العالمية الإسلامية في فكر السيد محمد باقر الصدر

عبد الكريم آل نجف

مقدمة

العالمية معلم أصيل من معالم الرسالة الإسلامية التي هي كسائر الأيديولوجيات كل لا يقبل التجزئة، فإما أن تؤخذ بكل معالمها وسماتها وإما أن ترفض. وكما أن النتائج تتوقف على توفر كل الأسباب الدخيلة وارتفاع كافة الموانع المؤثرة، كذلك الواقع الإنساني لا يمكن أن يوصف بالإسلام ما لم تكن الرسالة بتمامها متجسدة فيه؛ والعالمية من تمامها.

والحديث عن عالمية الإسلام حديث واسع متشعب، قد يُطرَق من زوايا متعددة، فتارةً، يطرق من زاوية أهمية الأفق العالمي في الرسالة الإسلامية، ومدى حاجة الإنسانية إليه في حل الأزمات الاجتماعية والسياسية والدولية. ويكفي لاستكشاف هذه الأهمية أن نشير إلى حقيقة هامة يشترك في الاعتقاد بها الفكر الديني والوضعي معاً، وهي أن المجتمع البشري بدأ عالمياً في فجر التاريخ توحده الفطرة والبساطة، وسيعود في خاتمة المطاف عالمياً في نظامه السياسي والاجتماعي وفي بنيته العقائدية. فقد آمن الإسلام بأن البشرية كانت في أول أمرها أمّة واحدة تسودها الفطرة ﴿**كان النّاس أمّة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه**﴾[1].

فهذه الآية صريحة في أن البشرية كانت في أول أمرها أمة واحدة متآخية منسجمة ثم ظهر فيها الاختلاف والتشتت، وهنا جاءت السماء لتلعب دوراً مباشراً في إرجاع البشرية إلى سابق عهدها بالتآخي والعالمية ﴿**فبعث الله النبيين... وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه**﴾ واستمر هذا الدور متواصلاً على مدى ١٢٤ ألف نبوة ضمن خمس رسالات أساسية هي رسالات أولي العزم(ع) آخرها الرسالة المحمدية الخاتمة التي ختم الله بها أمر البشرية والتي لابد لها من يوم في خاتمة التاريخ تظهر فيه على سائر الأديان وتحقق انتصاراً ساحقاً وسيادة تامة عبر دولة عالمية هي دولة الإمام المهدي(عج)، فتكون هذه الدولة محققة للهدف المركزي لخط النبوات الذي عبرت عنه الآية بقولها: ﴿**ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه**﴾. فإن دور الأنبياء والكتب السماوية في رفع الاختلافات والصراعات البشرية، سوف يظهر بصورة تامة متكاملة في ذلك اليوم؛ لأن الوحدة البشرية سوف تبلغ ذروتها آنذاك.

وقد ساند المفكرون الغربيون الشق الأول من هذه النظرية؛ حيث آمنوا بأن المجتمع كان بدائياً شيوعياً، وعلى أساس هذه الفكرة آمن ماركس، بأن الشيوعية البدائية هي المرحلة الأولى في المادية التاريخية، أو أن المرحلة الأخيرة في مسيرة التاريخ لابد من أن تتمثل في العودة إلى هذه الشيوعية، وهذا يعني أن الماركسية، قد وافقت على جوهر الشق الثاني المتعلق بالمستقبل من هذه النظرية القرآنية. كما آمنت المسيحية من قبل بأن التاريخ سيُختَم بظهور ملكوت الله في الأرض على يد المسيح المنقذ.

كما نادى وينادي العديد من أقطاب الفكر والسياسة في الحياة المعاصرة بنبذ العنصرية والعودة إلى التآخي الإنساني والقيم العالمية بدلاً عن القيم القومية. وهكذا فإن اتفاق العقائد الدينية والنظريات الوضعية على عالمية المجتمعين الأول والأخير في التاريخ يقدم دليلاً حاسماً على أصالة العالمية وعمقها في الحياة الإنسانية. وبالتالي، مدى أهميتها وخطورة الانحراف عنها.

ويطرق هذا البحث مرّة أخرى من زاوية ما تلقيه عالمية الإسلام من وظائف والتزامات على عاتق المسلمين تأتي في مقدمتها وظيفة نشر الإسلام في أرجاء المعمورة والدعوة إليه في صفوف المجتمعات غير المسلمة تجسيداً لخصوصية الشهادة التي جعلها الإسلام في المسلمين.

وقد يطرق مرة ثالثة من زاوية الاستحقاق، استحقاق الإسلام للمكانة العالمية واعتلاء السدّة البشرية على النحو الدائم المتواصل، واستحقاق المسلمين للزعامة الإنسانية.

ولاشك في أن مهمةً من هذا النوع تحتاج إلى جهود متظافرة ومتنوعة، ومستوى رفيع من الشعور بالمسؤولية، غير أن هناك نوعاً من الجهود والأنشطة يمكنها أن تلخص كل هذه الجهات معاً. وتستجيب لكل هذه الجوانب في وقت واحد كالمبادرة إلى طرح رموز المسلمين، وقياداتهم الفكرية والسياسية من الطراز الأول كرموز وقيادات ذات مكانة عالمية. فلو أن الكتاب والفنانيين المسلمين وفقوا في أعمالهم الفكرية والفنية في طرح شخصية الرسول الأعظم(ع) كشخصية إنسانية عالمية لا تُدانى في سمو، ولاُ تحاذى في رفعة من خلال بيانات فكرية موثقة ومبرهنة وعلى أساس منهج المقارنة المنصفة مع الشخصيات الأخرى التي قد يُدّعى أنها تنافس الرسول(ص) في ذلك، وترافق مع ذلك حركة إعلامية وتبليغية مناسبة لاتضح للعالم أن الرسول الأعظم(ص) هو أعلى رمز إنساني على صعيد الإصلاح والتغيير الاجتماعي.

وهكذا الأمر بالنسبة لأمير المؤمنين(ع) الذي هو أعلى رمز إنساني في العدالة الاجتماعية، والإمام الحسين(ع) الذي هو أعلى رمز ثوري في التاريخ البشري، حتى نصل إلى الإمام المهدي(ع) الذي تؤكد النصوص الإسلامية أنه سيكون خلاصة القيم الإنسانية ومنتهى القمم في العدالة، والتغيير، والإصلاح.

وبإمكان هذا الاتجاه أن يتواصل ويتخذ من بعض أعلام المسلمين البارزين محطات، ما يؤكد قابلية المسلمين لممارسة دور الشهادة بالنسبة إلى البشرية، وبخاصة الحلقات المعاصرة من هؤلاء الأعلام.

وليس من شك في أن السيد الشهيد الصدر(رض) يتقدم إلى الطليعة من هذه الحلقات، وهو الحلقة المشعة التي لو أتيح لشعاعها أن يمتد ويأخذ ما يستطيعه من المدى لنفذ إلى قلوب أحرار العالم، ومفكريه، ومستضعفيه أينما كانوا، إلا أن قلّة الاهتمام وقصور المنهج هو الذي أقعد هذا الشعاع عن الوصول إلى مرماه الأخير.

ما نعنيه بالأفق العالمي

العالمية مصطلح قابل للاستعمال في ثلاثة معانٍ:

١- ذيوع الصيت وانتشاره.

٢- الاهتمام بأمر البشرية وما يمثل قضية إنسانية عامة ومصيرية.

٣- احترام دور العناصر الإنسانية الأصيلة في حركة الفرد والمجتمع والتاريخ وعدم تغليب العناصر المحلية كاللون، والجنس، والقومية عليها. فالنظرة الأيديولوجية المرتكزة على هذا المحور تسمى نظرة عالمية، بينما تُسَمَّى النظرة الأخرى المرتكزة على تغليب دور العامل القومي والوطني والعرقي بالنظرة المتعصبة.

ونحن نقصد في دراستنا هذه المعنى الثالث، ونحاول استقصاء ما قدّمه السيد الشهيد من معالجات وآراء ونظريات في هذا المضمار، وإن كانت المعاني الثلاثة تنطبق عليه، فهو مفكر عالمي بمعنى ما يستحقه من المكانة وذيوع الصيت وانتشاره، كما أنه مفكر عالمي بمعنى ما قدمه من اهتمامٍ بأمر البشرية وحل معضلاتها الاجتماعية، وأطروحاتٍ تتبنى العناصر الإنسانية الأصلية وتستبعد دور العناصر المحلية في حركة الفرد، والمجتمع، والتاريخ. وذلك أن المعنى الثالث يشتمل على جدليات تنطوي على درجة كبيرة من الأهمية والغموض، ومن الممكن أن تؤدي إلى منزلقات وأخطار كبيرة. ومن الطبيعي أن يفزع المعنيون بمثلها من ذوات البأس إلى السيد الشهيد الصدر بوصفه قمة الفكر الإسلامي الأصيل في عصرنا، محاولين استلهام الحلول والمعالجات من مدرسته الرائدة.

الأبعاد العالمية في مدرسة الشهيد الصدر

إذا ما حاول الباحث استقصاء الفكرة العالمية ومعالجات السيد الشهيد الصدر لها في مدرسته الفكرية وما خلّفه من آثار ومؤلفات، فسيجد نفسه أمام عدد كبير من الآراء والأفكار والمؤشرات المفصلة أحياناً، والمقتضبة أخرى والتي يمكننا تقسيمها إلى أربعة مجالات:

١- الأبعاد العالمية في المجال العقائدي

٢- الأبعاد العالمية في المجال التاريخي

٣- الأبعاد العالمية في المجال السياسي

٤- الأبعاد العالمية في السيرة الذاتية للشهيد الصدر

أولاً: الأبعاد العالمية في المجال العقائدي

العالمية في الإسلام ليست شعاراً عاطفياً عابراً، وإنما هي مفهوم أخلاقي حيوي تنطلق جذوره من عمق العقيدة التوحيدية القائمة على الإيمان بالله سبحانه وتعالى كمطلق ومثل

أعلى في الكون والحياة الإنسانية. بما يستتبع انضواء كافة المخلوقات تحت لواء ربوبيته سبحانه، فيغدو بذلك إطاراً عقائدياً وعاطفياً يربط أفراد البشرية بأخوّة إيمانية من شأنها تذويب الفوارق المحلية والطبيعية، وتحويلها إلى فوارق غير مؤثرة بعدما أصبح الإيمان بالله هو المحور للمجتمع وليس العامل البيئي والمادي.

ومن هنا، نعتقد أن الإسلام هو العقيدة الوحيدة القادرة على إنجاز عالمية حقيقية، وأن ما عداها عالميات زائفة تبدأ شعاراً عاطفياً ساذجاً، وتنتهي غطاء للعداوة وتبرير الهيمنة على الآخرين؛ لأن العامل البيئي الذي يقسّم المجتمع البشري إلى قبائل، وقوميات، وأوطان لا يمكن التغلب عليه إلا من خلال قيم سماوية فعالة تُشعِر الإنسان برابطة أعلى وأسمى من تلك الانتماءات. ذلك أن الانتماء القبلي –وكذلك القومي والوطني–المنطلق من غريزة حب الذات والمتمحور حولها، بكل ما تنطوي عليه من قيم أرضية مادية إذا ما انفرد بالساحة الاجتماعية سرعان ما يطغى ويتجاوز حدوده الطبيعية ليتحول من انتماء إلى ولاء، من رابطة اجتماعية إلى مثل أعلى يعبئ الإنسان في معارك مع الآخرين، وينتحل لنفسه كل خصائص الألوهية، وهذه هي محنة الإنسان مع المطلقات الزائفة التي أشار إليها السيد الشهيد الصدر في بعض مؤلفاته، فقد كتب يقول:

«... على مرّ التاريخ توجد خطوات ناجحة تاريخياً، ولكنها لا يجوز أن تحول من حدودها كخطوة إلى المطلق إلى مثل أعلى، يجب أن تكون ممارسة تلك الخطوة ضمن المثل الأعلى، لا أن تُحَّول هذه الخطوة إلى مثل أعلى. حينما اجتمع في التاريخ مجموعة من الأسر فشكلوا القبيلة، حينما اجتمعت مجموعة من القبائل فشكلت عشيرة، حينما اجتمعت مجموعة من العشائر فشكلت أمّة، هذه الخطوات صحيحة في تقدم البشرية وتوحيد البشرية، ولكن كل خطوة من هذه لا يجب أن تتحول إلى مثل أعلى، لا يجوز أن تتحول إلى مطلق، لا يجوز أن تكون العشيرة هي المطلق الذي يحارب من أجله هذا الإنسان، وإنما المطلق الذي يحارب من أجله الإنسان يبقى هو ذاك المطلق الحقيقي، يبقى هو الله سبحانه وتعالى، الخطوة تبقى كأسلوب ولكن المطلق يبقى هو الله سبحانه وتعالى هذا التعميم الزمني أيضاً هو شكل من التعميم الخاطئ، حينما يحول هذا المثل المنتزع من خطوة محدودة عبر الزمن إلى مثل أعلى»[٢].

ثم يقارن في موضع آخر بين المثل الأعلى الحقيقي والمثل الأعلى الزائف، فيقول: «إن

المثل الأعلى يوحد الجامعة البشرية ويلغي كل الفوارق والحدود باعتبار شمولية هذا المثل الأعلى، باعتبار شموليات فهو يستوعب كل الحدود وكل الفوارق، يهضم كل الاختلافات، يصهر البشرية كلها في وحدة متكافئة لا يوجد ما يميز بعضها عن بعض لا من دم، ولا من جنس، ولا من قومية، ولا من حدود جغرافية، أو طبقية، المثل الأعلى بشموليته يوحد البشرية، ولكن المُثُل العليا المنخفضة تجزِّئ البشرية وتشتتها، أنظروا إلى المثل الأعلى كيف يقول: ﴿**إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون**﴾[٣]، ﴿**وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون**﴾[٤].

هذا هو منطق شمولية المثل الأعلى التي لا تعترف بحد وبحاجز في داخل هذه الأسرة البشرية، انظروا استمعوا إلى المثل المنخفض إلى مجتمع الظلم وآلهة مجتمع الظلم كيف يقولون، أو كيف يتحدث عنهم القرآن الكريم، ﴿**إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً**﴾[٥][٦]».

وعندما يكون التوحيد عالمياً بطبعه وجوهره كما اتضح من البيان السابق، فمن الطبيعي أن تكون النبوات عالمية كذلك بجوهرها وطبعها، بمعنى أن النبوات تتعامل مع أفراد البشرية كوحدة نوعية واحدة متساوية ومتكافئة، بحيث لا نجد فيها أثراً لانحياز إلى فرد، أو قبيلة، أو أسرة، أو قومية، أو بقعة جغرافية، على حساب فرد، أو قبيلة، أو أسرة قومية، أو بقعة جغرافية أخرى. ومن هنا، كانت العالمية صفة منحصرة في الدين السماوي الصحيح، فلا نجد لها أثراً حقيقياً في مبدأ أرضي، ولا في دين سماوي مشوب بشوائب أرضية.

قال السيد الشهيد: «وقد عرف العالم دعوات عالمية كثيرة، عرف المسيحية الرسمية التي يدَّعى أنها عالمية مع أن كتابها المقدس ينطق بأن ما عدا شعب إسرائيل كلاب، ولم تكن إنسانية في يوم من الأيام؛ وعرف الماركسية في العصر الحديث ويدعي اتباعها بأنها عالمية، ولكنها لن تكون إنسانية في يوم من الأيام؛ لأنها مادية وقد كفرت بالإنسان يوم جردته من مصدر عظمته ومن أعظم ميزاته، وهو جانبه الروحي ومحور إنسانيته الوحيد، وإذا لم تكن إنسانية فلن تكون عالمية؛ لأنها تفقد الشرط الأساسي لذلك وهو الإيمان بالإنسان، ويبقى الإسلام والإسلام وحده دعوة إنسانية عالمية، كذلك كان وكذلك هو الآن، وكذلك سيبقى حتى يرث الله الأرض ومن عليها»[٧].

وعلى أساس هذه الفكرة ينطلق السيد الشهيد في مواضع أخرى ليناقش ويثبت حقيقتين:

١- صحة الإسلام كرسالة سماوية.

٢- إن الأديان السماوية توحيدية عالمية منذ البدء.

أما الحقيقة الاولى، فقد عالجها وأثبتها في كتابه «المرسل الرسول الرسالة» في مواجهة تشكيكات الخصوم التي أرادت أن تنال من الإسلام كرسالة سماوية بادعاء أنه مبدأ أرضي كان من إبداع النبي نفسه، وهو ادعاء أظهره النصارى واليهود قديماً، وعدد من المستشرقين حديثاً بنحو علني سافر، وانجرّ إليه بعض دعاة القومية العربية بنحو ضمني حينما آمنوا بأن الإسلام جاء تعبيراً قومياً عن الشخصية العربية في خصوصياتها، وطبائعها. فكتب السيد الشهيد يقول في ردهم:

إن «الرسالة -كمحتوى- حقيقة ربانية فوق الشروط والظروف المادية، ولكنها بعد أن تحولت إلى حركة، إلى عمل متواصل في سبيل التغيير يصبح بالإمكان ربطها بظروفها، وما تكتنفها من ملابسات وأحاسيس، فإذا قيل مثلاً: إن شعور الإنسان العربي بالتمزق والضياع وهو يجسد إلهه ومثله الأعلى في حجر يحطمه في لحظة غضب، أو حلوى يلتهمها في لحظة جوع، جعله يتطلع إلى الرسالة الجديدة، أو قيل: إن الشعور القبلي لعب دوراً مهماً في حياة الرسالة؛ إذا قيل شيء من هذا القبيل، فهو أمر معقول، وقد يكون مقبولاً غير أن هذا إنما يفسّر الأحداث ولا يفسر الرسالة نفسها»[٨].

ولو كان الإسلام وليد البيئة العربية لانعكست عليه خصائصها وطباعها، بينما نجد أن الرسالة الإسلامية جاءت بقيم ومفاهيم عن الحياة والإنسان والعمل والعلاقات الاجتماعية... فابن مجتمع القبيلة ظهر على مسرح العالم والتاريخ فجأة ينادي بوحدة البشرية ككل، وابن البيئة التي كرَّست ألواناً من التمييز والتفضيل على أساس العروق والنسب والوضع الاجتماعي ظهر ليحطم كل تلك الألوان، ويعلن أن الناس سواسية كأسنان المشط و﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[٩]، وليحول هذا الإعلان إلى حقيقة يعيشها الناس أنفسهم... وابن الصحراء التي لم تكن تفكر إلا في همومها الصغيرة، وسد جوعتها والتفاخر بين أبنائها ضمن تقسيمها العشيري، ظهر ليقودها إلى حمل أكبر الهموم ويوحدها في معركة تحرير العالم...»[١٠].

وهكذا فنحن «نواجه هنا طفرة هائلة وتطوراً شاملاً في كل جوانب الحياة، وانقلاباً في القيم والمفاهيم التي تتصل بمختلف مجالات الحياة إلى الأفضل بدلاً عن مجرد خطوة إلى الأمام. إن مجتمع القبيلة طفر رأساً على يد النبي إلى الإيمان بفكر المجتمع العالمي الواحد، وإن المجتمع الوثني طفر رأساً إلى دين التوحيد الخالص الذي صحح كل أديان التوحيد الأخرى...»[١١]. وخلاصة ذلك كله أن عالمية الإسلام تثبت سماويته.

وأما الحقيقة الثانية، فقد بحثها السيد الشهيد الصدر في نطاق مناقشة الفكرة القائلة بأن الأديان تطورت من الصورة القبلية إلى الصورة القومية ثم إلى الصورة العالمية على أساس «أن كل شعب حين تطورت ظروفه الاقتصادية وأتاحت له إقامة مجتمع قومي مستقل كانت الآلهة التي يعبدها آلهة قومية لا تتجاوز سلطتها حدود الأراضي القومية المدعوة إلى حمايتها وبعد أن تلاشت قوميات هذه الشعوب بالاندماج في إمبراطورية عالمية هي الإمبراطورية الرومانية ظهرت الحاجة إلى دين عالمي أيضاً. وكان هذا الدين العالمي هو المسيحية التي أصبحت ديناً رسمياً للدولة»[١٢].

ويرد السيد الشهيد الصدر على هذه الفكرة بأن المسيحية «لو كانت تعبيراً عن الحاجات الموضوعية المادية التي تشير إليها الماركسية لكان من الطبيعي أن تولد المسيحية وتنمو في قلب الامبراطورية الرومانية الآخذة بزمام القيادة العالمية... مع أن الواقع التاريخي يختلف عن ذلك تماماً فالمسيحية لم تنشأ في نقاط التمركز السياسي، ولم تولد في أحضان الرومان الذين بنوا الدولة العالمية وكانوا يعبرون في نشاطاتهم عنها، وإنما نشأت بعيدة عن ذلك كله، في إقليم من الأقاليم الشرقية المستعمرة للرومان وتمت بين شعب يهودي مضطهد لم يكن منذ استعمرته الإمبراطورية على يد القائد الروماني بمبي قبل الميلاد بستة عقود يحلم إلا بالاستقلال القومي، وتحطيم الأغلال التي تربطه بالمستعمرين الأمر الذي كلفه كثيراً من الثورات وعشرات الألوف من الضحايا خلال تلك العقود الستة، فهل كانت ظروف هذا الشعب المادية، والسياسية، والاقتصادية جديرة بأن تتمخض عن الدين العالمي الذي يلبي حاجات الامبراطورية المستعمرة؟»[١٣].

ومن الزاوية الإسلامية إذا «أخذنا فكرة الماركسية عن التطور التاريخي للأديان لنطبقها على الإسلام الدين العالمي الآخر، لوجدنا مدى التناقض الفاضح بين الفكرة والواقع. فلئن كانت أوروبا دولة عالمية تتطلب ديناً عالمياً، فلم تكن في جزيرة العرب دولة، بل لم تكن

توجد دولة قومية تضم الشعب العربي، وإنما كان العرب موزعين فئات متعددة، وكان لكل قبيلة إلهها الذي تؤمن به، وتتذلل إليه وتصنعه من الحجر ثم تدين له بالطاعة والعبودية، فهل كانت الظروف المادية والسياسية تدعو إلى انبثاق دين عالمي جديد من قلب تلك الجزيرة المبضعة، وهي لم تعرف كيف تدرك وجودها كقوم وشعب فضلاً عن أن تعي وحدة من نمط أرقى تتمثل في دين يوحد العالم برمته؟ وإذا كانت الآلهة الدينية تتطور من آلهة قومية إلى إله عالمي تبعاً للحاجات المادية والأوضاع السياسية، فكيف طفر العرب من آلهة قبلية يصنعونها بأيديهم إلى إله عالمي دانوا له بأعلى درجات التجريد؟»(١٤).

وهو حينما يفنّد هذه النظرية في مجال تطور الأديان يطرح في قبالها نظرية جديدة يمكنها أن تعالج مسألة تغيير النبوات، تجددها وظهورها واحدة بعد الأخرى، والمجال هنا لا يسع لبسط هذه النظرية، وإنما نقتصر على القدر المرتبط منها بموضوع دراستنا هذه. وهو أن النبوات تتغير وتتجدد تبعاً لعوامل، ومن جملة هذه العوامل عامل مدى استعداد الإنسان لوعي حقيقة التوحيد.

صحيح أن التوحيد حقيقة واحدة في كل النبوات والرسالات السماوية، ولكن استعدادات الإنسان وشروطه النفسية والفكرية تختلف من مرحلة زمنية إلى مرحلة زمنية أخرى، وفي حالة كهذه لابد من أن تقدّم فكرة التوحيد «على مراحل وعلى درجات كل درجة تهيئ ذهنه لتلقي التوحيد، ونحن بإمكاننا الالتفات إلى فكرة التوحيد المعطاة من التوراة، والإنجيل، والقرآن الكريم. أن نفهمه مثالاً على هذا المعنى، التوراة والإنجيل الذي يعيش بيننا اليوم؛ لأن التوراة والإنجيل الموجودان بين أيدينا اليوم على أي حال قد تقصدان تصوير الفكرة الدينية في شعب موسى وشعب عيسى، في قوم موسى وقوم عيسى، ولا شك أنه أيضاً يحتفظ بجزء من النص الديني إلى حد قليل أو كثير، خاصة في التوراة؛ ولهذا يمكن أن نستلهم من الكتابين في سبيل تقدير وتحديد الروح الدينية العامة لمرحلتين من مراحل الإنسان التي عاشها مع النبوة بطبيعة المعطى، فبينما التوحيد في الكتاب الأول يقوم على أساس إعطاء إله، وهذا الإله لا يستطيع هذا الكتاب أن ينزع عنه الطابع القومي المحدود؛ فكانت التوراة باستمرار تقدم الإله في إطار قومي، كأنه إله هؤلاء في مقابل الأصنام والأوثان التي هي آلهة الشعوب والقبائل، فلم تقل التوراة بشكل صريح عميق لهؤلاء: إن هناك إلهاً واحداً للجميع، وإنما عوضت هؤلاء بالخصوص عن صنم

ووثن معين، بإله يعبدونه بدلاً عن هذا الصنم، فخيل لهم على مرّ الزمن أنهم يحتكرون الله لأنفسهم بينهما الشعوب والقبائل الأخرى هي ذات آلهة شتى وأصنام شتى.. في الكتاب الثاني صعدت فكرة الله مرتبةً؛ وذلك لأن الطابع القومي انتزع عن هذه الفكرة وأصبح الإله المقدم من قبل تلامذة السيد المسيح عليه السلام للعالم، إلهاً عالمياً لا فرق فيه بين شعب وشعب هو إله العالم على الإطلاق، لم يغادر منطقة قريبة من ذهن الإنسان المحسوس، لم يجرد تجريداً كاملاً عن عالم الحس، بقي على صلة وثيقة جداً بالإنسان الحسّي، كأنه أبوه وبهذا يعبر في الأناجيل كثيراً عن الإنسان بأنه ابن الله، الأناجيل تعبر عن أي إنسان أنه ابن الله؛ لأنها تعطي فكرة عن الله فكرة الأب الواحد للجماعة البشرية، فكرة الخالق السيد المطلق المقتدر، بينما الكتاب الثالث يعطي فكرة التوحيد بأنصع وأوسع ما يمكن من التنزيه الذي يبقى محتفظاً بقدرته على تحريك الإنسان؛ لأنه يجرد هذه الفكرة عن طابع الأبوة والعلائق المادية مع الإنسان على الإطلاق»[١٥].

وهذه الفكرة تؤكد ما أسلفناه من العلاقة بين التوحيد والعالمية فكلما كان التوحيد واضحاً ناصعاً كانت العالمية الناتجة عنه أكبر وأكد، حتى جاء الإسلام ليبلغ بالتوحيد إلى أرقى مراحله وبالعالمية إلى أكبر درجاتها.

وفي هذا السياق لابد من معالجة الظاهرة الملحوظة في خط النبوات، ألا وهي ظاهرة إعطاء الوصاية على الرسالة لأشخاص يرتبطون بالرسول القائد ارتباطاً نسبياً أو لذريته وأبنائه، وهذه الظاهرة لم تتفق فقط في أوصياء النبي محمد(ص) بل اتفقت في أوصياء عدد كبير من الرسل. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب**﴾[١٦] ﴿**ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا ونوحاً هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان**﴾[١٧] فاختيار الوصي كان يتم عادة من بين الأفراد الذين انحدروا من صاحب الرسالة ولم يروا النور إلا في كنفه وفي إطار تربيته»[١٨]. وهذا يعني أن خط الشهادة السماوية في مرحلتي النبوة والإمامة، قد أغلق لحساب سلالة أسرية خاصة، وهذا ما لا يتفق مع قيم العالمية ومُثلها.

وقد أجاب السيد الشهيد على هذه الشبهة فكتب يقول: «وليس هنا من أجل القرابة بوصفها علاقة مادية تشكل أساساً للتوارث، بل من أجل القرابة بوصفها تشكل عادة الإطار السليم لتربية الوصي وإعداده للقيام بدوره الرباني. وأما إذا لم تحقق القرابة هذا

الإطار، فلا أثر لها في حساب السماء قال الله تعالى: ﴿**وإذ ابتلى إبراهيم ربُّه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً، قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين**﴾»[١٩].

ويمكننا أن نقرب هذا الجواب بوجه آخر فنقول: أن خط الشهادة في مرحلتي النبوة والإمامة يتطلب خصائص استثنائية في النبي والإمام لا ينالها الفرد العادي وفي مقدمتها العصمة، ومن الطبيعي أن تجند السماء من أجل انجاح ثورة الأنبياء كافة الاستعدادات وأعلى الامكانات ومنها عامل الوراثة، وعامل التربية، وعامل النسب. فالوراثة تنقل الاستعدادات والملكات العالمية، والتربية النبوية تنمي وتوجه هذه الملكات والاستعدادات والملكات العالية، والتربية النبوية وتوجه هذه الملكات والاستعدادات والنسب يلعب دوراً تشجيعياً مهماً في تنشئة الفرد الذي يجد نفسه أكثر إقداماً وتصميماً كلما انتسب إلى أسرة عريقة.

ويمكننا أن نذكر جواباً آخر؛ وهو: إن البشرية في عصور الأنبياء والأئمة كانت تتعامل مع النسب كقيمة اجتماعية وسياسية، بحيث إنها تفرض فيمن يتصدى لزعامة المجتمع أن يكون من نسب عائلي رفيع؛ ولذا ظلت النظم الإمبراطورية والملكية هي السائدة بلا منازع، حتى قيام الثورة الفرنسية، ولا زال العالم يحتفظ ببقايا من هذه النظم ما يدلل على أن البشرية لازالت تعطي النسب قيمة سياسية، ولو بدرجة أقل من السابق.

ومن الطبيعي في مثل هذه الحالة أن يراعي خط النبوات هذه النقطة، حتى يتمكن من إحراز النجاح المطلوب في عملية التغيير الاجتماعي، وذلك حينما ينطلق من أرضية اجتماعية قوية ممثلة بنسب نبوي رفيع يحظى باحترام الناس واعترافهم.

كما أنه من الممكن أن يقال: إن انتظام سلسلة الأنبياء والأئمة(ع) في سلالة أسرية واحدة ربما يراد منه تكريس وحدة البشرية وتعميق روح القرابة بين أفرادها.

والشيء المهم أن خط النبوات وهو يراعي هذه الضرورات والجوانب لم يساوم على عالميته ولم يخسر قيمتها الخلقية الرفيعة. فالملاك في النبوة والإمامة لا زال هو الملكات والاستعدادات والفضائل التي يشترط في النبي والإمام أن يكون قد بلغ القمة فيها، ونال ذروتها، ولم يكن النسب بما هو نسب مِلاكاً أو جزءاً من المِلاك فيها.

وإذا كانت الثورة الفرنسية قد سجلت في القرن الثامن عشر الميلادي بداية الانطلاق نحو النظم الجمهورية التي لا تعترف بالنسب كقيمة سياسية في المجتمع، فإن الإسلام قد

سبق هذه الثورة بثمانية قرون حينما أعلن أن المرحلة الثالثة في خط الشهادة –وهي مرحلة المرجعية التي انطلقت مع حلول غيبة الامام(ع) في منتصف القرن الهجري الثالث– هي مرحلة غياب الدور السياسي للنسب غياباً تاماً. وذلك حينما لم يعد خط الشهادة يشترط في حلقاته القيادية شرط العصمة الذي كان النسب يلعب دوراً مساعداً فيه من خلال عاملي الوراثة والتربية النبوية. فاختفت القيمة السياسية للنسب في هذه المرحلة اختفاء تاماً.

ثانياً: الأبعاد العالمية في المجال التأريخي

لم يعد التاريخ كتاباً تطالع فيه الأجيال قصص الغابرين للمتعة والاعتبار، بل تعدى ذلك وأصبح ميداناً حيوياً من ميادين المنازلة الفكرية والسياسية بين الأيديولوجيات والنظريات المختلفة، كل منها يحاول أن يلتمس من التاريخ دليلاً يؤيدها ويثبت فشل الطرف المقابل لها، وعلى أساس ذلك ظهرت فلسفة التاريخ منذ القرن السابع عشر الميلادي كإتجاه فكري حاول من خلاله الفلاسفة والمفكرون إخضاع التجربة التاريخية للبحث والتحليل الموغل في العمق بغية الوصول إلى أكمل معرفة ممكنة بشأن حقيقة الفرد والمجتمع.

ومن الطبيعي أن يخضع هذا الاتجاه الذي عرف في بادئ الأمر باسم العلم الجديد ثم تغير اسمه إلى فلسفة التاريخ للنزعة المادية التي سيطرت على أوروبا، ونتيجة لذلك أصبحت فلسفة التأريخ تعني إعطاء تفسيرات مادية للتاريخ بنحو، أو بآخر، فتارةً يفسر على أساس العامل الاقتصادي، وأخرى على أساس العامل الجغرافي، وثالثة على أساس العامل العرقي، ورابعة على أساس العامل الجنسي.

ومن الضروري أن يطرح الإسلام رأيه في هذه المعركة ويبين العامل الذي يختاره، وقد عالج عدد من الأعلام والمفكرين الإسلاميين هذه المسألة في عدد من المؤلفات والكتب أبرزها كتاب فلسفة التاريخ لآية الله الشهيد مرتضى مطهري.

وقد كان مؤملاً من السيد الشهيد الصدر أن يطرح النظرية الإسلامية في هذا المضمار ويبين القول الفصل فيه كما هو شأنه في كليات الفكر الإسلامي وأصوله الكبرى، لولا أن القدر المشؤوم اختطف هذا الأمل الكبير. وأكبر الظن أن سماحته كان عازماً على تناول هذا الجانب في كتاب مجتمعنا وذلك لمؤشرين:

أ- أنه كتب في نهاية فلسفتنا، وفي سياق بحثه عن الإدراك وقدرة الإنسان على التكيف مع البيئة يقول:

«سوف ندرس في مجتمعنا طبيعة هذا التكيف وحدوده في ضوء مفاهيم الإسلام عن المجتمع والدولة؛ لأن من القضايا الرئيسية في دراسة المجتمع وتحليله وفي تلك الدراسة سنستوفي بتفصيل كل النواحي التي اختصرنا الحديث عنها في بحث الإدراك هذا»[٢٠].

ب- وفي مقدمة الطبعة الأولى من اقتصادنا كتب يقول أيضاً: «وكنا نقدر أن يكون مجتمعنا هو الدراسة الثانية في بحوثنا؛ نتناول فيها أفكار الإسلام عن الإنسان وحياته الاجتماعية وطريقته في تحليل المركب الاجتماعي وتفسيره...»[٢١].

والذي يعرف منهج السيد الشهيد الصدر في تناول الموضوعات وما يمتاز به من عمق يستطيع أن يرجح بأن سماحته، سوف يتناول دور البيئة وما تمثله من عوامل مادية في شخصية الإنسان كفرد، ومجتمع، وتاريخ، وهل أن موقف الإنسان إزاءها هو دور المنفعل المقهور أم دور المختار المريد؟ وغير ذلك من المباحث ذات الصلة العميقة ببحوث الإدراك والمجتمع.

والتراث الفعلي للسيد الشهيد الصدر يشتمل على جانبين من فلسفة التاريخ هما:

أ- مناقشة المادية التاريخية لدى الماركسية مناقشة تفصيلية معمقة، تارة في ضوء الأسس الفلسفية والمنطقية التي يتكون منها مفهوم الماركسية العام عن الكون، وأخرى بما هي نظرية عامة تحاول استيعاب التاريخ الإنساني، وثالثة في ضوء ما ترسمه الماركسية من تفاصيل عن مراحل التاريخ البشري والقفزات الاجتماعية على رأس كل مرحلة، وذلك في كتاب اقتصادنا وقد عُدّت هذه المناقشات أقوى ما واجهته الماركسية من تفنيد ورد؛ وذلك لما تميزت به من حجج قطعية وبراهين مؤكدة من وجوه متعددة.

ولكن هذه المناقشات لا يدخل منها في حساب النظرية الإسلامية في حقل التاريخ وفلسفته إلا النزر اليسير؛ لأن أكثر النقوض والردود التي أوردها سماحته تتمثل في شواهد تاريخية وفلسفية تثبت فساد النظرية الماركسية، وواضح أن إثبات فشل الماركسية شيء، وإقامة النظرية الإسلامية شيء آخر.

ب- طرح نظريته المعروفة عن سنن التاريخ في القرآن الكريم في خمس محاضرات من محاضراته القرآنية حول التفسير الموضوعي والذي يطالع هذه المحاضرات التي نشرت

باسم «**المدرسة القرآنية**»، ويطابق بينها وبين ما ذكره عن كتابه «**مجتمعنا**» يستطيع أن يرجّح أن السيد الشهيد قد أودع في محاضراته هذه جانباً من روح إبداعه في كتاب «**مجتمعنا**» بشأن المجتمع والتاريخ، وأن السنن التأريخية التي شرحها في هذه المحاضرات تمثل القاعدة القرآنية التي يمكن الاتكاء عليها في تشييد نظرية متكاملة بشأن فلسفة التاريخ. وكأن الأقدار شاءت أن يقدم السيد الشهيد محاضراته تلك في المجتمع والتاريخ كخميرة ورؤوس أقلام في النظرية الإسلامية عن المجتمع والتاريخ بحثاً عمن ينهض بهذه المسؤولية، ويحوّل تلك الخميرة إلى نظرية متكاملة. أن يحول تلك المحاضرات القرآنية إلى «**مجتمعنا**».

ومن جملة الأفكار الجوهرية التي طرحها في محاضراته هذه قوله:

«إن الإنسان أو المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس لحركة التاريخ، وأننا ذكرنا أن حركة التأريخ تتميز عن كل الحركات الأخرى بأنها حركة غائية لا سببية فقط، ليست مشدودة إلى سببها إلى ماضيها، بل هي مشدودة إلى الغاية؛ لأنها حركة هادفة لها علة غائية متطلعة إلى المستقبل، فالمستقبل هو المحرك لأي نشاط من النشاطات التاريخية، والمستقبل معدوم فعلاً، وإنما يحرك من خلال الوجود الذهني الذي يتمثل فيه هذا المستقبل. إذاً، الوجود الذهني هو الحاضر والمحرك والمدار لحركة التاريخ. وهذا الوجود يجسد من ناحية جانباً فكرياً وهو الجانب الذي يفهم تصورات الهدف، أيضاً يمثل من جانب آخر الطاقة، الإرادة التي تحفز الإنسان نحو هذا الهدف وتنشطه للتحرك نحو هذا الهدف.

إذاً هذا الوجود الذهني الذي يجسد المستقبل المحرّك، هذا الوجود الذهني يعبر في جانب منه عن الفكر، وفي جانب آخر منه عن الإرادة. وبالامتزاج بين الفكر والإرادة تتحقق فاعلية المستقبل ومحركيته للنشاط التاريخي على الساحة الاجتماعية، وإن المحتوى الداخلي الشعوري للإنسان يتمثل في هذين الركنين الأساسيين وهما: الفكر والإرادة. إذاً، المحتوى الداخلي للإنسان هو الذي يصنع هذه الغايات، ويجسّد هذه الأهداف من خلال مزجه بين فكرة وإرادة. وبعد هذا صحّ القول، بأن المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس لحركة التاريخ والبناء الاجتماعي العلوي بكل ما يضم من علاقات، ومن أنظمة، ومن أفكار وتفاصيل. هذا البناء العلوي في الحقيقة مرتبط بهذه القاعدة، بالمحتوى الداخلي للإنسان»[٢٢].

وهذا المعنى يبتني أساساً على ما قرره السيد الشهيد في نهاية «فلسفتنا» من أن «الفكر نشاط إيجابي فعّال للنفس، وليس رهن ردود الفعل الفيزيولوجية، كما أنه ليس هو الواقع المباشر للغة كما زعمت الماركسية بل اللغة أداة لتبادل الأفكار، وليست هي المكونة لتلك الأفكار»(٢٣).

ثم يخلص إلى القول بأن:

«الحياة الاجتماعية والظروف المادية لا تحدد أفكار الناس ومشاعرهم بصورة آلية عن طريق المنبهات الخارجية. نعم إن الإنسان قد يكيف أفكاره تكييفياً اختيارياً بالبيئة والمحيط كما نادت بذلك المدرسة الوظيفية في علم النفس تأثراً بنظرية التطور عند لامارك في البيولوجيا، فكما أن الكائن الحي يتكيف عضوياً تبعاً لمحيطه كذلك الأمر في حياته الفكرية، ولكنا يجب أن نعلم:

أولاً: إن هذا التكيف يوجد في الأفكار العملية التي وظيفتها تنظيم الحياة الخارجية. ولا يمكن أن يوجد في الأفكار التأملية التي وظيفتها الكشف عن الواقع...

ثانياً: إن تكيف الأفكار العملية بمقتضيات البيئة وظروفها ليس آلياً بل هو تكيف اختياري ينشأ من دوافع إرادية في الإنسان تسوقه إلى جعل النظام المنسجم مع محيطه وبيئته، وبذلك يزول التعارض تماماً بين المدرسة الوظيفية، والمدرسة الغرضية في علم النفس. وسوف ندرس في مجتمعنا طبيعة هذا التكيف، وحدوده في ضوء مفاهيم الإسلام عن المجتمع والدولة»(٢٤).

لكن النتيجة التي نتوصل إليها من خلال هذه الأفكار تبدو غير منسجمة مع ما أفاده سماحته في كتابه «اقتصادنا». والنتيجة هي: إن الفرد ومن خلاله المجتمع ثم في حلقة أكبر التاريخ يتحرك على أساس عامل واحد وهو عامل الفكر والإرادة المعبر عنه بالمحتوى الداخلي للإنسان، وهذا يعني أن الإسلام يؤمن بأصل فكرة العامل الواحد في التاريخ، خلافاً لما ذكره في اقتصادنا، حيث كتب يقول بعد شرح موجز عن نظريات العامل الواحد في التاريخ:

«وكل هذه المحاولات لا تتفق مع الواقع ولا يقرها الإسلام؛ لأن كل واحد منها قد حاول أن يستوعب بعامل واحد تفسير الحياة الإنسانية كلها وأن يهب هذا العامل من أدوار التاريخ وفضول المجتمع ما ليس جديراً به لدى الحساب الشامل الدقيق»(٢٥)، وواضح أن

الغرض من فكرة العامل الواحد في التاريخ ليس إلغاء العوامل الأخرى، وإنما الفرز بين عامل أساسي وعوامل ثانوية. والبحث عن «العامل الذي يشكل الروح الأصلية للتاريخ وهويته الواقعية والذي يستطيع أن يكون المبرر والمفسر للعوامل الأخرى»[٢٦]، كما يقول الشهيد المطهري.

وهكذا فإن فكرة الجمع بين العوامل التي طرحها بعض المفكرين ومنهم الدكتور محمد فتحي عثمان[٢٧] فكرة وهمية؛ لأن الإنسان الذي يتحرك بعوامل متعددة غير طولية أشبه بالسيارة التي تجعل لكل عجلة فيها محرك خاص، ومقود خاص، وسائق خاص، ولا أكاد أشك بأن السيد الشهيد لا يقصد من كلامه السابق الإيمان بفكرة الجمع بين العوامل المستقلة المتعددة في آن واحد، ولا بد من حمل كلامه على معنى آخر ينسجم مع ما استخلصناه من «المدرسة القرآنية» و«فلسفتنا». والشيء الذي يهمنا في دراستنا هذه، هو: إن السيد الشهيد، قد قرّر بوضوح أن العامل المحرّك للتاريخ هو الفكر والإرادة، وهذا بحدّ ذاته يشكل موقفاً إزاء النظريات التي فسرت التاريخ بعوامل أخرى، ومنها النظرية الجغرافية التي اعتبرت البيئة الجغرافية هي الأساس لما يزخر به التاريخ من حركات، وثورات، وتحولات، والنظرية العرقية التي آمنت بإعطاء هذا الدور للعرق والجنس والدم، وهما النظريتان اللتان تعتبران مصدراً فكرياً مهماً من المصادر التي تكوّن الفكرة القومية والوطنية.

إن الإسلام حينما يعتمد الفكر والإرادة، والمحتوى الشعوري والروحي للإنسان كعامل في حركة الفرد والمجتمع والتاريخ إنما يعتمد على عامل جوهري ينطوي عليه أصل الخلقة الإنسانية، ويتساوى في الانتماء إليه كل أفراد البشرية. وهذا ما ينسجم مع الإطار العالمي للرسالة الإسلامية، وحينما تعتمد الليبرالية الغربية على العامل الجغرافي والقومي، فإنما تعتمد على عامل شكلي يتفاوت أفراد البشرية فيه، وهذا ما ينسجم أيضاً مع الإطار المادي للحضارة الغربية، والفرق بين الإسلام والليبرالية من هذه الجهة هو الفرق بين أسرةٍ آمن أفرادها بدور الأب الروحي والتوجيهي، فكانت أسرة موحدة متآخية تنظر لجوهر وجودها الإنساني والأخلاقي الواحد في الجميع، وتتجاهل الفروقات الشكلية بين أفرادها. وأسرة أخرى تنكرت لدور الأب وفقدت بسب ذلك الإطار الجامع لأفرادها، فتناست جوهرها الإنساني والأخلاقي الواحد في الجميع وتشبث كل فرد فيها بما يمتلكه من خصوصيات شكلية في اللون، والطول، والجمال كأساس للامتياز على

سائر إخوته؛ الأسرة الأولى هي الأسرة البشرية في ظل أبوة السماء التي عبّر عنها الإسلام بالعالمية، والأسرة الثانية هي الأسرة البشرية في ظل المادية الغربية التي أغرت الإنسان بالعامل الجغرافي تارة، والعامل القومي أخرى، والعامل الطبقي ثالثة لتشبع شعور الأفراد ونزعة كل واحد منهم للامتياز على سواه، ولتلقي بالجميع في أتون الصراع الذي يعد ركناً خفياً من أركان الليبرالية الغربية، حيث قامت –وبسبب ماديتها– على تكريس الصراع والتنظير له كفكرة فلسفية، وعلمية، واجتماعية. ففيما ينعم المجتمع البشري في ظل أبوة السماء المتجسدة في عالمية الإسلام بفكرة الأخوة الإنسانية العامة والإيمانية الخاصة، تحاول الحضارة الغربية عبر إنكارها لأبوّة السماء وتأكيدها على الجانب المادي أن تهيئ الجو لظهور مشاعر النزاع بين أفراد الأسرة بعدما خطفت أباهم، ولا تكتفي بذلك فحسب، بل أنها تمجد فكرة الصراع، وتعتبرها القانون الفلسفي والعلمي والتاريخي والاجتماعي الطبيعي على الساحة الإنسانية.

فهناك فكرة الصراع بين الأضداد على الصعيد الفلسفي، وفكرة صراع الطبقات على الصعيد الاجتماعي، وفكرة الصراع من أجل البقاء على الصعيد البيولوجي العلمي، وفكرة الصراع بين العرق الرفيع والعرق الرديء على الصعيد القومي، وفكرة التطور الديالكتيكي للتاريخ على الصعيد التاريخي، وكل ذلك يجعل الصراع فكرة حتمية في المجتمع. بينما على العكس من ذلك نجد الفرد المسلم يحسّ «بارتباط عميق بالجماعة التي ينتسب إليها، وانسجام بينه وبينها بدلاً عن فكرة الصراع التي سيطرت على الفكر الأوروبي الحديث، وقد عزز فكرة الجماعة لدى الإنسان المسلم الإطار العالمي لرسالة الإسلام الذي ينيط بحملة هذه الرسالة مسؤولية وجودها عالمياً وامتدادها مع الزمان والمكان، فإن تفاعل إنسان العالم الإسلامي على مرّ التاريخ مع رسالة عالمية منفتحة على الجماعة البشرية يرسخ في نفسه الشعور بالعالمية والارتباط بالجماعة»[٢٨].

وحينما يعتمد الإسلام العامل الإنساني في التاريخ تصبح العوامل الأخرى داخلة في هذا النطاق أيضاً. فنحن لا ننكر دور الغريزة القومية– وكذا العامل الاقتصادي وبقية العوامل– في حركة المجتمع، ولكننا نرى العوامل والغرائز، ومنها الغريزة القومية تنقل إيعازاتها ومطاليبها إلى الجهاز الذهني كفكرة، ولا تتحول إلى سلوك اجتماعي إلا بعد أن يمضيها، فقد يمضيها وقد يرفضها، وقد يحوّر فيها.

واختيار أحد هذه البدائل يتم في ضوء الشروط النفسية والذهنية لذلك الإنسان، فإن

كان الذهن مشتملاً على فكرة صحيحة قوية تمكنه من معالجة الموقف معالجة إيجابية فعالة، وإن لم يكن كذلك أصبح بإمكان تلك العوامل والغرائز أن تملي موقفها وفكرتها عليه.

ومن هنا، يعد الإسلامُ النفسَ ميداناً لحسابات دقيقة ومستمرة بين عالم العقل الموجّه وعالم الغريزة الضاغط كما يعتبر السلوك الخاطئ أو المنحرف هو السلوك الناشئ عن غريزة ضاغطة قد عجز العقل عن توجيهها بسبب ضعفه من جهة، وعنفوانها من جهة أخرى. والتطبيق البارز لهذه الفكرة نجده في كتاب «أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف» حيث ركّز السيد الشهيد فيه على الدور الخطير الذي لعبته العصبية القبلية في حرف مسيرة الأمة الإسلامية عن الخط العالمي الذي رسمه النبي(ص) لها إلى الخط الجاهلي القبلي المتعصب النابع من غريزة حب الذات التي تريد أن تفرض نفسها على الإنسان كمحور وحيد للسلوك، فكانت هناك الفكرة الإسلامية العالمية، لكنها لازالت فتية جديدة قد دشنها المجتمع الإسلامي تواً، ولا زالت أمامه في مضمارها أشواطاً تطبيقية وتربوية كبيرة، وهناك الفكرة القبلية التي ما زال رصيدها الاجتماعي كبيراً، ولازال المجتمع الإسلامي مشبعاً بها في الشعور واللاشعورِ. في مثل هذا الظرف توفي النبي(ص) وكانت الأمة الإسلامية «مقبلة على تحول اجتماعي وسياسي كبير وضخم جداً؛ لأنه كان من المفروض تحقيق فكرة المجتمع العالمي، هذه الفكرة التي دعا إليها النبي(ص) ولكنه لم يحققها؛ لأنه(ص) توفي قبل أن يمتد نفوذه خارج النطاق العربي بالرغم من أنه(ص) دعا ملوك العالم إلى الإسلام؛ لأجل توعيتهم بالإسلام، ولأجل تسجيل أن الإسلام عالمي ويدعو إلى المجتمع العالمي الذي لا يفرق فيه بين شعب وشعب، وبين قومية وقومية، بالرغم من هذا لم يتحقق المجتمع العالمي.

تحقق أيام النبي(ص) مجتمع عربي يحمل فكرة العالمية ويقوم على أساس الرسالة لا على أساس الفكرة القومية، أو القاعدة القومية للرسالة، هذا المجتمع بعد النبي(ص) كان من المفروض أن يبنى عالمياً، وأن ينشئ المجتمع الإسلامي العالمي، هذه المرحلة أو هذه المهمة تحتاج إلى عقلية رسالية ١٠٠٪، إلى نزاهة عن كل شائبة، وعن كل الانخفاضات الفكرية والعاطفية التي يعيشها الإنسان القبلي، أو الإنسان القومي... حتى الآن لم يعيشوا المجتمع العالمي إلا كفكرة لم تولد إلى النور، وإن الناس كلهم أسرة، الناس سواسية

كأسنان المشط، أن لا فرق بين عجمي وعربي هذا كانوا يسمعونه كفكرة من النبي(ص)... لم يتيسر لمثل هؤلاء أن يحققوا هذه الفكرة، وأن يتولوا تحقيقها في مثل هذه المرحلة الدقيقة من التجربة الإسلامية، بطبيعة الحال سوف تحصل هناك انخفاضات فكرية وعاطفية تجعلهم دون مستوى تحقيق فكرة المجتمع العالمي...»[٢٩].

ويقول السيد الشهيد أيضاً في موضع آخر من كتابه: «...جاء النبي(ص) إلى مجتمع متأخر يعيش الفكرة القبلية بأشد ألوانها ونتائجها، وأقسى مفاهيمها وأفكارها جاء فألقى فيها فكرة المجتمع العالمي الذي لا فرق فيه بين قبيلة وقبيلة، وبين شعب وشعب، وبين أمة وأمة. هذه الطفرة الهائلة بكل ما تضم من تحول فكري وانقلاب اجتماعي. هذه الطفرة لم تكن شيئاً عادياً في حياة الإنسان.

إذاً، كيف يمكن أن نتصور أن هذا المجتمع سوف يودّع تمام ما كان عنده من الأفكار والمشاعر والانفعالات، ويقلب صفحة جديدة كاملة دون أي اصطحاب لموروثات العهد السابق؟ هذا غير ممكن إلا في فترة طويلة جداً مع أن رسول الله(ص) لم يعش كمرب لمجتمع ودولة تربية كاملة في المدينة إلا عشر سنوات فقط، علماً أن جزءاً كبيراً من المجتمع الإسلامي دخل الأحداث بعد وفاة رسول الله(ص)»[٣٠].

وقد أثبتت التجربة النبوية أن كبار الصحابة، وحتى فترة متأخرة من حياة النبي(ص) كانوا لا يزالون مثقلين بالشعور القبلي المتعصب، ونحن هنا غرضنا الزاوية الاجتماعية التغييرية، وليس غرضنا إصدار الأحكام، أو انكار إيجابيات هؤلاء وتجريدهم مما قاموا به من خدمات للإسلام، فإن هذه الخدمات تجسد نسبة معينة من التغيير أنجزوها في أنفسهم، وقد تكون هذه النسبة مقبولة في حسابات التغيير الاجتماعي بالنسبة إلى ذلك الظرف التاريخي، وقد يكون الرسول(ص) راضياً عن هؤلاء بلحاظ هذه النسبة التي تيسر له إنجازها فيهم، ولكن هل من المعقول أن يمنح الرسول(ص) قيادة التجربة الرسالية المصيرية بالنسبة للبشرية جمعاء لأفراد لم يؤثر الإسلام إلا في جزء يسير من شخصيتهم، ولا زال الجزء الأعظم منها ينتظر التغيير؟ ألا يعني ذلك أن التجربة ستنتفع من هؤلاء بالمقدار المحدد الذي حصلوا عليه من التغيير الإسلامي وستضرر بالمقدار الواسع من أفكار ومفاهيم وموروثات الجاهلية التي لازالت في مضمار الشعور واللاشعور؟ هل من المعقول أن تعطى قيادة العالمية الكبرى في التاريخ لأفراد لازالت العالمية فكرة غامضة وضعيفة في أذهانهم، ولازال الشعور القبلي سائداً فيهم؟

وهنا يفرّق السيد الشهيد بين الوعي، وبين ما يسميه بالطاقة الحرارية، وهو يرى أن «الأمة تحمل طاقة حرارية كبيرة، ولم تكن تحمل وعياً مستنيراً مجتثاً لأصول الجاهلية فيها»[٣١].

ويستشهد على ذلك، بغزوة حنين يوم وزع الرسول(ص) الغنائم على مسلمي مكة فقط لمصلحة وجدها في ذلك ولم يعط الأنصار شيئاً منها، فظهر الشعور القبلي عند الأنصار، وفسروا الحادثة بأن النبي(ص) حابى أهل مكة؛ لأنهم قومه وعشيرته.

ويكرر الفكرة نفسها في محل آخر مع استشهاد تاريخي آخر هو أن المخالفين للإمام علي(ع) بعد وفاة النبي كانوا يملكون طاقة حرارية، ولكن بدون وعي. كانوا يحسبون أن محمداً(ص) يريد أن «يعلي مجد بني هاشم أن يعلي كيان هذه الأسرة، أن يمدّ بنفسه بعده فاختار علياً، اختار ابن عمه، كان تفكيراً منسجماً مع الوضع النفسي الذي يعيشه أكثر المسلمين كراسب الجاهلية...»[٣٢].

ويؤكد ذلك أن المهاجرين قالوا في حادثة السقيفة: «إن السلطان سلطان قريش إن سلطان محمد سلطان قريش نحن أولى من بقية العرب، وبقية العرب أولى من بقية المسلمين هنا يبرز الشعور القبلي والشعور القومي في لحظة انفعال...»[٣٣].

فالمسألة مسألة قريش، وسلطانها، وأمجادها؛ ولذا كان عمر بن الخطاب يريد أن يعرف مستقبل الأمور من بعده، فأخذ يسأل الناس عمن يريدون من بعده وكان يقول: «ما سألت عربياً إلا وقال: علي بن أبي طالب، وما سألت قرشياً إلا وقال عثمان بن عفان. يعني جماهير المسلمين كانت تقول علي بن أبي طالب(ع) وعشيرة واحدة معينة كانت تريد أن تنهب الحكم من الأمة كانت تقول عثمان...»[٣٤].

وعمر بن الخطاب نفسه كان مشبعاً بالشعور القبلي وهو الذي اعترف «بأن رسول الله(ص) حاول أن يولي علياً أن يرشح علياً لكني أنا منعته احتياطاً للإسلام وحرصاً على مصلحة الإسلام»[٣٥].

والحقيقة هي الاحتياط لمصلحة قريش التي أخلص لها ولاءه يوم كان خليفة وذلك «حينما ميز بين الطبقات، حينما أثرى قبيلة بعينها دون غيرها من القبائل أتعرفون أي قبيلة هي التي أثراها، هي قبيلة النبي(ص)»[٣٦].

ويذكر التاريخ عنه أنه «أعفى نصارى العرب في العراق من الجزية... عمر بدل الجزية بالزكاة، فأمر بأخذ الزكاة هذه البذرة الصغيرة جداً والطفيفة جداً لم تنطبق إلا على عشيرة

واحدة لا أكثر من عشائر النصارى في العراق هذه البذرة على مرّ الزمن تأتي الشر المستطير لعل هذه البذرة هي الأساس في كل الشرور التي عاشها المسلمون بعد هذا أو التي مني بها المسلمون نتيجة للكيانات القومية التي زعزعت بعد هذا الإسلام وحطمت الرسالة الإسلامية، الكيانات القومية العربية، والفارسية، والتركية، والهندية إلى غير ذلك من الكيانات القومية الكافرة التي أنشئت في العالم الإسلامي... أريد أن أقول بأن مهمة إنشاء مجتمع عالمي تحتاج إلى قيادة تختلف عن طبيعة (الصلاة والذوق) التي كانت موجودة في هؤلاء الخلفاء»[٣٧].

وفي مثل هذه الحالة كان من الطبيعي أن يتخلى غير العربي عن الإسلام ويتراجع عنه مادامت هذه الفكرة الحاكمة هي الفكرة العربية المتعصبة وليست الفكرة الإسلامية العالمية التي خوطبوا بها، وأسلموا على أساسها «إلا أن الذي جعل الأمة لا تتنازل عن الإسلام هو أن الإسلام له مثل آخر قدم له مثل واضح المعالم، أصيل المثل والقيم، أصيل الأهداف والغايات قدمت هذه الأطروحة من قبل الواعين من المسلمين بزعامة الأئمة(ع) من أهل البيت».[٣٨] بوصفهم الخط الذي يمثل الإسلام وقيمة العالمية تمثيلاً كاملاً.

الأبعاد العالمية في المجال السياسي

وحفلت مدرسة السيد الشهيد الفكرية بمعالجات عالمية عديدة على الصعيد السياسي نجدها موزعة في تراثه الفكري.

في لمحته الفقهية عن دستور الجمهورية الإسلامية نجده يحدد أن الدولة الإسلامية تهدف في علاقاتها الخارجية إلى حمل نور الإسلام، ومشعل هذه الرسالة العظيمة إلى العالم كله، والوقوف إلى جانب العدل والحق في القضايا الدولية وتقديم المثل الأعلى للإسلام من خلال ذلك، ومساعدة كل المستضعفين والمعذبين في الأرض ومقاومة الاستعمار والطغيان وبخاصة في العالم الإسلامي الذي تعد إيران جزءاً لا يتجزء منه[٣٩].

ويقارن سماحته بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي، فيقرر: أن «الأمة هي مصدر السيادة في النظام الديمقراطي وهي محط الخلافة ومحط المسؤولية أمام الله تعالى في النظام الإسلامي»[٤٠].

وواضح أن هذا الفرق يحكي فرقاً جوهرياً وهو أن الأمة حينما تكون محط الخلافة فهي حلقة الوصل بين المستخلفين وسائر البشرية، وهذا يعني أنها حلقة عالمية في

محتواها الأخلاقي، والاجتماعي، والسياسي، فالخلافة مفهوم عالمي بطبعه وجوهره... بينما يُعَبَّر عن الأمة في الفكر الوضعي الحديث بأنها مصدر السيادة.

وواضح أن المقصود بالأمة هي الجماعة ذات النطاق القومي والإقليمي الخاص، فهي سيدة نفسها، ولا سيادة لغيرها عليها. وبذا تكون فكرة السيادة فكرة قومية بجوهرها وطبعها.

ويؤكد السيد الشهيد فكرة الخلافة مع شرح وتعميق أكبر في بحثه الرائع عن خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء؛ حيث يقسّم التاريخ البشري إلى مرحلتين: مرحلة الإشراف السماوي من خلال المعصوم(ع) النبي أو الإمام(ع) وفي هذه المرحلة يكون المعصوم ممثلاً للخطين معاً، فهو يمثل خط الشهادة بما هو نبي أو إمام، ويمثل خط الخلافة بما هو إنسان، فهو شهيد وخليفة في آن واحد، ومرحلة المرجعية الرشيدة التي يغيب عنها عنصر العصمة، فيكون بوسع الأمة أن تمارس وتمثل خط الخلافة على أن يمارس المرجع الرشيد دور الشهادة عليها وكأن الإسلام يحاول من خلال هذا التوزيع توفير ما يمكن توفيره من جو العصمة المفقود في هذه المرحلة»[٤١].

وعن عالمية الدولة الإسلامية كتب السيد الشهيد الصدر يقول:

«إن استحقاق الدولة الإسلامية للأرض نوعان: النوع الأول الاستحقاق السياسي، هو ما تستحقه الدولة الإسلامية من الأرض باعتبارها الإدارة السياسية العليا للإسلام، أي باعتبارها المسؤولة عن الكيان والموظفة الشرعية عن تطبيقه ونشره وحمايته. ودائرة هذا الاستحقاق ليست محدودة بحدوده؛ لأن الكيان السياسي للدولة الإسلامية قائم على مبدأ فكري عام لا تختلف بحسابه الأراضي والبلاد ولذلك كان الإسلام المتمثل في الدولة الإسلامية صاحب الحق الشرعي في الأرض كلها ﴿**ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون**﴾ فيحق للدولة الإسلامية إخضاع جميع أراضي العالم لها سياسياً، غير أن طريقة استعمال هذا الحق وشكل تنفيذه يختلف باختلاف طبيعة الأشخاص المستوطنين للأرض من حيث كونهم مسلمين، أو ذميين، أو كفاراً غير ذميين...»[٤٢].

وفي هذا النطاق وجه سؤال إلى سماحته حول الفرق بين الفتح كفكرة إسلامية وبين الاستعمار الذي نندد به، ونشجبه كظاهرة غربية، فأجاب جواباً رائعاً خلاصته أن التوسع

ظاهرة مشتركة بين الإسلام والغرب. فالغرب يقول: أنا أتوسع وأفتح وأسيطر بالإقناع أو بالقوة، والإسلام يقول الشيء ذاته. ولكن أمرهما ليس واحداً، والمقياس فيهما هو أن يُقيم كلٌّ منهما في ضوء القاعدة الفكرية التي انطلق منها، فالتوسع المشروع هو التوسع الذي ينسجم مع القاعدة التي ينطلق منها، والغرب يقوم على قاعدة الحرية مقتضى هذه القاعدة أن يحترم الغرب حرية الأمم والشعوب الأخرى، ولا يفرض نفسه عليها كمثل أعلى في مضمار الحضارة. حتى على فرض أن يكون ذلك الادعاء حقيقة واقعة؛ لأن ذلك سيمثل نقضاً للقاعدة التي تستند إليها الحضارة الغربية.

فإما أن يكون الغرب كاذباً في دفاعه عن الحريات وهدفه الحقيقي هو تمصير البلدان تحت لواءها. وإما أن الحرية غير مؤهلة؛ لأن تكون قاعدة فكرية ومثلاً أعلى للحضارة الإنسانية، فإن كان كاذباً كان التوسع عدواناً، وإن كانت الحرية لا تستحق أن تكون مثلاً أعلى وقاعدة فكرية في مضمار الحضارة فالتوسع الغربي لا يجد ما يبرره، خاصةً وأن الحضارة الغربية هي حصيلة الإبداع الغربي والذهنية الغربية. فيكون فرضها على الأمم الأخرى توسعاً قومياً على حساب هذه الأمم. فالمسألة مسألة توسع قومي أكثر مما هي مسألة حرية وديمقراطية. وهذا ما يجعلنا نشجب الاستعمار، ونعتبره عدواناً على الأمم والشعوب.

أما الإسلام، فقاعدته الفكرية هي التوحيد والتوحيد ينطوي في ذاته على فكرة قيمومة السماء على الأرض، والتجسيد الطبيعي لهذه القيمومة هي أن يقوم أتباعه بإقرار سيادة التوحيد على الأرض كتكليف سماوي عليهم، وهكذا فالتوسع الإسلامي ينسجم مع القاعدة التي ينطلق منها ولا ينطوي على اعتداء؛ لأنه تكليف سماوي وليس مبادرة شخصية من المسلم إزاء غير المسلم كما هو التوسع الغربي مبادرة شخصية من الغربي إزاء غير الغربي. ولا ينطوي على توسع قومي؛ لأن التوحيد فكرة سماوية وليست نتاجاً بشرياً حتى إذا فرض على الآخرين كان توسعاً قومياً[٤٣].

الهوامش

١ـ سورة البقرة، الآية ٢١٣.

٢ـ **المدرسة القرآنية**، دار التعارف، بيروت، ص١٦٩.

٣ـ الأنبياء: ٩٠.

٤ـ المؤمنون: ٥٢.

٥ـ القصص: ٤.

٦ـ **المدرسة القرآنية**، ص٢٢٩.

٧ـ **رسالتنا**، ص ٥٩.

٨ـ **المرسل الرسول الرسالة**. تحقيق عبد الجبار الرفاعي ص١٩٤.

٩ـ الحجرات: ١٣.

١٠ـ المصدر نفسه، ص ١٨٦.

١١ـ المصدر نفسه، ص ١٩٠.

١٢ـ **اقتصادنا**، ص ١١٦.

١٣ـ المصدر نفسه، ص ١١٦–١١٧.

١٤ـ المصدر نفسه، ص١١٧–١١٨.

١٥ـ **أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف**، ص ٣٩–٤٠.

١٦ـ الحديد: ٢٦.

١٧ـ الأنعام: ٨٤.

١٨ـ **الإسلام يقود الحياة**، ص ١٦٦.

١٩ـ المصدر نفسه، ص ١٦٧.

٢٠ـ **فلسفتنا**،ص ٢٠٠.

٢١ـ **اقتصادنا**،ص ٧٢.

٢٢ـ **المدرسة القرآنية**، ص ١٣٩–١٤١.

٢٣ـ **فلسفتنا**، ص ٣٣٩.

٢٤ـ **المصدر نفسه**، ص٤٠٠.

٢٥ـ **اقتصادنا**، ص٤٣.

٢٦ـ **المجتمع والتاريخ، القسم الأول**، مؤسسة البعثة ص ١٨.

٢٧ـ **المدخل إلى التاريخ الإسلامي**، ص ٤٩٣.

٢٨ـ **اقتصادنا**، ص ٢١–٢٢.

٢٩ـ **أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف**، ص ١٣٧–١٣٨.

٣٠ـ المصدر نفسه، ص٩٣.

٣١ـ المصدر نفسه، ص ٨٩.

٣٢ـ المصدر نفسه، ص ٨٢.

٣٣ـ المصدر نفسه، ص ٩١.

٣٤ـ المصدر نفسه، ص ٢٩.

٣٥ ـ المصدر نفسه، ص ١٣٩–١٤٠.

٣٦ ـ المصدر نفسه، ص ٦٣.

٣٧ ـ المصدر نفسه، ص ١٣٨–١٣٩.

٣٨ ـ المصدر نفسه، ص ٧٩.

٣٩ ـ **الإسلام يقود الحياة**، ص ١٥.

٤٠ ـ المصدر نفسه، ص١٨.

٤١ ـ المصدر نفسه، ص ١٦٩–١٧٢.

٤٢ ـ محمد الحسيني، **الإمام الشهيد محمد باقر الصدر**: ص ٣٤٠.

٤٣ ـ المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، ج١٣، ص ٩٩.