

## نظرات في كتاب :

# « مع الإمام علي من خلال نخب البديعة »

بقلم: هادي العلوي

### تمهيد :

عانت الدراسات الاسلامية مشكلات مزمنة تركت آثارا بعيدة في مناهج الدارسين وفي استنتاجاتهم . وقد لا اعد مغاليا اذا انا اهتمت اكثر هذه المناهج وما عرضته للناس من نتائج وانطباعات حول ظواهر التاريخ الاسلامي ، بالقصور عن تحقيق الهدف العلمي المنشود من دراسة التاريخ .

الاهتمام وارد ، لا مكابرة فيه ..  
ودلائل الاثبات قوية !

وحسبنا شاهدا يعني عن الخوض في التفاصيل ، هذا الغموض الذي يغلف معظم المسائل الحيوية في تاريخنا ، وهذه السطحية التي نفهم بها شخصياتنا التاريخية وتقترن في اذهاننا بانطباعات مشوهة تفرق في ظلماتها معالم التاريخ .

ولنقل بصراحة : ان فهمنا للتاريخ الاسلامي - وقائمه وشخصياته - يقوم على هوة عميقة تفصل بين ظواهر التاريخ والعوامل الحقيقية الكامنة وراءها . والظواهر مرتبطة بأسبابها ، وحيث تضع العوامل المحركة للحدث ، تضع معالمه وابعاده ويخضع فهمنا اياه لهذه العلة ، من غموض وسطحية وارتباك .. وها هنا ممكن القصور الذي نتهم به مناهج الدارسين في مجال التاريخ الاسلامي .

ان الدراسات الاسلامية قامت - ولا تزال - على هذا الفصل الاعتباري بين التاريخ والعوامل الحقيقية الدافعة له ، على انعدام الربط بين التاريخ والمجتمع . ووراء هذا الفصل تقف مشكلة اساسية هي اقتران التاريخ الاسلامي بالدين . ومشكلة ثانية مارست تأثيرا كبيرا في تكييف الابحاث وتحكمت في الاستنتاج تلك هي الطبيعة الخاصة التي تتميز بها لغة النصوص التاريخية في الاسلام .

مشكلتان ، ربما كان لهما الاثر الحاسم في مجال التعمية على الدارسين !

وهذه المأمة موجزة بهما ، ارجو ان تكون كافية للتنبيه على بعض ما تفتقر اليه الدراسات الاسلامية من اساس لازمة للتفسير العلمي السليم ، قبل ان اتناول بالمناقشة كتابا جديدا يتناول بالبحث احد الشخصيات ذات الشأن الكبير في تاريخنا : علي بن ابي طالب .

1 - ان الرأي السائد - كبديهيية لاستنجيب للمعارضة - هو ان الدين يؤلف الحافظ الرئيسي لظهور الدعوة الاسلامية وانه العامل الحاسم في توجيه حوادث التاريخ الاسلامي على اختلاف غاياتها ومضامينها . ومن هذه ( البديهيية ) تنطلق الدراسات - قديمها وجديدها - لتفسير وتشخيص تاريخ الاسلام بوقائمه وشخصياته .

ان هذا الاعتقاد لم يات عبثا . ولا اريد ان ازمع انه وضع وصمم لغرض مقصود سعت اليه فئة او طبقة ذات مصلحة في توجيه الفكر التاريخي هذه الوجهة . رغم ان حبس التاريخ في هذا الاطار قد خدم - بالتاكيد - مصالح فئات معينة لم يكن يرضيها الفكر التقدمي الحر بحال من الاحوال .

ان لهذا الاعتقاد مبررات قوية مستمدة من واقع اقتران تاريخ الاسلام ودعوته بالدين ، من الطابع الديني الذي غلف الدعوة واسبغ على احكامها وتعاليمها الوانا من الروح والوحي الالهي ودفع بالباحثين

الى دراسة التاريخ انطلاقا من هذا الاصل باحالة ظواهره المختلفة - بعض النظر عما يلبسها من ظروف وعوامل موضوعية - على الدين وحده .  
ولكن التاريخ لا يفسره الدين ولا الوازع الديني !

ولعل نظرة فاحصة الى الحقائق البسيطة التي تتكرر خلال حياتنا اليومية ، كافية للكشف عن مدى التأثير الذي تمارسه العقيدة الدينية من بين العوامل التي تملي على الانسان سلوكه الاجتماعي وتحدد له طريقه في الحياة . وان من ابعاد الاشياء عن منطق العقل ان تصور الدين وهو يقف محركا ودافعا لهذا الحشد الضخم من الظواهر والاحداث المؤلفة لتاريخنا الحافل الكبير ، متجاهلين العوامل الاجتماعية الكامنة وراء سلوك الفرد او تصرف الجماعة ، والكامنة قبل ذلك وراء ظهور الاديان والرسالات الدينية . لقد اورد القرآن جانبا من قصص الانبياء السابقين ودعواتهم ، وهو في كل مرة يتحدث بها عن احد الانبياء لا يترك الاشارة الى هدف معين او غرض اصلاحي عام نادى به النبي مردفا به دعوته الدينية ( الى عبادة الله ) . ويذهب القرآن ابعد من ذلك فيصرح ان الناس لا يستحقون العقاب او عذاب الاستئصال بسبب كفرهم واشراكهم بالله انما لفسادهم وتنكبهم طريق الاصلاح وذلك في قوله في الاية ( 17 ) من سورة هود « وما كان ربك ليهلك القرى بظلمها واهلها مصلحون » ( 1 ) . ولم يكن غائبا عن اذهان المسلمين هذا الفرض الذي شرع لهم الدين من اجله . وقد ذهب بعض الفرق الاسلامية - كالمعتزلة - الى القول بان افعال الله نفسه مفيدة برعاية المصالح العامة للبشر وهي لاتصدر عنه بمقتضى كونه الها واجب العبودية بل بمقتضى هذه المصالح . والفقه الاسلامي ينطلق في جميع احكامه من قاعدة عملية اجمع عليها الفقهاء وهي ( جلب المصالح ودرء المفساد ) واعتبر كل ماخالف هذه القاعدة من الاحكام باطلا . وفيما بين ايدينا من احاديث الرسول والقادة البارزين في الاسلام كعمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وابي ذر الغفاري ما يؤكد هذا المفهوم . ولا مجال للاستقصاء خشية ان يشذ بنا عن جادة البحث .

والآن ! الا يجوز القول ان العقيدة الدينية ليست اصلا جوهرية في تاريخ الاسلام ودعوته ؟ وانها لم تكن اكثر من وسيلة عملية لتقرير المبادئ التي اعلنتها الدعوة كما ذهب ابن رشد وبعض فلاسفة الاسلام ؟ ان في اهداف الاسلام البعيدة ، وفيما انطوت عليه احكامه ، وما نطق به قاداته الاوائل ما يبرر مثل هذا التساؤل . وغاية ما نراه في هذه الإمامة ان وراء المظهر الديني في الاسلام « حقائق اجتماعية وانسانية » لا بد ان يتصدى للبحث في التاريخ ان يضعها في حسابها .

من المضاعفات التي اثمرها اقتران الدين بالتاريخ والحضارة الاسلاميين ، القدسية التي اصبحت على الشخصيات الاسلامية ونحلتها من الصفات متميزت به عن الانسان العادي ومن اخطر هذه الصفات :

( 1 ) التفسير الكبير للفخر الرازي :

« معنى الاية انه تعالى لا يهلك اهل القرى بمجرد كونهم مشركين اذا كانوا مصلحين في المعاملات فيما بينهم ، وان عذاب الاستئصال لا ينزل لاجل كون القوم معتقدين بالشرك والكفر بل انما ينزل ذلك العذاب اذا اساءوا في المعاملات وسعوا في الابداء والظلم . »

العصمة اي عدم جواز صدور الخطأ من الرجل ( المقدس ) . ومع ان العصمة من الصفات السلبية التي يختص بها الخالق عند المسلمين فان بعض فرقةم اعتقدت جواز حصولها في اناس من البشر منهم الانبياء وهناك اختلاف بين المسلمين في عصمة الانبياء لان منهم من انكرها . اما القول بعصمة الرجال الذين هم دون مرتبة الانبياء فيكاد يقتصر على الفرق الشيعية كالامامية والاسماعيلية . ولكن الذي حصل - وبالاخص في العصور المتأخرة - ان عقيدة العصمة تفتت بين اكثرية المسلمين وتوسع نطاقها حتى شمل الصحابة وكبار الفقهاء وربما رجال الدين !

ومن الانصاف ان نعترف بان الاسلام لم يقر لاحد بهذه العفة الخارقة للعادة ، وتدلتنا حوادث التاريخ على ان النبي محمدا نفسه كان يتعرض للنقد ويجابه بالمعارضة من جانب اصحابه المسلمين وكثيرا ما كان يضطر الى تعديل الاحكام المفروضة نزولا على رأي ناقديه من الصحابة . اما الصحابة وفي طليعتهم الخلفاء الثلاثة ابو بكر وعمر وعلي فالأثوار أنهم سعوا - وفي ايام حكمهم خاصة - الى تربية روح النقد عند الناس . نعرف ذلك من قول عمر المشهور ( من رأى في اعوجاجا فليقومه ) وفي قول علي ( لا تكفوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل فاني لست في نفسي بفوق ان اخطيء ولا آمن ذلك من فعلي .. ) و خلاصة الرأي ان واحدا من سلفنا الماضية لم يدع لنفسه القدسية والعصمة وانما لاحقتهم هذه الصفات الدخيلة بعد موتهم .

كانت القدسية بما اشتملت عليه من معنى العصمة قد تركت آثارا سيئة في الأبحاث المتعلقة بالشخصيات الاسلامية وبصورة خاصة في مباحث المتأخرين . وجملت من المستحيل اخضاع تراجمهم للبحث الموضوعي لان من اولى مستلزمات هذا البحث اعتبار الشخصية التاريخية - بغض النظر عن مركزها الديني - نموذجا اجتماعيا يخضع في تصرفه للمؤثرات التي تحكم سلوك البشر في مجتمعاتهم . ولقد اصبح من حق الباحث المعاصر ، ان لم يكن من واجبه ، ان يتخطى هذه الحدود سعيا وراء الحقيقة الموضوعية . وهذا هو السبيل الامثل لاعادة تقييم شخصياتنا التاريخية والخروج بها من ضباب المثل الدينية البائسة .

### لغة النصوص :

النصوص هي المادة الأولية للبحث التاريخي المحفوظة في كتب التاريخ وغيرها من الراجع كالانار الادبية والعلمية . وتتميز النصوص الاسلامية بلغة خاصة تستمد شكلها من الدين ومن اسلوب التعبير عند القدماء . وقد عبر المسلمون بهذا اللون من الاسلوب عن الافكار التي شملت عصرهم في حقول السياسة والمجتمع والعلوم ، كما برزت خلال ذلك مصطلحاتهم الخاصة التي اعتمدت عليها مباحثهم في هذه الحقول . وهذه اللغة بأسلوبها ومصطلحاتها وقالبها الديني قد زالت واستبدلت بها لغة البحث الحديثة ، الامر الذي جعلها بعيدة عن محيط مفهوماتنا المألوفة . ولتوضيح ذلك نذكر بعض الامثلة فتأتي الى هذه الكلمة التي يكثر تردها في القرآن وفي غيره اعني « الشيطان » والشيطان في الدين هو ابليس المخلوق الذي يفوي الناس ويضلهم عن طريق الهدى والصواب . ولكن هذه الكلمة لاتحمل معنى واحدا في جميع النصوص التي ترد فيها لان الاسلام توسع في استعمالها ، مستفيدا من التسهيلات التي يقدمها المجاز اللغوي ، لترسيخ الكثير من وصاياه وتعاليمه . فعندما نقرأ للنبي محمد حديثا يقول فيه « خمروا آيينكم واوكوا اسقيتكم واجيفوا الابواب واطفئوا المصابيح واكتفوا صبيانكم فان للشيطان انتشارا وخطفة » فليس من المعقول ان نعتقد ان محمدا قد تصور ابليس وهو ينتقل بين الاواني والاسقية والمصابيح ليعبت فيها بل ينبغي التفحيش عن معنى للشيطان غير المعنى المألوف وهو في هذا الحديث لاتعدي الحشرات المصرة التي ربما لوئت الاواني والاسقية اذا لم تحفظ ويحكم غطاؤها ، والاحطار الناتجة عن بقاء المصابيح موقدة في الليل ، وما يتعرض له الاطفال من الآثار المصرة بصحتهم اذا لم يدرثوا ويعتن بهم اثناء النوم . ونقرأ في حديث اخر « لا يطولن احدكم شعر ابطه فان الشيطان يتخذ

مخبا يستتر به » وكيف يمكن لابليس ان يعيش تحت الابط ؟! مما لاشك فيه ان النبي محمدا لم يقصد هذا المعنى وانما عبر بالشيطان عن الاضرار التي يسببها طول شعر الابط . ولعل من المدهش ان تجد في الكثير من الاحاديث المماثلة لهذين الحديثين توجيهها حضاريا يتخذ « الشيطان » وسيلة لتقرير الوصايا والتعاليم ! وللشيطان معان اخرى ، وقد تولت التفسير توضيح المعنى الخاص بكل « شيطان » حيثما ورد في الايات القرآنية .

ومن مصطلحاتهم السياسية قولهم « لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق » ويفسر ذلك بانه لايجل التعاون مع السلطة الجائرة التي تهمل المصالح الشعبية العامة ولا تنقيد بالعدل في سياستها . ان هذه العبارة ذات الصبغة الدينية التي لاتثير في خواطرننا اليوم اي معنى كانت تخيف الخلفاء وتثقل على سامعهم !

وثمة مصطلحات لا حصر لها سبق للمسلمين استعمالها في مباحثهم غير انها اهملت وبطل استعمالها في المهود الحديثة ، وبمرور الزمن كانت معانيها تتعرض للتفسير والتعريف حتى فقدت مدلولاتها الاصطلاحية القديمة واكتسبت عند الاجيال التالية مفهوما يختلف كليا عن تلك المعاني التي عبرت عنها فيما مضى . مثال هذه ، اصطلاح ( الامام ) . ان المسلمين استعمالوا هذا الاصطلاح للتعبير عن السلطة او الحكومة كما نسميها في الوقت الحاضر ، هكذا جاء في المصادر الاسلامية القديمة وبهذا المعنى استعماله الفقهاء . اما نحن فنفهم من ( الامام ) معنى دينيا خالصا ... وقل مثل ذلك في ( الزكاة ) و ( الجزية ) و ( الانفاق ) وعشرات المصطلحات الاخرى .

ولذا يتعثر الباحث في متاهة التفسيرات الخاطئة ، فقد وجب عليه تفهم طبيعة هذه اللغة واستيعاب المعاني الحقيقية لمصطلحاتها ليتوصل بذلك الى استكناه مضامين النصوص وتفهم دلالاتها التاريخية .



والان ، لنأت الى كتاب ( مع الامام علي من خلال نهج البلاغة ) الذي ألفه خليل هندواوي واخرجه دار الاداب لاستعراضه في ضوء الاعتبارات السابقة .

يتألف الكتاب من ثلاثة عشر فصلا حاول فيها الكاتب تحديد شخصية علي من وجوها المختلفة بالاستناد الى نهج البلاغة . ولعله لم يستعن بغير النهج الا في حدود ضيقة لقناعته بان مافيه اصدق في الترجمة عن حياة صاحبه ، وهو بهذا ينحو - كما يقول عن نفسه - اسلوبا قد يكون جديدا بالنسبة الى ماسبق من دراسات .

محاولة جيدة ، ان يتصدى احد لدراسة علي من خلال كتابه ، ولعلها جريئة ايضا ! ولكن هذه المحاولة تأتي الا ان تلتفت الى الورا لتسير في الطريق الذي سارت فيه محاولات من سبق ، فتستمد من مناهجهم شيئا « غير ذي قيمة » تضيفه الى ما انطوت عليه من جدة وطفرة ! تناول الكاتب في الفصل الاول ترجمة علي ، فقال بعد ان سأل من هو علي :

« هاشمي نشأ من غرسة هاشمية

ابوه ابو طالب وامه فاطمة ، ابواه هاشميان »

هذه الكلمات اول مايطالعنا من البحث . وربما احتاج القاري المتطلع الى الجديد من الدراسات الى شيء من الصبر ليستعين به في مواصلة القراءة وهو يجابه كحاكية كهذه سمعها وقراها اكثر من مرة دون ان يكون لها ادنى فضل في الاعراب عن شخصية هذا الرجل !! ان هذا الاتجاه - الكلاسيكي - يستمر في الفصل الثاني حيث يعرض المؤلف حياة علي بعد وفاة محمد ، ويتحدث عن موقفه من الخلفاء قبله حتى يحل عهد خلافته ، الذي يفرده له ثلاثة فصول يستذكر فيها اهم الحوادث التي رافقت العهد . ومما يمكن ملاحظته ، الى جانب ذلك ، ان الكاتب يبدو قصير النفس لايميل الى الاسهاب ويتجنب العمق وهو لايمكث عند كل قضية امدا كافيا لاشباعها درسا وتمحيصا ، بل هو سريع التنقل بين الحوادث والقضايا . وربما كان مبعث ذلك حرصه على الظفر بالكثير

يمثلها مما هو بالثبات اشبه .

لكن اولا يعترض انصار العقليين-العقليين خصوصا -  
قائلين كيف . يتم الانتفاع بالملاحظة وتحويلها الى فكر  
ان لم يكن ذلك على اساس من وجود قبلي *a priori* ؟  
لهذه المبادئ اولا وبالذات ؟ اي ان هذه المبادئ سابقة على  
التجربة وهي التي تنظمها وتصوغها، والا فهل من باب  
الصدفة ان كانت الوقائع *Facts* تماشي المبدأ ؟!

غير انه اذا كان مبررا ان يخطر على البال مثل هذا  
التساؤل فانه لا يلبث بعد ذلك ان يتكشف على ما يشبه  
المغالطة ، ذلك بان الامر ان بدنا كذلك - اي ان بدأنا  
القاسون سابق على التجربة ، فانما يعود الى أننا قد  
اكتسبنا بعد ، هذه المبادئ - والأفكار واصبحنا - ان  
صح التعبير - مدمنين عليها فلم نعد نتصور امكانية  
حدوث الأشياء ، ومواضيع الملاحظة خلافا ، كما لم  
يعد في امكان مدمن المخدر ان يتصور هناة العيش  
محروما مما يتعاطاه منه .

لكن هل الامر سهل الى هذا الحد وان الاعتراض  
من الضعف بحيث يجهز عليه بدون مقاومة ؟ ذلك بان هذا  
الرد الذي حاولنا به نقض الاعتراض ليبدو وكأنه ينطوي  
على مسلمة اولية . والا فمن اعلمنا بصحته - الاعتراض -  
ما دام التجرد عن النظر من خلال تلك المبادئ قد اصبح  
بعد مستحيلا . لما كنا قد ادمننا التعود عليها .

غير ان التقدم في ذلك اكثر ليهددني بالضلال في  
مجاهل الميتافيزيكا فلنقتنع اذن كما فعل صاحب الشاعر  
القديم ، من الغنيمة بالاياب . ( ٥ )

### مرجع استمرارية مبدأ الذاتية

سبق ان تحدثت في هذه الدراسة اكثر من مرة عن  
الدلة التي تثبت ان الحس هو الطريق الاول والاخير  
للمعرفة أي انه هو الاصل فيها مهما تشعبت  
وابتعدت عنه .

وهذا يدخل بنا ، ونحن بصدد مبدأ الذاتية ، في  
اشكال لا سبيل الى تكرانه ، ذلك بان الحس لا ينقل الي  
فيما ينقل ان الشمس التي اشاهدها كل يوم ومكتبي الذي  
اشتغل عليه كل مساء . . لا ينقل الي الحس ان لهذه  
الأشياء والأشخاص « ذاتية » بل هو ينقل الي انطباعات  
فقط وتكرارات للاحاساس الاول ، لا اكثر ، فمن أين اذن  
جاءت هذه الاستمرارية التي نفترضها لمبدأ الذاتية ؟

الواقع ان الاستمرار ان هو الا « دفعات » من الانطباعات  
تتوالى على الحس حين الاحساس ، وتتوالى على الفكر حين  
التفكير فيها ، ومعنى ذلك انه لولا السرعة التي  
تتم بها « اللقطات » للشئ مبعث الاحساس لامكننا تعيين  
هذه الدفعات وتقدير « وحداتها » مفصولة عن بعضها  
في الزمان مستقلة كل منها عن الأخرى .

وتشبه مسألة الوصل بين الوحدات هذه ، تلك  
الدائرة التي توجد « بمدن الملاهي » والتي يوضع على  
محيطها عدة مصابيح غير متراسة ، فبادارتها بسرعة  
تبدو حلقة كاملة من النور . وما ذلك كما هو بديهي  
الا لتلاشي المسافات بفعل السرعة ، تلاشي المسافات بين

( ٥ ) بالنسبة الى المنهج الفينولوجي الذي يمثل هوسرل *Husserl*  
لا اشكال في ذلك لانه لا وعي عنده الا بالنسبة الى الموضوع فهناك  
انتقال دائري بين التأمّل والواقع . يقوم على اساس حقيقة ( الوجود  
في العالم ) . انظر مشكلة الحرية للدكتور ز. ابراهيم صفحة ١٧٤ .

المصايح وبدوها كما لو كانت مصباحا واحدا دائريا .  
وهذا يوصلنا الى القول بنتيجة واضحة ومستقيمة  
وهي ان مرجع سر الاستمرار في مبدأ الذاتية انما يعود  
الى خداع الحس او الخيال وليس الى شئ اكثر من ذلك!  
اما الاستدلال على ان الحس لا يقدم لنا الاستمرارية  
وانما انطباعات فقط وان العقل ليس هو الاخر المسؤول  
عن الاستمرارية ، فلم اجد في تعليل ذلك احسن مما  
كتبه الدكتور زكي نجيب محمود عن أبي نظرية حسية  
المعرفة والمنهج الوضعي الفيلسوف ( هيوم ) .

قال الدكتور . . « ليست هي الحواس - التي تحملنا  
على الاعتقاد بان الشئ الذي نحس انطباعه عليها يوصف  
وجوده بالاستمرار كما يتصف باستقلاله عنها ، لانه اذا  
كانت الحواس هي نفسها الدالة على ان الصورة التي  
تقدمها لنا انما هو صورة لاصل خارج عنها لوجب  
ان تقدم لنا الاصل وصورته معا ، غير انها بداهة  
لا تفعل .

كلا ولا هو « العقل » الذي يحملنا على الاعتقاد  
بان الانطباع الحسي الذي يطبع حاسة من حواسنا ان  
هو الا صورة للوصول خارج عنا لانه لو كان العقل  
هو وسيلة ذلك الاعتقاد للزم ان تكون النتيجة مستمدة  
من المقدمة ، لكن الانطباع الحسي باعتباره هو المقدمة التي  
تستدل منها لا يحمل في طيه ابدا ما يلزمنا باستنتاج  
نتيجة تقول ان وراء هذا الانطباع اصلا مستقلا خارجا عنها .

« ليس هو العقل اذن الذي يحملنا على الاعتقاد  
وتكنه « الخيال » ، ذلك ان الانسان اذا ما تعود انطباعا  
معينا ياتيه كلما وجه حاسته وجهة معينة ، كان اسير  
عليه ان يفترض ان هذه الانطباعات المتشابهة التي تعاوده من  
ذلك المصدر المعين انما ترتبط كلها برباط الهوية ،  
اي انه يفترض انها في الحقيقة ليست سلسلة  
انطباعات كل انطباع منها قائم بذاته مستقل عن سوابقه  
ولواحقه ( كما هي الحال في حقيقة الامر ) بل هو انطباع  
واحد بذاته يتاثر به كلما وجه حاسته الى ذلك  
المصدر ( ٦ )

ويمكن ان يقال اذا اردنا النظر من زاوية ثانية بان  
قانون الذاتية ليس سوى اعادة انبعثات الصور  
المختزنة عند الاحساس بالشئ انبعثاتها متواكبة مع  
الاحساس الراهن ان كان او مع مجرد بعضها بعضا فقط

( ٦ ) ديفد هيوم - تأليف الدكتور ز. ن. محمود صفحة من ٥٦-٥٨

## فندق كلاريدج

شارع سليمان بالقاهرة

موقع ممتاز واسعار معتدلة

بإدارة: حلمي المباشر

هذه المقومات ؟

نصل الى الصفحة ١٠٦ من الكتاب فنقرأ في معرض الحديث عن آداب الاشتراكية في الاسلام :

( ان عليا وما اشرب من روح الاسلام وما انشئت عليه نفسه ممن زهد وورع واستخفاف بالدنيا عاد الى الاخذ بهذه الاشتراكية ) .

وقبل هذا كان المؤلف قد اشار الى سعي الرجل الى قمع نفسه بالزهد وترويضها بالصلاح وتجريدها من كل زينة . . لعل الناس ياتمون به ويعرضون عن الحياة الدنيا اتباعا له .

وهنا يتبادر سؤال : هل كان علي وابو ذر وغيرهما ممن اشتراكي

الاسلام زهادا ؟ وهل ثمة بين ( اشتراكيتهن ) ومفهوم الزهد اية صلة ؟

لا ريب في ان عليا وابا ذر واصراهما قد عاشوا حياة تقشف

وشظف ، وحرموا انفسهم من متع الحياة وطيباتها ، وقد دفع ذلك البعض

الى حشرهم في طبقة الزهاد والمتصوفة تارة وفي فصيلة الرهبان تارة

اخرى ! حتى ليزعم مستشرق ان حديث ( لارهبانية في الاسلام ) المأثور

عن النبي محمد ، حديث موضوع بدليل تهرب ابي ذر وهو الصحابي

الاعلم من غيره باحكام الاسلام وشرائعه !

سبق لعلي بن ابي طالب ان تحدث عن زهده فقال انه « قد

اكتفى من دنياه بطميره ومنطعمه بقرصيه . . فوالله ماكنزت من دنياكم

تبرا ولا ادخرت من غنائمها وفرا ولا اعددت لبالي ثوبي طمرا . . وانما

هي نفسي اروضها بالقوى لتأتي آمنة يوم الخوف الاكبر وتثبت على

جوانب الزلق » ويستمر في وصف زهده فنقرأ من رسالته الى عامله

في البصرة « هيهات ان يغلبي هواي ويقودني جسعي الى تخير اطعمة

ولعل بالحجاز او اليمامة من لا طمع له في القرص ولا عهد له بالشبع

او ابيت مبطانا وحولي بطون غرثي واكباد حري ، آفنع من نفسي بان

يقال امير المؤمنين ولا اشاركهم في مكاره الدهر او اكون اسوة لهم في

جسوية العيش ؟ »

ومن هذا المقتبس نفهم ان للزهد عند علي مفهوما خاصا لا ينتسب

الى الزهد بمفهومه العام انه ، هنا ، سلوك يلتزم به حاكم من الشعب

في مجتمع اكثر اهلته من الفقراء . واذ يدرك الحاكم مسؤوليته عن

هذه الاكثرية المحرومة يجد نفسه ملزما ان يعيشها مأساتها ، ومن هنا

فرض على نفسه مسلكا يمالئ فيه وضع المحرومين بانتظار الوقت الذي

سيتاح له فيه التفرغ الى عائلته المترع المظلم لتغييره وفق المبادئ التي

بإيمه الناس من اجلها ( ١ ) .

ومما يبرز هذا المفهوم ان علي بن ابي طالب نهى غير الولاة عن

الزهد وجعله فرضا على من يشاركه مسؤولية الحكم فقط . ورد ذلك

في نهج البلاغة حين شكوا اليه احد اصحابه من اخيه لتركه الدنيا

وانقطاعه الى العبادة ، فدعا به وكلمه : يا عدي نفسه ( تصغير عدي ) لقد

استهام بك الخبيث اما رحمت اهلك ولدك ؟ ترى الله أحل لك الطيبات

وهو يكره ان تأخذها ؟ انت اهون على الله من ذلك ؟ فقال : يا امير

المؤمنين هذا انت في خشونة ملبسك وجسوية مأكلك ! فرد عليه : ويحك :

اني لست كانت ، ان الله فرض على ائمة العدل ان يقدروا انفسهم

بضعفة الناس - جمع ضعيف - كيلا يتبغ بالفقر فقره . ( أي يهيج

به الفقر فيهلكه ) .

واذن فزهد علي هو - كما يقول المؤلف - تعبير عن آداب الاشتراكية

في الاسلام ولكن دون ان يتضمن معنى الاستخفاف بالدنيا لانه بهذا

المضمون اقرب الى روح التصوف والرهبنة منه الى روح الاشتراكية

وهو لن يضي في هذه الحالة سوى الهروب من الحياة والتحلل من

مسؤولياتها .

ان الزهد ، بمفهومه الشائع كدعوة الى التقشف ورياضة النفس

على نبت متع الحياة ، يتناقض كليا مع الاشتراكية بوصفها دعوة الى

توفير حق الحياة للطبقات المحرومة ومشاركتها في المتع والحقوق التي

تستأثر بها الطبقات المالكة . الزهد هروب وتحلل ، والاشتراكية دعوة

( ١ ) لاحظ قوله : لو استوت قدمي من هذه المداحض لغيرت اشياء .

الى ممارسة الحياة ، والزاهد لا يكون اشتراكية كما لا يمكن ان يكون الاشتراكي زاهدا . واني لاعجب كيف يعتبر زاهدا من كان يحرض الفقراء على الثورة ضد ظالمهم ؟ ومن كان يقول : الفقر هو المسوت الاكبر ؟ ومن قال : اذا ذهب الفقر الى مكان قال له الكفر خذني معك ! اما كان الاولى بهؤلاء ( الزهاد ) ان يدعوا الفقراء الى الصبر والتسليم

انتظارا لتعيم الاخرة بدلا من توجيههم نحو التمرد والثورة ؟!

اما عن طبيعة هذه ( الاشتراكية ) التي مثلها علي وابو ذر وصحبهما

فان المؤلف يلاحظ - بحق - انها لا تؤلف نظاما شبيها بأنظمة الاشتراكية

الحديثة . ولقد طال خصام الباحثين حول هذه المسألة وتخطوا كثيرا

في تحديد ماهية هذا النظام الذي بشرت به دعوة الاسلام واستقطبت

حوله كفاحات ارباب الدعوة وكانت التورات خلال القرون الاولى من تاريخ

الاسلام تنطلق تحت شعار المطالبة بالعودة اليه . . وتحقيق ذلك يتطلب

دراسة ليس هنا موضعها وسأكتفي بالتنبيه على بعض النقاط الضرورية:

يعرفنا تاريخ ظهور الاسلام ان الدعوة ظفرت منذ انشاقها بتأييد

الطبقات المستقلة ( بالفتح ) من المجتمع العربي . ويرد ذكر هؤلاء في

القرآن وفي المصادر الاسلامية القديمة باسم ( الضعفاء ) او ( المستضعفين )

ويسمون على لسان طبقة الاشراف باسم ( الاراذل ) او الارذلين . ويقول

الفخر الرازي عن الارذلين انهم « اهل الصنائع الخمسية المعروفون بقلبة

مالهم وجاههم ودناءة حرفهم وصناعتهم » ومما ورد في القرآن قوله

حاكيا على لسان كفار قريش « وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان

خييرا ماسبقونا اليه » وقد جاء في التفاسير في تأويل هذه الآية . « ان

الكفار قالوا ان عامة من يتبع محمدا الفقراء والاراذل مثل عمار وصهيب

وابن مسعود ، ولو كان هذا الدين خيرا ماسبقنا اليه هؤلاء . وفي

مقابل هذه الطبقة ، وقف الملاك والتجار وزعماء القبائل والمرابون وخاصة

ارباب النفوذ والجاه في المجتمع الكمي ضد محمد ودعوته . ويرد ذكر

هذه الفئات في مصادر التاريخ الاسلامي باسم ( الاشراف ) و ( المترفين ) .

والاخير يستعمله القرآن ليعبر به عن الجماعات التي سلكت تجاه محمد،

كما فعلت مع جميع الانبياء من قبله ، طريق العداء والخصومة .

لقد ترك هذا الموقف الذي واجهه الاسلام من مختلف الطبقات

انعكاساته على المبادئ التي جاء بها . ولو اننا القينا نظرة عامة على

هذه المبادئ بما فيها مانسوخ وابطل حكمه لرأيناها تتجه نحو مملأة طبقة

المحرورين والفقراء ضد الاشراف والمترفين . ولتمثيل هذا الاتجاه نشير

الى بعض خطوطه العريضة :

منها : قرار صدر في السنين الاولى من الهجرة يقضي بتحريم

تملك مازاد عن حاجة الفرد من المال والزامه بتقديم الفائض الى النبي

ومن يخلفه في الحكم . والظاهر ان القرار كان يستهدف القضاء على

الاساس المادي الذي تركز عليه طبقة الاشراف . وقد فصلت القول في

هذه القضية ببحثي المنشور في مطلع السنة الحالية تحت عنوان « اضرار

على مفضلة الكنز » .

ومنها : اقرار مبدأ الضمان الاجتماعي في الدولة الاسلامية . وهو

يستهدف توفير الحقوق المادية للطبقات الفقيرة بتكريس جزء من

موارد الدولة - بيت المال - لمصالح هذه الطبقات . وتؤلف الزكاة

العنصر الاول في هذا الجزء . واعطيت الصلاحية للمسؤولين ان

يتوسعوا في تنمية موارد هذا الجزء دون التقيد الا بحاجة الطبقة

صاحبة الحق فيه .

ان التشريع الاول لم يتم اقراره وفق نظام مدرّوس ، حسبما

افدناه من تفاصيله المروية في كتب التفسير والتاريخ وان كان

ذلك لا يفقده اهميته كانعكاس لموقف معين من الطبقة المالكة . اما

المبدأ الذي اقرته الدعوة للضمان الاجتماعي فقد وضع وطبق

وفق نظام دقيق . . واذا اضعنا الى هاتين القضيتين الرئيسيتين،

تطبيق المسلمين لمبدأ الملكية العامة على مساحات واسعة من

الاراضي ، وبالنسبة الى بعض المرافق الاقتصادية ذات النفع العام

كالمراعي ومصادر الوقود ، دون ان نغفل التفاصيل المعقدة التي

فرضها الاسلام تنظيماً للحياة الاقتصادية ، لوضعنا ايدينا على المقومات التي يتألف منها ما سمي باشتراكية الاسلام . وطبيعي اننا عند النظر الى مفهوم الاشتراكية العلمية المدنية لا يمكننا الزعم ان تلك المبادئ تُولف في ضوء هذا المفهوم نظاماً متكاملًا وناضجاً للاشتراكية بعناصرها وابعادها المعروفة في هذا العصر . ان غاية ما توصف به انها مثل او تعاليم ذات نزعة اشتراكية ، وهي بهذه الصفة تُولف احدى المحاولات التي طالما اقدمت عليها الطبقات المحرومة في شتى المراحل من تاريخها الطويل لفرض مشاركتها في الحقوق التي استأثرت بها طبقات المستغلين .

ذكرنا ان الزكاة شرعت لتضع الاساس المادي لمبدأ الضمان الاجتماعي ، ونأتي الى الهنداوي فنجدته يقول في الصفحة ١٧٦ على لسان علي بن ابي طالب :

« ان الله فرض في اموال الاغنياء اقوات الفقراء . فما جاع فقير الا بما متع به غني » ان معالجة الفقر ليست معالجة احسان ولا زكاة ولا صدقة . وانما العطاء هو فرض تؤمن به اقوات الفقراء . اما الذي تمتع به الاغنياء فوق حاجتهم فما هو الا حقوق الفقراء اكلوها وهضموا حقهم فيها . وليس على الغني - حين يعطي - ان يفتخر بما اعطاه ولا ان يرفع الراس تيتها على من اعطاه وبحث علي على العطاء والابتعاد عن الحرمان ..

في قضية كقضية الزكاة ، تنبؤاً مشكلة الاصطلاح اهمية خاصة لعل من مظاهرها ما في القتبس الانف من خلط مريع بين مجموعته من الالفاظ ذات العلاقة بالقضية . فهو يقرر بناء على ما فهمه من رأي الامام ان معالجة الفقر ليست معالجة احسان .. ثم ولا زكاة ولا صدقة . ويستعمل بعد ذلك كلمة « العطاء » ليعبر به عن هذا الفرض الذي الزم به الاغنياء . ولعل ما اغرى بهذا الخلط تناقض النصوص الواردة في موضوع الضمان الاجتماعي ان في القرآن ام في احاديث النبي ام في نهج البلاغة وغيرها من مصادر التشريع الاسلامي . فمن هذه النصوص جملة تتضمن الحث على الصدقة بطريقة يفهم منها ان مشكلة الفقر متروكة للاغنياء ليتولوا حلها بانفسهم عن طريق الإنفاق على الفقراء . ومن النصوص ما وضع لتقرير مسؤولية الدولة في توفير الضمان المفروض للطبقة الفقيرة . ان هذا التعارض في النصوص الدالة على الاحكام الشرعية ظاهرة لازمت اكثر القضايا التي طرحتها الشريعة بمصادرها الاولى : القرآن والسنة والحديث وهي الظاهرة التي اشار اليها علي بقوله عن القرآن انه حمال اوجه والواقع ان هذه الوجة لا تظهر في القرآن وحده بل في احاديث النبي محمد وفي احاديث علي نفسه ، تلك التي تضمنها نهج البلاغة او رويت عنه بطريق اخر ! وهناك ضوابط مفرقة في علم اصول الفقه لاستنباط الاحكام من النصوص ذات الوجة المتعددة او المتعارضة .. وفي موضوع كفاية الفقراء وضممان حاجاتهم يتفق رأي الفقهاء على انه واجب على الامام - اي السلطة - وقد نصت الاية ( ٦٠ ) من سورة التوبة على الزام ( الامام ) بجباية الزكاة وتوزيعها بديل تخصيص سهم منها للعاملين ، اي الموظفين المكلفين بجبايتها (١) . وهذا ما جرى العمل به في عهد النبي والخلفاء الاربعة - باستثناء ما وقع من الاهمال في عهد عثمان - وكذلك في عهد عمر بن عبدالعزيز . اما النصوص المتعلقة بالحث على الصدقة وتشجيع الاغنياء على الإنفاق ، اي مسألة تقرير « الحل الفردي » لمشكلة الفقر ، فالفقهاء يرون ان مفعولها يبدأ عند توقف السلطة عن جباية الزكاة وتوزيعها حيث يكون على الاغنياء دفعها مباشرة الى المستحقين (٢) . وهذا الحسل يأتي على سبيل الاحتياط وقد دعت الحاجة اليه بالفعل

(١) التفسير الكبير للفخر الرازي ، ج ١٦ في تفسير آية الصدقات

من سورة التوبة .

(٢) المصدر السابق ج ٣٠ ص ٢٤٥

حين توقف الخلفاء الذين جاؤوا بعد الراشدين عن تربيته ، وهنا عادت قضية ( الضمان الاجتماعي ) تعتمد على المبادرة الفردية والرغبة في الاحسان والخوف التبعث من الضمير الديني .

من هذا يتبين ان لكل من الاحسان والزكاة والصدقة والعطاء مفهومه في الاحكام ، فالزكاة والصدقة - وهما بمعنى واحد - اسم للضريبة التي فرضت على اغنياء المسلمين لاستخدامها في مواجهة حاجات الفقراء . ورغم ان هذا الاصطلاح - الزكاة والصدقة - هو اليوم من الالفاظ المتبدلة فانه لم يكن كذلك عند قدماء المسلمين ، اننا نستمع كمرادف للاحسان كما استعمله الاستاذ الهنداوي ، وهم يستعملونه كدلالة على الفريضة التي الزم بها الاغنياء وفرضت على من امتنع عن اداؤها عقوبة القتل . اما ( العطاء ) فلا يرد في شان الزكاة ، لان الزكاة جباية من الفرد الى الدولة والعطاء تبرع شخصي بين فرد وفرد فكان وروده في موضوع الزكاة غير صحيح .

\*\*\*

لعل قد اسهت في تقصي المآخذ والبحث عن مواطن العثرة . ومن حق المؤلف ان ننصفه لان في كتابه الكثير مما يستوجب الانصاف . ولعل القارئ لا يلبث بعد ان يتخطى الفصول الاولى حتى تتراءى له صفحات وافكار نيرة يوفق الكاتب في عرضها بوضوح وايجاز ، فيقرأ في الصفحة ١٤٤ تحليلاً ناجحاً لوصية الامام في عهده للاشتر حول العامة والخاصة يضع يده من خلالها على السر الخفي وراء تكتل قريش وطبقة الاشراف ضد علي . وفي هذا الفصل يعرض الكاتب لدستور الحكم عند علي مستندا الى ما جاء في عهد الاشتر فينجح في ابراز بعض المسائل ذات الاهمية في الكشف عن صلة علي بن ابي طالب وحكمه بالشعب . ويتطلع المؤلف الى افاق علي الترامية فيقدم لقارنه الوانا من قدرات الرجل الثقافية ويعرض في اثناء ذلك لتخبط الناس فيما نسب اليه من علم بالفيب فيجمله الى ( تنبؤات رجل ناضج الرأي بعيد السياسة يستخرج العبر الاية من العبر الماضية ) . ويشير الى براعة علي كحاكم وعسكري . ثم يتناول اقواله الحكمية فيبرز هذه الحقيقة المهمة : ( ان حكمه علي لم تقطع يوماً عن شخصية صاحبها ولم تخل يوماً من ان تمثل تجربة او حادثة .. فهي لهذا السبب تنعم بدفء التجربة وتنبض دوماً بحرارة الحياة ) .

وفي غمرة الاعجاب بمقريه الرجل الفذ ، يتوارد للكاتب موقفه المعروف من المرأة ، فلا يحاول ان يلتمس العاذر او يبحث عن تبريرات يقدمها بين يدي هذا الموقف الخاطئ كاحد المآخذ الكبيرة التي توجه الى علي ، كما هو داب الباحثين من قبله .

وفي اخر فصلين يتناول المؤلف كتاب ( نهج البلاغة ) فيدرس المفصلة الكبرى التي لازمت ظهور النهج وهي التشكيك في نسبته الى علي بن ابي طالب . ويتوصل من دراسته الى نتائج ايجابية لعلها من خير ما كتب حتى الان حول هذه المسألة . ثم يفضي الى اسلوب علي في نشره فيشرح بعض الخصائص التي يتميز بها ، ويختتم الفصل الاخير بقوله : « ان ادب علي لم يدرس بعد الدراسة الموضوعية الكافية ، لا من محبيه ولا من مبغضيه ، فلننتظر » وانا اقول له في ختام هذه المناقشة ، ان البحث في ادب علي وتاريخه لا ينبغي ان يظل كما كان ، جارياً على اساس الحب والبغض ، لان القضايا التي كانت في انهدوم السحيفة تثير مثل هذه العواطف المتضاربة لم تعد ذات اساس بواقفنا الراهن . وليس نمة الان قاعدة موضوعية ينهض عليها حب المحب لعل وبغض المبغض سوى بقايا العواطف التي اورثناها اولئك الذين عاشوا تلك القضايا . وان من اوجب الحقل على الدارسين ان يتجردوا من هذه الانفعالات السالبة ليكون التاريخ تقياساً وصفحة البحث بيضاء ...

هادي العلوي