

مقاربات أولية في الرؤى النهضوية سيد قطب والشهيد الصدر المنطلقات والنتائج

أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد
أستاذ الدراسات العليا
كلية الفقه – جامعة الكوفة

المدخل:

كان الفكر الإسلامي في عصر ما قبل الشهيد الصدر (قده) يركز في بحثه على الفقه وتكرار قضايا علم الكلام القديم، ولم يفتح بعد على الفكر الفلسفي في العصر الحديث حتى ظهور السيد جمال الدين الأفغاني، ثم تطور بعد ذلك على يد محمد إقبال والإمام الخميني واتخذ صورته الفلسفية المكتملة على يد السيد الصدر، فظهرت على أثر ذلك في مجال الفكر الإسلامي في العصر الحديث مدرستان.

إحدهما بدأت بالسيد جمال الدين وتطورت عند سيد قطب، ثم تشققت فيما بعد، والثانية بدأت عند الشيخ النائيني وتطورت عند الشهيد الصدر، وتشققت فيما بعد أيضا إلى مجموعات تختلف عن الأخريات في اجتهادات جزئية وتفصيلية وتشارك معها أيضا في المنطلقات والأسس. ولعل أبرز ما اتفق عليه المفكران الراحلان الإمام الشهيد السيد الصدر، والشهيد سيد قطب هو تحليل أسباب (التخلف)، وتفهم عوامل الانكماش الحضاري، وتحليل عناصر سلبية المجتمع في الأهداف والسلوك (١) وتحليل عوامل النزعة العامة للقبول بالسائد المألوف في المجتمع الإسلامي، وأوليا اهتماما بالغاً بأسلمة مفاهيم النهوض والتنمية، وقد حشد الإنماء الحضاري أو النهوض الحركة نحو إعادة تأسيس القيم المنتجة للأحياء الذي يبدأ من تفكيك القيم السائدة وتشخيص قوتها وتمكنها من تسيير العقل المعرفي للمجتمع وصولاً إلى رسم موجهاتها لمسارات السلوك السياسي والاقتصادي والاجتماعي، واكتشاف مدى الحاجة إلى استبدالها أو تكييفها.

إن قراءات السيد الشهيد الصدر (المعضل الفكري) انتهت إلى أن الفراغ الأيديولوجي الذي حصل نتيجة انحصار التفكير الإسلامي في (موضوعاته التاريخية)، وتجاوز وقائع الحياة الاجتماعية وفعاليتها (المستوى النوعي) للفكر الفقهي قد أوجد (فراغا فلسفيا وحقوقيا) في العقل الإسلامي المعاصر مما سهل من تمكن الفكر الأوربي من الانتشار في العالم الإسلامي المعاصر

مما سهل من تمكن الفكر الأوربي من الانتشار في العالم الإسلامي، ولاسيما الرؤى اليسارية (الماركسية) التي انتشرت بشكل واضح إبان الحرب الباردة بين القطبين الكبيرين ١٩٤٥ - ١٩٩٠، وواضح أن ذلك النثقاف بين فكر الغرب وثقافة العالم الإسلامي لم يكن عبارة عن التعامل الطبيعي والتعاطي المتكافئ فليس هو انفتاح مقتدر على الفكر الإنساني الذي نعتقد أنه ضروري للإفادة القصوى من تجارب الآخر أيا كان الرحم الذي نشأت فيه، لكن الذي حصل أن هذا التعاطي في زمن السيد الصدر وسيد قطب كان استبدالاً للقيم والأسس العامة الإسلامية بالقيم الليبرالية الغربية والقيم اليسارية الاشتراكية وذلك بسبب توارى الفكر الإسلامي الفاعل عن الساحة الفلسفية والحقوقية.

على أننا نفرق بين الفراغ الأيديولوجي الذي يحصل مع تردي وعي الإنسان المسلم أو تشوّهه وعدم قدرته على ممارسة التفهم العقلاني الموضوعي ذي النزعة النقدية للأفكار والمفاهيم، وبين ظاهرة ثقاف الحضارات وتبادل الرؤى بين أنماط المعرفة وحينما تتبادل الرؤى وتثرى فإنها من تلاقح بعضها تدخل على الهيكل الكثير من التعديلات المهمة والنافعة على وفق القانون القرآني (تعارف الحضارات)، وكما نص عليه الذكر الحكيم في قوله: (وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا).

إننا نشخص أن ما حصل في النصف الثاني من القرن الماضي كان مغالبة قسرية بين الاتجاهين، ولابد عند ذاك من التفريق بين وقائع القرن الثاني الهجري (٩م) الذي حصلت فيه الترجمة وفعاليات نقل علوم الإغريق إلى العالم الإسلامي، ذلك القرن الذي امتدت فيه العقلية العربية المسلمة لعلوم الأمم الأخرى، تأخذه وترجمه وتتعاطاه وتحلل مركباته وتعيد إنتاجه، ونستبعد منه ما تراه على وفق معيارها الموضوعي والبرهاني غير نافع وتحدد ما يصلح وما لا يصلح من أن يدخل في سياق صيرورتها المعرفية والحضارية، وبين ما جرى عليه الحال في القرن التاسع عشر والقرن العشرين من استتباع فكري للغرب.

وما يترتب على هذا التفريق من أننا لا نرى أن مطلق الانفتاح على فكر الآخرين وتجاربهم سبب من أسباب الانسلاخ عن التراث والأصول الإسلامية كما سيرد في تحليل سيد قطب للأزمة الحضارية في العالم الإسلامي بل نجد أن وضع عدم التكافؤ في الجانب النوعي في (التجانب الحضاري) هو المشكل.

لذلك إن الذي يحصل في أجواء الخواء الفلسفي أو المعرفي أو عموم مظاهر التراجع الفكري في العالم الإسلامي هو الذي مكّن الفكر الأوربي ذا الخصائص والسمات الناتجة عن بيئته التي أنتجته، من أن يسود وينتشر ويحصل على تفضيلات التبني والاعتقاد في الخيارات الفكرية لجيل النصف الثاني من القرن العشرين.

وهنا تبرز إحدى أهم المشكلات وهي أن بعض القيم الغربية تتعارض تماما أو تتقاطع مع النصوص التأسيسية للتراث الإسلامي، فتنشأ ازدواجية التراث والعصر وتعارض الحداثة مع التأصيل، إننا نقر أن من المقتضيات الأساسية للتعددية بين معتقدات الأمم أن تتبادل الرؤى، بوصفها إحدى السنن الكونية، لكن مع وجود المشتركات بين النظم المعرفية بحيث لا يلغي ما نختلف عليه، والعكس صحيح.

إن واحدة من أبرز الارتكازات التي أصبحت مشتركا فلسفيا لنظريات النهوض في المشرق العربي الإسلامي مطلع القرن العشرين أن المعرفة التراثية في عصرنا لم تكن معرفة تراكمية متواصلة من عصر الإبداع القرن الرابع إلى الآن، لأنها تعرضت للإيقاف الرسمي في القرن السابع الميلادي بقرار السلطة (إغلاق الاجتهاد) و(تحريم الفلسفة والمنطق) ولأن علم الكلام قد تحول من علم يعنى بعقلنة المقولات الدينية، أي أن له وظيفته الإقناعية في التدليل العقلي على يقينية النص، واكتشاف التوافق بين الحكمة والشرع، إلى علم أصبحت له وظيفة سجالية خلافية وتم حصره بـ(دائرة فرق المسلمين نفسها) بعد أن كان في الأصل والضرورة أنه علم حوار الحضارات وتبادل الرؤى بين الثقافات، وللسجلات الداخلية ربما يؤسس اتجاه آخر، لكن غلب الصراع الداخلي على منظومة المناظرة والحوار الإنساني حول القيم الإنسانية التي يبرزها علم الكلام من نصوص الوحي والشرع، لذلك لم يظهر واضحا في ثقافتنا مثلا علم الأديان المقارنة، أو علم الثقافات والحضارات، ولهذه الأسباب ربما لم تتمكن ثقافتنا من تجديد قيمها بعد القرن السابع، ولم تتمكن من مسايرة التطورات المدنية والحضارية التي حصلت عند الأمم بعد عصر النهضة الصناعية، فلما حصل الغزو العسكري الأوربي لديار المسلمين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، دخل المسلمون في حرب أخرى من نوع مختلف عن الحرب العسكرية هو حرب الثقافة والفكر وصراع المتبنيات لمناهج إنتاج المعرفة، في وقت كان المسلمون فيه يعانون من آثار غلق الاجتهاد الذي جعل المنظومة الحقوقية الإسلامية تعيش معظمها في الماضي موضوعا وأحكاما وأمثلة ونصوصا، ويعيش حاضرها كله في ذلك

الماضي، فيلاحظ فيها غياب الفقه المعاصر ليرسم للمسلم المعاصر المواقف إزاء الأفكار والمفاهيم والسلوكيات الجديدة باستثناء ما حصل بسبب الضغط الاجتماعي على الفقهاء الذي أنتج بعض الإنجازات الفقهية ولكن بصورة تجزئية تسويغية، وذات نمط علاجي لا تأسيسي.

لقد كان الفكر التقليدي عامة وثقافة السلطة (الثقافة الرسمية) تعاني من الوقوف ضد التطلعات والنزعات الفلسفية، ذلك الوقوف الذي عطل محاولات إعادة تنظيم العقل العلمي العربي والإسلامي.. بعد التغيرات الهائلة التي حصل في العالم بعد القرن السادس عشر في أوربا، فوجدت النزعات غير العلمية في مجتمعنا وسطا جاذبا، فانتشرت ثقافة متدنية تستغل قداسة الغيب لكي تدفع العقل الإسلامي نحو الخطابية والخرافة، وانعدمت القدرة على التحليل العلمي ومواكبة المستجدات.

ناهيك عن أن (السلطة بآلياتها المتعددة) قد وظّفت علم الكلام وعلم الفقه وعلوم الحديث والتفسير للترويج لسياساتها، ولكن بآليات دينية، مما أدى إلى أن تتعامل الأجيال المتعاقبة مع تلك الأفكار على أنها دين لا يمكن المساس به.

ولعل هذه الأسباب بهذا الفهم لم تكن من منطلقات البحث عند المفكرين الإسلاميين التنويريين في مصر، ولم تكن منطلق للإجابة على سؤال ينص على أنه: لماذا ما تزال الأمة خارج التاريخ..؟ في حين كانت حاضرة في البنى التحتية لمدرسة النجف التي ظهر البناء العلوي منها في آراء النائيين.

على الرغم من أنه من اللازم والضروري، أن ترسم الأهداف التنموية على أساس هذا التشخيص وانطلاقا من نواتج التفكير بالمقدمات والأسباب، فعليه وتبعاً لذلك النمط من التحليل فلا بد من أن يجري:

١- الدعوة إلى تفعيل الاجتهاد بمعناه العام والشمولي وجعله هدفا للممارسة المعرفية في كل المجالات سواء في الفقه أو الآداب أو العلوم أو الفنون إذ يعد مقدمة مجتمعية وإجرائية عامة للنهضة.

٢- إيقاظ العقل الإسلامي نحو المستقبل، ودفعه للممارسة الأمثل للعقلانية النقدية بأفضل صورها لموضوعات الفكر التراثي أو الفكر الإنساني للحضارات الأخرى معا لاختيار الأفضل والأكثر انسجاما مع مقتضيات نظرية النهوض.

٣- الدعوة لإخضاع السلطة السياسية في ممارسة الحكومات لعموم السلطة للدستور، ولعموم قرارات التنمية الشاملة والنهوض للفكر والثقافة، بدل جعل الفكر والعلم والثقافة والوعي جزءا من آليات السلطة لتسوية شروها وتشويه وعي الناس تبعا لإدارتها.

لكن شيئا من ذلك لم يظهر في أهداف المدرستين، لا على مستوى النظر والتأسيس الفكري، ولا على مستوى البرامج العملية لممارسة التنمية.

المبحث الأول

المشروع النهضوي لمدرسة جمال الدين الأفغاني وامتداداتها

يتفق الدارسون أن منطلق البدء لأفكار السيد جمال الدين الأفغاني كان في مصر، ويعد جمال الدين الأفغاني المؤسس الأول لمدرسة النهضة الحديثة الذي دعا إلى ضرورة الالتزام بالاسلام والاعتداء بالسلف، والتحرر من الاستبداد الداخلي والخارجي، وإنشاء الجامعة الإسلامية التي تضم كل الدول الإسلامية وكانت تلك الأفكار والأهداف قد انطلقت في إرهابات انهيار الخلافة العثمانية، وقد دعا إلى تحديث الدولة والمجتمع والأخذ بأسباب القوة من الأوربيين، وقد أنجبت مدرسة الأفغاني مصلحا نهضويا هو السيد محمد عبده الذي أدخل على الفكر التأسيسي لجمال الدين الأفغاني تعديلات مهمة واكتشف له إجراءات أساسية منها إنه نادى بالإصلاح التدريجي للأمة والدولة والثقافة، بدل الرؤية التغييرية الجذرية التي جاء بها الأفغاني، والاعتماد على الوسيلة التربوية لخلق جيل يعي جيدا مشكلة التخلف وأسبابه وعلاجاته، والتعويل على إصلاح مؤسسة الأزهر، وتنشيط تنظيم سياسي لتحقيق مثل هذه الأهداف والذي كان يسمى (جمعية العروة الوثقى)(٢).

وكان ثالث الشخصيات المهمة في هذا التيار السيد حسن البنا الذي مزج بين الفكر والحركة ودعا إلى أسلمة المصطلح والمفاهيم ودخل في جدل فكري مع طه حسين حول النظريات الأساسية للنهوض وخطط برنامجا أوضح فيه الدعائم الفكرية للنهضة على أربعة أسس (القيادة الباعثة، الوحدة بين المسلمين، الاستقلال التام عن الأجنبي، الحكم الإسلامي الصالح)(٣). وزرع بذرة أولية في عدم الاعتراف بالنظم السياسية القائمة كونها نظاما غير شرعية(٤).

بعد حسن البنا أنجب هذا التيار الشهيد سيد قطب الذي طوّر هذه البذرة فظهرت عنده فكرة الجاهلية الجديدة (جاهلية القرن العشرين) التي جعلها جاهلية عالمية، أبرز منظوماتها بالنظامين الفكريين العالميين الماركسية والرأسمالي، وكذلك في الأنظمة المحلية القائمة في العالم الإسلامي،

والمجتمعية في شعوب العالم الإسلامي(٥). ولإعادة مجد الأمة لا بد من استعادة المفهوم الصحيح (الأمة فعلا) والأمة عند سيد قطب (مجموعة من الناس يؤمنون بالإسلام عقيدة وشرعية ونظاما وحضارة) ويتم ذلك بتصدي (طليعة) لهذه المهمة شرط أن تعزل نفسها عن الأوساط الجاهلية، وتربي نفسها على أساس القيم الإسلامية بأعلى درجات النقاء، ثم تتعامل مع هذا الوسط الجاهلي (المجتمعي والسلطوي) تعاملًا جهاديا، يمكن هذه الطليعة من تسلم زمام قيادة الدولة والمجتمع لإقامة حكم الإسلام وتحقيق النهضة، وفيما يأتي أهم الأسس المعرفية لمشروع التغيير الاجتماعي عند سيد قطب.

المبحث الثاني

الأسس المعرفية للمشروع النهضوي عند سيد قطب

إن الأسس المعرفية لمشروع سيد قطب تقوم على:

- ١- يؤسس سيد قطب أفكاره على التدايل على إفلاس الديمقراطية الغربية، والتنبيؤ بانتهاء الاشتراكية الماركسية. ويقول أن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال، لأنه لم يعد يملك رصيذا من القيم يسمح له بالقيادة.
- ٢- أما العالم الإسلامي فلا يمكن أن يؤدي دوره دون استعادته لمفهوم الأمة، وإعادة مصداقها، أي مجموعة الناس الذين تنبثق حياته وتصوراتهم وموازينهم من المنهج الإسلامي.
- ٣- إن العالم (بنظاميه الليبرالي والاشتراكي) والنظم المحلية في بلدان العالم الإسلامي يغرقان في جاهلية مركبة لا تخفف منها التيسرات المادية.
- والحقيقة الناصعة ومقتضى المنطق أنه لا نمط ثالث بين مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي.
- ٤- إن التحرر الحقيقي من المجتمع الجاهلي هو أن تكون الحاكمة العليا لله وحده.
- ٥- إن الدين عند سيد قطب حقيقة ربانية تقتضي الشمول والبسط، وإن فهم الجيل الأول للدين هو الفهم المعياري للصحة والبطلان، وإن تشخيص الفهم السلفي للدين للأشياء والأفكار هو تشخيص نهائي يعبر بحسب وجهة نظر سيد قطب- عن الحقيقة الربانية، ولذلك لا بد من أن يكون وعي المفاهيم من خلال الرؤية السلفية للحكم والموضوع معا، فتكون أسلمة المصطلح والمفاهيم على أساس فهم جيل الصحابة الأول.

٦- إن خاتمية الرسالة الإسلامية وخلود القرآن، تدعو إلى أن إقامة الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي هو واجبٌ عيني على كل مسلم، وإن هذا البديل لا بد من أن يتحقق بكل الوسائل، وعلى وفق قانون حتمي أخبرنا القرآن بتحقيقه.

٧- يرى هذا المشروع أن الوحي فقط هو مصدر المعرفة الرسالية للإنسان، لذلك إن مركزية العقل لا مكان لها إلا في حدود فهم الوحي؛ لذلك إن ممارسة العقلانية في تخطيط الحياة وبرمجة حركة المجتمع يعد تجاوزاً على الوحي.. فهذا الاتجاه يرفض مطلقاً نزعة التمرکز العقلي وجعله محورا، ويرفض أن يخضع تفسير القرآن إلى فرضيات عقلية لا فرق أن تكون مخلوطة من التجربة الإنسانية، أو أنها عقلية محضة (٦).

٨- يعتقد سيد قطب أن التسامح الديني مراعاة للاعتبارات والملابسات وتأليف القلوب لا يستقيم مع واحدة الإسلام. وخاتمية الرسالة، ووجوب دخول الناس في الإسلام كافة.

٩- يعتقد سيد قطب أن هذا الدين يفهم عبر النفير والخروج والجهاد والحركة وهو الطريق الوحيد لفهم الدين مستدلاً بقوله تعالى: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)، فالذين يخرجون للجهاد هو أولى الناس بفقهه.

١٠- ويعتمد سيد قطب على منهج القطيعة مع المفاهيم غير المستقاة من عصر الصحابة (نلاحظ ذلك في منهجه التفسيري والكلامي).

ومن خلال ذلك المنهج نلاحظ أن فرضيته المركزية تدور حول البحث عما كان يبتغيه صاحب النص لحظة انبثاق النص والأهداف في عصر ظهوره، وينتج عنه ميل سيد قطب إلى قراءة النص القرآني في إطاره التاريخي الخاص وعبر أفقه الزمني (زمن النزول)، ولا بد إذن من الإلمام بالملابسات التاريخية المحيطة بالنص.

فالاستخلاص الرئيس من مشروع سيد قطب للنهضة والإحياء يقوم على:

- ١- إن الأمة غير محررة من الجاهلية، فيجب أن تتحرر.
- ٢- وإن الموقف الذي يبدأ منه هذا التحرر (رفض كل ما لم يتقرر في فهم جيل الصحابة الأول، ورفض ما هو غير إسلامي مطلقاً).
- ٣- وإن فقه الصحابة يتم من خلال المزج بين الثقافة والنزعة القتالية (الجهاد والنفير).

تحليل منطلقات الرؤية النهضوية عند سيد قطب

ينطلق سيد قطب من مفهوم خاص للأمة، فهو لا يرى الأمة وجودا إنسانيا على أرض تشكل إقليم الدولة فقط، بل يرى أن الأمة الإسلامية مفهوم مرتبط بتطبيق الشريعة وبفقدان التطبيق انقطع وجود الأمة. وهنا نلاحظ إشكالية المفهوم.

إن من الملاحظ أن سيد قطب (لم يشر إلى أسباب انقطاع التزام الأمة بالدين) لئلا يدخل في ممهّدات إدانة التجربة التاريخية للخلافة، ثم إن سيد قطب لا يصر على مفهوم الدولة الدينية، بل يذهب إلى المجتمع الديني، فالأمة عنده (جماعة تنبثق تصوراتهم وحياتهم وقيمهم من الإسلام) فرؤية سيد قطب عبارة عن رؤية للإنسان من خلال الدين، وبها يخضع الأفق الإنساني لفهم الدين وليس للدين.

وعليه.. من أجل إعادة هذه الأمة إلى الوجود. لا بد من أن يؤدي الإسلام دوره في تكوين وجود الأمة، فتخضع الأمة لحكم الدولة الديني وتكوين المجتمع الملتزم بفهم تاريخي للدين، تمهيدا لهدف عالمي هو تحقيق قيادة المسلمين للبشرية كافة، وهنا يظهر (تمازج الأفق الأممي مع المحلي) على الرؤية المتقدمة.

فالعالم المعاصر كله عند سيد قطب (يعيش في جاهلية جديدة)، وأما الإبداع المادي فهو مسخر للجاهلية وأفعالها، ويعتقد سيد قطب أن الحتمية القرآنية لاستعادة الأمة عامل مساعد ومشجع لنشأة حركية إسلامية بهذا الاتجاه، فلا بد من تكوين طليعة تتبنى أولا (قطيعة مع المجتمع الجاهلي) وتتفرد بتصوراتها على أن تنفصل ذهنيا وقيميًا عن مجتمعتها لئلا يقلل الاندماج الاجتماعي من قوتها التغييرية. وبعد التسامي تتصل بالمجتمع موجهة له على وفق المعالم التي أثبتتها في كتابه الشهير (معالم في الطريق) فلا بد لها من:

معرفة دورها الديني ووظيفتها التاريخية وغايتها التي تريد الوصول إليها، ونقطة البدء في مسيرتها الطويلة لإحداث التغيير، وتحدد موقفها من الجاهلية الجديدة تحديدا واضحا ذات طبيعة عملية، وتبني نظرية الأنموذج والقدرة الجماعية وهو عند سيد قطب أنموذج (الصدر الأول للمسلمين) أو الجيل القرآني الأول جيل الصحابة الذي له تجربته (الناجحة) في بعث الأمة آنذاك وتخليصها من الجاهلية الأولى، أما الجيل المعاصر، فإنه: لم يعد قادرا على تخريج هكذا نخبة، بل ربما ينجب مجموعة أفراد، ولكنه لا ينجب أمة بكاملها كما هو حال جيل الصحابة.

وضمن رؤية سيد قطب فإنه ينزع إلى الإعراض عن التراكم المعرفي الهائل الذي أنجبته تجربة المسلمين إعرضا ليس نتيجة للنقد العلمي، فيحصر مرجعيته باتباع القرآن فقط دون السنة

النبوية، لا اعتبار أنها قد تعرضت للوضع والتجاذبات واعتبار كل التراكم الفكري والفقهى ليس من نتاج الجيل الأول.. ومن هنا تظهر ملامح منتقلة من الفكر الوهابي.

ويدعو سيد قطب إلى تشخيص أسباب النكوص وهي عنده نتائج الاختلاط الثقافي (الإغريق، الفرس، الإسرائيليات، اللاهوت المسيحي) مطالباً بالتخلص التام من هذه الثقافات والانفراد بالأصول القطعية للإسلام.

ولابد من إعادة اعتناق الإسلام من جديد (بدءاً بالطليعة) على أساس مفهوم جديد للتوحيد ويتميز ذلك المدلول الجديد بنظريته عن الحاكمية المطلقة والكاملة، وبمفهوم البراءة من النظم المحلية والمجتمعات المعاصرة، وعليه فلا بد من نفوس حية، تشكل تجمعاً عضوياً، وتنظيماً واقعياً، ورؤية حركية لإقامة مملكة الله في الأرض.

وأخيراً.. فإن الشريعة كما يراها سيد قطب هي ملك للجميع وخاب للجميع، فعلى الناس أن يتعاملوا معها من دون فقهاء أو مرجعيات لتحديد الحكم الشرعي. نستخلص من ذلك:

إن النظرية الإحيائية التغيبية عند سيد قطب تستند إلى أسس دينية، وأسس معرفية، وإن حركة المجتمع والكون عنده حركة حتمية تتجه نحو إقامة الحكم الإلهي وإن الماضي الممثل بـ(الجيل القرآني الأول) هو الصورة المثالية التاريخية التقليدية المقتدى بها أنموذجاً معيارياً، وإن الجاهلية الجديدة، والاستشراق الغربي، والغزو العلماني، مجموعة عوامل يجب أن يتم اجتثاثها من الواقع الإسلامي بحرب ثقافية عنيفة ذات برنامج استئصالي.

المبحث الثالث

حركة التنوير والإصلاح والنهوض في الوسط الشيعي..

الإمام الشهيد السيد الصدر أنموذجاً..

إن جذر حركة التنوير والإحياء في الوسط الشيعي جذر تاريخي متصل ومتراكم، فالتجديد والإحياء سمة بارزة في مسلك الشيعة الإمامية منذ عصر الأئمة، فهم يطلقون على الإمام الباقر عليه السلام لقب المجدد لدين الله. على رأس القرن الأول، وإنهم جعلوا قضية الاجتهاد رديفة ضرورية للمعرفة الدينية على المستوى الاجتماعي أو الدولي، وواضح أن الاجتهاد رديفة ضرورية للمعرفة الدينية على المستوى الاجتماعي أو الدولي، وواضح أن الاجتهاد حالة حركية وظيفته أن يستوعب الجديد من الأفكار والوقائع ويوجد له توصيفه الشرعي، فضلاً عن أن

الوسط الأكاديمي الشيعي لم يعانٍ من عقدة ما إزاء الفكر الفلسفي (الوافد) ولا (منطق) اليونان، ولم ترتفع رؤية جماعية لدى مفكري الشيعة لتفرض حظرا على أية ممارسة علمية أيا كانت ومن أين استقيت في طول تاريخ الفكر الإسلامي الشيعي إلا نادرا.

فضلا عن ذلك.. إن الممارسة السياسية للشيعة كانت ذات طبيعة اجتماعية لاعتناقهم مفاهيم المعارضة التاريخية للسلطة حتى تحول ذلك إلى مسلك ثابت، فهم يعارضون حتى الحكومات الشيعية ذاتها، إذ لم تحقق لهم الصورة المثالية للحكم الصالح تطلعا لأنموذج دولة الإمام المعصوم، لأن متبنيات المعارضة تحولت عندهم إلى مسلك تاريخي ثابت، وليس معيارا بنويها متغيرا بحسب الظروف والأحوال.

ومن البديهي أن من طبيعة المعارضة الفاعلة أن تكون لها نزعة نقدية لكي تمارس عملها إزاء السلطة، وأن تضع البدائل حينما تؤثر نقاط الإحباط والتردي، فالفكر والفقهاء الشيعي، أرض خصبة لمشروع إحيائي تجديدي. ووسط يفترض ذاتيا فيه أن يتقبل بسرعة الرؤى التجديدية.

ومن الوجهة التاريخية.. ففي مطلع القرن العشري وظروف دولية (انتهاء دولة الخلافة العثمانية) والتغيرات السياسية التي حصلت في بلدان العالم الإسلامي والتطورات الدستورية في إيران، بدأ التفكير بتجديد نمط التعاظم مع الحياة من خلال عدة زوايا كان من أبرزها زاوية (الحكم والسلطة) فلقد كانت هذه الزاوية تحتاج لرسم توصيفي لنظرية الحكم الصالح بعد عصر الإمام المعصوم، لأن التفكير الشيعي ولاسيما الاثنا عشري منه انحصر في أنموذج دولة الإمام المعصوم بآلياتها التي تختلف عن أنماط الدول الأخرى، وانحصر أيضا بمتبنيات عصر الغيبة وفقه انتظار الإمام الحجة المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف الذي يرفض إقامة الدولة حتى زمن الظهور، ولم يخرج عن هاتين المقدمتين الأساسيتين إلا باستثناءات محددة. كما هي الحال إبان الدولة الصفوية، أو دولة طبرستان العلوية.

لكن حينما انهارت الدولة العثمانية وتعرض العالم الإسلامي إلى إرهابات إعادة تشكيل الدولة الإقليمية، صار من المحتم على فقهاء الشيعة أن يقدموا توصيفا علميا لأنموذج دولة لا تتأى بعيدا عن هدف إقامة دولة العدل الإلهي ولا تقف سلبية منتظرة، فتترك مصالح الناس بيد غير الصالحين من أبنائهم.

فكان الإمام النائيني (ت ١٩٣٥)، المتصدي الأكبر لرسم هذه النظرية في كتابه (تنبيه الأمة) الذي دعا فيه إلى حكومة لابد من أن تنبثق عن نظام دستوري برلماني مدني تختارها

جموع الناس بحرية فتكون هذه الحكومة هي خيار الأمة، وبذلك انتقل النائي من صيغة نواب الإمام عليه السلام الذين يقيمون مملكة الله (الدولة الدينية) إلى صيغة نواب الأمة الذين يقيمون الدولة المدنية، ولكنه أعطى للمؤسسة الدينية الشيعية (المرجعية العليا) دور الإشراف العام والنظارة حتى في أنموذج الدولة المدنية.

لقد أخرج النائي الناس من ثنائية الدولة الشرعية (المعصوم) التي لا تقابلها إلا الدولة الظالمة غير الشرعية، أو ترك ممارسة حق تقرير مصير الأمة بأجيالها كافة بإقامة الدولة في عصر الغيبة إلى تصور توفيقي قيد فيه سلطة الحاكم المنتخب بالدستور والبرلمان، وأعطى للأمة بأفرادها حق المشاركة في السلطة وحق الرقابة عليها، ودعا إلى إنهاء الاستبداد بكل أشكاله الديني والسياسي على مثلث فكري يؤمن بضرورة (الحرية والمساواة والشورى) وتفعيل ذلك داخل الوسط الاجتماعي، أي أن تتحول هذه المقولات إلى ثقافة مجتمعية (٨).

ويعد النائي أول من انتقل إلى مبدأ المواطنة ولكن على أساس الدين، مصححا نظرية المواطنة التي تؤسس على أساس الوجود التاريخي على بقعة محدودة على الأرض، فتترتب الحقوق السياسية عليها، إلى نظرية مواطنة تخرج بين الوجود الإنساني على بقعة من الأرض وجودا تاريخيا ممزوجا بإشراف الحكماء والفضلاء والعلماء المخلصين المتنورين، الذين يرصدون تطور الدولة المدنية ويصححون سلوكها على معايير القيم النبيلة المستمدة من الإسلام. فتكون نظرية المواطنة تجمع بين مقتضى القانون الطبيعي (وجود الإنسان على الأرض) والقانون الأخلاقي (خضوع الدولة والمجتمع إلى قيم النهوض والتقدم).

فدعا إلى تمثيل الأقليات غير الإسلامية بوصفهم شركاء في الوطن، وأنهم ضمن واجبات الحماية والرعاية بموجب العقد الاجتماعي الذي تأسس عليه الدولة المدنية التي لا تفرق بموجبه بين مواطنيها مسلمين كانوا أم غير مسلمين.

ولما كانت نظرية الإحياء عند النائي قد جاءت على أعقاب تداعي امبراطورية الخلافة العثمانية وما كان فيها من صور الاستبداد القديم المساق بالصيغة الدينية، والمقترن بظهور استبداد آخر جديد يتشكل آنذاك في إيران باسم الحداثة والتحديث، فإنه قرن دعوته بالوقوف ضد الاستبداد الديني والسياسي.

ففتح أفقا يخرج الشيعة به من مأزق القبول بالاستبداد وفاءً لإسلامية الدولة العثمانية على حساب الرغبة في الخلاص من الظلم التاريخي، الذي لحق بهم على طول تجربتهم مع أشكال السلطة المتعاقبة.

إن نظرية النائيني تعد جزءاً مهماً من التراكم العلمي لفقه الدولة ونظرية النهوض، وإكمالاً لما سبق من تنظيرات مما لم يصل إلى الاكتمال، مثل محاولات المجلسي والكركي والقطيفي، ومساهمة في أن تكون حاضرة النجف الأشرف مركزاً لإنتاج المعرفة (نظرية النهضة الحضارية).. مما يجعل هذه المدينة بيئة علمية مهيأة لابتكار النظريات الإحيائية وفقه التقدم وفلسفة النهوض.

ولعله ليس من المصادفة أن تكون ولادة السيد الصدر في سنة وفاة النائيني مما يثير فينا الانتباه إلى التعاقب التجديدي من جهة، ومن جهة أخرى إننا نقطع بأن الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر كان على علم دقيق وتحليلي بآراء النائيني لأنها بقدر متيقن تلامس همومه وقلقه على الأمة لكونها إحدى البدائل المهمة لنظريات النهضة(٩).

وأظن أن السيد الصدر وجد أن المقبولية العامة المعلنة أو غير المعلنة لآراء النائيني تشكل أرضية للارتقاء بالفهم الشيعي لنظرية إحيائية جديدة، واكتشف أن آراء النائيني ربما تفتقد إلى الشرط المجتمعي الذي يمكن أن يكون أداة التطبيق ومادته مما دفع الإمام الشهيد إلى التخطيط المبكر لرؤية إحيائية لا تتوقف عند شكل الدولة ونظام حكم صالح لها فقط، بل تحتاج إلى تغييرات مجتمعية ونظرية للدولة، وقاعدة معرفية لنظرية المعرفة الاقتصادية والنظرية.

سمات الأطروحة الصدرية للإحياء والنهضة الحضارية

تقدم القول أن الفكر الإسلامي قبل تلك المدة كان دون مستوى التحديات، وذلك بسبب غياب الأدوات الفلسفية التي تعيد إنتاج المعرفة ولم يتحرر ذلك الفكر من الطرح الجزئي للقضايا بعد، ولم تصمم قضايا الفكر الإسلامي بحسب متطلبات العصر عرضاً أو موضوعاً أو برهنة، ولقد كان الطرح الفلسفي، ولاسيما جانب (النقد) فيه يحتاج إلى إطار منهجي لفلسفة معاصرة، للكشف عن علاقة الفلسفة بالتاريخ والمجتمع، والنص، والعقلانية.

في مثل هذه الأجواء فتح الشهيد الصدر الروايات للبحث الفلسفي، لكن خارج الأفق الغربي، فكان الأفق النقدي للسيد الصدر في نقده للأطروحة الغربية، ونقده للسكونية التراثية

أقوى من نقد ابن رشد للفلسفة الإغريقية ولنظرية تهافت الفلاسفة، لأنه أجرى نقده بحسب متطلبات الشروط العقلانية الجديدة وارتباطها بالواقع الاجتماعي المعاصر.

يرى السيد الشهيد الصدر أن علة انهيار الحضارة هو الظلم الذي ساد في التجربة التاريخية، وعدم التوازن بين الثنائيات المتعددة، وإغلاق الاجتهاد، والحظر الرسمي على الفكر المنظم، وعنده أن العطب الداخلي سبب للفراغ الفكري الذي سهل للغزو الفكري الأجنبي أن يتدخل في وعي الناس، لذلك لا يرى السيد الصدر أن الأمة كلها سقطت في الوثنية والجاهلية الجديدة — كما يرى سيد قطب —، بل يركز على الجذوة الداخلية للناس التي بقت جذوة إسلامية، غير أن وعيها لدينها وحاضرها يحتاج إلى تجديد، وهذه هي مهمة الدعاة والمفكرين والمجددين كما يقرر ذلك السيد الشهيد في برنامج الحركة الإسلامية (١٠).

وعلى الرغم من هذه التشخيصات لم يعرض السيد الصدر صراحة إلى نقد التراث بما في ذلك القيم والمعايير التي أوجدتها السلطة الأموية كعقيدة الجبر، وظاهرة وضع الحديث، وحملات تشويه التشيع، وتعميم مقولة أن طاعة السلطان — أي سلطان — هي طاعة الله، لكنه لم يقف من نقد التراث من موقف الرفض للممارسة، فهو (قدس سره) ينظر إلى التراث من خلال علاقاته مع الظروف التاريخية التي أنتجته ويميزه من النص التأسيسي، فما علق به من آراء وفهم وتفسيرات هي المكونات الأساسية للتراث.

لقد وجه الإمام الشهيد الصدر في وقت مبكر من حياته نقداً مريراً للنزعة التقليدية في العمل الفكري والاجتماعي والسياسي، وقد سماها نزعة الاستصحاب واعتبرها جوهر محنة التخلف.

لذلك لم ينتج عن أطروحة السيد الصدر النهضوية:

- مشروعية التكفير والتطهير العقائدي بتحويل مفهوم الجهاد من معناه الإيجابي الخلاقة إلى المفهوم القتالي المحض.

- ولم تظهر في أطروحته دعوى احتكار الحقيقة، بل كثيراً ما أشار إلى ضرورة آراء متعارضة، ولكن على مشتركات علمية برهانية واضحة.

ويلاحظ في مشروعه الإحيائي أن السمة الإنسانية هي السمة الأكثر بروزاً، فقد ظهر ذلك عنده في مجموعة من المواقف الفقهية، منها: عدم تبنيه لمقولة نجاسة الكافر، وآراءه الإيجابية بالنسبة لغير المسلمين، وموقفه من عقوبة المرتد (١١) .. وغيرها.

وأخيرا فإن مفهوم الأمة عند السيد الصدر يرتكز على قاعدة (أخلاقية التضامن بين مجتمع الدولة الإسلامية)، سواء كانوا مسلمين، أو غير مسلمين وأتباع الديانات الأخرى، كل ذلك كان مقابل: الانكفاء الديني (عند الاتجاهات الماضوية) السائدة في الوسطين الشيعي والسني، فقد كان الصراع الطبقي عند الماركسيين العرب هو المائز والمنتج للدولة اليسارية، وكان ذوبان الفرد في النظم الشمولية عامة سمة من سمات التجارب الراديكالية مقابل طغيان الفرد في النظم الرأسمالية التي تمنح الفرد حقوقا على حساب المصالح الاجتماعية.

وظهر أن المحتوى الداخلي للإنسان عند الصدر هو القاعدة والأساس للبناء العلوي لذلك نجد أن أطروحة السيد الصدر تركز على تأهيل الإنسان والاستثمار البشري ليكون شكل المجتمع تبعا له.

وظهر أن القدوة في الأطروحة الصدرية عبارة عن تطلع النسبي إلى المطلق (الكمال الإنساني)، وهذه تتسع إلى ما لا نهاية لأن خلافة الإنسان تؤهل الأمة للصيرورة نحو المطلق. إن علاقة الإنسان بالدين عند الصدر هي علاقته بالحقبة الربانية وهي علاقة بحث مستمر واجتهاد دائم وفاعل من موقع نسبيته المعرفية لذلك ظهر في مقولاته التركيز على منطقة الفراغ منهجاً يعبر عن العلاقة بين إطلاقية الحقيقة الربانية ونسبية الاستيعاب الإنساني منها. يقول الشهيد الصدر:

(إن الأمة بحكم حساسيتها الناتجة عن عصر الاستعمار، لا يمكن بناء نهضتها الحديثة إلا على أساس قاعدة أصيلة لا ترتبط في ذهن الأمة ببلاد المستعمرين أنفسهم، فإن شعور الأمة بأن الإسلام هو تعبيرها الذاتي وعنوان شخصيتها التاريخية ومفتاح أمجادها السابقة، فإنه يعد عاملا ضخما جدا لإنجاح المعركة ضد التخلف وفي سبيل التنمية..).

الهوامش

- ١- ظ سيد قطب: معالم في الطريق ص ١٧، وكتابات السيد الشهيد في مجلة الأضواء.
- ٢- أ.د. محمد سليم العوا: التيار الإسلامي في الفكر السياسي المصري / بحث منشور في كتاب الحياة الطبية (٣) ص ٢٤٥، ظ أطروحة الدكتوراه (فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصباً أمم شرقية) جامعة ليون ترجمها د. وفيق الشاوي ونشرتها الهيئة العامة للكتاب / القاهرة ص ٢٠٠.
- ٣- طارق البشري: مقدمة كتاب إبراهيم البيومي الفكر السياسي للإمام حسن البنا / القاهرة ١٩٩٢ ص ١٥.

- ٤- إبراهيم البيومي: الفكر السياسي لحسن البنا / مصدر سابق ص ٢٤٥.
- ٥- سيد قطب: معالم في الطريق / مكتبة وهبة ١٩٦٤.
- ٦- ظ سيد قطب: في ظلال القرآن.
- ٧- ظ حميد جاسم الغرابي: الفقه الدستوري عند الإمام النائي. رسالة ماجستير بإشرافنا / كلية الفقه ٢٠٠٧.
- ٨- حميد جاسم الغرابي: الفقه الدستوري / مصدر سابق.
- ٩- زكي الميلاد: محمد باقر الصدر وتجديدات الفكر الإسلامي المعاصر / مجلة المنهاج العدد ١٧ لسنة ٢٠٠٠ ص ٢٤.
- ١٠- ظ صلاح المنصوري: التجديد الفقهي والأصولي عند السيد الصدر / رسالة ماجستير بإشرافنا كلية الفقه ١، ٢٠٠٨.