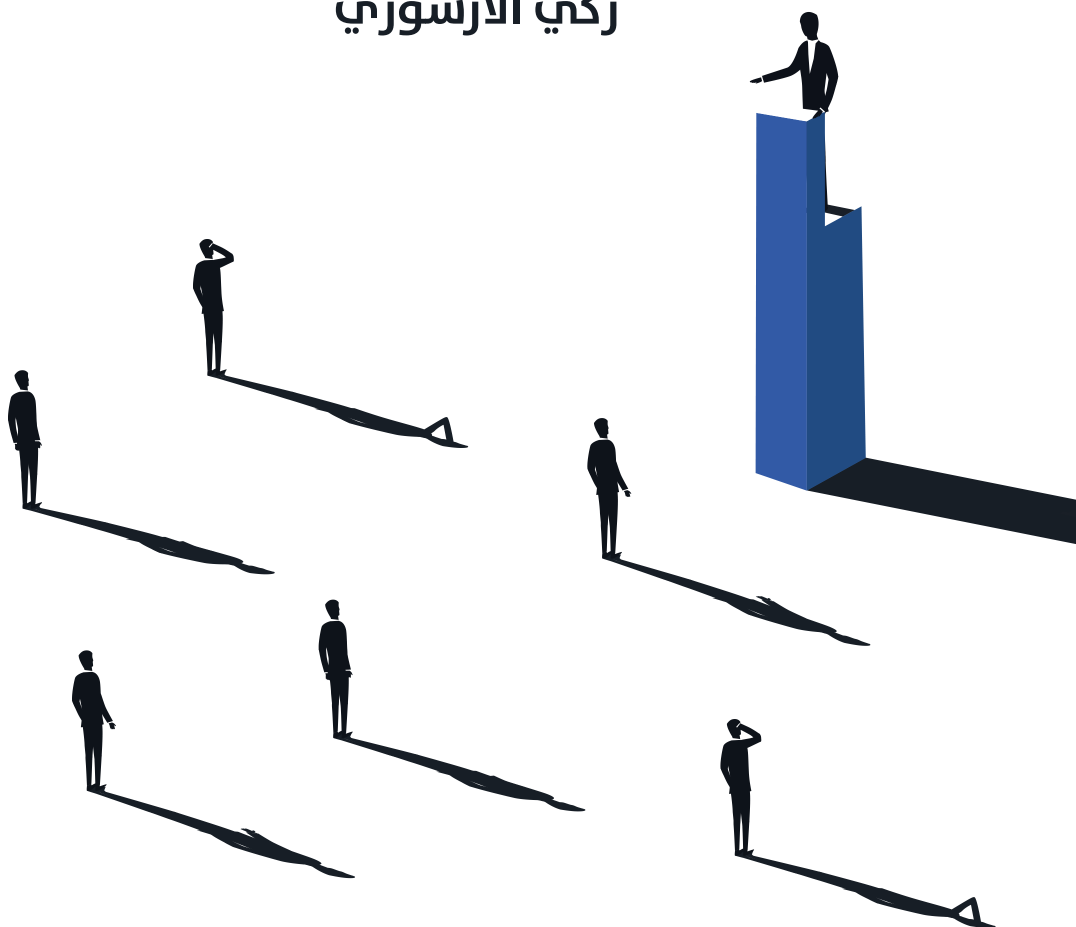


الجمهورية المُثلى

زكي الأرسوزي



الجمهورية المثلى

تأليف
زكي الأرسوزي



الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: <https://www.hindawi.org>

إن مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٠٢١ ٤

صدر هذا الكتاب عام ١٩٦٥.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف مُرخصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي: نَسْبُ المَصْنَف، الإصدار ٤.٠. جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي خاضعة للملكية العامة.

المحتويات

٧	حكمة وجود الدولة
١٥	مميزات الحياة الإنسانية
١٩	الإطار الأخلاقي للدولة
٣٧	نشأة الدولة
٤١	سلطان الدولة
٤٣	ملحق
٤٧	شعارات الدولة
٥٥	مهام الدولة
٨٩	سلطات الدولة
١٠٩	الجمهورية المثلى
١١٣	الانحراف في الدولة

حكمة وجود الدولة

﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾ هكذا أفصحَت الآية عمَّا كان يدور في خلد العرب في عهد ما قبل الرسالة. ويا لها من آية تُفصح أيَّما إفصاح عمَّا تختلج به نفوسنا، نحن العرب المعاصرين! فمن منَّا لم يحلم بإقامة دولة تُعيدنا إلى موكب الحضارة، فتجعل شأننا ذا وزن في مصير العالم؟! من منَّا لم يحلم بإقامة دولة تجمع العرب تحت راية العروبة فتُطهر ديارنا من دنس الأغيار؟! ومن منَّا لم يطمح إلى شرف الإسهام في إقامة صرح هذه الدولة؟!

ولكن هل ما نلحم به ونطمح إلى تحقيقه نزوة عابرة، أم هو شوق يتمخض عنه صميم كياننا؟ إن الإجابة عن السؤال تستلزم سبر أغوار الإنسان وتحليل الظروف التي تكتنفنا كعرب. وها نحن نحاول ذلك مُظهريين فيما يلي أصول الدولة ومهامها. لمَّا اشتقَّ الذهن العربي كلمة إنسان من الأُنس (أُنس)، دلَّ على حدسه في أن الاجتماع أصل في الطبع البشري، دلالة يلتقي بها مع أرسطو الملقَّب بالمعلِّم الأول. ألم يُعرِّف فيلسوف إغريقيا الإنسان بأنه حيوان اجتماعي بالطبع؟!

ولمَّا أنشأ الذهن العربي صيغتين للجمع؛ صيغةً لجمع العاقل (السالم)، وأخرى لجمع الأشياء (المكسر)؛ أدرك أن علاقة الفرد بالجماعة تختلف عن علاقة الشيء بالكومة؛ فالأولى تقوم بذاتها، بينما الثانية تتبع موقف الذهن منها. ولمَّا اتخذت صيغة جمع العاقل صورةً مفخَّمةً للمفرد، بتحويل التنوين من المفرد المذكر إلى مُفخَّمه (الواو والنون) في جمع المذكر؛ «مؤمن-مؤمنون»، وبتحويل الفتحة والتاء في المفرد المؤنث إلى الألف والتاء الطويلة في الجمع المؤنث؛ «مؤمنة-مؤمنات»، دل هذا اتخاذ على أن المجتمع محل نمو أعضائه، وهو منهم كالشجرة من البراعم، أي إنهم يستمدُّون منه نسج الحياة.

وهل كانت المجتمعات القديمة لتسهو عن مدى تعلُّق الفرد بالجماعة؟ ألم تكن عندهم عقوبة الخلع من حظيرة الجماعة أشدَّ عقوبة يُنزلها بالشُّذَّاذ من بينهم؟ ومتى انزوى الإنسان عن أقرانه أدرك مرارة العُزلة، وبدا له المجتمع كالهواء من الأحياء أو كالماء من السمك.

كذلك هو المجتمع على مثال الجسد، وسط يمد الحياة بأسباب النمو والازدهار، فإذا كان الجسد يستدرج بنموه الميول إلى الظهور في ساحة الشعور، فإن المجتمع بتطوُّره يستجلي الحدس الذي عليه تقوم إنسانية الإنسان.

إن تأثير المجتمع في إنماء أعضائه وفي صوغه إياهم على صورته، لأبعد مدًى ممَّا يُخَيَّل لأول وهلة؛ عندما تتمثَّل أوضاع البيئة الإنسانية في الذهن؛ تنبعث معاني هذه الأوضاع من نفوس الذين تمثَّلَت لهم، فتمثَّل الأوضاع العامة في بعث معانيها كمثَّل كلام من مقال، بل كمثَّل أصداف تدعو بقوة سحرية الحياة التي أنشأتها إلى العودة إلى مسرح الطبيعة.

ولئن كانت أوضاع المجتمع المتمثلة في الأذهان تدعو معانيها إلى الدور في ساحة الشعور، حتى تُصبح النفوس مثقلةً ببذور الثقافة، كما تُصبح الحوامل مثقلةً بثمرات فؤادهن؛ فإن المعاني المتجلية من حيث الوضوح ومن حيث شدة النزعة للتحقق تختلف من نفس لأخرى.

كذلك هم أعضاء المجتمع، يرتبط بعضهم ببعض بروح مشتركة، هي معنى الأوضاع العامة، روح يتلمَّسها العوام (من عَمِي، عَمَه)، ويُفصح عنها النوابع (من نب، نبغ)، بحيث يُصبح هؤلاء من أولئك بمثابة الحواس من الخلايا الأخرى في الجسد؛ ومن هنا يأتي مبدأ المشابهة بين أعضاء المجتمع وبين أعضاء الجسد. ومتى ما بزغت المعاني من تحت الشعور حملت أصحابها على الإفصاح عنها بوضع أمثل؛ ومن هنا ظهور الإصلاح بمظهر الرسالة المشرقة من علٍ، تشرئب النفوس إليها أمنية.

ذلك هو المجتمع، أوضاعه مستفاضة رموزاً في المكان، وجذور هذه الأوضاع المتبلورة في الرموز معانٍ تنبثق من أعماق الوجدان. مثَّل الأوضاع العامة كمثَّل النباتات المائية التي تطفو أوراقها على السطح وتمتد جذورها في الأعوار.

وإذا اشتق الذهن العربي من نفس المصدر كلمة «عقيدة»، التي هي مبدأ الثقافة، وكلمة «انعقاد الجنين في الرحم» التي هي مبدأ الحياة؛ فقد فطن للشبهِ في التكوين بين المجتمع والجسد. فكما أن الحياة نظام من الوظائف في الجسد يقوم بأداء كل منها عضو معيَّن، فكذلك هي في المجتمع يقوم بأداء كل من وظائفها أحد المواطنين. وقد عبَّر الذهن

العربي عن النظام في المجتمع بكلمة «عدالة»، كما عبّر عن النظام في الجسد بكلمة «اعتدال»، وتعبيراً عن الحدس العربي هذا اتُّخذ الميزان شعاراً للعدالة.

هناك نظام قيّم خاص بكل مجتمع، كما أن لوظائف الحياة نظاماً خاصاً لدى كل نوع حيواني. وإذا كان نظام وظائف الحياة يخضع تكوينه لتداخل عاملين؛ عامل الملاءمة مع البيئة الطبيعية، وعامل وجهة نظر النوع في الدنيا. فإن نظام القيم هو أيضاً يخضع تكوينه لفلسفة الجماعة من جهة، والقاعدة استقرار الجماعة في الطبيعة من جهة ثانية. إن الشريعة بناء مماثل في محاولته التوفيق بين الوسائل والغاية لفن العمارة في توفيقه بين مقتضيات طبيعة مواد البناء وبين إلهام المعمار.

كل شعور يُفصح عن ذاته ببادرة هي منه بمثابة الجسد من النفس، والبادرات الطبيعية يشترك فيها أبناء النوع الواحد، حتى إذا ما مثلت في ذهن أحدهم؛ بعثت في نفسه الشعور الذي تُعبّر عنه، ومن هنا نشأ التفاهم الرحماني بين الأحياء، ومن هنا بدأ التعاون بين الإخوان على تحقيق الأهداف المشتركة، وعلى رفع الحيف بعضهم عن بعض. وهل العمل إلا امتداد لنزوع المعنى إلى التحقق؟

ومن غريب الأمر أن يبدو الشعور الموحى منبعثاً من النفس من أفق غير أفق مشاعر الجسد، أي أن شعورنا بالآلم إخواننا أعمق منبتاً في نفوسنا ممّا هو في صاحب الألم، عمق يُضفي على ما بدّر في نفسه هالة من الروعة، ومن هناك كان تفوّق الواجبات على الحاجات؛ وذلك ما يوحي بأن الإيثار أصل في الطبع البشري، لا الأنانية. وهل من غرابة في ذلك؟ ألا يُمثّل الإيثار الحياة نفسها في فيضها، في حين أن الأنانية نزوع ظواهر الحياة إلى التفرد فالجمود؟

إن كلمتي «شعور» و«واجب» تدلان بأرومتهما اللغوية «شع» و«وج» على أن الشعور ينجم في الوجدان من التجاوب الرحماني بين الإخوة، وأن الواجب إنما هو استجابة قوينة تُجيب بها النفس على وضع منحرف، تُجيب بها إجابة تتفاوت بالشدة والرفعة. فإذا اعترى كيان الحياة عطب، بدا الواجب ملتبساً بشعور الرحمة (من الرِّجَم). وإذا أصاب نظام المجتمع خلل، بدا الواجب ملتبساً بشعور العدالة (من عدليّ الفرس). وإذا انتاب وضع المجتمع البلي، بدا الواجب ملتبساً بشعور الدعوة إلى الإصلاح.

كذلك هو الواجب، إجابة تتجلّى في النفس كمعرفة وعمل، إجابة ترمي إلى ترميم العطب في كيان الحياة، وإلى رفع الحيف عن الإخوان، وإلى استبدال الواقع الجائر البالي بآخر يتفق مع روح المرحلة التاريخية الراهنة.

إن النفس تتخطى بالواجب دائرة الميول وأغراضها المغلقة إلى كيان رحمانى متفتّح نحو التسامى. وقد ترتقي النفس به حتى تبلغ العقيدة مصدر وجود النظام؛ وعندئذ يتجلى لها معنى المرحلة التاريخية حقيقة إنسانية.

هذا، ولما كان الإنسان ذا طبع مزدوج المظهر، يتردد أثناء العمل بين المبدأ والغرض، تارة يبقى على حدود الواجب، وأخرى ينساق نحو الغاية. ولما كان هذا التردد يتحوّل إلى حرية يتعيّن بها موقفه من المتناقضات: الصدق والكذب، الغدر والوفاء؛ فقد أصبحت علاقته بإخوانه تختلف عن علاقة الخلية بشقائقها الخلايا الأخرى في الجسد، عن العلاقة التي تضارع في خضوعها قوانين حتمية كالذرات الكيماوية مثلاً، وحتى عن علاقة الحيوان بالقطيع في خضوعه للغريزة، وذلك ما يجعل موقف المرء، موقف الحر، بين المصلحة والواجب، يفترق إلى دعامة تدعم إرادته في اختيارها سبيل الحق وفي تثبّتها عليه في القول وفي العمل. وليست الدولة إلا تلك الدعامة التي تدعم الحق بنزعه إلى التحقق.

إن للحاجات فتنّتها، وإن للواجبات روعتها، ولكن الإرادة بين الحاجات والواجبات كأنها بين سطح منحدر وبين شماريخ متعالية، ممّا يلزم المرء الاستعانة بالجماعة كمسند يسنده في صبوته نحو الوضع الأمثل.

أرانا موضعين لأمر غيب ونُسحر بالطعام وبالشراب

امرؤ القيس

وما زلت سبّاقاً إلى كل غاية بها يُبتغى في الناس مجد وإجلال

إن للمجتمع وسائله في كبح جماح الأفراد، فهو يردع من تُسوّل له نفسه تخطى حدود الاعتدال، وذلك بالاستهجان وبالاستهزاء، ولولا ذلك لاسترسل الناس في شهواتهم حتى أصبحوا عبيد نزواتهم. وليس القبح إلا المظهر المتبلور لطغيان الشهوات، مظهر يرمز إلى تقصير المرء عن غايته وهبوطه إلى ما دون البهيمة. وإذا تناول أحد الشذاذ على حقوق الآخرين متخطياً بهذا الاعتداء حدود العدالة، دعاه المجتمع بالقصاص إلى التأمل في مبدأ الحق مصدر وجود النظام. تلك دعوة ينجلي عن التأمل فيها مبدأ الحق في النفس، كما تنجلي السماء بعد العاصفة؛ وعندئذ يذكو الشعور بالواجب صوت الإنسانية الداوي في نفوس الأفراد. هكذا يستهدف المجتمع من الاعتدال والعدالة جعل أعضائه في أحسن تقويم، جعلهم وسطاً بين السماء والأرض، بين الآيات والأشياء.

ولما كان الإنسان يتردد أثناء العمل بين الميل إلى حاجاته وبين دعوة الحق من عل، وكان لكل من الطرفين دعامته، للميل لذاته التي تنبعث من ثنایا البوادر الجسمانية المرافقة لتحقيق الغرض، وللحق بهاء رفعة، فقد أصبح المجتمع يدعم الحق بالتربية وبالاصطفاء في الوراثة.

أشاور نفس الجود حتى تُطيعني وأترك نفس البخل لا أستشيرها
وإنني لأستحيي صحابي أن يروا مكان يدي في جانب الزاد أقرعا
أقصر كفي أن تنال أكفهم إذا نحن أهوينا، وحاجاتنا معاً

«حاتم الطائي»

وصفة القول إن الإنسان ذو بنیان رحمانی مثالي من جهة، وحر في الإقبال على المثل الأعلى أو الإعراض عنه من جهة ثانية، فهو بحكم بنيانه الرحماني ينزع إلى الإيثار، وبتعبير آخر إن حقوق الإخوان تبدو واجبات منبعثة من نفسه، وهو بحكم بنيانه المثالي ينزع إلى إبلاغ كل شيء كماله، ولكن النزعة تظهر في الوجدان صورة، والصورة تزهو إذا تبنّتها الإرادة، وتضمّر إذا أعرضت عنها، ولو رافق الإعراض التأنيب والتقريع «عذاب الوجدان».

إن الدولة هي نزعة الحق إلى إحقاق ذاته عند الناس، وليست قدسية السلطة إلّا هالة الحق المستفاضة على رجل الدولة استفاضة قدسية الواجب على صاحب المروءة. وأمّا الإمرة والطاعة فهما الميل المشترك إلى المسابقة في تحقيق الأمنية. وإذا تفاوت الناس في الإمرة والطاعة فيما بينهم، فإن التفاوت يرجع إلى الاختلاف بينهم في وضوح الرأي في الشئون الإنسانية وفي تأثير هذا الوضوح على العمل بمقتضاه.

هكذا يستمد سلطان الدولة قدسيته من مبدأ يتعدى بنشأته حدود دائرة القوى المغلقة في الطبيعة، وهكذا تفتقر الإرادة في موقفها موقف الحر بين الواجبات والمصالح إلى دعامة الدولة.

هناك أسباب أخرى تدعو إلى تبلور نزعة الإنسان إلى الإمرة والطاعة في جهاز معين، منها حماية حقوق الجماعة، تراثها ومجالها الحيوي. وكلمة «سيد» تشير بأرومتها سد «حماه» إلى تلك الحقيقة، وتؤيد وجهة النظر هذه كلمتا «أسود وأسد» المشتقتان من ذات

المصدر؛ فالسبع أسد إذا حمى غابته من المعتدين، والأسود هو من تخلف عن الاشتراك مع الآخرين بحماية حقيقة الجماعة؛ وعلى هذا فإن السيادة امتداد للأبوة تقوم على الكفاءة لقيادة الجماعة.

تلك هي السلطة، مزيج من قدسية الحق ومن الكفاءة للقيادة، وإنما الاختلاف بين الإمرة والطاعة يقوم على اختلاف في النوع فيما هو مشترك بين الجماعة. ولما يبلغ المجتمع مستوى الحرية، حرية الاشتراك مع العناية في تعيين مصيره؛ يُعيد النظر في مقومات حياته العامة، فيبني على مسئوليته الوضع السياسي الأقرب للإفصاح عن وجهة نظره في الدنيا؛ وعندئذ يُضاف إلى سلطان الحق سلطان العهد. ألا تضارع الحرية الوحي في القدسية، قدسية نشأتها من فوق سلسلة الحوادث الطبيعية؟ وهل من صفة غير الحرية تسمو بالإنسان حتى يُصبح على مثال بارئه ذاتاً مبدعة؟ هكذا تقوم الدولة في أعلى مراتبها على إقرار الإرادة.

هذا وإن الظروف التي تحفّزنا إلى إقامة دولة عربية تجمع شملنا، قد لخصت رأيي فيها في مستهل حديثي عن مأساة لواء الإسكندرونة لطلاب الجامعة السورية، وهاك بعضاً من هذا الحديث:

كان العرب فيما مضى سادة العالم. كانت كلمة عربي — في عرف الأقوام — مرادفة لكلمة شرف، حتى إذا ذكر الناس محاسن امرئ قالوا عنه: جميل كالعربي، نبيل كالعربي. كان سلطان أجدادنا قد امتدّ من سد الصين إلى جبال البيرينييه، وكانت طليعة جيشنا قد تقدّمت حتى باريس في الغرب، كما كان خلفاؤنا قد أخضعوا لولائنا ملوك الصين في الشرق. وكُنّا إذ ننتشر على وجه الأرض إنما كنا نبتغي إعلاء كلمة الحق.

ونحن لسنا أمةً وسطاً بمعنى الأكمل الأقرب إلى مقومات الإنسان وحسب، بل إن بلادنا هي أيضاً وسط بين الغرب والشرق، على ملتقى القارات، تُشرف من جهة على المحيط الأطلسي، وتُشرف من جهة أخرى على المحيط الهندي. ولكن إذا كانت أرجاء العالم من تركستان إلى فرنسا لم تزل تدوّي بها سناكب خيلنا، وإذا كان موقع موطننا في العالم يجعل منا الحكم في مصير الأقوام؛ فإن شأننا هذا هو السبب في تألب الدول الكبرى منها والصغرى على الحيلولة دون نهضتنا. وليس لسبب آخر توالى علينا المآسي: مأساة كيليكيا ومأساة إسكندرونة ... إلخ. وماذا نرى لو أجلنا الطرف إلى الوراء؛ انكفأنا عن فرنسا وإيطاليا والهند وتركستان وإيران، ومن ثمّ انكفأنا عن الأندلس، وأخيراً أمست ديارنا نهباً بين الأغيار.

ونحن نستخلص من وجهة النظر المتقدمة في أصول الدولة مهامها. ولما كانت الدولة شخصية المجتمع الواعية؛ فقد أصبحت مهامها مهام المجتمع نفسها، وبناءً على ذلك فإن مهمة الدولة الأولى أن تأخذ بأيدي المواطنين فترفع بهم إلى مستوى الحرية، بحيث يتسنى لهم أن يشتركوا عن وعي في المصير العام، كما يسمو المجتمع بأعضائه على موج المشاعر التي تفيض من التجاوب الرحماني بينهم إلى ينبوع المكارم، سُموا يُصبح فيه كلٌّ من مواقفهم المبدعة لُحمةً في نسيج الحضارة. وإذا ما تدفقت المشاعر في الوجدان انجرفت بفيضها الحدود المرسومة من الأنانية أو بتأثير العادة، في جو كهذا ينعم الجميع بالحب والفضيلة، بموقف يُشرف منه المرء على المصير كما أشارت إلى ذلك كلمة «حب» المتضمنة معنى الاعتلاء، بموقف تفيض منه الحياة كما أشارت إلى ذلك كلمة «فضيلة» المشتقة من الفيض.

ومهمة الدولة الثانية هي أن تُنظّم المجتمع تنظيمًا يتمكّن به كلٌّ من المواطنين من أن يجعل الانسجام تامًا بين حاجاته وبين حقوق الآخرين. إن الدولة حارس للنظام، ومراقب على توزيع المصالح بين الناس. ولما كان المجتمع ذا نظام رتيب، وكانت كلٌّ من مراتب وظائفه تطلب مستوىً معينًا من الاستعدادات والمواهب؛ فقد أصبح مبدأ تكافؤ الفرص بين المواطنين أسس القواعد في إعداد ذوي الأهلية للقيام بالمهام المختلفة للدولة.

ولكن هل تبقى وظيفة الدولة عند مساندة المواطنين في صعودهم نحو الآفاق الرفيعة، حيث تزداد الحياة بهاءً وحرية؟ أولاً تحنّهم على التعاون على إخضاع ظروف البيئة لمشيئتهم، فتجعل هذه الظروف جواءً ملائمًا لازدهار الحياة؟ إذا كان الغرض من الاجتماع هو إنماء الحياة بالتجاوب الرحماني وإخضاع ظروف البيئة؛ فإن الدولة تهدف إلى إيجاد الجو الملائم لأن يستجلي كلٌّ من المواطنين عبقريته في حدود استعداداته ومواهبه الخاصة.

هكذا يستكمل المجتمع شروط مهامه بالدولة، كما يستكمل الجسد شروط كيانه بعبقرية ذات تصرّف في مصيرها.

مميزات الحياة الإنسانية

لقد سبق لنا أن بيّنا في مناسبات مختلفة أن اللسان العربي اشتقاقي البنيان، وأن الرابطة الاشتقاقية فيه غير ما هي عليه في اللغات الأخرى؛ فهي تتناول صلة اللفظة بالمعنى على مثال صلة الشعور بالبوادر في الهيجان. وهذه الصلة لا تقف على حدود المشتقات الحسية والعقلية ذات المصدر المشترك وحسب، بل تتناول جميع الكلمات التي ترجع إلى نفس الأرومة؛ أي إلى الصورة الصوتية البدائية. وبناءً على هذا فإنّ الذهن العربي إذا اشتق كلمتي شئون وحوادث، الأولى من «شأن» المشتركة بالأرومة مع «شاء»، والثانية من حدث ذات أرومة «حد» التي تحمل الطابع المكاني، فقد عبّر بالشئون عن الأحوال المتعلّقة بمشيئتنا، وعنّى بالحوادث ما يقع في الطبيعة. والصور الحسية في أسرة كلمة «شاء» تكشف عن الشئون كتجليات للحقيقة، وهي منها بمثابة الظواهر من الميل والغريزة؛ وعلى هذا فإنّ الشئون الاجتماعية في الحدس العربي ليست بذاتها، بل بوعينا إياها، تزكو إذا أقبلنا عليها وتضمّر إذا أعرضنا عنها. إنها تجليات للحقيقة وحسب. وتمييزًا للشئون الإنسانية عن الحوادث الطبيعية نضرب هذا المثل:

يحفّر الماء مجراه في كل مكان وزمان، سواء أكنّا من المتفرّجين أم لا، وعملية الحفر هذه تبقى مستقلة عن إرادتنا وتقديراتنا، في حين أن الشئون الإنسانية يفتقر تحقيقها لإرادتنا، ولولا هذا الافتقار لما لجأ الأولياء إلى التربية في نقل التراث عبر الأجيال. حتى إن أمر ظهور السحر في التاريخ الإنساني ليرجع إلى العجز عن التمييز بين الشئون الإنسانية والحوادث الطبيعية، بين ما يتعلّق تحقيقه بمشيئتنا وما يخضع للضرورة الحتمية.

وإذا بدت بعض الشئون الإنسانية مجاريةً للحوادث الطبيعية من حيث الخضوع للضرورة الحتمية؛ فذلك لأنّ الحياة ليست على مستوى واحد من الوعي في جميع أحوالها؛ فقد تنحدر بالعادة حتى تُوشك أن تلبس بالطبيعة، وقد تلتزم بالحاجات فتمس بهذا

الالتزام الضرورة، ولا سيَّما إذا كان كيان الأحياء يقوم على الحاجات، كمثّل الغذاء المقتبسة عناصره من الطبيعة، ممَّا يجعل الأمور الاقتصادية بين الشئون والحوادث الطبيعية، مستقلةً عن أهوائنا بمقياس استقلال غرائزنا عن أغراضنا الحاجات. إنه لفي حدود هذه العلاقة تبقى قواعد الاقتصاد على مثال قوانين الطبيعة ذات الاتساق. هناك سبب للالتباس بين الشئون الإنسانية والحوادث الطبيعية، وهو أن الذهن يُنشئ المفاهيم العامة كصيغ يُلخّص بها الحوادث والشئون، فهو إذ يُوفّر لصاحبه بهذا التلخيص الجهد والوقت، فإنه يُهدر المظهر النظري في سبيل الناحية العملية، بحيث تتعثر النفس في سيرها نحو الحقيقة، كونيةً أم إنسانية. وإلى هذا الالتباس بين الشئون الإنسانية ذات المعنى الانبثاق، وبين الحوادث الطبيعية ذات المعنى النسبي، ترجع ضلالة حي بن يقظان بطل قصة ابن طفيل؛ حين كان يرفع الصخور من مجرى النهر تخفيفاً — على اعتقاده — من حدة غضب الماء المتعثر في سيره؛ فذلك لأنه أدرك الحوادث الطبيعية من خلال الحالات الوجدانية.

ولكن ألم تطمس على الفكر الحديث الفوارق بين الشئون الإنسانية ذات المعنى المطلق، وبين الحوادث الطبيعية ذات الاتجاه النسبي، فينتهي به الأمر إلى اعتبار الأخلاق والعادات سواء بسواء، وإلى تفسير الإبداع بتألف الصور وإلى اتخاذ العمل معياراً للحقيقة. بيد أن لكل من الشئون والحوادث صفاته الخاصة، تتميز بها الواحدة عن الأخرى؛ فالحوادث تدرج في الظرف (المكان والزمان)، فيخضع ظهورها لمبدأ السببية؛ أي إنه يقوم بقيام حوادث أخرى، بحيث يُصبح طابعها نسبياً كنسبة الحوادث وتلازمها في الطبيعة (كتلازم التمدد والحرارة في المعادن مثلاً. ولئن خضعت الحوادث الطبيعية لمبدأ السببية؛ فقد أصبح نظام نيوتن القائم على الكتلة والمسافة قاعدتها.

وأما الشئون الإنسانية فهي رموز تقوم بالمعنى القائم في وعينا، ويكون تأثيرها من خلال تقديرنا؛ أي غير مباشر، ولكنها إذا قامت في وعينا وتحولت إلى معنى يصبو إلى حكمة وجودها (الآية)، فذلك لا يعني أنها هي والجوى l'affection الذي هو صداها في الوجدان شيء واحد، وإلا فكيف كُنَّا نُميّز بين ما هو ذاتي impersonnel وبين ما هو شخصي subjectif؟ إن الطابع الذاتي يقابل الطابع الكوني Objectif، فكلُّ منهما تمييز للحقيقة؛ الأول للحقيقة الإنسانية، والثاني للحقيقة الكونية.

ولقد نتج عمّا تقدّم الاختلاف على القانون بمعنييه الطبيعي والإنساني؛ فالقانون الطبيعي هو علاقة تتكرّر حدودها حينما تستوفي شروط كيانها، كعلاقة حدّي التمدد

والحرارة في المعادن مثلاً، فهي علاقة يُكرّرها مقياس تعميمها مستقلاً عن المكان والزمان. أمّا القانون الاجتماعي فيقوم بوجدانية الحدس، بوجدانية الحقيقة، وإذا بدت الحقيقة الإنسانية تتكرّر بطريق التقليد على مثال تكرّر الحوادث الطبيعية؛ فإن نفوس المقلّدين تبقى في حالة الصبوة إليها، وأمّا هي ذاتها فتتلاًّ من فوق المكان والزمان وحدانية مطلقة، حيث يقوم الخيال مقام البيئة الطبيعية في نشوء الأحياء.

وفضلاً عمّا تقدّم من اختلاف بين الوجدان والطبيعة، فإن الآيّة وهي غاية ما تصبو إليه الشئون لدى مثولها في الذهن يعكس بعدها كأمنية، مدى تمثيلها لما تتمخّص عنه من حقيقة مثلي. وبينما تبدو الحقيقة الإنسانية هذه معنًى مستفاضاً كصورة، بحيث يُخيّل للذهن أنها ذات أبعاد ثلاثة، تبقى الحوادث الطبيعية على مستوى واحد في حدود البُعدين فقط، ممّا يجعل العينية Identité غاية انحدار السببية الطبيعية، حيث يلتقي الواقع مع عالم الإمكان، الحوادث الطبيعية مع الصيغ الرياضية.

وذلك ما جعل موقف الإنسان من كلّ من الطبيعة والملا الأعلى، قطبي الحياة، موقفاً مختلفاً. ويظهر هذا الاختلاف فيما بين الأحكام الثبوتية والأحكام الوجدانية، بين أحكام تأملية هدفها بناء الحقيقة بناءً يلتقي فيه المعقول بالمحسوس، وبين أحكام ذات نزعة إلى العمل، إلى تقويم الخطأ ورفع الحيف حسبما تقتضي طبيعة الحقيقة الإنسانية، بحيث إن الإرادة تتردّد أثناء الإقدام على العمل بين المبدأ والعواقب تردّداً تنتهي به إمّا إلى أداء الواجب، وإمّا إلى التخلّف عنه، فالتردي عن مستوى الحياة الإنسانية.

هاك بعض الأمثلة التي يظهر فيها جلياً الاختلاف بين موقف الإنسان من الأشياء الطبيعية، وبين موقفه من الأمور الاجتماعية.

إن الحركة عندما ترسم كصورة في الذهن تدفع بالمتفرّج في اتجاه انطلاقها، ممّا يجعل الناس يعزّون إلى الأعماق السحيقة قوّة من السحر تجتذب الناظر إليها، وممّا جعل الوهم يلتبس عليهم بالواقع في تحريك الطاولة المستديرة. وكذلك الوضع الاجتماعي يدعو إلى مسابرة لدى ارتسامه في ذهن المتأمل مسابرة يُعبّر عنها الرأي العام بمثل مألوف، وهو أن العنب يسودّ لرؤية بعضه بعضاً. ولكن الإنسان لا يقف من المجتمع موقف المسابير فحسب، بل إن بعض النفوس تُجيب بالمقاومة على العادات الشائعة والتقاليد الموروثة والآراء الخاطئة، وإلّا فكيف كان يُفسّر التطوّر في تاريخ الإنسانية؟ وكيف كانت تُفسّر الانقلابات ومحاولات الإصلاح؟ إن الذهن يقف من الصورة المرتسمة فيه عن الوضع الإنساني أحد موقفين؛ موقف المسابرة للواقع، وهذه هي حالة النفوس

الخائفة المستضعفة، أو موقف من يُقدَّر هذا الوضع على ضوء الآية المثلى، إمَّا بالمقاومة وإمَّا بالمسايرة، حسبما تُقر ذلك الإرادة.

وهاك موقفًا آخر للإرادة يظهر فيه الفرق بين الطبيعة والإنسانية بوضوح أجلى؛ لنفرض أننا على ضفة النهر، نُشاهد سقوط حجر في الماء، أو سقوط أحد المارة، فقد يدعو سقوط الحجر إلى التأمل في أسبابه، وفي القوانين التي يجري بموجبها كما حصل لـ «غاليلي ونيوتن». أمَّا أحد المارة فيبعث سقوطه في نفوس المتفرّجين الهلع، ويرافق هذا الهلع صوت صادر من أعماق الوجدان يهيب بكل امرئ إلى إنقاذ الغريق، ولو تضمّنت هذه الدعوة بعض الخطر.

كذلك تدعو الأشياء إلى التأمل وإلى التصرّف فيها حسبما تقتضي المصلحة.

وكذلك تدعو الشئون الإنسانية إلى العمل بموجب الوضع السوي لتقويم الاعوجاج وإصلاح الفاسد، وإن كانت هذه الدعوة تترك لنا حرية تعيين الموقف، حتى إننا لنقف هذا الموقف عند الاختلاف على الحياة بيننا وبين الآخرين، مهما ألحّت علينا الحاجة وانطلقت القوى الكامنة في الرغبة. إننا نُقدّر الأمور أبدًا على ضوء الحق بقطع النظر عمّا يتضمّن هذا التقدير من عواقب.

الإطار الأخلاقي للدولة

(١) مفهوم الحق

نقطع الشجرة ونأكل الخروف ونقتل الضبع، وندّعي بعد ذلك بأننا نملك الحق في الحياة، وفي ما تستكمل الحياة به شروط كيانها، فمن أين أتى الاختلاف في ذلك بيننا، نحن البشر، وبين الأحياء الأخرى؟ وبالأحرى من أين لنا هذا الادّعاء؟ أهو فطري يُلازم الصفات التي يتميَّز بها نوع البشر، أم هو وليد العرف والاصطلاح؟ وبتعبير آخر، أمفهوم الحق مفهوم قد اصطلح عليه بين الناس، ثم أصبح بحكم العادة واجب الرعاية؟

كُنَّا نهتدي بهداية الحدس العربي في استجلاء المشاكل المماثلة، فهلّا يهدينا هذا الحدس الآن إلى حل المسألة التي نحن في صدها؟ فلنبداً ولو على سبيل المحاولة باستجلاء الحدس المنطوية عليه كلمة «حق» ذاتها.

إن لكلمة «حق» في اللسان العربي صورةً حسيّةً هي «الحق» بمعنى الجرن للعظم، فكأن واقع الأمر من حقيقته بمثابة العظم من جرنه. وكما يبعث خروج العظم من حقه اضطراباً في الجسد يحدث الميل أيضاً، وهو الانحراف الواقع عن حقيقته، قلقاً في النفس، ولولا هذا القلق لما دأب الذهن لاستكمال شروط الحقيقة. وهل كان القلق يستحوذ على نفوسنا نحن العرب، لو لم يتخلّف واقعنا عمّا يجب أن يكون عليه حالنا؟

هكذا أدرك الذهن العربي العلاقة بين الواقع للمجتمع وبين ما يصبو إليه الناس من مثل أعلى، على مثال العلاقة بين الأنشودة وإلهامها ... إنها علاقة يُنشئ المصلح على ضوئها المجتمع، كما يُنشئ الفنان على ضوء إلهامه الأنغام في الأنشودة. وإذا وضع الذهن كلمات «عدم»، «حرية»، «كمال»، فقد أدرك العلاقة بين الحقيقة والعبارة البيانية على غرار العلاقة المتقدّمة. إنه إذ هو ينظر إليها من حيث تقصير العبارة عن المعنى، يحصل لديه الحدس في العدم. وإن هو ينظر إليها من حيث فيض المعنى على العبارة، يحصل

لديه حدس الحرية. وأمّا الكمال فهو غاية المرتقى، الغاية التي بها تستكمل العبارة شروط حقيقتها.

ولمّا اشتقّ الذهن العربي كلمتي «الحقيقة» و«الحاق» من «حق»، فعنى بالأولى أصل الشيء ومنتهاه، وبالثانية الوسط والكمال في كلّ من الأشياء؛ فطن إلى منزلة الحق المثلى. ولمّا اشتقّ هذا الذهن كلمة «الباطل» كضدّ للحق وعنى بها الشيطان الساحر، ثم اشتق من نفس المصدر «البطل» و«البطلان» بمعنى الكذب والترهات؛ دلّ على أن الحق وحده قائم بذاته، في حين أن ضده البطل رمز الشطط؛ بطل: فسد، ذهب خسراناً وضياًماً، بطل في الكلام هزل. وكلمة «شيطان» نفسها تلتقي باشتقاقها من «شط» مع ما تقدّم في المعنى. وكذلك كلمتا «خطأ» و«خطيئة» المشتقتان من خط، تشيران إلى الانحراف؛ إذ إن الأولى تُشير إلى الانحراف عن الطريق المستقيم بالهمزة الملحقة بها، والثانية بالهمزة المندرجة في صلبها؛ الأولى تعبيراً عن حالة «الخطأ في الاجتهاد»، والثانية تعبيراً عن حالة مستقرّة «الخطيئة في الأخلاق»، تتناول صميم الحياة فتندرج في السجية بصورة مستقرة. نحن نستخلص ممّا تقدّم أن الحق في الحدس العربي، ذو منزلة مثلى؛ فهو من فوق سلسلة الوقائع الخاضع ظهورها لمبدأ العلة في ظرفي المكان والزمان، بحيث يتمييز عن الحوادث الطبيعية. والذهن يستشف الحق متلاًئلاً في عليائه من خلال تجلياته التي هي الشئون الإنسانية. وتدلّ عبارة إثثار الحق على الصداقة على تكوين الإنسان المزدوج هذا، على خضوع طبيعته لدائرة الميول وأغراضها، وعلى صبوة يتخطى بها هذه الدائرة متسامياً نحو المثل الأعلى. وليس الندم وما يُرافقه من شعور بالذعر والخسة إلّا نتيجة إعراض النفس عن الحق وهبوطها.

وإذا ضلّ أعلام الحضارة الحديثة عن الطابع الخاص لعلاقة الشئون الإنسانية مع حكمة وجودها الآيّة، فأدركوا هذه العلاقة على مثال ما هو قائم بين الحوادث الطبيعية. وإذا ضلّوا عن علاقة الصورة المستفاضة بالمعنى المستفيض بها، فأرجعوا التجليات إلى الشروط التي تكتنفها من علة متقدّمة أو غاية متخلّفة، كما هي الحالة في إيضاح الحوادث الطبيعية؛ فذلك لأنّ الذهن الحديث بدأ نهجه بدراسة الحوادث الطبيعية ذات الطابع النسبي، والقائم كيانها على مبدأ الانتشار في المكان، فبدت له الشئون من خلال هذه الدراسة وكأنها ذات بعدين فقط على مثال الحوادث، بينما هي — أي الشئون — إذا تمثّلت في الذهن فاستمدّت منها نسغ الوجود، أي إذا تحوّلت عن رموز إلى معانٍ؛ هامت في صبوتها نحو المثل الأعلى حتى أصبحت وكأنها ذات أبعاد ثلاثة، مثلاً كمثّل المعاني

للكلمات في القصيدة من الإلهام، الذي هو معنى تجربة الفنان المثلى، وليس التعبير عن المعنى الذي هو البعد الثالث بلغة الظواهر، إلا عبارة مجازية لما ينطلق من الملاء الأعلى، أو لما يبدو كذلك من صبوة النفس نحو المثل الأعلى.

أما ما قيل من تصنيف الحقوق بين طبيعية ومكتسبة، بين ما يلزم الفطرة البشرية وبين ما يرجع إلى عهد أقرته الهيئة الاجتماعية، فمرده إلى الحرية. إن الحرية هي الصفة التي يشترك فيها الإنسان مع الآلة، والتي عليها يقوم حدس الأسطورة القائلة بأن الله خلق الإنسان على صورته لا على سواها من الصفات. إنها وحدها مُنزَّهة عن كل تشخيص يستنزل الإله إلى خطيئة المشبهة، وذلك ما يجعل ما تُقره الإرادة من عهد يكتسب بهذا الإقرار القدسية «وعد الحر دين»، و«أنجز حر ما وعده». وإذا جاز أن تُردف صفة «الطبيعية» بالحقوق تمييزاً لها عما ينتج عن العهد من حقوق مكتسبة، فذلك أن الحياة بناء غرضه البصيرة، أي رؤية الحق رؤية واضحة، رؤية تحمل معها شروط تحققها خلواً من الأهواء والآراء الطارئة. ولما كانت درجات هذا البناء تراثاً أصيلاً ينتقل من الأجداد إلى الأحفاد بالفطرة، فقد أصبحت شروط تحقق هذا التراث واجبة الرعاية على الذين يشتركون في الصبوة إلى المثل الأعلى. وإذا كانت الدرجات الموروثة هي قاعدة الحرية التي خُصَّ بها الإنسان، كخليفة الله في الأرض وتاج الخليقة، فإن الحقوق المكتسبة وليدة الحرية.

لكن الحرية ليست فراغاً في النفس، بل هي وقوف النفس موقفاً مُشرِّفاً على رابطة العلة بين الحوادث الطبيعية وعلى رابطة الغرائز والرغبات بأغراضها، حاجات الجسد وما يُمثِّل هذه الحاجات من صور ذهنية. إن الحرية تظهر في النفس بين الطبيعة والملاء الأعلى، بين الصور التي تتمثل بها الأشياء، وبين القيم التي تشف منها الآيات. وإذا اشتق الذهن العربي كلمة «إيقاع» من «وقع»، فقد اهتدى إلى أن النظام من الحوادث، وأن ما ينم عنه هذا النظام من معنى ليس بالمتعال transcendant وبالحال immanent، بل بين بين. تُعبّر عنه كلمة «رحمان» التي صورتها الحسية «الرحم»، هي رمز الاتصال من الصميم بين الصورة والمعنى.

فالحق في الحدس العربي ليس إذن من دائرة القوى في الطبيعة، ولا هو أمر يكتسبه الفرد من المجتمع، بل إنه من الواقع بمثابة النجم المتلألئ في عليائه من الغيوم المثقلة. وكيف لا؟ أليست الأشياء في الطبيعة تخضع لمبدأ تعادل القوى؟ أليس المصطلح نظرة يُلقِيها الإنسان على دائرة القوى؟

إن كلاً من الحق والحرية تُوجب على المرء استكمال الشروط التي بها يزداد الأول انبلاجاً في الوجدان والثانية وضوحاً، حتى إذا ما استشفَّ الذهن الشئون وبدرت من

خلالها الآية؛ انجذبت النفس بسحر الرّوعة، ولكنها إذا تخلّفت عمّا تُوجبه هذه الرفعة من جهد وتضحية؛ تملّكت منها عندئذٍ الحسرة. ومن هنا تبدأ العلاقة بين الحق والواجب؛ حق الأمر، ثبت ووجب، بينما الواجب هو دعوة الحق، الدعوة التي تتمثل فيها مشيئة الله. ولما كان المجتمع نظاماً ذا نزعة، أي عناية، وكان الناس يتفاوتون بالتجاوب الرحماني مع العناية، بحيث إن المعنى الحاصل من هذا التجاوب يختلف لديهم بالوضوح، وبتحوُّله إلى نية ذات عزيمة في العمل، فقد أصبح لكلّ من أعضاء الهيئة الاجتماعية قيمة مزدوجة مطلقة، من حيث إشراق الحق في النفس، وبدور هذا الإشراق كواجب. ونسبية تأتي من قدرة المرء على القيام بالأعباء العامة. وإذا كان الناس متساوين بالقيمة المطلقة التي يُصحبون بها ذوات لا أشياء، فإنهم يتفاوتون بالقيمة النسبية بحسب تفاوت مؤهلاتهم في الإفصاح عن كيان الأمة، وفي القيام بما تدعو إليه المصلحة العامة.

(٢) العدالة

ترجع كلمة «عدالة» إلى فعل «عَدَلَ» بالاشتقاق، ويرجع فعل «عدل» إلى «عَدَّ» المتضمن حدس العدد والنظام. ولدى استعراض أسرة الكلمة ومشتقاتها الحسية والعقلية تظهر اتجاهات الحدس العربي الأساسية: عدل، أنصف، وعادله، وازنه، والعدل: النظير والمثيل. عدل الشعر، جعله موزوناً مستقيماً.

يُؤخذ ممّا تقدّم أن الحدس العربي في العدالة هو نظام قاعدته المساواة «أنصف»، وقوامه مراتب يتألّف منها كيان المجتمع. نظام يشعر به كلّ من أعضاء الهيئة الاجتماعية، كما يشعر العازف بإيقاع الأنغام ومواتاتها للتعبير عن الإلهام. وإذا كانت المساواة تُقابل كلّاً من القيم المطلقة التي تتمثل في إنسانية كلّ من الأعضاء، فإن المراتب تتعيّن بحسب الوظائف المتعلقة بكيان المجتمع، نموه في اتجاهي العمق والفسحة معاً.

وكلمة «ظلم» التي هي ضد العدل، تزيد من معنى وضوح العدالة. إنها قد حصلت من إلحاق حرف «م» بفعل ظل، والحرف الملحق يُعبّر بحسب مخرجه عن معنى الانغلاق، الحرمان، العدم. فكان ظل الإنسان هو مجاله الحيوي، المجال الذي يتناسب بالمدى مع رفعة صاحبه، فمثل الشخصية بذلك كمثال الشجرة. وأمّا الظلم فهو ما ينقص من المجال الحيوي للإنسان ممّا يجعل الظل يأخذ بالتقلُّص. وكلمة «جور» تلتقي مع الظلم في المعنى باشتقاقها من «جار». إن الكلمات المشتقة من «ظلم» تدلّ على الحدس العربي في الأمر؛ ظلمه حقه: انتقصه إياه، وكل ما عجله عن أوانه فقد ظلمه. والظلم هو وضع

الشيء في غير موضعه، والآية: ﴿كَلَّمَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ (تنتقص) مِنْهُ شَيْئًا﴾، تُكَلِّلُ الحدس العربي المتفَرِّع عنه اتجاهاته في الكلمات المتقدم ذكرها، ومن غريب الأمر أن يشتق الذهن العربي كلمتي «ظلمة» و«ظلم» من ذات المصدر، فكأنه إذا زاغ واقع الأمر عن الحق، انكشف النور عن البصيرة. وأمّا إذا صدقت الصورة واستكمل الواقع شروط الحقيقة؛ تَأَجَّجَ الذكاء (الضوء). مثل انبعاث أشعة الذكاء من ثنايا الصورة الصادقة كمثّل النشوة التي تحصل من ملاءمة ظروف البيئة للحياة.

هناك كلمة أخرى ذات علاقة بالعدل وهي الإنصاف؛ أنصف الخصمين: سَوَّى بينهما وعاملهما بالعدل، أنصف أحد جزئي الشئيين إذا تساويا، المتناصف من الرجال: المتساوي المحاسن. هكذا يشف معنى العدالة من الكلمات المتقدّمة.

وكلمتا «إنصاف» و«عدالة» تدلان — بتضمّن حدسهما مبدأ المساواة والعدل — على أنهما نشأتا داخل الأسرة حيث تسود روح الأخوة. إذ إنه ليس من تمايز بين الإخوة، اللهم إلّا بالأصالة والأهلية لتمثيل التراث المرموق عند العشيرة. ونشأة العدالة والإنصاف هذه تكشف عن تأثير القرابة على توجيه النفس نحو الكمالات الأخلاقية، عن تأثير البنیان المشترك على توجيه الذهن نحو المثل الأعلى. ولم تَزَلْ كلمة «إنصاف» تحمل معنى الحنان طابع نشأتها، ومن بقايا ذلك العهد كلمتا: تنصّفناك بيننا؛ جعلناك بيننا المناصف: الخادم. ولدى التأمل في الحدس المنطوية عليه كلمات: عدل، إنصاف، ظلم، يتبيّن أن لكل امرئ فلكه الذي يتناسب ظله مع مداره. وكلمة «حقيقة» هي التي تجلّي الحقّ تُشير إلى هذا الفلك «حقيقة الإنسان»، فكان المجتمع في الحدس العربي على مثال السماء، منظومة من الأفلاك تتعيّن فيه مراتب الأعضاء بنسبة مؤهلات العضو لتمثيلها، أكان ذلك بوضوح البصيرة أم بالإخلاص لتنفيذ الإرادة العامة؟

ولمّا كانت العدالة تتضمّن النظام؛ فقد أصبح من المفيد أن نطلّع على نشوء كلمة النظام نفسها، وأن تستقرئ معاني مشتقاتها؛ لعلنا نستزيد بذلك من وضوح مفهوم العدالة. فأما نشأة الكلمة فهي صوت «نس» الطبيعي الذي يحدث عندما يحترق الحطب، ونس الخطب: أظهر الزبد على رأسه، ومن هذه الصورة وبتحويل حرف «س» إلى شقيقه بالخرج «ز»، استحدث الذهن العربي «نز»، استحدث هذا الذهن «نظنظ»؛ وذلك بتحويل حرف «ز» إلى شقيقه بالخرج «ظ»؛ نظنظت الأم صبيها: رقصته. وكلمة «نظم» قد حصلت من إلحاق حرف «م» إلى «نظم»، وأمّا مشتقات «نظم» فقد تبلورت فيها اتجاهات الحدس المختلفة؛ فهي نظم الأمر: أقامه، والمنظوم من الكلام: الموزون، والنظام: الخيط

الذي ينتظم فيه اللؤلؤ، والنظام أيضًا: الطريق والعادة، نظام الأمر: قوامه، الأنظام: خيط البيض المنظم في نظامي السمكة.

ولدى التأمل في كلمة «نظم» في أصلها اللغوي وفي مشتقاتها، يتبين أن الحدس يقوم على الانبثاق وعلى ما يرافق الانبثاق من عفوية، وال عفوية تتحول إلى نظام بتحديداتها، بإدراكها من خلال المكان. وحرف «م» في «نظم» يفي بهذا الغرض. هذا، وإن العلاقة بين النظام وبين ما يُضمَر تحت الشعور، على مثال العلاقة بين الينبوع وبين ما يُتحلَّب من ماء في جوف الأرض. وكما أن الماء المتحلَّب في جوف الأرض يؤلَّف مجاري، والمجاري بتقاربها متحدة تُفجِّر سدها، فتطلع على الضوء ينبوعًا يبص بصًا، كذلك الأوضاع ترتسم في الذهن، فتستجلي، بتقارب نزعاتها، الآية حكمة وجود الأوضاع نفسها. والصورة الحسية لمصور الآية هي أنظومتا بيض السمك، فإذا كان بيض السمك يظهر متفرِّقًا في المكان، فإنه من حيث الصميم يتحد في ينبوع الحياة.

تلك هي الصورة الحسية لبدور الآية في الحدس العربي. إن النظام وإن كان يقوم على العلاقة بين أفراد متفرقين في المكان والزمان، فإنه من حيث صبوة عناصره الأعضاء ينتهي بالآية مصدر وجوده، وليس النظام إلَّا مصور الآية، وما يُدرك منها خلال المكان. ومن هنا القرابة بين العدالة في المجتمع والاعتدال في الجسد، ومن هنا طبيعة النظام المفصل في الجسد والمجتمع.

وبناءً على ذلك فإن الشعور بالنظام يتقدَّم على القانون الموضوع من قِبَل الهيئة الاجتماعية، حتى إذا ما اختل النظام أُنذر من عانى الخلل بالألم في الجسد، وبالقلق في المجتمع، وذلك ما يدعو الأفاضل إلى التعاون على القيام برفع الحيف بسبب الخلل. وإذن فشيمة النفوس الكريمة هي رفع الظلم، لا كما قال شاعرنا المتنبي:

الظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فليعلَّ لا يَظلم

وليس البطل إلَّا ذاك الذي تجسَّدت فيه العدالة، النظام الأصيل المنطوية عليه حياة الجماعة أن الشعور بالإنصاف لهو من صميم الحياة، ولولا ذلك كيف كُنَّا نُفسِّر الظاهرة التالية:

بينما كنت مارًا في ساحة المدينة القديمة بطرطوس شهدت ديكين بلديين يتقاتلان، وكان بالقرب منهما ديك رومي واقف موقف المتفرِّج منهما. وكنت مندهشًا عندما رأيت الديك الرومي يهرول مسرعًا ثم يمر بينهما مفرِّقًا أحدهما عن الآخر! وبعد أن

اجتازهما ببضع خطوات وقف والتفت إليهما. ولما أقدم أحد الديكَيْن المتخاصمين على استئناف القتال كرَّر عليه الديك الرومي وأوسعهُ نقرًا، فكانه شيخ قرية يفصل بين المتخاصمين.

ومثل العدالة كمثّل الفنون الجميلة، كلها تحصل من المساومة بين الحدس والعبارة، بل كمثّل الحياة نفسها؛ فكما أن الاعتدال في الجسد أي نظام بنية الفرد يحصل من مساومة بين الحياة والبيئة، فكذلك العدالة تحصل من مساومة بين تجربة الأمة المثلى وما ينجم عنها من نظام، وبين مُلائمة ذلك لمقتضيات ظروف البيئة.

ولكن لما كان المجتمع يمر في تطوُّره من مرحلتين، يبدأ بعهد الناموس، العهد الذي ينشأ فيه عرفه وتقاليده مبهمًا، ثم ينتقل إلى عهد روح القدس، الذي يستجلي فيه النوابع العرف والتقاليد استجلاءً تتحوّل به من قواعد مألوفة إلى قوانين صريحة بيّنة. وكان النابغ يتردّد ذهنه أثناء الإنشاء بين الحقيقة والعبارة (العمل)، وتارةً يُصيب وتارةً يتوه، عن قصد أو غير قصد. لما كان الأمر كذلك أصبحت القوانين تقتصر في غالب الأحيان على النظام الذي هو قوام العدالة. وإذا ما تهادى الشطط ضج الناس من الميل، وقد ينتهي السخط بالثورة على الأوضاع المنحرفة الشاذة.

ومع ذلك فإن الإنسان لا يبقى عند الحد الذي تُعيّنه الفطرة، وإذا هو اجتاز ذلك إلى مرتبة الحرية أضيف إلى عدالة الفطرة العدالة التي تنجم عن العهد، إلى الوفاء. حتى لقد خُيّل لبعض الناس أن العدالة والعهد صنوان، والمجتمع يقوم بحسب هذا الرأي على الإرادة الصريحة، ولكن لو كان الأمر كذلك لالتبس الإصلاح بالجريمة. إن كليهما يُبطلان العدل القائم على القوانين المتعارف عليها عند الجماعة. وليس بأدل على أن الإصلاح يُحقّق ما يتمخّض عنه الجمهور ظهوره بمظهر الرسالة المحتمة على الإرادة، وظهوره بمظهر الأمنية معًا، والمصلح إذ يُؤدّي رسالته يُحقّق شخصيته.

ولما كان الإنسان ذا تكوين مزدوج، تلتبس لديه الفطرة بالحرية، فقد أصبح لوجهة نظره الأثر الأعظم في تعيين حدود العدالة (تطوّر العدالة بتطوّر أنظمة الحكم)، ومع ذلك فإن الترتيب المثالي للقيم يبقى أكثر ثبوتًا في وجه تقلّبات الظروف من ترتيبه حسب الوظيفة. ولما كانت الحاجات والقيم تُؤلّف كلًّا تتلخّص فيه دنيا الإنسان، فقد أصبح المجتمع الأقرب من كماله هو الذي تنسجم فيه الحاجات مع القيم، بحيث تقل المحرّمات المفروضة على الإنسان. إن ما يلتزم الإنسان بأمر تعيينه هو تقدير الحاجات بالنسبة لصلاحها مستقلة عن أي اعتبار آخر، وهو أيضًا تنظيم المجتمع تنظيمًا متناسب قيمه مع مدى قدرتها على دعم النفوس في صبوتها نحو المثل الأعلى.

(٣) الشريعة

إن الصورة الذهنية وإن كان تأليفها يحصل من الإحساسات التي ترد بطريق الحواس، فهي لدى مثولها في الوجدان تُصبح ذات نزعة مزدوجة الاتجاه، فتتزع من جهة إلى الشيء الذي اقتبست عنه، حتى لقد تنتهي المشابهة بينهما إلى المسائلة، ومن جهة أخرى تنزع إلى استدراج معنى بديء في الوجدان تتخطى به النفس دائرة الغرائز والحاجات نحو إنسانية متعالية الآفاق. فإن يبقَ الذهن في الحالة الأولى عند حدود الطبيعة منتقلاً من الصورة إلى المناسبات بين الصور، كانتقاله من صورتي الحرارة والتمدُّد إلى قانون تمدُّد المعادن بالحرارة مثلاً، فإنه يُصبح في الحالة الثانية ذا صبوة يتميَّز بها عن العجمة ذات المنظومة المغلقة. لكن الصورة لا تستنقد المعنى، كما ليس للمعنى من عبارة غير الصورة، ممَّا يُجئ الذهن إلى المجاز للإفصاح عمَّا تُقصر عنه الصورة؛ وذلك بالاستناد إلى المماثلة بالجوى (الصدى العاطفي) بين أداة البيان والمعنى المقصود استدراجه من الملاء الأعلى. ألا تسلك الحياة نفس المسلك إذ تستدرج، بتقدُّم أداة بيانها الجسد في النمو، ما ضمير في عالم الغيب من مكنونات، من ميول وحواس؟!

في التجربة الطبيعية حيث يشترك الحس والعقل معاً في صوغ المعرفة، يُحاول الذهن أن يجعل المعقول مطابقاً للواقع، أي إن يجعل ما يُبنى من بنية ذهني مستوفياً شروط كيان الحوادث. وقد يتقدَّم الذهن في هذا الاتجاه حتى ينتهي بنظام مشترك بين «الأنا» و«الأنام»، بنظام اتخذته الفلسفة اليونانية الأوروبية موضوع محاولاتها، حتى كانت منذ ظهر كتاب «ما بعد الطبيعة»، حتى ظهر كتاب «نقد العقل المحض».

لكن الذهن ينهج نهجاً آخر في فهم الشئون الإنسانية، فهو يتمثَّل كُلاً من الكلمات لدى فهم القصيدة تمثُّلاً تنبعث عنه المعاني المتعارف عليها بين الناس، تمثُّلاً يستشف به هذه الصور البيانية حتى يدرك منها الإلهام معنى تجربة الفنان المثلى ومصدر الانسجام والنظام في التحفة الفنية. فالتجربة الإنسانية إذن هي اتصال من الصميم بين «الأنا» و«الأنام»، وتكشف عن ماهيتها كلمة «فقه» المتضمنة معنى تفتح النفس عن الحقيقة مستضيئة بنور ذاتها.

«إنما تعني كلمة «فقه» معناها هذا لاشتقاقها من «فق، فقفق»، وهو صوت غليان الماء، الصوت الذي اشتقت منه مع أخواتها: فقاً الدملة، فقح الكلب عينيّه، فقس النقف من البيضة، فقر أي تجوَّف، فقح ... إلخ، وهي كلمات تتضمَّن خيال الفقايع المفتحة من داخلها».

وها نحن نُقدِّم هنا بعضاً من الأمثلة التي تكشف عن تلوُّن التجربة الإنسانية ومداها؛ فمُنظر البائس يبعث في قلب من عقد النية على التعاطف مع الآخرين بمشاعر البؤس ومشاعر الإحسان التي تدفع إلى رفع مثل هذا الحيف. ولقد اشتقّ الذهن العربي كلمة «فضيلة» من «الفيض» للتعبير عن تلك الحالة، أي حالة رفع الحيف عن الآخرين. وهل يقف الإنسان عند حدِّ التعاطف الرحماني المائل للعيان، عند الحد الذي يشترك فيه مع جميع الأحياء؟ أو لا يفقه أيضاً نظام قيم المجتمع، فتُجيب نفسه إجابةً خاصةً على كلِّ من مراتب هذا النظام المتحلية برواء رفعتها؟ ولولا ذلك لما حصل تنازع الواجبات في الوجدان. وعندما يعترى الخلل نظام القيم تضطرب النفس، ويُرافق هذا الاضطراب العزم على تقويم الاعوجاج، وعندما يزيغ نظام القيم في المجتمع؛ يستحوذ القلق على الناس جميعاً من جرّاء هذا الزيغان؛ وحينئذٍ تظهر محاولات الإصلاح في كل مكان. لكن إذا كان أعضاء المجتمع لم يروا في نفوسهم الكفاءة لإنقاذ الموقف، فإنهم يرجون قدوم المخلص من الخارج. هذا ولو أن نبرة الإيقاع في النظام تتحوّل بتحوّل وجهة نظر الإنسان في الدنيا. فالتجربة الإنسانية إذن تتميز عن التجربة الطبيعية بنزعتها إلى رفع الحيف وتقويم الاعوجاج بالإصلاح، حتى إن لها من السحر ما يدعو صاحبها إلى هدر حياته في سبيلها. ألا تدل كلمة «واجب» باشتقاقها من «وجَّ» على أن الدعوة تنبعث من الصميم؟ إنها لدعوة ذات هوية معيّنة يهتدي المرء بها في الأعمال ذات الصبغة الإنسانية. وقد يمتد شفق التجربة الإنسانية إلى الطبيعة، فيقوم صاحب العقيدة عندئذٍ بتفسير الوجود على ضوء رؤياه الأصيلة، كما يحصل في الشرائع ذات الآماد البعيدة.

إن التجربة الإنسانية تُماثل الحياة من حيث المبدأ والمعنى، وكلتاها تبدأ من فوق سلسلة الحوادث الطبيعية، وكلتاها تنزع إلى الإبداع واصطفاء الأوفق من بين المبدعات. ولكن لما كانت المبدعات تتجلّى كاستجابة على دعوة تتلقاها كلُّ من الحياة والإنسانية، أصبح قانون الملازمة مع البيئة يشمل الأحياء والأمم. فهل للغرائز من معنىٍ إلّا في علاقة الأحياء بالطبيعة؟ وهل للشرائع من معنىٍ إلّا في علاقة الإنسان بمجتمع ما؟ وإذا كانت الصحة هي الحالة السليمة للوضع الأول فإن الأخلاق هي الحالة القويمة للوضع الآخر. إن الحياة منظومة يتم نموُّها بانكشافها من الداخل، ويقوم ازدهارها على الوثام بين صبوتها المثالية والملازمة بينها وبين البيئة.

إن الإنسان لم يقف عند حد الوفاق بين الحياة والطبيعة، وإذا اشتقّ الذهن العربي كلمة «فرد» من «فرَّ»، فقد عبّر عن نزعة المرء إلى التحليق في الأجواء العالية، وإلى تقرير

مصريه على مسئوليته في هذه المرة. وإذا اختلفت نبرة الإيقاع في منظومة القوانين بين أمة وأمة، وبين مرحلة تاريخية وأخرى في نفس الأمة؛ فذلك لأن المشرع يتردد ذهنه أثناء استجلاء الحدس بين الأشياء والقيم؛ يميل تارةً نحو المحسوس المادي، ويصبو تارةً أخرى نحو المثل الأعلى. ولكن التشريع الأقرب من كماله هو الذي يُوفَّق في تقرير الخير العام، وخير الإنسان هو في استكمالهِ شروط كِيانه، بحيث يرتقي إلى المستوى الذي يُصبح فيه حُرّاً في تقدير القيم والأشياء حق قدرها، في تقدير النتائج المادية ورفعته الواجبات الإنسانية تحت ضوء الحقيقة.

وكما اشتق الذهن العربي كلمة «فقه» من «فَقَه»، فدلّ على أن الحقيقة الإنسانية تنبج عن النفس انبلاجاً مستضيئةً بنور ذاتها. اشتق أيضاً كلمة «شريعة» من «شَرَع»، فدلّ على أن الحقيقة لدى صوغها تُصبح قاعدةً يجري عليها الناس في حل مشاكلهم العامة والخاصة. وذلك ما يوحي بالشبه بين الإصلاح والفن، بين الشريعة والتحفة الفنية، كلاهما يقوم على مبدأ المعنى والصورة، إلّا أن الشريعة أقرب إلى فن البناء من الفنون الأخرى؛ وذلك لأن المشرع يأخذ بعين الاعتبار في صنع القوانين الأمور الإنسانية، والطبيعية كالعرف والأخلاق والسياسة والاقتصاد... إلخ. كما يأخذ المعمار بعين الاعتبار الظروف التي هي ذات علاقة بالمخطط، وكما يستعين الفنّان بالخيال على إيجاد عناصر تحفته الفنية، وعلى إيجاد الوفاق بين هذه العناصر، بحيث يبلغ إلهامه مبتغاه من البيان. كذلك يستعين المشرع بصدى حدسه في الجمهور على تعيين هُوية الإصلاح، ممّا يوجب توفر الشروط الآتية في المشرع:

(١) الأصالة: ونحن نعني بها البنيان الرحمانى المشترك بين المشرع والجماعة. ذلك البنيان الذي تشف فيه الصورة عن المعنى، بحيث يتلأأ الذكاء موضّحاً الأوضاع العامة، وبحيث يشد عزم الإرادة على إحقاق الحق في نفسه وفي العالم. إن الذكاء في تقدير القيم حق قدرها هو بمثابة صورته الحسية (ذكاء أي الشمس) في تعيين مواقع الأشياء، ونحن نعتقد بأن الصدى العاطفي لحدس الحقيقة في النفس يشد من عزم المصلح، ويُهَوِّن عليه التضحية في سبيل للحقيقة على خلاف ما ذهب إليه أعلام الشعوب الهندية-الأوروبية؛ بأن المشرع الغريب عن الجماعة أصدق حدساً من ذوي القربى، وأنزّه موقفاً حيال المصالح العامة.

(٢) نمو الجملة العصبية نمواً تصل به الميول والنزعات إلى حد الاستقرار، وإلّا فما دام الجسد في حالة التطوّر والاستحالة يبقى صاحبه مستغرقاً في شئونه الخاصة. إن نمو

الجملة العصبية حتى ما بعد استقرار الجسد هو قاعدة الحياة الاجتماعية. فلهذه الحكمة اشترط السن كشرط أساسي للقيام بالأعباء العامة، ولهذه الحكمة أيضًا استثنى الأحداث والمعتوهون والمجرمون من الاشتراك في سير الأمور العامة؛ ذلك لأن الأحداث تُلزمهم مقتضيات نحو الجسد أن ينصرفوا إلى الأكل والنوم، ولأن الشباب تتغلب عليهم الأحلام التي هي وسيلة يتلمسون بها سبل الحياة، أما المعتوهون والمجرمون فإنهم يقصرون بالنمو عن إدراك قواعد الحياة العامة.

(٤) المجتمع كنظام

الكلمات المنطوية على معانٍ منافية للعدالة تتضمن النظام باعتبار قوام الحياة الإنسانية؛ فكلمة «جزاء» مثلاً، تعني بحسب أرومتها «جز» هذا المعنى، وكلمة «قصاص» تُفيد باشتقاقها من «قص» ذات المعنى. فإذا تناول أحد أعضاء المجتمع على النظام بالجور والاعتداء، جرَّ أو قصَّ فرد النظام بذلك إلى حالته الأولى.

وكلمتا «ثواب» و«ذنب» تُشيران باشتقاقهما اللغوي إلى العلاقة بين العمل وبين من قام به؛ فالثواب يُشير بصورته الحسية «الثوب» إلى أن العمل يلبس صاحبه، والذنب يُشير بصورته الحسية «الذنب» إلى أن الإثم من مقترفه بمثابة الذنب من الحيوان، يُلاحقه ويحيط من قدره.

وكلمتا «جريمة» و«عقاب» تتضمنان الدعوة إلى إحقاق الحق؛ فالجريمة تتضمن بحسب اشتقاقها من «جر» معنى ملاحقة الخلل شخص المخل بنظام المجتمع. والعقاب يتضمن منى التلازم بين الجريمة والقصاص كملازمة العقب «الكعب» لصاحبه يتبعه حيثما سار.

وكيف يحصل الحدس في العدل ويشترك الناس في هذا الحدس، إذا هو لم يكن من مقومات النفس؟ ألا يأخذ الناس بيد المظلوم ضد المعتدي، في حين أن المصلحة تدعو إلى المساومة؟ إن الشعور بالعدالة يكمن في صميم الحياة، من فوق رابطة الأسباب علّة كانت أو غاية، وإلا فكيف يُفسَّر اقتصاص الإنسان من نفسه بالكفارة؟ حتى إذا ما يؤس الناس من إنصاف بعضهم بعضاً في الدنيا لجئوا إلى السماء، حيث تستكمل العدالة شروط كيانها. إنما يكشف الجزاء عن وحدة العلم والعمل، عن وحدانية عليا ليست المعرفة والأخلاق إلا وجهتيها. أمّا الخلل الحاصل من الظلم فيبعث في النفس القلق، ويدعو الظالم والمظلوم والشهود إلى رفع الظلم.

وهل يقف الجزاء عند حد الكشف عن بنیان المجتمع بنياناً رحمانياً وحسب، أم أنه يكشف أيضاً عن صبوة هذا البنيان صبوةً مثل؟ ألا تتضمن كلمة «ندم على ما فعل» معنى الأسف والحسرة؟ نجد في أسرة الكلمة «النديم» بمعنى «النادم»، و«نده» بمعنى «نادى»، و«ندى» بمعنى «النادي»، فكأن الندامة نتيجة صدور الحكم بعد المداولة عن هيئة المحكمة، أي محكمة الوجدان. وكلمتا «الغفران» و«التوبة» تدلّان على حكمة وجود الندم؛ وذلك أنه معنى «غفر الشيء: غطّاه»، و«غفر له الذنب: غطّاه وعفا عنه». أمّا «تاب» من «تب» المعبرة عن معنى القطع، فكأن عذاب الوجدان الحاصل من الندامة يبعث بهمة تُرمّم بها الحياة ما أحدثته الجريمة من عطب في بنيانها، حتى لكأن الغفران أشبه بعملية «التكليس» في رثتي المسلول، أو بعملية «الالتئام» بعد الجرح. وأمّا التوبة فتُعِيد إلى الذهن عملية إخماد قاعدة ذكرى الجريمة في الجملة العصبية.

وهاتان الكلمتان «الغفران» و«التوبة» تلتقيان مع الآية: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾. إن المجتمع إذ يقتص من المجرم، يهدف إلى مدّه بالمعونة بخلق جو يدعوه إلى الندامة. وتأتي الندامة معها بفيض من المشاعر، وتجرف به ما دسّته الجريمة. وتأتي معها بالمهمة التي تبعث بما غار في الدماغ من قاعدة آية العدالة. والآيتان التاليتان تلتقيان بالمعنى مع حدس كلمتي «الغفران» و«التوبة»: غفر لها لأنها «أحبّت كثيراً» (الإنجيل)، و﴿الْحَسَنَاتِ يَذْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (القرآن).

هكذا نستدل بمفهوم الجزاء على تكوين المجتمع تكويناً رحمانياً مثالياً. أمّا الآية: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾، فإنما تعني أن النفس ميّالة للاستزادة من اللذة المرافقة للهيجان في انتشاره كمجموعة بوادر جسمانية. إن اللذة بذاتها إشارة النمو في الجسد، كما تدل على ذلك كلمة «لذّ: تبسّط» مصدر اشتقاق اللذة، حتى إن السادية Sadisme التي هي حالة شاذة ترجع إلى نمو العبارة المحقّقة للشعور في الهيجان. إنما الإنسان مزدوج الطبيعة، فهو من جهة يسترسل في رغباته فتنبعث حينئذ عبارة هذا الاسترسال، التي هي المسرة كعبارة نمو الحياة. ومن جهة ثانية يصبو إلى الحق صبوةً يُرافقها فرح الاعتلاء. وليس غرض القانون إلّا خلق الانسجام بين وجهتي الحياة هاتين، بحيث تتعَيّن حدود الرغبات بما يُساعد المرء على الارتقاء نحو الحرية، فيصبح بذلك حَكَمًا نزيهاً بين نفسه وبين الآخرين، فيُعَيّن موقفه من الحياة على ضوء الحق المشرف على النفس. ولو لم تتناول العدالة بنيان المجتمع لما اشترك الناس في المسؤولية، وهاك ما قال أبو بكر مفسّراً وجهة نظر الإسلام في الأمر: يا أيها الناس، إنكم تُفسّرون هذه الآية

وتضعونها على غير موضعها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾، وإني سمعت رسول الله يقول: «إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه»، وفي حديث آخر: «إن المعصية إذا أخفيت لم تضر إلا صاحبها، ولكن إذا ظهرت فلم تُنكر أضرت». ويدل على صدق فهم أبي بكر لروح الإسلام هذه الآية: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾. ومراتب المسؤولية أيضًا تدل المتتبع على معرفة نظام المجتمع، وإن كان الدلالة في هذه المرة ذات طابع سلبي. إن المسؤولية تتعين حدودها بعاملين؛ أولهما مدى ما تحدثه الجريمة من خلل في نظام المجتمع، وثانيهما مدى ما يكون للإرادة من دخل في إحداث العمل المخل بهذا النظام، ولكن لما كان العمل يتبع النية: «إنما الأعمال بالنيات»، وكانت النية منه بمثابة النواة من الشجرة «نوى، نية، ونواة»، فقد أصبحت الإرادة هي العامل الأساسي في تعيين حدود المسؤولية. ولما كانت الإرادة تقف بين الحاجات وحق الآخرين فيها، فقد أصبحت المسؤولية تُقاس بمقدار استيفاء الحرية شروطها أثناء ارتكاب الجريمة، بحيث إن التهور والمفاجأة يُخففان من التبعة.

ها نحن نستعين بحديثين على إيضاح وجهة النظر هذه: «لا يكون السارق سارقاً حتى يأخذ من حرز»، و«من أخذ منها بفمه ولم يتخذ خبئه (في حضنه) فليس عليه شيء»، ومن احتمال فعله ثمنه مرتين وضرب نكال، وما أخذ من أجرانه (البيادر) ففيه القطع إذا بلغ ما يأخذ من ذلك ثمن المجني، وما لم يبلغ ثمن المجني ففيه غرامة مثليه وجلدات نكال». وكلمة السرقة نفسها تُفيد هذا المعنى بتكوينها اللغوي من «سر» و«ق» الملحق بها، تعبيراً عن معنى المقاومة، فكأن السرقة في الحُدس العربي هي العمل الذي يقع في السر ويلقى عن حق الآخرين فيه المقاومة.

تبقى الإرادة بين الإغراء والحق، فإن لم يترك لها الوقت لاستجلاء الحق استجلاءً تستعين به على تثبيت العزم لمقاومة الإغراء؛ خُفَّت عنها التبعة. ولما كانت العبودية تضعف من الأصالة والتربية اللتين تدعمان الإرادة في صبوتها إلى الحق، بحيث يشد عزمها حتى تُسيطر على المغريات، فقد ميز الإسلام بين العبد والحر في المسؤولية: ﴿فَإِنْ أَتَيْنِ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْنَّ نِصْفَ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾، وإليك تفسير ابن تيمية للآية: «ولو كان القاذف عبداً فعليه نصف حد الحر، وكذلك في جلد الزنى وشرب الخمر ... إلخ».

وإذا قابلنا الكلمات: «لثيم»، «حليم»، «جاهل»، بعضها مع بعض نلتقي بالمعنى من وجهة النظر المتقدمة؛ فكلمة «لم» أدَّت إلى ظهور أسرتي الكلمات «ألم اللؤم»؛ وذلك

بإضافة حرف الهمزة المعبر عن معنى التقلُّص؛ ففي الأول تُعبّر عن تقلُّص الحياة بتأثير عامل خارجي، وتُعبّر في الثانية عن حالة انغلاق النفس عن كل اعتبار عدا موضوع الهوس، وفي هذه الحالة الأخيرة تلتزم من الصميم بحيث تنحجب عن الحق. وموقع الهمزة في كلٍّ من الكلمتين يدل على ذلك. وكلمة «لؤم» هي ضد كلمة «حلم»، فالثانية تعني إفساح المجال لظهور القيم لدى إقدام المرء على العمل، وعبارة خذني بحلمك «تُشير إلى دعوة القيم تلك». أمّا كلمة «جهل» فتعني انطلاق النزوات، بحيث يفقد الإنسان الاتزان اللازم لتقدير القيم وتعيين الإجابة بمقتضاها؛ ولهذا فإذا كان الجهل يُخفّف من المسؤولية، فإن اللؤم يتطلب شدة الجزاء كيما تستطيع نفس اللئيم تعمير عطبها الحاصل من جرّاء الجريمة. غير أن خطورة الجريمة بحسب تأثيرها على كيان المجتمع، تتبع أحد أمرين؛ علاقتها بالبيان الرحماني كالقتل أو بتر أحد أعضاء أبنائه مثلاً، وعلاقتها بجدول القيم المعبرة عن وجهة نظر الرأي العام في الحياة. فالأمر الأول أكثر بقاءً على الدهر من الآخر، ومع ذلك فإن كلا الأمرين يكشف عن طابع المجتمع. وإذا كانت الجرائم المتعلقة بجدول القيم تبلغ منتهاها من الشدة في المجتمعات ذات الطابع المثالي، كما كانت الحالة في القرون الوسطى، فإن الأهمية تتحوّل في هذه الحضارة ذات الطابع الحياتي إلى الأمور المتعلقة بكيان الجسد.

لكن إذا انحرفت الأعراف والقوانين عن حقيقتها، حتى التبس على الناس العدل بشعور الألم، بدا الإنصاف عندئذٍ في وجوب تعادل الألم، كما هي القاعدة في الشرائع القديمة: «العين بالعين، والسن بالسن»؛ فذلك لأن من العسير تمييز السبب عمّا يُرافقه من أحوالٍ في المجتمعات الابتدائية، كما قد يلتبس في بعض الأحيان حس العدالة بما تُسبّبه الجريمة من خسران، فيلجأ هذا الحسن عندئذٍ — خطأً — إلى الدية، أي إلى تعويض الخسارة بالمال.

هكذا تُجيب الحياة بالعقاب كرد فعل طبيعي على الاعتداء، وهاك ما شاهدته يوماً بهذا الخصوص: كانت سيارة شحن تمر في الشارع، وإذا بدولابها يقصم ظهر القط، فما كان منه إلا أن نهض، ثم اندفع بما بقي فيه من حيل فغرس فيه أنيابه. وقد يعجز الإنسان عن ردّ الإهانة أحياناً فينتقم لنفسه من أهل بيته. وإنما تعني عبارة «فش خلقه» العامية، رد الفعل الطبيعي بصورة مستقلة عن حس العدالة. وكذلك المرأة التي تُبرّد غلتها بكسر أواني المنزل. تلك هي حالات منحرفة لحس العدالة تنتج من إفراغ المشاعر الحاصلة من الضيم في غير محلّها.

(٥) المجتمع عناية

إن الصورة تتضمن بحسب نشأتها اللغوية معنى الصيرورة في حدود معيّنة، وعلى هذا فإنها تبلغ حدّها من الوضوح في الإحياء، حيث تتمثّل الصيرورة بالعمر (وكلمة عمر ذاتها تُفيد معنى العمران والإنشاء)، وحيث تتعيّن الحدود بمحل تمايز خلايا الجسد بعضًا من بعض. وعلى هذا، إن ما يتمثّله الذهن هو أيضًا صورة، ولكن بنسبة ما يقوم على الجملة العصبية المركزية، بحيث تكتسب الحالات الوجدانية قدرة، فتُصبح بهذا الاكتساب ذات صيرورة. أمّا استعمال كلمة صورة في الرسم والنحت وغيرهما من الأمور الأخرى، فليس إلّا على سبيل المجاز؛ إذ إنه ينقصها في هذه الحالة عنصر العمر، العنصر الذي يُساعد بتصالبه مع مبدأ التمايز في المكان على استجلاء المعنى، حكمة وجود الصورة. إن المعنى تتجلّى رفعتة بتمايز مكنونات روائه بالمكان، وما قصر عنه المكان بالزمن، بحيث تبدو العلاقة بين التنوّع والعمق كعلاقة يشف فيها الحاضر عن الماضي، وينعكس المستقبل كأمنية.

وإذا كانت الحياة تُنشئ الأحياء صورًا عناصرها مقتبسة من الطبيعة غداءً، فإنها تُثبت بهذا الإنشاء كيّانها في وجه القدر الحاصل تياره من تفاعل الحوادث من جهة، وتستقطب رواء المعنى بصورة متناسبة مع مدى تفرّع الصورة من جهة ثانية. إنها تزيد بالعمر من نمو فحواها ومن حرّيتها إذا كان العمر خلواً من التكرار؛ وعندئذٍ يُصبح جوابها على المؤثرات ذا مغزى يختلف عن تفاعل الحوادث في الطبيعة، وعن خضوع هذا التفاعل لمبدأ العينية.

وإذا كانت معالم الصورة تثبت، رغم ما تنزع إليه عناصرها من تفاعل مع الطبيعة (الجابية الكونية)، بل من انتشار في المكان، فإن المعنى يشد أزرها بتأثير رحمانى بينه وبينها، بحيث تتعدّل تلك النزعة. أمّا التكتّل الذي يظهر في الأجسام المادية، فإنه يرجع إلى أسباب ميكانيكية خارجية. غير أنه إذا ظهرت الطبيعة بجملتها في مظهر الصورة؛ فذلك لأن الحياة تنطوي على الميل إلى إنشاء الأحياء والتحف الفنية وجميع الظواهر صورًا ذات معالم معيّنة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، إن الطبيعة ذاتها وسط بين المادة والعناية، فمن حيث إنها تخضع لقانونيّ الكتلة والمسافة وفق مبدأ الجاذبية، تمس المادة كإمكانية. ومن حيث إنها تنطوي على مراكز ذات نزعة تلتبس بالعناية، ممّا يوحي بأن الصورة إنشاء؛ قاعدته الطبيعة وأوجه الملأ الأعلى.

وهل ينطبق على المجتمع ما يُقال عن الصورة؟ ألمجتمع تاريخ مماثل لعمر الأحياء، فيصبح الزمن، والحالة هذه، من مقوّمات الأمة كما هو من مقوّمات كلّ من الأحياء؟

أم أننا نستعمل كلمة تاريخ بمعنى الزمن على سبيل المجاز؟ أليست الشئون الاجتماعية قائمةٌ بوعي الأفراد؟ أوليست هي خارجةٌ عن هذا الوعي رمزاً محضاً، فيُصبح تاريخ الأمة عندئذٍ عبارةً عن عمر كلٍّ من الأجيال؟!

لا شكَّ في أن المجتمع يتألف من وظائف متلازمة متتامة، ويظهر تلازمها في الأحوال الخاصة والعامة. ولَنأخذ اللغة — على سبيل المثال — كإحدى ظواهر الحياة العامة، نجد فيها تعضُّياً على غرار التعضُّي في الأحياء، تتمثل الدخيل على طبيعتها وتدفع بما لا ينسجم معها، لا سيَّما إذا كانت كلغتنا؛ نموُّها من الصميم على غرار الأحياء الراقية، لا تقبل التطعيم أبداً. حتى إذا ما دخلت عليها إحدى الكلمات الأعجمية خلسة؛ ظلت من منظومة كلامنا بمثابة الشوكة من الأنسجة في الجسد، مهما طال أمد استعمالها. فمن منّا لم يُحاول جهده استبدال الكلمة الدخيلة بأخرى ذات أصول في إحدى أسر كلامنا؟ إن الميزة الخاصة بطبيعة لساننا هذه ترجع إلى تلازم بين اللفظين والمعنى من جهة، وبينها وبين الخيال المرئي الذي هو خيال نشأة الكلمة من جهة ثانية. إنه لتلازم تُصبح فيه كلمتنا أشبه بالصور الحية؛ فقد تبطل إحداها من الاستعمال فتسقط بذلك من بين الأحياء، ولكن الزمان لا يُحوِّر معالمها. وها نحن نُقدِّم — على سبيل المثال — إحدى القصائد الجاهلية لقس بن ساعدة الإيادي، تبياناً لطابع الخلود في لساننا:

«في الزاهبين الأوليـ	ن من القرون لنا بصائر
لمّا رأيت مواردًا	للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوه	تمضي الأصاغر والأكابر
لا يرجع الماضي إليـ	ي ولا من الباقيين غابر
أيقنت أنني لا محـا	لة حيث صار القوم صائر»

ولدى مقارنة هذه القصيدة مع إحدى القصائد المعاصرة، نجد أن اللغة العربية هي هي في الجاهلية وفي جميع مراحلها المتتالية، كأنها شجرة سحرية جذورها في الحدس وتجلياتها في الطبيعة.

وهل خفي على أجدادنا أمر قيام الحياة على النظام؟! ألم يُعبّروا بكلمتي هجين ومقرّف عن شعورهم بتريدي الأجيال الحاصل تكوينها من التصالب بين أقوام متباعدة؟ أو لم يبدُ لهم التصالب بين العرقين المتباعدين على مثال التداخل بين موجّتين ضوئيتين، تفور من جرّائه القاعدة العصبية بمزايا العرق عند كل من الأبوين، بحيث تتعذّر على

الأحفاد الاستفادة ممَّا اكتسبه الأجداد من صفات خلقية خلال أجيال مترامية؟ إن التردّي شرّ الهمجية، يبقى صاحبه في حالة الحسرة على ما فاتته من مثل أعلى، حسرة تُحدث اضطرابًا وبلبلًا في سلوك المتردّي.

إن المجتمع ذو كيان عضوي مثالي، فهو منظومة ذات صبوة مشتركة، وإن كان لا يرتقي إلى الصورة المنظوية على الزمن كقوام لها، مثله كمثّل القصيدة التي تكتسب كلّ من كلماتها لدى تمثّلها في الذهن، معنًى يشرّب في تطلّعه إلى تجربة الفنان المثلي، التجربة التي تنم عنها الكلمات بجملتها. إن مثالية المجتمع ليست أمنيةً ملقاةً شبحًا في المستقبل كما هي الحالة عند الأفراد، بل هي تجربة رحمانية تنطوي عليها قرارة نفوس الأعضاء. هذه التجربة قد تتجلّى في نفوس أعلام الأمة كرسالة، فيصبح من تجلّت فيه بشيرًا وقُدوة. إن الرأي المعبر عن الأوضاع العامة يُجمل ما هو مشترك بيننا من بنيان رحماني فيُحدّد سلوكنا نحو الآخرين. تنجلي المعاني في النفوس منبعثةً عن الصميم نزاعةً إلى التحقق، فتحمل من تجلّت فيهم على التضحية في سبيل تحقيقها. ولئن بدت المعاني مستقلةً عن سلسلة الأسباب التي انحصرت فيها حوادث الطبيعة؛ فقد تجلّت كوحى موحى من عالم الغيب في الفنون والأديان.

«أمّا تمثيل الفرد لما يتمخّض عنه الجمهور، ويظهر في الأحوال المألوفة عندما يُقال: إنه سبقني إلى الفكرة، وكانت الفكرة تحت لساني. ويظهر أيضًا في انتشار الآراء وشيوع الأزياء كموجة في فترة معيّنة من الزمن. ويبلغ مداه من الظهور في النبوة إذ تسبر أغوار الحياة، ويكشف عن الحقائق الخالدة فتحل على ضوئها المسائل المستعصية»، من «رسالة المدنية والثقافة» للمؤلف.

نشأة الدولة

قُبيل ظهور الإسلام أخذت بعض الأحداث في جزيرة العرب تنبئ بهذا الظهور، بل تكشف عما كان يتمخض عنه وجدان العرب. ولم تكن محاولات الإصلاح حينذاك إلاّ بشائر برسالة العرب. وها نحن نُقدّم بعض هذه المحاولات:

اجتمعت قريش يوماً في عيد لهم ... فخلص منهم أربعة نجباء، ثم قال بعضهم لبعض: تصادقوا ليكنتم بعضكم على بعض. قالوا: أجل. وهم: ورقة بن نوفل، وعبد الله بن جحش، وعثمان بن الحويرث، وزيد بن عمرو. فقال بعض لبعض: تعلمون والله ما قومكم على شيء ... فتفرّقوا في البلدان يلتمسون الحقيقة؛ فأماً ورقة فاستحكم في النصرانية، وأماً عبد الله فأقام على ما هو عليه من الالتباس حتى أسلم، وأماً عثمان فتنصّر، وأماً زيد فوقف فلم يدخل في يهودية ولا نصرانية، وفارق دين قومه، فاعتزل الأوثان والميثة والدّم والذبائح التي تُذبح على الأوثان، وبادى قومه بغيث ما هم عليه، وكان يقول: اللهم لو أني أعلم أي الوجه أحب إليك عبدتك، ولكن لا أعلمه. ثم خرج يطلب الحقيقة ويسأل الرهبان والأخبار، حتى بلغ في تجواله الموصل والجزيرة (سيرة ابن هشام).

وهاك محاولة أخرى تكشف عما كان يتمخض عنه وجدان العرب من حرص على العدالة: قال ابن هشام: حدّثني زياد بن عبد الله عن محمد بن إسحق قال: تداعت قبائل قريش إلى حلف، فاجتمعوا له في دار عبد الله بن جدعان بن عمرو لشرفه وسنه، فكان حلفهم عنده بنو هاشم وبنو المطلب وأسد بن عبد العزى وزهرة بن كلاب وقيم بن مرة، فتعاقدوا وتعهّدوا على ألاّ يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلاّ قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى تُردّ عليه مظلّمته. فسَمّت قريش ذلك حلف الفضول. وقال رسول الله: لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحسب أن لي به حمر النعم، ولو دُعِيَ به في الإسلام لأُجبت. هذا الحلف يدل على ما كانت تشعر به النفوس الكريمة من قلق على مصير العدالة.

وهل تختلف وقعة ذي قار بيننا وبين العجم بالمغزى عن الأحلاف والمؤتمرات التي كانت تُعقد حينذاك؟ أوليس السبب الرئيسي لهجرة الرسول من مكة إلى المدينة حاجة الأنصار إلى زعيم تجتمع عليه الكلمة؟ وإليك ما قاله أبو الهيثم ابن النبهان بهذا الصدد أثناء بيعة العقبة: يا رسول الله، إن بيننا وبين الرجال (اليهود) حبلاً، وإننا قاطعوها، فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك أن ترجع إلى قومك وتدعنا؟ قال: فتبسّم الرسول ثم قال: بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتكم وأسالم من سالتكم (سيرة ابن هشام).

هكذا كان القلق الذي أخذه مأخذه من نفوس العرب، قلق من تدخّل الأغيار في شئونهم، وقلق من طغيان اليهود على اقتصادهم، وقلق دسائس الفرس والروم في اليمن والعراق وسوريا، وما كان لهاتين الدولتين من نفوذ في الجزيرة العربية. وقلق على الحق والعدالة، وقلق من جرّاء تخلف مظاهر الحياة عمّا كانت تتمخّض عنه نفوسهم من حقائق. يا له من وضع مماثل لما نُعانيه اليوم في نهضتنا الراهنة! وكما يدعونا القلق لشد أزر بعضنا بعضاً من أجل تشييد دولة عربية، نُوطدّ بها لنا جميعاً أسباب الحرية والأسباب التي تجعلنا نشترك في موكب الحضارة. كذلك كان القلق يُحفّز بأجدادنا ليجعل منهم منارةً للإنسانية. والزعيم ذو التجربة الرحمانية المثالية من الجمهور كالأم من الطفلة التي تمارس الأمومة طيفاً بألعابها. إنه يهدي بهدياته إلى الأماني، إلى هذه الحقيقة يرجع حدس العرب في اشتقاقهم كلمتي «أم» و«إمام» من مصدر «أم»، وإلى الحقيقة نفساً تُشير الآية: ﴿النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾. وإذا قال المثل: العنب يسود من رؤية بعضه بعضاً، فإن القول يعني أن النضج يأتي من الداخل، وإنما السباقون هم المبشّرون بقرب الموسم. والبشارة في الشئون الإنسانية ذات قوة إيجابية تولّد النفوس المتعثرة في استجلاء الحقيقة الإنسانية، وفي استجلاء معنى المرحلة التاريخية. إن مثل المبشّرين من الجماعة كمثّل الحواس من خلايا الجسد الأخرى، فكما أن كلاً من خلايا الجسد تشترك في الاستعداد للإجابة على المنبّهات، ولو تميّزت خلايا الحواس بالإرهاب لما اختصّت به مزاياه، فكذلك المبشّرون يتستقبطون تيارات البيئة كأشعة رحمانية، فيحوّلونها من حدس إلى بصائر نيرة.

وهكذا تتفتّح النفوس على ضوء المعنى المشرق عليها كرسالة، تفتّح الأزهار على تابشير الربيع سبب انتعاشها.

ولما كانت التجربة الرحمانية المثالية تُضفي على صاحبها رُواء رفعتها كهالة من القدسية، ولما كانت هذه التجربة الرحمانية تنزع إلى العمل كرسالة؛ فقد استلزمت الاحترام لمن تجلّت به، والعمل على أدائها تحت إمرته.

إن القدوة في الشئون الإنسانية تقوم على أمرين؛ أمر استجلاء الحقيقة، وأمر الإقدام على تحقيقها، هذا فضلاً عن تقويم اعوجاج الواقع على هدايتها. هكذا يرجع الأمر والطاعة إلى ما هو مشترك من أمنية، وإلى تفاوت أعضاء المجتمع في تمثيلهم هذه الأمنية. والحديث: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» يُشير إلى تلازم الناس بالمسئولية. وبناءً على ما تقدّم فإن الطاعة والإمرة للحق وليس لسواه. وأمّا من تتجسّد فيه التجربة المثلى فيملك على الناس حق الولاية، والناس يُصبحون على شفق الحقيقة المتجلي في التجربة المثلى وكأنهم وُلدوا ولادةً جديدة. ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، وكلمة وسط تعني في اللسان العربي القرب من ينبوع. من الحقيقة، ومن الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم. قال أبو جهل في دار الندوة: «إن محمداً يزعم أنكم إن تابعتموه على أمره كنتم ملوك العرب والعجم. قال محمد: نعم، أنا أقول ذلك.»

ونحن نستخلص ممّا تقدّم أن الدولة تقوم على حدس مشترك بين أعضاء المجتمع في الكيان الإنساني المشترك، ولو اختلف هؤلاء الأعضاء في استجلاء الحدس والعمل بمقتضاه. إن مثل قيام الدولة على التجربة الرحمانية كمثّل قيام الانسجام بين كلمات القصيدة على تجربة الفنان المثلى. وكما أن لكلّ من كلمات القصيدة معنىً تعورف عليه بين الناس، ومعنى آخر تُضفيه تجربة الفنان إضفاءً يُصبح فيه المتفرّق من الكلام أنظمة ذات انسجام واتساق. فإن الدولة أيضاً وضع مثالي تكشف عنه نفوس النوابع انكشافاً يُصبح فيه ما هو مشترك بين الناس من ميول اجتماعية ذا حُلّة أضفتها عليه التجربة الرحمانية، وذلك ما يجعل من الدولة أمنيّةً يصبو إليها الجمهور، ومن مقامها الأعلى يتلقّى الناس الأوامر. إنها دعامة للنفوس في صبوتها نحو الصورة التي تتفتّح فيها الأمة حقيقة تاريخية، ولكن إذا عجزت الأمة عن إيجاد صورتها بالدولة، أو عن تقويم اعوجاجها في حال كونها مزوّرة؛ استحوذ القلق على أبنائها من العجز أو الازورار؛ وإن أصبح أبنائها كمثّل فنان خانته العبارة. وكلمة «تعاسة» تُعبّر باشتقاقها من «تع، تعتج» عن حالة العجز هذه عن الإفصاح عمّا يتمخّض الجمهور عنه من حقائق. وأي أمة أشد ابتلاءً ممّا بالعجز عن الإفصاح عن أمانينا، بل عن تقويم ما فرضته علينا السياسة من اعوجاج؟

ومع ذلك فإن الأمر لم يبدُ كذلك لبعض أصحاب الرأي في هذا الشأن؛ لقد حُيِّل إليهم أن الدولة امتداد للأسرة، ككتاهما تُمارس السيادة بمعنى الحماية والإرشاد والقدرة، وكتاهما تُحدّد رغبات الأعضاء بغية خلق الانسجام بين المصالح والواجبات. أفلا ترفع الأسرة من رابطة الغريزة بين الرجل والمرأة بالزواج، فتجعل من هذه الرابطة وسيلة لغرض أسمى؟ أولاً تُعَيِّن لكل من ركنيها الأبوين الحدود الطبيعية الخاصة بهما، فتخلق بهذا التخصص من الأب قدوةً تتجسّد فيها أمانى الأبناء، ومن الأم مصدر فيض من المشاعر تنعم بها الأولاد؟ أولاً تُجيب على طبع الرجل بالميل إلى السيادة، بما في ذلك من سلطان وحماية؟

إن الأسرة وإن كانت وسيلةً يتخطى بها الفرد دائرة الغرائز وأغراضها إلى إنسانية ذات آفاق متعالية، فهي مع ذلك بيئة قوامها المحبة، تبقى فيها مزايا الأفراد ومقومات المجتمع مغمورةً طامسة. وكيف لا؟ أليست الأخوة وما تستلزم من شيوع في الحاجات هما من الأسس التي يقوم عليها كيان الأسرة؟

إن الدولة ذات جذور في الملأ الأعلى، والقول المأثور: «السلطان ظل الله في الأرض»، إنما يعني النشأة السماوية للدولة. إن الدولة جملة تجارب إنسانية تجلّت فيها صورة الأمة المثلى تجلياً تدعو به من تمثّلت فيهم إلى الإفصاح عنها مع ما تستلزم هذه الدعوة من عمل لرفع العثرات في سبيل هذا الإفصاح.

إنّ فيم يختلف زعيم الأمة عن رب الأسرة ما دام كل منهما قدوة؟ فالابن يقتدي بأبيه إذا تجسّد فيه أمانيه، والجمهور يرى زعيمه صورته المثلى، أفليس موقف إبراهيم الخليل من أبيه حين تعارضت بينهما الأمانى من الأمور المعروفة؟ أليست القدوة في كِلتا الحالتين للحق المتجلي في الزعيم والأب؟

ومع ذلك فإن قوام الأسرة المحبة، وإن قوام الدولة الحق المنبلج في النفس، وإن كانت المحبة وسيلة ارتقاء الذهن من الطبيعة إلى الإنسانية، من الغريزة إلى العدالة. وإنما شأن الدولة هو استجلاء ما ذر قرنه من نظام إنساني في الأسرة؛ ففي الدولة يتعادل مبدأ الحق مع المصلحة تعادلاً تتحوّل به القدوة إلى شروح في استجلاء الحقيقة، وإلى إقدام على تقويم الواقع على ضوء المثل الأعلى.

سلطان الدولة

كلمة «سلطان» تعني الحجة، وهذا المعنى للسلطان يظهر في الآية: ﴿فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾، أي بحجة ظاهرة. وآية أخرى تقول على لسان الشيطان: ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾، والسلطان يُفيد هنا القوة النافذة للحجة. والوجهتان المادية والمعنوية للسلطان تظهران في كلمة «سُلْط» التي تعني القوائم الطوال، وفي كلمة «سلط» التي تعني اللسان الطويل. وبناءً على ما تقدّم فإن الحق وما يتجلى به من حقائق إنسانية ليست بالوهم، ولا هي بذات طبيعية يبقى تأثيرها عند الدعوة إلى التأمل وحسب، بل إنها ذات نزعة البرء *réalisation*. ونزعة الحق هذه إلى العمل تدل عليها كلمة واجب التي تتضمّن بحسب اشتقاقها من «وج» معنى الانبثاق. ويكشف عنها ظهور الواجب نفسه كأمر مملّى.

إلا أن سلطان الدولة وسيطرة الملك ليسا بالشيء الواحد؛ إذ إن الأول يشرق من علي فيكّل من يشرق عليه بهالة من القدسية: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ * رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ﴾، أي الحجة الواضحة التي هي هنا محمد بن عبد الله. وأمّا سيطرة الملك فتقوم على ارتباط الناس بحاجاتهم، بما لهذه الحاجات من تأثير على مصيرهم. وكلمة ملك تدل على ذلك باشتقاقها من الملك، فمن تملك أسباب معيشة الناس أخضعهم عن طريق هذا التملك. المشيئة والصلة اللغوية بين حجة وحاجة دليل على سهولة الالتباس بين سلطان الحق القائم على الحجة، وسيطرة الملك التي تقوم على الحاجات، وعلى الاختلاف بالنشأة بين السلطان الحق وسيطرة الحاجات، يقوم اختلاف الناس في الموقف من كلّ من الرسول والملك والملك. وإليك موقف أجدادنا في كلّ من تلكما الحالّتين المتقدمتين: كانوا يُحيّون الملك بعبارة سلبية، وهي «أبيت اللعنة»،

بمعنى وقاك الله ممّا يُسبّب المذمة. بينما هم كانوا يعتقدون بأن «النبي أولى بهم من أنفسهم»، ومن كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة. كانت تأنف أن تُعطي بعضها بعضاً طاعة الإمارة، فلمّا دانت لرسول الله بالطاعة لم تكن ترى ذلك لغير رسول الله، قال: فأمر أن يُطيعوا أولي الأمر الذين أمرهم رسول الله». إن الولاية هنا لله الحق.

ومع الاختلاف في النشأة بين سلطان الحق وسيطرة المصلحة، فقد ينمو الوعي عند كلّ من الأمير والرعية حتى يصل الجميع إلى إدراك الخير في إمامة مجتمع مبدؤه الحرية وشعاره الأخوة؛ وعندئذ تعود السلطة إلى الأمة، وعندئذ تصبح القوانين إرادة الجمهور الصريحة. وكلمة أمر تُفيد باشتقاقها من فعل «أم» هذا المعنى، الفعل الذي ترجع إليه كلمتا «أم» و«أمة». وفي الحاليتين المتقدمتين، في حالة التجربة الرحمانية المثالية، وفي حالة الحرية تتخطى النفس حدود سلسلة الصور الذهنية متعالية نحو مصدر القدسية والسلطان، إنما يستمد قدسيته من تلك النشأة.

إن التجربة الرحمانية المثالية من نظام الدولة بمثابة الإلهام من التحفة الفنية. إنها معنى تُجيب به العناية إجابةً مثلى على ما ارتسم من أوضاع عامة في ذهن الإخوان أعضاء المجتمع. إنها معنى مزدوج المظهر يبدو على مثال الجنين بين الانبثاق والتشخيص، ولو تفاوت الناس في استجلائه من حيث المعرفة والعمل. إنها معنى تتوجّس النفوس عيادته، فيمتلك منهم الشعور بالقلق، كما هي الحالة في كل ولادة. «عمّ يتساءل الناس؟ عن النبأ العظيم»، عن أمر تختلج له النفوس، عن دولة عربية تتفتّح في ظلها النفوس. فمن الداخل إذن تنبثق المؤسسات العامة، وبالتجربة الرحمانية يُكشف عنها. وإذا كان النوابع في السياسة هم ذوي التجربة الرحمانية المتميّزة بوضوح البصيرة وبقوة الشكيمة، فإن الجمهور من النوابع هو أيضاً بمثابة المخيلة من الإلهام في التحفة الفنية، توافق الإرادة انسجامها. فعلى الإجماع في الرأي يُقاس صدق العبارة، وخير دليل على إصابة الرجل السياسي في اجتهاده هو الفرح المرافق لنمو الحياة عند الجماعة.

إن حكمة وجود الدولة تظهر في تحقيق الانسجام بين مصالح الفرد وبين حقوق الآخرين، وعلى هذا تقوم الدولة على مبدأ؛ هو أن مصالح الناس تبدر كواجبات في نفوس الفرد. ومن هنا وظيفتا الدولة الإيجابية والسلبية؛ وتقدّم السلبية منهما على الإيجابية في الظهور إلى أسبقية الشعور بالواجب على تقدير المصلحة الشخصية.

ملحق

المجتمع مماثل بالتكوين للجسد، يتألف من أفراد هم أعضاؤه، وهم وإن كانوا يشتركون في ذات الثقافة فإن بعضهم يتميز عن بعض في مدى استقطابه معاني هذه الثقافة، فتحويلها إلى بصائر نيرة. مثل هؤلاء النوابغ ذوي البصيرة من إخوانهم العوام، من حيث التوجيه والإرشاد، كمثّل الحواس من شقائقها الخلايا الأخرى في الجسد. وكلمتا «نابغ» و«عوام» تدلّان على التفاوت في وضوح البصيرة؛ فالأولى وهي مشتقة من «نبغ»، فمن «نب» تعني بحسب مخرج حروفها ونظام هذه الحروف في الكلمة معنى الظهور فالتعالي، والثانية تتضمن معنى العجز عن التمييز، أي معنى العمه والعمى.

وها نحن نُقدّم هنا ملخّص رأينا فيما يتعلّق بالبنیان الرحماني المثالي هذا للمجتمع: يتم الاتصال بين «أنا moi» وبين «الأنام le monmoi»^١ بواسطة الصورة التي ترتسم في الذهن عن شيء ما (الطاولة)، أو عن حي من الأحياء (الإنسان)، أو عن رمز يتضمّن معنى من معاني الحياة (أسلوب البناء). والصورة المرتسمة في الذهن وإن كانت تتألف من الإحساسات، فإن نظام التألف فيها يتعيّن إمّا بالفرض وإمّا بالمبدأ. ففي صورة الشيء مثلاً يتعيّن نظام الإحساسات بالعلاقة بين الميل وغرضه، كما تُشير إلى ذلك كلمة «شيء» نفسها باشتقاقها من كلمة «شاء» التي هي ذات علاقة بمشيئتنا.

وفي صورة الكائن الحي أو في صورة الرمز تتعيّن وجهة النظام في الإحساسات بمبدأ هو روحها أو معناها. وهاك بعض الأمثلة نزيد بها من وضوح وجهة النظر المتقدمة:

^١ كلمة «أنام» حصل تكوينها من إلحاق حرف «م» بـ «أنا»، وحرف «م» هذا يُعبّر عن معنى النفي، بحسب حدوثه بإغلاق الضمة.

صورة عن الطاولة وأخرى عن التفاحة، وثالثة عن رقيقة الحياة المرأة، ورابعة عن مهجة الفؤاد الولد، وخامسة عن القصيدة، وسادسة عن المجتمع.

فأما المعنى في الطاولة فهو ملحق بها بحكم الاقتران، وهو وظيفتها من نظر الإنسان، والإنسان يتصرف فيها كأداة. وما قيل عن الطاولة ينطبق على جميع الأشياء في الطبيعة. والتفاحة وإن كان مبتدأ تكوينها بذاتها «الحياة»، وإن كانت تُثير — بعد التجربة — الشهية في نفس المحتاج إليها، إلا أنها تبقى مستقلةً عنّا، يمكن التعويض عنها بغيرها من الفواكه، كما يستعصي علينا التجاوب الرحماني بيننا وبين صميم معناها.

وأما المرأة فتبعث بأعمق ما في حياة الرجل من ميول من مكنها، كما تبعث الإبرة بالأنشودة المسجلة في أسطوانة «الفونوغراف» لدى ملامستها الأحاديث المحفورة فيها، حتى لكأنما الرجل والمرأة شقيقان من «شق»، يستكمل أحدهما بالآخر كيانه كوحدة عُليا، بل كأن أحدهما الصورة المجسدة لروح الآخر.

ومتى ما انعقدت الحياة على الرشيم فبدر الجنين من الأحشاء، بدور البرعم من الشجرة، استمد من أمه النسغ والقوام. ولو أنه ينقسم عنها بالولادة فيبقى بالنسبة إليها كعبارة شفاقة تشف منها الشاعر: «إن من القلب إلى القلب سبيلاً».

والقصيدة وإن يحصل إدراكها بواسطة السمع أو الرؤية، فإن معناها الذي هو تجربة مبدعها الشاعر ينبعث من نفس الهاوي لدى اطلاعه عليها. وكذلك المجتمع ترتسم أوضاعه ورموزه في الذهن صوراً متقاربة المعنى، فتتزع معانيها في نفس المتأمل فيها آيات *idée*، هكذا يتجلى بنيان المجتمع حدساً معانيه منبعثة من أعماق النفس، وصوره آراء تدور على الأفواه. إن الآراء العامة ليست سوى صور تقريبية للحدس المشترك في الحقائق الإنسانية. ولما كان الناس يتفاوتون في استجلاء الحدس، وكان تأثير الحدس في الإرادة متناسباً مع وضوحه، فقد أصبح بعض الإخوان قدوةً للآخرين في الإرشاد والتوجيه، كلٌّ منّا دليل لإخوانه، ودلالتنا تتناسب مع مدى تبياننا للحقيقة والعمل بمقتضاها.

عندما اشتق الذهن العربي كلمتي «رحم ورحمان» من نفس المصدر، دلّ على الشبه في العلاقة بين الصورة الممتلئة في الذهن، ومعناها المنبعث من نفس المتفرّج، وبين علاقة الجنين بأمه. في الحاليتين تبقى العلاقة بين الصورة المستفاضة ومعناها علاقة انبثاق من صميم الكائن الذي هو هنا الأم وهناك النفس.

تنبثق معاني المؤسسات العامة من صميم داخلنا ووسيلة الكشف عن هذه المعاني هي التجربة الرحمانية. وإذا كان النواذب في الشئون العامة هم ذوي التجارب الرحمانية

المتميّزة بوضوح البصيرة وبقوة الشكّيمة، وبتعبير آخر بالنبوة والرسالة؛ فإنّ الجمهور من الإصلاح هو الإلهام في التحفة الفنية، محل توافق الآراء وانسجامها. إنه بإجماع الرأي تُقاس صدق العبارة.

تلك هي التجربة الرحمانية؛ انكشاف معنى البيئة الإنسانية منبعثاً من النفس انبعاث مشاعر الأمومة عند الولادة، انبعاثاً يجعل حقوق البعض تبدو واجبات في نفوس الآخرين. ومن هنا تقدّم الحق على المصلحة الشخصية. هذه، غرض نُدرّكه بالحواس فنميل إليه بغريزة البقاء، وذاك واجب مملى من علٍ على الإرادة، فيحمل معه هالة رفعة هالة مقدسة. وهل يعني «المثالي» شيئاً آخر غير تجلي الآيات من الملاء الأعلى على الوجه الأكمل. ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.

شعارات الدولة

شعارات الدولة هي مُثلها العليا، المُثل التي تسعى إلى تحقيقها باستكمال شوط طبيعتها. وأهم هذه الشعارات: الأخوة والمساواة والحرية.

(١) الأخوة

سُئِلَ أعرابي عن أي من أولاده أحب إليه، فأجاب على السؤال بقوله: الصغير إلى أن يكبر، والغائب إلى أن يحضر، والمريض إلى أن يُشفى. أي إن أحب إليه من هو بحاجة إلى عطفه وحنانه. وكلمة «أخ» نفسها تُشير بنشأتها من صوت «أخ» الذي هو العبارة الطبيعية للتوَجُّع، إلى أن المظهر الأول للأخوة هو الاشتراك مع الآخرين في الوجع.

ولكن إذا كان المظهر الأول للأخوة هو اشتراك بعضهم مع بعض في الوجع، فإن جذور الأخوة أبعد غورًا في طبيعة الحياة. وإن كان الانتباه إلى الألم (الناحية السلبية) أسبق، أليس التفاهم الرحماني قوام المجتمع؟ ألا تبعث الصورة بمعناها في نفس من يعيها، تبعث المشاعر المنطوية عليها؟ وإلا فكيف يتم التفاهم بين المرء وعشرائه؟ إن الذهن لا يُدرك بطريق الحواس إلا الإحساسات والصورة التي تتألف من الإحساسات، وأما المعنى وما يُرافقه من مشاعر فيبقيان مغلَقَيْن على الأغيار. وليس من سبيل للاطلاع على سريرة الأنام غير البنیان الرحماني المشترك، غير انبعاث المشاعر عن الجميع لدى تمثُلهم نفس الموقف. فقد توخَّت العناية من جعلها البوادر والمشاعر مقترنتين في الهيجان، تجسيم المعنى ونقله حيًّا إلى ذوي القربى. وهكذا كان الجسد لغةً حية، يوحي فيه الشكل (العبارة) بالمعنى. والمعنى المنبعث من النفس التي عقدت النية على التعاطف مع الآخرين هو وسيلة الفهم، وسيلة الاطلاع على سريرة الإخوان، فالاشتراك معهم في السراء والضراء.

وإنما نعني بالتجاوب الرحماني التعاطف وما ينتج عن التعاطف من تفاهم بين الأقارب ذوي البنيان الرحماني المشترك.

ولكن إذا كان التفاهم الرحماني ينتهي باشتراك الإخوة في ذات الحالة النفسية، أفلا يُؤدّي هذا الاشتراك إلى رفع الحيف عن المظلوم من بين الإخوة؟ ألا ينتاب القلق نفس من تخلف عن واجب الأخوة؟ إلى الحقيقة هذه يرجع تقدّم الواجب على المصلحة، وإليها يرجع أيضاً سمو الفكر بالمبدأ على التفكير بالنتيجة. هذا المبدأ يظهر في تعاون أفراد النوع الحيواني الواحد على رفع الأذى بعضهم عن بعض عندما يُجابهون الخطر المشترك، حتى لتبدو غريزة الجنس هذه في هدر مصلحة الفرد من أجل مبدأ أسمى، ألا وهو مبدأ الحياة نفسها. وإذا اقتضت غريزة التعاون على رفع الأذى عن الأفراد من الجنس الواحد، فإن العبارة التي هي وسيلة التفاهم تختلف من نوع إلى آخر، وكان ذلك بسبب ضرورة الملاءمة مع ظروف البيئة. وإلى الاختلاف في أداة البيان التي هي اللغة يرجع تقصير الأقوام عن التفاهم والتعاون من أجل عالم أكمل. وأسطورة بابل تدل على مصير المجتمع ذي التكوين الهجين، حيث تتنافر النزعات وتختلف اللهجات. وهل يرجع لسبب آخر غير التقصير في التجاوب الرحماني أمر استعمال الإنسان من قبل أخيه الإنسان كأداة إلى أمر ظهور الرق في تاريخ الإنسانية؟ بل هل يرجع أمر ظهور الطبقات المتميزة في المجتمع الواحد لغير سبب التخلف في التفاهم؟ وإن الآفة التي يعانها العالم اليوم وهي آفة الاستعمار ترجع أيضاً لذات السبب.

(٢) المساواة

ومن مستلزمات الأخوة المساواة في المعاملة، في الشروط التي تؤدّي إلى نمو الحياة وازدهارها، حتى لقد جعلت العناية الإيثارية قاعدة بين ذوي القربى. وهل يعني سمو الواجب وتقديمه على المصلحة الشخصية شيئاً غير إثارة حق الآخرين على مصلحة الفرد صاحب الحاجة؟ وكلمة «إنصاف» المتضمنة معنى النصف تُفيد نظام حياة قاعدته المساواة «فمن جعلك مساوياً لنفسه لم يظلمك». ولم تزل كلمة «إنصاف» تحتفظ بطابع نشأتها الاجتماعي، بطابع الحنان والرحمة.

ولكن إذا كانت الأخوة تستلزم المساواة، فهل يقوم المجتمع على التسوية بين أعضائه؟ وهل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟ إن الله ذاته يحب البصر النافذ.

وهنا يبدو الاختلاف بين العرب أولاد السماء بحسب أسطورة نشأتهم «آدم»، وبين الشعوب الآرية التي ظل رائدها السيطرة على الأرض. كان العرب والأقوام التي تشعبت

عنهم (الشعوب السامية) يرون في البطل الطريق المؤدي إلى السماء. كان لكل امرئ قدره في سُلّم المراتب يتبع قدرته في الصعود إلى هذا المرتقى. وقد أبلغ المسيح عن ذلك إذ قال: أنا الطريق. وليست السُنّة في الإسلام بشيء آخر.

غير أن شعوب أوروبا الحديثة وقد تكوّنت ثقافتها من التقاء بين المسيحية والبرابرة الجرمان، بدأت نهضتها بالثورة على التمايز. وهل في الأمر غرابة بعد أن همدت وثبة المسيحية إلى الملأ الأعلى باستحالتها إلى نظام إقطاعي رجعي منافٍ للطبع البشري، أرهق به الجرمان الفاتحون الشعوب المتضعضة.

هذا وقد لقيت نهضة الأقوام الحديثة في ثورتها على التحايز دعامةً في اكتشاف القانون في الطبيعة. أفلا تخضع الكائنات من الذرة إلى الأجرام السماوية في عليائها إلى شروط متساوية؟ ولما أخذت الصناعة تقوم على معرفة القوانين الطبيعية، أصبحت هذه المعرفة موضوع دراسة جميع الناس من الطفولة إلى الكهولة.

هكذا تضافر العلم والصناعة، وهو طابع المرحلة التاريخية على تأييد النهضة الحديثة في ثورتها على التمايز، وعلى جعل المساواة أمنيةً يسعى المصلحون إلى تحقيقها في الحياة الإنسانية. وهكذا أصبح القانون يعني التساوي في الشروط في الحوادث الطبيعية وفي الشئون الإنسانية. وكلمة قانون نفسها تعني باستعمالها في العلوم الطبيعية وفي دراسة الشئون الإنسانية معنىً مرادفًا.

ومع ذلك فإن المساواة مبدأ من مبادئ العقل الأساسية. وإذا اتخذت الرياضيات صيغاً تُسكب فيها خبرات الإنسان في الطبيعة والوجدان، فما ذلك إلا مسaire العلم لمقتضيات العقل في نزعة إلى التسوية. وأي مجال يتحقّق فيه المساواة تحقّقها في الإعداد؟ إلا أنه لو كانت المساواة من مبدأ الأشياء لاستحال علينا تمييز شيء من شيء آخر، كما يستحيل علينا تمييز عدد من عدد. هنا افترض العقل المساواة، فالتزم بما افترض. غير أن إلزام الكائنات بالمساواة أمر ينتهي بمبدأ العينية، بحالة يلتبس فيها الوجود بالعدم. وهناك مهمّات من نوع آخر تقوم عليها محاكماتنا في الأمور الإنسانية؛ منها قيمة الإنسان المطلقة، فما دام الناس يتخطّون دائرة الغرائز والحاجات إلى الواجب والحرية يتلقّون من مبدأ سلوكهم، لمبدأ الذي يتميّزون به عن الأحياء الأخرى وعن أن يكونوا أشياء تخضع لدائرة القوى في الطبيعة. وما دام هذا المبدأ قوام إنسانيتهم، فإنهم متساوون فيه كما تتساوى الحوادث الطبيعية في خضوعها لقانون الجاذبية. وينتج عن تساوي الناس في مبدأ الإنسانية تساويهم في حدس الخير وفي حدس الحقيقة، ولو أنهم اختلفوا في الإخلاص لما يوجب الخير وفي استجلاء الحقيقة والتعبير عنها بصدق وأمانة.

ولكن إذا كان الناس متساوين في مقومات الإنسانية، فإنهم يتفاوتون في الأهلية للقيام بوظائف المجتمع، وذلك مما يدعو للنظر إلى الإنسان من ناحيتين؛ من حيث هو ذو جذور في الملاء الأعلى، ومن حيث هو عضو مندمج في مؤسسة إنسانية ووظائفها متنوعة ومتفاوتة في التأثير على فلاح الجماعة بحسب وجهتهم في الدنيا. وذلك مما يجعل للإنسان قيمتين؛ إحداها مطلقة والأخرى إضافية (فالأولى تستلزم حدًا من مستوى المعيشة يضمن لكل مواطن شروطًا ضرورية للمحافظة على صحته وعلى كرامته كأخ من الإخوان، وكعضو عامل في تشييد الدولة).

ولما كان المجتمع نظامًا من الوظائف، وكانت الوظائف متفاوتة في التأثير على مصير الجماعة، فقد أصبحت المشكلة الأساسية بعد تأمين الحاجات الضرورية التي تكفل الصحة والكرامة، تعيين جدول من القيم الإضافية تستلزمه الاستعدادات الخاصة للقيام بالمهام العامة. وإيضاحًا لوجهه النظر المقترحة نسوق المثال الآتي:

للتعليم درجات، منها الابتدائي والثانوي والعالي. والمعلم في الحلقة الأولى يبدأ بمهمته في سن مبكر عند تخرجه من دار المعلمين الابتدائية، وهو يحتاج قليلًا من الإعداد العلمي لممارسة مهنته التي هي توجيهية أكثر ما هي علمية. والمعلم في الحلقة الثانوية يبذل جهدًا أكثر من المعلم الابتدائي للحصول على الإجازة التي تُجيز له القيام بالتعليم الثانوي، ويبقى مدة أطول للتفرغ للدراسة. هذا وتُلزمه مهنته استئناف الجهود بصورة دائمة؛ من أجل البقاء على مستوى المهمة. والمدرس في الحلقة العالية تتطلب مهنته جهودًا أكثر وإعدادًا أطول من التعليم في الحلقة الثانوية. وسواء أكان التفوق في الاستعداد للانتباه أم كان في المواهب، فإن شروط القيام بالمهمة في الحلقات المذكورة يتطلب كما هو مقرر في جميع الأنظمة أن تكون ساعات العمل في الجامعة أقل من ساعات العمل في التجهيز والابتدائي، وأن يكون الراتب أكثر مما هو في كليهما. والعدل في الأمر أن تُقام النسبة صادقة بين الاستعدادات للعمل، وبين الشروط الضرورية للقيام به من حيث الأجرة، ومن حيث مدة العمل.

ونحن نستخلص مما سبق من القول أن قوة المجتمع تتناسب مع مراعاته لمبدئين؛ مبدأ تكافؤ الفرص، ومبدأ العدالة الاجتماعية. إن الأول يُمهّد السبيل لظهور مواهب المواطنين، وإن الثاني يجعل التوافق بين المواهب والوظائف محققًا. وإذا كان للمساواة من معنى في الحياة الإنسانية، فإنه إخضاع الإخوان أعضاء المجتمع لشروط مماثلة في تطبيق المبدأ بين اللذين تقدّم ذكرهما.

(٣) الحرية

ما من كلمة تُوحى بمعانٍ متنوعةٍ بقدر ما تُوحى كلمة حرية. إنها تعني أول ما تعني أرومتها حرف «ر» معنى الحركة، يظهر معنى الحركة هذا في الكلمات التي استُحدثت من صوت «ر»، نحو: أم، راح، راد ... إلخ. تلك قاعدة في العلاقة بين الصوت ومعناه، الذي هو هنا صدق حركة اللسان عند حدوث الحرف، ولحرف «ر» نفس المعنى في أم اللغات الهندية الأوروبية.

يظهر هذا المعنى عندما تُقام المقارنة بين الحر المشتق من الحرية وبين ضديّه؛ الأسير والعبد. لباس الحر هو الحرير، ومن صفاته الحرارة، أي الغيرة على الحقيقة. وأمّا الحرارة بمعنى ضد البرودة (السخونة) فهي حالة الانفعال عن ذي المروءة، حالة انتقلت بطريق المجاز إلى الأشياء. ومن هنا التقاء بين الحر والعبد، وبين من يغار على الحق فتدب إليه الحرارة، وبين من يتوانى في الدفاع عنه.

نجد معاني أخرى للحرية منها الخلوّ والحر، حرية القوم أشرافهم، والحر من كل شيء خياره وأعتقه وأطيبه، ويُقال «فرس حر» أي عتيق الأصل، طين حر أي لا رمل فيه، حر الدار وسطها، حر الأرض أطيبها، حر الوجه ما بدا من الوجنة.

هناك مصادر استُحدثت من كلمة الحرية، يُبرز كلّ منها منحيّ من مناحي حدس الحرية؛ فمصدر حرب مثلاً يُشير إلى مهام الأحرار في الذود عن الحقيقة، إلى امتشاقهم الحسام في الفصل بين الحق والباطل. ومصدر حراثة يُفيد أن الإبداع في التراث وفي الزراعة هو من أعمال الأحرار. وكذلك المصادر: حرس، حرج، حرم، كلّ منها يتضمّن معنى الحرية من وجهة نظر معيّنة.

وبعد أن تتبّعنا تشعّبات الحدس المتضمنة في كلمة حرية، نتناول تجليات هذا الحدس المختلفة؛ الحرية هي ضد التقيد. إن العلم الحديث يقوم على مبدأ التقيد، مبدأ ربط النتائج بالأسباب، بحيث تُصبح الحوادث مندرجةً في حدود ظريفي المكان والزمان. ووجهة نظر العلم هذه في تقيّد الكائنات تتفق مع العقل وتؤديها الصناعة، بيد أننا نشعر بأن ثمة أعمالاً تصدر مباشرةً عن إرادتنا مستقلةً عن الأسباب والنتائج. وكلمة «إرادة» تدل بصوغها اللغوي على مبادهة الأعمال الأخلاقية الفنية، فكأن العبقريّة العربيّة إذ عبّرت عن الإرادة بكلمة مشتقة من «راد» بمعنى طاف على القيم المتمثلة في الذهن، موضوعة في صيغة أورك، أثمر، بمعنى دخل في الحالة (تبناًها)؛ أدركت أن الإنسان ذو موهبة مستثناة، يتقمّص بها القيم من الداخل، فيحوّلها بهذا التقمّص من إمكانية

إلى حقيقة تتدرّج في نسيج الحوادث الكونية، هذه الموهبة تُذكر بالحديث: إن الله خلق الإنسان على صورته. وأي صورة إذا جاز لنا أن نستعمل هنا كلمة صورة، غير الحرية نشترك فيها مع الباري دون أن نفتخر إثم الحلولية.

الحرية في الحسد العربي هي إذن ما يُثبت به المرء ذاته في وجه القدر، ما يستقل به عن أن يكون شيئاً من الأشياء، خاضعاً لسلسلة الأسباب في ظرفي المكان والزمان. الحرية في هذا الحسد هي بداية أعمال ذات طابع بديء، يُقابل بها القدر الحاصل من تفاعل الحوادث تفاعلاً متحرراً من كل قصد ونية.

ألا تبدو الحرية في سريرتنا مصداقاً للحسد العربي؟ ألا تبدو بداية إبداع وتوجيه إلى جانب القدر الغاشم؟ إلام تستند قيمة الإنسان المطلقة إذا لم تستند إلى حريته في تعيين موقفه عند مفترق الخير والشر؟ علام يقوم أمر تأرجح الإنسان بين الرفعة والحضيض، بين رفعة يبلغ بها المستوى الذي يؤهله أن يكون ذاتاً، وبين انحدار ينتهي به إلى أن يكون مسخاً، إذا لم يقيم على حرية الإنسان في الإقبال على ينبوع الخيرات أو في الإعراض عنه؟ ومع أن الحرية بداية مطلقة، فهي اختيار — من الخير — واصطفاء، وذلك يعني انتخاباً مع دفع الفضول. فكأن الإنسان يُتمم بالحرية ما بدأت به العناية؛ هذه أمده بمقومات جسده وبعناصر شخصيته، وهو ينشئ بالحرية على مسئوليته ممّا تلقى هبة شخصيته ذات معالم معيّنة. فما له إلا أن يُريد حتى تتحقّق مشيئته فينفذ بهذا التحقيق في نسيج الطبيعة وفي مجرى تاريخ العالم، مثله من تجلياته كمثل الشمس من الأحياء، يُزكّيها بإقباله عليها، ويحوّلها إلى سبات فضور بإعراضه عنها. فالحرية إذن حكمة وجود الإنسان، السبب في ارتقائه من ظاهرة بين الظواهر إلى ذات وأذن، فحقه في تعيين مصيره حسب مشيئته هو أساس حقوقه الأخرى.

ولكن هل يستقل الإنسان بمصيره عن الآخرين؟ ألا يقتبس قوته من الطبيعة؟ أولاً يستجلي كوامن حياته بتفسيره رموز الهيئة الاجتماعية ويصقل شخصيته بقيامه بالواجب نحو الآخرين؟ ذلك ما يجعل حرية تعيين المصير ملازمةً لتحرير كل من ارتبط بهذا المصير، ذلك ما يلزم الإخوان بالتعاون على إقامة دولة تُعد البيئة الطبيعية وتُنظّم الهيئة الاجتماعية بما يُساعد على ازدهار الحياة واستجلاء كوامنها أعمق فأعمق.

هكذا يرتبط حق الإنسان في إنشاء شخصيته وبحقه في الاشتراك مع إخوانه في إنشاء الدولة. والإخوان كأعضاء في الهيئة الاجتماعية، وإن كانوا متفاوتين في نفوذ البصيرة إلى بنیان المجتمع، وفي العمل بما تُلزمهم واجباتهم إزاء المصلحة العامة، فإنهم متساوون في

حدس الخير وفي حرية الاختيار. والمجتمع وإن بدا قائمًا بذاته، فإن روحه تنبعث من نفوس أعضائه، فما لهؤلاء إلا أن يتمثلوا ظواهره حتى تنبثق معاني هذه الظواهر من صميم كياناتهم، ومن هنا التكوين العضوي لكل مجتمع، ومن هنا تُحوّل بصيرة النوابع في الشئون العامة إلى قواعد (عُرف وقوانين) تسلك عليها العامة. ولما كان الإخوان متساوين في المبدأ، أصبح كلُّ منهم يتمتّع بحق تمثيل الآخرين، وللجمهور وحده حق الاصطفاء الأحسن إفصاحًا عن إرادة الجماعة والأقوى شكيمةً في القيام بالواجبات العامة. وذلك ما يلزم حرية تبادل الخبرة في القضايا العامة بين أعضاء المجتمع، وحرية اختيار الأنسب من بين الإخوان في تمثيل المهام العامة.

مهام الدولة

ننتقل اليوم من مرحلة تاريخية إلى أخرى، من القرون الوسطى إلى الحضارة الحديثة، ويجري انتقالنا بسرعة متزايدة، وتزداد بها الصعوبة في إيجاد الكلمات التي تُعبّر تعبيراً صادقاً عن مناحي حياتنا المتجدّدة. وكلمة مواطن من الكلمات التي اصطُح عليها من أجل التعبير عن كلمة Citoyen رغم ما بين الكلمتين العربية والفرنجية من اختلاف في المعنى.

وأما الكلمة الفرنسية فهي مشتقة من cité بمعنى المدينة المنتظمة تنظيماً سياسياً. وعلى هذا فإن كلمة مواطن تعني بالأصل العضو في الهيئة الاجتماعية التي كانت هي الدولة في العهد القديم، وأما الكلمة العربية «المواطن» فتعني معنى الإقامة بالمكان وحسب، وهي مع ذلك تتضمن معنى التعاون مع الجوار، واطنه على الأمر: أضمر أن يفعل معه، «المواطن من وطن وهذه من مواطئ الأقدام».

ولما كانت كلمة Cité ترجع بالوضع إلى اللغة اليونانية، فإننا نستهل حديثنا عن المواطن بموجز آراء واضعي الكلمة الذين هم اليونان. في صدد موضوع حديثنا يقول أحد أعلام أثينة «فريقيس»:

«نحن وحدنا لا نُعد الرجل الذي لا يهتم بالصالح العام غير ضار فقط، بل نُعده أيضاً عُضواً غير نافع. وإذا كان نفر قليل منّا هو المبدع والمنتج، فإننا جميعاً قضاة عقلاء في الأمور السياسية ...»

«إن المواطن الأثيني لا تشغله أمور منزله عن الاهتمام بأمور الدولة، حتى أولئك الذين لا يقومون بالأعمال التجارية لديهم قسط لا بأس به من معنى السياسة. إننا قوم سياسيون، لا نُعد الرجل الذي لا يُشارك في ميدان السياسة شخصاً خطراً على المجتمع

فحسب، بل نُعدُّه أيضًا إنسانًا تافهًا في ذلك المجتمع. وكلنا مندمجون في تياراته السياسية. وحتى أولئك الذين تصرفهم مصالحهم عن الاشتغال بها لديهم فكرة واضحة عن سياسة الدولة وإلزام بالأمور السياسية. إن العقبة الكئود التي تعترض سبيلنا ليست هي عدم فهم المشروعات التي نكتسبها من جرّاء المناقشة، والتي هي عنصر أساسي للعمل. ولدينا قدرة عظيمة على التفكير قبل العمل، ومقدرة هائلة على العمل أيضًا.»

وصف عَلم آخر من أعلام اليونان «أرسطو» المواطن بما يلي:
 «إن المواطن الطيب يجب أن يعرف على السواء أن يُطيع وأن يأمر.»
 وإليك ملخّص رأي «بلوتارك» أحد حكماء اليونان لموضوع بحثنا:
 «أن نجعل من المواطنين أحرارًا في تفكيرهم معتمدين على أنفسهم كابحين لجماعها.»
 وللعرب الجاهليين رأيهم في العلاقة بين الفرد والجماعة، إلّا أنهم آثروا رابطة النسب على رابطة الجوار، وذلك ما جعل العلاقة تحمل معنًى أخلاقيًا (المروءة)، بدلًا ممّا تحمل معنًى سياسيًا كما كانت الحالة عند اليونان. وإليك بعضًا ممّا ورد في هذا الصدد في مُعلّقة أحد شعراء العهد، طرفة بن العبد:

إذا القوم قالوا: من فتى؟ خلت أننى غنيت فلم أكسل ولم أتبلّد

هاك وصفًا للصفات التي آثرها الشاعر طرفة:

أنا الرجل الضرب الذي تعرفونه	خَشاش كُرأس الحية المتوقد
ولست بحلال التلاع مخافة	ولكن متى يسترفد القوم أرفد
وإن يلتق الحي الجميع تلاقني	إلى ذروة البيت الرفيع المصمّد
والمجد نَنميه ونُتلده	والحمد في الأكفاء ندّخره
نعفو كما تعفو الجياد على الـ	سعلات، والمخذول لا نذره

وتميّزًا له عن المتقاعسين عن واجب المروءة يقول لبنت أخيه:

ولا تجعليني كامريّ ليس همُّه	كهمي، ولا يغني غنائي ومشهدي
بطيءٍ عن الجُلّى، سريعٍ إلى الخنى	ذلّولٍ بأجماع الرجال مُلهد

وهل بقيَ الجاهليون عند حد الإعداد بالتربية للفتوة والسيادة؟ أم أنهم تعدّوا التربية إلى الاصطفاء بالوراثة أيضًا؟ هاك قولاً مأثورًا لشاعر آخر من شعراء الجاهليين، السموءل الغساني:

ونحن كماء المزن ما في نصابنا كهامٌ، ولا فينا يُعد بخيل
إذا سيّد مِنّا خلا قام سيّد قنول لما قال الكرام فعول
صفونا فلم نكدر وأخلص سرّنا إناث أطابت حملنا وفحول

هكذا كان العربي في الجاهلية، يحرص على جعل مقوّمات الحياة الأخلاقية السياسية سليقةً بالوراثة، فيؤفّر لأبنائه الجهود المبذولة في اكتساب الفضائل. وهل اختلف الجاهليون عن اليونان في إعداد الأجيال للذود عن حقيقة الجماعة؟ ألم تكن هنا وهناك الحرية أمنية الناس أجمعين؟ هاك أبلغ ما وُصفت به أمنية الإنسان على لسان طرفة:

لعمرك ما أمري عليّ بغمّة نهاري ولا ليالي عليّ بسرمدٍ

يتساءل المرء كيف تحوّل العرب عمّا كانوا عليه من سوّد إلى ما هم عليه من خضوع للأغيار، تتقاذفهم تيارات السياسة الدولية. هناك بعض من الأمثلة الشائعة عندنا تدل على مدى انحدار مجتمعتنا:

«العين لا تلاطم مخزن»، «الأرض الواطئة تشرب ماءها وماء غيرها»، «من لا تقدر عليه، قبّل يده وادعُ لها بالكسر»، «من أخذ أُمي أدعوه عمي» ... إلخ. إليك بعضًا ممّا سبّب الانحطاط:

«فماذا ترون في من ليس مُتّصِفًا بشروط القضاء، أيجب خلعُه ومخالفته أم يجب طاعته؟ قلنا الذي نراه ونقطع به أنه يجب خلعُه إن قُدر على أن يُستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهيج قتال، وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحُكم بإمامته» (ابن جماعة الدمشقي، ١٣٣٣).

«وأما الطريق الثالث الذي تتعقد به البيعة القهرية، فهو قهر صاحب الشوكة؛ فإذا خلا الوقت من إمام، فتصدّى لها من هو من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف؛ انعقدت بيعته ولزمت طاعته، ولا يقدر في ذلك كونه جاهلًا أو فاسقًا.

وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة أو الغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده وانعزل الأول وصار الثاني إمامًا، فنحن مع من غلب.»

هكذا تحول العربي من سيّد إلى متفرّج على مصيره.

وأما الأسباب العميقة للتحول فهي أن لكل أمة وجهتها في الحياة، الوجهة التي تستوحى منها سلّم قيمها. وعلى قدر ما يقوم الزواج على اصطفاء الاستعدادات وفق جدول القيم، وتدعم التربية هذا الاصطفاء، يتم التفاهم والتعاون بين الإخوان، وتشتد عزيمة كلّ منهم على العمل. فلمّا نشر العرب الإسلام حدثت ثلثة في جدول قيمهم، تحوّلوا عن أسس التربية الجاهلية التي كانت تقوم على مبدأ المروءة، وأهملوا قاعدة اصطفاء الخصال الكريمة وتثبيتها بطريق الزواج. هذا وإن انتشارهم خارج الجزيرة سبب عودة إخوانهم وبني عمومته الملقبين بالشعوب السامية إلى حظيرة العروبة، ناقلين معهم إلى مصدر الفيض الانحرافات التي حصلت لهم من جرّاء خضوعهم لحكم الأغيار. وكان التحول في أداة بياننا الفصحى إلى لهجات عامية خير دليل على ما اعترى مقوّمات حياتنا من انحراف. وعلاوة على ذلك فقد وقعت المصاهرة بطريق الأخوة في الدين بيننا وبين الأغيار، فذبّ الخلل في صميم كيّاننا. وما إن شاعت الهجانة وكثر الدخلاء حتى أصبح الجو غريبًا عن الطبع العربي، إذ ذاك أوى العرب إلى الريف منزوين عن مجرى التاريخ. أمّا اليوم وقد استيقظنا بعد سبات مديد، يقظة أهل الكهف، فكيف نُعدّ العدة لمجابهة العالم؟ كلنا ندرك حدسًا وجوب إقامة دولة عربية تُعيد إلينا المجد الغابر، ولكن كيف السبيل إلى ذلك؟ كان الناس في عهد الانحطاط يُمنّون أنفسهم على غرار الأجداد لتحقيق دولة الإسلام في العالم، وظلّ الجهاد خلال تلك الفترة شعارهم، ولكن إهمالهم مقوّمات الحياة جعلت ديار المسلمين مرتعًا لنفوذ الأجانب. وبماذا نختلف اليوم عن عهد الانحطاط؟ نمُنّي النفس بالإمبراطورية العربية، ونُهمل الوسائل المؤدية إلى تحقيقها. نسمع الحديث عن الأماني ونُعاني العثرات في سبيلها. ولكي يكون الناس على مقياس الغاية نُقدّم موجز رأينا في كيفية إعدادهم كمواطنين.

تقوم فضيلة المواطن على أمرين معًا؛ بصيرة نيّرة وعزيمة صادقة، والبصيرة تعني رؤية المفهومات في الذهن رؤيةً واضحة، كما يعني البصر وهو صورة البصيرة الحسية، رؤية الأشياء واضحةً في الطبيعة. وها نحن نعود مرةً أخرى إلى تمييز المفهومات المتعلقة بالشئون الاجتماعية السياسية، كالعدالة والرحمة مثلاً من المفهومات المتعلقة بالأشياء، كالسرير والموقد والبيت. فالمفهومات التي تتعلّق بالشئون الإنسانية ككل الأحياء تنزع إلى

استكمالها شروط ماهيتها، وتبدو نزعتها هذه واجباً منبعثاً من صميم الوجدان. وفضلاً عن ذلك فإن الحقيقة الإنسانية تُزَكِّي الإرادة بهالة رفعتها، فتَقْوِي بركوتها العزم على التغلّب على عنف الميول والأهواء. وإذن فوضوح البصيرة وبزوغ الحقائق الإنسانية من علّ يقين الذهن من التردّد بين الحق والمصلحة الشخصية، ويشدّد أزر الإرادة في تبنيها الخير والثبات عليه.

وكيف تتحوّل الحقيقة الإنسانية من حدس مبهم إلى بصيرة نيرة؟ إن الحياة نفسها تُقدّم لنا أمثلةً حسيّةً عن العلاقة بين نمو جسدها وبين ازدهارها. وتشمل هذه العلاقة البذرة في موسمها والحيوانات في بيئتها والإلهام في التحفة الفنية. وعلى صدق الصورة، أي وضوح بيانها يتوقّف ازدهار المعنى، زكوته وتلوّناته، ومن هنا يبدو لزوم التعاون بين المرء والجماعة على إنشاء الشخصية ذات معالم بيّنة، ذات بصيرة نيرة، وذات شكيمة قوية. فإذا كان شأن الدولة أن تُنظّم البيئة بما يُساعد على استجلاء المعاني في النفس وعلى وقاية الإرادة من الغواية. فإن عقد النية على الاختيار والإنشاء منوط بمهمّة المواطن. فإن كانت النواة (البذرة) صورةً حيّةً للنية، فإن النية تحتل كل الدرجات في العمق، ويستلزم تحقيقها موقف الإرادة موقفاً حُرّاً بين الحق والحاجات، وذلك منوط بالهمة، بما تتضمن الهمة من جهد وتضحية. والناس إمّا يتفاوتون فيما بينهم بالهمة التي انعقدت عليها النفوس من أجل النفوذ إلى الحقيقة الإنسانية، ومن أجل العمل على هداية الحقيقة المستجلية. ونحن نعتقد خير ما ورد من أجل حفز الناس بهمة متزايدة على تعيين موقفها من إنشاء كيانها شخصيةً ذات معالم بيّنة، هي هذه الآيات:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْبَيْنَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾، ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾، والأمانة هي أن يكون الإنسان خليفةً الله في الأرض، فيحتمل المسؤولية التي تنجم عن الولاية.

وأما ما يترتب على الدولة من إعداد أعضائها مواطنين مؤهلين للاشتراك في وضع القوانين وفي مراقبة الحكام في تنفيذها، فهو أولاً: تنظيم البيئة بما يصلح لنمو الحياة نمواً سليماً، وثانياً: إزكاء الميل إلى المثل الأعلى، إلى إبلاغ كل شيء حد كماله. يترتب على الدولة أن تمدّد يد المساعدة لأعضائها في إيجاد العمل الذي يكفل لهم أمر المعيشة على مستوى يقيهم شر الفاقة، على مستوى يبقون فيه محتفظين بالكرامة. ويترتب عليها أن تُساعدهم على الكشف عن استعداداتهم ومواهبهم وإبلاغ كل من الاستعدادات والمواهب

حد كمالها في خدمة المصلحة العامة. ولما كانت الأمة في علاقتها مع المرحلة التاريخية على مثال البذرة في علاقتها مع الموسم، فقد وجب على الدولة أن تُنظّم الشئون العامة بما يتفق مع مقومات الحضارة المعاصرة.

وصفوة القول إن مهمة الدولة في إعداد أعضائها مواطنين مؤهلين للقيام بالأعباء العامة هي أن تُعدهم بما يُساعدهم على استجلاء المثل العليا واضحةً بينة. ومتى اتضحت الغاية دأب المرء على تحقيقها؛ وعندئذ تنمو الحياة وتزدهر، فتنبعث من ثنايا الحالات الزاهية مشاعر المسرة والغبطة.

(١) مهمة الدولة في حماية حقيقة الأمة

الدولة هي شخص الأمة في طور التحقق وظل حقيقتها المثلى. الأمة قائمة في نفوس أبنائها، يتلمّسها العوام ويُفصح عنها النوايح، بحيث يُصبح هؤلاء من أولئك بمثابة الحواس من الجسد. وبناءً على وجهة النظر المتقدمة، فإن مهمة الدولة وإن بدت كحامية لحقيقة الأمة، لمجالها الحيوي ونظام قيمها، فهي في الأصل إعداد الوسائل التي تُؤدّي إلى تحقيق هويتها، إلى الكشف عن عبقريتها وتأدية رسالتها. مثّل الدولة بذلك كمثل الأحياء، هؤلاء يبدأ كلٌّ منهم بالمحافظة على قاعدة كيانه الجسد، ويُحاول في نفس الوقت أن يكشف عمّا انعقدت عليه حياته من إمكانيات.

وثمة مهمة أخرى للدولة هي أن تدعم أعضائها في موقفهم بين الحق والغريزة، في تأمين حاجاتهم، وفي تثبيتهم على الحرية، حرية إثثار الحق على المصلحة.

ومع أن مهام الدولة الأساسية هي تنظيم قوى الأمة بما يُساعدها على تعيين مجرى تاريخ العالم وتوجيه المواطنين واستعداداتهم بما يُساعدهم على الاشتراك في تعيين المصير العام، نبداً مقالنا بالحديث عن السيادة.

لقد اشتقّ الذهن العربي كلمتي «سؤدد» و«سيادة» من «ساد»، فمن «سد» التي هي الأرومة. وحرف «س» يُفيد بحسب حدوثه الحركة، وحرف «دال» يوحى بالصد بالوقفه. فكأنني بالذهن العربي يدل باشتقاقها على معنى دفع الهجوم، دفع الاعتداء، وبتعبير آخر حماية المجال الحيوي للجماعة.

وتقوم الدولة بمهمة السيادة إذا أعدّت للطوارئ عُدتّها، إذا درّبت أعضائها للقتال، وأمدّتهم بالعتاد للحفاظ على النظام من العابثين بالعدالة. كان أجدادنا يتدربون على

القتال، لا لحماية الحقيقة وحسب، بل لتحقيق أنبل المشاعر الإنسانية، حتى لقد بدت لهم الحياة نفسها مدرسة للبطولة. وإليك ما قاله بصد القتال شاعرنا الفارس عنتره:

يُخبرك من شهد الواقعة أنني أغشى الوغى وأعف عند المغنم

وهاك قولاً آخر في هذا الصدد لأحد شعرائنا حسان بن ثابت:

تأخرتُ أستبقي الحياة فلم أجد لنفسي حياة مثل أن أتقدّمَا

ويقول في ذلك أحد أبطالنا عامر بن الطفيل:

لقد علمت عني هوازن أنني أنا الفارس الحامي حقيقة جعفر

وقد ظلّ أجدادنا أوفياء للتراث، حتى إن نظام الفروسية في العالم نظام اقتبسه الأغيار عنّا، وهاك ملخّص وجهة نظرهم على لسان شاعرنا المتنبي:

عش عزيزاً أو مت وأنت كريم بين طعن القنا وخفق البنود

وما دامت دولة الإسلام في أيدي أهلها العرب، كان جمهور المسلمين معسكراً لحماية الحق، وبقيت وظيفة قائد الموقع وإمام المصلين في الجامع مجتمعين في شخص واحد. وهل من عجب إن سلك أجدادنا هذا المسلك وقد اتخذوا لهم من الرسول قدوة؟ أفلم يتخذ بطلنا القومي ورسول العالم العقاب شعاراً والحسام وسيلةً في نشر العدل بين الأنام؟ إن قدوة المجاهدين الأبطال هو من قال: «أنا نبي الرحمة، أنا نبي الملحمة، أنا الضحوك القتال. الخيل معقود بنواصيها الخير. رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه». والشهادة وهي الموت في سبيل الحق تُضفي على البطولة وهي صفة مشاهدة عالم الغيب، ولم يزل الشهيد على قيد الحياة.

ونحن نرى صواب وجهة نظر أجدادنا، ونعتقد معهم بأن الحرب في سبيل الحق مشروعة، وأن المظلوم إذا تقاعس عن الدفاع عن حقّه يكون قد اشترك مع الظالم في الإثم، إذ إنه بتقاعسه يجعل المعتدي يتمادى في غيّه.

ولا خير في حلم إذا لم يكن له بواد تحمي صفوه أن يُكدرّا

﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾ (قرآن كريم).

وهل من وسيلة للحد من طغيان الطغاة غير القتال:
﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾، ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَارًا مُّجْرِمِينَ﴾.

ولئلا يلتبس القتال بدافع «مع» القتال من أجل إحقاق الحق، فتتوه الإرادة بهذا الالتباس، نرى من الواجب على الأمم ذات الرسالة أن تتعاون على جعل أجور العمّال متعادلة في جميع أنحاء العالم، ومتى تساوت الأمم في مستوى المعيشة خفّ تكاليفها على التجارة، وتضاءل التنافس بينها في مضمار الاستعمار.

إن الحروب التي وقعت منذ فجر التاريخ حتى اليوم من أجل الحصول على ثمرة أتعاب الآخرين هي لصوصية، بل جريمة نحو الإنسانية، ودعاة لزيغان التاريخ في سيره نحو مستوى أعلى من الحرية.

وكيف زالت دولة العرب عن مسرح التاريخ بعد أن امتدّ سلطانها من بحر الصين إلى بحر الظلمات؟ زالت بزوال شعارها الملّخص بقول أحد شعرائها:

إن الشجاعة في الفتى والجود من خير «العزائم»

زالت بزوال التربية التي كانت تجعل المروءة قوامها، فقد فات العرب المسلمون أن العمل بالإيمان تتناسب قوته مع مقومات الإرادة، فإذا لم يتمتع على ما يؤهّله للجهاد في سبيل الحق، فكيف يبقى على مقياس رسالة أمته؟

هذا وإن للجندية فوائد جمة، منها تحقيق ميّ الإمرة والطاعة معاً، الميلين اللذين يقوم على انسجامهما كيان الإنسان كعضو في الهيئة الاجتماعية، ومنها ضبط النزوات والتدريب على النظام، بحيث يصبح المرء سيّد نفسه ذا استعداد على التعاون مع الإخوان، ومنها الإقدام على جليل الأعمال والجلد أمام الشدائد.

وفضلاً عن أن الجندية تصقل الطبع وتساعد على تكوين الشخصية، فهي تُمهّد السبيل إلى التجانس بين المواطنين، فإذا ما خفقت قلوب الجنود أمام الأحداث وفاضت المشاعر من الأعماق؛ انجرفت بالفيض الحواجز بين الإخوان. وكيف يقوى التعصّب الطائفي وغير الطائفي على الصمود أمام المشاعر الفائضة من أعماق النفوس؟

وهل من وسيلة أبعد أثرًا من الجندية في نقل الجنود إلى مستوى المرحلة التاريخية الراهنة؟ إن الجندي إذا تدرَّب على القتال وعلى العتاد الحديث؛ أصبح ذا خبرة في استعمال الآلة، وأصبح ذا نزعة إلى تفهُّم المعارف العلمية التي شُدِّت عليها الصناعة. ومتى استيقظ الجمهور على روح العصر اشترك في موكب الإنسانية، منتقلين نحو أهدافهم على موجة الحضارة.

وكيف نُحقِّق نحن أبناء الجمهورية العربية السورية أمنيَّتنا بتحرير ديار العرب من الأغيار، وجمع شمل إخواننا في الأقطار الأخرى تحت راية العروبة، إذا لم نجعل خدمة العلم شرفًا يتشرف به كل مواطن؟ وهل من ضمانة ضد العابثين بالنظام وضد من تُسوِّل لهم أنفسهم الاعتداء على حدود دولتنا من جعل كل مواطن مدرِّبًا على الجندية مستعدًّا لدرء الخطر؟ وهل كانت بلاد العرب شهدت ما تشهد اليوم من مآسٍ لو لم تبقَ قوى الأمن فيها بأيدي رعايا مرتزقة جلهم من الشعوبيين الدخلاء؟

(٢) الأسرة

وظيفة الأسرة الأولى هي إعداد أعضائها لمستوى الحرية، المستوى الذي يُصبح فيه كلُّ منهم مؤهلًا لتعيين مصيره بإرادته، وللإشتراك مع الآخرين في تعيين مصير الدولة. إن الأسرة هي البيئة الاجتماعية الأساسية، التي تمتد أعضاؤها بمقومات الإنسانية، وهي منهم بمثابة الطبيعة من الأحياء، تمدُّهم بالمشاعر التي على موجهها يرتقي الوجدان إلى الحق حكمة وجود العدل والنظام، كما تمتد الطبيعة الجسد بالقوت والغذاء.

وهل من بيئة أخرى تتعاطف فيها النفوس تعاطفها في الأسرة؟ إن المماثلة في التكوين لهي السبيل الأوحى للتعاطف. وأي وسيلة أنجح من العاطفة لتثبيت المرء على حدود الواجب؟ المرء يُحقِّق في جو الأسرة المهمة الملقاة على عاتقه، وهي أن يكون لأبنائه مرشدًا وقوة. والمرأة تُصبح في جو الأسرة مركزًا لإشعاع مشاعر الحنان والمحبة. وإن كلمة أخوة لتدل بنشأتها من عبارة التوجُّع «أخ» على أنها السبب في التعاون على رفع الحيف عن الإخوان، وأنها السبب أيضًا في التعاون على تحقيق الأماني المشتركة. وهل من وسيلة للتفاهم والتعاون أقرب من الإخاء قاعدة البنين الرحماني المشترك؟

ذلك ما دعا العناية أن تتخذ الزواج وما يُرافقه من متعة وسيلةً لتحقيق أغراض عليا. إن أولياءنا إنما يرمزون إلى ما نصبو إليه من مثل أعلى. إنهم لرمز قاعدته في القلب ومنتهى صبوته في إنسانية متعالية.

وبعد ذلك فليس من عجب أن يكون شيوع المرأة مدعاةً لهدر الغاية في سبيل الوسيلة.

إن الأسرة تُتَمِّم عمل الطبيعة؛ فهي وإن قامت على غريزة بقاء الحياة واستمرارها، تلزم أعضائها إعالة بعضهم بعضاً أسوةً بالأنواع الحيوانية الأخرى، إلا أنها تتعدى بمراميتها حدود الميول وحاجاتها المغلقة هذه إلى جو من الأنس يتدرَّب فيه الجميع على المكارم والفضائل. فإذا مثل الأولاد أكباد أبويهم تمشي على الأرض، فإن الأولياء يُمَثِّلون لأولادهم المثل الأعلى.

وإذا أقام العرب في الجاهلية الأسرة على مبدأ الاصطفاء، وإذا جعلوا مكارم الأخلاق قوام هذا الاصطفاء، فإنهم كانوا يؤمنون بأن الحياة قيمتها بأغراضها لا بذاتها. أفما كان أجدادنا أولاء يُلقَّبون ثمرة الزواج المتدني بالهجين والمقرِف؟ أمّا كانوا يصمون من تخلف عن حماية حقيقته بالأسود؟ كان الأسود (العبد) والهجين إذ ذاك موقوفين وقفاً لخدمة الأحرار، الذين هم حماة الحقيقة (المجال الحيوي وتراث الجماعة).

والأسرة تُؤدِّي مهمتها إذا استكملت شروط ماهيتها التي أشارت إليها صيغة الضمير المثنى (ثنائية الزوج)، وأكدها المثل المأثور: النساء شقائق الأقدام، وأيدها الآية: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾. إن كلاً من المتحابين للآخر صورة روحه متجسدة، مثل كل منهما للآخر كمثّل القصيدة من إلهامها.

وإذا اشتق الذهن العربي صيغة ضمير المثنى أنتما وهما من جمع المذكر أنتم وهم. وإذا أيد القرآن حدس العربي هذا بالآية: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾، فإن شأن الرجل هو السيادة، بالمعنى الأصلي للكلمة، وهو سد جماء أو جَمِي حقيقة الأسرة. مثل الرجل بذلك كمثّل الأسد المشتق اسمه من نفس المصدر؛ الأول يقوم بحماية الحقيقة، والآخر يمنع الآخرين عن انتهاك حرمة الغابة.

وأما شأن المرأة فهو حفظ التراث، هذه المهمة تتم بالاستقرار. إنها لحقيقة تُشير إليها علامات التأنيث: ة، ا، ي، التي هي تحولات لحركة الفتح التي تحصل من ركون اللسان عند خروج الصوت من الفم.

وهكذا شاءت العناية أن تخص المرأة بالمحافظة على الحياة والتراث، فتجعلها أقرب من ينبوع بقرتها من الغريزة، وأن تمدّ الرجال بخيال يُنشئ به الحضارة. وما دامت المرأة على حدود فطرتها يبقى شطط الخيال عند الرجل دون الأذى. ولو كانت المحبة والمرحمة هما غرضي العناية من الحياة والمجتمع؛ لكانت المرأة طبعت بطابعها سير حوادث العالم.

وحينما كانت الأسرة تستكمل شروط ماهيَّتها في فجر تاريخنا، كانت تأخذ بيد كل من أعضائها إلى العبقريّة كبصيرة وبطولة، وحينذاك كانت النفوس تنطوي على مقوّماتها انطواء الجسد على الهيكل العظمي. ولكن إذا أخلَّت الأسرة بواجبها استعانت على الصمود في وجه عاديّات الزمن بمقوّمات برّانية كروابط الجوار والمصلحة، كما تستعين الحياة المتردّية العاجز هيكلها العظمي عن تثبيت قوامها، بقوّة تُنشئها من إفراناتها. إن الأسرة على مثال عمادها الإنسان، فإذا ما أشرق في أفقها المثل الأعلى؛ انحسرت أمام بهائه عصبية القرابة، كما تلتبس قطرات الندى بالأشعة المشرقة فتزيد من بهاء ألوانها!

(٣) مهمّة الدولة في التعليم والتربية

تختلف الحضارة الحديثة عن الحضارة القديمة في وجهة النظر إلى الأشياء، اختلافًا تترتّب عليه أمور هامة، منها ما يتعلّق بالتربية والإصلاح بصورة خاصة. كانت الحضارة القديمة تُقيم كل الوزن للعبقريّة في تفسيرها للشئون الإنسانية. فإذا اعتقد الأقدمون بأن الإنسان هو الغاية التي من أجلها خلقت الكائنات؛ فإنهم قد فطنوا للشبه في القدرة على الإبداع بين البشر وبين باربيهم الإله. هذا الرأي تُفصح عنه الحكمة المأثورة: «الإنسان تاج الخليقة»، الإنسان خليفة الله في الأرض، الإنسان مقياس كل شيء. ويدل عليه الحدس العربي المتضمّن في كلمة عبقرى المنحوتة من «قبق» و«قر»، فكان الزهرة الذي تنثر العطرة أبدًا رمز العبقرية. وتؤيّد الآية التي تُعرّف الإله كمثال العبقرية: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. إن الحياة نفسها توحى بنظرة الأقدمين، أفلا تسبق الغاية في التجلّي الوسائل التي تؤدّي إليها؟ حتى لكان الغاية هي حكمة وجود الوسائل. وكلمة «إله» تُشير باشتقاقها من أله يألّهون إلى نفس المعنى، توحى بمصدرها أن الإله هو الغاية التي تتمثّل بها أمانينا تمثيلاً يُصبح هو فيه لنا مثلاً أعلى. إلى هذا الحدس وذلك الرأي ترجع العبارتان: مشيئة الرب وسنة النبي، الأولى كدليل على الإحياء والإقوام في صعودها من الأشكال الابتدائية الخاضعة لأراجيف البيئة إلى العبقرية ذات التصرّف في مصيرها، وفي أحوال البيئة. والثانية كرائد في تنظيم سلوك الناس تنظيمًا يُصبح فيه الفرد على مثال رائده عبقرية مبدعة. وما دام الناس يعتقدون بأن العبقرية هبة من العناية يبقى أمر تحقيقها أمنية، ويبقى الرجاء في إصلاح الأحوال العامة معقودًا على قدوم المخلّص (الرسول) من مقام أعلى. أمّا الحضارة الحديثة فقد انتقلت فيها نبرة الإيقاع في التفسير من العبقرية إلى ظروف البيئة، بحيث قامت الوسائل مقام الغاية، بحيث قام الميكانيك مقام العناية.

والحالة هذه، فليس للدولة إلا أن تقوم بتنظيم الشؤون العامة حتى تستجيب على الحوافز المنتظمة استجابةً معيّنة. وهكذا ساد الاعتقاد بأن الإصلاح الاجتماعي على مثال الصناعة، يقوم على معرفة الأسباب والعمل بمقتضاها. بل هكذا تحققت أمنية لم يفتأ الناس يحلمون بها، وهي السحر، بمعنى استدراج المعنى من الملاء الأعلى، وذلك بإعداد الوسائل التي تُؤدّي إلى تجلّيه. كما كان الاعتقاد بأن المارد يظهر من عالم الخفاء عندما تُهيأ البيئة الملائمة لهذا الظهور. وهل في الأمر غرابة؟ ما دامت الحياة إمكانيات تتحقّق باستجابتها لظروف البيئة، وما دام التأثير على ظروف البيئة في متناول الإنسان.

ولكن إذا كانت الحياة تُجيب على حوافز البيئة إجابةً مباشرة، فإن الإنسانية تُجيب على رموز البيئة تبعاً لوعياها وإياها ولتعيين موقفها منها بملء الحرية. هذا ولما كانت الدولة شخصية الأمة الواعية، وكانت العلاقة بين الأمم على مثال العلاقة بين الأوعية المستطرقة، يملأ الأعلى مستوى منها فراغ الأدنى. فقد أصبح من بيدهم زمام الأمور مسئولين عن كل تقصير في إعداد الأفراد أعضاء المجتمع عن الاشتراك في إنشاء المصير العام وعن وقايتة. ولكي نُزكّي وعي القارئ لمقومات المرحلة التاريخية الراهنة نُقيم المقارنة بين هذه الرحلة وبين سابقتها القرون الوسطى. كان مفهوم الدنيا ذا طابع فني (أخلاقي)، كانت الدنيا تبدو للإنسان صورةً حسيةً هو محورها؛ الأرض موطن قدميه والنجوم تدور في قبة السماء فتُنذر له السبيل. وكانت التجربة في مظهرها الكوني (الفيزيائي) والوجداني تُثبت الإنسان على نظرته. أفلا تعظم الأشياء باقترابه منها وتتضاءل بابتعاده عنها؟ ألا تظهر الشمس والنجوم تدور حول موطن قدميه (الأرض)؟ هكذا كان يعتقد الإنسان بأن الكائنات لوحة فنية هو منها بمثابة الغرض والغاية. كان الاعتقاد بأن الكائنات على مثال القصيدة، تتساند مظاهرها لتحقيق حكمة وجودها، وتنسجم هذه المظاهر للتعبير عن مبدعها. تجلّت له العناية في الانسجام بين وظائفه (الجسد)، وفي تعاون هذه الوظائف على تحقيق أغراض الحياة. وتجلّت له أيضًا في تكوين الرجل والمرأة تكويناً يجعل أحدهما مُتممًا للآخر في إقامة صرح الأسرة. وتجلّت في الاتفاق بين وجهة نظر الحياة في كلّ من الأحياء وبين مجمل العلاقة بين الكائنات. هذا، وما إن استمع الإنسان للوجدان حتى همس في أذنيه معلناً له نشأته من فوق المكان والزمان.

هكذا كانت ثقافة القرون الوسطى، نظرة مبدؤها الوجدان وقوامها الفن والأخلاق. وأمّا الحضارة الحديثة فقد بدأت بالتحول عن الصورة الحسية للدنيا إلى مفهوم عقلي لها، بحيث أصبحت الأشياء قائمة بذاتها خاضعة للعقل في تقصّيه للأسباب إلى

ما ليس له نهاية. وما إن اتُخذ المعقول مبدأً للتأمل بدلاً من سحر العلاقة بين الصورة والمعنى حتى بدا الإنسان كائنًا بين الكائنات، وبدت له الأرض التي تحمله جرمًا بين الأجرام؛ وعندئذٍ تحوّل ذهن عن تفسير للحوادث شعاره الآية: «في البدء كان الكلمة»، يعني العبقري البطل، إلى تفسير قوامه مبدأ البيئة، وبتعبير آخر مستحدث ألا وهو مبدأ تأثير البيئة في تطوير الأحياء والمجتمعات، بحيث يقوم الميكانيك مقام العناية. وعندئذٍ أصبح ديدن العقل الكشف عن المناسبات الثابتة بين الحوادث، ثم استخدام هذه المعرفة بالأسباب بُغية جعل البيئة طوع مشيئة الإنسان، بدلاً من تقصّي حكمة وجود الإنسان.

ومع أن كلاً من الحضارتين؛ القرون الوسطى والحديثة، قد اختلفت الأخرى في موقفها من الحقيقة، اتخذت الأولى التجربة الوجدانية مبدأً، واستندت في صبوتها إلى الفن والأخلاق، وقامت الثانية على التجربة الكونية (الفيزيائية)، متخذة العلم والصناعة دعامةً في تقدّمها. تبقى الحقيقة واحدةً في مبدأ ظهورها وفي غاية مرتقاهها، في كل من حدا تطورها؛ الأحياء الابتدائية والعبقرية، وإن افترق قطبا انكشافها؛ الحس والمحسوس، الوجدان والطبيعة. ويرمز إلى وحدة الحقيقة التوليد الذاتي في الأحياء الابتدائية وفي العبقرية، حيث تتجلّى الحياة إبداعاً وحرية. وإن نمط النمو بين البداية والنهاية يتم بتجاوب بين الحياة وبين منبّهات البيئة، ممّا يوحي بأن الإنسان إذا تقدّم في أسباب الحضارة تمكّن من إخضاع الظروف لمشيئته، وجعلها صالحةً لنمو شخصيتها وازدهارها، وذلك ما يدعوه الدولة وهي شخصية المجتمع الواعية إلى تنظيم معالم البيئة، بحيث يتيسّر لكلّ من أعضائها أن يُحقّق استعداداته ويُمارس مواهبه في حدود إمكانياتها. وأمّا تحقيق ذلك فيستلزم أمرين معاً:

(١) تكافؤ الفرص بين المواطنين.

(٢) وإيجاد الانسجام بين الجمهور وبين المرحلة التاريخية الراهنة.

وأما مبدأ تكافؤ الفرص فله مظهران؛ مظهر فردي وآخر سياسي. فالمظهر الأول تُملّيه حكمة وجود المجتمع، التي هي تجهيز الفرد بأسباب نمو شخصيته حتى حد كمالها. إن مبدأ الأخوة القومية يدعو إلى التعاون من أجل ممارسة كلّ منهم ما أُمّلت به العناية من استعدادات ومواهب. ولقد قدّمت العناية نفسها الأسرة مثلاً ينسج على منواله رجل الدولة في تحقيق العدالة الاجتماعية.

وأما المظهر السياسي فتلزمه طبيعة الدولة. إن الوظائف العامة تقوم على نظام ذي رتب، كلّ من مراتبه تطلب ممن يُمارسها مؤهلات متناسبة مع رفعة مقامها، وذلك

يوجب اصطفاء الأكثر أهليةً من بين المواطنين للقيام بالمهام العامة. وكيف يتحقق هذا الغرض في مجتمع لم يُمنح فيه جميع أبناء الأمة شروطاً مماثلة؟ بل كيف يُؤدّي المواطن وظيفته بتمامها إذا اقتصرَت تربيته عن الغرض؟ وهل تكون المؤسسات العامة على مقياس الجماعة إذا لم يشترك كلُّ حسب استعداداته في وضع الدولة؟

وبعد أن أوجزنا رأيًا في العدالة الاجتماعية التي يقوم كيانها على مبدأ تكافؤ الفرص بين المواطنين، ننتقل إلى مبدأ آخر هو إيجاد الانسجام بين الجمهور والمرحلة التاريخية الراهنة. كنت لُحِصت رأيي في الأمور بصورة مجازية، فقلت: إن الأمة من المرحلة التاريخية كالبذرة من موسمها؛ فكما أن البذرة تنمو بملاءمتها للموسم، فكذلك الأمة يزدهر أبنائها بانسجامهم مع الحضارة القائمة، ونحن نعني بالانسجام فقه رموز البيئة واستقطاب تيارات الفكر فيها. ولما كانت المرحلة التاريخية التي نحن بصدها تتلخّص في العلوم والآداب، وتتبلور في الصناعة والاقتصاد، فقد أصبح انسجام الوجدان معها يقوم على التأمل في مقوماتها وإدراك كنهها.

وما هي إذن مقومات الحضارة التي تكتنفنا بسياستها وتغمرنا بمنتوجها؟ تقوم الحضارة الحديثة على فرضية، هي أن المعقول والوجود مظهران لنفس الحقيقة؛ فما يبينه العقل تُحقِّقه التجربة، والتجربة معيار لصدق المحاكمة. فرضية افترضها الإنسان فتكشّف له الوجود عن بنيان رياضي-ميكانيكي، يدأب فيه الذهن على تقريب الشُّقة بين العلة الطبيعية Cause وبين الحجة الرياضية raison، بحيث إذا ظهر الواقع متخطياً حدود المعقول دعا الذهن إلى إيجاد صيغة رياضية معادلة له. وإذا ما أخذت الصناعة تفتق القريحة عن معرفة جديدة، ألقت المعرفة المتجلّية ضوءاً على المستقبل. وهكذا تُصبح المعرفة والعمل يتبادلان التأثير في نمو الحضارة على مثال التأثير المتبادل بين الحياة وبين رمزها الجسد.

ولما ظهر صلاح الفرضية المتقدّمة؛ أصبح العقل رائد الثقافة الحديثة، وأصبح كل ما عداه يخضع لسلطانه، لتميحيصه ونقده. ولما كانت خاصة العقل الأساسية هي الشعور المميز للحقيقية من الخطأ، وكان هذا الشعور ملازماً للطبع البشري، كما يظهر في ملازمته للمبادئ الرياضية عند النواذب والعوام سواءً بسواء، فقد نجم الاعتقاد بأن العقل موزّع بصورة متساوية بين البشر. يا له من اعتقاد أعاد إلى الإنسان كرامته بعد أن سلبه إياها الإقطاعيون والرجعيون بحجة واهية، بتأثير نظرة قاصرة في الطبيعة الإنسانية! يا له

من اعتقاد ثبت به صلاح بني آدم للحرية في تعيين كلّ منهم مصيره حسب مشيئته، ول مساواتهم في حق تعيين المصير العام!

وما إن تحرّر الإنسان من الاستبداد حتى تفتّحت فيه الحياة من كوامنها، فبدت رابطة الأخوة تشمل جميع أبناء الأمة الواحدة، بداية دعا إيضاحها إلحاق الزمان بالمكان التطوُّر بالميكانيك.

تلك هي الحضارة الحديثة، نظرة أصيلة في الوجود، قاعدتها مناسبة ثابتة بين الأشياء، وشعارها حرية خلّاقة تتجلّى في تطوُّر الأنواع والأقوام.

(٤) شأن الدولة الحديثة في التعليم والتربية

اللسان العربي

لقد بيّنا فيما سبق أن المرحلة التاريخية من الأمة بمثابة الموسم من البذرة، وأن التراب القومي هو المظهر الذي تتجلّى فيه عبقرية الأمة. ولما كان تراثنا يتلخّص في لساننا، وكانت حياتنا الأدبية-الاجتماعية استجلاءً للمعاني المتضمنة في كلماتنا. فقد آثرنا العمل بأن نبدأ بالتنبيه إلى طابع هذا اللسان الخاص ومزاياه. وأولى مزايا اللسان العربي أنه بدائي، ونحن نعني بالبدائي أن الكلمات العربية ترجع بنشأتها إلى أصوات طبيعية، فإلى صوت «الأخ» مثلاً ترجع الكلمات: أخ وإخوة وإخاء ... إلخ. لا يُستثنى من هذه القاعدة كلمة واحدة في لساننا. وإذا قورنت كلماتنا مع كلمات لغة أخرى كالفرنسية — مثلاً — تبين الاختلاف بيننا وبين الآخرين؛ فالكلمات الفرنسية قد حصلت من تحوير كلمات لاتينية، والكلمات اللاتينية كانت قد حصلت بدورها من تحوير كلمات لغة أخرى هي الهندو-أوروبية. وهكذا تبقى اللغات المذكورة طافيةً في التاريخ ليس لها جذور في الطبيعة.

إن الميزة المتقدم ذكرها تقوم عليها النتيجة التالية: للأمة العربية تكوين خاص بها وهو الأصالة؛ أي إن ظهور الأمة العربية على مسرح التاريخ بدأ مع ظهور الإنسانية. والأمة العربية تدلّ بظهورها هذا على نقطة التحول عن الحيوانية، عن عهد كانت الألفاظ فيه تُعبّر عن الهيجان عبارةً طبيعية، إلى عهد أصبحت هذه الألفاظ فيه كلمات تُفصح عمّا يجيش من معانٍ في النفس.

وميزة أخرى للسان العربي؛ هي أنه بدئي، نسيج وحده من بين اللغات. والطابع البدئي لهذا اللسان يقوم على الخصائص التالية: (١) الصلة الاشتقاقية بين الكلمات،

ورجوع هذه الكلمات إلى مصدر مشترك بينها يجعلان الكلمات المعبرة عن المحسوس منها تعريفاً بالإشارة لما يُعبر عن المجرد المعقول منها. فكلمة «ذكاء-الشمس» مثلاً تعريف بالمجاز للذكاء في النفس. والعلاقة الاشتقاقية في اللغة العربية لم تكن قد وُضعت من قبل أحد الناس، فتحمل طابع اجتهاده الخاص من الإصابة والخطأ، بل إنها حدس أجابت الحياة به على انكشافها: المعنى والصورة، إجابةً عضويةً مباشرة. وكل ما في الأمر أن الأوضح حدساً وأبلغ بياناً كان رائداً لجمهور العوام. وكلما «نابغ» و«عامي» تُشيران باشتقاقهما إلى أن العلاقة بين مدلولهما على مثال العلاقة بين الحواس وبين أنسجة الجسد الأخرى، اختلاف في وضوح الاستجابة وحسب.

نتج عن الميزة المتقدمة أمر إنشاء ثقافة إنسانية دلّت على الحياة ذاتها. وشأن الخيال هنا في استجلاء المعنى كشأن البيئة الطبيعية في استجلائها كوامن الحياة في بذور النبات. والميزة الثانية للسان العربي هي أن المعقول والمحسوس، وهما قطبا انكشاف النفس، يتبادلان التأثير فيما بينهما، فينمو الذهن من تبادلهما. وكأن الآية: ﴿السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ صورة تدل بالمجاز على نمط انكشاف الوجدان بتجاوبه بين قطبيه: الحس والمحسوس، المأ الأعلى (السموات)، والطبيعة (الأرض). فكلمة «حرية» مثلاً وجّهت الذهن إلى الحرارة في الطبيعة، بطريق الشعور بحرارة الغيرة. هكذا ظل اللسان العربي محتفظاً بنمط نموه نحو أداة بيانية متكاملة، فضلاً عن احتفاظ كلماته بجذورها في الطبيعة. بل هكذا ظل محتفظاً بوجهة الحياة الأصلية وبنهج تكوين الإنسانية.

وميزة ثالثة يتميَّز بها لساننا عن غيره من اللغات؛ هي أن كلاً من كلماته تتألف من صوت وخيال مرئي ومعنى قوام تألفهما. والصوت من المعنى بمثابة الجسد من الروح. والعلاقة بين الصوت والمعنى تظهر في الحركات، وفي الحروف، وفي نظام الحروف، وفي القواعد العامة للغة؛ ففي الإعراب تُعبر حركة الفتح عن المعنى الذي هو صدى حدوثها في الفم، أي عن معنى الركون، إذ إنها تحدث من ركون اللسان عند خروج الصوت، معنيً يظهر الفعل الماضي تعبيراً عن انقطاعه عن الفعالية فاندراجه في عالم الإمكان، ويظهر في المفعول تعبيراً عن ركونه لكيما يحتمل وقوع الفعل عليه. والعلاقة بين الصوت والمعنى تشمل الحروف أيضاً؛ فحرف «غ» مثلاً يُعبر عن معنى حدوثه في الفم، وهو معنى الغيبوبة: غاب، غاص، غار، غرب ... إلخ. ونظام الحروف في الكلمة هو أيضاً يوحى بالمعنى؛ فكلمة «نب» مثلاً توحى بمعنى الظهور، بمعنى الانتقال من الداخل نحو الخارج

تبعاً لحدوث كلٍّ من حرفيها «ن» و«باء»، الأول يُعبّر عن الصميم، والآخر عن الخارج، كلٌّ بحسب حدوثه في الفم. هذا المعنى يسري على الكلمات المشتقة من «نب»: نبت، نبق، نيك، نبع، نبغ، نبأ، ... إلخ. والقواعد النحوية ذاتها تخضع لنفس المبدأ؛ فقاعدة التصغير مثلاً ضُمَّ فيها الحرف الأول إيداناً بالفعالية، وجُزم الحرف الثاني على الفتحة مع الياء تعبيراً عن التقلُّص، عن التراجع؛ ذلك لأن حركة الضم تحدث من تدافع الصوت، كما تُعبّر الفتحة مع الياء على الجزم عن معنى التقلُّص.

وكذلك الفعل المجهول تُفيد الضمة على الحرف معنى الفعالية، والكسرة على الحرف الثاني معنى تحمُّل الفاعل الفعل في الماضي، ومعنى حالة احتماله فعل الفاعل. فليس من عجب إن قيل «إن من البيان لسحراً»، سحر تأثير الكلمة في إحياء المعنى وبعثه حياً. وأما الخيال المرئي فهو خيال الشيء الذي سبَّب حدوث الصوت. هذه الميزة تُضفي على الكلمة حُلَّةً من الشعر، فضلاً عن أنها تُنمِّي من قوتنا الإيحائية، وذلك لِمَا للون من وضوح ودقة. مثل الخيال المرئي هنا كمثّل الصور بالمجاز في الشعر. فلَمَّا قرع صوت خرير الماء الإذن، تمثَّل الذهن تأثير الماء في مجراه خرباً وخرقاً وخروجاً ... إلخ، تمثيلاً نتج عنه أفعال خرب وخرق وخرج، نتج عن الميزة المتقدِّمة أمر هام في تكوين ثقافتنا وهو فقدان المترادفات، أي بروز المعاني واضحة متميِّزة، وإليك مثالين عن ذلك: أسد، سبع، غضنفر، كلٌّ من هذه الكلمات تُفيد حالة متميِّزة عن الأخرى؛ فالأسد أسد يحمي غابته (أسد من ساد فمن سد)، وهو سبع عندما يفترس فريسته، وهو غضنفر عندما يهجم فتنفّر غضون وجهه. وكلمتا «ذكاء» و«عقل» تُفيد الأولى معنى اللمعة بحسب خيال نشأتها المتجلي في صورتها الحسية، ذكاء «الشمس». وتُفيد الثانية الربط بحسب خيال نشأتها المتجلي في صورتها الحسية (العقال).

هناك مزايا أخرى للسان العربي لا تقل أهمية عن مصير ثقافتنا عن المزايا التي تقدّم ذكرها؛ منها أن العلاقة الاشتقاقية بين الكلمات العربية على مثال العلاقة بين الأنغام في الأنشودة، فكما أن الأنغام تحمل على موجها الذهن نحو الإلهام الذي هو معنى تجربة الفنان مبدع القصيدة، فكذلك الكلمات العربية تُوجّه ذهن من يعيها في علاقتها المشتركة، نحو الحدس مصدر وجودها. ومنها أيضاً نزوع كلٍّ من الكلمات العربية إلى صيغة تستكمل بها شروط سلامتها. هذه النزعة المثالية تظهر في العلاقة الاشتقاقية بين كلمة «حق» و«جق» التي هي صورتها الحسية. فكان الذهن العربي يدرك واقع الأمر في علاقته من المثل الأعلى الذي هو كماله «الحق» على مثال علاقة العظم من حقه، من جرنه.

وكما أن العظم إذا زاغ بعث في نفس صاحبه الألم، فكذلك المجتمع يبعث القلق في نفوس أعضائه إذا زاغ الواقع فيه عن حقيقته. وإذا كانت كلمة «رحمان» تدل بصورتها الحسية «الرحم» على العلاقة بين الحقيقة وتجلياتها، فإن كلمة «شيطان» تدل باشتقاقها من «شط» على بلوغ التضاد أشدّه في نفس العربي، بين الواقع المزور وبين كمال المثل الأعلى. وبعد ذلك فهل من عجب أن أنجبت الأمة العربية الآلاف من الأنبياء؟ بل هل من عجب أن سبّر أبنائها أغوار الوجدان، وأن نظّموا الإنسانية على ضوء الحقائق المتجلية؟ وهل لسبب آخر يرجع خلود هذه الأمة؟ بقاؤها على مسرح التاريخ منذ أن استيقظ معنى الحياة، فتحوّلت الأصوات الطبيعية إلى رموز ينتصر الإنسان على قيود المكان والزمان في إنشاء إنسانية جذورها في الطبيعة ورائدها المثل الأعلى.

«بينما كانت الأمم تظهر على مسرح التاريخ ثم تتوارى عنه. بينما كان فريق من العرب يشترك في موكب الحضارة، كان فريق آخر يقبع في تراثه محتفظاً بمقومات أمته، متربّصاً لدوره في أداء رسالة العروبة نحو الإنسانية» (من رسالتنا في الحضارة).

ونحن إذ نسوق الملاحظات على مقومات الحضارة في وجهتيها الطبيعية والإنسانية، نقصد من ذلك تنبيه المسؤولين عن توجيه الناشئة إلى أهمية وعي المبادئ المنطوية عليها في تكوين شخصية المواطنين. إن وضوح المفاهيم من نمو الشخصية في انسجامها وعمقها بمثابة القوت في نمو الجسد. ووسيلة الوضوح هي أن يرتقي الذهن بالتأمل، من المعارف إلى المبادئ، ارتقاءً يتم به الانسجام والعمق معاً. ألا يحول الغموض في الآراء دون نمو الشخصية، ويجعل الصلة بين النظر والعمل منقسمة؟ أليس ذلك ما تشكو منه الناس جميعاً؟ إن المعاني المبتوثة في الرموز وإن كانت توحى بتضافرها بوجهة المرحلة التاريخية، إلا أن الإيحاء يبقى مبهماً على حالة عرف ما لم يرتقِ الذهن إلى المبادئ. وإنما شأن الدولة في التعليم هو أن تُظهر مقومات العصر في تنظيم البرامج وفي وضع الكتب، بحيث إنها تُمهّد للناشئة سبيل الارتقاء من العرف (عهد الناموس) إلى مستوى رفعة المعاني متلائمة (عهد روح القدس).

العلم

الطبيعة هي موضوع العلم، والمعرفة العلمية هي قوام الحضارة الراهنة. وللمعرفة العلمية مزايا عديدة، أهمها أنها تجعل العقل مرجعاً في إقرار الحقيقة. ومتى تدرّب العقل على العلم أصبح نزاعاً إلى اتخاذ نفسه حكماً في الشئون الإنسانية، في قبولها أو

في إنكارها. عن مزايا العلم هذه نتجت المفاهيم التي هي مقوّمات الإنسانية الحديثة، كالكرامة الإنسانية، وقيمة الإنسان المطلقة، والحرية. مزية أخرى للمعرفة العلمية هي أنها ذات شمول مطلق، تتخطى الحدود المغلقة للأوطان والأديان، مؤكّدة بتخطّيها وحدة نوع بني الإنسان. إلى المزية هذه يرجع مفهوم المساواة، بمعنى تساوي الإنسان في قيمة الإنسان المطلقة. مزية نتج عنها تحريم استخدام الإنسان للإنسان كأداة.

هكذا يُنمّي العلم ميلَي الإنسان المتباينين؛ ميله إلى التفرد والاستقلال، وميله إلى الانسجام مع الآخرين بني الإنسان.

وفضلاً عن ذلك فإن لكل زمرة من العلوم شأنها في تنمية الشخصية الإنسانية. فأمّا شأن العلوم الرياضية فهو نقل الذهن من المحسوس إلى المعقول، من صفة يشترك فيها مع الأحياء الأخرى، إلى صفة ينفرد بها بين المخلوقات، بحيث يُصبح تاج الخليقة. ولهذه الزمرة من العلوم تأثير آخر هو إظهار الفرق واضحاً بين الواقع المحسوس وبين المثل المعقول، بين دائرة مرسومة على اللوح، وبين تعريف الدائرة مثلاً.

وأمّا شأن العلوم الطبيعية فهو وضع حد بين الواقع والوهم؛ فنقل الذهن من أضغاث أحلام إلى البيئة مصدر قوت الإنسان. ولهذه الزمرة تأثير بالغ الأهمية في تكوين الثقافة، فلو فهم مبدأ عدم التناقض الذي هو أساس العلوم الطبيعية؛ لكان خير وقاية للإنسان من ضلالات الذهن في فهم الطبيعة على غرار الوجدان في فهمه إياها منطوية على أرواح خفية انطواء الوجدان على إرادة حرة وميول نزاعة إلى التشخيص بالخيال. فإذا كان لكل حادثة طبيعية حيّزها، فكيف تظهر الأرواح الخفية على مسرح الطبيعة، ما لم تُزح الحادثة عن حيّزها فتشغله هي؟ ومتى أشغلت الروح حيّزاً؛ أصبحت هي والأشياء تخضع سواء بسواء لقوانين المادة. أوليس مناقضاً لمبدأ آخر من مبادئ الطبيعة لمبدأ المساواة بين الفعل وردته، أن يُزيح الموزون (ذو الوزن) بما ليس له وزن؟ ولكن إذا بدا لك ذلك مناقضاً لمبدأ الحياة، فإن هذه تستعين بأعضاء أنشأت أدوات عناصرها مقتبسة، بطريق الغذاء من الطبيعة.

وأمّا شأن التاريخ فهو أن يكشف عن تضامن الأقوام في مصير الحضارة. ليس العلم والفن لوحدهما يؤلّفان التراث المشترك لبني الإنسان. إن المفاهيم التي هي قوام الحقيقة الإنسانية أيضاً تتجلى بتبادل الخبرة بين أمة وأمة، ولولا هذا التبادل لتعثّرت الأقوام في صعودها نحو المثل الأعلى.

وللتاريخ مهام أخرى لا تقل شأنًا عن الأولى؛ منها أنه يمدُّ الناشئة بأمثلة عن الأعلام كأبطال والعابرة، فيُنير لهم سبيل إنشاء الشخصية. إن الناشئ إذ يتخذ أحد الأعلام مثلاً

يُحذى حذوه يستجلي استعداداته ويكشف عنها، بحيث إذا بلغت شخصيته من النمو أشده استغنى عن القدوة. مثل إنشاء الشخصية كمثّل لإنشاء العمارة؛ يبدأ بإقامة الصقالة من الخشب، ولكنه سرعان ما يستغنى عنها عندما تقوم أركان البناء من الحجارة.

وعلى الدولة أن تهتم بأمّرين عندما يشترك المسؤولون من رجالها في وضع الكتب التاريخية للناشئة؛ أولاً: إظهار معالم شخصية أمّتهم، بحيث يتيسّر لكلّ منهم أن يستجلي كوامن حياته على ضوء المعالم المتجلية، فيحصل ممّا تجلّى من الصميم الانسجام بين الإخوان، ويظل الجميع منطوية نفوسهم على مقوّمات أمّتهم كمثّل أعلى. ثانياً: تنظيم الحوادث التاريخية بحيث يُؤدّي تقاربها بعضاً من بعض إلى جعل الأمة من العالم على مثال الأحياء من الأشياء، مركزاً تتفتّح على إشراقه الأمور الإنسانية.

وأما الجغرافيا، وهي نقطة التقاء الإنسانية مع الطبيعة، فتتلخّص فيها مقوّمات الحضارة الحديثة. (١) تظهر الوجهة الميكانيكية في إيضاح سمة الأرض كنتيجة لعوامل طبيعية. (٢) تظهر الوجهة الديناميكية بإظهار التطوّر ناشئاً عن تأثير متبادل بين الحياة والبيئة. (٣) تتشخّص عبقرية الأمة في معالم البيئة، بحيث تُصبح هذه وطناً هي منه بمثابة الروح من الجسد. (٤) يرتفع نجم الإنسان في الأفق بنمو التبادل المنتوج بين الأقوام.

ولإشراك التاريخ والجغرافيا في التدريس أبلغ الأثر في نقل الناشئة من حدود بيئتهم الخاصة إلى أفق أمّتهم، ومنه إلى آفاق الإنسانية المترامية في المكان والزمان. يا له من انتقال يُنمي الخيال ويثبت معالم الشخصية! نُقدّم فيما يلي بعضاً من تأمّلاتنا في الأسباب التي تجعل أعضاء المجتمع مستكمّلين شروط مؤهّلاتهم للقيام بواجبات الدولة:

(١) مهمة التربية أن ترفع بما نسجته الحياة سليقةً إلى مستوى الوعي، بحيث يتم للمرء أن يشترك مع العناية في تعيين مصيره. إن مثّل الشعور بالحقائق من نمو النفس كمثّل الغذاء من نمو الجسد. والمرء ينمو ذاتاً بنسبة تقدّمه في إنشائه عادات يزداد بها موافقةً مع البيئة، وبنسبة تقدّمه في تحديد المفهومات التي تجعل الحقيقة الإنسانية واضحةً بيّنة، وكلا النهجين يُؤدّي إلى رسوخ الحياة قدماً في الطبيعة، وإلى تماسك مقوّمات الشخصية.

وهكذا يقوم نمو المرء شخصيةً ذات معالم معيّنة على تنسيق إمكانيات الحياة قيام القصيدة على الكلمة المسجلة في المعجم.

(٢) تبدو الطبيعة للعقل المعاصر قائمة بذاتها، مستقلة عما كان يُضفي الإنسان عليها من تصوّراته واعتباراته الخاصة. تبدو له معقولة في أجزائها وفي جملتها، خاضعة لنزعتيه في تقصّي الموجودات في اتجاهي تطورها نحو الحد الأصغر الممكن (الذرة، الجواهر، الشحنة الكهربائية)، والحد الأكبر الممكن، الأرض في المنظومة الشمسية، والمنظومة الشمسية في أفلاك هي بمثابة الجواهر من الذرة، هكذا كان العقل في نزعته إلى ما ليس له نهاية، يجد مقتضيات ماهيته محققة في المادة. وكلمة «مادة» نفسها تدل باشتقاقها من «مدّ» على الاتفاق في الرأي بين الحدس العربي وبين نظرة الحضارة الحديثة في الطبيعة، ولكن إذا كانت الحوادث الطبيعية تنزع بحكم مادتها إلى الانتشار في المكان، حتى يلتبس واقعها بالإمكان، فإن ظواهر أخرى تنزع إلى استكمال شروط ماهيتها كالأحياء والآيات. فلما قام أرسطو يوضح صورة الأفق المستديرة (الطبيعة) كما تبدو للناظر إليها، افترض مبدئين معاكسين تحصل الاستدارة من تعاكسهما: (١) مركز انجذاب (اليد المثبتة في أحد طرفي الخيط)، (٢) الانطلاق (انطلاق الجسم المرتبط بالطرف الآخر من الخيط). وإذا حرّر العلم الحديث مفهوم الطبيعة من الصورة، فإن استدارة الأفق تدل على بنية الإنسان نفسه في نزعتها إلى الاستقطاب، إلى جعل ذاتها محوراً للظواهر.

إن التباس المنهجين؛ المنهج الرحماني في فهم الإنسان وشئونه، والمنهج الطبيعي في فهم الأشياء والحوادث، هو السبب الأول في تردّي الأقوام. فإلى هذا الالتباس يرجع اعتقاد الأقوام الابتدائية بأن الحوادث الطبيعية منطوية على قوى خفية تحدثها كما نحدث نحن بإرادتنا مظاهر حياتنا الإنسانية. وهل للسحر سبب آخر غير هذا الالتباس؟ وإلى الالتباس نفسه يرجع أمر تفسير الإبداع الفني والأخلاقي بالسلوك وبتوارد الخواطر.

بيد أن سبيل المعرفة الرحمانية: المحبة، أي عقد النية على فهم الحقيقة والعطف عليها. إن المحبة تدعو إلى الاستسلام، لا إلى التمرد والعصيان. وأسطورة هبوط آدم تكشف عن الوجهة الإنسانية للمعرفة. وأمّا الحوادث الطبيعية مهمتها اتخاذ موقف المستنطق منها، أي الاستقلال عنها والتمرد عليها، ولا سيما إذا كان الغرض من هذا الفهم الجانب العملي في المشكلة، كما تظهر الحالة في العلاقة بين العلم والصناعة. وهل من ضلالة أوغل في التردّي من التباس الواجب بالمصلحة من إثارة الأنانية؟

نضرب مثلاً على التباس الأشياء بالأمور الإنسانية: «حي بن يقظان» بطل رواية ابن طفيل، حين كان يرفع الصخور من مجرى النهر المتعثر بها الماء ظناً منه أن الزبد يُعبّر عن حالة الغضب، كما تُعبّر بوارد الغضب على الوجه الذي يُعيق المرء عن تحقيق أغراضه.

ونضرب مثلاً آخر على التباس الأمور الإنسانية بالأشياء: الطفل الروماني الذي كان ينقر بالقُدُوم على ساق عبده سينيك الفيلسوف اليوناني، وكأنه كان يلهو بالضرب على عود من الحطب. ولما انكسرت الساق قال سينيك لابن سيده: أما نهيتك وقلت لك إنك ستكسرهما؟

(٣) ذات يوم سألني أحد تلاميذي عن رأيي في تلاميذ الصف الذي كنت ألقى الدرس فيه، فأجبت على السؤال بالقول: إنني أرى من الأفضل أن ننقل السؤال إلى صعيد نُظهر لكم سريرتكم على ما هي، وأن أترك لكم أمر الإفصاح عن رأيكم في أنفسكم ذاتها. مثل النفس الكريمة من معتقداتها وأفكارها كمثّل الأم التي تجد هناءها في هناء أولادها، فتوقف جهودها لتنشئهم النشأة التي يبلغون بها حد كمالهم. وأمّا النفس العقيمة من الأفكار تُشبه القطة التي تعيش على أفرارها، تتقنّع بالأمور الإنسانية من أجل الوصول إلى أغراضها. فمن أي الزمرتين أنتم؟ أمن النفوس التي تجود بما لديها من أجل تحقيق المثّل العليا الإنسانية، أم من زمرة النفوس الدنيئة الخسيسة التي تتقنّع بمظاهر الإنسانية بُغية الوصول إلى أغراضها الخاصة؟

هناك منهجان تنهجهما الحياة في علاقتها بالأنام: الفن والمساومة؛ فهي في الحالة الأولى تدرك الأشياء لذاتها، وفي الحالة الثانية تدركها كأداة لمآرب أخرى. إن الفنان من بنات نفسه الآيات، كالأم من ثمرة فؤادها الولد، يدأب على إنشاء العبارة المحققة لها على أحسن وجه. إن النفس إذا عقدت النية على التعاطف مع الأنام، انبعثت منها المعاني المنطوية في صميم الآخرين، والمعاني المتضمنة في رموز البيئة، فالتزمت بما انبعث منها التزام الأم ببنيتها.

تلك هي التربية الفنية، مهمتها إعداد الأسباب التي تُؤدّي إلى نمو الحياة كاملة. وكلّمة كمال تُشير باشتقاقها من «كُم الزهر» إلى معنى الازدهار. وأمّا التاجر فيؤثر مسلك المساومة، المسلك المؤدّي إلى بلوغ المآرب بقطع النظر عن الوسائل المؤدية إليه، بدلاً من انكشاف الحياة لذاتها ببهائها في الفن والأخلاق.

(٤) الآية: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، تُجمل وجهة نظر العرب الفنية في الكائنات؛ فكل من أبلغ عمله حد كماله هو بحق خليفة الله. ومن منّا لم يُلاحظ تقصير العبارة البيانية عن الإلهام المنبثق من تحت سلسلة الصور الذهنية والعادات؟ أولاً تدل كلمة «نبغ» بصورتها الحسية «نبع» على أن الإلهام في انبثاقه من أعماق الوجدان كالينبوع في تفجّره من تحت الصخرة. وإنما العادات المألوفة والصور الجاهزة منه بمثابة المجرى،

التربة التي تُعكّر صفاء الماء. الإنشاء الكامل هو طريق الحياة، لا الترقيع. ومتى ما انجلت الآية واضحةً بينةً ثبتت عزيمة النفس على العمل بمقتضى طبيعتها، إيجاد التحفة في الفن وتحقيق الإصلاح في المجتمع، ممّا يجعل الآداب والفنون خير وسيلة يُستعان بها لإذكاء الميل إلى المثل الأعلى. أفلا يُنشئ العقل الأشكال الهندسية كاملة، يُقصر واقع الأحوال عنها؟ أولاً يكتسب المرء من هذا المِران ذوق الحرية، حرية انطلاق العقل في إنشائه الأشكال والقيم، مستقلةً عمّا ينقصها من شوائب طارئة عرضية؟

هكذا تتصافر الآداب والرياضيات على إذكاء الميل إلى الكمال، إلى حد بلوغه بالبصيرة وتقويم اعوجاج الحالة الراهنة على ضوء الآيات المشرقة.

(٥) الجسد يستجلي بنموه كوامن الحياة، والبوادر (العبارات) تُزكي بانطلاقها المشاعر، وكذلك الاجتماع يجعل النفوس تفيض بالنشوة. وتمييزاً لحالة الاجتماع من حالة العزلة إنشاء ذهن العربي صيغة جمع السالم على صورة تفخيم المفرد في حالتي المذكر والمؤنث، «مؤمن-مؤمنون»، «مؤمنة-مؤمنات». ومن هنا كان تفنن الأقوام في إيجاد المناسبات التي تتكرر فيها الأعياد، إذ ليس العيد إلا عودة الذكرى العظيمة الأثر في تاريخ الأمة، بل وإنها أيضاً مناسبة لاجتماع الإخوان. ومتى اجتمع الإخوان وفاضت قلوبهم بالنشوة؛ ارتقت النفوس إلى ينبوع الفيض، متخطيةً حدود الحواجز بين الأفراد، متحررةً من شطط الانفراد، كالضموور والجمود وما يُرافقهما من أثره وزعر. فإن يأخذ القلق من النفس، فقد جفّ النسغ. إن الحياة تجهل الموت، والاجتماعات العامة من الفكرة المنوي إيحائها للجمهور أشبه ما تكون بالأرض المعدة لزرع البذور.

(٦) مثل الخيال من المعاني كمثّل الجسد من الميول، فكما أن الجسد يكشف بنموه الميول الضامرة، فكذلك الخيال يستجلي المعاني، بأصالته وبفسحته. إن الخيال محل التقاء الصور المحققة للمعاني ومحل انسجامها. وهو وسيلة الاتصال الرحماني بالآخرين، ووسيلة فقه رموز البيئة. فعلى فسحة الخيال تُقاس مراتب الناس كما تُقاس على مدى نمو الجسد، خلواً من التكرار، مراتب الأنواع الحيوانية. ألم يُشرّ ذهن العربي إلى العلاقة بين اللؤم وضيق الخيال؟ كلمة «لئيم» من أرومة «لم». أولم يكمل هذا الذهن حدسه في اللؤم باشتقاقه نقيض اللؤم الذي هو الحلم من أرومة «حل»، فكان الحليم هو الذي يتقمص بالخيال حالة الآخرين، فتنبعث من نفسه حاجاتهم كواجبات.

ولمّا كان المجتمع رموزاً تبدر معانيها في نفس من يعيها، وكانت النفس تلتزم بما يبدر عنها التزام الأم بمهجة فؤادها، فقد أصبح ارتباط الفرد بمصير الجماعة متناسباً

مع فُسحة الخيال، مع انتظام الرموز ذاتها. مثل الخيال في جمع شتات مظاهر الحياة العامة، كمثله في جمع أنغام الأنشودة الواحدة، وبنسبة ما تدبر المعاني المتمثلة الأوضاع العامة فيها، يُصبح الفرد في المجتمع بمثابة نبرة الإيقاع في الأنشودة.

(٥) مهمّة الدولة في تنظيم الثروة العامة

وجهة النظر التي نتبنّاها تستند إلى المسلّمات الآتية: (١) الأرض هي المجال الحيوي للأمة. (٢) تقوم الأمة بأبنائها، هؤلاء منها بمثابة الإخوة من الأسرة، يكفل بعضهم بعضاً في السؤدد والمحنة. (٣) الملكية الخاصة وظيفة اجتماعية، تُعيّن حدودها بما يُساعد على درء الخطر عن الوطن، وعلى أداء رسالة الجماعة بالإفصاح عن شخصية الأمة.

هذا وإن الإنسان ذو طبيعة متباينة البنیان، فهو متطّفل كسول، ينزع إلى استثمار جهود الآخرين، وإلى اتخاذهم أداةً في بلوغ مآربه الخاصة. وهو في ذات الوقت غيور، تتجاوب نفسه مع الجماعة فتنبعث فيها — بهذا التجاوب — مشاعر اختلجت بها نفوس الآخرين، فيُجيب على ما تقتضيه طبيعة هذا الشعور من دعوة لرفع الحيف عنهم أو تقويم اعوجاج الأوضاع العامة. ولو لم يشترك الناس في هذا التكوين الرحماني ذي الصبوة المثالية، لما كان للكرم والجود من معنًى. وكلمتا «كرم» و«جود» تُشيران بنشأتها اللغوية إلى أن الإنسان يتخطّى حدود أنانيته المغلقة نحو إنسانية ذات آفاق متعالية.

فكلمة «كرم» تُشير إلى الامتناع عن الكر، إلى امتناع الفارس عن الإجهاز على خصمه عندما يكر عليه. وحرف «م» الملحق بـ «كر» هو الذي يُعبّر هنا عن معنى الامتناع، الإغلاق بحسب مخرجه، تلك حالة يرمز إليها المثل المأثور: «العفو عند المقدرة».

وكلمة «جود» تُشير باشتقاقها من «جد» إلى معنى الجهد المبذول من أجل الآخرين: «والجود من الموجود». وإذا كان العربي يحرص على حيابة الأشياء، فإنه يتخذ منها وسيلةً يكشف بها عن مكارم الأخلاق، ومن هنا العلاقة بين الفيض والفضيلة.

كذلك هو الإنسان، فإذا أغلق عن الآخرين باب الرحمة في نفسه، وقف منهم موقفه من الأشياء، وإذا تعاطف معهم مال إلى حمل أثقالهم. دعوة الأخوة هذه أعمق في نفسه من ميله إلى الحاجات، ولولا هذه الدعوة لما شاهد التاريخ إصلاحاً أو مصلحين.

ومبدأ الأخوة يجعل الأسبق من الإخوان إلى إشغال الأرض أحق من سواه بحيازتها، غير أنه إذا تخلف عن استثمار حقه يكون قد أساء إلى الجماعة، باحتكاره مصدراً من مصادر الخيرات العامة. والحالة هذه يحق للجماعة أن تستردّ الأرض ممن قصر في

واجبه نحو الثروة العامة: ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾، الذين هم أكثر صلاحًا لاستثمارها.

إن العمل والملكية صنوان، بصرف النظر عن كل تشبُّث قام به علماء الاقتصاد من أجل تمييز القوى العضلية عن الذكاء. وهل يجوز فصل الذكاء عن القوى المبذولة في سبيل إنجاز العمل؟ إن الذهن العربي عرف العمل بالفعالية المقصودة، أي المستنيرة بالذكاء. وقد ذهب هذا الذهن في تعريف الملك والعملة نفس المذهب؛ إنه اشتق كلمة «ملك» من «ملة»: مل، ملا الثوب؛ خاطه خياطةً أولى إعدادية. والملي من الطريق: المسلك. وإنه اشتق كلمة «عملة» (النقد) من العمل.

هكذا دلّ الذهن العربي على وجهة نظره في مصدر الثروة. ونحن نستنتج ممّا تقدّم أن الأجير والمحتكر هما عالة على الجماعة؛ الأول بتقصيره عن حماية حقه، والآخر بتطاوله على حقوق الآخرين، وهما إذ يُخلَّان بالاعتدال يُثيران الشعور بالقرف والنفرة؛ أولهما بضموره والآخر بانتفاخه.

هذا وإن للملكية جذورًا عميقة في الحياة، وهي والاستقلال عن أراجيف البيئة يتلازمان، ويدل على تلازمهما تطوُّر الأحياء عبر الزمان. أليست الأنواع الحيوانية الراقية أقل خضوعًا لأراجيف البيئة من الأحياء الابتدائية كالبراغش مثلًا؟ أيرجع اختلاف الأحياء في مراتب التطوُّر لسبب غير اختلافهما في قاعدة ارتكازها في الطبيعة، أي في الجسد الذي هو محل انكشاف الحياة؟

وإذا لُقِّب الإنسان بخليفة الله في الأرض، وبتاج الخليفة؛ فذلك لأنه ألحق الأرض بالجسد فجعلها امتدادًا له؟ أولًا تُقاس الحضارة بمدى اتصال المجتمع بالطبيعة؟ وكما يستجلي الجسد بنموه الميول، تدعو الأرض أيضًا بنقاط اتصال المجتمع بها إلى تفتُّح الحياة العامة. وإذا كان للإنسانية تاريخ غير انكشاف ثقافة كلٍّ من الأقوام، فإنه تقدّم الإنسان بمجاله في الطبيعة. وهكذا نتج عن الملكية الشروط اللازمة لظهور الإنسانية: الاستقرار، الاستقلال بالمصير عن البيئة، وانطلاق من القوى الكامنة في الحياة، وظهور الشخصية منفردةً في نموّها عن أرومة الجماعة ... إلخ.

ولكن هل يبقى الإنسان على حدود الاعتدال؟ ألا تقتنصه بحكم طبيعته آفتان تجعلان من الملكية وبالأعلى عليه وعلى الجماعة، آفة الاستيلاء على الأرض وآفة انّخار الثروة؟ مستقلاًّ عمّا تقتضيه حكمة وجود، في خلق الانسجام بين قطبيّ كيانه العمق والفسحة. وقد ترمز إلى شطط الحياة هذه الحيوانات المندثرة في الأدوار الجيولوجية، الحيوانات التي لم

يتناسب في بنيتها الرأس مع كبر الجثة. وثمة آفة أخرى يهبط بها الطبع البشري إلى ما دون البهيمة، ألا وهي استخدام الإنسان لأخيه الإنسان كأداة. إن الأسرة تقي أعضائها من الآفات التي تقدّم ذكرها، بما يفيض في جوها من مشاعر، بتفوّق رابطة الأخوة فيها على رابطة المصلحة، حتى إذا ذرت قرن المصلحة الخاصة في مجتمع كيانه على مبدأ النسب؛ لجأ الوجدان العام للحدّ من طغيان الأثانية إلى التهذيب والاصطفاء عن طريق الوراثة.

نضيف ونعرف حق القرى ونتخذ الحمد ذخراً وكنزاً

وذكر البيت التالي للأعشى كأهجي ما قيل في الجاهلية:

تبيتون في المشتى ملاءً بطونكم وجاراتكم غرثى يبتن خمائصا

ولكن الأسرة مع ذلك تجعل الفروق بين الإخوان في المزايا طامسة، بجعلها مبدأ شيوع الأشياء سائداً بين الأقارب. مثلها بذلك كمثّل خلية الحياة الأولى؛ حيث تلمس الفوارق بين الأعضاء والوظائف.

غير أنه عندما يتحوّل المجتمع عن رابطته النسب، إلى رابطة الجوار؛ تصبح الملكية الخاصة فيه وسيلةً من وسائل ظهور الفردية فدّة، ولكن إذا اختلط في مجتمع كهذا الدخيل بالأصيل، وكثر الهجناء؛ عندئذٍ تنحسر العاطفة الرحمانية، وتقتصر على حدود العائلة، وعندئذٍ يتحوّل المواطنون إلى ذئاب يفترس بعضهم بعضاً، كما آل إليه عهد الإقطاع.

وأما المستبد المحتكر، فهو من المجتمع بمثابة السرطان في الجسد، يُقوّض كيان المجتمع بلؤمه وخيانتته.

﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾. كذلك هو الملك، إذا تحوّل عن وظيفته الأساسية، التي هي صقل الشخصية وإظهار الفضائل الأخلاقية، إلى إفساد كيان الأمة وجعلها قائمةً على تنازع الطبقات.

استبداد وخنوع، كلاهما يُعمي البصيرة ويضعف الهمة، وما انتهت إليه بلادنا من بؤس وخراب إنما يدل على مساوئ توزيع الملكية، فإذا كان الفساد في نظام التملك يبعث الشراة عند المحتكرين، ويُسبّب الزهد في الحياة عند المعوزين، فإن اعتدال هذا النظام يُحوّل المملكة من صحراء تعبت بها التيارات، إلى غابة تتلم أشجارها حدة العواصف.

وبعد أن أوضحنا وجهة نظرنا في الملكية، نتساءل بأي الأمرين نبدأ بالإصلاح؟
أبتحسين حالة الفلاح وبإعداده كمواطن، ورفعنا إلى المستوى من الاستقلال في موارد
حياته، بحيث يصبح مؤهلاً للاشتراك في وضع القانون وفي الإشراف على تنفيذه، أم
بتحسين أسلوب العمل في الزراعة؟ فما دُمننا نستوحي مشروع الإصلاح من مبدأ الأخوة
القومية، ومن مبدأ إيجاد دولة عربية ذات سؤدد ومنعة، نرى الوجهة السياسية الأخلاقية
أكثر أهمية من إنماء الثروة العامة.

ولما كان خمسة وثمانون في المائة من سُكَّان البلاد فلاحين، فإننا نرى أن يبدأ الإصلاح
بتحديد الملكية الزراعية، بحيث يصبح كلُّ من الفلاحين مُلَكا، يملك بيته الذي يأوى إليه،
ومزرعته التي يستمد منها قوته. ونرتئي أن يتحقَّق هذا الغرض على الوجه التالي:
أن تستصدر الحكومة قانوناً تمنع به دوائر التسجيل من تسجيل الملك باسم أي كان،
إلا في حدود مقدّراته على استثمار الأرض استثماراً مباشراً دون الاستعانة بآخرين كإجراء.
وحدود المقدرة على الاستثمار يُعيّنها مجلس المحافظة، آخذاً بنظر الاعتبار أمرين معاً؛
قابلية الأرض للزراعة، وإعالة المزارع ذويه الذين يلتزم بهم بحكم الطبيعة. وللمزارع
الحق في أن ينقل ملكيته لآخر على أن يُراعي المبدأ العام، وهو الاستثمار المباشر لا بواسطة
الأجراء. الوساطة التي تُحوّل المواطنين إلى رعا، وبهذا التدبير يبقى الريف يمد المدينة
بعناصر نشيطة قوية، فيقيها من التدنّي والانتكاس.

وأما تطوُّر الزراعة وما يلزم لهذا التطوُّر من نفقات، فتقوم بها الجمعيات التعاونية
مقام رأس المال الفردي. وللتعاونيات وجهة إنسانية يجب ألا تغفل عنها، ألا وهي تدريب
الفلاحين على ممارسة الحياة السياسية، وعلى إنماء روح التعاون بين المواطنين. وما
أحوجنا نحن العرب إلى هذه الروح للحدّ من نزعتنا الفردية، ومن أجل القيام مع الإخوان
بالمشاريع الكبرى متعاونين!

وهكذا تنتج عن تحديد الملكية الزراعية نتائج مباشرة سياسية وأخلاقية واقتصادية،
وينتج عنها نتائج غير مباشرة، منها استثمار الأموال المجمّدة في الملك، في الصناعة
والعمران.

وأما أسلوب العمل في الزراعة، فأمر التقدّم به منوط بتقدّم الفلاحين بالخبرة العلمية،
وفي مدى استخدامهم للآلة الحديثة.

في الحقيقة إن المصلحة وإن كانت من دواعي المنافسة بين المواطنين، إلا أنها تصبح
إذا اتسقت وانتظمت، عاملاً في شدّ أزر كيان الجماعة، إلى جانب عامل القرابة. أفلا تبعث
المصلحة اللذة وتُثير الاهتمام؟ أليس لها جاذبيتها كما للحق سحره؟

إنه لفي اتفاق المصالح بين المواطنين أخوة جديدة إلى جانب الأخوة التي تقوم على العلاقة الرحمانية، فإذا كُنَّا نُقيم — نحن العرب — في جاهليتنا العلاقات بيننا على مبدأ القربة وعلى درجاتها، فإن بعضاً من الدول الحديثة تُقيم علاقاتها على مبدأ المصالح وانسجامها.

حتى إن رابطة المصالح تتميزّ بميزتين؛ بتقدّمها الدائم، وهي بذلك على خلاف رابطة النسب التي تتضاءل بصورة تتناسب مع اتساع دائرة القربة، وتحريرها العقل ممّا يعوقه عن انطلاقه صرفاً من العواطف.

ولكن إذا كان مبدأ المصلحة الخاصة وسيلةً من وسائل ظهور الفردية فذّة ذات معالم معيّنة، وظهور مجتمعات تقدّمية، فإن أمر الحد من شراهة وشراسة المتنافسين في ميدان العمل، وأمر الانسجام بين المصالح، يدعو إلى هيئة تتميّز بوضوح البصيرة وبقوة الشكيمة، مهمّتها الأولى بما تدرأ به الخطر عن حرية الفرد وعن استقلال الجماعة.

هذا وإن مبدأ الأخوة القومية يضمن مساواة المواطنين في حق الاشتراك في تعيين المصير العام، فكيف يُمارس الإخوة هذا الحق إذا كانت مرافقة حياة بعضهم في حيازة الآخرين؟ إن البطولة نعمة تمد بها السماء المصطفّين من البشر، وأمّا قانون الحياة فهو مسaire الظروف من أجل البقاء. وهل يتفرّغ للأمور العامة فيرتفع إلى مستوى معالجتها من لم يكن متملّكاً بأسباب المعيشة؟ وكيف تستطيع الدولة أن تدرأ عنها الخطر إذا كان معظم أعضائها مشلولي الإرادة؟ بل كيف يتسنّى للأمة أن تُفصح عن حقيقتها إذا لم يكن أبنائها على مستوى الحرية، المستوى الذي يسمح لكل فرد أن يُعبّر عن عبقريته من وجهة نظره الخاصة؟ إن الدولة تقوى بأعضائها، والأعضاء يقوون إذا استكمل كلّ منهم شروط طبيعته الخاصة. ألم يُقدّم لنا التاريخ عبراً عن زوال الأمم عن مسرح العالم؟ فهل تقوى دولة أبنائها موزعون بين ملك ورعية على الصمود بوجه دولة أبنائها ملوك أحرار؟ ألم تدلّنا عبقرية أجدادنا باشتقاقها كلمتي ملك ومَلِك على أن الأمة التي تتألّف من ملاكين، يُدافع كلّ منهم عن حياض الوطن دفاع الملك عن المملكة؟

ونتائج أخرى تنتج عن الخلل في نظام الملكية، منها خروج المواطنين عن حدود الفطرة الإنسانية، فإذا اغتصب أحد حق غيره بعث في نفسه شعور الحقد، وإذا قصّر المظلوم عن حماية حقه ذلّ وخنع.

وهكذا يُصبح الوطن مسرحاً للتنازع بين طبقة من المستبدّين وأخرى من الرعايا. ومتى انحدر الفلاح بدأ اختلاس ثمرة أتعابه خلسة، بحيث إنه يظهر في مظهر اللص السابق. وإذا هو قصّر عن القيام بأود حياته لجأ إلى الكذب والنفاق وغيرها من الموبقات.

الصناعة

كان سطيح الكاهن عرافةً من عرافات العرب في الجاهلية. كان مرهف الحس راجح العقل، يُفسّر الرؤيا ويتنبأ بالمستقبل، ومع ذلك كان لا يتمكّن من التأثير في سائر الحوادث، فيبذل مجراها حسب مشيئته؛ وذلك لأن هيكله لم يستكمل شروط نموه فيتحوّل من غضروف إلى جهاز عظمي ينفذ به في ظروف البيئة.

تلك هي الأسطورة الجاهلية. ويا لها من أسطورة تصدق بالتعبير عن حالة كل أمة معاصرة لم تستوفِ شروط صناعتها! نحن أيضاً أخذنا نتجاوب مع المرحلة التاريخية الراهنة، نقتبس منها الآراء، ونستقطب تياراتها، ولكننا مع ذلك نشعر بالعجز عن تعيين مصيرنا وفق مشيئتنا، وعن الاشتراك مع الأمم الأخرى في مصير الإنسانية؛ وما ذلك إلا لأن صناعتنا لم تستكمل بعد شروط كيانها.

قيل إن الآلة من الأمم بمثابة الريش من الطير؛ تمدّها بأسباب السير في موكب الحضارة. ومتى استكملت الأمة شروط صناعتها؛ ظهرت على مسرح العالم بمقياس عدد أبنائها.

وللصناعة مزايا أخرى؛ منها تحويل الناس من الاتكال إلى السيطرة، سيطرة السائق (الشفور) على الآلة. وإليك ما قاله أحد مفكّري العصر بخصوص الاختلاف بين الصناعة والزراعة من حيث تأثيرهما على من يمارسهما كمهنة.

«ما دام الفلاح عاجزاً عن جلب الغيم واستدراجه غيثاً يستنبت به الزرع، يبقى تحت رحمة القدر، متّكلاً على العناية، في حين أن السائق يتأكّد بلوغ الغاية عندما تستوفي سيارته شروط وظيفتها؛ وهكذا تتحوّل عقلية الجمهور من الاتكال إلى السيطرة بتحوّلها عن الزراعة إلى الصناعة.»

وللصناعة تأثير آخر في مصير الشعوب المعاصرة، وهو أنها ترفع من مستوى المعيشة، وهاك جدولاً ببعض الأرقام عن تطوّر الإنتاج في العصر الأخير:

«فقد قُدِّر إنتاج الفحم الحجري بعشرة ملايين طن في مطلع القرن التاسع عشر، وأصبح بعد مائة عام «١٦٠١» وأنتج العالم أربعة ملايين طن من البترول والمحروقات لغاية عام ١٨٨٠م، و ٢٨٠ مليون طن عام ١٩٢٧م. ولم يتجاوز الإنتاج للحديد والصلب والفولاذ ١٣٧٥ ألف طن عام ١٨٣٠م. وقد تصاعد عشر مرات تقريباً خلال ٥٠ عاماً. ولم يُستعمل المطّاط في الصناعة إلا منذ بداية القرن العشرين، ولا الألمنيوم إلا منذ عام ١٩٠٩م. ويُقدَّر إنتاج هذه المواد الأولية الرئيسية بملايين الأطنان. نفس التقدم في وسائل

النقل، كان يوجد ٢٦٧٩ كم من الخطوط الحديدية عام ١٨٤٠م، فأصبح عام ١٩٢٠م مليوناً وثلاثمائة ألف كم. كانت الحمولة البحرية في العالم تسعة ملايين وأربعمائة ألف طن عام ١٨٤٠م، وأصبحت ٦٨ مليون طن. وكانت طوابع البريد المباعة في الولايات المتحدة عام ١٨٥٠م تُقدَّر بمليون ونصف، فارتفعت عام ١٩١٣م إلى ١١٢٣٦ مليون». وكان توزيع العمل أثراً بلغ في قدرة العامل على الإنتاج ممّا كان للصناعة الحديثة في تقدّم إنتاج العالم. هاك جدولاً آخر يكشف لنا عن نمو ذلك:

«بفضل توزيع العمل واستعمال الآلات الضخمة زادت قدرة العامل على الإنتاج زيادةً هائلة، غير متناسبة مع طاقته المحدودة الأولى؛ فعامل الأجر مثلاً كان يصنع بواسطة الأدوات القديمة ٤٥٠ قرميذة في اليوم، أمّا الآن فقد بلغ إنتاجه بواسطة الآلة الحديثة ٢٢ ألف قرميذة يومياً. والعامل في صناعة الزجاج اليوم يقوم بعمل ٥٤٠ رجل في العصر القديم في ما يخص صناعة القوارير، وعمل ٥٣٣ رجلاً في صناعة الأوعية الغذائية. والآلات الحديثة تصنع ٢٥٠٠ لفافة من التبغ في الدقيقة، أمّا الأدوات القديمة فما كان بوسعها أن تصنع من ٥٠٠، فإلى هذا التقدّم في الإنتاج يرجع أمر تدنّي أسعار الحاجيات وتحسين مستوى المعيشة في العالم».

ولكي ندرك تمام الإدراك التطور الذي طرأ على حياة العمّال، والتقدّم في الإنتاج، نقيم مقارنةً بين الحالة التي كانت عليها هذه الطبقة في مطلع القرن التاسع عشر حين ظهرت الصناعة الحديثة، وبين حالتها في هذا اليوم. يقول الدكتور غريان في هذا الصدد ما يلي:

«لم يكن يُعوّض على العامل شيء من ثمار جهوده؛ فالحياة عنده معناها أن لا يموت من الجوع، فأجره غير كاف، وغذاؤه الخبز والبطاطا، ومستوى معيشته أدنى من مستوى سائر طبقات الناس، معدّل ساعات عمله اليومي ١٥ ساعة». وأمّا اليوم فقد تعيّن الحد الأدنى للأجور، الحد الذي يحفظ به العامل كرامته الإنسانية، وقد أخذت ساعات العمل تتناقص حتى انتهت بأقل من نصف ما كان يعمل بها العامل قديماً. والجهود تبذل عند جميع الأمم لإنزالها إلى الحد الذي يسمح للعامل كمواطن أن يتفرّغ للشئون العامة ويعالجها. وعلاوة على ذلك نال العمّال بفضل الصناعة الحديثة حقوقاً متعلّقة باستقرارهم، كالعقود الجماعية، وحقوقاً أخرى متعلّقة برفاهيتهم، لم يكونوا يحلمون بها من قبل. كان ذلك كله بفضل الصناعة الحديثة وما دعت إليه هذه الصناعة من تنظيمات يَسّرُ به للعمّال التعاون من أجل الحصول على مستقبل أحسن. وإذا اندلعت فعّالية بعض الأمم واشتدّت نزعتها إلى الانطلاق، حتى

ظهرت بمظهر مختلف عن الأخرى؛ فليس ذلك إلا نتيجة حتمية للتقدم في الإنتاج، وليس القول: الغرب غرب والشرق شرق، إلا رمز الاختلاف في المعاش، أي في مستوى الإنتاج، وإلا فقد سبق للعرب أيضًا أن تساءلوا على لسان أحد مفكرهم في القرون الوسطى عن أسباب الاختلاف بين نشاطهم وخمول الألمان.

وكان التغير للاختلاف بين الشرق والغرب، يُشبه ببساطته لتفسير المعاصرين، وهو إرجاع الأسباب إلى طبيعة البلاد، إلى برود الطقس في ألمانيا مثلًا.

ولكن الشعب الألماني الذي عُرف بالبلادة من قبل أجدادنا، أصبح اليوم أكثر شعوب العالم فعّالية. وكان التبدل الذي طرأ على مصير هذا الشعب بتأثير الصناعة في نمط معيشته، لا في بيئته الطبيعية، وهاك ما قاله «كزرنك» أحد مفكري الألمان بصدد فعّالية مواطنيه:

«لقد بلغ الذهن الألماني النشاط بحيث أصبح كل فلاح يُؤلف في السنة روايتين على الأقل، يُفصح بهما عما تختلج نفسه من نزعات. ولو رُصفت جنبًا إلى جنب صحائف ما يُؤلفه الألمان في كل سنة لكانت مُغلّفاً حول الأرض.»

هكذا كان تأثير الصناعة الحديثة على تحرير القوى الكامنة في الحياة. وأما تأثير الصناعة على تحرير الجمهور ممّا كان يُرهقه من قيود، فليس بأقل وزنًا من تأثيره على نمو الرفاهية. لقد مهّدت الصناعة السبيل لتنظيم العمّال وتنسيق جهودهم من أجل مستقبل أفضل، ولولا هذا التمهيد لظلت الديمقراطية حلمًا يُداعب النفوس الكريمة فحسب. فإذا انتقلت الشعوب الحديثة من نظام الطبقات إلى المساواة، ومن استبدال الملوك والأمراء إلى الحرية، فإن الانتقال قد تمّ بفضل الصناعة الحديثة. إن الصناعة والعلم اللذين هما مقومًا وجهة نظر الحضارة الراهنة في الكائنات، أخذًا يُزيلان بمبدأ شيوعهما أو بإجماع الرأي على مسلمّاتهما. ما كانت تتعثر به حتى الآن الإنسانية، فتجعلان ما كانت تُبشّر به الأديان حقيقةً راهنة، وهي أن الإنسان تاج الخليقة، وهو خليفة الله في الأرض.

وهكذا كان نضال العمّال من أجل المصلحة سببًا في تثبيت الإنسانية الجديدة على مبدأ الأخوة، وفي خلق مجتمعات ذات تكوين تام على مثال الأحياء نفسها. وما وجه الغرابة في الأمر؟ أفلم ترفق العناية اللذة بغريزة الأمومة؟ وإنها هي أيضًا تجعل تقدم الحضارة مقترنًا بالمصلحة الشخصية. وهل كانت الحياة تغلّبت على الصعوبات التي تعترى سبيلها لو لم تكافئ الفرد باللذة على جهوده المبذولة في سبيل إدامة الحياة ونشر الحضارة؟

ولما انتصر العمّال في نضالهم فتثبت الأخوة على دعائم المصلحة، أصبح شعار المجتمعات الحديثة مبدأ تكافؤ الفرص، المبدأ الذي يتضمّن تلازم الإخوان بالمصير، بتعاونهم جميعاً على تحقيق رسالة أمتهم بالإفصاح عن حقيقتها وبالاشتراك مع الأمم الأخرى على إيجاد عالم هي فيه بمثابة النعمة في الأنشودة. تحقيقاً لهذه الأمنية تشترك الدولة مع العمّال وأرباب العمل في تعيين مستوى معيشة المواطنين، المستوى الذي يكفل لكلّ منهم المحافظة على كرامته وعلى خدمة المصلحة العامة في حدود مواهبه واستعداداته الخاصة. وتحقيقاً لهذه الأمنية تعيّن حدود أجرة العامل وتأمّنت له شروط الضمانة: المرض والبطالة. وتحقيقاً لهذه الأمنية وجّهت العناية للحد من توزيع العمل المساوئ التي تُضيق على الإنسان مرافق حياته، فتجعل منه أداة ملحقّة بالآلة. وإذا أصبح التعليم إلزامياً ومجاناً من الحضانة إلى العالي، فالفضل يرجع إلى ما أحدثته الصناعة من انقلاب في شروط الحياة العامة.

أمن المستغرب أن يكون الأمر كذلك؟ فقد طلعت الحضارة الحديثة نفسها مطلعاً ميكانيكياً أسفرت فيه الأفلاك والذرة في الخضوع لقوانين حتمية. أولم تظهر في هذه الحضارة العلاقة بين العقل والطبيعة ثابتة؟ فما يبني العقل تحقّقه التجربة، والتجربة معيار لصدق المعرفة. وما مفهوم القانون في هذه الحضارة إذا لم يكن رابطة نسبياً بين العلة والمعلول، علاقة يصبح كل تحويل في الأول تحويلاً معادلاً في الآخر؟ أفليس يمكن في هذا المطلع سر الصناعة؟ سر التدخل في الحوادث الطبيعية وتحويل مجراها بحسب مشيئة الإنسان.

حتى إن أمر التسليم بمبدأ شيوع الذوق السليم بين البشر، أي مبدأ شيوع العقل، يرجع إلى ذلك التلازم بين المعرفة والعمل. حتى إن رسوخ قواعد الأخلاق كالإخلاص وأداء الواجب والتعاون على تحقيق الأهداف المشتركة ... كل ذلك يرجع إلى تدرب الناس على العلم والصناعة.

وهكذا أصبحت الصناعة من الأمم بمثابة «الإكسير» من الحياة.

ملاحظة: سيقترن حديثي هنا على موقف الدولة إزاء الصناعة أولاً، والعامل ثانياً. وإذا جعلت في حديثي موقع الصدارة للصناعة؛ فذلك لأننا نحن العرب متخلّفون في المرحلة التاريخية الراهنة عن موكب الحضارة. وهل يخفى على أحد ما لهذا التخلف من نتائج؟ فكيف نصون وطننا من عبث العابثين إذا كنّا مفتقرين إلى الأغيار في عتاد جيشنا؟ وكيف نستثمر خيرات بلادنا إذا كانت وسائل الاستثمار في أيدي غيرنا؟ وهل تتمكّن الأمة

من مصيرها إذا بقيت اقتصادياتها في حوزة غيرها؟ أليست الأمة المتخلفة في الصناعة من الاستعمار، كالسجين الذي يبقى استقلاله في المصير على حدود الحلم فقط؟ ولما كان استقلالنا قد حصل مجاراةً لظروف تاريخية معينة، فقد أصبح من الواجب علينا أن نُبقي والحالة هذه تدخل الدولة مقتصرًا على حدود حماية الصناعة، أي على حدود تنظيم الضرائب بما يُشجّع على نموها وازدهارها. أفلم نكن بالأمس نخضع للأجنبي تحت ستار الوصاية؟ ولم يزل نفوذ الاستعمار معشعشًا في قلوب بعض السياسيين عندنا؟ فإذا ترك للحكومة — وهو متروك لها بالفعل — حق التدخل في شئوننا الصناعية، استخدمه هؤلاء لمصلحة الأجنبي، أي لعرقلة تطوُّرنا؟ وأما العامل فهو ككل مواطن يتطلّب اشتراكه في المصير العام أمرين:

(١) مستوى من الرفاهية تُعيّنه ظروف المرحلة التاريخية، مع مراعاة المصلحة والكرامة.

(٢) فراغًا من الوقت يتصرّف فيه للتأمل في القضايا العامة وللعمل من أجلها. وريثما تتكشف بلادنا عن إمكانياتها الصناعية، وريثما يتم تدريب أبنائها على التعاون بعضًا مع بعض في شركات تقوم بالمشاريع العظيمة، يقع على عاتق الدولة أمر تنظيم شروط الحياة للعمّال، الشروط التي تكفل لهم الحرية والكرامة؛ وبذلك تكون الدولة قد خفّفت من وطأة الانقلاب في العلاقة بين العامل والإنتاج، من علاقته مباشرة إلى غير مباشرة يسود في جوّها التخصّص والتبادل بالمنتوج بين المتخصّصين، وتكون أيضًا قد درأت عن العامل مساوئ الصناعة الحديثة، تلك المساوئ التي تُعرقل عليه نموّ فرديته نموًا طبيعيًا. إن ما يكفل الانسجام بين مصلحة الفرد الخاصة وبين مصالح الآخرين، أو بينها وبين مصلحة الجماعة، هو نمو الشعور الاجتماعي ورسوخ الواجب، وكلٌّ من الأمرين يفتقر إلى تربية ترعاه، وإلى اصطفاء في الزواج يثبته بطريق الوراثة. ومع ذلك فإن التعاون على تحقيق الأهداف المشتركة والإخلاص للمصلحة المشتركة، يتناسبان مع مثول مفهومي الحق والواجب، واضحين في أذهان الشركاء. وإن الغرض من الثروة ليس سد الحاجات فحسب، بل إزكاء الحس البديع بإتقان العمل وتأكيّد الشعور الأخلاقي بحمل أثقال المجتمع أيضًا.

وهكذا يتحوّل الإنسان بالعمل من شبح مسترسل لأحلامه، إلى شخصية ذات معالم بيّنة.

سلطات الدولة

كنت قد عبّرت عن رأيي في التجربة عامة، فقلت إنها إمّا طبيعية ومحل وقوعها المكان، وإمّا رحمانية ومحل تجلّيها الوجدان. وهي تبدو مشاركةً وجدانيةً بين «أنا» و«الأنام»، تنبعث منها المشاعر التي تختلج بها نفوس الآخرين، وتنبعث منها أيضًا المعاني المتضمّنة في رموز البيئة حية. وبينما تبقى العلاقة بين الشكل والوظيفة طارئةً في التجربة، فإن العلاقة المذكورة أصيلة في التجربة الرحمانية، كعلاقة العين بالرؤية، أو علاقة القصيدة بإلهامها، أو علاقة العمل بالنية.

ولكن العلاقة بين الشكل والوظيفة في التجربة الرحمانية، وإن كانت أصيلةً على مثال علاقة الشعور ببوادره في الهيجان كالخجل مثلاً؛ فإن تدخل الإرادة تدخلًا حرًا في إنشاء العبارة يُؤدّي إلى إحلال المصطلح محل الأصالة، كما يظهر الأمر جليًا في اختلاف اللغات على الرغم من أن جذور الكلمات في عبارة الهيجان الطبيعية، إلى تطوّر العبارة هذا من صورة تبعث بمعناها إلى رمز ذي دلالة، تُرجع فهم معالم الإنسانية المتبلورة في البيئة، منوطًا بأمرين معًا؛ بتوافق بين الذهن وبين وجهة نظر الذين اصطَلَحُوا عليها في وضع الرمز، وبفسحة الخيال محل تنسيق الرمز؛ أي إن مدى نفوذ الذهن إلى كُنه المجتمع يتناسب مع الأصالة والهمة.

ينتج عن ذلك أن الأوضاع الاجتماعية التي ترتسم في أذهان الإخوان تحت من تمتلئ لديهم على الاستجابة بدور معنًى مشترك، وإن هم تفاوتوا في وضوح هذا المعنى، وعندئذٍ تُصبح نفوس المجتمع الواحد إخوانًا في الروح، نفوسهم مثقلة بمعاني الأوضاع العامة، كلّ منهم يشعر بما تتمخّض عنه الجماعة، وكلّ منهم يرجو ولادة معنى الحياة العامة. وإنما النوابع من العوام أزهار سبّاقة تُبشّر بقرب الموسم. ومتى انبعث المعنى من النفس ألزمها بأمر الحقيقة قولًا وعملاً إلزام الطفل أمه بأمر القيام بأوده.

هكذا تبدو الحياة الاجتماعية ذات بنيان رحمانى-مثالى، تبدو معنًى منبعثاً من النفس، وتبدو معنًى ذا نزعة، ينزع إلى استكمال شروط ماهيئته بإنشاء العبارة المحققة له. والناس تُصبح بنعمة المعنى المنبعث منهم شركاء وأعضاء يلتزم بعضهم ببعض، ويلتزم الجميع بمقتضيات الوضع الأمثل.

تلك هي التجربة الرحمانية المشتركة بين أعضاء الهيئة الاجتماعية، تنزع إلى التحقق فتحمل الذين تجلّت فيهم على العمل إخواناً في سبيل تحقيقها، وتلك هي أصول ثقافة الأمة، نظام قيمها ومصدر حياتها العامة.

هذا ولما كانت الحياة استعدادات ونظاماً في الاستعدادات، فقد أصبح الفرد مفتقراً لمعونة الجماعة من أجل تحقيق الانسجام بين الحاجات وبين منظومة الحياة. والقبح والظلم وهما زيغ الواقع عن الحقيقة، يحثّان الإرادة على العودة إلى الاعتدال في بنية الجسد وإلى العدالة في بنية المجتمع، يحثّانها على ضوء المثل الأعلى. وهاك مثالين نستمدّهما من خبرتنا الخاصة، محاولين أن نستدلّ بهما على الإفصاح من وجهة نظرنا.

حينما كنت أذهب إلى دكان الحلاق وأنا طفل، كنت أنتظر دوري في غالب الأحيان. وأنا في انتظار دوري كنت أجلس على أول كرسي بجانب الشارع متأملاً، وكلّما كنت أرى فيهم خللاً كنت أقومّ الخلل بالخيال؛ كأن أقومّ ظهر الأحب، وأُسوي بين الكتفين إذا كان أحدهما منخفضاً عن الآخر ... إلخ. وكنت أواصل تقويم الموعج وإصلاح الخلل حتى كان التعب يأخذ مني كل مأخذ. فهل لهذا العمل المرهق من تفسير غير إصلاح الواقع المنحرف على ضوء الصيغة المثلى للبشر؟ حتى لكأن الأفراد نُسخ من مستنسخ تشف عنه المسطرة.

ثانياً: وحينما كنت طفلاً كنت أتردد على مكتب والدي، وكنت أستمع إلى الحديث الذي كان يدور بينه وبين موكلّيه. وما كنت أرتدع عن الثورة عليه إذا استشفيت من حديثه بأنه يُبالغ في تقدير الأمور من أجل الحصول على أجر أكبر، حتى لقد طلب والدي من والدتي بأن تحجزني في البيت؛ لكيلا أسيئ إلى أعماله في المحاماة. هكذا يطغى الشعور بالعدالة على المصلحة عند الناس حتى الأطفال منهم، بل هكذا تبدو حقوق الآخرين واجبات منبثقة من علّ في النفس، من فوق مستوى المصالح والحاجات. وإذا اشتقّ الذهن العربي كلمة «عدالة» من عدل، فمن عد «العدد»، فقد أدرك حدساً علاقة العدالة بالنظم. وإذا اشتقّ هذا الذهن من ذات المصدر عدليّ الفرس والاعتدال في الجسد، فقد دلّ على حدسه في نظام الحقوق في المجتمع. وإن نظام وظائف الجسد إنما هو صورة مجازية لنظام

المجتمع. ونحن نكشف عن مقومات حياتنا الجسمانية والاجتماعية بما يعترى نظام هذه المقومات من عطب أو من خلل.

ولما كانت أوضاع المجتمع ترتسم في الأذهان، وكانت الأوضاع المرتسمة تدعو معانيها إلى الدور في الوجدان، فقد أصبحت النفوس حوامل بما يتمخض عنه المجتمع، وقد أصبح السباقون من أعضائه يُساعدون بطريق الإيحاء النفوس المتعثرة بالولادة، فيكشفون عما تتمخض هذه من حالة. هكذا يصبح بعضهم من الآخرين محط الآمال والأمني ﴿النبي﴾ أولى بالمؤمنين من أنفسهم. ﴿﴾ مثل الآيات في نزعتها إلى التحقق كمثّل الحياة نفسها في إنشائها الجسد. وكما أن الحياة تُرمّم عطبها، فكذلك الذهن يقوم على شفق الآيات المنبلجة عن النفس الواقع المعوج، وهكذا يظهر الإصلاح العام كقدر محتوم على الأعضاء ظهور المخاض عند الولادة. وكلمتا «واقع» و«حق» تُشيران إلى العلاقة بين واقع المجتمع وبين حقيقته على مثال علاقة العظم من حقه. وإذا ما ارتسمت الأوضاع العامة متقاربة في الذهن، بزغت حكمة وجود هذه الأوضاع الحقيقية في النفس كما تسطع الشمس في الظهيرة، وعندئذٍ تذبل الميول والغرائز أمام بهائها، فتبهت الحاجات والأعراض. إنها حقيقة، الأوضاع الاجتماعية منها صورة مستفاضة. إنها أمنية تدأب النفوس على تحقيقها بإنشائهم الهيئة الاجتماعية، أبلغ بتمثلها إياها فأبلغ. وعلى قدر ما يُطابق واقع الأمر الحقيقة، تنبعث من النفوس مشاعر النشوة والمسرّة.

ولكن الإنسان حرٌّ في تعيين موقفه بين حاجاته وبين الحق، هو بين إقباله عليها وبين إعراضه عنها؛ ففي الإقبال إحياء، وفي الإعراض كبت للفعالية، ولا سيما أن الخيال من الحدس في الشئون الإنسانية، من حيث استجلاؤه إياه، ومن حيث إزكاء نزعته للتحقق، على مثال الجسد في تأثيره على نمو الميول وتطورها، أو على مثال بوارد الهيجان في تأثيرها على انكشاف المشاعر. ومن هنا كان الاعتقاد بأن الإنسان على مثال باريه الإله يملك القدرة على الإبداع، إبداع خيال يشترك به مع العناية في تعيين مصيره. مثل الإنسان في استجلائه الحدس بالخيال كمثّل العناية في إعدادها الشروط الطبيعية التي تؤدي إلى تحويل الجنين من مصوّر إلى حي ذي نفوذ في نسيج الكائنات.

وهل يقف شأن الإنسان عند إبرائه الحدس، فاشتراكه مع العناية في إنشاء شخصيته ذاتاً؟ أولاً يُنشئ من تجاربه المحفوظة ذكريات، ومن أمانيه الممثّلة في الحاضر مخطّطاً يستقل به عن مقتضيات المكان والزمان، فيجعل بهذا الاستقلال البيئة الطبيعية وفق مشيئته؟ إنه إذ يُنشئ الخيال ويرسم المخطّط يستند إلى صور جذورها في الجملة

العصبية. ومن هنا كان ظهور شبه آخر بين الإنسان والإله، ألا وهو إيجاد عادات ذات نزعات تنزع إلى حفظ المبدعات، كما تنزع الكائنات إلى البقاء. وهكذا يُصبح المرء مبدعاً وحافظاً لمبدعاته.

ذلك هو نظام الحياة، يتأرجح بين الانبثاق والمساومة، بين انبثاق قيمه من صميم الحياة كما تتفتح هذه الحياة عن أشكال الأعضاء، وبين المساومة مع البيئة تبعاً لوجهة النظر التي اتجهت إليها الأحياء.

ومن هنا كان تقسيم الدول بالمبدأ إلى نوعين؛ دولة ذات بنيان رحمانى مثالي (انبثاقى)، يغلب فيها الطابع الأخلاقى. ودولة يقوم كيانها على الاقتصاد والسياسة. أفلم يظهر طابع الثقافة على الدولة التي وضع أسسها محمد بن عبد الله، تلك الدولة التي جاهد العرب من أجل نشر رسالتها في العالم؟ حتى إذ بذل أجدادنا دماءهم أثناء الفتوحات، فإنما كانوا يبعثون إقامة عدل عربى بين البشر. وأمّا أمر تطهير ديار العرب من النفوذ الفارسى البيزنطى، فقد نتج نتاجاً طبيعياً عن رسالة العروبة للعالم. جرت العادة بأن يُورّع سلطان الدولة على سلطات ثلاث؛ تشريعية وتنفيذية وقضائية. وكان ذلك منذ وضع أفلاطون كتابه الجمهورية. وأمّا الحقيقة فإن كل امرئ تنطوي نفسه على بذور ثقافة أمته، وعلى نظام قيمها، وهو ينزع إلى إحقاق الحق في نفسه، وإلى أن يكون حكماً بين الآخرين. وإن مقومات إنسانيته هذه ذات سلطان على الإرادة، تدعوها إلى العمل بمقتضاها. وتشير إلى الحقيقة المتقدمة الآية: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ (الثقافة) وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ (الشريعة) لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (القضاء)﴾. وإن ما كانت تحمل نفس محمد بن عبد الله كانت ترتقبه نفس كل عربى، وإن تفاوت الناس فيما بينهم بوضوح البصيرة وفي القدرة على الإفصاح عنه قولاً وعملاً. ومؤتمر فقهاء مكة وحلف الفضول ووقعة ذي قار ... كل ذلك كان يُنبئ بالأحداث المقبلة.

ولكن إذا كان كل عضو في الهيئة الاجتماعية تنطوي تجربته الإنسانية على نزعتين؛ نزعة يستجلي بها معنى التجربة، وأخرى يعمل بموجبها، فإن النزعتين ليستا على نفس المستوى من الوضوح عند الجميع؛ فمنهم من يتغلب عليه الميل إلى الاستجلاء (الاستقطاب الذهنى)، ومنهم من يتغلب عليه الميل إلى العمل (القيادة). وأمّا الجمهور فهو الحكم في الحد من شطط الخيال عند النوايح في استجلائهم الحقائق، وفي الحد من شطط الإرادة واستسلامها إلى الأهواء عند القادة.

(١) السلطة التشريعية أو وظيفة إصدار القوانين

اصطلح أجدادنا على كلمتين يُعبرون بهما عما نعني نحن المعاصرين بكلمة «قانون»، والكلمات المصطلح عليهما هما؛ الشريعة والسنة. ونحن نستجلي حدس أجدادنا في الأمر بتحليل الكلمتين المذكورتين من وجهة نظر اشتقاقهما اللغوي. نستدل على معنى الشريعة بصورتها الحسية «الشارع»، وهناك صورة حسية أخرى تزيد من وضوح الأولى، وهي المشرعة بمعنى مورد السابلة، أو الطريق المؤدي إلى المنهل.

وإذن فالحدس المنطوي في شرع الذي هو مصدر اشتقاق الشريعة، والشارع والمشرعة يتضمّن معنى العلاقات بين الناس، تلك العلاقات التي يُؤدّي استقطابها متقاربةً بالذهن إلى الحقيقة الإنسانية متجليةً في النفس.

وعندما نقرن كلمة «شريعة» مع كلمة «فقه»؛ ينكشف لنا مبدأ القواعد الاجتماعية. وها نحن نستعين هنا أيضاً بتحليل الكلمة على تبيان ما نعني بما تقدّم. إن كلمة «فقه» ترجع بالاشتقاق إلى صوت غليان الماء: فق، فقفق. وهي تتضمّن خيال الفقاقيع التي تفتّح عن داخلها، وخيال الفقاقيع هذا تشترك فيه الأفعال التي ترجع إلى ذات الأرومة: فقاً الدملة، فقح الكلب عينيه، فقص النقف ... إلخ. وذلك ما يوحي بأن الحقيقة الإنسانية التي هي مبدأ الشريعة تتجلى للنفس تجلياً، تنبثق من الصميم انبثاقاً، لا تدرك من الخارج، وبناءً على ذلك فإن الشريعة هي مجموعة من الحقائق الإنسانية صيغت للناس في قواعد يسلكونها في علاقاتهم بعضاً مع بعض. وإن المنهج في الشئون الإنسانية هو الفقه، لا التجربة التي تقوم على الحدس (الإحساسات).

وتمييزاً للشئون الإنسانية من الأشياء نعود مرةً أخرى إلى الحديث في هذا الصدد، فنقول: إننا نفقه الشئون الإنسانية ونُدرك الأشياء. وكلمتا «فقه وإدراك» توحيان بمعناهما الخاص؛ توحى الأولى بمعنى الانبثاق: فقّحت النفس الأمر تفتّحت عن معناه، وتوحى الثانية بمعنى بلوغ الغرض. ومع هذا الاختلاف في المنهج بين الفقه والإدراك، فإن كلمة «شيء» وكلمة «شئون» ترجعان بالاشتقاق إلى نفس النشأة اللغوية، فتُشيران إلى علاقة الأشياء والشئون بمشيتئنا. فإذا كانت الشئون تجليات الحقيقة الإنسانية، فإن الأشياء صور ترتسم حدودها بالميول والغرائز.

ولكن إذا كان اللسان العربي يدلُّ على أن الإنسان يرى الحقيقة كونيّةً كانت أو أخلاقية، من خلال بنيته الخاصة، ملتبسةً بصورة مجازية، فإن الدلالة لا تعني أن الحقيقة ليست بذاتها. وهل لانتصار العلم من مغزى غير استقلال الحقيقة عما يلتبس

بها من أوهام؟ أفلم تبدأ الحضارة الحديثة بإزالة الوهم الحاصل من التباس المعقول بالمحسوس (ظهور الشمس بمظهر الكوكب المتنقل يومياً من الشرق إلى الغرب، ناثراً ضياءه في الفضاء من أجل إنارة سبيل الإنسان). وإذا كانت الوجهة الطبيعية للحضارة الحديثة قد بدأت باكتشاف المنظومة الشمسية، والأرض فيها جرم من بين الأجرام السماوية، فإن الوجهة الإنسانية لهذه الحضارة تتوقف معرفتها على النفوذ إلى معنى الشئون الإنسانية من خلال العبارة المجازية، التي استعان بها الفقيه للتعبير عن الحقائق المتجلية.

وهكذا كان خلال الإنسان من التباس النهجين؛ نهج الحوادث الطبيعية، ونهج الشئون الإنسانية، بقدر ما كان من الناس الحقيقة بالصور الدخيلة عليها من الوهم، هو أن الحقيقة الكونية قائمة بالمكان، وقوامها النسبية، «نسبة التمدد في المعادن للحرارة مثلاً». وأن الحقيقة الإنسانية مطلقة تبدر في النفس من فوق المكان. وعن الاختلاف في النشأة بين الحقيقة الإنسانية وبين الحقيقة الكونية نتجت أمور هامة؛ منها اتّصاف الأولى بصفة القدسية، والثانية بالدنس. إلى اتصاف الحقيقة الكونية بالصفة القدسية يرجع أمر الالتباس بين الشريعة والديانة. «الشريعة الموسوية والشريعة المحمدية مترادفتان للديانة الموسوية وللديانة المحمدية والإسلامية»، وإليها يرجع التباس السحر والعلم أيضاً. ومن النتائج التي تترتب على الاختلاف بين الحقيقة الإنسانية والحقيقة الكونية؛ أن الأولى تتضمن الدعوة إلى الالتزام وليس الواجب، لا معرفة لحقيقة الإنسانية في نزوعها إلى العمل، بينما الحقيقة الكونية تبقى دعوتها على حدود التأمل في الأسباب، ولو أدّى التأمل إلى اكتشاف الطبيعة وإلى إقامة الصناعة على هذه القوانين.

وأما السُّنة فهي طريقة الأبطال، طريقة الذين يسبرون أغوار الوجدان مستجلين الحقائق المنطوية عليها نفس الإنسان. يُلخّص المسيح منهج سبر أغوار الوجدان هذا إذ يقول: أنا الطريق، ومن ثمَّ يُتَمِّم القول إذ هو يُضيف إليه عبارة: أنا الحياة، أنا الحق. فكأن المسيح يعني بهذا القول أن من سلك سبيل البطل ارتقى إلى ينبوع الحياة، ومن بلغ هذا المستوى تجلّى له الحق متلاًّلاً. إنه لقول يدل على أن الإنسانية والحقيقة صنوان، وأن الحياة تبلغ حكمة وجودها بتفهُّقه الحقيقة.

والحقيقة أن الشريعة امتداد للحياة، فكما أن كلّاً من الأحياء يبدأ رشيماً (من رشم بمعنى رسم)، ومن ثمَّ يتبرعم من الرشيم أعضاء ذات وظائف معيّنة (أجهزة الهضم والتنفس)، فكذلك تنبثق من النفوس أعضاء الهيئة الاجتماعية معاني هي قوام العلاقات

بين الإخوان. وإذا تميّزت المعاني المنبثقة عن الأعضاء بالقدسية، فإن القدسية ترجع إلى نشأة المعاني من فوق دائرة الميول، وحاجاتها دائرة مغلقة.

تبدأ الشريعة بدايةً بسيطة، تبدأ بالعرف كما تبدأ الحساسية بحس للمس عند الأحياء، ولكن إذا ما تيسّر للهيئة الاجتماعية ظهور نوابع فيها، تحوّل العرف من حدس مبهم إلى بصيرة نيرة. وينتقل الحدس من عهد الناموس إلى عهد روح القدس؛ وعندئذٍ يُصبح النوابع من العوام بمثابة العين من الخلايا الأخرى في الجسد.

هكذا تقوم الهيئة الاجتماعية على تجربة رحمانية مشتركة بين الأعضاء، وليس العرف والقوانين إلا معاني هذه التجربة الإنسانية، منبثقة من نفس الإخوان. ومن هنا التباس الأخلاق والشريعة في المجتمعات ذات البنيان الرحماني. ألا تعني كلمة واجب في اللسان العربي معنى الانبثاق، «وجب» من «وج»، بإلحاق حرف «باء» إلى هذا المخرج. ومن هنا نزوع المجتمعات ذات الطابع الأخلاقي إلى الثبات.

ولكن ثمة مبدأ آخر يستعين به موقف الإنسان من الأنام، وهو العقل أموره، فيستحضر من الماضي التجارب المحفوظة ذكريات، ومن المستقبل الأماني المشرقة في أفق الحياة، فينشأ من هذه وتلك مخطّط يُجابه به الناس الأشياء. من نظر في العواقب سلم النواصب.

وهكذا يُصبح العقل أداةً ثلاثم الطبيعة، فيُعوض بالحرية على الحياة ما تبلور من إمكانياتها في الأعضاء، بحسب مقتضيات البيئة. وهناك مصدر آخر للتشريع، ألا وهو موقف الإنسان جملةً من الأشياء، الموقف الذي نُسّميه وجهة نظر المشرّع في الحياة، أو فلسفته في الكائنات. وإذا اختلف التشريع المعاصر بين روسيا الشيوعية وألمانيا النازية وإنكلترا الديمقراطية، فذلك يرجع إلى الاختلاف في نبرة الإيقاع بين كلّ من الفلسفة المادية (الاقتصاد)، والفلسفة الحيوية (العرق)، والفلسفة الروحانية (الفرد). وتبعاً لطبيعة النشأة تختلف الشرائع في الاستعداد للتطور؛ ففي الشريعة ذات الطابع الانبثاقي تلتبس الأحكام بالواجبات، فيبدو العرف أصل القانون ملتصقاً بالحياة، وإذن فيقل الاستعداد للمساومة، تكثر المقاومة لعاديات الزمن. إن هذا النوع من التشريع إن اتصف بالقدسية بطابع نشأته الانبثاقية، فإنه ينجح إلى المطلق، فيألى الاستبداد، مثله كمثل الأخلاق، مستوحى من المبدأ من الحدس المنطوي في نفوس الناس أعضاء الهيئة الاجتماعية.

وفي الشريعة ذات الطابع العقلي تلتبس الأحكام بالوسائل في علاقتها بالغاية، وذلك ما يجعل شريعة كهذه تقوم على مبدأ المساومة، وذلك ما يجعلها أيضاً ذات مرونة، تتقدّم في تلاؤمها مع تطوّر البيئة.

وأما الشريعة المستوحاة من العقيدة فهي على مثال القصيدة، تقوم على معنى تجربة المشرع المضيف رواءه على الأحكام الموضوعية، كما تقوم القصيدة على الإلهام المستفاض على كلمات متعارف على معانيها عند الجماعة.

ولما كانت العقيدة استجابة ذهن استجابة مفسرة لظروف البيئة، فقد أصبحت متانتها ككل في تماسكها وفي شمولها، سبباً من أسباب جمودها، سبباً من أسباب إعاقتها الحياة عن التكيف مع تحول مجرى الحوادث.

ومع أن الشريعة ترجع بالنشأة إلى أصول مختلفة، فهي في كل الأحوال تخضع لإرادة الإنسان الحرة، وذلك هو سبب الاختلاف بين القانون المدني وبين القانون الطبيعي. إن الحوادث الطبيعية يؤثر بعضها في بعض تأثيراً مباشراً كتأثير الحرارة في المعين مثلاً، بينما يقوم القانون المدني على تصورات متمثلة في الذهن، وكل ما يتمثل في الذهن يخضع للإرادة، يزكو إذا أقبلت عليه فتبنته، ويضمّر إذا هي أعرضت عنه، حتى إن القانون الاقتصادي ليس بمستثنى عن القوانين الإنسانية. إن العلاقة بين الميول وبين حاجاتها، وإن كانت مستقلة عن الشعور، فهي مع ذلك تخضع لتدخل الإرادة، ما دامت الحاجات نفسها ترجع إلى صور ماثلة في الذهن.

هكذا تطوّرت الشريعة من عرف ذي نشأة في مشيئة العناية، إلى قانون تُقره الإرادة. من الذي يضع الشريعة وكيف يتم وضعها؟ وما الغاية التي ترمي إليها من وضعها؟ وأما الإجابة على السؤال الأول فيستلزم عرضاً موجزاً لبعض المسلّمات التي عليها يقوم التفكير الحديث في الشئون الإنسانية. وأولى هذه المسلّمات هي أن النفس الإنسانية تنطوي على مقوماتها انطواء الجسد على الغرائز، وتنطوي على عقل مؤهل لمعرفة الحقيقة ولتمييزها من الخطأ، وتنطوي على وجدان ذي صبوة إلى الفضيلة، والعلم خير دليل على أن ما يبني العقل بناءً سليماً تؤكد التجربة، والصناعة مصداق لوجهة النظر المتقدمة. كما أن نمو المجتمع وعمرانه هما دليلان على صلاح الوجدان، لتمييز الخير من الشر، ولنزعة الإنسان إلى الفضائل التي بها تستكمل النفس شروط كيانها.

وهناك مسألة أخرى تُلزم الأولى وهي الحرية، حرية تعيين الإنسان مصيره بإرادته مستقلاً عن كل سلطة؛ وذلك يعني أن الإنسان هو الحكم في الفصل بين خيره وشره، وهو المرجع في تقرير كل ما تستكمل به حياته شروط طبيعتها. وما دام الإنسان اجتماعياً بالطبع، وما دامت حاجاته حصيلة عمل جمعي، فكيف يستقل بالمصير عن الآخرين؟

هكذا تبدو مسلّمة ثلاثة ملازمة للمسلّمين اللتين تقدّمنا بعرضهما، والمسلّمة الثالثة هي أن الشريعة تُمثّل الإرادة العامة، ليس الناس متساوين في الأهلية لإدراك الحقيقة ولمعرفة الخير فحسب، إنهم متساوون أيضاً في الاشتراك في تعيين مصير الجماعة. وإذا تفاوت الناس، فليس التفاوت في مقوّمات الحياة، بل في وضوح البصيرة، وفي قوة الشكّيمة لدعم الحقيقة. وهكذا أصبحت المسلّمة «الجمهور مصدر السلطة» أساساً من الأسس التي تقوم عليها المجتمعات الحديثة.

ونحن نضيف إلى المسلّمات المتعارف عليها في الحضارة المعاصرة تأملاتنا وتجاربنا الخاصة.

يتميّز الإنسان عن الأحياء الأخرى بأنه يتخطّى الدائرة المغلقة بين الغرائز والحاجات إلى صعيد الحق والحرية. ويفقه الإنسان في صعوده البنّان الرحماني المشترك بينه وبين الأنام، في ما وراء التجارب الحسية (الملأ الأعلى)؛ وعندئذ يزدان الوجدان بالآيات التي هي معانٍ يتجلّى بها البنّان الرحماني، كما تزدان السماء بالنجوم؛ وعندئذ يصبح هو عضواً في هيئة عليا وحكماً في العلاقات بينه وبين الآخرين، وهكذا تبدو حقوق الآخرين منبعثة من نفسه واجبات تدعوه إلى إحقاق الحق في نفسه وفي العالم.

إن استحالة الإنسان من حي بين الأحياء إلى ذات تتم على المراحل الآتية؛ ينجم في نفسه البنّان الرحماني المشترك حدساً ذا نظام، ومن ثمّ يتشخّص الحدس في صورة تنزع إلى استكمال شروط ماهيتها، وأخيراً تدعو الصورة الإرادة إلى الإفصاح عنها وإلى تعديل الواقع القائم، ثمّ بما تقتضيه طبيعتها.

وبناءً على ما تقدّم فإن طبعة البنّان الرحماني وتحويل حقائقه المستحيلة إلى قواعد (شريعة) يملك عليها الناس في علاقاتهم، هي مقوّمات الطبيعة الإنسانية.

وصفوة القول إن المواطنين كلهم جميعاً يُساهمون في صنع الشريعة، ينبثق العرف عن نفوسهم سليقة، ويوضّح النواذب منهم ما تجلّى عفو الخاطر، فيجعلونه قواعد حقوقية واضحة بيّنة. والتفاوت فيما بينهم في القدرة الذهنية على إنشاء الخيال الذي به يتم إيضاح الحدس في النظام. وأمّا الحدس نفسه فهو مشترك بينهم، بحيث يُصبح الجمهور مرجعاً في تميّز الصواب من الشطط في خيال النابهين. وهل للتجربة السياسية من معنّى غير معنى المساهمة في إنشاء الشريعة التي سيخضع بها المرء في حياته الخاصة؟ وإذا ما تخلّى عن حريته لمشيئة غيره، حتى أمسى أداة الأغيار؛ هبطت منزلته دون البهيمة.

ينتج عمّا تقدّم أن الإخوان المواطنين ملزمون بالتعاون بعضهم مع بعض على إبلاغ كلّ منهم مستوى الحرية، المستوى الذي يؤهّله للمساهمة عن وعي في تقرير المصير العام،

وذلك يستلزم مراعاة مبادئ تكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية. وكيف يتم الاصطفاء بين الإخوان للمهام العامة ذات النظام الرتيب (الترتيب) بين الإخوان، إذا لم تتساو الناشئة في شروط المعيشة؟ وهل يرتفع إلى مستوى فهم الشؤون العامة، ويتفرغ لها من لم يضمن مقومات حياته الاقتصادية؟ وهل يشترك الدخيل المقيم بين ظهراني الجماعة في وضع الشريعة؟

فإذا كانت الدولة جملة معانٍ تدبر في النفوس نتيجةً للتجاوب الرحماني بين الإخوان وبينهم وبين البيئة الإنسانية، فإن الدخيل عليهم أقل استعداداً للمساهمة في إنشاء المؤسسات العامة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾. وأما ما زعم أعلام الأقوام الهندية الأوربية أن الدخيل يتصف بالنزاهة، فإنه زعم يدل على أن المحبة (التعاطف الرحماني) هي السبيل إلى كل معرفة إنسانية، وأن البنیان المشترك بين ذوي القربى هو المدخل إلى المحبة.

مَثَلُ الأعيان (من العين) من الجمهور كمَثَلِ الأم من ولدها؛ فقد تنفصل الأم عمّا يُحيط بها حتى تنقطع حواسها — أثناء النوم — عن العالم، ولكن قلبها يظل متّصلاً بمهجة كبدها، وكذلك يبقى وجهاء القوم (من الوجه) محل التقاء نزعات الجمهور. شتان بين الولد الذي تتمخّض عنه الأحشاء، وبين الولد المتبنّى الذي يُداعب مشاعر الأمومة! وإذا كان الأخلاط يُعوّضون عن المبادئ المنبعثة عن نفوسهم في إنشاء الشريعة بجملة قوانين يشترك العقل مع وجهة النظر في الحياة، فإن النجاح يبقى على حدود العلاقات الاقتصادية، غير أن الأمة الأصيلة القائمة مؤسّساتها على الحِدى في البنیان الرحماني، تبقى بمقدار عمق جذورها، مغلقة على الأغيار. وأمة كهذه جديرة بإنجاب نوابغ متّصّفين بالنزاهة والبصيرة والعزيمة. أمة كهذه جديرة بإنجاب نوابغ تنكشف بصائرهم عن مقومات الحياة العامة، بحيث تنهل النفوس الظمآنة للحقيقة. مَثَلُ الشريعة كمَثَلِ الحياة نفسها، يتراوح انكشافها بين آفاق متفاوتة بالرفعة، وبين السطح والأغوار، بين أنماط تُسيطر عليها المادة (التفكير بالمادة، توارد الخواطر بالاقتران) وبين تنفق عنها العبارة والعمق مقياس للأصالة.

ومع ما تقدّم فإن الحياة المشتركة بين المواطنين والدخلاء تُجيب في الأزمات الحادة بتفتُّح النفوس عن الحِدى الذي يُصبح فيما بعد قاعدةً مستحبة، اللهم إذا عقد الدخيل النية على التعاطف مع أمانى الجماعة.

وأما السؤال الثاني فنجيب عليه بما يلي:

يستجلي ذهن الحدس بالخيال، والخيال من الحدس بمثابة الجسد في نموه من الكشف عن الاستعدادات. والذهن يهتدي على شفق الذكاء (من ذكاء بمعنى الشمس) في اختياره عناصر الخيال، اهتداء الجسد بالنشوة في اختياره الغذاء. وهكذا يتضح الحدس بصدق العبارة، بصدق التجاوب بين مصدره وبين مراحل تطوُّر العبارة، وذلك يستلزم قسطاً كافياً من الأصالة ومن القدرة الذهنية في متابعة إنشاء العبارة التي بها تتحوَّل من معنىً مبهم إلى البصيرة نيرة. وينتج عن ذلك أن الشباب (من شب) واللؤم (من لم) والعته، كل ذلك يُعيق عن المساهمة في إنشاء الشريعة.

فإن يكُ عامر قد قال جهلاً فإن مَظنة الجهل الشباب

«النابعة»

وكيف لا؟ ما دام الشباب يتلمَّس طريق الأمانى، وما دامت سرعة نموّه تجعله عُرضَةً للهيجان والأهواء. إن الشباب يبقى خاضعاً لقدر جسده عاجزاً عن استجلاء الحقائق الاجتماعية السياسية، بقدر ما يبقى نموّه سريع التطوُّر. ومثُلُ الأهواء في حجبها الحق عن النفس كمثُلُ غيم الربيع في حجبها الشمس عن الرؤية، ما خلا في فترات عابرة. هذا وإن الجملة العصبية تُؤهل نموّها فيما بعد استقرار الجسد حوالي الـ «٢٤» سنة من العمر. أليست الخلايا المتفرّعة في هذه الفترة الطويلة من العمر عند الإنسان إعداداً لقواعد حياة اجتماعية سياسية؟ وهكذا ما قد بدا مبهمًا في الشباب يُصبح واضح المعالم في الكهولة، والكهولة من الكاهل بمعنى المساهمة في أعباء المجتمع.

وأما اللّثيم فقد ضمرت فيه قواعد الحياة الإنسانية، فيجنح إلى الاستبداد وإلى اتخاذ إخوانه، من فقدان القدرة على التعاطف معهم رحمانياً، أداة على مثال الأشياء، بحيث يُصبح سلوكه الشاذ مصدراً للجرائم، وذلك ما يجعله مقصّراً عن القيام بالأعباء العامة.

وأما المعتوه فيفتقر ذهنه إلى القدرة التي بها يُنشئ العبارة إنشاءً يوضّح به قواعد الحياة الإنسانية.

هناك آفتان تتعرَّض بهما الإرادة في دعمها الحق، أولاهما: الفاقة والترّف.

قيل لزرقاء اليمامة: من أعظم الناس في عينيك؟ قالت: من كانت بي إليه حاجة! إن تملك بعض المواطنين بمرافق حياة الآخرين يُعيق هؤلاء في اختيارهم الأكثر الأهلية من يُمثلهم في الندوة القومية، وذلك ما يُسبب الخلل في سير أعمال الدولة. وهناك آية تُشير إلى سبب الخلل في الجانب الآخر من الحياة العامة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾. إن الترف آفة كل نظام، وخير وسيلة لبقاء رؤية الآراء واضحة الاعتدال، وفي تلافئ الآراء تثبت الإرادة على الحق، ويرتدع صاحبها عن الاسترسال لطغيان المصالح (الإغراء والإرغام). وعلى قدر ما تظهر إرادة الجمهور مستقلة عن أهواء ممثلي الأمة، تأتي الشريعة صادقة في تعبيرها عما يتمخض نفوس الجماعة من حقائق.

ومع ذلك فقد تنوه الإرادة عن الحق عن قصد أو غير قصد، بحيث تدعو الحيطة الجمهور لانتخاب ممثليه على مبادئ واضحة بينة، وذلك يستلزم سلب الجمهور ثقته من ممثليه إذا هم قصّروا عما اتفق عليه بينهما. هناك تدابير أخرى يتقي بها الجمهور خطر تقصير ممثليه عن أمانيه، وهي أن يحق لكل مواطن اقتراح القانون على مجلس الأمة، وأن يحق له الاعتراض على قانون أقره مجلس الأمة، شريطة أن يشترك فريق من المواطنين في الاقتراح أو في الاعتراض، بطريق الاستفتاء العام؛ كأن تُعرض الأمور على الجمهور ويُدعى كل مواطن لإبداء الرأي في دائرة من دوائر البلدية.

وهكذا تعود السلطة التشريعية إلى الجمهور، فيُصبح كل مواطن حُرّاً في تقرير مصيره حسبما شاء. وهكذا تُصبح الشريعة صورة صادقة لأمانى المواطنين. والآن نُجيب على السؤال الثالث فنقول: إن غاية الشريعة هي غاية الحياة نفسها، وليست الإنسانية إلا غاية كمال الحياة، والدولة إنما هي الشخصية الواعية لعهد العرف، والموجهة له في الوجهة التي تُؤدّي إلى انكشاف عبقرية الأمة، من جهة، ومن جهة ثانية إلى السيطرة على الظروف الطبيعية التاريخية، ومع ذلك فإن الدولة معنّى يقوم بالمواطنين، ممّا يجعل الشريعة تقترب من كمالها بمقدار ما تستوفي الشروط التالية:

أولاً: استكمال كل المواطنين شروط حياته الخاصة.

ثانياً: سيطرة المجتمع على ظروف البيئة، إنسانية كانت أو طبيعية.

ثالثاً: تجلّي عبقرية الأمة، التي هي من الشريعة ذاتها بمثابة الإلهام من القصيدة.

تقوى الدولة بقوة أعضائها المواطنين، وهؤلاء يقوون ببلوغ كلّ منهم الازدهار والحرية. ولما كانت حاجات كلّ من المواطنين يتطلّب إعدادها جهوداً مشتركة، فقد أصبح

من المترتب على الدولة أن تُيسر لأعضائها الحصول على الحاجات في الحدود التي تضمن لهم الصحة والكرامة. هذا ولما كانت الدولة هي الصورة المثلى لما تتمخض عنه نفس الجمهور من أمانٍ مشتركة، فقد أصبح من واجب الدولة وقاية أعضائها من كل إغراء وإكراه يُضلل إرادتهم في اختيار عناصر الصورة الممثّلة للأمانى المشتركة، وذلك ما يجعل السياسة إيجاد الانسجام بين مستلزمات حقيقة الأمة، وبين مقتضيات طبيعة المواطنين، بين مثل أعلى تتلخّص فيه الأمانى، وبين واقع ذي ميول ونزعات تتحقّق في ظروف طبيعية تاريخية معيّنة، وهكذا تُصبح وظيفة الدولة الأولى والأساسية هي أن تُبقي المواطنين على حدود الاعتدال والعدالة، على حدود مقوّمات الفطرة الإنسانية، فتقيهم من أن يكونوا عبيد نزواتهم أو عبيد الآخرين.

لم تكن مهمّة الدولة تبقى عند تدريب الجمهورية على الحرية وإعداد الأسباب المؤدية إليها وإبقاء المواطنين على مستواها، بل إنها تهدف أول ما تهدف إليه السؤدد والعزة القومية. لا تكفي شكيمة المواطنين لحماية مجالهم الحيوي، يجب عليهم إعداد العدة أيضًا. إن الغلبة للمتفوّقين في العتاد، والتفوّق يتناسب مع تقدّم العلم والصناعة.

تظهر جدارة المسؤولين عن مصير الأمة بإبلاغهم كفاءات المواطنين حد كمالها، وباستثمارهم خيرات الوطن في حدود إمكانيات الحضارة المعاصرة. يقف رجال الدولة من الظروف الطبيعية السياسية موقف البارع في فن الشطرنج من لعبته، يُسيطر عليها بمقدار ما هو حر في التصرف فيها.

ولما كانت الحياة معنّى مبدعًا وموجّهًا لمبدعاته، بُغية استجلاء ذاته أوضح فأوضح، فقد أصبحت مهمّة الدولة العليا توجيه مظاهر الحياة العامة والمؤسسات الاجتماعية في الوجهة التي تسبر بها أغوار الوجود أعمق فأعمق. وليست الأمة إلّا نزوع المعنى المستجلى إلى التحقيق، تحقّقًا تنطبع بطابعه الشئون الإنسانية. إن شأن الدولة نقل المواطنين أعضاء في المجتمع، ينساقون بالسليقة إلى ذوات يتصرّف كلّ منهم في مصيره وفي المصير العام بملء حريته. كما أن شأنها أن تنقل المفاهيم الإنسانية المتبلورة فيها الحياة عفو الخاطر إلى آيات بيّنة متلائة. ولكن مهمّة الدولة في هذا الشأن تبقى في حدود الإعداد، دون التدخل في الصميم الذي هو محراب العناية.

في الجمهورية المستكملة شروط كيانها تبقى السعادة والفضيلة مقترنَتين، والواجبات مع المصالح منسجمَتين. في دولة كهذه، المواطنون إخوان متساوون في المقوّمات الإنسانية، كلّ منهم يرى مصلحته في تحقيق المصلحة العامة. وإن تفاوتت المراتب بينهم، فإن

الولاية لدى الحساسية المثالية، لمن سبق الآخرين في استجلاء حقيقة الأمة، وفي رفع أثقال الجمهور.

إن الشريعة في إنشاء الحياة من الحقوق والواجبات. إنها فن يشترك فيه جميع المواطنين، كلٌّ منهم بحسب مؤهلاته، والهداية لمن تتجسّد فيهم أمانى المجموع. والعدالة في نظام الكفاءات بحيث تتناسب الرفاهية مع الحاجة لممارسة المواهب في خدمة الجماعة. هكذا ترفع الدولة بالمواطنين من الغريزة إلى صعيد الحرية، فتمدّ كلّاً منهم بالأساليب التي تجعله يُنشئ على ضوء المثل الأعلى شخصية، ويشترك في إنشاء شخصية الأمة. مثلاً الجميع للجمهورية كمثّل الأنشودة، تعكس أعضاؤه رواء المجموع، كلٌّ بحسب مؤهلاته ومن مستوى مواهبه.

(٢) السلطة القضائية أو وظيفة إصدار الأحكام

(١) كلمتا «شر» و«شرارة» مشتقتان من نفس المصدر، وذلك يعني أن حدس الشر يتضمن معنى العدوى: الفتنة. وهما ما ورد في الحديث بصدد العدوى. «إن الخطيئة إذا أخفيت لم تضر إلا صاحبها، ولكن إذا ظهرت فلم تُنكر ضرت العامة.»

أولاً يتحوّل الشر إلى فتنة يتعدّى أذاها حدود المعتدي والمعتدى عليه إلى الجماعة؟ فمهمّة القضاء هي إذن من الشر بمثابة الماء من الشرارة، أي إطفاء غليل الحقد عند الناس.

(٢) وكلمة «ظلم» تُفيد الانتقاص من الحق، بالنظر إلى تكوين الكلمة اللغوي من إلحاق حرف «م» بـ «ظل»، الحرف الذي يُعبّر بحسب حدوثه عن التحديد والانتقاص، وذلك بانغلاق الشفتين. فكان المجتمع في الحدس العربي مماثل بالتكوين للسماء، لكلّ من أعضائه فلكه (ظله)، كما لكلّ من الكواكب مدارها. وإذا ما اعتدى على أحد المواطنين؛ سبّب الاعتداء بما يحدثه من خلل في نظام الحقوق قلقاً في جميع النفوس، والقلق المنبعث يحملهم على إحقاق الحق وإرجاعه إلى نصابه، ولكن إذا تقاعس المظلوم عن حماية حقيقته؛ انتابه الشعور بالحقد والحقارة. والكلمتان «حق» و«حقارة» مشتقتان من الحق بإلحاق حرفي «دال» و«راء»؛ أمّا الأولى فتعني توقّف الفرد عن العمل على استرداد حقه، وأمّا الثانية فتعني استسلامه لمشیئة من استهان به، وذلك تبعاً لما يُوحى حدوث كلّ من الحرفين المتقدمين «دال» و«راء».

وكلمتا «قصاص» و«جزاء» تتضمَّنان معنى إرجاع الحق إلى نصابه ممن اعتدى أو تطاول على غيره، فانتقص من قدره الذي هو ظله في المجتمع، وذلك باشتقاقهما من قصَّ ومن جَزَّ.

(٣) وكلمة «حق» هي وكلمة «حق» مشتقتان من نفس المصدر، وهذه الأخيرة هي الصورة الحسية لمفهوم الحق والتعريف بالإشارة له. وبناءً على هذه النشأة اللغوية للكلمة، فإن الحق من الإنسان بمثابة الحق من العظم، أي جرنه، وكما أن خروج العظم من حقه يبعث القلق في النفس، فكذلك تقصير الواقع عن الحقيقة، يبعث القلق في النفس. وكلمة واقع نفسها تُفيد باشتقاقها من وقع معنى الهبوط والتقصير. ومع ما تضمَّنته كلمة «حق» من نزعة مثالية في الحدس العربي، فإن الحقيقة وهي تجلِّي الحق أو استفاضته، كانت تعني بالنسبة لأجدادنا المجال الحيوي، حدود انكشاف الشخصية.

نحمي حقيقتنا وبعض القوم يسقط بين بينا

«امرؤ القيس»

هكذا يتناسب حق الإنسان مع قدره، ويتبع قدره قدرته في الإفصاح عن أمانى الأمة أو في خدمة الجماعة.

ولما كان الإنسان ذا بنيان رحمانى، وكان حق الآخر ينبثق من نفسه واجباً؛ فقد أصبح الاعتداء على الحق يُثير الحمية، فيتضمَّن الدعوة إلى رفع الحيف عن المظلوم، والقضاء هو الهيئة المكلفة نيابةً عن الجمهور بأمر الحراسة على نظام الحقوق، وبأمر التنكيل بمن تُسَوَّل نفسه له إحداث الخلل في النظام.

(٤) وكلمة «عدالة» تُشير بصورتها الحسية: عدليّ الفرس، إلى الاتزان في النظام. حدس شعاره الميزان، ومن هنا تبدأ الحكمة الماثورة: العين بالعين والسن بالسن. وتعبيراً عن هذه الحقيقة وردت الآيات: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾، ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾، ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ ... إلخ.

وهناك كلمة مرادفة للعدالة، ألا وهي الإنصاف. ومن غريب الأمر أن كلتا الكلمتين «الإنصاف» و«العدالة» تتضمَّنان حدس العدد، النصف وعد. ولأنَّ الإنصاف يقوم على التساوي فيمَثِّل المجتمع في حالته الابتدائية، قبل ظهور الوظائف المتفاوتة في القيمة لخدمة الجماعة. وإلى هذه النشأة في الأسرة يرجع معنى الحنان والرأفة في الكلمة. ومن

هنا نستدل على أن العدالة في الحسد العربي هي نظام في الحقوق، في العلاقة بين أعضاء المجتمع. ومن هنا يبدو الشبه في التكوين بين المجتمع والأنشودة؛ هذه تقوم على الإلهام وعلى نظام يتجلى به الإلهام، وذلك يقوم على حقيقة مثلى تتجلى بنظام من القيم. وأمّا القبح والظلم فهما شعور بالخلل في النظام.

ولمّا كانت القيم مفهومات ذات قاعدة في الجملة العصبية، فقد أصبح الاعتداء على نظام الحقوق سبباً في إحداث الخلل في شخصية المعتدي. عندئذ يكون الحكم العادل بطريق الكفاءة عاملاً في ترميم العطب الحاصل من جرّاء الجريمة. وتعبيراً عن الحقيقة المتقدّمة نزلت الآية: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾.

هكذا يدعو القصاص النفس اللثيمة إلى التأمل على ضوء الحق في الجريمة، تأملاً تبعث به القاعدة التي غارت في الجملة العصبية من جرّاء الجريمة. شأن الحياة هنا كشأنها في ترميم كل عطب يعترئها.

ألم يُعبّر الذهن العربي عن حدسه في ملاحقة الجريمة، صاحبها باشتقاقه كلمة «جريمة» نفسها من «جر». وهناك كلمات أخرى تُشير باشتقاقها إلى نفس الحقيقة، مثل كلمة «عقاب من العقب»، وكلمة «ذنب من ذنب». وتعبيراً عن نفس الحقيقة اشتقت كلمة «ثواب» هي و«الثوب» من نفس المصدر.

وبناءً على ذلك فإن أمر تعيين وزن الجريمة يعود إلى عاملين؛ عامل مقدار الخلل الذي أحدث في نظام الحياة، وآخر مدى وعي المجرم أثناء اقترافه الجريمة (النية والمقاومة التي تلقّاها، النية من مقاومته على الجريمة أثناء تنفيذها). وكلمة «سرقة» تُشير إلى ذلك بتركيبها من «سر» بمعنى العمل، وحرف «قاف» المعبر عن المقاومة، مقاومة حق الآخرين لعمل الجريمة.

وإليك الطريقة التي اختارها أجدادنا في إحقاق الحق بصورة عفوية. فإن المتخاصمين يلجئان بملء إرادتهما إلى حُكّام معروفين بالبصيرة والنزاهة، وكان الحكم يستند بالعرف على توضيح حدسه في عدالة القضية المختلف عليها، وكان الحكم مستقلاً عن كل سلطة غير سلطة العرف وقرار الوجدان.

ونحن الذين نعيش في ظل دولة تتجسّد فيها نزعتنا إلى إحقاق الحق، يجب أن نقنّدي بخُطى أجدادنا في هذا الشأن، على أن يقوم القانون مقام العرف. وأمّا القضاة فيجب أن يخضعوا لانتخاب المواطنين أسوةً بأعضاء الهيئة التشريعية، أي النواب، شريطة أن تتوفّر في المرشّح للقضاء الأمور التالية: إجازة في الحقوق، وشهادة ممارسة المحاماة خلال مدة

يُحدِّدها القانون، وتزكية في حُسن السلوك المهني من قِبَل نقابة المحامين، وتزكية أخرى من القضاة الذين رافع أمامهم في القضايا العامة. ولئلا يشط القاضي عن مبدأ الدستور والقوانين التي أُقيمت على الدستور، يجب أن يخضع لإشراف مدعٍ عام يُمثِّل المجلس التشريعي في مراقبة تحقُّق العدالة في الأحوال العامة والخاصة.

ولمَّا كان القانون محصلة عوامل منها مقوِّمات الإنسان الأخلاقية، ومنها البنیان الرحماني للمجتمع، ومنها وجهة نظر المجتمع في الحياة، ومنها ما تُقيم الإرادة الحرة من عهد ... إلخ.

لمَّا كان الأمر كذلك، فقد أصبحت القوانين عُرضَةً للتطوُّر، فابتعاد مضمونها عن نظام الحقوق القائم الحي في نفوس الجماعة، ممَّا يدعو القاضي إلى الاستنارة بهيئة من المحلِّفين الممثِّلين للوجدان في تطوُّره مع تبدُّل الأزمان. ونظام المحلِّفين هنا كان يستعين به قضاتنا في أحكامهم في بابل، وعندئذٍ تستكمل الأحكام شروط العدالة.

(٣) السلطة التنفيذية أو وظيفة تنفيذ القوانين والأحكام

التجربة الإنسانية معرفة وعمل، والعمل فيها واجب مملى على الإرادة. ولمَّا كانت التجربة الإنسانية مشاركة وجدانية بين الذين اختبروها، فقد أصبحت معرفتها رأياً مشتركاً بينهم، وعملها نزعاً يتسابقون إلى تحقيقها. وهكذا يقوم المجتمع على مبدأ الأخوة، ويقوم الأكثر رشداً من بينهم بالهداية والقودة، بل هكذا يُصبح كل الناس ملوكاً يجمع كلُّ منهم في شخصه السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، إلَّا أن الأكثر أهليةً من بينهم ينوب عنهم في ممارسة السلطة ممارسةً فعلية.

وإذا بدأ السلطان يحمل هالةً من القدسية، فإن الهالة ليست بغير روعة الواجب ذي النشأة السماوية (من فوق سلسلة الحوادث الطبيعية)، المثلة فيه أمنية الهيئة الاجتماعية. ولمَّا كان السلطان هو الحق في نزعه إلى تحقيق ذاته، فقد أصبح كلُّ من تجسَّد فيه الانحراف مثار السخط عند الناس. أفلم يشتق الرأي العامة كلمة «شيطان» من الشطط؟ أولم يشتق هذا الرأي كلمة «طاغوت» من الطغيان؟ إن أسطورتِي فرعون ونمرود لم تزالا ماثلتين للأذهان. وقد ميَّز الإسلام بين الحالتين بكلمتي «نبي ومسيطر»، الأولى تجسَّد الواجب فيُصبح صاحبها ﴿النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾. وقد قال المسيح في هذا الصدد: «يقول الحق، ولا ينظر إلى وجوه المتخاصمين.» والثانية تُمثِّل

الجمهورية المثلى

انطلاق شهوة الحكم بلا رادع أخلاقي يردعها. المسيطر من سطر، أي أملى أهواءه على الآخرين. إذن فالرئاسة تنعقد على من يتمتع بالميزتين هاتين؛ الشعور بقدره الأخلاقي، والمقدرة على النفوذ في مصير الجماعة. وهكذا يصبح المسئولون عن الأمور ممثلين لأماني الأمة ودائبي السعي لتحقيقها.

وكلمة «رئيس» تدل بصورتها الحسية «الرأس» على أن رجل الدولة في الحدس العربي، محل آمال الجماعة، مثله بذلك كمثّل الرأس ملتقى العقل والإرادة. والمثلان الآتيان يكشفان عن الحدس العربي في الأمر:

من علت همته طال همه. وسيد القوم أشقاهم.

وإليك ما ورد على لسان أحد شعرائنا الأفوه الأودي في خصوص إدارة الشؤون العامة:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهّالهم سادوا
إذا تولّى سراة الناس أمرهم نما على ذاك أمر القوم فازدادوا

وإليك قولاً آخر في لزوم الإمارة:

إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم (النبي محمد).

وهاك بعضاً من خبرة أجدادنا في الصفات التي يجب أن يتحلّى بها المسئولون عن الشؤون العامة:

وإنما الناس بالملوك وما تُفلح عُرب ملوكها عجم

«المتنبي»

لسنا وإن أحسابنا كرمت يوماً على الأحساب نتكل
نبنى كما كانت أوائلنا تبني ونفعل مثل ما فعلوا

«المتوكل الليثي»

وقد قال الرسول في الكفاءة للعمل ما يؤيد ذلك:

«من ولي أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً ويجد من أصلح للمسلمين منه؛ فقد خان

الله ورسوله.» وقد فسّرت الآية التالية بذات المعنى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾، أي اجعلوا الوظائف لمن لها بأكفء؟

وقلّـدوا أمركم لله دركمُ رَحِب الذراع بأمر الحرب مضطـلعا
لا مترفًا إن رخاء العيش ساعده ولا إذا عَضَّ مكروه به جزعًا

وقد أفصح الرسول أيّما إفصاح في الحديث التالي عن الصفات الأساسية لرجل الدولة: «إن الله يُحب البصر النافذ عند ورود الشبهات، ويُحب العقل عند حلول الشهوات.» ونحن نستخلص من تجارب أجدادنا في الحكم ما يلي؛ أولًا: إنه يجب أن يُناط بأمره إلى هيئة عريقة في تمثيل أمانى الجماعة. وثانيًا: أن يتم انتخاب الهيئة انتخابًا حرًّا من قِبَل الجماعة، على اعتبار أن الجمهور مصدر كل سلطان، وأن السلطة التشريعية الممثّلة للجمهور أصل، والسلطة التنفيذية امتداد لها ومسئولة عن تصرفاتها أمامها.

وأما الوسيلة المؤدية إلى الغرض فهي أن يقوم المجلس النيابي بانتخاب مجلس الوزراء المكلف بإدارة الشؤون العامة للدولة، وأن ينتخب كلٌّ من المحافظات هيئة المديرين المكلفين بإدارة الشؤون الخاصة بالمحافظة. ومن أجل تنسيق العمل بين مجلس الأمة وبين كلٍّ من مجالس المحافظات من جهة، من أجل مراقبة سلوك ممثلي السلطة الموكول إليهم أمر تنفيذ القانون. من جهة ثانية يترتب على المجلس النيابي أمر انتخاب نائب ينوب عن الجمهور بالقيام بالمهمة. وأما الشرط الأساسي لاختيار الموظفين فهو أن يكونوا أكفأ للمهام. وللكفاءة معنيان؛ معنى فني وآخر أخلاقي.

ولكن لما كان الإنسان كما وصفه أحد شعرائنا بما يلي:

النفـس راغبة إذا رَغِبَـتْـها وإذا تُرِدُّ إلى قليل تقنـع

وكما وصفته الآية: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾. لما كان الأمر كذلك، فقد وجب على الجمهور صاحب السلطان الاشتراك مع الهيئة، الهيئة الممثّلة في مراقبة المسؤولين عن إدارة الشؤون العامة. وهل من وسيلة للمراقبة خير من تبادل الناس فيما بينهم الخبرة في جو من الحرية؟

الجمهورية المثلى

نبدأ بتحديد معنى كلمتي «جمهورية» و«مثلى». فأما كلمة «جمهورية»، فهي منحوتة من جم (الجم الغفير) جهر، فتعني المجتمع الذي يُفصح أعضاؤه عن رأيهم في إدارة الشئون العامة جهارة. وكلمة «جمهورية» مماثلة بالتكوين والمعنى لكلمة «ديمقراطية»؛ هذه منحوتة من كلمتين يونانيتين، فتُفيد المجتمع الذي يُدير شؤونه بنفسه. والاختلاف في تلون المعنى بين كلمتي «جمهورية» و«ديمقراطية» يرجع إلى الاختلاف في البنية بين العرب واليونان؛ فهؤلاء يتصف تفكيرهم بالتأمل في الأشياء الطبيعية، وعندهم المعرفة تستقل عن العمل، وأولئك تتجه تأملاتهم إلى الأمور الوجدانية، وعندهم المعارف الإنسانية تنزع حيةً إلى العمل. واتصاف مفكرهم بالأنبياء يُشير إلى سبر أغوار الوجدان، كما تُشير كلمة حكيم عند أعلام اليونان إلى التأمل في الطبيعة وفي مظاهرها. وكلمة «واجب» في اللغة العربية تدل باشتقاقها من «وج» على معنى الانبثاق، انبثاق الحالة الوجدانية من النفس نزاعةً إلى استكمال شروط حقيقتها بالعمل.

ونحن نعني بكلمة «مثالي» المعنى ورد في الآية: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، أي معنى الكمال وفق تكوين كلمة «كمال» نفسها. كُمل من كُمل الزهر، وحرف «ل» الملحق بـ «كم» يُفيد هنا معنى النمو. فالكمال هو إذن مستوحى من صورة بُرعم يستكمل شروط كيانه بالزهرة. ونحن إذ نُفرّق بين دائرة مرسومة على اللوح، وبين تعريف الدائرة الذي يبينه العقل بناءً سليماً، نُشير بهذا التفريق إلى الاختلاف بين الواقع وبين آيته المثلى. والمعنى المختار هذا للمثل الأعلى يُوقّر على الذهن عناء حل مشكلات لا طائل للعقل من تحتها، ألا وهي المشكلات التي تنجم عن افتراض عالمين، أحدهما عالم الوقائع، والآخر عالم المثل، كما فعل أفلاطون.

وبناءً على ما تقدّم، فالجمهورية المثلى هي دولة مستكملة شروط كيانها، دولة قد بناها العقل متحرّرة من كل شائبة، كما يبني تعريف الدائرة، وذلك بالاستجابة للعلاقات القائمة بين أعضاء الهيئة الاجتماعية.

وفي الحقيقة أن الدولة صورة (مع ما تتضمن كلمة صورة من صيرورة) لآية مثلى، تنبثق من النفس كاستجابة للتعاطف الرحماني بين الإخوان (أعضاء المجتمع)، وبينهم وبين الأوضاع العامة. مثل آية الدولة كمثّل الرشيم (الخلية المولدة)، الذي يتضمّن كاستعدادات مستقبل الكائن الحي. ونظرًا للشبه في التكوين بين الكائن وبين المجتمع، اشتقّ الذهن العربي كلمتي «عقيدة» و«عقد الجنين» من ذات المصدر. فكأن الأمة في الحدس العربية بداية حياة جديدة، بل تجربة رحمانية من صميم الوجود.

ولما كانت التجارب الرحمانية تتفاوت في العمق من قوم لآخر، فقد أصبحت الأمم مختلفة التكوين؛ بعضها يتميز عن بعض في الرفع. ويُقاس عمق التجربة الرحمانية بوضوح المعارف المتعلقة بالشؤون الإنسانية. والأمم في هذا المضمار يختلف بعضها عن بعض اختلاف الشباب عن الشيخوخة؛ فريق يتلمّس طريق المثل الأعلى، وفريق يستقر فيه المثلى الأعلى. ومن هنا كان التفاوت في استقلال الأمم وفي شدة نزعتها إلى أداء رسالتها، شدة متناسبة مع عمق أغوارها. وليست الدولة إلا حقيقة الأمة مستفاضة أمنية، يدأب الأبناء على تحقيقها، حتى إذا ما غارت بتأثير الهجانة والإهمال قواعد ثقافة الأمة في بنية أبنائها؛ استحال المواطنون إلى رعا عيلبسون لكل حالة لبوسها؛ وعندئذ يصبح مثّلهم كمثّل الدواجن التي تُربى على المزابل، لنفاد القدرة التي كانت تُنبِت ريشها، فترفع بها إلى الأجواء العالية، بل عندئذ يصبح مثّلهم كمثّل حبات عنب قد انفطرت من عنقودها، فلم تعد تصلح إلا للدوس تحت الأقدام. وقد ينشئ الرعا قوقعة تُعوّض لهم عن الهيكل العظمي المتضائل في الصميم، حتى يصبحوا كالديدان التي تبقى إلى ما بعد انقضاء دورها البيولوجي إلى أدوار أخرى، ولكن الحياة تفقد فيهم حكمة وجودها.

وفي الواقع إن الدولة جهاز من الوظائف، يتبلور كلّ منها في مؤسسة اجتماعية. والوظائف تتفاوت في الأهمية بالنسبة لما لها من تأثير على كيان الأمة، كما أن كلّاً من مراتبها يستلزم شروطاً حياتية مناسبة، مع منزلتها من حيث إعداد المواطن للقيام بها، ومن حيث نمط المعاش الذي يُساعده على البقاء على مستوى المهمة. ولما كان المجتمع يقوم على الأخوة وعلى نظام من الوظائف المختلفة في النوع والمتفاوتة في الرتب، فقد استلزم ذلك أمر إقامة شروط عامة متساوية بين الإخوة، يكفل بها كلّ منهم كرامته الإنسانية، وشروط خاصة تُساعده على إبلاغ مواهبه واستعداداته حد كمالها في خدمة الأمة.

ولما كانت الدولة ذات بنيان رحمانى مثالى، فقد أصبح أفرادها متكافلين بالمصير تكافل أعضاء الجسد، يقوم كلُّ منهم بالدلالة للآخرين في حدود علاقة اختصاصه بالمصلحة العامة.

وبناءً على ذلك، فإن الدولة الصالحة تراعى مبدئين؛ مبدأ تكافئ الفرص، ومبدأ العدالة الاجتماعية، أي إقامة شروط متساوية في إعداد المواطنين للحياة العامة. وخلق الانسجام بين الحقوق والواجبات، وذلك يستلزم أولاً إعداد المواطنين على التعاون من أجل إنشاء البيئة بما يُساعد الحياة النمو والازدهار من جهة، وإعداد كلِّ من الأعضاء لأن يستوفي شروط الحياة السياسية من جهة ثانية، وذلك جعله ذا بصيرة نيرة في الشئون الإنسانية، وذا شكيمة يشد بها أزر إرادته في إخضاع الميول والأهواء للحق والمصلحة العامة.

ولكن الدولة التاريخية تقصر عن مثلها كما يقصر الإنسان عن الأمنية التي يصبو إليها. وهل يستنفذ الواقع المثل الأعلى؟ فإذا كانت القصيدة وعناصرها في متناول الذهن لا تستوفي شروط إلهامها، مهما بلغ الشاعر من قوة البيان، فكيف بواقع الدولة وعناصرها خارجة عن إرادة الإنسان أن يُجيب بصدق كل الصدق على مثالها؟ إن الحياة تستعين بالضرورة القائمة على ظرفي المكان والزمان على استجلاء الحقيقة الخالدة (من خلد بمعنى استقر)، بينما الحقيقة ذاتها تتحدّى بطابعها البذئ كل إيقاع في العبارة.

إن الدولة كتجربة إنسانية تقوم بأعضائها الأفراد، ووسيلة إدراك الفرد للأوضاع العامة وللتعاطف بينه وبين أعضاء الهيئة الاجتماعية هي العبارة، فإذا زاغت العبارة أصبح الحدس في مقومات الحياة العامة مبهمًا باهتًا، بل أصبح الذهن وكأنه يرى الحقائق مصدر الدولة من وراء ضباب. ومتى كان الحدس غامضًا ترددت الإرادة وتاهت عن قصدتها. وأسطورة بابل تدل على تقصير الناس عن التفاهم والتعاون على إدارة الشئون العامة. وعندئذٍ تعصف الأهواء في المجتمع، كما تعصف الرمال في البراري التي جف نباتها.

وبعد أن أسهبنا في الكلام عن الانحراف في الدولة، نتناول الناحية الإيجابية لموضوع بحثنا. كنت قد أشرت في مكان آخر من هذا الكتاب إلى أن الدولة هي شخصية الأمة الواعية. وكنت قد بيّنت في كتابي: العروبة حرة ومروءة، أن الأمم على مثال الأحياء، تختلف فيما بينها من حيث العمق، بمعنى مقدرة أبنائها على سبر أغوار الوجود، ومن حيث الاستقلال عن ظروف البيئة، بمعنى مدى نفوذ أبنائها في نسيج الطبيعة واستخدامها لمآربهم في

الحياة. وإن الأمة عقيدة تُفصح عن ذاتها بمؤسَّساتها (لغتها، وعرفها، وأدابها، وفنونها ... إلخ). إخضاع الحياة المنعقدة على الرشيم بنموها جسداً مؤلفاً من أعضاء ذات وظائف متمم بعضها لبعض. وكما أن الإلهام المنبعث من النفس يدعو الفنَّان إلى إنشاء الصورة (قصيدة، أو أنشودة فنية ... إلخ)، يُفصح بها عن ذاته ويُحقِّقها، فكذلك الأمة كمعنى تدعو أبنائها إلى إقامة دولة بها تتحقَّق. مَثَلُ الدولة في تطوُّرها من طور العرف العفوي إلى طور الشريعة المتلورة في مؤسَّسات حكومية واعية لأغراضها ومراميها، كمثِّل الإنسان في انتقاله من السليقة إلى الإرادة المستنيرة المالكة لزام الميول والأهواء. وإذا ما انعقدت عليه الحياة تستفيض عند الإنسان أمنية يدأب على تحقيقها. وإذا هو يُنشئ من ذكرياته وآماله شخصيته على ضوء الأمنية، فإن الأمة هي أيضاً تتجَلَّى في نفوس أبنائها عبقرية تدعوهم إلى إيجاد الدولة التي بها تتحقَّق، وهم بهذا التحقُّق يرتقون إلى المثل الأعلى.

الانحراف في الدولة

كانت مشكلة الرعاى والمواطنين تُطرح قديمًا على صورة عبيد وأحرار. وإذا اختلف المعاصرون عن الأقدمين فى التعبير عن مشكلة الرعاى والعبيد، فإن مرجع الاختلاف إلى تطبيق العوامل التى تشترك فى رفع قدر الإنسان، ومن هذه العوامل العلم بصورة خاصة. كانت الأديان السماوية قد أقرّت مبدأ الأخوة فى الإيمان إلى جانب مبدأ الأخوة فى النشأة (أسطورة آدم). وكانت الفلسفة قد اتخذت العقل صفةً أساسيةً للإنسان، خاصةً به ومميّزةً له عن الأحياء الأخرى، وذلك ما يجعل الناس متساوين فى المبدأ.

وأما العلم فقد جعل أمنية المصلحين والفلاسفة فى إقامة مجتمع قوامه الأخوة الإنسانية فوق كل شبهة، وذلك بتقدّمه الدائم فى اكتساب الحقائق، وبانتشاره بين جميع الأوساط، مؤكّداً بهذا التقدّم مبدأ أهلية الإنسان للحرية، حرّيته فى تنظيم سلوكه، وحرّيته فى الاشتراك مع إخوانه أعضاء المجتمع فى تنظيم سلوك الدولة.

ومع ذلك يتساءل المرء كيف اتخذ الإنسان ابن جنسه الإنسان الآخر كأداة، رغم ما جهّزت به العناية البشر بعاطفتي الرحمة والعدالة؟ ويتساءل المرء كيف تنازل أحد الناس للآخر عن كرامته وعن مقوّمات إنسانية فأصبح له عبداً ومطيةً لمشيّته؟ إن كلمتي «عربي» و«عجمي» تدلّاننا على بداية ظهور الكارثة فى تاريخ بني الإنسان؛ فالكلمة الأولى تتضمّن معنى الإفصاح، والكلمة الثانية معنى المغلق المبهّم، أعرب المرء عن نفسه: أفصح عنها وأبان.

وكلمة «عربي» نفسها مشتقة من أرومة «عر»، بمعنى صات عر الظبي صات. وكلمة «أعجمي» ترجع بالاشتقاق إلى «عج»، ومنها العجاج أي الغبار الذى تُثيره الماشية. وهكذا تُصبح كلمة «أعجمي» متقاربةً بالمعنى من كلمة يبهّم المشتقة من الإبهام. وقد جهّزت العناية الأحياء بالبوادر (العبرة) كأداة تتجسّم بها المشاعر وتنتقل فى حدود النوع،

وتنتقل حيةً إلى الآخرين. والصوت هو بادرة من بوادر الشعور في الهيجان، فلو لم تبعث البادرة بمعناها وبالشعور الذي يكتنف المعنى؛ لما حصل تفاهم بين الإخوان، ولما حصل فيما بينهم تعاون على درء الحيف، بعضهم عن بعض، وهل لغة الكلام إلا امتداد للغة الظواهر الطبيعية في الهيجان؟

ولكن مبدأ موائمة الحياة لبيئة طبيعية متنوّعة أدّى إلى الاختلاف في العبارة بين الأحياء، بحيث استغلق على أحد الأنواع ما يجول في سريرة النوع الآخر. وكذلك الأمر بين بني الإنسان؛ يبقى وجه الزنجي مغلقاً على الصيني، كما تبقى اللغة الصينية مغلقةً على ذهن الزنجي. إن بُعد الشُّقَّة بين أداة للتفاهم وأخرى من دواعي انحجاب مشاعر الرحمة بين الأقوام. كما يؤدّي الاختلاف بين الأنواع الحيوانية إلى افتراس الأقوى للأضعف.

فضلاً عن ذلك فإن الإنسان يتميّز عن الحيوان بمزايا أهمّها الحرية. فبعض الحِكم تُفصح عن حدس الإنسان في إنسانيته، في مقوّمات طبيعته الخاصة. ومن هذه الحِكم وأكثر ثباتاً على الدهر هي: إن الإنسان قد خُلِق على مثال باريه الإله، وإنه تاج الخليقة، وإنه خليفة الله في الأرض. والحدس مستوحى من حقيقة هي أن الإنسان يبني عالمه، بينما الحيوان يعيش طبيعته، يتلقّاها جاهزةً منذ الولادة. تقوم الحياة عند الحيوان على غرائز أغراضها معيّنة محدّدة، بحيث يبقى الكائن يدور في دائرة مغلقة، بينما الإنسان يتمثّل الأشياء صوراً ذهنيةً تخضع لمشيئته، من حيث ظهورها في ساحة الوجدان أو أقولها عنه. وبإخضاع المرء للتصورات لإرادته، يُصبح هو ربّاً من الأرباب. وإذا هو ساير مقتضيات الحوادث الطبيعية في إنشائه الآلة؛ جعل البيئة طوع بنانه. وإذا هو راعى العناية في إنشائه التصوّرات المتعلّقة ببنيته؛ استجلى كنه ذاته أوضح فأوضح. هكذا ينفذ الإنسان بخيال ينسجه إلى صميم الطبيعة، فيغيّر مجرى حوادثها وفق غاياته. وهكذا يُعيّن الإنسان بخيال ينسجه سلوكه، فيشارك مع العناية في مصيره.

ولكن إذا كان الإنسان يرتفع بالإرادة الحرة إلى منزلة الرب السيد للبيئة، فإنه بهذه الإرادة الحرة يحجب التعاطف الرحماني بينه وبين إخوانه إذا هو شاء؛ وعندئذ يُعامل بني جلدته وكأنهم شيء من الأشياء.

وميزة أخرى يتميّز بها الإنسان عن الحيوان، وهي العقل. يتمثّل الإنسان المستقبل في الحاضر، كتمثيل الغاية والوسائل المؤدّية إليها في وحدة إدراك. في هذا التمثيل يُقدّر الإنسان حدساً الجهود المطالب بذلها من أجل بلوغ الغرض. في هذا التمثيل يكمن سر

الاختلاف في البنية بين المروءة وبين التطفُّل على الآخرين، بين ذي الطبع الكريم وبين ذي الطبع اللئيم. فإذا كان الذهن ينزع إلى اقتحام الصعوبات وما يُرافقها من تعب وخطر في سبيل الهدف، فإن صاحب هذا الذهن امرؤ من بناء الوطن. وكلمة «امرؤ» المشتقة من المروءة هي الكلمة التي اتُّخذت بمعنى مواطن عند الشعوب اليونانية-الأوروبية. وأمَّا المتطفُّل فهو ذاك الذي تخور عزمته أمام المصاعب والأخطار، فيلجأ إلى الآخرين في بلوغ الأرب، وقد يبلغ المتطفُّل حد اللؤم إذا أغلق — عند اختيار الوسائل — قلبه دون التعاطف بينه وبين أخيه الإنسان، فاتخذه كأداة. حالة شاذة يشترك في مسئوليتها المستغل والمستغل، لؤم الأول ونذالة الثاني. وليس الاستغلال (الاستثمار) والعبودية إلَّا نتيجةً من النتائج المؤسفة للحالة الشاذة.

وما الفرق بين العبيد والرعاع؟ كانت كلمة «عبد» تُقابل كلمة «حر». والكلمتان تُوحيان التضاد بين القيد والانطلاق؛ فالعبد مُقيّد، مفروضة عليه قواعد الحياة. والحر منطلق على سجيته، يُمارس الحياة المنبعثة عن صميم كيانه. في العبودية ضمور وتعاسة، وفي الحرية ازدهار ومسرّة.

ولكن المسئولية في العبودية لا ترجع بكليتها إلى العبد؛ فقد يخون الحظ الحر فيُصبح عبدًا، كما وقع لأفلاطون قمة الفكر البشري حين أُسر فبيع عبدًا. ولمَّا كان للصدفة شأن في العبودية، فقد ثار عليها الوجدان البشري.

وأما الرعاع فيُقابلهم السيد. وكلمة «سيد» تعني معنى الحماية، حماية الحقوق. والصورة الحسية للسيد هي الأسد المشتقة هي والسيد من ذات المصدر؛ فالرجل سيد إذا حمى حقيقته (عشيرته)، والسبع أسد إذا حمى غابته. وإذا قصّر الرجل عن حماية حقيقته أسود، أي اعتراه لون الحقد والحقارة. والرعاع هم أولئك الذين يتخلّفون عن ممارسة حقوقهم، فيُصبحون كالوَحْل الذي يلتصق بأقدام السبّاقين من المارّة دون أن يُكلّفوا أنفسهم عناء الإبداع. مثل الرعاع في تخلّفهم عن ثقافة أمتهم كمثّل حب العنب الذي يفرط من العنقود، فلا يصلح إلَّا للدوس بالأقدام. مثل الرعاع في ترديهم كمثّل الحيوانات التي تحوّلت عن ذات الهيكل العظمي إلى القوقعية، إنهم يلبسون لكل حالة لبوسها.

(١) العبيد والرعاع

الحياة بأهدافها. على قدر ما يكون الهدف ساميًا تكتسب الحياة بهاءً وسناءً. إن كل امرئ تعرّف على حياة المسيح أصبحت هذه الحياة قدوةً له ومثالًا. وقد نبّه القرآن إلى

حياة تنضب فيها معين المعرفة؛ تُصبح من سقط المتاع (أرذل العمر). وهكذا يلتقي قطبا ديانتَي المسيحية والإسلام في إقرار هذه الحقيقة: إن الحياة لا تُقدَّر بعدد السنين من عمر صاحبها، بل بسمو أهدافها التي تسعى إلى تحقيقها. ولو ما تسعى إليه الحياة البقاء، حفظ التوازن في القوى؛ لظَلَّت عاكفةً على الأشكال الابتدائية، حيث يُهيمن نوع ذي التوازن المستقر في علاقته مع البيئة، إلى النوع العالي المهددة علاقته بالخطر بنسبة تشعُّبها، لو لم تتوخَّ الحياة في تطوُّرها الارتقاء من الغامض المبهم إلى الواضح الزاهي. وقد عبَّر شاعرنا المتنبي عن قصد الحياة بقوله:

وإذا كانت النفوس كبارًا تعبت في مرادها الأجسام

وكيف تخلَّى الإنسان عن شأنه فأصبح أداةً تتقاذفها الأهوال، بل كيف يتحوَّل عن سؤدده إلى مطية لمأرب غيره.

تأتي العبودية من الخلل في نظام الحياة ذي الرتب، فانفلات الميول الدنيئة فيه من ولاية الميول الرفيعة؛ وعندئذٍ يُصبح الإنسان عبد شهواته. وتأتي العبودية من تحوُّل المجتمع عن رابطة الأخوة، حيث كلُّ من الأعضاء تتجاوب نفسه مع ما يجول في نفوس الآخرين، إلى رابطة السيد بالمسود.

تأتي العبودية من استحالة المجتمع استحالةً تُصبح فيها رابطة الأخوة التي تجعل كلًّا من الأعضاء تتجاوب نفسه بما يجول في نفوس الآخرين، علاقة الإنسان بالأشياء؛ وعندئذٍ يرى الإنسان في الإنسان أداةً يستعملها لمأربه الخاصة، لا أخًا تتحوَّل حاجاته إلى واجبات منبعثة من صميم الحياة. وعندئذٍ يجنح القوي إلى استخدام الضعيف، بل عندئذٍ يُصبح الضعيف عبدًا لمن هو أقوى منه.

وسواء أكان الإنسان عبد شهواته أو كان عبدًا لغيره، فهو في الحالتين دنيء متردٍّ. وكيف يتردَّى الإنسان؟ بإعراضه عن الحق الناظم للعلاقات الإنسانية بين الإخوان، وإعراضه عن الحرية غاية مرتقى الأحياء. واشتقاق كلمة «حرية من الحرب» وكلمة «نبيل من النبال»، يشير إلى صعوبة الاحتفاظ بمستوى الإنسانية. هناك أسباب عديدة تُساعد على التدنِّي والانتكاس؛ منها الزواج المتدنِّي، والهجانة، وفساد التربية. إنها أسباب تُؤدِّي إلى تقلُّص الحياة إلى الغرائز الأولية، بحيث تتراخى الروابط بين أعضاء المجتمع، ويُصبح كلُّ منهم متردِّيًا في وقوعته الخاصة، مُعرِّضًا عن المثل العليا المشتركة للجماعة.

وعندئذٍ لا يقوى المجتمع على الصمود ضد عاديّات الزمان، فتُصبح نذالة البعض سبباً في سقوط الآخرين فريسةً في أيدي المغيرين.

إن اتخاذ امرئ مسئولاً عن خطيئة الآخرين لمن دواعي الثورة على نظام الرق. وممّا كان يحض على الثورة على هذه الآفة الإنسانية، المثالية التي نشدها أديان الشعوب السامية، تلك المثالية الملخّصة في عبارة يُردّها المسلمون من أعلى مآذنه عند كل صلاة، وهي: أول خلق الله وآخر الرسل. عبارة تُميّز بين الواقع وبين المثَل الأعلى. كمال الأخير وتقصير الأول عن هذا الكمال، على مثال تقصير الدائرة المرتسمة على اللوح عن الدائرة التي يبنيها العقل صرفاً من كل شائبة.

وهكذا صيغت غريزة الجنس البشري في صيغة مثالية، مستقلاً عما تُحدثه البيئة من اختلاف بين الأقوام.

وها هنا نعود إلى صدد العبيد والرعاع، عن الأسباب والنتائج للانحراف عن مقوّمات الفطرة الإنسانية.

