نظرات في كتاب :

« مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة »

بقلم : هادي العلوي

تمهيد :

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

الاتهام وارد ، لا مكابرة فيه ..

ودلائل الاثبات قوية !

وحسبنا شاهدا يغني 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 تغرق في ظلماتها معالم التاريخ .

ولنقل بصراحة : ان فهمنا للتاريخ الاسلامي ـ وقائعه وشخصياته ـ يقوم على هوة عميقة تفصل بين ظواهر التاريخ والعوامل الحقيقية الكامنة وراءها . والظواهر مرتبطة باسبابها ، وحيث تضيع العوامل المحركة للحدث ، تضيع معالمه وابعاده ويخضع فهمنا اياه لهذه العلل ، من غموض وسطحية وارتباك .. وها هنا مكمن القصور الذي نتهم به مناهج الدارسين في مجال التاريخ الاسلامي .

ان الدراسات الاسلامية قامت ـ ولا تزال ـ على هذا الفصل الاعتباطي 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 المامة موجزة بهما ، ارجو ان تكون كافية للتنبيه على بعض ماتفتقر اليه الدراسات الاسلامية من اسس لازمة للتفسير العلمي السليم، قبل ان اتناول بالمناقشة كتابا جديدا يتناول بالبحث احد الشخصيات ذات الشأن الكبير في تاريخنا : علي بن ابي طالب .

١ ـ ان الرأي السائد ـ كبديهية لاتستجيب للمعارضة ـ هو ان الدين يؤلف الحافز الرئيسي لظهور الدعوة الاسلامية وانه العامل الحاسم في توجيه حوادث التاريخ الاسلامي على اختلاف غاياتها ومضامينها .ومن هذه (البديهية) تنطلق الدراسات ـ قديمها وجديدها ـ لتفسير وتشخيص تاريخ الاسلام بوقائعه وشخصياته .

ان هذا الاعتقاد لم يأت عبثا . ولا اريد ان ازعم 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 ـ بالتأكيد ـ 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 ـ بغض النظر عما يلابسها من ظروف وعوامل موضوعية ـ على الدين وحده .

ولكن التاريخ لايفسره 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 ابعد الاشياء عن منطق العقل ان نتصور 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 لايترك 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 لايستحقون العقاب او عذاب الاستئصال بسبب كفرهم واشراكهم بالله انما لفسادهم وتنكبهم طريق الاصلاح وذلك في قوله في الاية (١٧) من سورة هود « وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون » (١) . ولم يكن غائبا عن اذهان المسلمين هذا الغرض الذي شرع لهم الدين من اجله . وقد ذهب بعض الفرق الاسلامية ـ كالمعتزلة ـ الى القول بان افعال الله نفسه مقيدة 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 المفاسد)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 يشد بنا عن جادة البحث .

والآن ! الا يجوز القول ان العقيدة الدينية ليست اصلا جوهريا في تاريخ الاسلام ودعوته ؟ وانها لم تكن اكثر من وسيلة عملية لتقرير المباديء التي اعلنتها الدعوة كما ذهب ابن رشد وبعض فلاسفة الاسلام ؟

ان في اهداف الاسلام البعيدة ، وفيما انطوت عليه احكامه ، وما نطق به قادته الاوائل مايبرر مثل هذا التساؤل . وغاية مانراه في هذه الالمامة ان وراء المظهر الديني في الاسلام « حقائق اجتماعية وانسانية » لابد لمن يتصدى للبحث في التاريخ ان يضعها في حسابه .

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

---

(١) التفسير الكبير للفخر الرازي :

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

العصمة اي عدم جواز صدور الخطأ من الرجل (المقدس) . ومع ان العصمة من الصفات السلبية التي يختص بها الخالق عند المسلمين فان بعض فرقهم 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 ـ وبالاخص في العصور المتأخرة ـ ان عقيدة العصمة تفشت بين اكثرية المسلمين وتوسع نطاقها حتى شمل الصحابة وكبار الفقهاء وربما رجال الدين !

ومن الانصاف ان نعترف بان الاسلام لم يقر لاحد بهذه الصفة الخارقة للعادة ، وتدلنا حوادث التاريخ على ان النبي محمدا نفسه كان يتعرض للنقد ويجابه بالمعارضة من جانب اصحابه المسلمين وكثيرا ماكان يضطر الى تبديل الاحكام المفروضة نزولا على رأي ناقديه من الصحابة. اما الصحابة وفي طليعتهم الخلفاء الثلاثة ابو بكر وعمر وعلي فالمأثور انهم سعوا ـ وفي ايام حكمهم خاصة ـ الى تربية روح النقد عند الناس.نعرف ذلك من قول عمر المشهور (من رأى في اعوجاجا فليقومه) وفي قول علي « لاتكفوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل فاني لست في نفسي بفوق ان اخطيء ولا آمن ذلك من فعلي .. » وخلاصة 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 الابحاث المتعلقة بالشخصيات الاسلامية وبصورة خاصة في مباحث المتأخرين . وجعلت من المستحيل اخضاع تراجمهم للبحث الموضوعي لان من اولى مستلزمات هذا البحث اعتبار الشخصية التاريخية ـ بغض النظر عن مركزها الديني ـ 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 تقويم شخصياتنا التاريخية والخروج بها من ضباب المثل الدينية البائسة .

لغة النصوص :

النصوص هي المادة الاولية للبحث التاريخي المحفوظة في كتب التاريخ وغيرها من المراجع كالاثار 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 شغلت عصرهم في حقول السياسة والمجتمع والعلوم ، كما برزت خلال ذلكمصطلحاتهم الخاصة التي اعتمدت عليها مباحثهم فيهذه الحقول. وهذه اللغة باسلوبها ومصطلحاتها وقالبها الديني قد زالت واستبدلت بها لغة البحث الحديثة ، الامر الذي جعلها بعيدة عن محيط مفهوماتنا المألوفة . ولتوضيح ذلك نذكر بعض الامثلة فنأتي الى هذه الكلمة التي يكثر ترددها في القرآن وفي غيره اعني « الشيطان » والشيطان في الدين هو ابليس المخلوق الذي يغوي 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 آنيتكم واوكوا اسقيتكمواجيفوا الابواب واطفئوا المصابيح واكفتوا صبيانكم فان للشيطان انتشارا وخطفة » فليس من المعقول ان نعتقد ان محمدا قد تصور ابليس وهو يتنقل بين الاواني والاسقية والمصابيح ليعبث فيها بل ينبغي التفتيش عن معنى للشيطان غير المعنى المألوف وهو في هذا الحديث لايتعدى الحشرات المضرة التي ربما لوثت الاواني والاسقية اذا لم تحفظ ويحكم غطاؤها ، والاخطار الناتجة عن بقاء المصابيح موقدة في الليل ، وما يتعرض له الاطفال من الاثار المضرة بصحتهم اذا لم يدثروا ويعتن بهم اثناء النوم. ونقرأ في حديث اخر « لايطولن احدكم شعر ابطه فان الشيطان يتخذه مخبأ 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 توجيها حضاريا يتخذ « الشيطان » وسيلة لتقرير الوصايا والتعاليم ! وللشيطان معان اخرى ، وقد تولت التفاسير توضيح المعنى الخاص بكل « شيطان » حيثما ورد في الايات القرآنية .

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

وثمة مصطلحات لا حصر لها سبق للمسلمين استعمالها في مباحثهم غير انها اهملت وبطل استعمالها في العهود الحديثة ، وبمرور الزمن كانت معانيها تتعرض للتغيير والتحريف 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 استعملوا هذا الاصطلاح للتعبير عن السلطة او الحكومة كما نسميها في الوقت الحاضر ، هكذا جاءفي المصادر الاسلامية القديمة وبهذا المعنى استعمله الفقهاء . اما نحن فنفهم من (الامام) معنى دينيا خالصا ... وقلمثل ذلك في (الزكاة)و (الجزية) و (الانفاق) وعشرات المصطلحات الاخرى .

ولئلا 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 الفه خليل هنداوي واخرجته دار الاداب لاستعراضه في ضوء الاعتبارات السابقة .

يتألف الكتاب من ثلاثة عشر فصلا حاول فيها الكاتب تحديد شخصية علي من وجوهها 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 ـ كما يقول عن نفسه ـ 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 تأبى الا ان تتلفت الى الوراء لتسير في الطريق الذي سارت فيه محاولات من سبق ، فتستمد من مناهجهم شيئا « غير ذي قيمة » تضيفه الى ما انطوت عليه من جدة وطرافة !

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 القاريء المتطلع الى الجديد من الدراسات الى شيء من الصبر ليستعين به في مواصلة القراءة وهو يجابه حكاية كهذه سمعها وقرأها اكثر من مرة دون ان يكون لها ادنى فضل في الاعراب عن شخصية هذا الرجل !! ان هذا الاتجاه ـ الكلاسيكي ـ يستمر في الفصل الثاني حيث يعرض المؤلف حياة علي بعد وفاة محمد ، ويتحدث عن موقفه من الخلفاء قبله حتى يحل عهد خلافته ، الذي يفرد 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 باكثر

يماثلها مما هو بالثبات اشبه .

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

غير انه اذا كان مبرراان يخطر على البال مثل هذا التساؤل فانه لا يلبث بعد ذلك ان يتكشف على ما يشبه المغالطة ، ذلك بان الامر ان بدالنا كذلك ـ اي ان بداان القانون سابق على التجربة ،فانما يعود الى اننا قد اكتسبنا بعد ، هذه المبادىء ـ والافكار واصبحنا ـ ان صح التعبير ـ مدمنين عليها فلم نعد نتصور امكانية حدوث الاشياء ، ومواضيع الملاحظة خلافها ، كما لم يعد في امكان مدمن المخدر ان يتصور هناءة 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 وكانه ينطوي على مسلمة اولية . والا فمن اعلمنا بصحته ـ الاعتراض ـ ما دام التجرد عن النظر من خلال تلك المبادىء قد اصبح بعد مستحيلا . لما كنا قد ادمنا التعود عليها .

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

مرجع استمرارية مبدأ الذاتية

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

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

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

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

اما الاستدلال على ان الحس لايقدم 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 ـ التي تحملنا على الاعتقاد بان الشيء الذي نحس انطباعه عليها يوصف وجوده بالاستمرار كما يتصف باستقلاله عنها ، لانه اذا كانت الحواس هي نفسها الدالة على ان الصورة التي تقدمها الينا 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 ولكنه « الخيال » ، ذلك ان الانسان اذا ما تعود انطباعا معينا ياتيه كلما وجه حاسته وجهة معينة ، كان ايسر 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 انبعاث الصور المختزنة عند الاحساس بالشيء انبعاثها متواكبة مع الاحساس الراهن ان كان او مع مجرد بعضها بعضا فقط

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

(٦) ديفد هيوم ـ تأليف الدكتور ز. ن. محمود صفحة من ٥٦ـ٥٨

فندق كلاريدج

شارع سليمان بالقاهرة

موقع ممتاز واسعار معتدلة

بادارة : 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 من 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 يأتمون به ويعرضون عن الحياة الدنيا اتباعا له .

وهنا يتبادر سؤال : هل كان علي وابو ذر وغيرهما من اشتراكيي الاسلام زهادا ؟ وهل ثمة بين (اشتراكيتهم) ومفهوم الزهد اية صلة ؟

لا ريب في ان عليا وابا ذر وأضرابهما قد عاشوا حياة تقشف وشظف ، وحرموا انفسهم من متع الحياة وطيباتها ، وقد دفع ذلك بالبعض الى حشرهم في طبقة الزهادوالمتصوفة تارة وفي فصيلة الرهبان تارة اخرى ! حتى ليزعم مستشرق ان حديث (لارهبانية في الاسلام) المأثور عن النبي محمد ، حديث موضوع بدليل ترهب 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 بطمريه ومنطعمه بقرصيه .. فوالله ماكنزت من دنياكم تبرا ولا ادخرت من غنائمها وفرا ولا اعددت لبالي ثوبي طمرا .. وانما هي نفسي اروضها بالتقوى لتأتي آمنة يوم الخوف الاكبر وتثبت على جوانب المزلق » ويستمر في وصف زهده فنقرأ من رسالته الى عامله في البصرة « هيهات ان يغلبني هواي ويقودني جشعي الى تخير الاطعمة ولعل بالحجاز او اليمامة من لا طمع له في القرص ولا عهد له بالشبع او ابيت مبطانا وحولي بطون غرثى واكباد حرى ، أأقنع من نفسي بان يقال امير المؤمنين ولا اشاركهم في مكاره الدهر او اكون اسوة لهم في جشوبة العيش ؟ »

ومن هذا المقتبس نفهم ان للزهد عند علي مفهوما خاصا لاينتسب الى الزهد بمفهومه العام انه ، هنا ، سلوك يلتزم به حاكم من الشعب في مجتمع اكثر أهله من الفقراء . واذ يدرك الحاكم مسؤوليته عن هذه الاكثرية المحرومة يجد نفسه ملزما ان يعايشها مأساتها ، ومن هنا فرض على نفسه مسلكا يماليء فيه وضع المحرومين بانتظار الوقت الذي سيتاح له فيه التفرغ الى عالمه المترع المظلم لتغييره وفق المباديء التي بايعه الناس من اجلها (١) .

ومما يعزز 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 شكا اليه احد اصحابه من اخيه لتركه الدنيا وانقطاعه الى العبادة ، فدعا به وكلمه : ياعدي نفسه (تصغير عدو) لقد استهام بك الخبيث اما رحمت اهلك وولدك ؟ أترى الله أحل لكالطيبات وهو يكره ان تأخذها ؟ انت اهون على الله من ذلك ؟ فقال : يا امير المؤمنين هذاانت في خشونة ملبسك وجشوبة مأكلك ! فرد عليه : ويحك : اني لست كأنت ، ان الله فرض على ائمة العدل ان يقدروا انفسهم بضعفة الناس ـ جمع ضعيف ـ كيلا يتبيغ بالفقير فقره . (أي يهيج به الفقر فيهلكه).

واذن فزهد علي هو ـ كما يقول المؤلف ـ تعبير عن اداب الاشتراكية في الاسلام ولكن دون ان يتضمن معنى الاستخفاف بالدنيا لانه بهذا المضمون اقرب الى روح التصوف والرهبنة منه الى روح الاشتراكية وهو لن يعني في هذه الحالة سوى الهروب من الحياة والتحلل من مسؤولياتها .

ان الزهد ، بمفهومه الشائع كدعوة الى التقشف ورياضة النفس على نبذ 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 الى ممارسة الحياة ، والزاهد لايكون اشتراكية كما لايمكن ان يكون الاشتراكي زاهدا . واني لاعجب كيف يعتبر زاهدا من كان يحرض الفقراء على الثورة ضد ظالميهم ؟ ومن كان يقول : الفقر هو الموت 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 لنعيم الاخرة بدلا من توجيههم نحو التمرد والثورة ؟!

اما عن طبيعة هذه (الاشتراكية) التي مثلها علي وابو ذر وصحبهما فان المؤلف يلاحظ ـ بحق ـ انها لا تؤلف نظاما شبيها بأنظمة الاشتراكية الحديثة . ولقد طال خصام الباحثين حول هذه المسألة وتخبطوا كثيرا في تحديد ماهية هذا النظام الذي بشرت به دعوة الاسلام واستقطبت حوله كفاحات ارباب الدعوة وكانت الثورات 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 انبثاقها بتأييد الطبقات المستغلة (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 الخسيسة المعروفون بقلة مالهم وجاههم ودناءة حرفهم وصناعتهم » ومما ورد في القرآن قوله حاكيا على لسان كفار قريش « وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ماسبقونا اليه » وقد جاء في التفاسير في تأويل هذه الاية . « 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 المكي 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 المباديء التي جاء بها . ولو اننا القينا نظرة عامة على هذه المباديء بما فيها مانسخ وابطل حكمه لرأيناها تتجه نحو مماالة طبقة المحرومين والفقراء ضد الاشراف والمترفين . والتمثيل 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 ترتكز عليه طبقة الاشراف . وقد فصلت القول في هذه القضية ببحثي المنشور في مطلع السنة الحالية تحت عنوان « اضواء على معضلة الكنز » .

ومنها : اقرار مبدأ الضمان الاجتماعي في الدولة الاسلامية .وهو يستهدف توفير الحقوق المادية للطبقات الفقيرة بتكريس جزء من موارد الدولة ـ بيت المال ـ لمصالح هذه الطبقات . وتؤلف الزكاة العنصر الاولي 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 مدروس ، 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 اضفنا 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

---

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

فرضها الاسلام تنظيما 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 المبادىء تؤلف في ضوء هذا المفهوم نظاما متكاملا وناضجا للاشتراكية بعناصرها وابعادها المعروفة في هذا العصر . انغاية ما توصف به انها مثل او تعاليم ذات نزعة اشتراكية ، وهي بهذه الصفة تؤلف 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 ، وناتي الى الهنداوي فنجده يقول في الصفحة ١٧٦ على لسان علي بن ابي طالب :

« ان اللهفرضفي اموال الاغنياء اقوات الفقراء . فما جاع فقير الا بما متع به غني » ان معالجة الفقر ليست معالجة احسان ولا زكاة ولا صدقة .وانماالعطاء 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 ـ حين يعطي ـ ان يفتخر بمااعطاه ولا ان يرفع الراس تيها علىمن اعطاه ويحث علي على العطاء والابتعاد عن الحرمان ..

في قضية كقضية الزكاة ، تنبوأ مشكلة الاصطلاح اهمية خاصة لعل من مظاهرها ما في المقتبس الانف من خلط مريع بين مجموعه من الالفاظ ذات العلاقة بالقضية . فهو يقرر بناء على ما فهمه من رأي الامام ان معالجةالفقرليست معالجة احسان .. ثم ولازكاة ولا صدقة . ويستعمل بعد ذلك كلمة « العطاء » ليعبر به عن هذا الفرض الذي الزم بهالاغنياء. 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 مصادرالتشريع الاسلامي . فمن هذه النصوص جملة تتضمن الحث على الصدقة بطريقة يفهم منها ان مشكلة الفقر متروكة للاغنياء ليتولوا حلها بانفسهم عن طريق الانفاق 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 الاوجه 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 مقررة في علم اصول الفقه لاستنباط الاحكام من النصوص ذات الاوجه المتعددة او المتعارضة .. وفي موضوع كفاية الفقراء وضمان حاجاتهم يتفق رأي الفقهاء على انه واجب على الامام ـ اي السلطة ـ وقد نصت الاية (٦٠) من سورة التوبة على الزام (الامام) بجباية الزكاة وتوزيعها بدليل تخصيص سهم منها للعاملين ، اي الموظفين المكلفين بجبايتها (١) . وهذا ما جرى العمل به في عهد النبي والخلفاء الاربعة ـ باستثناء ما وقع من الاهمال في عهد عثمان ـ وكذلك في عهد عمر بن عبدالعزيز . اما النصوص المتعلقة بالحث على الصدقة وتشجيع الاغنياء على الانفاق ، اي مسالة 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 الحل ياتي على سبيل الاحتياط وقد دعت الحاجة اليه بالفعل حين توقف الخلفاء الذين جاؤوا بعد الراشدين عن تبنيه ، وهنا عادت قضية (الضمان الاجتماعي) تعتمد على المبادرة الفردية والرغبة في الاحسان والخوف المنبعث من الضمير الديني .

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

* * *

لعلي قد اسهبت في تقصي المآخذ والبحث عن مواطن العثرة .ومن حق المؤلف ان ننصفه لان في كتابه الكثير مما يستوجب الانصاف . ولعل القارىء لا يلبث بعد ان يتخطى الفصول الاولى حتى تتراءى له صفحات وافكار نيرة يوفق الكاتب في عرضها بوضوح وايجاز ،فيقرأ في الصفحة ١٤٤ تحليلا ناجحا 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 لقارئه الوانا من قدرات الرجل الثقافية ويعرض في اثناء ذلك لتخبط الناس فيما نسب اليه من علم بالغيب فيحيله الى (تنبؤات رجل ناضج الرأي بعيد السياسة يستخرج العبر الاتية من العبر الماضية) . ويشير الى براعة علي كحاكم وعسكري. ثم يتناول اقواله الحكمية فيبرز هذه الحقيقة المهمة : (ان حكمة علي لم تنقطع يوما عن شخصية صاحبها ولم تخل يوما من ان تمثل تجربة او حادثة .. فهي لهذا السبب تنعم بدفء التجربة وتنبض دوما بحرارة الحياة) .

وفي غمرة الاعجاب بعبقرية الرجل الفذ ، يتوارد للكاتب موقفه المعروف من المراة ، فلا يحاول انيلتمس المعاذير او يبحث عن تبريرات يقدمها بين يدي هذا الموقف الخاطىء كاحد المآخذ الكبيرة التي توجه الى علي ، كما هو دأب الباحثين من قبله .

وفي اخر فصلين يتناول المؤلف كتاب (نهج البلاغة) فيدرس المعضلة 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 حتىالان حول هذه المسالة . ثم يفضي الى اسلوب علي في نثره فيشرح بعض الخصائص التي يتميز بها ، ويختتم الفصل الاخير بقوله : « ان ادبعلي لم يدرس بعد الدراسة الموضوعية الكافية ، لا من محبيه ولا ممبغضيه، فلننتظر » وانا اقول له في ختام هذه المناقشة ، انالبحثفي ادب علي وتاريخه لا ينبغي ان يظل، كما كان ، جاريا على اساسالحب والبغض ، لان القضايا التيكانت في انعهود السحيقة تثيره مثل هذه العواطف المتضاربة لم تعد ذات مساس بواقعنا الراهن . وليس ثمة الان قاعدة موضوعية ينهض عليها حب المحب لعلي وبغض المبغض سوى بقايا العواطف التي اورثناها اولئك الذين عاشوا تلك القضايا . وان من اوجب الحقعلى الدارسين ان يتجردوا من هذه الانفعالات السائبة ليكون التاريخ نقيا وصفحة البحث بيضاء ...

هادي العلوي

---

(١) التفسير الكبير للفخر الرازي ، ج ١٦ في تفسير آية الصدقات من سورة التوبة .

(٢) المصدر السابق ج ٣٠ ص ٢٤٥