هذا الإيمان غير قابل للفرض على الآخرين، فههدف الدين هو استقامة أرواح البشر، وهو هدف لا بدّ من أنّ يقوم على أساس من

الإقناع لا على أساس الإلزام؛ لأن فرض عقيدة على شخص ما سوف يسهم في نشر ظاهرة الرياء والنفاق في المجتمع.

ومن وجهة نظر لوك - أيضاً -: لا يجوز للدولة التدخل في أي أمر يتعلق بإيمان الناس وعقيدتهم، فلا يحق لأي شخص بادعاء معرفة الحقيقة، فرض العقائد على الآخرين، بيد أن لوك لا يعترف بالتسامح والتساهل إزاء نشر الإلحاد والترويج للأمور غير الأخلاقية، أو الإسهام في نشر العقائد المهددة للأمن وبقاء المجتمع.

ويرى بعض المحققين أن تساهل لوك الديني نابع من عدم يقينته في ما يخص الحقيقة المطلقة.

يعتقد «بيل» أحد الكتاب، البروتستانتية المذهب، والذي دَوّن سنة 1686م رسالة تحت عنوان: «حول التساهل العام»، أنه لا يمكن إجبار الأفراد على اعتناق عقيدة معينة، ذلك أن هذا الفعل مضاد لحكم العقل، كما يؤدي إلى دفع الأفراد أنفسهم لممارسة الرياء والنفاق.

لكن العقل عند «بيل» غير قادر على التوصل إلى اليقين، بالرغم من كونه في مجال معرفة الحقيقة أسمى وأفضل من الإيمان؛ ومن هنا لا بد من إبداء التساهل في ما يرتبط بآراء الآخرين ومعتقداتهم.

وفي الواقع، فالنقص الذاتي للعقل البشري وعدم قدرته على التوصل إلى القطع واليقين يفرضان الأخذ بمبدأ التساهل والتسامح، ووفق نظريته لا يحق لأية فرقة من الفرق المسيحية ادعاء اليقين المطلق المتعلق بحقانية معتقداتها، بل لا بد لها من احترام الاعتقادات الدينية لأي شخص من الأشخاص، واعتباره باحثاً وسائراً نحو الحقيقة المطلقة، لكن «بيل» لا يبدي تساهلاً أو تسامحاً في ما يرتبط بظاهرة الإلحاد.

وهكذا الحال لدى جون ستيورات مل، حيث كان يعتقد هو الآخر بمبدأ التساهل والتسامح، فمن وجهة نظره: تفرض الأدلة التي عرضها لإثبات مبدأ الحرية من قبيل الكرامة الإنسانية والإبداع الفكري والأساليب المختلفة للحياة والعيش القبول بمبدأ التساهل أيضاً، لكن «مل» يرفض التساهل أمام الأعمال الموجبة لأذية الآخرين، وهو يرى أن بإمكان الدين والدولة القيام بتحديد نطاق التساهل والتسامح.

أما في ما يتعلق بالتصرفات غير الأخلاقية التي تلحق الضرر بفاعلها فقط لا بالآخرين، فإن «مل» يرى ضرورة استخدام أسلوب ترغيب الفاعل في تركها لا ممارسة منع له من الإقدام عليها من طريق الإكراه، وهو على قناعة بعدم جواز بناء الأفراد على أساس مفهوم الجبر؛ لكي ينتخبوا في حياتهم نمطاً واحداً للعيش.

[1] يراجع تفصيل هذه الآراء في كتاب دولت عقل، الدكتور حسين بشيريه، ص 74 85.

عدم التساهل وقدم المعارضون لمبدأ التسامح

أدلة على وجهة نظرهم يمكن عرضها على الشكل الآتي:

1- من الناحية السياسية، يؤدي عدم التساهل إلى وحدة المعتقدات التي يحملها الأفراد وتساويها، وهو ما يدفع إلى حفظ الأمن في المجتمع.

ب- أما من الناحية الدينية، فإن محق العقائد السيئة والمضرة وقمعها يفضي إلى الحيلولة دون نموها وانتشارها، وما لم يتم تنحية العقائد السيئة هذه فإن السطحيين من المتدينين سوف يقعون فريسة الخداع وعدم الإيمان.

وبعبارة أخرى: لا تصحّ لنا ممارسة التساهل إذا ما أردنا حفظ عقائد الأفراد.

ج- لا يملك الأفراد جميعهم قدرة التعرف على الحقيقة من وجهة نظر معرفية، ومن هنا لا بدّ لجبر ضعفهم الاستدلالي هذا من أعمال القوة والإجبار، وترك المخالفين المتورّطين بالذنوب إنما هو ظلم لهم أنفسهم.

فيتز جيمز استنفان المعارض لجون استيورات مل يرى: في عدم التساهل عاملاً ضرورياً لحفظ الفرد والجماعة، فمن وجهة نظره: تترك كافة الأعمال الفردية تأثيراً على حياة الأفراد في المجتمع بشكل من الأشكال، ومن هنا لا يمكن التساهل إزاء أي عمل يقوم به أي فرد من الأفراد، ولذا فهو يرى أنّ الأفراد غير مؤهلين لتحكيم الأصول الأخلاقية في سلوكهم؛ لذلك كان لزاماً فرض هذه الأصول عليهم، بل إنّ التنوع في أنماط الحياة المختلفة ليس شيئاً مناسباً دائماً، بل لا بدّ في بعض الأحيان من إلغاء بعض أنماط العيش كطريقة العصاة والمذنبين، وعلى حدّ زعم (استنفان) فإنّ احترام المعتقدات المختلفة يفضي دائماً إلى إضعاف المجتمع، ومن هنا كان عدم التساهل أمام سلوك الأفراد أمراً مساعداً على رشدهم وهدايتهم.

هل التساهل مطلق؟ يرى أكثر المفكرين أنّ التساهل نسبي لا مطلق، فهم لا يقبلون من ناحية معرفية وقيمية بالتساهل المطلق، فإذا ما صدقت نظرية ما فإنها لا تبدي تسامحاً أمام نقيضها. وعلى سبيل المثال، لا نرى شخصاً يتساهل ويتسامح اليوم بالنسبة لنظريات بطليموس ونيوتن في ما يتعلّق بعالم الخلق، وهكذا الحال على صعيد القيم والمثل لا نجد من يتساهل مع الجهل والظلم وعدم الرحمة، بل حتى المناصرين للتساهل والتسامح يعتقدون أنه إذا ما أراد أشخاص أن يقوموا بعمل ما، أو يظهروا عقيدة ما، تؤدّي إلى أذية الآخرين فلا يجوز التساهل والتسامح معهم.

جون لوك المؤيد لمبدأ التسامح يدافع عن عدم التسامح في مجموعة حالات هي:

ا- الترويج لمعتقدات وأصول تهدد بنسف المجتمع نفسه.

ب- الترويج للإلحاد.

ج- التصرفات التي تهدف إلى تدمير الدولة أو التصرف في أموال الآخرين.

د- إطاعة أفراد من أمة ما للحكّام الخارجيين([1]).

«بير ميل» يرى: أنه لا تسامح مع الإلحاد، وهكذا الحال لدى جون ستيورات مل، فقد كان يذهب إلى رفض التسامح والتساهل مع الأشخاص الذين يهدّدون حريات الآخرين، كما آمن بقدرة الدين والدولة على إيجاد نوع من ضوابط التساهل.

هل التساهل هدف؟ هنا يطرح السؤال الآتي نفسه: هل التساهل هدف أو وسيلة؟ إذا كان المفكّرون يرون في التسامح والتساهل وسيلة لنيل الحقيقة والحرية والمساواة والعدالة فإن الشخص الوحيد الذي كان يراه هدفاً هو هيربرت ماركوزه، فقد كان يرى: أنّ التسامح هدف تماماً كما هي الحال مع القيم الأخرى، أي أنه نظير الحرية والعدالة، وهو ما يعني صيرورته مطلقاً لا نسبياً، أي أنه لا بدّ من إبداء التساهل والتسامح قبل أي

شيء من الأشياء، فيجب مثلاً أن يكون تعاملنا مع نظرية علمية خاطئة تعاملًا قائمًا على التساهل وعدم نفيها بشكل مطلق، وهذا أمر لا يمكن القبول به عندما نهدف إلى السير في طريق كشف الحقيقة، وهكذا الحال على هذا الأساس بالنسبة للقيم وما يناقضها، حيث يجب أن يكون موقفنا من الاثنين واحداً، ومن ثم فلا يجوز أن تكون لدينا أية حساسية مما يناقض القيم ويعارضها.

([1]) م.ن، ص 79.

مباني التساهل والتسامح

تكمن أسس التساهل ومبانيه في الليبرالية المعرفية ونظرياتها عن الإنسان أيضاً، فمن ناحية معرفية تُعد محدودية العقل وقابليته للخطأ أساس التسامح والتساهل، فحيث لا يمكن للعقل الوصول إلى الحقيقة، أي لا يستطيع تحديد صحة أفكاره وعقائده وصوابها، فلن يمكن له إظهار أية حساسية تجاهها، وإنما يطالب بسلوك منهج التساهل إزاء عقائد الآخرين وأفكارهم.

تقضي الحالة الطبيعية أن يرى الإنسان بطلان معتقدات الآخرين، ومن ثم نفيها، إذا ما حاز اليقين بحقانية معتقداته، لكن الليبرالي حيث لا يؤمن بصحة معتقداته على نحو اليقين والجزم، ويرى عقائد الآخرين، كعقائده، نسبية، ملزم بإبداء التساهل إزاء كافة العقائد والأفكار المتنوعة الأخرى.

وفي الواقع، فإن هذا الأصل يُعد واحداً من مباني التساهل والتسامح في الغرب، أي أنه لا مجال لإصدار الحكم في الأمور العقلانية وكذلك الأخلاقية، بمعنى: عدم إمكانية الحديث عن يقين لا في عالم الحقيقة ولا في عالم القيم، فنحن لا نملك لمعرفة الحق والباطل أي ملاك ومعيار، لا في دائرة الواقعيات ولا في مجال القيم والأخلاقيات، وهذا معناه: عدم إمكانية العمل في نطاق محاكمة الأمور المختلفة لا سيما ما يتعلق منها بالقيم، حيث لا يمكن تحديد ما هي القيمة وما هي الأمور المناقضة لها، وهكذا الحال في دائرة المعتقدات، حيث لا يوجد أي معيار كلي ومطلق يمكن الاعتماد عليه، ومن هنا اتّصفت الاعتقادات بصفة الفردية والشخصية.

ولذلك كان لا بدّ من النظر إلى معتقدات الأفراد على أساس نفسي سيكولوجي لا على أساس معرفي ايبستمولوجي، فهذه الاعتقادات مجرد أمور فردية باطنية لا ضرورة لوجود دعامة عقلانية لها.

وعلى أساس المباني الفكرية الليبرالية لا بدّ من الحديث عن التعدّد والتنوّع الحر في عالم النظريات، لا عن صحيح هذه النظريات وباطلها.

وحيث لا يعترف الليبراليون بالوحي؛ تتساوى عندهم قضية التساهل والتسامح بين دائرة العقل والوحي، ولا يرون بينهما فرقاً، فالتساهل نظرية مرتبطة بدائرة المسائل العلمية والفلسفية، فالأشخاص الذين يطرحون التساهل في ما يتعلق بالنظريات المختلفة بغية الوصول إلى الحقيقة إنما يتكلمون على أمر حق، بيد أن الحديث عن التسامح في ما يرتبط بالأمور الآتية من قبل الوحي لا معنى له.

لنفرض أننا نملك مقداراً ضئيلاً من المسائل اليقينية في العلوم والفلسفة، لكن هذا لا ربط له بيقينيات الوحي.

لقد دفع تحريف الكتاب المقدس، والاختلافات العديدة المتصلة بالديانة المسيحية العلماء الغربيين إلى القول: بعدم وجود أمور يقينية، كما أن المواجهات التي نشأت نتيجة التفتيش عن المعتقدات لم تكن بعيدة عن التأثير في مبدأ التساهل والتسامح أيضاً.

عندما نقول: إنه لا مجال للتساهل والتسامح في ما يرتبط بالحقائق المستمدة من الوحي، فإننا لا نعني فرض الحقيقة على الآخرين بالقوة، فليس ثمة تعارض بين الحقائق والقبول الاختياري بالحقيقة، ومن هنا كان لا بد من تهينة الأرضية المناسبة لاعتراف الآخر بالحقيقة، من طريق الأدلة العقلية والوسائل المقنعة؛ وذلك نظراً لاتصال العقيدة بالعقل والقلب.

المبنى الآخر لمبدأ المداراة والتسامح عند الليبرالية، هو: منظومتها النظرية الانتروبولوجية، فالروية الليبرالية إلى الإنسان تستبعد مسألة الكمال الإنساني، بحيث إن لكل إنسان الحق في العمل وفق ما يرغب فيه، ومن ثم فمسألة العقيدة ليست من لوازم إنسانيته، وهذا ما يؤدي إلى القول: إنه لا ينبغي أن يكون هناك نوع من الحساسية إزاء أي معتقد خاص أو فكرة معينة، لقد آمنت الليبرالية بأن الهوية الإنسانية تكمن في الحرية والميول الفردية، لا في الفكر والعقيدة.

إذا عني التساهل مجرد تحمّل آراء الآخرين، أو القيام بحوار معها، فإنه سيصبح ممكن القبول حينئذ، أما إذا عدناه: الحرية في إبراز أية عقيدة، واللامبالاة إزاء عقيدة معينة، فلا يمكننا الموافقة عليه حينئذ، كما هي الحال لدى بعض المفكرين الغربيين، الذين يؤكدون أن التساهل والمداراة ليسا مطلقيين، ولا يمكن القبول بهما كذلك، فعندما تتعارض الأصول سوف تصبح المداراة ليس صعبة فقط، بل غير مطلوبة أيضاً، وإذا أراد فريق إبادة اليهود، فيما عارض الآخر المناهضة لهم؛ فإن هذين الفريقين لا يمكنهما أبداً التوافق في ما بينهما، يكتب بلاشر فيقول: «هل أن تحمّل العقيدة وإبرازها جائز في كافة الحالات؟ إن الكثير من الخطابات يعقّبها نوع من الهجوم على رجال الحرس ومنازلهم، فهل يجب على الدولة أو المجتمع ممارسة المداراة إزاء الأعمال (والمقولات) التي تنجر إلى حركات غير قابلة للتحمّل أو أسوأ؟» ([1])، من الناحية العملية أكثر المجتمعات مداراة أكثرها فقداً للهدف، وأكثر الأفراد مداراة هو ذاك الذي لا يملك اعتقاداً بشيء أصلاً، ولديه نوع من النزعة التشكيكية» ([2]).

وخلاصة القول: ليس من الجائز عد تحمّل العقائد، أو إبرازها، مداراةً وتساهلاً، كما أن معرفة الحد الفاصل بين إبراز عقيدة ما والعمل وفقها ليس أمراً سهلاً دائماً، «إن محاضرة أو خطاباً عرقياً ليس مجرد بيان للعقيدة، بل هو مبادرة سياسية قوية» ([3]).

يرى جون ستيورات مل: أن الأعمال لا يصح أن تكون حرة بدرجة المعتقدات، وإبراز المعتقدات قد يؤدي ضمن ظروف معينة إلى إيجاد سلسلة من الأعمال الموجبة للتحريك والهيجان، أي أن إبراز عقيدة ما قد يفضي إلى عمل معين.

[1] ظهور وسقوط ليبراليسم، ص 101.

[2] م.ن، ص 102.

[3] م.ن، ص 101.

أنواع التساهل

يرى بعض المفكرين أنَّ التساهل أربعة أنواع هي:

- أ- التساهل العقدي، أي التساهل في ما يتعلّق بالاعتقاد بعقيدة ما، أو إبلاغها ونشرها.
- ب- التساهل بالتجمّعات التي يقوم بها أصحاب العقائد المخالفة.
- ج- التساهل في الهوية، أي التسامح في ما يرتبط بالخصوصيات غير الأخلاقية للبشر، كالوطنية والجنسية والعرقية والطبقية.
- د- التساهل السلوكي في العلاقات الاجتماعية([1]).

إذا أردنا طرح مسألة التساهل والتسامح، بشكل أكثر دقّة، لا بدّ من تحليل علاقاتها بمسألة الحرية وأنواعها:

1- التسامح المطلق في الفكر والمعرفة: إنّ الأفراد أحرار في ما يتعلّق بالمسائل الفكرية، ولا يمكن لأي شخص سد طريق الفكر والتفكير على الإنسان.

وبعبارة أخرى: لا يمكن على الصعيد الفكري الحيلولة دون ممارسة الآخر للتفكير؛ ذلك أنّ التفكير أمر شخصي، ولا يمكن النفوذ إلى الحرم الشخصي للأفراد.

إنّ حرية الفكر لازمة للرشد والكمال الإنسانيين، وهذا النوع من الحرية ليس خاصاً بالمفكرين، بل يحتاجه أي إنسان؛ بغية تحقيق الرشد والنمو لطاقاته وإمكاناته.

إنّ ما قيل وحده من ضرورة تأمين التفكير الحر للأفراد ليس كافياً، فعلاوة على إزالة المعوّقات الاجتماعية، لا بدّ من تأمين الظروف التربوية والتعليمية التي تدفع الأفراد - أولاً - للعناية بضرورة التفكير، أي أن ينظروا إلى التفكير على أنه أمر حياتي بالنسبة إليهم، وثانياً: لإزالة كافة العقبات التي تحول دون سلوكهم طريق الرشد والنمو الفكري، من قبيل الميول والأهواء النفسانية للفرد، وثالثاً: للسعي للاستفادة من العوامل المهيّنة لتسامي التفكير في مسير تكامله.

من الطبيعي وجود حدود وأطر للحرية الفكرية، وهي حدود تُفرض من قِبَل العقل والقواعد الفكرية نفسها، لا من طرف الآخرين وإجبارهم.

وعلى سبيل المثال نذكر عدم تمكّن الإنسان من البحث عن حقيقة وجود الذات الإلهية، أو حقيقة الروح؛ ذلك أنه لا إحاطة للعقل والذهن البشريين بمثل هذه الأمور، بل قد يجر التفكير فيها إلى الانحراف، وليس إلى عدم النتيجة فقط.

2- التسامح المطلق على صعيد قبول الاعتقادات: إنّ قبول الاعتقادات ذو جانب فردي أيضاً، ولا يمكن لأي شخص إجبار الآخرين على الاعتراف بعقيدة معيّنة، فالاعتراف بالعقيدة مرتبط، من جهة بالعقل والتفكير الفردي، كما يتّصل، من جهة أخرى، بالمشاعر والأحاسيس التي عنده، فما لم يستجيب العقل والقلب فلن يستجيب صاحبهما لأية عقيدة.

إن أكثر العلماء الذين عرضنا مواقفهم من مسألة التسامح والتساهل كانوا يرون هذا المبدأ جاريًا في هاتين الدائرتين، كما أننا بدورنا نعتقد أن للأفراد حق التفكير والتأمل، ولا يمكن لأي إنسان فرض عقيدة ما عليهم.

إن الشخص الذي يمارس فرض المعتقدات على الآخرين يمنح نفسه من وجهة نظر مل: حق اتخاذ القرارات والتدابير بالنيابة عنهم، من دون أن يسمح لهم بالبحث عن الأدلة المخالفة لهذه المعتقدات، وهو يكتب في هذا المجال فيقول:

«عندما أقول: أن أصحاب العقيدة الفلانية يرون أنفسهم غير قابلين للخطأ فليس مقصودي أن إطمئناتهم متعلّقة بصحة العقيدة التي آمنوا بها كائنة ما كانت، بل إنهم يمنحون أنفسهم الحق بفرض هذه العقيدة على الآخرين من دون أن يسمحوا لهم حتى بالاستماع إلى الأدلة والوجوه التي تخالف هذه العقيدة، إنني أخطئ هذا العمل حتى لو كان لمصلحة أقدس المعتقدات التي أراها» ([2]).

3- التسامح المطلق على صعيد البحث والحوار: لا بدّ من وجود الحرية على مستوى البحث والمحاورة والمناظرة، ذلك أنه من دون ذلك سوف يتضرر المستوى والنمو الفكريين لأفراد المجتمع، كما يمكن بغية إصلاح أفكار الآخرين الدخول في حوار معهم، ومن هنا لا بدّ من التساهل والتسامح في هذه الدائرة أيضاً.

من الطبيعي أنه تلزم مراعاة قواعد البحث والمحاورة مع الآخرين، فعلى سبيل المثال لا بدّ من الآخذ بعين الاعتبار المستوى الفكري للأشخاص الذين يُجري الحوار معهم، وفي الحقيقة ليس كل ذهن بقادر على أخذ أية حقيقة من الحقائق، فهناك الكثير من المسائل غير المتناسبة والمستوى الفكري للمخاطب واستعداداته يمكنها أن تحرف مسير تفكيره عن الطريق القويم، فلكل حديث موضع ولكل فكرة مقام.

وهكذا يستدعي العقل السليم والفطرة الصافية الدخول في حوار مع الآخر، بغية إنضاجه وتساميه، لا الإيقاع به في الشبهات، فما أكثر أولئك الذين يقومون بإلقاء الشبهات بهدف إبراز أنفسهم وكسب الشهرة، ويسمّون ذلك حرية للفكر والبحث والحوار في طريق الوصول إلى الحقيقة.

إنك ترغب أن يقال عنك: أيها المضحي بنفسه، لكن هدفك تضليل الخلق؛ لأنك في الحقيقة طامع بالإلهوية.

ما أكثر البُسطاء الذين انجروا إلى الانحراف نتيجة طلب الشهرة من جانب بعض محبّي البروز والتفاخر! وهو ما لا تملك الليبرالية علاجاً له، وهنا بالضبط تبرز أهمية الحرية الداخلية، وهو ما يؤكد أن عدم الالتزام بالأصول الثابتة للحياة الإنسانية والحرية الباطنية، يجعل مما يسمى بالحرية عدواً لها.

4- التسامح النسبي في إبراز العقيدة ونشرها: وهنا لا بدّ من الاعتراف بمحدودية حرية الأفراد، أي أنه لا يمكن القبول بالتسامح المطلق في إبراز العقيدة التي يعتقد بها الأفراد ونشرها وتبليغها، بل أن المفكرين الغربيين أنفسهم لم يمارسوا الدفاع المطلق هنا، والاختلاف ينحصر على صعيد المصاديق فقط، أي أنه ما هي الموارد التي يجري فيها التسامح؟ وما هي تلك التي لا يمكن الدفاع عن هذا المبدأ فيها؟ يرى جون ستيوارت مل: أنه لا يحق إخماد عقيدة أي شخص عن طريق القوة والقهر، بل لا يجوز إعطاء الحرية للرأي العام لكي يخالف ظاهرة إبراز العقيدة، فإذا ما عمد إلى إخماد عقيدة من العقائد فإن ضرر ذلك سوف يشمل كافة أفراد الإنسانية بما في ذلك الأجيال اللاحقة، ذلك أن العقيدة التي يعتمد إلى إخمادها لا تخرج عن حالة من ثلاث:

ا- أن تكون صحيحة، وهذا يعني حرمان الأفراد من كشف الحقيقة حينئذ، فما هو المسوَّغ الذي يقدِّمه أولئك الذين يحولون دون إظهار الآخرين لمعتقداتهم على اتِّخاذهم قراراً من هذا القبيل بالنيابة عن كافة أفراد البشر؟! إنَّ العقيدة الصحيحة ما لم تخضع للتساؤل والاستجواب فلن يكون القبول بها حيادياً حينئذ.

ب- أن تكون هذه العقيدة خاطئة، وهنا يكون مجرد خنق معتقد ما أمراً قبيحاً، إذ بالتصادم الذي يقع بين العقائد المختلفة في المجتمع ستصبح الحقيقة أكثر حياةً ووضوحاً.

ج- أن تكون هذه العقيدة خليطاً من الصحة والبطلان، وهنا أيضاً تكون معارضة إظهارها خطيرة ومضرة، ويركز ستيورات مل بصورة أكبر هنا على الأفكار والعقائد التي كانت شائعة في زمانه، وعلى أنَّ الحقيقة لا تأتي إلى الأفراد كاملةً مكتملة.

ما لم تقع عقيدة ما في دائرة النقد والدراسة فإنها ستكون من وجهة نظر مل عرضة للاضمحلال، وبالتالي سيزول أثرها في الحياة الإنسانية على سلوك البشر وصفاتهم، ولا يميِّز مل أحياناً بين إظهار العقيدة ونشرها في المجتمع وبين الحوار والجدال معها، فضرورة الدخول في حوار مع العقيدة - أي عقيدة - لا مجال للنقاش فيه، وحتى المرتد يمكنه أن يخوض جدالاً مع أصحاب النظر والتخصّص.

والأمر الذي لا نراه صحيحاً إنما هو نشر الكفر في المجتمع، وهو ما يؤكِّد عليه جون ستيورات مل نفسه، بالرغم من جميع دفاعاته عن حرية البيان والتعبير وإبداء الرأي، فهو يرى: أنَّ إظهار العقيدة ضمن ظروف وأوضاع اجتماعية معينة يمكنه أن يستدعي نوعاً من التحريك، الذي يدفع إلى القيام بمجموعة أنشطة تخلُّ بالمصالح المشروعة للآخرين، وفي هذه الحالة تصبح حرية إبراز العقيدة محدودة ومقيّدة، «إذا اقتضت هذه المعتقدات على الانتشار في أعمدة الصحف فإنَّ منعها ليس سليماً، أما لو خرجت هذه العقيدة من متكلِّم يستدعي كلامه نوعاً من التحريك، أو كان نشرها عن طريق توزيع المنشورات في المجتمع، فإنه لا بد من تنبيه ناشر هذه العقيدة إلى حفظ أصول العدالة» ([3]).

إنَّ خلافاً مع جون ستيورات مل، وبقية الليبراليين إنما يتمثل: في المباني المعرفية والإنسانية، فانطلاقاً من اعتقادنا على مستوى النظرية المعرفية بالوحي، إلى جانب كل من العقل والحس، واعتبارنا إياه أوامر إلهية، نوّكد على هذه المسألة، وهي: أنه لا يجوز للبشر رد الوحي أو تضعيفه، إذا ما كان عارياً عن التحريف، لكن البحث والحوار في ما يرتبط بالأوامر الإلهية النازلة وحيّاً على الأنبياء ليس أمراً محظوراً، ويمكن لأولئك الذين يعتقدون بالوحي الجلوس للتحاور مع الآخرين؛ بغية إقناعهم به عن طريق الفكر والتأمّل لا القهر والإجبار، وإذا لم يوافق شخص ما، ولم يقتنع بهذه الأوامر الإلهية، فلا يحق في أي حال من الأحوال إجباره على الاعتقاد بها، لكن القضية تكمن في عدم حق الطرف المخالف للعقيدة الصحيحة في نشر معتقداته في المجتمع الديني، بحيث يفضي ذلك إلى رد المعتقدات السليمة أو إضعافها.

ونختلف أيضاً مع الليبراليين: في الرؤية الإنسانية، فلا تركيز من الجانب الليبرالي على رشد الإنسان وكماله، ويا ليت الليبراليين يقلقون على الكمال الإنساني والتسامي البشري، كما يقلقون على الحرية الإنسانية، إذا وافقنا على أنَّ الإنسان موجود ذو مبدأ ومقصد، وأنَّ ربّه الذي خلقه قد قدّم له طرق الوصول إلى كماله، فليس من المنطقي عندئذ اتِّخاذ موقف ما قبل الصراط المستقيم، والعمل على الدعاية ضده.

نعم، إنَّ حرية التعبير وإبداء الرأي في المسائل الاجتماعية أمر آخر، فليس ثمة تحديد مُعيّن كما هو الحال على صعيد الأوامر الإلهية، فالقانون هو الذي يضع المحدّدات اللازمة هنا ويُعيّنها.

5- التسامح النسبي في ممارسة العقيدة والسلوك: يرى الليبراليون: أنه لا يمكن منح الأفراد الرخصة في ممارسة أي نوع من الاعتقادات وإجرانه؛ ذلك أنه لو قبلنا بإجراء الفرد - أي فرد - عقيدته الخاصة في المجتمع؛ فإن هذا سيفضي إلى إلحاق الضرر بحريات الآخرين، والأمثلة التي نقلناها عن (بلاشر) تشير إلى عدم إمكانية التسامح المطلق في دائرة الحرية في ممارسة المعتقد والسلوك، بل إن زعماء الليبرالية أنفسهم لا يتسامحون في ما يرتبط بالمصالح التي ترجع إلى مجتمعاتهم، فهم يدعون التساهل في نطاق المسائل الفكرية والنظرية فحسب.

وفي الواقع، فالليبراليون يقولون: بالتمايز بين السلوك الشخصي والاجتماعي، فهم يبدون التسامح إزاء السلوك الشخصي للأفراد، بما لا يفضي إلى أية آثار اجتماعية محسوسة، لكنهم لا يرون التسامح إزاء سلسلة التصرفات الاجتماعية التي تخالف القانون.

من وجهة نظر جون ستيورات، مل يبنى سلوك الفرد في المجتمع على ركنين هما:

أ- أن لا يصيب الأفراد بعضهم بعضاً بأي ضرر في مصالحهم، ومصالح الأفراد إما أن يعيها القانون، أو أن يتم تحديدها من طريق التفاهم الضمني بينهم.

ب- يلزم على كل فرد الالتزام بتعهداته أمام المجتمع، وعدم التأسف على أي تصرف يعنى بحماية حقوق الآخرين.

«يحق للمجتمع فرض هذه الشروط جبراً بأي ثمن، على أولئك الذين يريدون رفعها عن كاهلهم» ([4]).

كما أنه في الموارد التي لا تضيع الحقوق المسلمة للأفراد فيها، لكن بعض الأشخاص يقومون بعدم مراعاة الشروط اللازمة للعيش المشترك، ما يؤدي إلى إلحاق الأذى برفاه الآخرين وسعادتهم، في هذه الموارد لا بد من تأديب هذا الشخص المخطئ وتنبيهه، لكن من خلال الرأي العام، لا بحراب القانون.

ويرى «مل» أنّ العقوبات لا تنحصر في مرحلة ما بعد ارتكاب الجريمة، بل «ليس المسؤول الحكومي أو الشخصي مجبراً على السكوت، ووضع كفه على الأخرى إذا ما رأى - وبوضوح - أنّ بعض الأشخاص يهتّمون بارتكاب الجريمة، ومن ثمّ فليس عليهم الصبر حتى تتحقق الخيانة في الخارج، بل يحق لهم التدخل؛ للحيلولة دون وقوع الجريمة نفسها» ([5]).

وفي الواقع، ينبغي على المجتمع اتخاذ التدابير الاحتياطية بغية الحيلولة دون ظهور الجريمة والجناية والمخالفة في المجتمع.

نحن نعرف أنّ الليبراليين لا يؤمنون بالرقابة والضبط العقدي، بيد أنّ بعضهم، من أمثال كارل بوبر، يؤكد على ضرورة أعمال الرقابة والضبط في حالات الضرورة، كما يصرّح بذلك في ما يرتبط بوسيلة اتصال كالتلفزيون: «لقد شرعنا بتعليم أطفالنا العنف من خلال التلفزيون والأدوات الشبيهة به، لكننا بحاجة مع الأسف إلى القيام بعملية رقابة وضبط في هذا المجال» ([6]).

6- التسامح النسبي في هداية الآخرين: ثمة اختلاف في وجهات النظر بين الليبرالية والأديان الإلهية على هذا الصعيد أيضاً، فلا يمكن، من وجهة النظر الدينية، إبداء عدم المبالاة إزاء هداية الآخرين وإضلالهم، لكن

القضية عند الليبرالية مختلفة، فبإمكان أي شخص اختيار أي مسير يرغب فيه، ولا علاقة للآخرين بالأمر فيما لو اختار طريقاً يؤدي به إلى الرشد والكمال أو لا، لأنما في الفكر الإلهي وانطلاقاً من أن كون بني آدم يرتبطون، في ما بينهم، بعلاقة عضوية، بحيث لو اعتل عضو فلا يجوز لبقية الأعضاء السكون وعدم الحراك إزاء ذلك فالأفراد ملزمون بتأمين الأرضيات المساعدة لكمال بعضهم بعضاً.

فالاختلافات بين الليبرالية والأديان الإلهية تنبع في الواقع من المنظومة المعرفية والإنسانية التي يملكها كل منهما، فلا يحق لأي شخص في المذهب الليبرالي أن يشخص الرغبات والإرادات الواقعية للآخرين، فكل إنسان هو الذي يقوم بتحديد مصالحه ومنافعه بنفسه، وكل فرد بحد ذاته هو أفضل حاكم يمكنه الحكم والقضاء في مجال معرفة حقوقه وتكاليفه.

أما على مستوى الأديان الإلهية فلا يمكن للأفراد، من دون الاستعانة بالوحي، معرفة مصالحهم الواقعية؛ ومن هنا لا يحق لهم الاعتماد على عقولهم الخاصة لاختيار طريقهم، وتعتقد الأديان أن للعقيدة علاقة في إنسانية الإنسان نفسه، كما أنها تميز بين الحق والباطل، وتُحذر الأفراد من عدم المبالاة بهداية أفراد البشر الآخرين وإضلالهم، فعندما نقول: أن التسامح نسبي كما أن عدم التساهل ليس مطلقاً، فهذا يعني أن هداية الآخرين ليست أمراً فرضياً إجبارياً، فلا بد من تأمين الأرضيات المساعدة على تحقيق رشد الأفراد وتكاملهم، كما يلزم التسلح بالصبر والتحمل في مسير هداية الآخرين وإرشادهم.

يعتقد جون ستيورات مل - أيضاً -: أنه لا يجوز أن يكون الأفراد لا مبالين إزاء سعادة بعضهم بعضاً، بل لا بد من السعي لكي يصبح اهتمام الناس بسعادة بعضهم بعضاً اهتماماً غير مغرض أكبر وأكثر، فالشخص الذي يملك إرادة الخير للآخرين، ويريد أن يجبرهم على تأمين الخير والمصلحة لهم، عليه أن يستعين بالتشجيع والحث لا بالسوط والزنجير: «إن البشر مدينون لبعضهم بعضاً، إلى الحد الذي يجب على كل منهم مساعدة الآخر في تمييز الأمر الحسن من السيئ، كما أن هؤلاء البشر محتاجون إلى الحث والتشجيع حتى يتمكنوا من اختيار الأحسن، والابتعاد عن السيئ، فعلى كل منهم حث الآخر على توظيف القوى الإنسانية السامية أكثر فأكثر، وسوقه نحو الأهداف العقلانية والنظم الراقية، لا تضييعه في متاهات المقاصد الفارغة وغير الهادفة» ([7]).

[1] دولت عقل، ص 67 نقلا عن P . P574 . King poloration .

[2] رسالة دربارہ آزادي، ص 75.

[3] م.ن، ص 147.

[4] م.ن، ص 75.

[5] م.ن، ص 4 243.

[6] كارل بوبر، درس این قرن، ترجمة الدكتور علي بابا، ص 74.

[7] رسالة دربارہ آزادي، ص 173 194.

الأخلاق

ينظر المفكرون الليبراليون إلى الأخلاق من زاوية خاصة، فمع الأخذ بعين الاعتبار أصالة الفرد، في هذا المذهب، ولحافظه منفصلاً عن بقية الأفراد الآخرين وعن المجتمع، بل التأكيد على انفصاله عن العالم أيضاً، لا بدّ وفقاً لذلك من أن يكون النظام الأخلاقي مرتكزاً هو الآخر على الفرد أيضاً، فهناك فاصل بين الواقعية والقيمة في المذهب الليبرالي، بمعنى عدم إنبثاق الواجبات عن الواقعيّات، وعدم إمكان تكوين شبكة اتصال منطقي بين عالمي التكوين والتشريع، فالعلوم مرتبطة بمجال مُعيّن، فيما القيم متّصلة بمجال آخر، ومن هنا فالعلم شيء، أما الأخلاق فهي شيء آخر، أي أنّ القيم لا ترتبط أبداً بالواقعيّات، كما أنه ليس ثمة عالم أرفع من هذا العالم حتى تستمد القيم منه وتصدر عنه.

وبعبارة أخرى، لا مكان في الليبرالية للإله الذي يضع القيم، كما أنّ الحسن والسيّء ليسا مطلقين وكليّين، فالخير والشر والحسن والقبیح تملك معنى خاصاً لدى كل فرد من الأفراد، ومن هنا كانت الأخلاق ذات جوانب فردية وشخصية لا عامة وكليّة، فالفرد نفسه هو اللسان للقيم والمُعِين للتكاليف والواجبات، ولا يحق لأي كيان أو دين أن يضع نفسه في موقع المُعِين للتكاليف والقيم، بل حتى لو كان الفرد متديّناً لا بدّ له من الرجوع إلى وجدانه الخاص واعتباره مصدراً لقيمه.

وهذه التبعية لأوامر الوجدان تبقى سارية ما لم يكن حكمه معارضاً للإجتماع، أي مانعاً من حرية الآخرين ومتعارضاً وإراداتهم، ولا تحكي الواقعيّات عن الأشياء التي لا بدّ للإنسان من فعلها أو تركها، وإذا ما اعتقد شخص ما بأنّ الواقعيّات هي التي ترشد الإنسان إلى الطريق فإنه يكون قد تورّط في عملية خلط بين الواقع والقيمة.

إنطلاقاً من اعتقاد الليبرالية بتمظهر السلوك الإنساني من خلال الرغبات والميول البشرية يصبح الأمر الحسن هو ذاك الشيء الذي يحبه ويرغب فيه الفرد نفسه، والعكس هو الصحيح، فما يتعارض مع الرغبات الإنسانية يُصنّف في عداد المخالفات والقبائح.

وهذا معناه: أنّ ميول الفرد ورغباته تمثّل المعيار للحسن والقبیح بالنسبة إليه، وما ذكره بعض الفلاسفة من أمثال بنتام: من أنّ ملاك الفعل الأخلاقي هو في كونه يَجَر أكبر مقدار من النفع على أكبر عدد من الأفراد؛ لا يحل المشكلة، ذلك أنّ الفرد هنا هو الذي يتخذ القرار في تحديد ما هو الأمر الجميل أولاً، ومن هم الأكثرية! إذ لا يمكن، لا بالقراءة النظرية ولا بالطرق العملية، تعيين مقدار السعادة والحسن وحجمهما، فالفرد الذي يقع أسيراً لرغباته الذاتية لن يرى غير لذته ومنافعه الشخصية، بل إنه في الحقيقة يطلب الآخرين من أجل نفسه، إذ تشكّل ذاته بالنسبة إليه، الهدف، فيما الآخرون الوسيلة والأداة، كما أنّ الآخرين يطلبون اللذات التي يطلبها هو، والحال أنه لا يسمح بتعارض سعادتهم مع منافعه ولذاته الخاصة، هذا النظام الأخلاقي يفصل الإنسان عن بقية أبناء نوعه عندما يؤكد على الفرد ورغباته الشخصية، وهو ما يفضي في نهاية المطاف إلى نوع من إحساس الوحدة عند الفرد نفسه.

لكن المنطلق الآخر هو كون الإنسان مسؤولاً عن سلوكه وتصرفاته، وهو ما لا يلزمه بالإعتراف بالواجبات والمحرمات الدينية فقط، بل يفرض عليه عدم رمي المسؤولية عن كتفه وإحالتها إلى ذمة الطبيعة أو التاريخ أو الآخرين.

إنّ كل إنسان مسؤول عن أعماله، ولا يحق له، بهدف الفرار من تحمّل هذه المسؤولية، إلقاءها على الطبيعة أو المجتمع أو التاريخ أو المشيئة الإلهية، هذا كله صحيح، لكن المسألة هنا هي: أنه لو لم يكن منشأ القيم عاملاً أرفع من البشر أنفسهم، أو لو لم تكن هناك علاقة تكوينية بين القيم وإنسانية الإنسان المشتركة بين

كافة الأفراد، ومن ثم ليس هناك تفسير سليم لحقيقة الإنسان، فكيف يمكن تحصيل الإطمئنان بأن كل فرد يعمل بشكل صحيح، هذا أولاً، وثانياً كيف يمكن أن يُعد نفسه مسؤولاً عن أعماله؟ هل يمكن أن يكون هناك معنى لإثارة مسألة الالتزام وتحمل المسؤولية بالنسبة إلى شخص لا يعرف غير اللذة والميول التي تجر له الربح والمنافع؟ أمّا في النظام الأخلاقي الإلهي، فإنّ الإنسان له مبدأ ومقصد شخصيان عليه السعي، طوال حياته، للوصول إلى تحقيقهما، بوصفهما الغاية القصوى.

وبعبارة أخرى خلق الإنسان وفق المنظور الديني بهدف نيله الكمال، وعليه طيّ مسير خاص طبقاً للأوامر الإلهية؛ حتى يمكنه الوصول إلى كماله الوجودي.

وسعادة الإنسان ليست سوى إيصال طاقاته الوجودية إلى مرحلة الفعلية، وهذا الأمر على خلاف التصوّر الليبرالي الذي لا يرى غاية محدّدة للإنسان ليصل إلى السعادة عندما يحصل عليها، وهذا معناه: أنه ليس ثمة معنى واضح ومحدد للسعادة في المذهب الليبرالي، وإنما ترتبط سعادة كل فرد بما يريده هو نفسه، فكل فرد يمكنه أن يكون وفق ما يريد هو، كما أنّ كل ما يريده يمكن اعتباره سعادة له، بل يمكن لكل فرد أن يُعيّن حدّه الوجودي بإرادته الحرّة؛ ذلك أنّ الإنسان وفق التصوّر الليبرالي يمثل مركز العالم من دون أن يكون هناك حدّ مُعيّن له مسبقاً.