

الميثاق والعهد والعقد الاجتماعي في الفكر الإسلامي

■ رضوان السيد

في التقديم

لقد أردتُ كتابةً مقالةً في العقد الاجتماعي، كما عرفه مفكرو الإسلام الوسيط؛ بيدَ أنه كان لا بدَّ من تقديم موجزٍ في مفردات وتصرفات التبادل والالتزام والتعاقد في القرآن الكريم، وهي بهذا المعنى ثلاثة: الميثاق والعهد والعقد.

أ - الميثاق: يرد الميثاق والمَوْتُق في القرآن الكريم بأحد أربعة معانٍ:

الأول: هو الأكثر وروداً، وهو بين الله وأنبيائه؛ من مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَآءَ آتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتَابٍ..﴾ [آل عمران: 81]، أو بين الله وأهل الكتاب؛ من مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لُبِّيئْتُهُ لِنَآسٍ وَلَا تَكْتُمُونَهُ..﴾ [آل عمران: 187]، أو بين الله وبين بني إسرائيل: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رُسُلًا..﴾ [المائدة: 70] والميثاق هنا يعني العهد المؤكَّد؛ أي في مقابل التشريف بالتكليف بالنبوة أو بالإيمان، يكون الاتِّباع والوفاء؛ قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾ [الرعد: 20]، وقال: ﴿وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الحديد: 8].

■ أستاذ الدراسات الإسلامية، ومستشار تحرير مجلة التفاهم.

والمعنى الثاني للميثاق - كما يقول المفسِّرون - هو اليمين؛ مثل قول يعقوب لبنيه: ﴿لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُوا مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ﴾ [يوسف: 66].

والمعنى الثالث للميثاق: هو الاتفاق على المهادنة أو التحالف: ﴿وَإِنْ اسْتَشْرَوْكُمْ فِي الَّذِينَ فَتَنَّاكُمْ التَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾ [الأنفال: 72].

والمعنى الرابع للميثاق: هو ما يكون بين الرجل وامرأته من إفضاءٍ ينبغي أن يستحيل بعده الغدر أو الإخلال؛ مثل: ﴿وَأَخَذَتْ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ [النساء: 21].

ب - العهد: وهو يكون بين الله والعباد، كما يكون بين الناس. فإذا كان بين الله والعباد؛ فيكون معناه أحياناً الأمر والإلزام والتكليف، وهو يقتضي الالتزام، وفيه معنى التبادل؛ من مثل: ﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ آبَائِهِمْ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي...﴾ [البقرة: 125]. ويظهر معنى التبادل في مثل قوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ...﴾ [التوبة: 75]. وعندما يكون بين الناس فمقتضاه الالتزام والوفاء: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ [التوبة: 7]. ويكون العهد مثل الميثاق في التأكيد والتأكيد في مثل قوله: ﴿الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾ [الرعد: 20]. ويكون العهد بمعنى العقد في ضرورة الالتزام المتبادل: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 34]. ويكون العهد بمعنى طول المدة: ﴿أَفَطَالَ عَلَيْكُمْ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [طه: 86].

ج - العقد: وهو الاتفاق بين طرفين على صفقة فيها تملك أو إهلاك أو شراء سلعة أو تشارك في جوارٍ أو حياة في مثل: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]. والنكاح عقدٌ وعقدة؛ قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ...﴾ [البقرة: 235]؛ وقال: ﴿إِلَّا أَنْ يَعْقُوبَ أَوْ يُعْقَبَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: 237]. ويختصُّ العقدُ بأنه يمكن أن يكون مجازياً في مثل قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَذْكَرُ عَلَىٰ تَحْرِيقِ نُجُحِكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الصف: 10]، وقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا

كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴿ [البقرة: 16]. فأبرزُ معاني العقد هو التبادلُ بشروطٍ، وقوامُ صحة العقد ونَجْرُهُ الوفاءُ والالتزام بشروط ذلك التبادل. والإخلالُ إذا كان مع الله **عَلَيْكَ** فسيؤدي إلى الخسارة في اليوم الآخر، وإذا كان بين الناس في وضم المُخلُّ بالخيانة وعدم الوفاء إذا كان الأمر بين الأفراد. أمَّا الأخلالُ إن كان بين الجماعات؛ فيؤدي إلى اضطرابٍ كبير.

لقد افترض الفلاسفة قديماً وعلماء الاجتماع حديثاً وجودَ عقدٍ بين البشر على العيش معاً، ويسميه العرب في مصطلحهم الأول: العهد والكتاب كما في عهد يثرب أو المدينة أو كتابها، والذي اشترعه النبي صلواتُ الله وسلامُهُ عليه

**افتترض الفلاسفة قديماً
وعلماء الاجتماع حديثاً
وجودَ عقدٍ بين البشر
على العيش معاً، ويسميه
العرب في مصطلحهم
الأول: العهد والكتاب
كما في عهد يثرب أو
المدينة أو كتابها، والذي
اشترعه النبي ﷺ بين
المهاجرين والأنصار.**

بين المهاجرين والأنصار - أو أهل يثرب - ويهود على العيش معاً، بوصفهم «أمةً واحدةً من دون الناس». على أنّ العقد الاجتماعي هذا في نظر المفكرين القدامى ذو ثلاث مراحل أو طبقات: إقامة الجماعة التي تتطور إلى مجتمع. وإقامة السلطة التي تحفظ المجتمع من التغالب. وتحكيم السُنّة أو الدين أو القانون، الذي ينظّم العلاقات والأعمال، وتكون السلطة المُقامة مسؤولةً عن إنفاذه. وفلسفة العقد أو مقاصده في كل المراحل هو التبادل أو التكاملُ أو الاتّساق.

الاجتماع الإنساني

- 1 - يقول أفلاطون (- 427 ق.م) في الجمهورية: «فقلتُ: في اعتقادي أن الدولة تنشأ من عجز الفرد منا عن الاكتفاء بذاته، وحاجته إلى أشياء كثيرة»¹.
- 2 - ويقول ثامسطيوس (- 390م): «لأنّ الإنسان الواحد ليس يمكنه أن يعمل الصنائع كلها احتاج بعضُ الناس إلى بعض. ولحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم في موضعٍ واحد، وعاون بعضهم بعضاً في المعاملات

1 - أفلاطون: الجمهورية، الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، 369ب 11 - 12 (ترجمة فؤاد زكريا)، ص 54.

والأخذ والعطاء، واتخذوا المدن لينال بعضهم من بعض المنافع من قُرب؛ لأنَّ الله خلق الإنسان بالطبع يميلُ إلى الاجتماع والأنس؛ إذ ليس يكتفي الواحد من الناس بنفسه في الأشياء كلها. ولما اجتمع الناس وتعاملوا، وكانت مذاهبهم في التناصُف والانتظام مختلفةً؛ صنع الله سنناً وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها. ونصّب لهم حُكماً ليحفظوا تلك السنن ويأخذوهم باستعمالها»¹.

وأول من عرفه من المسلمين أخذ هذه الفكرة عن اليونان في ضرورات الاجتماع البشري:

3 - الفارابي (- 339هـ)، الذي يقول في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة: «وكل واحدٍ من الناس مفطورٌ على أنه محتاجٌ في قوامه، وفي أن يبلغ أفضلَ كمالته إلى أشياء كثيرةٍ لا يمكنه أن يقومَ بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قومٍ يقوم كل واحدٍ منهم بشيءٍ مما يحتاج إليه... ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعاتُ الإنسانية»².

4 - ويقول ابن سينا (- 428هـ): «لما لم يكن الإنسان بحيث يستقلُّ وحده بأمرٍ نفسه إلا بمشاركةٍ آخرٍ من بني جنسه، وبمعاوضةٍ ومعارضةٍ تجريان بينهما يفرغ كل واحدٍ منهما لصاحبه عن مُهمٍ لو تولاّه بنفسه لزدحم على الواحد كثير - وكان مما يتعسر إن أمكن - وجب أن يكون بين الناس معاملةً وعدلٌ يحفظه شرعٌ، ويعرضه شارعٌ متميزٌ باستحقاق الطاعة»³.

إنَّ هذين النصين من عند الفارابي وابن سينا هما قليلٌ من كثيرٍ لدى الفلاسفة والأخلاقيين المسلمين⁴، وهو تأسيسٌ مأخوذٌ عن الكلاسيكيات اليونانية؛ لكن إلى جانب فكرة العمل وتقسيمه أضاف المفكرون المسلمون أمرين: أن

1 - رسالة ثامسطيوس إلى يولييان الملك في السياسة وتديبر المملكة. تحقيق وشرح محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، 1970، ص 28 - 30.

2 - الفارابي: آراء أهل المدينة، ص 17. ومثلها له في كتاب البهجة، ص 53، وكتاب السياسة المدنية، ص 54.

3 - ابن سينا: الإشارات والتبسيهات، 60/4 - 62. وقارن بالشفاء (الإلهيات) 441/2 - 442، والنجاة، ص 303 - 304.

4 - قارن ببيحي بن عدي: تهذيب الأخلاق، ص 72، ومسكويه: تهذيب الأخلاق 14، 29، ومفيد العلوم للخوارزمي، ص 407، والأسد والغواص، ص 45 - 47.

الإنسان مفطوراً على الاجتماع والأنس (أفلاطون وثامسطيوس بقولان: إنه مدني)، وأنه محتاجٌ إلى الدين فالسلطة، وليس العكس لتحقيق الاستقرار ومنع التغالب؛ إذ إنَّ السلطة لا تستطيع فرضَ أيِّ نظامٍ إن لم يكن الناسُ مستعدين للانقياد له، والدين هو ذلك الواع؛ لكنَّ المسألة التي تعرضُ هنا هي ضرورة العمران المدني، وليس لأنه ضروري لحياة الإنسان المكتفية بالاجتماعات الصغيرة في قضاء حاجاته الأساسية؛ بل ولأنَّ المدينة ضروريةٌ للكمال الإنساني. وهذا - مرةً أخرى - منزعٌ فلسفي أخذَه فلاسفة الميتافيزيقا والأخلاق عن الإغريق الذين كانت المدينة الإغريقية بالطبع هي مثالهم.

يقول الكندي: إنَّ العقل جوهرٌ بسيطٌ مدركٌ للأشياء بحقائقها. والعقلُ الأول من العقول الأربعة هو العلةُ لجميع المعقولات والعقول الثواني، وهو الذي يُخرجُ النفس إلى كونها عاقلةً بالفعل. وهو آتٍ من خارج الإنسان، ومآله إلى مغادرة الجسد الإنساني.

العقل والمدينة أو الفيلسوف والمدينة:

يقول الكندي (- 252هـ): إنَّ العقل جوهرٌ بسيطٌ مدركٌ للأشياء بحقائقها. والعقلُ الأول من العقول الأربعة هو العلةُ لجميع المعقولات والعقول الثواني، وهو الذي يُخرجُ النفس إلى كونها عاقلةً بالفعل. وهو آتٍ من خارج الإنسان، ومآله إلى مغادرة الجسد الإنساني. ولذلك يسميه الكندي مستفاداً؛ أي أنه لم يكن للنفس ثم صار لها، ومهمته أن يدبِّرها من خارج ثم يدعُ الجسد للفناء، ويغادرُ إلى عالم المعقولات¹.

ويوافق ابن سينا الكندي في ذهابه إلى أنَّ العقل فعلُهُ العناية بالحيوان الناطق والتماسُ تبليغه أقصى مراتب الكمال وهو السعادةُ القصوى، «وهو يحصلُ مُفارقاً للأجسام، غير محتاجٍ في قوامه إلى شيءٍ آخر مما هو دونه من جسمٍ أو مادةٍ أو عرضٍ»².

1 - الكندي رسالة في حدود الأشياء ورسومها؛ ضمن: رسائل الكندي الفلسفية، 1/156 - 166. وقارن بالسياسة المدنية للفارابي، ص 32، 35.

2 - ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص 111 - 112. قارن بيحيى بن عدي: تهذيب الأخلاق، ص 72؛ ومسكويه: تهذيب الأخلاق 14، 29؛ ومفيد العلوم للخوارزمي، ص 407؛ والأسد والغواص، ص 45 - 47.

وهكذا فهناك خصائص ثلاثٌ للعقل عند فلاسفة الإسلام، وهي التي تحدد وظائفه: الجوهرية والاستقلال، والمفارقة، وتدبير النفس، ومن ثمّ تدبير الإنسان.

العقل المستفاد¹ إذن هو رئيس ومدبر النفس والبدن على المستوى الفردي، والرئيس نفسه هو عقل المجتمع. ولأنّ وظيفة الرئيس في المجتمع كوظيفة العقل مع النفس؛ فإنه يتسم بالسمات نفسها؛ بل إنّ الرئيس عند الفلاسفة هو البلورة الاجتماعية أو الظاهرة للعقل المستفاد. وهكذا فإنّ السمة البارزة له - بعد الأولوية أو الضرورة المنطقية -: النطق أو الحكمة. وقديماً قال أفلاطون²: إنّ الشقاء لا يزول ما لم يحكم الفلاسفة أو يتفلسف الحكّام! فاسم الملك «يدلُّ على الاقتدار والتسلط. والاقتدار التام هو أن يكون أعظم الاقتدارات قوةً، وأن لا يكون اقتداراً على الشيء بالأشياء الخارجة عنه فقط... وليس يمكن ذلك إلاّ بعظم قوة المعرفة، وعظم قوة الفكر، وعظم قوة الفضيلة والصناعة.. فلذلك صار الملكُ على الإطلاق هو بعينه الفيلسوف وواضع النواميس»³؛ فمعنى «الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معنى واحد».

وبذلك فإنّ التملك والحكم واستئان الشرائع والقوانين حقٌّ وخصيصةٌ ذاتيةٌ للحكيم والفيلسوف؛ لاستغلاله بالعقل الفعال الذي صار عقله المستفاد. ولا علاقة لسلطته بالناس اختياراً أو تعييناً؛ إنه «ملكٌ بالمهنة الملكية وصناعة تدبير المدن، وبالقدرة على استعمال الصناعة الملكية أي وقتٍ صادف رئاسةً على مدينة.. سواء اشتهر بصناعته أم لم يشتهر بها، وجد آلاتٍ يستعملها أو لم يجد، وجد قوماً يقبلون منهم أو لا، أُطيع أو لم يُطع، كما أنّ الطبيبَ طبيبٌ بالمهنة الطبية»⁴؛ سواء أوجَدَ مرضى أو لم يَجِد! إنّ المطبوع في الشيء هو دليلٌ على أن ذلك الشيء قويٌّ في أصل

1 - قارن برضوان السيد: العقل والدولة في الإسلام، في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت، 1986، ص 179 - 195؛ وبخاصة ص 186 - 187.

2 - الجمهورية، ك5، فقرة 473، ك6، فقرة 485، ك6، فقرة 499.

3 - الفارابي: تحصيل السعادة، 1981، ص 92 - 93.

4 - تحصيل السعادة، ص 92.

مولده.. فإنك تجد الشمس دليلاً للملك والرئاسة، وعطارد دليل الرأي والحيلة.. فلو نبيل الملك بالرأي لناله عطارد؛ ولكن الله جعل هذا ملكاً وهذا خادماً¹! إن الرئيس مقدمٌ على الاجتماع البشري ذاته، كما أن العقل الفعّال متقدّم على النفس؛ «فرئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحضّل المدينة وأجزاؤها»²؛ كما أن القلب يتكوّن أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تكون سائر أعضاء البدن³.

قال أفلاطون: إنَّ الشقاء لا يزول ما لم يحكم الفلاسفة أو يتفلسف الحكّام! فاسم الملك يدلُّ على الاقتدار والتسلط. والاقتدار التام هو أن يكونَ أعظمَ الاقتدارات قوةً، وألا يكونَ اقتداراً على الشيء بالأشياء الخارجة عنه فقط.

عقل الفرد وعقل الجماعة

اختلف الفقهاء والمحدّثون والمتكلمون في «محلّ العقل» من بدن الإنسان؛ فقال أبو يعلى الفراء في كتابه «العدّة في أصول الفقه»⁴: «ومحلّ العقل القلب. ذكره أبو الحسن التميمي في كتاب العقل... وسأل رجل الإمام أحمد عن العقل أين ينتهاه من البدن؟ فقال: العقل في الرأس.. وهذا غير صحيح؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: 37]، وأراد به العقل؛ فدلّ على أنّ القلب محلّه. والاختلاف على محلّ العقل بين

الفقهاء والمحدّثين يعني بأنه موجودٌ في جسم الإنسان، كما يُشعر بمادّية العقل عند الحنابلة؛ بل وبعض الفقهاء والأصوليين، بخلاف المحاسبى والمتكلمين كما سنرى. لكنّ سؤال المحليّة ليس هو الملائم، بل الصحيح سؤال الماهية:

- فالمحاسبى (- 243هـ) معاصر الكندي (- 252هـ)، يذهب إلى أنّ «العقل غريزة⁵ وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطّلع عليها العباد بعضهم

1 - الأسد والغواص، نشر رضوان السيد، 1979، ص 65.

2 - آراء أهل المدينة، ص 120.

3 - آراء أهل المدينة، 120.

4 - العُدّة في أصول الفقه، ج1، ص 218.

5 - المحاسبى: العقل وفهم القرآن، 1978، ص 201 - 202.



من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم... فهو لا يُعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح».

- وأحمد بن حنبل (- 241هـ) يقول: «العقل غريزة، والحكمة فطنة، والعلم سماع، والرغبة في الدنيا هوى، والزهد فيها عفاف...». ومعنى قوله: (غريزة): أنه خلق لله ابتداءً وليس باكتساب العبد، خلافاً لما حُكي عن بعض الفلاسفة أنه اكتساب¹.

- والجويني (- 478هـ) يقول في البرهان: «فإن قيل: فما العقل؟ قلنا: الكلام فيه ليس بالهين! وما حوم عليه أحد من علمائنا غير الحارث المحاسبي؛ فإنه قال: العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم، وليست منها. فالقدر الذي يحتلمه هذا المجموع أنه صنعة إذا ثبتت تآتى التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات»².

- والماوردي (- 450هـ) يقول في أدب الدنيا والدين: «واختلف الناس في العقل وفي صفته على مذاهب شتى. فقال قوم: هو جوهر لطيف يُفصل به بين حقائق المعلومات. ومن قال بهذا القول اختلفوا في محلّه، فقالت طائفة منهم: محلّه الدماغ؛ لأنّ الدماغ محلّ الحسّ. وقالت طائفة أخرى منهم: محلّه القلب؛ لأنّ القلب معدن الحياة ومادة الحواسّ. وهذا القول بأنّ العقل جوهر لطيف؛ فاسد من وجهين: أحدهما: إنّ الجواهر متماثلة؛ فلا يصحّ أن يُوجِب بعضها ما لا يُوجِب سائرها. والثاني: إنّ الجوهر يصحّ قيامه بذاته فلو كان العقل جوهرًا لجاز أن يكون عقلٌ بغير عاقل، كما جاز أن يكون جسمٌ بغير عقل.. وقال آخرون - وهو القول الصحيح -: إنّ العقل هو العلم بالمدركات الضرورية»³.

1 - العدة للفراء 84/1. وقارن بدم الهوى لابن الجوزي، ص 5.

2 - الجويني: البرهان في أصول الفقه 112/1 - 113. وقارن بالعدة للفراء 89/1 - 90؛ والمسودة لآل تيمية، ص 559 - 560؛ وشرح الكوكب المنير 84/1.

3 - الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 4 - 5. وقد استعرض الغزالي في إحياء علوم الدين 118/1 سائر الآراء في ماهية العقل وعدّها خمسة. وردّ القاضي عبد الجبار في المغني 375/11 على الفلاسفة في عدّهم العقل جوهرًا بسيطاً وعدّه «جملة» من العلوم المخصوصة.. إلخ.

- وقد انتشرت أحاديث في مادية العقل؛ مثل: لَمَّا خلق الله العقل قال له: (أَقْبِلْ) فَأَقْبِلَ، (وَأَدْبِرْ) فَأَدْبِرْ.. إلخ. فقال ابن حبان: الحديث الذي ذكره في العقل كذبٌ عند أهل المعرفة بالحديث»¹.

يُصِرُّ الفقهاء والمحدثون والمتكلمون إذن - في الردِّ على الفلاسفة - بأنَّ العقل جوهرٌ بسيطٌ، أو أنه من خارج البدن، أو أنه خالدٌ وعائِدٌ للعقل الفعَّال. ويذهب معظمهم إلى اعتناق رأي المحاسبي أنه غريزةٌ أو نورٌ أو بمثابة النور، وأنه لا يُدرك إلا بفعاله من خلال الجوارح. ويضيف الماوردي: «كُلُّ مَنْ نَفَى أن يكونَ العقلُ جوهرًا أثبت محلَّهُ في القلب؛ لأنَّ القلب محلُّ العلوم كلها؛ قال

الله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾ [الحج: 46]، فدلَّت هذه الآية على أمرين: أنَّ العقل عِلْمٌ. والثاني: أن محلَّهُ القلب.²

يتفق الفقهاء والمحدثون والمتكلمون إذن - كما سبق القول - على رفض جوهرية العقل التي يقول بها الفلاسفة، ومن تَمَّ رَفُض ما يترتب عليها، وهو ما سنعود إليه. وقد حاول ابن تيمية إيضاح الانفصال بين العقل الإسلامي من حيث المفهوم، والآخر اليوناني، عندما قال في رسالة الفرقان: «وسببُ غلطهم - أي الفلاسفة - أنَّ لفظ العقل - في لغة المسلمين - مصدرٌ (عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلًا) كما جاء في القرآن: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا

نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [المُلك: 10]... فيُراد بالعقل الغريزة التي جعلها الله تعالى في الإنسان يعقل بها. وأما أولئك فالعقلُ عندهم جوهرٌ قائمٌ بنفسه كالعاقل. وليس هذا مطابقاً للغة الرسل والقرآن»³.

1 - ابن حبان: روضة العقلاء، ص 4. وذكر ابن تيمية ذلك أيضاً في كتابه: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص 46.

2 - أدب الدنيا والدين، ص 5.

3 - ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص 46 - 47.

يُصِرُّ الفقهاء والمحدثون والمتكلمون إذن - في الردِّ على الفلاسفة - بأنَّ العقل جوهرٌ بسيطٌ، أو أنه من خارج البدن، أو أنه خالدٌ وعائِدٌ للعقل الفعَّال. ويذهب معظمهم إلى اعتناق رأي المحاسبي أنه غريزةٌ أو نورٌ أو بمثابة النور، وأنه لا يُدرك إلا بفعاله من خلال الجوارح.

إنّ هذا المفهومَ الآخرَ ما جرى البحث فيه من قبل من حيث ما يؤدي إليه على مستوى نظرية العقل¹. بينما كثرت الأبحاث لدى المستشرقين والدارسين العرب في نظرية العقل لدى فلاسفة الإسلام، دونما اهتمامٍ كبيرٍ بمؤدياتها وتداعياتها على نظرية السلطة. وبالطبع لا تزال هناك أمورٌ ينبغي التدقيق فيها لدى القائلين بأنّ العقل غريزةٌ أو علمٌ. فالغريزة استعدادٌ، مثل سائر الغرائز، بينما يؤدي القول بأنّ العقل علمٌ إلى انقسامه إلى علمٍ فطريٍّ وآخر مكتسبٍ بالتجارب والتعلم. إنما الثابت لدى هذا الفريق أنّ العقل ليس جوهرًا، ولا أمرًا ماديًا رغم أنه في محلّ هو القلب أو الدماغ².

لكنّ لنصيرَ إلى التداعيات والاستلزامات على مستوى السلطة الفردية والجماعية أو الاجتماعية؛ فالعقول هي المسيطرة على الأبدان والمدبّرة لها لدى الطرفين. ولدى الفلاسفة فإنّ العقول لا تتساوى لدى البشر؛ لأنهم مزودون بها من أعلى، من العقل الفعّال، أو محرومون. ولذلك فإنّ المميّزين أو النخبة المتصلة بالعقل الفعّال هي التي تسودُ في المدينة، ويكونُ منها الملكُ والرئيس. بل إنّ المدينة لا تكون كذلك إلا إذا سبقها الرئيس أو السانُّ أو الشارعُ إلى الوجود. ولذا فإنّ الجوانب التدييرية والسياسية للعقد الاجتماعي غير متصوّرة وغير واردة³. فالرئيس ليس جزءًا من المجتمع حتى يجري التعاقدُ معه من جانب نخب المجتمع، بل هو رئيسٌ بالطبيعة.

فإذا مضينا باتجاه أصحاب القول بأنّ العقل غريزة؛ فإنّ معنى ذلك تساوي الناس في العقول، وتساويهم في تدييريتها لنفوس وأجساد الأفراد. ثم إنّ الغريزة بسبب شيوعها يكون معناها أنّ السلطة التي يهبها العقل شائعةٌ في سائر المجتمع، والناس ذوو العقول والقدرات المتساوية مشاركون فيها. فالعقل الإنساني لا علاقة له بالعقل الفعّال، وهو صاحب السلطة الشائعة في المجتمع لشيوع العقول وتساويها، وحققها بالمشاركة في الاختيار والتديير.

1 - قارن برضوان السيد: العقل والدولة؛ في الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق.

2 - يستحق الأمر تدقيقاً على المستوى اللفوي أيضاً، ومعنى العقل في اللغة ومواطن الورد في القرآن؛ وقارن بهتذيب اللغة للأزهري/1/241، والزاهر لابن الأنباري/1/208. وانظر رؤية الأشعري في:

مقالات الإسلاميين، ص 480. وما سبق في ذم الهوى لابن الجوزي، ص 22.

3 - قارن برضوان السيد: ابن سينا المفكر السياسي والاجتماعي؛ في: الأمة والجماعة والسلطة؛ مرجع سابق.

يقول صاحب حكاية الأسد والغواص (التي نشرتها عام 1978) آخذاً بنظرية الفلاسفة: إِنَّ الْمُلْكَ جِبِلَّةٌ وسعادة¹. وهو يتبع في ذلك تقليد مرايا الأمراء ونصائح الملوك في الحكايات الرمزية على ألسنة الحيوانات؛ فالأسد - ملك الوحوش - هو أوحده في الطبيعة وأوحده في السلطة، وذلك بمقتضى الطبيعة المختلفة عن الحيوانات الأخرى في الغابة، وأنه ملكٌ أصلاً ولا يدين لأحد بشيء، بل إن المجتمع هو الذي يدين له بالكمال والسعادة أو الإسعاد². بينما يلاحظ الماوردي - الذي يقول: إِنَّ العقل غريزةٌ أو علم - أَنَّ السلطة (= الإمامة) هي شورى واختيار وعقد³؛ لأنَّ هناك طرفين: الجماعة وعقلها أو إدراكها لمصالحها، والإمام أو الرئيس الذي تتعاقد معه على تدير شؤونها العام بمقتضى الإدراك للمصلحة الراجحة، ومقتضى صيرورة الأكثرية إلى ذلك، أو حتى الإجماع، بالنظر إلى حق الجميع في المشاركة.

إذا مضينا باتجاه أصحاب القول بأنَّ العقل غريزة؛ فإنَّ معنى ذلك تساوي الناس في العقول، وتساويهم في تديريتها لنفوس وأجساد الأفراد. ثم إنَّ الغريزة بسبب شيوعها يكون معناها أنَّ السلطة التي يهبها العقل شائعةٌ في سائر المجتمع.

هناك نظريتان في الفكر الإسلامي إذن في ظهور المجتمع وتطوره: الأولى يقودها الفلاسفة والأخلاقيون. والثانية يذهب إليها الفقهاء والمتكلمون. ويقتبس الفلاسفة والمتكلمون - على حدٍ سواء - بدايات النظرية أو جزءها الأول من اليونان. وهي تقول بأنَّ الناس محتاجون إلى الاجتماع؛ لأنَّ الفرد لا ينفرد بقضاء حاجاته الأساسية في المأكل

والمشرب والملبس. فيحدث الاجتماع الصغير ويظهر تقسيم العمل من أجل الاستمرار والتكامل، وتأمين الإنسان لحاجاته الأساسية. إنما بعد هذه البداية المتفق عليها تنقسم الآراء. فيرى الفلاسفة ضرورة السلطة التي لا يمكن أن تكون من المجتمع؛ لأنها لا تُطاع. بل لا بدَّ أن تأتي من خارجه، وتكون لها الأفضلية طبيعةً وعقلاً لترغم الآخرين على الطاعة. وهي عندهم الرئيس الذي يصبح

1 - الأسد والغواص، ص 216.

2 - قارن بالسعادة والإسعاد لأبي الحسن العامري الذي يدور حول هذه الرؤية.

3 - الأحكام السلطانية، ص 2 - 3.



فيلسوفاً، أو الفيلسوف الذي يتصدى للرئاسة. ومهمته المميّزة هذه ليست عارضة أو مصادفة، بل هي جزء من طبيعته أو مهنته؛ ولها وظيفتان: حُسن الإدارة بسبب الحكمة الفائقة، وإحراق السعادة بالكمال الإنساني الذي لا يحصلُ إلا في المدينة، التي لا تحصلُ بدورها فتكون «مدينةً فاضلة» إلا بوجود الرئيس الفيلسوف!

إنّ فكرة العقد غير متصوّرة في الجزء الثاني من هذه المعادلة؛ لأنه لا علاقة للمجتمع باختيار الرئيس أو تعيينه، وإنما واجب الناس الخضوع والامتثال للكمال والسعادة اللتين سيحظى المجتمع بهما.

وفكرة العقد سائدة في الجزء الثاني - بل الثاني والثالث - لدى الفقهاء والمتكلمين. فالمجتمع يحتاج إلى شرع أو ناموسٍ ينضبط به وتنتظم أموره. ويحتاج إلى رئيسٍ يختاره المجتمع ويتعاقد معه على إدارة الشأن العام، وإنفاذ الشريعة أو الناموس بلغة الفلاسفة. والسُّنة أو الشرع لدى الفقهاء والمتكلمين من خارج المجتمع، ويقصدون به الدين، الذي يسلم له الناس بمقتضى الإيمان والافتناع. أما الرئيس - الذي من ضمن مهامّه إنفاذ الشرع - فإنّ الناس يطيعونه ليس لأنه يحرس الشريعة وحسب؛ بل لأنهم هم الذين اختاروه لإدارة شأنهم العام، ووظائفه معروفة ومذكورة في مقولة علي بن أبي طالب: لا بدّ للناس من أميرٍ برٍّ أو فاجر، تأمّن به السُّبُل، ويُجاهد به العدو، ويُؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح برٌّ، ويُستراح من فاجر. فالسلطة واجبةٌ بالعقل، وقال آخرون إنها واجبةٌ بالإجماع، أو بهما معاً.

فالعقد الاجتماعي والسياسي متصوّرٌ عندما تكون القرارات متخذةً من الناس الذين يريدون العيش معاً، كما حصل في كتاب المدينة أو عهدها. وهو أمرٌ غير متصوّر لدى فلاسفة العقل الفعّال، بل هو قصور مفكري عقل الناس في المجتمع والشورى والرأي العام.

إنّ كلّ هذه الآراء هي آراء كلاسيكية تتعلق بتيارات عقديّة وفقهية. وهي تتصل بشكلٍ غير مباشرٍ بموقع الناس المحكومين في تكوين السلطة السياسية، وهل «الإمامة» عقدٌ أو تنصيبٌ إلهي. وللعقد الاجتماعي قصةٌ أخرى في الغرب الأوروبي بالطبع، إن لم يكن في الأصل، ففي الفكرة وتداعياتها الحديثة.