الفصل الأول

الانتماء للأمة في الرؤية التوحيدية من شرطية الطبيعة والخِلْقَة، إلى أفق القيمة

الحاج بن أحمنه دواق[1]

مقدمة

التدافع الحضاري غالباً ما ينتهي إلى ولوع المغلوب بمنطق الغالب، ورؤيته الوجودية وطريقته في تقييم الحياة والنظر إليها. ولأنَّ الغرب هو الغالب الوقتي بثقافته وفلسفته، فإنَّ قطاعاً غير هيِّن من أبناء الأمة ومثقفيها، فُتن بفهمه لطبيعة الصلة الرابطة بين الإنسان والعالَم، وقلَّد الغربيين في آرائهم ونظرياتهم، ومنها الأساس المدني الطبيعي المادي القومي والإثني واللغوي، عنواناً في قراءة الانتماء وبنائه وتشكيله، مقابل البعد المعنوي والروحي والقيمي. وهنا تكمن الخطورة، كون الأديان -والإسلام واحد منها- عملت في كل تاريخها وتشريعاتها على حلحلة مشكلات الصلات ومضمونها، بدفعها إلى الاعتبارات المعنوية، بالظن أن الموارد التي اعتمدها البشر ماديًا، مفضية أصلاً إلى التشاحن والتدابر والانغلاق الحضاري، ما حدا بالمشرعين في كل الثقافات الروحية الكبرى والتجارب الدينية المتنوعة، إما إلى رفض الأصول المادية الخِلقية الطبيعية للانتماء، توطئة لتأسيسها على الاعتبار الديني وحسب، وإما ضبطها في إطار دوائر متدامجة يتماهى بعضها في بعضها الآخر. وهنا نُشْكِل ونتساءل:

---

(1) دكتوراه في الفلسفة الغربية الحديثة، أستاذ الكلام الإسلامي وفلسفته، جامعة باتنة، الجزائر. البريد الإلكتروني: elhadj_1971@yahoo.fr

- هل يملك الإسلام، بوصفه وارثاً للتجارب الدينية، ومعلناً عن قيمها التي اهتزت بتدخل البشر، رؤيةً في بناء الانتماء وتأسيسه، ويمكنه أن يكون البديل الكوني والحضاري، لكل النظريات التي قرأت الانتماء وأسست له، من منطلق مدني تعاقدي؟
- هل تملك الرؤية التوحيدية المستمدة من الإسلام تقييماً للانتماء، يتسم بالواقعية وبالإنسانية؟
- هل الانتماء للأمة هو المضمون الحامل للانتساب القيمي الحافظ للكرامة الآدمية؟ أم إنَّ الزمان قد عفا على الأمة، في وقت انهار فيه الأصل المعنوي الذي يقيم الانتماء ويشيِّده، وارتمت فضاءات الانتماء في أحضان الدولة المدنية الحديثة، تحت شرطية قانونية ومؤسساتية؟
- كيف يمكن الجمع بين الخصوصيات (اللغوية، والإثنية، والجغرافية...) المتنوعة والمتناقضة في بعض الأحيان، والانفتاح على المعنى القيمي والمعنوي للوجود في إطار الأمة العالمية، أو الأممية المتجاوزة للحدود والخصوصيات؟
- هل الأمة معنى شاملٌ لاغٍ للخصوصية وماحٍ لها؟

أولاً: المُفْهِمة والصياغة النظرية لمقولات الموضوع

ليست البحوث العلمية، في محصلتها، إلا وجهة نظر في مشكلة تحتاج إلى حل، ولا يتم حلها إلا بافتراض مدخل نظري، يمثل مفتاحاً لفهم الموضوع وأبعاده، وما المفاتيح المشار إليها سوى مفاهيم الموضوع، وأهميتها بادية. ذلك أن "بناء المفاهيم... ضرورة منهاجية بالمعنى الواسع لكلمة "منهج" وما تتيحه من معانٍ ودلالات يوظفها الباحث في معالجة موضوعه، والطريقة التي يوظفها بها؛ إذ يتعامل كل مجال من مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية مع مفاهيم تعدّ في نظر واضعيها من أساسيات المعرفة في ذلك المجال. وسواء أكانت هذه

المفاهيم كلية أو جزئية، فإنها من مكونات الطرح النظري الذي يتأسس عليه البناء المعرفي في هذه الدراسات."[1] ويتجلى بالوصل مع العنصر السابق، أهمية أن تلي في تنظيراتنا عملية المفهمة بوصفها صياغة تصورية تفصح عن محتوى المقولات التحليلية والتفسيرية ومضامينها، التي نستعملها في توصيف الظواهر وتفهّمها. ومن المؤسف أننا، تحت تأثير الثقافة اللفظية وانبثاق الحقيقة عند حوافِّ الأذن، غفلنا عن مركزية المفاهيم في بناء رؤانا، وإيضاح مفهوماتنا، كما تصاغ قياساً إلى المنطلقات الرؤيوية الخاصة، وكذلك تميزًا عما عند الفضاءات الثقافية الأخرى. "لا ريب في أنَّ أيَّ تواصل لغوي لا يتحقق بين الناس إلا بالمفاهيم؛ إذ هي جوهر اللغة الطبيعية العادية، ولب اللغة العلمية الاصطناعية، فالمفاهيم هي ما يجعل الإنسان يفرق بين شيء وشيء، وكائن وكائن، وكيان وكيان... خلاصة ما تقدم أن مفاصل الصناعة النظرية هي المفاهيم، سواء أكانت مفاهيم أولية أم مفاهيم لها تحديدات جامعة مانعة، أم لها تعبيرات مسندة إليها توضح علائقها ووظائفها."[2]

وأخلص إلى أنه من الأسباب المعطلة للوعي الإسلامي عن الانطلاق التنظيري والإبداع والإنتاج المعرفي، ضبابية المفاهيم، والوقوع في استعمالات غير واضحة، ما يحول دون إدراك الأشياء، وتكوين فهوم حولها، فما بالك بإيصالها إلى الآخرين، والمقدرة على التواصل معهم بشأنها، فينعدم التداول، وتخفق عملية الاتصال، ومن ثَمَّ يمتنع تكوين ركام من المعارف يتيح توليد العلم وإنتاج المعنى. إذن أرى لزاماً، من الناحية المنهجية، البدء بتحديد مفاهيم البحث، حتى أستضيء في التحليل بها من ناحية، وأضع قارئ البحث ضمن سياق تصوري يفهم به الدراسة، ضماناً لعدم الحياد بالموضوع خارج مقصده وغايته، أو بعيداً عن المفاهيم المركزية التي نسوق معانيها: الأمة، فالرؤية التوحيدية، والطبيعة والخِلقة، وأخيرًا القيم والمعنى الذي أوظفه.

---

(1) عبد الفتاح، سيف الدين. **بناء المفاهيم الإسلامية**، القاهرة: دار النهضة، ط1، 2003م، ص3.

(2) مفتاح، محمد. **المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1999م، ص 6-7.

1 – مفهوم الأمة: بين المعاني المتداولة في نطاق الممارسة المعرفية العامة، والتناول القرآني

عرفت المفاهيم والمصطلحات ارتحالاً وانزياحاً في سكِّها، وضبطها، وتناولها، من تخصص معرفي لآخر، وتلك من الخصائص الملازمة للمعنى في تشكيله وتطوره، بل ومعارضته، وينسحب على الأمة تسميةً، ووصفاً وقيمة. ومن المتأثرين بالمعرفة الغربية من يزعم أن تداول المفاهيم والمصطلحات نشأ في فضاء الأدبيات الفلسفية والسياسية الألمانية والفرنسية. وقد عرفت البشرية هذا اللون الجديد في تقييم التجمعات الكبرى من ذينك القاموسين المعرفيين، وهذا ما يجعلنا مضطرين إلى البحث عن أصل الاستعمال اللغوي عند العرب وهل دل اللفظ على معنى معرفي دال؟ أم لا؟

أ – مفهوم الأمة في الاستعمال اللغوي العربي:

يورد صاحب اللسان استعمالات الكلمة "الأمة: الحالة، والأمة: الشرعة، والأمة: الدين. وفي التنزيل الحكيم ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف:22] قاله اللحياني، وروي عن مجاهد وعمر بن عبد العزيز: على إِمة. وقال الفراء: قرئ إنا وجدنا آباءنا على أمة، وهي مثل السنة، وقرئ على إمة، وهي الطريقة من أممت.. والإمة أيضًا النعيم والملك... والأمة والإمة: الدين. والأمة: الطريقة والدين، يقال فلان لا أمة له أي لا دين له ولا نحلة له، الإِمة: لغةٌ في الأمة، وهي الطريقة والدين. والإمة: النعمة..."[1] قبل أن أستمد التصور من الاستعمال اللغوي الذي ألفته العرب، أراني ملزمًا منطقيًا أن أضبط المصطلحات المعرِّفة للأمة فيما أورده ابن منظور (توفي711 هـ)، من دين ونحلة وملة. "الدين والملة متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث إنَّها تطاع، تسمى دينًا، ومن حيث إنها تجمع تسمى ملة، ومن حث إنها يرجع إليها، تسمى مذهبًا. وقيل الفرق بين الدين،

(1) ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2003، ج12، ص26–27.

والملة، والمذهب: أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوب إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد."[1]

ينخرط الفرد مع أقرانه في إطار تصرفات عامة وخاصة، تلتزم ما توجبه سيرة السابقين، وما وضع تشريعًا ليستدلوا به على طريقهم إلى المستقبل، وينضبطوا في فعالهم كافة، بما توجبه تلك المشارع والمسالك بقوانينها وأحكامها، سواء كان المصدر متعالياً إلهياً، أو كان تاريخياً وضْعياً، وهكذا تتكون الأديان أممًا؛ أي طرقًا وسبلاً تُتّخَذ لبلوغ الغاية أو الوقوف عند حدود ما توجبه الجماعة، وغني عن البيان أنه ما من فرد إلا ويتشخصن في علاقات جماعاتية تؤهله تاريخياً ليدرك الانتماء عاماً وكلياً وشاملاً.

وهكذا فإن الأمة بوصفها قيمة روحية وسياسية، في المعاني المعاصرة تمتح من المعنى السالف، ومما اندرس من استعمال، فالدارج اليوم يحيلنا إلى مضمنات التوظيف؛ إذ إن التجمعات العامة التاريخية تتصرف في ضوء سنن السابقين، وحتى لو عمد الجيل الجديد إلى ابتداع طرائق في نظم شؤونهم، فلا مندوحة لهم عن استلهام الطريق السابق. فالمعنى اللغوي يحيل إلى طبقات دلالية في الاستعمال، من جهة أن الأمة إذا كانت صورة جوهرانية فهي دين أو لوائح مبجلة تتعالى على اليومي، فتكون في حال الإمكان. أما إذا استحالت إلى ملة أو مَشْرع البشر اليومي، فتكون نتاج المكابدة والبذل.

ولكل أمة نصيب من الحضور في التاريخ، بمقدار الانضباط والبذل، فالدين ليس مجرد الشريعة التي توضع ليكلف بها البشر، وإنما هي الأداة التي تجمعهم في اتجاه مسعى وجودي وتاريخي واحد أو متقارب، وهذا ما يرفعها إلى فاعلية الأمة ودورها التاريخي. وفي تقديري هذا ما عناه المفكر إسماعيل راجي الفاروقي (توفي 1986) "..والأمة نظام ينتظم فيه البشر حتى وإن لم يؤمنوا...الأمة نظام

(1) الجرجاني، علي بن محمد. **كتاب التعريفات**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1996، ص141-142.

دولي.."[1] وما يعنيني من العبارة هو مصطلح "نظام"، وهذا ما أثبته المعجم القديم، وهو ما يفيد وجود الدلالة، مع فقر التداول اليومي قبل القرآن، وذلك مبعثه الأفق التاريخي الضحل الذي ينظر به العربي يومئذ إلى العالم، فالكون عنده هو القبيلة، لكننا لا نُعدم في إمكان اللغة من غنى دلالي سيستثمره القرآن تمامًا.

وأورد القدامى للأمة دلالات غنية منها ما ساقه الراغب الأصفهاني (توفي502 ه)؛ إذ قال: الأمة ".. كل جماعة يجمعها أمر ما، إما دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان واحد، سواء كان ذلك الأمر تسخيراً أو اختياراً: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم﴾ [الأنعام: 38] ؛ أي كل نوع منها على طريقة قد سخرها الله عليها بالطبع.." [2] هذا زخمٌ في المعنى قلَّ له نظير في أيامنا، مع قدم التناول، فليست الأمة طريقًا لحياة الناس، بل مضمونها يطاول الظاهرة التكوينية عمومًا، والمائز بين المعاني، العنصر المركزي في تجذيرها، أكان مستمدًا من أهلية الفعل والقدرة عليه اختيارًا أم من إلزام طبيعي تخليقي حمل الكائنات على أن تسلكه تبعًا لمنظومات وجودية كونية، تبدأ من أصغر الكائنات والظواهر إلى أعمها وأدخلها في التكوينات الكلية والعامة. فثمّة طبع وتنظيم مسبق، لكن الجميع ينخرط في نسق واحد وهو الانتظام في مجمعات عامة، لا تلغي التفرد، لكن لا تقف عنده. لذا لا يشترط تعيين نوع الأمر اللامّ، بل المهم التأطر في انتظامات، سواء انبثقت من الخصوصية الطبيعية، أو التاريخية، أو الملية.

واستمر التوظيف بمعنى قريب أو محاذٍ لما توارد من تراث السابقين، لكنَّ ما دخل على الثقافة العربية والإسلامية نتيجة الاحتكاك مع الغالب الوقتي، جعل المفهوم أكثر توتراً وانخراطًا في خضم التدافعات الفكرية، إثباتاً لوجود ظاهرة عامة

(1) الفاروقي، إسماعيل راجي. **جوهر الحضارة الإسلامية**. الجزائر: الزيتونة للإعلام والنشر، (د.ت.)، ص14.

(2) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**، القاهرة: دار التحرير، 1991، مادة الأمة، نقلا عن محمد عمارة، **خيرية الأمة**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2005، ص47.

تنعت بالأمة، أو نكرانًا لها، لما وفد من مفهوم مدني يؤسس الانتماء ويؤطر به الصلات. وهذا مدعاة للوقوف عند المضامين التي يتصور بها الغالب الوقتي: الأمة وحدودها من جهة المفهمة وتجلياتها المتنوعة على المستويات التاريخية المتعددة.

ب – الأمة في التوظيف الغربي:

يورد أندري لالاند (1963م) في معجمه النقدي التطبيقي للفلسفة، دلالات عدة للمصطلح، وكيف يتراوح محتواه بحسب علاقاته مع مفاهيم حافة، تشكل كل منها في سياقها نسقًا خاصًا، يقول: "nation مجموعة من الأفراد الذين يشكلون دولة (état) بوصفهم جسمًا اجتماعيًا، وفي مقابل الحكومة: يكمن مبدأ كل سيادة، جوهريًا، في الأمة. فما من جسم، ولا من فرد يمكنه أن يمارس سلطانًا غير مستمد منها صراحة.." [1] يتضمن هذا التوصيف المعنى السياسي، انطلاقًا من الأجواء التي خلَّفتها الثورة الفرنسية في الوعي الثقافي عامة، والفلسفي بالخصوص، فقد تم المضي إلى نوع من المماهاة بين الأمة والدولة، كما كان الحال عليه سابقًا عند اليونان، آن مساواتهم بين الدولة والمدينة. ويتفق العرض على كون الأمة جسمًا جماعيًا مشكّلاً من أفراد كثيرين، يحوزون القدرة على تنظيم شؤونهم من الاجتماع العام ذاته، وربما هذا ما جعل المعنى يتقاطع مع الدولة بالمعنى الحديث والمعاصر. وفي ظني أنه لا ينبغي أن نسقط الدلالة الأخلاقية جراء الحضور السياسي العارم في المعنى، فالأفراد يشعرون بوجود إطار عام يتجاوزهم ويعلوهم، يرجعون إليه في شؤونهم، بل إنّ كينونتهم مأخوذة منه، ومن ثمّ فالوجود والممارسة؛ أي السلطة من الأمة تؤخذ.

يتمثل الفارق بين المعنيين: الإسلامي والفرنسي، في مُؤَسسات المعنى، فالدين ومصادره ما دلَّ على الشرعة والطريق والملَّة، والعلمنة بروحها الفاصلة ما قاد إلى الاستمداد من الجماعة السياسية وربما الأخلاقية، وسنجد انعكاسًا

(1) لالاند، أندري. **موسوعة الفلسفية**، تعريب: خليل أحمد خليل، باريس وبيروت: منشورات عويدات، ط2، 2001، ص853.

مهمًا في التأسيس لمصدر الأمة بوصفها قيمةً سياسية وروحية، وما هو أصلها المولِّد. ويطابق "لالاند" بين المعنيين ويشد الاعتبار الأخلاقي إلى السياسي وليس العكس، ويؤكد أنّ الأمة ترادف الجنسية nationalite بوصفها الإعلان القانوني والسياسي للانتماء والارتباط والمثول والتمثيل، وهي سمة حقوقية يملكها الأفراد بوصفهم مواطنين أو رعايا دولة."[1] ويستوجب الوضع نوعًا من الشرائط التي تسمح بانتصاب الدولة كيانًا قانونيًا كليًا، وهنا يظهر التدامج بين السياسي وغيره في المنظور الغربي، فاكتساب الفرد تلك الحقوق المدنية لم يتأت من فراغ تاريخي، بل أخذه نتاج تراكم لخصائص إثنية أو لغوية أو ظرفية، ويتعمق المعنى باستدعاء المشكلات الملمح إليها، فالأمة إذن: "جماعة موحدة اجتماعياً برابط العرق race أو أقله رابط المتحد الحضاري، والتراث التاريخي، والتطلعات المشتركة، حتى وإن كانت هذه الجماعة لا تشكل دولة."[2]

ما يستوقفنا في التعريف هو رفعه للاعتبار العرقي على الأساس الحضاري، ولكني ميال إلى أنَّ القصور قد نشأ عن الترجمة، فالتوحُّد العرقي منبَثق تشكّل الأمة، وإذا لم يتوفر، تتدخل المُساعِدات الأخرى، كالحضارة والتراث والمستقبل؛ أي الزمن بأبعاده التاريخية، وهنا ينضاف عنصر مهم إلى دلالة الأمة، يمنحها الحركية وينفي عنها السكونية، وهو ما يفيد تدخل العنصر الجدلي في تشكّلها، وحاجة العملية إلى حضور الأفراد ووعيهم وإرادتهم، وأنهم في نقطة من التاريخ تندفع إلى أخرى.

وأخلص إلى الاتصال الوثيق بين الأمة وأفرادها إنجازًا، فهي ليست ظاهرة معطاة، أو قيمة مبثوثة في خضمٍّ متعال، ما يرجعها في الغالب إلى التشكل البشري. ومقصودي من هذا أنَّ المعنيين: الإسلامي والغربي، يشيران من طرف خفي إلى الموارد المتضادة في النشأة والمسيرة والمآل. وأزيد أن "nation مصدرها naitre وهو معنى الولادة. إذن فأصحاب هذه التسمية يعدون الملاك الأساس والرابطة

(1) المرجع السابق، ص853.

(2) المرجع السابق، ص853.

الطبيعية والمقدسة والواقعية التي تربط بين أفراد التجمع الواحد هي: القرابة ووحدة الدم والعرق."[1]

ج - في تداولات الفكر الإسلامي المعاصر:

ويتداول المعجم المعرفي العربي والإسلامي المعاصر معاني للأمة، نرصدها باختصار من غير إخلال بالمعنى، ثم نتجه صوب معارف الوحي القرآني وكيف حقق المعنى المتجاوز والحي أبدًا.

الأمة: "..هم الجماعة من الناس أكثرهم من أهل واحد، وتجمعهم صفات موروثة ومصالح وأمانيٌّ واحدة، أو يجمعهم أمر واحد من دين أو مكان أو زمان، سواء أكان ذلك الأمر الجامع تسخيراً أم اختياراً، فنقول: الأمة الأمريكية، والأمة الألمانية، ونقول: الأمة اليهودية، والأمة الإسلامية. ونقصد بالأولى تكوينات تقوم على وحدة الجنس والمصالح والأمانيّ، ونقصد بالثانية تكوينات تقوم على وحدة الدين والعقيدة بالدرجة الأولى.." [2] وهذا التعريف يحيل إلى المعنى المباشر ذي الدلالة اللغوية العربية، وما صاغه "لالاند" من مضامين مفاهيمية. وهو يشير إلى نمطين من التشكل؛ أحدهما ينبني على اعتبارات مادية إثنية عصبية، يكون فيها العرق واللون مولداً لكينونة الأفراد، وسابغاً لطبيعة إدراكهم لعلاقاتهم مع العالم ومع المختلفين، ومثبتاً للانتماء لكل من اكتسى وجودياً حلة هذا الجنس أو ذاك. وهنا بالذات انبثقت النظريات الشوفينية والعصبوية -كما سنلمح إليه في بقية التحليل- التي قسمت العالم وأخذت تقصر التميز والتفوق، على جنس أو آخر.

والنمط الثاني يتولد بعلّة متعالية متجاوزة، تتصل بقيمة إلهية أو لحظة تدشينية تاريخية، صنعتها شخصية أو مجموع قوى وفاعليات رمزية، أحيطت بهالة من التوقير والتقديس، وشرعت في تقنين الالتزام وضبط مجاله، وتحريك

(1) شريعتى، علي. **الأمة والإمامة**، ترجمة: حسين علي شعيب، بيروت: دار الأمير، ط1، 2006، ص41.

(2) النقيب، عبد الرحمن وآخرون. مدخل تأسيسي لمفاهيم المؤتمر، في: **الأمة وأزمة الثقافة والتنمية**، القاهرة: دار السلام، ط1، 2007، ج1، ص50.

طاقاته تلقاء قيمة بعينها، ما يمنح نوعاً من الارتباط المعنوي، الدال على تخطي المباشر في تعريف الانتماء وتوليده. وكأن الطرحين يشيران إلى استقطاب يحكم البشرية، فإما أن تنتمي وتعلن الالتزام للوازم خِلقية، أو تتنكر لها لكي تقدر على ممارسة الطابع الإنساني في الهوية إيجاداً أو إعلاناً.

ومن الطروحات التي عرفها المعجم العربي والإسلامي، ما تقدم به الفيلسوف طه عبد الرحمن، الذي مازج بين الاعتبارين: الأنطولوجي والأخلاقي، وجعل الأخير مصدرًا للأول وليس العكس، كما أَلِفَتْ ذلك الفلسفات المختلفة من لدن قدامى الشرقيين إلى ممارسي الفلسفة ومحترفيها في عالم ما بعد الحداثة، فالأمة بكونها الوجود الجماعي فيها "... ليس.. تكتلاً من أجل تحصيل مزيد من الحقوق، وإنما تجمع من أجل القيام بمزيد من الواجبات، لأن الواجبات هي الأصل في اكتساب التخلق وليس الحقوق؛ والواحد من أبناء الأمة لا هم له إلا الأدب مع سواه، بل الأدب هو سر وجوده، وإذا ظهر أن الأمة جماعة أخلاقية بحق، لزمت نتيجتان...: أن الأمة تمكن من التحقق بالماهية الأخلاقية... تختص بكونها الفضاء الذي يرتاض فيه المواطن على القيام بشرط الآدمية،... والأخرى أنَّ الأمة تزود بالقدرة على إبداع القيم."[1]

تبدو على التعريف غرابة، لأنَّا أَلِفْنا في تنظيراتنا وطرحنا الفكري التماس التام أو شبه المطابق مع أطروحات الحداثة الغربية وما ترتب عنها من مفهمة وأشكلة ورؤى، وإذا عمل أحدنا على ولوج عالم المعرفة من باب الإبداع والاستقلال المرجعي والمفاهيمي والمسلكي، ترمى محاولاته في خانة الممارسة اللاهوتية الإسلاموية، التي تكرر الماضي بعبارات فيها تعمية على المقاصد الحقيقية. لكن الإصرار على الالتفات إليها مضن ومنهك، ولذا فإنَّ التاريخ يحمل تجارب تغييرية وحضارية، قائمة على المحاولة تلو الأخرى، حتى تبلغ عتبة الانتقال، وهذا تمامًا ما حققه تعريف طه عبد الرحمن، لـمَّا عمل بتحرير نظري أخلاقي لمضمون الأمة

(1) عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 1، 2006، ص227-228.

ووظيفتها، بعيدًا عن الشرْطية السياسية التعاقدية، التي وفدت إلينا من النظريات الفلسفية السياسية. وأهم نقلة هي اعتبار الأخلاق أساساً تكوينياً، لا تشذيباً وتكملة زائدة على الضروري، إضافة إلى محورة المعنى على الواجب وتقدمه للحق، مخالفاً بذلك غالب العروض السياسية المتمحورة حول الحقوق وفلسفتها. فتكون الأمة بذلك محضناً معنوياً، يتسلم الإنسانَ ليتأهَّل به وجوديًا ويكون كائنًا أخلاقيًا لا عقلانيًا فحسب،"... فمن زاد عليك في الخُلُق، زاد عليك في آدميته، والعكس بالعكس... فالأمة تختص بكونها الفضاء الذي يرتاض فيه المواطن على القيام بشرط آدميته."[1]

والأفق أخلاقي قيمي في الأساس، لكن يجب أن نلفت إلى أهمية المعنى السياسي، ولا نسقطه من حساباتنا التحليلية، خاصة إذا علمنا أنَّ الرؤية التوحيدية تميل إلى التلوين القيمي لعوامل الاجتماع البشري ومداه ومؤسساته، "الإسلام لا يحصر نفسه في تلك الحدود الضيقة، ولا يسعى لإعداد المواطن الصالح، وإنما يسعى لتحقيق هدف أكبر وأشمل، هو إعداد الإنسان الصالح. الإنسان على إطلاقه، بمعناه الإنساني الشامل... الإنسان من حيث هو إنسان، لا من حيث هو مواطن."[2] لكن لا ينبغي أن يتيه الموقف التوحيدي عن البناء والنظام المؤسساتي السياسي والاجتماعي للأمة، وإلا كان كمن يملك قيمة نفيسة، تعوزه الحواضن التي يحفظها بها فتضيع منه، لا لأنها غير ذات أهمية، وإنما لأنها لم تتأطر في هيكلة قانونية وتشريعية تحفظها.

د – مفهوم الأمة في التناول والوضع القرآني:

نجاوز الآن إلى عرض معنى الأمة من خلال القرآن العظيم، واستفتائه في مضامينه بعيداً عن الحمولات التي تصر الأساليب التقليدية على سوقها أنها منه، لكنها في حقيقة الأمر عرض من جهة اللغة ينزع بها الاتجاه السكوني إلى

(1) المرجع السابق، ص 227.

(2) قطب، محمد. **منهج التربية الإسلامية**، القاهرة: دار الشروق، ط 14، 1993، ص 13.

إظهارها متغلبة على معاني القرآن ومانحة مضامينها له؛ إذ أضحى مشدودًا في بنائه وصياغته إلى قواعدها وأحكامها وأسلوبها الاستعمالي، وإذا ما أريد تفسيره هرع إلى الشعر والحكم والأمثال لاستجلاء مستوياته، وفي الحال السالف ذكره خطورة نوعية، انطلاقًا من أنَّ القرآن سيكون ذا أفق متصل بالبنية التي تنزل عليها وفيها وليس في متاحه أن ينفتح على التجارب التاريخية المتنوعة، مستوعباً لما كان ولما لم يرد بعد. "وأود أن أنبه على قضية مهمة جداً، وهي أنَّ اللغة التي يرجع إليها، ويؤخذ بها هي: اللغة المعروفة في عصر نزول القرآن، والمعبرة بما تدل عليه الألفاظ في ذلك العصر، لا بالدلالات الحادثة بعد ذلك، فكثيراً ما تتطور دلالات الألفاظ والجمل والتراكيب بتطور العصور، وتطور المعارف والعلوم... وبتدخل العرف أو الاصطلاح أو غيرهما بإعطاء دلالات جديدة للألفاظ والجمل لم تكن لها في عصر النبوة، فلا يجوز أن نحكم هذه الدلالات الجديدة في فهم القرآن"[1]

2 – اللغة القرآنية بين المضامين الإلهية، والاستعمال الدارج

السانح من الاستشكال السالف ذكره؛ هو: هل استعمل القرآن اللغة الموجودة حينئذ، وتعممت مفاهيمه بمساقات الكلام في تلك الفترة؟ أم أن القرآن أعطى مضامين جديدة وغير مسبوقة لتلك الألفاظ ذاتها، وتعدى بها التناول الطبيعي، إلى التوظيف الاصطلاحي المستوعب لما كان، والمتجاوز به إلى آفاق حضارية وتاريخية مقبلة على أشكال حياتية مأمولة، وتاليًا محتاجة إلى قوة في استعمال اللغة، ولكن كيف يتحقق ذلك في نطاق اشتراط الفقهاء لضرورة التلبس باللغة الحافة للقرآن، قبله ومعه، والأنكى أن جُعل الشعر العربي الجاهلي دليلاً عليه؟

"إن هذه الشريعة المباركة عربية... وجاء القرآن على وفق ذلك... نزل بلسان العرب على الجملة، فطَلَبُ فَهْمِه إنَّما يكون من هذا الطريق خاصة... فمن أراد تفهمه فمن جهة العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلّب فهمه عن غير هذه الجهة..

(1) القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع القرآن العظيم**، القاهرة: دار الشروق، ط2، 2000، ص232.

فإن قلنا: إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، والعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه... فيجب التنبه لذلك."[1]

نلاحظ أنَّ الأسلوب الأصولي أكد عروبية البناء اللغوي والتشكل المفاهيمي للقرآن الكريم، وأن لغته كانت مستعملة بين العرب إبان القرن السابع الميلادي وما قبله بقليل، وإلا لخوطب العرب بغير ما يفقهون، وأهم ما جاء في نص أبي إسحاق الشاطبي تأكيده أن للعربية طريقةً وأسلوباً معهوداً ومألوفاً، نظماً واستعمالاً، والقرآن جرى مجراها. وفي تقدير التحليل هنا تكمن الخطورة المختزلة لمعنى القرآن وتوثيقه إلى السائد من الألفاظ بسياقاتها، وقد يتعدى إلى المترتب الثقافي كما سيأتي.

"..بتحليل علمي للكيفية التي استخدمت بها مفردات اللغة العربية في القرآن ومقارنة ذلك بمعاني المفردات نفسها في ما كتب عن لسان العرب. نجد فارقًا جوهريًا في كيفية الاستخدام..."[2] وإلا لماذا جاء القرآن مدعيًا التجاوز والسبق حتى في نظم اللسان العربي وسوق مضامينه الاستعمالية إلى نطاقات لغوية غير معهودة. "إنَّ فهم القرآن في كليته أمر مرتبط بفهم طبيعة القرآن نفسه؛ إذ إن هناك فرقاً جوهرياً بين من يرى أنه كتاب حاوٍ لسور مفصلة تتضمن عبادات ومعاملات، ومن يرى فيه بالأخص سجلاً إلهيًا مفتوحًا على التجربة الوجودية الكونية."[3]

---

(1) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي المالكي (ت 790 هـ) . **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003م، ج2، ص49–51.

(2) حاج حمد، محمد أبو القاسم. **القراءة التحليلية**، مقال غير منشور، ص50.

(3) النيفر، احميدة. **النص الديني والتراث الإسلامي**، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، بيروت: دار الهادي، ط1، 2004، ص98.

وهنا نقر استحالة تشكل الرؤية الوجودية التوحيدية التي يتضمنها القرآن، بغير مقتضى المنطق الكلياني تصوريًا؛ إذ إن عملية التبعيض تجزئةٌ وتشتيت للحكمة القرآنية بالوقوف عند التفاصيل، تحْرم المعرفة من شمولية النظر واتساعه، خاصة إذا أخذنا بالحسبان أن العقل الفلسفي المعاصر غلب عليه النزوع إلى التفكيك والتجزئة، ما سيحث الوعي البشري إلى العودة من جديد ليبحث عن الطابع الإنساني في التفكير، وفي محصلة العمل لن نجد سوى القرآن قادرًا على منح المعرفة الحتمية المستندة إلى ناظم عقدي؛ ينظم بالمعنى المعرفي والمنهجي والتاريخي والحضاري، حيث يتراكب كل شيء في تجربة ملخصة لحال الإنسانية تاريخياً.

والآن أين الأمة من كل الإطار النظري المحيط بعملية الدخول إلى القرآن؟ إننا سنستعين به وبواسطة مضامينه لننظر إليها من خلاله؛ أي أن نجعله وسيطًا بيننا وبينها، ونستفتيه في المضمون المحتوى داخله، أيكرر ما كانت الثقافة العربية والإنسانية تستعمله إبان القرن السابع الميلادي؟ أم إنه تعدى استعمالاتها إلى أفق تاريخي وثقافي مفتوح؟ وأينه من المعروض المفاهيمي الآن؟

3 – الأمة في الدلالة القرآنية

ساق القرآن للأمة استعمالات عدة، منها ما له صلة باللغة ومضامينها الدارجة العادية؛ أي في خضم المألوف اليومي، من غير انتقال إلى الأفق العام المعرفي، ومنها ما استخدم بدلالة نظرية شاملة وعميقة، غرضها إقامة المعنى في أفق نظري قيمي. وباستقراء القرآن نجد أنه تراوح في استخدام لفظ الأمة بين المستويات التالية:

أ– الفرد الأمة: وقد اختص به إبراهيم عليه السلام، لما كان أداؤه الرسالي عاليًا ومتمكنًا بحيث واجه كل التحديات العامة، والخاصة، والسياسية، والنفسية... فاستحق أن يتصف بنعت الأمة، كقيمة تدل على شمولية الشخصية وقوتها وحضورها، ونوعية فعلها، إذا ما قيست بالتجربة البشرية من حيث ما

هي، ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [النحل: 120]. أورد الفخر الرازي تفسيراً جاء فيه أن الأمة في الآية، استحقها الخليل لتلبسه بصفات عدة منها: "... أنه وحده كان أمة من الأمم لكماله في صفات الخير.. هو الذي يؤتم به... أنه عليه السلام هو السبب الذي لأجله جعلت أمته ممتازين عمن سواهم بالتوحيد ودين الحق."[1] وليتسنى لنا الجمع بين المعاني السابقة، نقول: إنَّه عليه السلام تميز بعقيدة التوحيد وبالرؤية الإيمانية الموحدة، ودعا الناس إلى ذلك فتمايزوا، فمنهم المؤمن ومنهم المنكر الجاحد، فتفرقوا بحسب صلتهم بالنبوة وبالتوحيد، وهنا اعتلى النبي مقام الأمة، فكان أمة. وفي ظني أن المعنى المهم في التفسير إشارته إلى تحول إبراهيم بالمؤمنين معه إلى أمة متميزة، فيتأسس التميز والتفرد ركنًا مهمًا في انبناء الأمم. وقوله أمة أي: "... قائمًا مقام جماعة في عبادة الله... وإنه كان أمة منحصرة في واحد مدة من الزمان، لم يكن على الأرض موحد يوحد الله غيره."[2]

ب- بمعنى جماعة تدعو وتهدي إما إلى هداية أو إلى ضلالة وعماية: كما في قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [آل عمران: 104]. من غير دخول في تفاصيل التخريجات النحوية، وهل (مِنْ) للبيان أم للتبعيض، والأمة هل المجموع الكلي، أم البعض المنتخب لتأدية وظيفة ما. وأميل إلى الرأي القائل بتحقق المعنى القيمي للأمة حال قيامها بالوظيفة التصحيحية لممارسات الأفراد وتصرفاتهم، في إطار الشأن الخاص والعام، وبغير هذه العملية المهمة لا يمكن للانتماء للجماعة أن يثمر ويتحول إلى عنصر متمحور على معانٍ إيجابية. وأغلب سورة آل عمران حديث عن جدل الصلة بين الممارسات المختلفة، في صلتها بالسياق الثقافي والاجتماعي العام، المسمّى الأمة. وليس يفيد المضي بالمعنى إلى

---

(1) الرازي، فخر الدين (606هـ). **التفسير الكبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2004، ص 107-108.

(2) الطباطبائي، محمد حسين. **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط 1، 1997، ج12، ص368.

قصره على فئة من الناس علماء أو قادة،[1] أو ممن يتصدى للشأن العام، بوصف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين على الجميع وجب القيام به، لذا الكل مرغّب ومكلف، وهنا يكون بعض الأمة كلها، وبذلك يتصدى الجميع للقيام بصلاح الأمر، بتكريس الخير ومحاصرة الشر.

جـ- التلازم بين الخيرية والفعل الحسن المفتوح ومعنى الأمة القيمي: من المقاصد الوجودية الملازمة لوظيفة الإنسانية في التاريخ، خاصة الإلهية منها، اتصال وجود الأمة وممارستها لوظيفتها التقدمية والتصويبية للبشرية جميعها، وربما لكون الخيرية، ليست تشذيبة زائدة، تدخل في إطار الكمالي أو التحسيني بلغة الأصوليين المقاصديين، بل لازمة ضرورية، وكلية من كليات التعين في التاريخ، وبغيرها لا تستحق أن ترث وتشهد. ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: 110].

يشير سيد قطب (توفي: 1966م) إلى أن ".. التعبير بكلمة أخرجت المبني لغير الفاعل، تعبير يلفت النظر، وهو يكاد يشي باليد المدبرة اللطيفة، تخرج هذه الأمة إخراجًا؛ وتدفعها إلى الظهور من ظلمات الغيب.. وهذا ما ينبغي أن تدركه الأمة المسلمة؛ لتعرف حقيقتها وقيمتها، وتعرف أنَّها أُخرِجت لتكون طليعة وتكون لها القيادة.. أن يكون لديها ما تعطيه.. هذا واجبها الذي يحتمه عليها مكانها، وتحتمه عليها غاية وجودها."[2] فالتعبير ألمح إلى مضمون مهم يلتصق بكينونة الأمة وتلازمه مع قيمتها، فهو وجود منبثق عن قيمة، وليست قيمة تُنشئ وجودًا. وربما يتأصل المعنى أكثر عندما نحيل إلى مدى الارتباط بين بروز الأمة كياناً وعياناً متحققاً، وتمثلها لقيمها وواجبها، فهي توجد حالما تؤمن بدورها الطليعي بالنسبة للإنسانية، ومنبع تفوقها وتقدمها هو قيمها وليس ولاؤها لدائرة معطاة في خضم التدافع العادي؛ العرقي، أو اللساني أو غيره.

---

(1) الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج8، ص145 وما بعدها.

(2) قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق، 2004، ج 1، ص 446-447.

"وجميع شروط هذه الخيرية وصفاتها ومؤهلاتها مكتسبة، وأبواب ميادينها مفتوحة أمام عباد الله.. وليست صفات لصيقة ولا هي حكر على من يتسمون بالمسلمين.. ولأن شروط تكوين الأمة هي.. شروط مكتسبة وليست لصيقة -كالعرق والجنس واللون- كان معناها ومفهومها في العربية -لغة القرآن- وفي الإسلام مفهوماً، مفتوحة أبوابه لكل من يكتسب الشروط والصفات، التي يطلق مصطلح الأمة على المكتسبين لها والمتصفين بها." [1] الانتماء والانتساب للأمة مرهون بأداءٍ واتصافٍ بأحوالٍ وفاعليات تتراكم، فتعطي الأهلية للدخول في رحاب الإطلاق والدلالة، مفهوماً، ثم الانخراط في سياق الالتزام بواجباته مصداقاً، وبهذا فقط يمكن التقرير باكتساب أحقية الإلحاق والدعوة، وما عداها إذا وقف عند حد الطبيعة والمعطى المباشر -كما يقرر البحث ككل- ولم يتعد إلى أفق مفتوح ومستوعب وممكن للجميع، لا يمكن أن ينطبق رؤيويًا على معنى الأمة، الذي هو قيمي بالأساس.

د- الأمة الوسط: من مستعملات القرآن الكريم للتعبير عن شكل تاريخي جديد، تكَوَّن إثر تراكمات جدلية، ترجع في منابتها إلى الأصول الأولى للإنسانية، دفعًا للتاريخ إلى حوالي منطقة من العالم جغرافيًا وقيميًا، وقد جاءت تسميتها قرآنيًا ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [البقرة: 143].

"تمتد الرقعة الجغرافية والبشرية للأمة الوسط ما بين الأرض الحرام، حيث منطلق الدعوة، والأرض المقدسة حيث امتدادها، وحيث يخرج الأميون بعد أن تحولوا إلى كتابيين باتجاه الأرض المقدسة وما حولها لتكوين الأمة الوسط، وهنا نجد ارتباطًا عضويًا بين مكانين، الأرض الحرام وما حولها، والأرض المقدسة وما حولها، فقد توجهت النبوة والرسالة الخاتمة في مبتدأ دعوتها

(1) عمارة، محمد. **خيرية الأمة**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2009، ص46-47.

للأميين العرب والكتابيين على حد سواء، فكانت القبيلة القبلة باتجاه الأرض المقدسة... (ثم حولت)، فالأرض المقدسة وأهل الكتاب فيها هدف مستقطب جغرافيًا وبشريًا منذ بداية الدعوة، واستقطاب الهدف جزء أصيل من الرسالة نفسها على طريق تحقيقها لعالميتها."[1]

هذا النطاق العريض والمركزي من الأرض والبشر، تشكل بوصفه مقابلاً قيمياً وإنسانياً للتجربة الغيرية، خاصة الإسرائيلية، قديمًا وحديثًا. وآية ذلك تركزها في قلب العالم الإسلامي، مما يحث الجانبين على إبراز المخزون القيمي للأديان، وتطبيقاتها، وأيها أكفأ وأكثر ترشحًا لقيادة البشر في تاريخهم القادم والأغنى بالنسبة لما مضى كله."..ثم جعلت الأمة الوسط في مقام الشهادة على الناس من حولهم، والشهادة حضور إنساني ومكاني، ولا علاقة للشهادة على الناس بالوسطية الفكرية، وإنما علاقة الشهادة هي بالخروج الجغرافي والبشري إلى الناس."[2] ويتجلى هنا بوضوح الطابع القيمي لقيام الأمة الوسط بدورها تجاه الآخرين، بدعوتهم وإقامة الحجة عليهم، وهنا نعود إلى المعنى السالف ذكره للاصطفاء بوصفه أهلية ومسؤولية تجاه الآخرين جميعًا، للعمل والتعاون معهم، لبلوغ أرض السلام والتوافق، بعيدًا عن تآلبات الصراع ومؤامراته، على خلاف الرؤية العنصرية المنبثقة من أطروحة شعب الله المختار، التي تقر بأفضلية مطلقة للانتساب لعرق ولجنس، وليس لأنها تتصدى لمسؤولية تاريخية عامة، في القيام بشأن البشرية.

وأعتقد أن حاج حمد لم يشر بعفوية إلى التمايز الوجودي والعقدي بين الأرض المقدسة والأرض الحرام، باعتبار أن جميع النبوات والرسالات تركزت -في حدود المخبر به قرآنيًا- في الأرض المقدسة، أي حوالي الأرض الحرام، وليس فيها، في حين أن النبوة الخاتمة ظهرت بين ظهراني أبناء الأرض الحرام،

(1) حاج حمد، أبو القاسم. **إستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2003، ص315.

(2) المرجع السابق، ص319.

وبالضبط في جوار الكعبة بيت الله الحرام، مما يفيد أن المهمة التاريخية للأمة الوسط هي أركز وأعمق من سابقاتها، إن لم يكن من حيث المضامين، فعلى الأقل نقلها إلى أفق الرحابة الواسعة.

فالدفع خارج جزيرة العرب المحدودة ليس انتقالاً في المكان -وإن كان- وإنما تدرج في الوعي، أخذ بأزمَّة الإنسانية إلى مستويات روحانية ومبدئية تجاوزت فيه حدودها الذاتية وانطلقت لتلقف الماهية المطلقة المتوزعة في جنبات الأرض والتاريخ، بمعيار الربانية المتعالية، والعالمية الممتدة عمقاً وطولاً. ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَٰسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110].

هـ- مفهوم الأمة والدلالة التكوينية والمعنى المباشر: ويشتمل القرآن الكريم على معانٍ أخرى للأمة، لا يسع البحث تجاوز عرضها. فكل المخلوقات والكائنات أمم أمثال البشر وهي مكلفة بطريقة ما، عرضها القرآن، تكوينياً وإضماراً، وفيه وضع آخر ينسحب على الجماعة والفئة من الناس، إذا التقت لاعتبارات تقصد إليها فهي أمة، وقد تكون للخير أو للشر، وينطبق كذلك المعنى المشار إليه على ما كانت عليه الإنسانية في ماضيها من توحد واشتراك. ويعنيني من كل ما سقته؛ الدلالة القيمية والارتباط بوظيفة وجودية وتاريخية، فما أسميه بالمقاصد الوجودية لا يتحقق إلا بإطار تاريخي ثقافي معنوي؛ هو الأمة، خاصة المقاصد الأساسية الخمس: الخلافة، العبادة، العمارة، الريادة، الشهادة.

ثانياً: التعاقدية المدنية، ومدخلية الاعتبارات الطبيعية في توليد الانتماء والمآل الانغلاقي

- **الطبيعة مصدراً للظاهرة الإنسانية**

تناجزت الفلسفات المختلفة عبر تاريخها في قراءة الجذر النظري والخلفية المرجعية التي على أساسها يشاد تعريف الوجود عموماً، والإنسان منه بخاصّة،

فمنها ما عمد إلى إيجاد التسويغ من ثنايا المحيط الذي يمارس فيه البشر كينونتهم؛ أي الطبيعة بكافة مضامينها الظاهرة والخفية، أو الأشياء وقوانينها. وهنا ظهرت مفاهيم عدة تمتح من المعين الموصَّف، فأكدت القانون الطبيعي، ودعت إلى الخضوع لموجباتها وما يلزم عنها من أحكام تسري من الممارسة البسيطة، في صورة إحساسات وانطباعات أولية، لتبلغ القيم الجمالية والأخلاقية والمعرفية العامة.

وربما يميل الرأي المساق إلى جعل التفاوت بين البشر والحيوانات تفاوت درجة، لا تفاوت قيمة ونوعية. وقد يكون لهذا المعطى التحليلي الذي أتينا عليه دلالةٌ مركزية في رؤيتنا لموضوع الانتماء، من جهة مقدرة الطبيعة على التنصُّب مصدرًا وإطارًا ومآلاً له، وعجزها عن ذلك وعدم أهليتها، كما سيشير البحث تاليًا. "وخلاصة القول إن الطبيعة تُوجِد النوع..وهدف الطبيعة هو مجرد المحافظة على البقاء.."[1] أي قيام الطبيعة على إخراج مذخورتها التكوينية كمعطيات أولية مباشرة، من غير تفاصيل مميزة، مكررة في الكائنات جميعًا، بالإيجاد مرة، وبالمحافظة أخرى في حالة من الرتابة والسكونية في دائرة مغلقة، بعيدًا عن المعنى الحركي الذي تولده فعالية التميز والممايزة، لذا نجد واحدًا من المفكرين التوحيديين البارزين وأعني به مالك بن نبي (1973م) أكد على أنّ الزمن ركن مكين في تحديد الانتماء وتوليده، أما الطبيعة فهي خالية من عنصر فيه تجاوز متفرد متمكن من فعل ذلك. ".. في مقابل ذلك نجد أنه حينما تنعدم الحركة، فإن الجماعة الإنسانية تفقد تاريخها: إذ تصبح..ولا غاية لها."[2] فالحركة والاتجاه، ما يفيد وجود الحياة التاريخية والتقدم في خضم المسالك المختلفة لممارسة الحياة، ويدل كذلك على وجود الهدف منطلقاً للبداية، فتتعين الحركة باتجاهاتها وإمكانياتها المتنوعة والغنية.

---

(1) ابن نبيّ، مالك. **ميلاد مجتمع**، ترجمة: عبد الصبور شاهين. الجزائر: دار الفكر، ط3، 1987، ص19.

(2) المرجع السابق، ص18.

ما يزيد تحليلنَا وضوحاً هو سبر العمق الفهمي الذي تشرع منه الرؤية المجذرة للانتماء في الطبيعة؛ إذ تعمل على المماهاة التامة في البنية التكوينية بين الظواهر، وترتب بقية النتائج من ذلك، معرفيًا وأخلاقيًا واجتماعيًا، وهذا ما ينعت بالواحدية المادية "..وهي توحد الإنسان بالطبيعة، بحيث يرد كله إلى مبدأ واحد كامن في الكون. ومن ثم فإنَّ عالمنا المادي لا يشير إلى أي شيء خارجه. فهو عالم لا ثغرات فيه، ولا مساحات، ولا انقطاع، ولا غائيات، تم إلغاء كل الثنائيات داخله.. وتم تطهيره تمامًا من المطلقات والقيم، وتم اختزاله كله إلى مستوى واحد يتساوى فيه الإنسان بالطبيعة؛ هو مستوى القانون الطبيعي/ المادي أو الطبيعي/ المادة.. وفي مثل هذا العالم الواحدي الأملس لا يوجد مجال للوهم القائل بأن الإنسان يحوي من الأسرار ما يمكن الوصول إليه، وأن ثمة جوانب فيه غير خاضعة لقوانين الحركة المادية.. ويتحول العالم إلى واقع حسي مادي نسبي خاضع للقوانين.. وإلى مادة استعمالية يمكن توظيفها وحوسلتها."[1]

والمفارقة المركزية الآخذة بقلب الرؤية الطبيعية، كونها تبدأ لتعرف الأشياء وتقييمها، وتعطيها حضورًا وبروزًا، فإذا بها من حيث -التقييم المآلي- تنقلب على الثوابت جميعها، بما فيها مقرراتها الأولى التي أسست موقفها عليها، "بل إن هذه الرؤية الواحدية المادية، في مراحلها المتقدمة، بإنكارها أي ثبات، ينتهي بها الأمر إلى إنكار وجوديات الماهيات والجوهر، بل والطبيعة البشرية نفسها، باعتبارها جميعًا من أشكال الثبات والميتافيزيقا." [2] ونجد أن التقدير الملمح إليه يفرز انطباعاً تحليلياً، مفاده أن الطبيعانية بوصفه منبتاً للانتماء، وأفقاً له، أول شروعه يبحث عن الخصوصيات التي تتسم بنوع من العمومية، والمانحة لاكتشاف الذات في إطار من الاختلاف، في تكرار متبدل لكن مشدود إلى استقرار نسبي، ما يفتأ يؤول إلى الشتات والتشتت والانغراز في تربة الخصوصية

(1) المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ط2، 2003، ص39. لفظة حوسلة في هذا السياق تعني "التحويل إلى وسيلة".

(2) المرجع نفسه، ص40.

المحضة، فتنكر المتكرر وتندفع إلى ابتعاث المتفرد في نسبوية مفرطة، فتنكر الإنسان أمام الطبيعة والعالم، بعد أن عرفته من خلاله، ثم تنتهي إلى جحده لنفسه بظنها ثابتًا أمام ثوابت أخرى، فيفضي الحال إلى شكل من السيلان المطلق، حيث لا يستقر وضع. "ولكننا ما دمنا على جهلنا بمعرفة الإنسان الطبيعي، فمن العبث أن نحاول تحديد القانون الذي استمده هذا الإنسان من الطبيعة، أو ذلك الذي يلائم تكونه أكثر من غيره." [1]

إذن فعدم الإحاطة بطبيعية البشر، يمنع من استمداد نظام ترصفهم وتدبيرهم لشؤونهم بتسديد من الطبيعة في شكل قانوني، وكأني بمتتالية قد تنصَّبت في تقرير الصلة بالطبيعة، فكلما زاد الاتصاف بأحكام الطبيعة والتلبس بشرطياتها، كان القانون مدرارًا من جهة نوعية التشريعات، ومن ناحية كفاءة تأثيره وقيادته للفعل البشري عموماً.

"فيا أيها الإنسان، كائناً ما كان الإقليم الذي أنت منه، وأيًا كانت آراؤك، أَنْصِتْ إليَّ سمعًا: هذا تاريخك كما خلتني أقرأه لا في كتب أمثالك وهم من الكاذبين، بل في الطبيعة التي لا تكذب أبدًا. كل ما سيكون من الطبيعة سيكون صادقًا."[2] ما معنى أن ترتفع الطبيعة من كونها إطاراً وسياقاً وجودياً بسيطاً وظاهرياً يمارس فيه وبه البشر حياتهم، ويسلكون في صلاتهم تبعًا لمعاني أخلاقية وإنسانية وروحية تتعدى المادي المحسوس، فإذا به يتخطى إلى تجاوز ذلك كله والاستوثاق بالمعطى المحسوس والمباشر، بوصفه مصدراً أوحد للمطابقة والقانون الذي لا يتخلف عن النفع والفائدة الدارجة؟

1 – مفارقة عدم المميزة بين الظاهرة الطبيعية والإنسانية

يرجع المفهوم المستمد من الفلسفة الطبيعية السابقة إلى عدم تمييزها

(1) روسو، جون جاك. **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، ترجمة: بولس غانم، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009، ص56.

(2) المرجع السابق، ص68.

بين الظاهرتين: الطبيعية والإنسانية، ومضيها الملحّ إلى محو الفارق الجوهري التكويني والتخليقي بينهما؛ أي نجد "الظاهرة الطبيعية مكونة من عدد محدود من العناصر المادية يمكن حصر معظمها ورصدها، على عكس الظاهرة الإنسانية التي تدخل في تكوينها عناصر مادية ونفسية وتراثية وثقافية، لذا فإننا إن درسنا ظاهرة طبيعية دراسة متعينة كان بوسعنا أن نحدد علَّة أو (علل) ظهورها على عكس الظاهرة الإنسانية التي يصعب حصر كل أسبابها. ويلاحظ أن الظواهر الطبيعية تطَّرد على غرار واحد بغير استثناء، أما الظاهرة الإنسانية فلا يمكن أن تطرد بالطريقة نفسها، فكل جماعة بشرية تختلف في كثير من النواحي عن الجماعات البشرية الأخرى.. ولذا فإننا لا يمكن أن نحدد قانونًا اجتماعيًا واحدًا يتجاوز الزمان والمكان."[1] ويعنينا هنا الاختلاف بوصفه معلماً للقياس من النص السابق، فالظاهرة الطبيعية مكررة محكومة بالقوانين نفسها، ولو أن الفيزياء المعاصرة أضحت ميالة إلى تفسير الظواهر بنوع من التبرير المتعدد، غير الخاضع لشرطية مغلقة، بل فيها الكثير من النسبية والانفتاح وإمكانيات غير منجزة وغير متكشفة، في حين نلقف الظاهرة البشرية فريدة منشئة لجماعات لا تعيد خصائص جماعات أخرى.

ومن ثمَّ ليس في الطبيعة أهليةٌ مؤسِّسة للانتماء، وإن ساعدت على دفعه في سياق ثقافي أعم. وربما من الدارج تفسيريًا القول إنّ الثقافة متعددة، ومنفتحة، وخاصة، وجزئية، في حين أن الطبيعة على النقيض. لذا تنعكس الثقافة على الطبيعة وتعيد تعريفها وصياغتها وترجمتها، في ضوء الانتماءات والولاءات المختلفة، وللتدليل؛ فإن الطبيعة في السياقات الناضحة بالمعنى الإمبريالي التحكمي للمعرفة، خلافها في التجمعات المتسمة بسكونية الأوضاع وتكرُّرِها.

إذن كل ما يلزم من الظاهرة البشرية من أوضاع تاريخية وأشكال اجتماعية للالتقاء وممارسة العلاقات العامة، لا يمكن بحال أن يتصل بالمعنى المادي

(1) المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية والحداثة والعولمة**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2009، ص24.

البحت، مع أن له علاقةً ما بها، مبدئيًا حال التكوُّن الأول، ثم تدخل عليه جملة موجهات ومسددات قيمية ترفعه إلى أفق متنوع وغني ومفتوح، تبعًا لعمق وارتفاع الأسس المشكلة لضوابط توجيه الطبيعة وعناصرها المتدخلة في تكوين الظاهرة الإنسانية. وهنا فالإنسان: "لا يمكن رده إلى قانون عام ولا يمكن فهم كل جوانبه ولا تفسيره تفسيرًا كاملاً، ولا يمكن رصده بطريقة نمطية اختزالية، بل لا بد أن يظل باب الاجتهاد مفتوحًا بالنسبة إليه. إنَّ عالم الإنسان عالم مركب، محفوفٌ بالأسرار، أما عالم الطبيعة (الأشياء والمادة) فهو عالم أحادي بسيط إذا ما قيس بعالم الإنسان."[1]

إنَّ المصادر المتنوعة والمختلفة التي تدخلت في بناء الإنسان وتكوينه مع مرور الوقت، جعلت هويته ذات طابع تشعُّبي، وإن اتصلت بناظم قيمي مركزي، مستمد من الطبيعة أو متجاوز لها، وبذلك تحوَّل من معطىً أحادي الجانب إلى كينونة متشكلة بكيفية معقدة ومركبة، وتشابكت فيه معطيات مادية ومعنوية، وهو ما أظهره وجوداً غنياً محفوفاً بهالة من التجليات، ومن ثمَّ انتماؤه لن يكون سطحيًا يختزل في نمط بعينه، بل يكون انتماءً متدرجاً عمودياً، يبدأ من نقطة مركزية، وتتماوج مظاهره بحسب العمر التاريخي للجماعة المنتمية. أما الجماعة المندرجة في سياق النشوء المادي الطبيعي، سواء باللون أو اللسان وفقط، فإنها تُحرَم من العمق المعنوي الذي يتيح لها أن تتصل بالقيمة نفسها في كل مكان. فمع ما يدافع به العلمانيون والماديون عن كون الطبيعة هي الأساس الجوهري الذي يمنح الانتماء الكلي المطلق من جهة الوجود، فإنها في خاتمة المطاف تكسب نوعًا من التعريف الجزئي النسبي المستحيل إلى تلوين مطلق ومغلق، وفي ذلك تكمن المفارقة والعجز في آن؛ المفارقة لأنَّ النسبي أضحى مطلقًا، والساكن استُمْدِدَ للتحرك، وفي كلِّ ما يحول دون الاستمرار، ومن ثمَّ ينتهي إلى تفكك آصرة الالتقاء، ويدفع إلى التناوش والتنابذ الدائمين. وفي نهاية التحليل يكون ذلك من أسباب تفكك الجماعات وسقوطها تاريخيًا، ومن شاء التحقُّق

(1) المرجع السابق، ص25.

من ذلك فعليه بالتجارب الحضارية السابقة التي ظهرت لعلة مادية ما، سواء كانت مرتبطة باللسان وحسب، أو بالعرق والنوع، حيث آلت في الأخير إلى أتون صراع بين تجمعات أكبر وأصغر، فضعفت وانهارت.

يقول ابن خلدون: "ولما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازعة، نقصت بذلك سَوْرة البأس فيهم، لأن الوازع فيها أجنبي، وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي."[1] نص مهم أردت به الإشارة الواضحة إلى طبيعة الانتماء بوصفه ولاءً ووازعًا في الوقت نفسه، حالما يظهر من مصدر ليس له من فطرية الطابع إلا ما يفرض فيه على الناس، فيحملهم على الامتثال الآني، لكن إن سنحت لهم بارقة ضعف في السلطة المتولية لعملية الضبط والتنظيم فإنهم ينفلتون ويرفضون، خلاف الحال إذا نبت الانتماء من معين ذاتي يفصح عن عمق إنِّيٍّ ماهوي، يمثل المزاج الخاص للطبيعة البشرية ذاتها، وليس سوى الدين قادر على فعل ذلك. خاصة إذا أخذ بمنطق التجربة الواحدة المتكررة في كل الثقافات والحضارات، من غير عناية بالمظاهر الشعائرية هنا وهناك؛ أي أخذها من قبيل تنوع المظاهر وتوحد الماهية والجوهر.

وهنا من التوازن تحليليًا أن أشير إلى ميل الدراسة إلى إبراز الموقف النظري للرؤية التوحيدية بعيدًا عن مفارقات الممارسة وفشلها بسبب غلبة المعاني الطبيعية لا من جهة كونها طارئة، بل لأنها ذات حضور مغالب، ومن ثمَّ يصعب مجانبتها إن لم تستند الممارسة إلى تأطير معنوي قوي.

2 – نظريات العقد الاجتماعي والمؤطر الطبيعي للصلات والانتماء

ومما يُثبت توجُّهَ التحليل واستنتاجاته، ما قرره فلاسفة نظرية العقد الاجتماعي، من أن الصلات بين الناس سببُها الخوف والطبيعة التنازعية بين البشر، فيندفعون لحلحة ذلك بواسطة النزول عن كل حقوقهم الطبيعية أو بعضها، ليحصل السلام والاستقرار، والحالة التعاونية الإلزامية الإكراهية، فيتبادل الناس الحقوق بمقدار

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، الرياض: بيت الأفكار الدولية، (د.ت.)، ص67.

ما أعطى كل واحد منهم من ممتلكاته ونزوله عند الرغبة العامة، التي تواطأ أفراد كثيرون على اتباعها، خوفًا وليس اقتناعًا، وإن ترسَّخَ الحالُ مع الوقت وتأكَّدت جدوى ما فعلوه، خاصة وأنه مِنْ: "أعراف البشرية العامة، إذا سكت القانون نطق السلاح، ومن سنن الطبيعة أن الأفراد جميعًا يحوزون في ذواتهم دوافع العدوانية وبواعثها، وأنهم مسلحون ضد بعضهم، وفي وضعية حرب دائمة... وهذا ما يؤكد على المعنى الطبيعي للماهية البشرية، وصعوبة انسياقها خلف التوجيه القانوني للمدنية، بداية.. ثم يهرعون إلى بعضهم لاستلهام التعاون وتحقيق السلم رغم صعوبته، ومضادته لثقتهم ببعضهم، وطغيان النوازع على الطباع."[1] فيدخل المجتمع في حال من الحرج التاريخي، فإما الإذعان والخضوع والتوقف عن التصرف رغم الرغبة، وتأجيل السطو والقفز على الآخرين، لا عن قناعة ومبدئية قيمية، ولكن عن عجز مؤجل، وإما الدخول في صراع مرير دائم يقضي على الحياة ويصعبها.

وقد يُظَنُّ أن التحليل قد انحرف عن مراده، فأجيب بأن بيان حقيقة الانتماء في الأطر المدنية المادية القانونية البحتة، تَحْرم الإنسان من دفء التكوين وحميمية التراحمية، بوصفه المصدر المعنوي الغني، الذي يذكرهم بخيرية الأصل الوجودي الذي نشأوا منه، وكذلك الإطار الأخلاقي والروحي الذي يمارسون علاقاتهم داخله، والأفق المشترك من جهة الرجوع إلى الأصل الواحد، فيعرَّفون معنوياً، ويعملون على إيجاد المؤسسات ذات الطابع العُرفي المسهل لشؤونهم والمفضية إلى حل نزاعاتهم المؤقتة وليس الجذرية أو الأبدية.

والقوانين المدنية منشؤها طبيعي؛ أي تقوم على قوانين الطبيعة، بالرغم من التباين في تفسيرها وحدود الاستمداد منها، فهي تمثل المصدر الأخلاقي والعقلي، بل والإلهي، لكل التشريعات التي ينبغي على الناس الخضوع لها

(1) Hobbes, Thomas. *le citoyen, ou les fondements de la politique*, Québec : Samuel Sorbier, 2002, p 67.

بإرادتهم، ولكن أليس اللجوء الاضطراري نشدانًا للأمن، جراء الخوف والمحافظة على مصير غير معروف العاقبة، وقوفًا في وجه أي نجاح ستحرزه التوجهات الرافعة لشعار الطبيعي كأصل مولِّد للتعاقدية والقانونية؟ فبواسطة العقد يتحول البشر من إنسان أخلاقي إلى مواطن سياسي.[1] وفي المعنى تفريق جذري بين الأخلاقي والسياسي، من زاوية أنَّ الأول يتصل بالوجدان والتصرفات الكمالية، أما الثاني فينخرط في التصرفات العامة التي يضطر إليها الناس ليسْلَموا من بعضهم، ويقدر الواحد منهم على ضبط نفسه والآخرين في التعدي والعدوان، ولكن دائمًا تظهر لنا المفارقة شاخصة بارزة؛ إذ كيف تعجز الأخلاق حيث تقدر السياسية، أو ما درجوا على نعتها بفن الممكن أو ما تبلغه اليد تأدية وقياماً؟! أما الأخلاق ففضائل تتحلى بها النفس أمام ذاتها ثم قدَّام الآخرين، فأيهما أدخل في ضبط الانتماء وشرطه بالمعنى الصحيح، وتالياً التصرفات السليمة؟ "وإذا نحن نظرنا إلى المجتمع الإنساني نظرة هادئة ومنزهة عن المنفعة فلا يبدو لنا منه إلا عنف البشر الأقوياء واضطهاد ضعفائهم، فيتمرد الروح على قسوة أولئك، أو يحمل على رثاء حالة الضلالة التي عليها هؤلاء.

وإذ ليس بين البشر من شيء أقل استقرارًا من هذه العلاقات البرَّانية التي غالبًا ما تصنعها المصادفات أكثر مما تصنعها الحكمة، بدت جميع المؤسسات البشرية لأول وهلة وكأنها مؤسسة على أكوام من الرمال المتحركة."[2] ومرة أخرى نسأل؛ إذا كانت المؤسسات قد نشأت على نوع من الصلات المهلهلة الضعيفة، أنَّى لها في خاتمة المطاف أن تحقق واقعًا متماسكًا من الانتماء الأول للدائرة الخاصة، ومنها إلى أعم الدوائر وأشملها في كيان دولة أو قومية أو أمة؟! إنّ أبسط استنباط يُظهر مبلغ الصعوبة في بلوغ الغاية. وهنا نجد بعضهم يلح على استدعاء الطبيعة نزلة أخرى لإقامة الصلات فيما بين الناس على منوالها

(1) إمام، عبد الفتاح إمام. **هوبز فيلسوف العقلانية**، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985، ص365 وما بعدها.

(2) روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، مرجع سابق، ص59.

وناموسها، "إذا حل الحق محل العنف، أُكرهت فيها الطبيعة على الإذعان للقانون."[1]

وهنا عمل فلاسفة كثر على الدعوة إلى العودة إلى الطبيعة بوصفها فضاءً وجودياً حقيقياً يمارس فيه الناس بساطتهم وحقيقتهم الفطرية، في منأىً عما أفسدته القوانين والأحكام التي فرضها الأقوياء على الضعفاء، بدعوى الحفاظ على الاستقرار العام. وفي الحقيقة لا يعدو أن يظهر الوضع في استغلال مبطن، ولَّدته وكرَّسته الرؤية التعاقدية، التي "ترى المجتمع بحسبانه تركيبًا بسيطًا يتسم بالتجانس؛ أي مجتمعًا تعاقديًا، العلاقات بين الأفراد فيه علاقات بسيطة غير متشابكة يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانوني نصوصه واضحة. والرؤية الكلية للإنسان هنا تقوم على أنه كائن فرد بسيط ذو بعد واحد، أي إنسان طبيعي، ومن ثمة فإن الطبيعة تسبق الإنسان،"[2] وتعلوه قيمة، لأنَّها أكثر تركيبًا وتتشكل وفق منظومات من العلاقات والقوانين الشاملة التي تعم الظواهر جميعًا، وربما في ثراء إذا قورنت بما يفعله البشر عندما يظنون استلهامها في وضع التعاقدية البسيطة، وتحويل شؤونهم من التنوع والثراء إلى السطحية والمباشرية، وتصور الأوضاع من منظور أحادي، إما أخلاقي أو طبيعي وحسب. فيصير البشر في منظور التحليل التاريخي على المدى الطويل: "إنسان روسو الحر الفرح الآمن الذي يتحول إلى إنسان داروين المتجهم الذي تأكله الذئاب من الحيوانات الطبيعية أو البشر الطبيعيين."[3]

وكلما غلب التصوير السالف عن حقيقة الكينونة الإنسانية، إلا انبثق منها تعريف ووسم خاص للعلاقات، تكويناً، أو ضبطاً وتوجيهاً، وفي جلِّ الأحوال يتشكل نمط من الهوية سيالٌ ومعاد في نطاق المآل العام، حيث إن التاريخ مدرسة الحياة الكبرى التي تبرز أخطاء التركيب والاختيار الاجتزائي للظواهر،

(1) المرجع السابق، ص65.

(2) المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2003، ص360.

(3) المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص176.

فما بالك بالإنسان أكثر المعطيات الوجودية تركيباً وفرادة؟! وانعكس الأساس الرؤيوي الذي انبنت عليه تقييمات المعرفة الغربية لمعنى الطبيعة والإنسان، على تحديد حقوقه بوصفها حقوق فرد، لا ما يوجب للجماعة والنطاقات العامة، حيث "مفهوم حقوق الإنسان كما يتبناه الغرب مفهوم ضيق ويدور في إطار الفرد المطلق، فهو لا يتحدث عن حقوق المجتمع، و إعلان حقوق الإنسان لا يرى الإنسان على أنه جزء من جماعة وإنما يراه فردًا مطلقًا وحسب،"[1] يستمد مشروعية فعله من مقدرته عليه، وليس من توافقه وملاءمته للحاجة العامة للناس.

وفي ظني أنه من الأسباب المكينة المعطلة لتحقيق الانتماء المعنوي والقيمي والمفتوح، انتهاج التعريف السابق للإنسان بوصفه فرداً مطلق الهوية، ومطلق الفعل، ومطلق اليدين، ومطلق... فتعجز الرؤية المادية عن بناء الانتماءات والولاءات الخارجة عن الضبط القانوني، وتأجيل الأنانية والفردية، فالوضع ليس حلاً جذريًا بمقدار ما هو تأجيل أزمة.

3 – مآلات الوعي بالطبيعة بوصفها مصدراً للانتماء

يبادر تساؤل مضمونه، كيف تزعم الدراسة شمولية الطابع المادي على الظاهرة الإنسانية ذاتها، وفي الأخير تنتصر الطبيعة وينمحي الإنسان؟ نقول إن أول الصلة يسمح بوجود حالة من الثنائية والممايزة بينهما، لكن ما تفتأ تقفز على السطح أحادية شرسة تنكر أية خصوصية، باستثناء ما يرمز به كل كائن إلى ذاته في خضم محيط من الفرديات! ودائمًا نجد التحليل يفصح عن مفارقات مكينة، فكيف يتم التحليل بمنطق الشمولية الطبيعية، ثم نقر بالفردية الكاسحة؟ ذلك في ظني جزء من تركيبة التجربة المعرفية والوجودية الغربية. فهي تمحو جهة لصالح أخرى، فإذا بها تقويها وتدعمها أكثر فأكثر، فقد استعيد العقل والفرد من براثن الكنيسة والتعريف الديني للإنسان، للمحافظة عليه في مرحلة الحداثة، فإذا بها تفقده فيما بعدها، وتنتهي إلى إعلان موت كل شيء: الله، ثم الإنسان، ثم العالم،

(1) المسيري، عبد الوهاب. **الهوية والحركية الإسلامية**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2009، ص125.

ثم العدم. إنَّ "الثنائية داخل الإطار العضوي المادي واهية، لأن الواحدية المادية تفرض ذاتها فتطبق الصورة المجازية على الكون بأسره، فيفقد الإنسان مركزيته وتميزه، ويصبح جزءاً من كل، عقله تابع لا سيد، ويتلخص إبداعه في عملية التلقي الأصم لقوانين الطبيعة الحية. ويلاحظ أن الحركات الشمولية (النازية- الصهيونية- الماركسية) تدور في إطار النماذج العضوية، وكذا الفكر العرقي الغربي وأدبيات الإمبريالية."[1]

إذن هنا يظهر تمامًا الدافع النظري الذي جعل الدراسة تستدعي نوعاً من التنظير الفلسفي للبحث عن الأصول الأولى للانتماء في إطار الرؤية المادية بتجلياتها المختلفة، وبمدارسها الكثيرة، سواء كانت ذات منطق عضوي أو آلي، فهي من حيث المآل تنتج رؤية، وخطابًا، وعلاقة، ذات طابع أحادي اختزالي إلغائي إمبريالي. فالهوية في خط المادية مغلقة، منجزة، مكتفية، منطلقها وأفقها واحد، إنه الطبيعة. وهنا ينشأ نظام شمولي يولد العلاقات ويقيمها، وهو "مغلق، بمعنى أنه شامل، قانونه لا يفرق بين الطبيعة والإنسان، وهو ما يعني ظهور مشكلة الهوية الإنسانية المستقلة ومركزية الإنسان في الكون، وهي مشكلة علاقة الكل بالجزء. فقد يتجلى مركز النموذج من خلال أحد عناصره فتظهر ثنائية صلبة. فإن تجلى المركز في شعب من الشعوب أو عرق من الأعراق، يصبح هو الكل في الكل، ويهمِّش العناصر الأخرى، أي إنها إنسانية إمبريالية. ولكن عادة ما يتجسد المركز في الطبيعة/ المادة فيهمش الإنسان داخل هذه الثنائية الصلبة، ولكن النموذج يتطور في كل عناصره دون تمييز، ويصل إلى حالة السيولة الشاملة."[2]

وهنا تظهر الجدوى الإبستمولوجية للمنهج المعرفي التوحيدي، لأنه يتبع الظاهرة في منشئها، وفي تتاليها النماذجي وإفصاحها عن محتواها في تجليات

(1) المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، القاهرة: دار الشروق، ط 2، 2006، ص33.

(2) المرجع السابق، ص35.

كثيرة متنوعة، ثم ما تؤول إليه، فيستطيع التقييم في الأخير والحكم، فيؤكد انغلاق النموذج المادي، وإفضائه إلى الشوفينية والعنصرية، والانتماءات الجزئية التي تتدرج في تشابكاتها، بالرغم من بساطتها، فتضحى كلاً يهيمن على الكل، وبصراع الكليات ينهار الكل، ويمسي العالم سيلانًا لا ملامح هَوَوِيَّة وانتمائية له. "إن الجانب القاسي والهدام في القومية الحديثة لا يحتاج إلى توكيد في عالم تمزقه تجاوزاتها،"[1] تجاوزات عرفت التدمير على أنه استعمار، وتحدثت عن التجهيل والتدجين الحضاري، بوصفه نقلة تاريخية للشعوب الهمجية، وسعت إلى بناء فضاء من الأوهام لدى الضعفاء لتقزيم انتمائهم وجعله أدخل في تقسيمات سلبية تبتعد بهم عن المدار القيمي الضامن لاستمرارهم، وقذفت إلى العالم بأخطر النظريات العنصرية والفاشية والشمولية، وانتهت إلى الاستبداد بالعالم وحرمانه من الحق على إدارة شؤونه في مؤسسات عادلة تقضي بالعدل بين شعوبه آن اختلافهم، كل مختلف ظالم يجب إخضاعه، وكل موقف مجانب لتوجههم العام معاداة للحضارة ومعاد للسامية، وإسرائيل يحق لها أن تعلن انتماءها الهوسي وتمتد في الأرض بعدما اكتسحت الثقافة، ولا رقيب، بل هي الرقيب! "وإذا كان لنا أن نرجو فهم العالم الذي نعيش فيه والذي يتصف بالعنف غالبًا، وما لم نحاول فهمه، لن نتوقع أن نكون قادرين على الفعل العقلاني فيه وعلى تطويعه. الهمجيون فقط ليسوا فضوليين لمعرفة من أين جاؤوا، ولماذا وجدوا حيث هم، وإلى أين يحتمل أنهم ذاهبون؟"[2]

أغلب ثقافات العالم الغربي همجية بالتوصيف السالف؛ إذ تعلن ما تشاء، وتحرم الآخرين من فعل ذلك، وحيث لا يرضى الآخرون عن شيء تدفعهم إلى فعل خلافه."لا ينبغي تسخير أية فكرة أو نظرية، كما لا ينبغي لأية فكرة أن تفرض أحكامها بطريقة سلطوية، يجب إضفاء الطابع النسبي على الفكرة، يجب

(1) برلين، ايزايا. **نسيج الإنسان الفاسد**، ترجمة: سمية فلو عبود، بيروت: دار الساقي، ط1، 1993، ص132.

(2) المرجع السابق، ص80.

ترويضها. ينبغي للنظرية، كيفما كانت أن تساعد وتوجه عمل الاستراتجيات.. الخاصة بالذوات البشرية."[1]

إن التسلط ديدن الأسلوب الإمبريالي العلماني في فرض رؤاه على العالم، وتعريف كل الظواهر وفق أساليبه في التنظير والتحقيق، وبذلك يصف الانتماءات ذات المعين المختلف عنه، خاصة الدينية منها بكونها أصولية أو متخلفة ومغلقة، في حين أن تجاربه في الغالب ثمرة روح تسلطية استحواذية لاغية. وهنا "أصبح كل شيء ملتبسًا بفعل تقويض الحدود بين الأشياء، وحتى في المجال الفيزيائي."[2] وتعمل الظاهرة العولمية على فرض نمطها المعيشي وأسلوبها الحياتي الخاص، إذا كان لها أسلوب خاص، وتتحسس من التنوع والاختلاف وتعتبرهما تهديدًا للانتماء، والتعريف الذي تعمل إلى بلوغه، في صورة أرقام ورموز، ليس لها من صلة بالواقع الحقيقي، فتكون صورًا غريبة تشبه الإنسان والمجتمع والدولة، لكن في نهاية التحليل هي لا تشبه أيّ شيء، "من وجهة نظر إنسانية، تظهر العولمة في حدها الأقصى محرقةً عالمية، إننا نتجه نحو إبادة لا أعرف طبيعتها، لكن الفرق بيننا وبين الولايات المتحدة يكمن في كونها تسير نحوها (أي الإبادة) بقوة وثبات هائلين."[3] إنّه أتون ضخم يلقى فيه كل مجال يدرك فيه البشر حضورهم وخصوصياتهم، والسبب نمط الأحادية الشمولية الماحية للفوارق والاختلافات، وبذا نكون قد سقنا ما يثبت خلاصات الرؤية التوحيدية في الانتماء، وأنه لن ينبثق من شرطية طبيعية مادية إطلاقاً، إلا ما كان مؤقتاً ينتهي إلى مآل المحرقة.

---

(1) موران، إدغار. **تربية المستقبل**، ترجمة: عزيز لزرق ومنير الحجوجي، المغرب: دار توبقال للنشر، 2002، ص30.

(2) بردريار، جان. **الفكر الجذري أطروحة موت الواقع**، ترجمة: منير الحجوجي وأحمد القصوار، المغرب: دار توبقال للنشر، ط1، 2006، ص68.

(3) المرجع السابق، ص84.

ثالثاً: الأمة والجذور المعنوية لصياغة الانتماء وإعادة تعريفه وتقويمه، أو من الشرط الطبيعي إلى الأفق المعنوي

توسع التحليل في خضم إظهار الأساس الطبيعي للانتماء، وكيف أنه لا يستطيع إلا أن ينتج أوضاعاً تاريخية من الانغلاق والانسداد الوجودي، لتنكره المرير للتنوع التخليقي وللتعدد الثقافي، مع أن مزاعمه بادئ الحال أنه يدافع عن مقررات الاختلاف ويشرِّع لها، لكن في حدود ضيقة، ما تلبث تضيق وتضيق، حتى تسأم من كل شيء، وتنعت الآخر المختلف بالمتوحش عدو الحضارة والمدنية تارة، وتَسِمُهُ بالأصولية والإرهاب طورًا، وتكبله بمنظومة قوانين صلبة ومعادية، وتدفع كل الأطر الدولية المدنية والسياسية والقانونية إلى مضايقة الاختلافات والعمل على رفعها، ويكون من أهم آلياته التفتيت والتقسيم والدخول في دوامة دفع الانتماءات المجزئة والمبعِّضة على الظهور والانكشاف، لوأد كل تجربة تاريخية باستطاعتها أن تؤسس لفضاء كوني وعالمي من الصلات.

إن اتجاه التحليل يشير إلى أنه لا بديل عن الأصل المعنوي يقدر على القيام بتلك المهمة الوجودية والتاريخية. وتجليه القيمي الأساس هو؛ الأمة جذراً معنوياً منشئاً للانتماء، ودافعاً له إلى أفق المعنوية، وبذا يكون البشر محكومين بين امتدادين، أحدهما ينغرز في أصل تخليقي متجاوز هو الله سبحانه، وثانيهما هو مجموع الموجبات التي يختارها البشر بغير إكراه ولا تعسف، ولا ينقلبون على تكوينيتهم، بل تتأطر في سياق عقدي ورؤيوي أشمل، يسمح للطبيعة أن تمارس الحضور، دون مجاوزة الحد التاريخي المقبول؛ أي لا تنعكس بإنكار اللسان، والعرق، وإنما تدخله في مضمار انتماء متموج، يبدأ من نقطة ما، ويمتد إلى الأفق المفتوح، في جدل ثري، يتراوح بين المنبت والمصب، وفي الأخير المنبت والمصب واحد، لكن بمسافة شاسعة، تجعل المنطلق إليه يسعى، فيبلغ، فإذا به يكتشف أنه بعيد. وهكذا يستحث ويستجدي الحركة، بين فرد ومجتمع ودولة وأمة وإنسانية، قبالة ما عند الآخرين أين يمرون بالدوائر نفسها، وتسلك

البشرية الطرق عينها، فتمتلك روحاً ووعياً متقارباً مشتركاً إزاء العالم، والوجود، والتاريخ، والحياة، فيلتقون ويجتمعون، وتمسي الأمة بمصدريتها المتعالية؛ مثلاً وغاية تتعشق ويندفع الناس للعمل وفقًا لما تقتضيه خصائصها وتستلزمه مزاياها.

1 – الأساس القيمي؛ والتعريف المركب للظاهرة الإنسانية وصلاتها

وهنا من اللازم تأكيد أن ما بيناه ينسحب على التجمعات البشرية المختلفة، ذلك أنّ: "المحور الذي يستقطب عملية البناء الداخلي للإنسانية هو المثل الأعلى. إن المحتوى الداخلي للإنسان يجسد الغايات التي تحرك التاريخ، ومن خلال وجودات ذهنية تمتزج فيها الإرادة بالتفكير. وهذه الغايات جميعًا تنبثق عن وجهة نظر رئيسية إلى مثل أعلى للإنسان في حياته، هو الذي يحدد الغايات التفصيلية، وينبثق عنه هذا الهدف الجزئي وذلك الهدف الجزئي، فالغايات بنفسها محركات التاريخ، وهي بدورها نتاج لقاعدة أعمق منها في المحتوى الداخلي للإنسان، وهو المثل الأعلى الذي تتمحور فيه كل تلك الغايات، وتعود إليه كل تلك الأهداف."[1]

من اللوازم النظرية والتصورية للرؤية التوحيدية؛ قيامُها على الإنسان بوصله مداراً مركزياً في حركة الوجود، بتكليف من الله سبحانه عز وجل وتدخل دائم، وتسديد قيمي متتابع من خلال رسائل الأنبياء وتجارب الحكماء، ما يجعل المحتوى النفسي وطريقة بنائه وأسلوب صياغته، قطب الرحى. فالتحولات والتجاوزات في الاتجاه السلبي أو الإيجابي علتها داخلية وليست خارجية، وإن كان للأخيرة أهميتها وجدواها، باعتبار التراكم وفاعلية التأثير البعيد، وهنا تتولد تفاصيل المرغوب من الإنسان من صورة نموذجية مثلى تعطى له كنمذجة توجيهية عامة، من مصدر يتسم بلون من القداسة، خاصة إذا كان متعاليًا.

(1) الصدر، محمد باقر. **السنن التاريخية في القرآن**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 2005، ص107–108.

وفي النموذج المعرفي التوحيدي يكون الله سبحانه هو المصدر، وينبثق من التسليم بما قرره، جملة موجبات ومُدْخلات مؤطرة للحياة كلها، وهو ما أنعته غالبًا بالمقاصد الوجودية، أو مقاصد الاعتقاد العليا، (الخلافة والعبادة والعمارة والريادة/ الخيرية والشهادة) وتحولها بدورها إلى نظم عامة؛ وجودية، ومعرفية، وقيمية، ثم إلى أطر تنظيمية تدبيرية، وهنا تتقوم الأمة مصدراً محيطاً بالناس في صورة مثل أعلى يعملون للوصول إليه، محتضناً معنوياً يفجر طاقات الولاء عندهم، ويدفعهم تلقاء الفعل التاريخي النوعي والمتجاوز في آن، وهي سمة البشرية في تفاضلها التكويني، حالما تتعدى المعطيات المباشرة المادية والحسية، سعيًا لبلوغ الوشيجة المانحة لحقيقة الوجود الأخلاقي للناس.

ومما غلب على الوعي المعاصر؛ الاتجاه نحو المقررات السياسية وأطرها التنظيمية ومؤسساتها التاريخية، ما جعلها تغفل عن الجدوى المكينة لتعشق المثل الأعلى؛ إذ في اللحظات الحرجة للتاريخ لا يصمد إلا المتعالي وما يرتبط به من معان وقيم، ذلك أن أول المتساقطين مَنْ فقد الرغبة في تجاوز الآن إلى الأبد، ومحيط الحوزة العرقية إلى فضاء العالم الواسع، ولذا قلنا إنَّ الجذر المعنوي يؤسس للأمة انتماءً، ويعيد تعريف أشكال الصلات المدنية، ليس بإلغائها بل بشدها إلى ناظم، لبه التعالي، وهذا ما يعطيها استمرار التأثير وإنشاء الهويات بتفاصيلها؛ ما يؤمن به البشر معنوياً، وقوة مذهلة، تصمد أمام المفتتات أيًا كان مصدرها ومبلغ قدرتها، والأمة كأفق من قبيله."المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس لحركة التاريخ، التي تتميز عن كل الحركات الأخرى بأنها حركة غائية لا سببية فقط، غائية متطلعة إلى المستقبل. فالمستقبل هو المحرك لأي نشاط من النشاطات التاريخية، والمستقبل معدوم فعلاً، وإنما يحرك من خلال الوجود الذهني، الذي هو الحافز والمحرك والمدار لحركة التاريخ، وهذا الوجود الذهني، يعبر بجانب منه عن الفكر، وفي جانب آخر منه عن الإرادة، وبالامتزاج بين الفكر والإرادة، تتحقق فاعلية المستقبل ومحركيته للنشاط التاريخي على الساحة."[1]

(1) المرجع السابق، ص105.

كنا في بداية البحث قد قررنا أنّ الحركة والزمن هما من ملامح التوجه الصحيح للمجتمعات الحية، والتي يمكن أن تصير فضاء معنويًا عامًا للانتماء والتعريف الهووي، والأمر عينه يؤكده محمد باقر الصدر (1980م) بربطه للحركة بمنطق الغائية المفتوح، خلاف الرؤية الطبيعانية المقرة بالتراتب الحتمي في تشكلات متكررة، ليس فيها فسحة المستقبل المتنوع الثري والمفتوح، فيرتفع الإنسان إلى استشراف مبتغاه بوعيه النظري، فتهب الإرادة معتقدة بمضامينه، فيتذاوبان في فاعلية نوعية مكينة، تحوِّل المسار التاريخي بأكمله. ولا يغرنَّك أنَّ الأمة صورة مثالية من الانتماء، وأنّ الأسلوب الحديث قد عفى عليها، إذ وجود من يؤمن بها يعطيها إمكانية الوجود والتحقق، وقد يفصح التاريخ عن إمكانها في قابل أيامها، شرط أن نكون قد سلمنا بعدم تعينها. أما إذا أخذناها قيمة، فهي من أوكد المقررات العقدية، بوصفها حاملاً تاريخياً لفاعلية التوحيدي، أو نموذجاً يشعره بالصلة مع الكثير المتنوع والمختلف، ويجعله يقبله قناعة لا تبرمًا وضيقًا.

"فبقدر ما يكون المثل الأعلى للجماعة البشرية صالحاً وعالياً وممتداً، تكون الغايات صالحة وممتدة، وبقدر ما يكون المثل الأعلى محدوداً ومنخفضاً، تكون الغايات المنبثقة عنه محدودة ومنخفضة كذلك. وهذا المثل الأعلى يرتبط ويتحدد من قبل كل جماعة بشرية، على أساس وجهة نظرها العامة نحو الكون والحياة، وكلما كانت الطاقة الروحية والرؤية الفكرية للجماعة البشرية تتناسب مع ذلك المثل الأعلى ومع وجهة نظرها إلى الحياة والكون كلما تحققت إرادتها للسير في طريق هذا المثل مع ما يتخلله من منعطفات، وما يتنصب على جانبيه من علامات."[1] والعهدة في الانتقال والتجاوز على الشخص نفسه، لكن بانخراطه في صفوف فاعلية أوسع وهي الجماعة التي ينتمي إليها، ولكنها وسمها الفريد، تبعًا للمثل الذي تتعشقه وتسعى في مداره، وشأنها في الحياة، وحظها من القيمة مقدار يتناسب مع فعلها معه، وتواشج أداءاتها جميعًا مع رؤيتها للوجود عامة، ولتفاصيله وتفسيراته لعناصر الحياة خاصة. والطريق منعطفات ومزالق

(1) المرجع السابق، ص108.

وتحديات، وعليه أدلاء يأخذون إلى انتظام السير، أو يعكسون انحرافًا بامتثال توجيهاتهم، لذا على الجماعة البشرية أن تتهيكل وتتراتب وفق انتظام قيمي يتغذى من المعنى المفتوح للحياة وممارستها، وهنا نسأل؛ هل الدولة المدنية تقدر على إعطاء ذلك؟ وهل لتجمعاتها القانونية القسرية والإكراهية أن تضمن التجاوب الإنساني؟ قرر التحليل في العنصر السابق صعوبة بلوغ ما ننشده في الأمة خارجها.

2 – المعنوية والإطار الأخلاقي ضمانة الانتماء غير المنحرف

ولتفادي الانحراف في توصيف الأساس المعنوي مكوناً لجذر الانتماء ومعرفاً له، من اللازم شرطه بخصيصة ضابطة، زيادة إلى المثل الأعلى وحضوره المطلق، تكون نابعة منه وإليه ترجع، تجعل عنوان الأمة متاحًا للجميع، من غير سلبه إلى تسمية ثابتة لا يتغير،أو ملازم لكيان إثني أو شعبوي، أو لساني بعينه، "لذلك فلا يمكن القول بخيرية شعب من حيث هو ذلك الشعب، أو ملة من حيث هي تلك الملة، لأنها عندئذ تصبح من جنس الخيرية المحرفة؛ أعني عقيدة الشعب المختار دينياً (الصهيونية) وخيرية شعب الله المختار فلسفياً (النازية) بل وخيرية الجمع بين الخيريتين بهذا المعنى العنصري لمجرد تعيين المتصفين بها تعيينًا حصريًا، وليس تعيينًا منفتحًا على كل ما يحقق الشرط فيتحقق فيه المشروط كما يعتقد اليمين الأمريكي من الصهيونية المسيحية."[1]

فالمعنى التوحيدي يتضمن في ثناياه ما يمنع من الوقوع في الشعبوية القاتمة المنعكسة على التنوع التاريخي بالإلغاء والرفض، وتقييم المجتمعات البشرية بمنظور تفاوتي، مبني على المعنى الجنسي العرقي، أو السياسي العنصري المصادر للحق المطلق، والممارس له بمنظور تاريخي جزئي، يفضي إلى الدخول

(1) المرزوقي، أبو يعرب. **الجلي في التفسير، استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية**، الكتاب الأول، مقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية. تونس: الدار المتوسطية للنشر، ط10، 2010، ص121.

في صراعات عارمة وجذرية ممدَّةٍ لرؤيتها على حساب الرؤى المباينة ومكتسحة لها. وقد يكون ذلك على أساس ديني أحادي مركزي، كما الشأن بالنسبة للتجربة الدينية اليهودية، عندما أقرت أفضلية الشعب اليهودي تبعًا للانتماء العرقي وليس الديني، لأن اليهودي هو من ولد من أم يهودية، وإن كان ملحدًا أو علمانيًا! ولا صلة للمعنى الديني المباشر بذلك، لذا نلحظ الطابع التوجسي الرافض للعالم عند القوم، تحت عنوان تفضي الإله (يهوه؛ إله الجنود) لهم عن سائر الخلق، ودخوله معهم في موثق تكويني كلي ونهائي، أنهم المصطفون الأخيار من دون الأغيار الأميين. وقد يكون التميز بدلالة فلسفية مؤمنة وممارسة لأحادية عرقية، بدعوى أفضليته على الأعراق الأخرى، وأحقيته ليؤدي في العالم وفق أعرافه، فيصنف الناس إلى مراتب عرقية، أعلاها الجرمانيون، وأدناه الساميون والحيوانات، وانبرى فلاسفة كثر في المضمار النازي للتأسيس لذلك المعنى. وليت شعري؛ هل الحرب الأوروبية المعممة الأولى والثانية، إلا نتاج هذه الرؤية وانعكاسها على العلاقات الدولية؟!

أما البدء من الاعتبار المعنوي المفتوح المشدود إلى الإقرار بإله عالمي كوني رحيم، وهو رب العالمين، ورب الناس أجمعين، يمنح الضمانة الرؤيوية لكي تكون الأمة انتماءً قيمياً له ظلال سياسية، وليست ولاءً سياسياً بتجليات جزئية قيمية، وبذلك فقط يمكن الخروج من ضيق التعريفات المدنية القانونية، إلى أفق الانتماء الوجودي المفتوح، ومن شاء الرجوع إلى التاريخ ليستبين تجربة واقعية دالة، فليعد إلى تطور الأمة الإسلامية مدة قرون عشرة، أين احتوى فضاؤها الانتمائي تعددًا ملتفًا وغريبًا في الآن نفسه، حيث تضمنت الديانات القديمة كلها، ونحلها، بل وانحرافاتها بحكم مؤسساتها الدينية، وكذا الفلسفات ومدارسها وعمت العالم الثقافي القديم كلّه، وعمت بعنوان معنوي أكثر منه سياسياً، حيث ظلت تلك التجمعات تمارس خصوصياتها من غير انغلاق وامتد حضورها حتى بلغت مناصب المستشارية، وممارسة التعليم والتنظير المعرفي، فكان الأطباء، والفلاسفة، والكيمائيون. ولولا الأساس القيمي لاندرس الاختلاف تحت طائلة الأحادية الشوفينية المغلقة.

فقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران،110]، أعطت التعريف والضبط في آن، لكل نظام انتماء موجود أو مقبل يتضمنه التاريخ على السواء، "ففاعل الخير للخير= مسلم لله. والعلة أن الإنسان مسلم بالفطرة = يعني أنَّ فعله الخير بقصده فعلٌ لوجه الله، وهو جوهر ما يكون فعلاً ناتجاً عن الإيمان الصادق في المنظور التاريخي للأمة المستخلفة، وعكسها للأمة المستبدلة، وذلك بمقتضى المعاني التالية التي تصح على الأمة الواحدة بين الأمم لتشمل كل الإنسانية لأن الإنسان مجتبى من حيث هو إنسان."[1]

خاتمة

ينتهي التحليل إلى أن جدوى الأمة بوصفه إطاراً عاماً للانتماء؛ مولداً له ومعرفًا به للعلاقات والصلات، إنما يكون بمنطلقه المعنوي وأفقه القيمي. لذا هي لا تختص بفئة محددة من الناس في أي زمان أو مكان، وإنما كل البشر بغض النظر عن مصدرهم الجغرافي ومنبتهم التاريخي، لأن الرؤية التوحيدية ترمق تكوين البشر بعين وجودية كونية عامة وشاملة، فهم من أصل واحد، ومسار متقارب، ومصير مشترك، فالمسلم إنسان، والإنسان مسلم، ودافع الحكم المقرر استصحاب الأصل التكويني الواحد ومماثلته مع مجموع الالتزامات التشريعية الظاهرية الموصوفة بالإسلام، هذا الأخير يعم كافة المخلوقات والشعوب تكوينياً. ومن هنا يتأسس الانتماء للأمة على اعتبار ماهوي واحد، وإن اختلفت تجلياته، وهو عينه ما يمنح للبشر نقاط اللقيا حال الصدام والصراع، أو على الأقل يتيح لهم الدخول إلى عوالم بعضهم بعضًا، للتعارف والحوار، والتدامج والتكامل، وفي الأخير يتقوم الإنسان خليفة الله سبحانه في كل مكان وزمان، يدفع خصائصه التكوينية لتفصح عن مكنوناتها بشمول الجميع، وهذا الخير عينُه، والفاعل له يتحرك بوجدان متسامٍ، وسلوك رفيع، فتنشأ إنسانية راقية تترفع عن الصراعات وتتعاون للصالح العام.

(1) المرجع السابق، ص122.

إذن طرْحُنا يميل إلى استدعاء الاعتبارات المعنوية لتشكيل الأمة: فضاء انتماء وتعريف وهوية في الوقت نفسه، حيث فشل النموذج المادي في بلوغ ذلك، وما التجارب التاريخية المختلفة إلا دليل ذلك، والعلاقات القائمة على الصراع والظلم، أظهر المؤشرات المثبتة عمومًا لتوجهات الرؤية الوجودية التوحيدية وكفاءتها النظرية في تتبع المشكلات وحلها نظريًا وعمليًا.

obeikan.com