البصائر

مجلة إسلامية فكرية

- لكي نقتلع الإرهاب من الجذور
- حقوق الإنسان بين الإدعاء والحقيقة
- صور من حقوق الإنسان في القرآن الكريم
- الأمن من زاوية نظر فقهية
- الأمن بين المعارضة والسلطة
- التصوف الفلسفي الوافد الجديد على مناهج الحوزة الدينية
- سؤال الأخلاق في الفكر العلماني
- آفاق الثقافة ومقتضيات العصر الراهن
- البداء والإيمان بالله تأملات في معارف الوحي
- جدلية الثابت والمتغير على ضوء القرآن

العدد ٤١ ـ السنة الثامنة عشر ـ صيف/ ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م

بسم الله الرحمن الرحيم

قواعد النشر

تكفلت مجلة البصائر منذ انطلاقتها أن تكون معبرة عن الفكر الإسلامي الأصيل، بعيداً عن تعقيدات اللغة وغموض المفاهيم، مع احتفاظها بعمق المضمون ورصانة المحتوى...

من هنا ترحب المجلة بالدراسات والبحوث الإسلامية التي تسهم في نشر الوعي الديني والثقافي الفكري.. وذلك وفقاً للقواعد والشروط التالية:

١ - أن تكون الدراسات أصيلة لم يسبق نشرها. وتعالج القضايا بأسلوب رصين، وتلتزم قواعد البحث العلمي بتوثيق المصادر واستيفاء بياناتها.

٢ - تخضع الدراسات لمراجعة إدارة التحرير، كما إنها لا تعاد، سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.

٣ - ترتب الدراسات والأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية.

٤ - يرجى أن ترفق الدراسات والابحاث المقدمة للمجلة، بموجز تعريفي بالكاتب.

٥ - للمجلة حق نشر الدراسات والأبحاث مجتمعة أو مستقلة. بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى لغة أخرى.

٦ - تستقبل المجلة الدراسات والأبحاث في مختلف أبوابها، كما ترحب بمراجعة الكتب، وتغطية الندوات، ومناقشة الأفكار المنشورة في المجلة.

المقالات والدراسات التي تنشرها البصائر لا تعبّر بالضرورة عن آراء المركز أو المجلة

سعر العدد

- لبنان ٣٠٠٠ ل. ل
- سوريا ٦٥ ل. س
- مصر ٥ جنيهات
- الأردن دينار ونصف
- السعودية ١٥ ريالاً
- الكويت ديناران.
- الإمارات العربية ٢٠ درهماً
- اليمن ٣٠٠ ريال
- العراق ١٥٠٠ دينار
- ليبيا دينار ونصف
- البحرين دينار ونصف
- قطر ١٥ ريالاً
- عمان ريال ونصف
- السودان ٢٥٠٠ جنيه
- المغرب ٢٥ درهماً
- تونس دينار ونصف
- الجزائر ٢٢ ديناراً
- إيران ١٠٠٠٠ ريال
- بريطانيا جنيهان ونصف
- فرنسا ٣٠ فرنكاً
- ألمانيا ١٠ ماركات
- سويسرا ١٠ فرنكات
- هولندا ١٠ فلورنات
- إيطاليا ٥٠٠٠٠ ليرة
- أمريكا ٥ دولارات
- كندا ٤ دولارات
- أوستراليا ٦ دولارات
- الدول الأوربية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات

الاشتراك السنوي

- لبنان وسوريا ٢٠ دولاراً.
- باقي الأقطار العربية ٣٠ دولاراً.
- أوربا وأمريكا وسائر الدول ٤٠ دولاراً.
- المؤسسات الرسمية والخاصة ٦٠ دولاراً.

تحول الاشتراكات على بنك عودة ـ لبنان، رقم الحساب ١-٤١٦/٢٥٤٨٦٨

البصائر

مجلة إسلامية فكرية

هيئة استشارية

الأستاذ صادق العبادي (إيران)
الشيخ صاحب الصادق (العراق)
الشيخ محمد العليوات (السعودية)
الأستاذ حسن العطار (الكويت)

رئيس التحرير الشيخ زكريا داوود (السعودية)

مدير التحرير محمد زين الدين (السعودية)

هيئة التحرير

السيد محمود الموسوي (البحرين)
الشيخ حسن البلوشي (الكويت)
الشيخ عمار المنصور (السعودية)
الشيخ معتصم سيد أحمد (السودان)

لبنان - بيروت - الحمراء ص.ب. ٦١٥٩/١١٣

P.O.Box 113/6159 Hamra -Beirut-Lebanon

E-mail: albasaer@gawab.com

التوزيع خارج لبنان: الفلاح للنشر والتوزيع
لبنان - بيروت ص.ب ٦١٥٩/١١٣
فاكس: ٨٥٦٦٧-١-٩٦١

يصدرها مركز الدراسات والبحوث الإسلامية في حوزة الإمام القائم (عج)

العدد ٤١
السنة الثامنة عشر
١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م

محتويات العدد

من المحرر ٦

كلمة البصائر

- لكي نقتلع الإرهاب من الجذور - الشيخ محمد حسن الحبيب ٧

من بصائر الوحي

- صور من حقوق الإنسان في القرآن الكريم - بقلم: د. محمد باغستاني، ترجمة: عبدالرحيم النجّار..... ١٣
- البداء والإيمان بالله تأملات في معارف الوحي - الشيخ زكريا داوود..... ٢٩
- جدلية الثابت والمتغير على ضوء القرآن الكريم - الشيخ جعفر النمر ٤٧
- الأمن من زاوية نظر فقهية - الشيخ عبد الغني عباس..... ٥٦
- شخصية الطفل رؤية في المنهج النبوي - الشيخ محمد علي الحرز ٦١

قضايا إسلامية وفكرية

- حقوق الإنسان بين الإدعاء والحقيقة - آية الله السيد هادي المدرسي ٧٦
- التصوف الفلسفي الوافد الجديد على مناهج الحوزات الدينية - كريم المحروس ٨٠
- آفاق الثقافة ومقتضيات العصر الراهن - الشيخ ناجي زواد ١٢٢
- الأمن بين السلطة والمعارضة - السيد كامل الهاشمي ١٣١

ALBASA'ER

البصائر

رأي

- سؤال الأخلاق في الفكر العلماني - الشيخ حسن البلوشي ١٣٧

نافذة الأدب

- خواطر في الجمال والفن - إبراهيم محمد جواد ١٤٣
- يوم يظهر قائمٌ - الشاعر: إبراهيم محمد جواد ١٦٢

قراءة في كتاب

- الحرية أو الطوفان.. قراءة في جدلية الدين والدولة - السيد مكي المأمون..... ١٦٤

إصدارات حديثة.....١٨٩

متابعات وتقارير

قيمة الأمن وواقع النزاع على ضوء القرآن الكريم..... ١٩٣

كلمة في الختام - صادق الموسوي ٢٠٠

من المحرر

يحاول هذا العدد (٤١) بتنوعه التطرق إلى جملة من الموضوعات الهامة، (الإرهاب، حقوق الإنسان، الأمن)، والتي ما زالت تشغل عقلية المثقف وذهنية القارئ على حد سواء. ففي افتتاحية العدد نقرأ: «لم تكن مشكلة الإرهاب بعيدة عن دائرة الضوء في معالجة الإسلام للمشاكل التي تحيط ببني البشر، فمنذ الأيام الأولى وقف الإسلام موقفاً حازماً ضد ظاهرة الإفساد في الأرض (الإرهاب).... -والذي- يعني المساس بحرمة وقداسة القيم والمساس بأمن وسلامة البشر والمقدسات بغض النظر عن مصدرها حاكماً أم محكوماً ضعيفاً أم قويًّا..». ولهذا تشير الافتتاحية إلى: «بعض الأفكار التي تحتاج إلى مراجعة وتوافق والتي يتمترس بها البعض لإضفاء شرعية الدين والجهاد والمقاومة على ما يقوم به..».

أما عن (حقوق الإنسان) نقرأ مقالاً مترجما للكاتب الإيراني: باغستاني، وآخر للمفكر الإسلامي السيد المدرسي: (حقوق الإنسان بين الإدعاء والحقيقة).

أما عن (الأمن في التشريع الإسلامي)، يقدم الباحث القرآني الشيخ عبدالغني، الأمن من: (زاوية نظر فقهية)، كما يقرؤه الباحث الهاشمي: (بين السلطة والمعارضة).

كما حوى العدد جملة من الدراسات القيِّمة، حيث يقدم لنا الباحث: كريم المحروس، نقداً صريحاً للحوزات العلمية، وضرورة مواجهة العلوم الغربية التي تدعو إلى التراجع عن قيم الدين، ومفاهيم الحوزات العلمية في النظر إلى المعاصرة والتطور، أما رئيس التحرير فيتأمل في معارف الوحي، ليقرأ البداء والإيمان بالله. كما نقدم للقارئ، دراسة تناقش وعلى ضوء القرآن (جدلية الثابت والمتغير) للأستاذ الشيخ النمر. أما الشيخ الزواد فيقرأ: (الآفاق الثقافية لمقتضيات العصر الراهن). أما الزميل الشيخ الحرز فإنه يقرأ عن تربية الطفل في المنهج النبوي، وما قدمه هذا المنهج من قيم ومبادئ تربوية. وفي زاوية (نقاش ورأي) يناقش الزميل البلوشي أزمة الأخلاق في الفكر العلماني، كما يقرأ السيد المأمون منتقداً ومستعرضاً كتاب د. حاكم المطيري (الحرية أو الطوفان). وأخير نقرأ خواطر في الجمال والفن للزميل الأستاذ إبراهيم جواد.

لكي نقتلع الإرهاب من الجذور

الشيخ محمد حسن الحبيب*

تشهد الساحة الإسلامية موجات متنوعة وشديدة من العنف والاحتراب الداخلي، وقد أضاف إلى ما نعاني منه لوناً جديداً من المشاكل والأزمات الداخلية خصوصاً وأنه التصق بصبغة الإسلام تارة، وبالصبغة المذهبية أخرى، فالقتل وسفك دماء الأبرياء والاعتداء على كل مقدس وانتهاك حرمة بيوت الله وهدم البيوت التي أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه، كل ذلك باسم الإسلام وتحت ذريعة مقاومة المحتل وقواته الغازية، والتمكين لقيام دولة التوحيد، بل حتى تفجير المنائر التي يرتفع منها صوت التوحيد تكون هدفاً مشروعاً تحت تلك الذرائع.

ومن المؤسف حقًّا القول إن هذا الأمر آخذ في الازدياد والتصاعد إن من حيث الشدة والبطش، أو من حيث ارتفاع المعدلات الرقمية لحالات الإرهاب والخسائر في الأرواح والأموال والممتلكات الناتجة عنه وعن الصراعات والنزاعات الداخلية.

ونتيجة لذلك فقد عملت جهات رسمية وأخرى شعبية على التصدي لهذه الظاهرة بطرق مختلفة، الأبرز فيها المعالجات الأمنية، تليها معالجات خجولة حملت اسم المعالجات الثقافية، وهي في الواقع ذات طابع وعظي أريد له تسجيل بعض المواقف المؤيدة للدولة وطريقتها في معالجاتها الأمنية.

والذي يظهر من كل هذه الجهود المبذولة بما فيها المعالجات الأمنية أنها تعاني من

* عالم دين، كاتب وباحث، أستاذ الدراسات العليا في حوزة القائم العلمية، السعودية.

قصور أو تقصير شديدين، أو أنها في أحسن الأحوال والفروض لم تحقق أهدافها، وذلك لأنها ككثير من الأمراض إذا لم تعالج من الجذور فإنها ستعاود الظهور وربما أكثر من سالف أيامها، وهذا ما حصل فعلاً!! لذا ينبغي أن يستنفر عقلاء الأمة من العلماء والمفكرين والمثقفين وإلى جانبهم الساسة وصُنَّاع القرار لمناقشة هذا المرض والوقوف على أسبابه وتحديد مصادر تغذيته والبيئات الحاضنة له، وطرق معالجته.

المفسدون في الأرض

لم تكن مشكلة الإرهاب بعيدة عن دائرة الضوء في معالجة الإسلام للمشاكل التي تحيط ببني البشر، فمنذ الأيام الأولى وقف الإسلام موقفاً حازماً ضد ظاهرة الإفساد في الأرض (الإرهاب)، وقد ظهر ذلك الموقف الحازم في حكم القرآن الكريم على المفسدين بالقتل، أو الصلب بعد القتل للعبرة والعظة، أو الصلب حتى الموت (على اختلاف الأقوال)، أو قطع أيدي المفسدين وأرجلهم من خلاف وإبقائهم حتى الموت أو النفي وهو أهونهم، وجعل أمر التخير في هذه العقوبات للحاكم العادل.

قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[1].

والإفساد في الأرض يعني المساس بحرمة وقداسة القيم والمساس بأمن وسلامة البشر والمقدسات بغض النظر عن مصدرها حاكماً أم محكوماً ضعيفاً أم قويًّا، فالمفسد أيًّا كانت صفته يجب أن تطبق عليه هذه العقوبة لكي يعيش الناس في أمن وأمان في ظل قيم السماء.

وبعيداً عن إشباع غريزة الانتقام لدى الحاكم كان لا بد من حصر دائرة المفسدين من خلال تقديم الأدلة الدامغة ضدهم وإلا عُدَّ الحاكم في عداد المفسدين.

وحينما تشيع حالة الإفساد في الأرض وتصل إلى مستوى الظاهرة فإن الاكتفاء بهذا النوع من العلاج لن يجدي نفعاً لذا لا بد أن يكون إلى جانبها معالجات فكرية وثقافية، على أن تسبقها مراجعات لبعض الأفكار التي تُسهم بطريقة أو بأخرى في تفريخ أو تغذية هذه الظاهرة.

ومن الخير أن نشير إلى بعض الأفكار التي تحتاج إلى مراجعة وتوافق والتي يتمترس بها البعض لإضفاء شرعية الدين والجهاد والمقاومة على ما يقوم به من أعمال يصنفها آخرون على أنها إرهاب وتخريب، أو على رأي البعض الفئة الضالة.

(١) سورة المائدة: آية ٣٣.

أولاً: العلاقة بين الدين السياسية

من المفترض أن تكون العلاقة بين الدين والسياسة هي علاقة القائد بمقوده والتابع بمتبوعه، فالدين أولاً وأخيراً هو الحاكم والمهيمن على السلطة السياسة وشؤونها، والأخيرة ما هي إلا أداة لإقامة شعائره وتطبيق شريعته في كافة نواحي الحياة.

قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ ﴾[1].

ويمكن الادعاء بأن هذه المقولة بعموميتها وفي بعدها النظري من المسلمات عند الغالبية العظمى من أبناء الإسلام، ولعل خروج من خرج منهم عن دائرة التسليم يعود إلى النقاش في التفاصيل، أو التأثر بالنموذج التاريخي السلبي، ومحاكاة التجربة الغربية في التمرد على سلطة الكنيسة، مع أن التباين بَيِّن بين ما يأمر به الدين من جهة، وبين النماذج السلبية في تاريخ المسلمين وممارسات الكنيسة في الغرب.

ونظراً للقراءات المتعددة في فهم الدين واختلاف الأنظار في تفسير نصوص الشريعة فقد قدَّم الإسلام إلى العامة بأشكال متنوعة وفي بعض الصور يكون التناقض بينها واضحاً وجليًّا، وبغض النظر عن أثر العوامل الغريبة في بلورة هذا الرأي أو ذاك إلا أن هذه الحال فتحت المجال أمام ذوي المطامع والأهواء من الداخل، بل وفي بعض الأحيان من خارج دائرة المسلمين؛ لتوظيف الدين لأغراض سياسية، وتقدم تصوراً خاصاً يبرر وجودهم كدول أو كحركات وأحزاب، ويضفي عليهم الشرعية المستندة إلى الشريعة.

وهذا يعني التحول عمَّا تسالم المسلمون عليه إلى غيره، فبدلاً من خضوع السياسة للدين يصبح الدين مطية للساسة «وَالدِّينُ لَعِقٌ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ يَحُوطُونَهُ مَا دَرَّتْ مَعَايِشُهُمْ»[2].

والخطورة في هذا التحول تعود بالدرجة الأولى إلى التلون بلون الدين في خوض المعارك السياسية فتبرز المثالية السياسية لتعبر عن الدين والإسلام والشرعية، وتعتبر سواها مروقاً وكفراً وخروجاً عن الدين والإسلام والشرعية. وعليه فلا يمكن القبول بأي صيغة للتعايش، والبديل عنه ليس سوى إذكاء نار الفتنة وتأجيج الصراع والعمل بسياسة استئصال الآخر وكل ما يمت له بصله من مقدسات وتراث وفكر وثقافة.

ثانياً: الكفر والإسلام

نتيجة للقراءات المتعددة في فهم الدين ونصوصه تنوعت المذاهب الفقهية والعقدية عند المسلمين، وراح كل واحد منهم يجتهد في تحديد الضوابط التي مَنْ تقيَّد والتزم بها دخل

(١) سورة الأنعام: آية ٥٧.

(٢) بحار الأنوار: ج٤٤، ص٣٨٢.

في عداد الموحدين وجرت عليه أحكام الإسلام، والذي عليه الأغلب الأعم من المسلمين هو الإيمان بالأصول الثلاثة: التوحيد والنبوة والمعاد، مضافاً إلى الإيمان بكل ما ثبت بالضرورة أنه من الدين كالإيمان بوجوب الصلاة والصيام والحج والزكاة، وما أشبه. وقال بعضهم: إن إنكار الضروري من الدين لا يخرج المسلم عن إسلامه ولا يدخله في عداد الكافرين إلا إذا أفضى إنكاره هذا إلى تكذيب الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

وفي مقابل هذا الرأي هناك رأي ينتهي إلى القول بكفر المسلمين جميعاً إلا من ارتضى عقيدتهم وقبل قولهم، متذرعاً ببعض الاجتهادات التي دلَّ الدليل الصحيح عند قائلها على حِلِّيَّته بل واستحبابه كما في البناء على قبور الأولياء والصالحين، وشد الرحال إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأبنائه عليهم السلام، والتوسل بالأنبياء والأئمة والصديقين والصالحين، وطلب الشفاعة منهم... وأشباهها.

ومن الواضح البيِّن أن بقاء هذا التباين بين النظرتين يزيد من تنامي ظاهرة الإرهاب ويوسع من دائرتها أكثر مما عليه اليوم، خصوصاً وأن هذا التباين لم يبقَ حبيس المجامع العلمية وغرف البحث والمناظرة، بل تعدى ذلك إلى المواجهة الشاملة، فمن يقول بكفر الآخر وارتداده يبيح لنفسه استخدام كل الوسائل الإعلامية والتربوية وغيرها في سبيل التعبئة والتجييش وصولاً إلى الاستمالة والتأثير أو الاستئصال!!، وفي أغلب الأحيان ونتيجة للعجز فإن عملية الاستئصال تُفقد فاعليها بصرهم وبصيرتهم فلن يوفروا شيئاً يمكن الوصول إليه.

وربما تعالت الأصوات في أكثر من مكان للنظر في هذا الأمر إلا أنها لا تزال محاولات متواضعة وخجولة نظراً لحجم العناية التي حظيت بها طيلة العقود الثلاثة الماضية، ومن هذه المحاولات ما نقله الدكتور عبد السلام بن سالم السحيمي في دراسته حول منابع العنف عن الشيخ الألباني قوله: «إن مسألة التكفير فتنة عظيمة قديمة تبنتها فرقة من الفرق الإسلامية القديمة، وهي المعروفة بـ«الخوارج» والمعاصرون يتسترون بالتقية ويلتقون مع أسلافهم في تكفير أصحاب الكبائر، ولذا فإن المتحمسين من الدعاة يقعون في الخروج عن الكتاب والسنة، ولكن باسم الكتاب والسنة، والسبب في رأيه يعود إلى ضحالة العلم، وقلة التفقه في الدين والقواعد الشرعية»[1].

ثالثاً: المقاومة

المقاومة حق مشروع كفلته جميع الديانات السماوية والقوانين الوضعية، فلا يمكن لأحد أن يعترض على مقاوم إذا وجَّه سهامه ضد المغتصب والمحتل، ولا أعتقد أن أحداً يمكن له أن يناقش في مشروعيته في أي مكان فما دام هناك قوة احتلال وغصب فوجود المقاومة من الأمور الطبيعية. ولكن النقاش يكمن في جدوائية المقاومة المسلحة، وحدود المقاومة، ولون المقاومة.

(١) جريدة الشرق الأوسط. الخميس ٨ جمادى الأولى ١٤٢٨ هـ ٢٤ مايو ٢٠٠٧ العدد ١٠٤٠٤.

١- جدوائية المقاومة المسلحة:

المقاومة المسلحة أو سواها وسيلة للوصول إلى هدف معين، وحينما يشخِّص فريق معيَّن انحصار تحقيق الأهداف المرجوة بالمقاومة المسلحة فعليه أن يعمل بها ولا يتوانى في ذلك، ولكنه ليس من حقه فرض هذا الخيار على الآخرين إذا ما شخَّصوا خلاف ذلك، بل لا يحق لأحد منهم التشنيع على الآخر لأنه لم يعمل بهذا الرأي أو ذاك.

بل يمكن القول: إن مثل هذا الاختلاف ينبغي أن يُسخَّر لخدمة الأهداف العامة التي اختلفوا في طريقة الوصول إليها، وهذا يتطلب من المختلفين في الوسائل التنسيق فيما بينهم للتكامل في الطرق الموصلة إلى الأهداف، وتفادي الاصطدام المحتمل أو الحاصل نتيجة التعارض على الأرض.

وهذا هو ديدن الأمم الحية مع الاطمئنان إلى بعضها والثقة فيما بينها تُحوِّل الاختلاف من كونه عامل تمزيق وتشرذم إلى عامل قوة، من خلال الجمع بين ما أمكن الجمع من الطرق للوصول إلى ما يبتغون الوصول إليه. ومع عجزهم عن ذلك يأتي دور الخيِّرين من أبناء هذه الأمة لتقريب النفوس وصولاً إلى التنسيق والتعاون مع احتفاظ كل فريق بخصوصياته وآرائه.

٢- حدود المقاومة:

مشروعية المقاومة تؤطر حركة المقاوم في حدود مقاومة المحتل، وحينما تتعدى ذلك إلى المساس بأرواح الناس الأبرياء انتقاماً أو بلحاظ الانتماء إلى معتقد معين أو لممارسة سلوك معين فإنها تفقد مشروعيتها لأنها خرجت عن الأهداف التي قامت من أجلها. وكذلك حينما توجِّه نيرانها لهدم المقدسات عند هذا الفريق أو ذاك.

فالشرعية التي تمنح ابتداء نتيجة لوجود محتل لا تبقى وإلى الأبد ما لم تنضبط بمقاومة ذلك المحتل، فإذا خرجت عن هذا الإطار فإنها تتحول من كونها مقاومة إلى أداة احتراب لا يُجنى منها سوى القتل والدمار والخراب، وإشاعة الفوضى والخوف والقلق بين الناس.

٣- لون المقاومة:

المقاومة شرف عظيم ومكانة سامية مرموقة، وهي جهاد و«الْجِهَاد بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَتَحَهُ اللهُ لِخَاصَّةِ أَوْلِيَائِهِ وَسَوَّغَهُمْ كَرَامَةً مِنْهُ لَهُمْ وَنِعْمَةٌ ذَخَرَهَا، وَالْجِهَادُ هُوَ لِبَاسُ التَّقْوَى وَدِرْعُ اللهِ الْحَصِينَةُ وَجُنَّتُهُ الْوَثِيقَةُ»[١]، ولذا ينبغي الحفاظ على نقاوة المنتمين إليها، فمن تلبَّس بالظلم والإجرام وسفك الدماء لا يمكن أن يدخل في زمرة المجاهدين وأن يكون واحداً منهم «إلا من تاب وأصلح».

(١) الكافي: ج ٥، ص ٢.

كما أن إقحامها في أتون الطائفية وإضفاء صبغة معينة في مقابل أخرى، أو زجها في عداء مع لون آخر يبعد عليها الطريق المؤدي للهدف المنشود، بل ربما ضل أصحابها الطريق ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾.

ومن المفيد التذكير بتجربة المقاومة الإسلامية في لبنان التي صمدت أمام كل المحاولات الرامية إلى استدراجها للتلون بلون المذهب الذي ينتمي أبناؤها إليه، فآثرت أن تكون للجميع وأهدت انتصاراتها ليس إلى لبنان وحده بل إلى الأمة الإسلامية جمعاء.

رابعاً: الوطن

اعتمد الإسلام في بناء المجتمع والدولة على قاعدة التوحيد، متجاوزاً العرق والقومية والجغرافيا في تكوينه، لكنه لم ينكرها كحقيقة قائمة لها تأثيرها الفعَّال في تماسك أو تفتت المجتمع والدولة. قال الإمام علي عليه السلام: «مِنْ كَرَمِ الْمَرْءِ حَنِينُهُ إِلَى أَوْطَانِهِ»[1]. وقال عليه السلام: «عُمِّرَتِ الْبُلْدَانُ بِحُبِّ الأَوْطَان»[2].

لذا فإنه وجهها نحو قواعد الدين فأصبحت عامل إثراء واستقطاب متنوع أسهم وبشكل فعَّال في بناء المجتمع الإسلامي الأول.

ومن لم يرتضِ الدخول في دين الإسلام ويرغب في العيش تحت ظله فإنه يخضع لسلطة القانون الذي يراعي خصوصياته العقدية والسلوكية بما يتماشى مع الوضع العام في المجتمع المسلم.

واليوم حيث الواقع غير الواقع الذي أراده الإسلام! فالجغرافيا هي الجامع لما اصطلحوا عليه بمكونات المجتمع (قومية، عرقية، دينية، مذهبية، سياسية) يفترض التوافق على معنى جامع يعطي كل ذي حق حقه ويراعي نسبة أي مكوِّن فيها. وإن كنا نرى أن لا خلاص إلا بالعودة إلى التوحيد كجامع قادر على جمع كل تلك المكونات وتفعيلها والتفاعل معها.

هذه النقاط الأربع يمكن أن يكون الاتفاق عليها طريقاً نهتدي من خلاله إلى أسباب الإرهاب والاحتراب، والسبيل للخروج من هذا الكابوس الذي لم يوفر أحداً إلا وأصابه بنيرانه حتى من بذر بذوره وأمده بالمال والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة.

فهل نفكر ونتفاكر فنهتدي إلى اقتلاع الإرهاب من جذوره، أم ماذا؟ □

(١) بحار الأنوار: ج ٧١، ص ٢٦٤.

(٢) بحار الأنوار: ج ٧٥، ص ٤٥.

صور من حقوق الإنسان في القرآن الكريم

بقلم: د. محمد باغستاني*
ترجمة: عبدالرحيم النجّار

تُعدّ المرحلة الأُولى من بعثة الرسول الأعظم ﷺ ودعوته المباركة -والتي طالت ثلاث سنوات- من المراحل المجهولة نسبيًّا بين مراحل الدعوة الإسلامية. فالمصادر التاريخية والحديثية لا تذكر سوى القليل عن كيفية حدوث التحول الجذري في المسلمين الجُدد، وكيفية اعتناقهم للإسلام في تلك المرحلة.

ولكن -ورغم ذلك- فإن أهمية هذه المرحلة القصيرة والخفيّة تبدو واضحة للعيان حينما نجد أن رسول الله ﷺ لم يكن وحده في بداية السنة الرابعة من الدعوة، وذلك حينما نزلت آية الإنذار[1] وأطلق النبي ﷺ دعوته العلنية، بل كان يرافقه جمع من المسلمين الجدد الذين شكّلوا النواة الأُولى للأمة، والذين استقاموا بكل صلابة في مواجهة كل المصاعب والمشاكل التي كان يثيرها المشركون في مسيرتهم، وساهموا بذلك في السير بالدعوة الإسلامية قُدماً إلى الأمام.

السؤال الأساسي المطروح هنا هو: ما الذي حدث في السنوات الثلاث الأُولى من البعثة الرسالية بحيث أدى إلى خلق تحوّل روحي جذري في المسلمين الجدد، وأعدّهم لتقبّل كل عمليات الإيذاء والتعذيب التي كانت تمارسها قريش بحقهم، دون أن يحدّثوا أنفسهم

* باحث إسلامي من إيران.
(١) ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء / ٢١٤).

بالتخلي عن انتمائهم العقيدي الجديد؟

ولعدم وجود المصادر التاريخية والحديثية بهذا الشأن، فإن القرآن الكريم يبقى المصدر الوحيد القادر على تسليط الضوء على الزوايا الخفية لهذه المرحلة التاريخية، رغم أن التحليلات التاريخية للمؤرخين وعلماء السيرة لم تلجأ إلى هذا الأسلوب بما يتناسب ومكانة المصحف الشريف إلاّ قليلاً، ذلك لأن محتوى ومضمون الدعوة النبوية، باعتبارها العامل الأهم في اعتناق الإسلام بواسطة المسلمين الجدد في المرحلة الأُولى من الدعوة، موجود في القرآن لا غير.

إن أهم ما يسلط الضوء على سر نجاح الرسول العظيم ﷺ في بسط دعوته في السنوات الأُولى من البعثة، وإيجاد النواة الأُولى والأساسية في الدعوة الإسلامية، هو معرفة المبادئ التي كان الرسول ﷺ يدعو الناس إليها في تلك السنوات ونوعية السلوك الفكري والعملي الذي كان يطالبهم بالتحلّي به.

فبعد مبدأ التوحيد الذي يُعد أول وأهم مبدأ عَقَدِيّ للمسلمين، وكذلك المعاد الذي يحظى بأهميّة قصوى في حثّهم على القيام بالأعمال الصالحة واجتناب الأعمال السيئة، يبدو أن التركيز على حقوق الإنسان الفردية والاجتماعية كان من أهم المبادئ والمفاهيم التي تضمنتها الدعوة الإسلامية منذ بداية انطلاقتها، حيث كان الرسول ﷺ وعبر آيات القرآن الكريم، يؤكد للمسلمين الجدد بكل وضوح أن أساس دعوته هو توعية الناس وتعريفهم بحقوقهم الأساسية، وكان الجانب الاجتماعي في الحقوق هو الأكثر تركيزاً.

وقد يُثار هذا التساؤل هنا: وهل هناك طريق أخرى غير هذه الطريق لصنع حركة اجتماعية، وخلق مجموعة تؤمن بهدف اجتماعي وتعمل من أجله؟ وهل يستطيع أي قائد ومنظِّر اجتماعي أن يخلق نهضة اجتماعية عارمة من دون التأكيد على حقوق الإنسان؟

وتنبع أهمية هذا التساؤل من أننا ومن خلال دراسة تاريخ الحركات الاجتماعية، الناجحة والفاشلة، على السواء، نستطيع القول بأن جميع هذه الحركات أكدت في المراحل الأُولى من مسيرتها على حقوق الإنسان، وعندما حققت بعض النجاحات تحدّثت عن الوظائف والواجبات، وقد نشاهد بعضها قد تخلى فيما بعد عن التأكيد على الحقوق التي وعد بها أتباعه، أو -على الأقل- قلّل من الاهتمام بها.

وفي الجواب لابدّ من القول:

لأن دعوة الرسول الأعظم ﷺ كانت دعوة دينية، فقد كان المتوقّع منها أن تؤكد بالدرجة الأُولى على الأهداف المعنوية والروحية المحضة، وأن تدعو جماهيرها -كسائر الدعوات الدينية المماثلة- إلى التزكية الروحية، وأن تقدم لأتباعها برنامجاً عمليًّا يعلّمهم طريقة بناء الذات معنويًّا وروحيًّا، لا أن تكون مجرد حركة اجتماعية.

ولكن بدراسة المضامين المطروحة في المرحلة الأُولى من الدعوة، نلاحظ أن نسبة عالية من موضوعات ومفردات الدعوة كانت تتعلق بالجانب الاجتماعي، وأن الدعوة الإسلامية

كانت تثير -وبوضوح كبير- الأبعاد المختلفة لحقوق الإنسان في المجتمع. وبإمكان هذا الشاهد التاريخي المهم أن يثبت المضمون الاجتماعي للدين الإسلامي، وينفي النظرات الروحية المعنوية المحضة لهذا الدين، كما يمكن أن يكون معياراً واضحاً لتحديد مدى الانسجام والتطابق بين الاتجاهات الدينية التي ظهرت فيما بعد في المسيرة الإسلامية وبين المضمون الأساسي للدعوة الإسلامية.

إن المنهج الذي اخترناه في الاستناد إلى القرآن الكريم في هذه الدراسة يقوم على الأسس التالية:

١- إلى جانب القبول بالمناهج المختلفة في الاستناد إلى القرآن الكريم، فإننا في هذا المنهج نتعامل مع المصحف الشريف باعتباره نصًّا تاريخيًّا.

٢- إن الاستناد إلى شأن نزول الآيات، وترتيب الآيات والسور بناءً على زمن النزول، مأخوذ من الجدول الموجود في كتاب «تاريخ تحوّل قرآن»[٢].

٣- إن هذه الدراسة تشمل السور التي كان تاريخ نزولها[٣] في السنوات الثلاث الأُول من البعثة النبوية.

٤- اخترنا موضوع (حقوق الإنسان) ليكون شاهداً على إثبات فرضية أنَّ اطِّلاع ومعرفة المسلمين الجدد بحقوقهم الإنسانية كان من أهم عوامل اكتساب الهوية الجديدة وتبلور شخصيتهم المختلفة، كما منحهم القدرة على الاستقامة في مواجهة ضغوط المشركين.

٥- الهدف الأساسي من هذه الدراسة هو تقديم صورة عامة عن صدى حقوق الإنسان في القرآن الكريم ليس إلاّ، ولذلك فإن الدراسة لا تقوم بمقارنة بين حقوق الإنسان في القرآن الكريم وبين ما يُطرح اليوم من الحقوق المعاصرة في العلاقات البشرية.

٦- المقصود بعبارة (حق الإنسان) هو نفس المفهوم العام الذي يتجلى في العلاقات الفردية والاجتماعية للإنسان، والتي يجب أن يتعرف عليها هو أولاً ويراعيها، كما على الآخرين أن يعترفوا بها ويراعوها. لذلك فإننا لا نناقش في هذه الدراسة الموضوعات الحقوقية المعقّدة.

٧- إن استلهامنا من الآيات القرآنية يقوم بالدرجة الأُولى على فهمنا الأولي لألفاظ الآيات والناتج عن النظرة اللغوية، وقد نستفيد أحياناً من صراحة منطوق الآية أو من «المفهوم المخالف» المقبول في مباحث الألفاظ في علم الأصول.

٨ - إن كلمتي «الإنسان» و «الناس» وضمائر الجمع الخطابية والغيابية، هي أكثر الألفاظ الموجودة في الآيات القرآنية التي نستند إليها، الأمر الذي يساعد على تأييد

(٢) كتاب باللغة الفارسية ويعني العنوان: «تاريخ تطوّر القرآن».

(٣) هناك اختلاف عريض حول التسلسل التاريخي لنزول سور وآيات القرآن الكريم، اعتمد كاتب البحث واحدة من الدراسات المتعلقة بهذا الشأن. (المترجم).

الاستنتاجات التي تتوصل إليها الدراسة.

٩ - لا أحد يزعم حصر التفسير في الموارد المذكورة أو صحة المصاديق في جميع الموارد، ومن الطبيعي أن يكون المجال مفتوحاً لإبداء وجهات نظر جديدة من قبل القرّاء الكرام.

السنة الأُولى من البعثة:

في هذه السنة نزلت خمس عشرة سورة بين كاملة وناقصة على الرسول الكريم ﷺ وهي حسب ترتيب النزول:

١- العلق	٢- المدثر	٣- العصر
٤- الذّاريات	٥- التكاثر	٦- الطور
٧- الإخلاص	٨- الغاشية	٩- الطارق
١٠- الإنفطار	١١- الشمس	١٢- الكوثر
١٣- الأعلى	١٤- البروج	١٥- التكوير.

أول حق تطرحه هذه السور هو:

١- حق الحياة:

فعندما يولد الإنسان ويفتح عينيه على هذه الدنيا، يتمتع بحقه في الحياة، قبل وأكثر من أي حق آخر. فلابدّ أن يعيش، ولا يجوز لأحد أو جماعة أن يسلبه هذا الحق الذي يُعد الأم والأساس لسائر الحقوق الإنسانية الأخرى.

في سورة البروج (وهي رقم ١٤) نقرأ الآيات التالية:

﴿ قُتِلَ أَصْحَابُ الأُخْدُودِ (٤) النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ (٥) إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ (٦) وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ (٧) وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلاَّ أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾.

تصوِّر لنا هذه الآيات الكريمة حفرة مستطيلة مملوءة بالنار، يحترق فيها جمع من الناس، في حين يجلس على حافتها جمع آخر يتفرجون عليهم. وقد وصفت الآيات الجماعة الأُولى بأنهم مؤمنون، ولم تصف الجماعة الثانية بوصف محدد.

وقد ذكرت المصادر التاريخية قصة (ذي نواس) الملك اليهودي الذي حكم اليمن في القرن الرابع الميلادي، وأنه انتقم من النصارى الذين رفضوا اعتناق اليهودية، وأحرق المؤمنين منهم جماعات جماعات في أخاديد مليئة بالنيران وهم أحياء[٤].

(٤) دكتور فياض، تاريخ إسلام (بالفارسية) ص ٢٤. انظر: بحار الأنوار، ج ١٤، ص ٤٣٨، قصة أصحاب الأخدود، و: تفسير القمي، عند تفسير الآيات.

إن لهجة الآيات الاستنكارية تشير إلى حق الجماعة المؤمنة في الحياة والعيش، والذين أُحرقوا أحياءً بسبب إيمانهم بالله العزيز الحميد.

والملفت في هذه القضية أن الحادثة التي تشير إليها الآيات كانت قد وقعت في اليمن، وهي منطقة خارجة عن الحجاز ولكنها كانت أقرب المناطق التي كانت تقيم علاقات مع عرب الحجاز من جهة، وكانت هذه الحادثة مشهورة في المنطقتين من جهة ثانية، وهنا نلاحظ أن القرآن الكريم وفي القرن السابع الميلادي يشير إلى حادثة ترتبط بحق الحياة لجماعة من الناس عاشت قبل ثلاثمائة عام من نزول القرآن.

وفي آخر سورة نزلت في السنة الأُولى من البعثة النبوية وهي سورة التكوير (رقم ١٥) يشير الله تعالى ضمن الحديث عن يوم القيامة الذي هو يوم تطبيق العدالة والمحاسبة عن الحقوق الإنسانية، يشير مرة أخرى إلى حق الحياة للإناث اللاتي كان العرب يئدونهن أحياءً: ﴿ وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ (٨) بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ؟ ﴾.

إنَّ هذا الاستفهام الاستنكاري القصير عن تقليد سائد قبيح، هو استفهام عن واقع تاريخي كان موجوداً بين العرب آنذاك، وعندما يطرح القرآن الكريم هذا السؤال فهو، بالإضافة إلى إشارته لواحدة من حقائق الحياة الاجتماعية العربية يومذاك، يريد التأكيد على أن كل إنسان يولد يتمتع بحق الحياة، سواء في ذلك المؤمنون المسيحيون الذين كانوا يعيشون قبل نزول القرآن بثلاثة قرون، أو البنات المولودات حديثاً في المجتمع العربي!

إن المنطق الجديد لهذا الدين هو الدفاع عن حق الحياة بشكل مساوٍ ولعامة الناس، وفي كل مراحل العمر المختلفة، وبغض النظر عن الجنس (ذكراً كان أو أُنثى) والانتماء العَقَدِيّ والفكري، والموطن الجغرافي.

وهكذا، فإن المسلمين الجدد لم يكملوا السنة الأُولى من البعثة النبوية إلاّ وكانوا قد تعرفوا على أهم حق للإنسان وهو حق التمتع بالحياة والعيش الكريم، ولزوم احترام هذا الحق الذي يبلغ درجة عالية من السعة والشمول بحيث لا يجوز لأي أحد أو جماعة مهما كان يملك من امتيازات ومناصب وعلاقات متميزة بالإنسان أن يسلبه هذا الحق، سواء كان حاكماً يهوديًّا في القرن الرابع الميلادي في اليمن، أو كان أباً عربيًّا بدويًّا يئد ابنته في صحراء الحجاز، لأنه يرى فيها العار أو التبعات الاقتصادية التي لا يريد تحمّلها.

السنة الثانية من البعثة:

وفي هذه السنة نزلت على الرسول الأعظم ﷺ ١٨ سورة (بين كاملة وناقصة) وهي التالية حسب الترتيب التاريخي للنزول:

١- الانشراح	٢- الضحى	٣- الناس
٤- النازعات	٥- المدّثر	٦- الليل

٧- الماعون	٨- المعارج	٩- الشمس
١٠- المرسلات	١١- النبأ	١٢- قريش
١٣- النجم	١٤- الفجر	١٥- الانشقاق
١٦- عبس	١٧- الهُمَزة	١٨- الكافرون.

في هذه السور الكريمة نلاحظ الإشارة إلى الحقوق الإنسانية التالية:

٢- حق استقلال الشخصية:

في سورة الضحى، وهي السورة الثانية النازلة في هذه السنة، يُذكِّر الله تعالى نبيه الكريم بأيام طفولته التي قضاها يتيماً في كنف اللطف الإلهي، ثم يطالبه بعد ذلك بعدم تحقير اليتيم وسحق شخصيته:

﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى (٦) وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى (٧) وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى (٨) فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلاَ تَقْهَرْ ﴾.

أولاً: بالنظر إلى هيكل النظام العائلي ودور الأب في ولاية الأطفال، فإن النقص الأهم الذي يشعر به اليتيم هو انعدام الأرضية اللازمة لتمتعه بشخصية اجتماعية مستقلة، لاسيّما في المجتمع الجاهلي الذي كان يقوم على رابطة النسب والتفاخر بالأنساب والآباء. فللتأكيد على ضرورة الاهتمام برعاية حقوق الناس، يشير الله تعالى إلى أضعف الفئات الاجتماعية وأكثرها تعرّضاً للخطر، ويحذِّر المجتمع البشري من مغبّة إهمال القاصرين المحرومين من ولاية الأب، إذ تُعد هذه النقطة من أهم المخاطر الاجتماعية التي قد تتحوّل في بعض الحالات إلى مشكلة اجتماعية كبرى. وهذا المبدأ القرآني هو الذي يفسِّر لنا سر الاهتمام الكبير الذي كان يبديه الإمام علي عليه السلام بالأيتام ووصاياه الكثيرة بشأنهم في كلمات نهج البلاغة[٥].

ثانياً: بتذكير النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم بطفولته ويُتمه في السابق، وبشخصيته الفعلية، فإن القرآن يخطو الخطوة الأولى في التأكيد على شخصية الإنسان المستقلة بعيداً عن انتماءاته النسبية والسببية، وبذلك يتحدى النظام القبلي الصارم الذي يذوِّب الشخصية الفردية المستقلة للأفراد في بوتقة كيان القبيلة. ويبدأ القرآن هذا الأمر بالإشارة إلى شخصية اليتيم المعنوية المستقلة، في حين كان الأيتام في ذلك العصر يُعدّون من أضعف الفئات في المجتمع العربي.

٣- حق مساواة الناس أمام الله:

في سورة الناس (وهي السورة الثالثة) يعرِّف الله سبحانه نفسه -قبل كل صفة أخرى- بالعبارات التالية: ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (١) مَلِكِ النَّاسِ (٢) إِلَهِ النَّاسِ ﴾ فهو

(٥) انظر معاجم نهج البلاغة، كلمة (يتيم).

رب، وملك، وإله الناس.

في البدء يعطي الله تعالى لنفسه حصراً حق السيادة على الناس باعتباره الربّ والمربي لهم، ثم ينقد -بشكل غير مباشر- احتكار السيادة والسلطة بشكل تقليدي لطبقة خاصة كالنبلاء ورؤساء القبائل، كما كان سائداً بين قبائل مكة والجزيرة العربية بشكل عام عبر قرون متطاولة من الزمن، ويعلن لا شرعية ذلك.

وبتسفيه حق هذه الطبقات المستعلية في السيادة على الناس، يمهِّد الطريق لحق السيادة العامة، خاصّة حينما لا يعرِّف نفسه بأنه رب النبلاء أو رب رؤساء القبائل كما كان يحلو لهم ادِّعاء ذلك وأن حقهم في السيادة هو من الله وأنهم أقرب إلى الله من عامة الناس، بل يعرِّف الله نفسه بأنه «ربّ الناس» فالناس كلهم متساوون أمام ربوبية الخالق.

٤- حق التمتع بالهداية الإلهية:

في سورة النازعات (وهي السورة الرابعة في السنة الثانية من البعثة) يشير الله تعالى إلى مسألة عجيبة حيث يقول -مخاطباً نبيه الكريم موسى عليه السلام-: ﴿ اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى (١٧) فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَى أَن تَزَكَّى (١٨) وَأَهْدِيَكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى (١٩) فَأَرَاهُ الآيَةَ الْكُبْرَى (٢٠) فَكَذَّبَ وَعَصَى ﴾.

هنا يتحدث الله تعالى عن أبشع أنواع الظلم البشري (وذلك حين يدَّعي الإنسان الربوبية من دون الله) ويشير إلى أن الإنسان مهما بلغ من الضلال والظلم والسقوط في وحل الذنوب فإنه لا يزال يتمتع بحق الهداية الإلهية، حتى ولو كان فرعون الذي ادعى الربوبية.

إنّ هذه النظرة النسبية للإنسان، وضعت أمام المسلمين الجدد رؤى وأفكاراً جديدة في مجال حقيقة الإنسان وماهيته، ودلّت على مدى سعة دائرة حقوق الإنسان التي تشمل حتى أحطّ حالات البشر (وهو الظلم وادِّعاء الربوبية).

٥- حق التمتع بنعم الطبيعة:

في نفس السورة المذكورة (النازعات) يسلط الله الضوء على نعمه الطبيعية مثل: السماء، والأرض، والجبال، والماء، والمرعى، ثم يشير إلى أنَّ كل تلك النعم هي في خدمة الإنسان وأنعامه: ﴿ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلأَنْعَامِكُمْ ﴾ ما يدل على حق عموم الناس في التمتع بالنعم الطبيعية.

٦- حق التمتع بنتيجة العمل:

في هذه السنة أنزل الله تعالى الآية الكريمة: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى ﴾[٦] وبذلك أكد على الحق الخاص لكل إنسان بأن يتمتع بثمار ونتائج عمله وجهده الشخصي

(٦) النجم / ٣٩.

والاجتماعي. وبملاحظة التركيب الأدبي والبلاغي للآية الكريمة نجد أنها تعطي هذا الحق للإنسان حينما تكون النتائج حصيلة عمله هو وسعيه الخاص، وهكذا فإن الآية -وبلغة كنائية- تمنع الإنسان من التطاول على نتائج سعي الآخرين التي تُعد من حقوقهم الخاصة.

٧- حق التمتع بنظام سليم لتدوير الثروة:

سورة الليل هي السورة السادسة التي نزلت في السنة الثانية من البعثة النبوية، في هذه السورة نقرأ الآيات التالية التي تشير إلى الحق المذكور:

﴿ فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى (٧) وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى (٩) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى ﴾.

في الحياة الاجتماعية السليمة، يحق لكل واحد من الناس أن يلعب دوراً في تدوير الثروة، لكي تهبط المشاكل الاجتماعية إلى أدنى مستوى ممكن. من هنا فإن باستطاعة الناس، إذا كانت لهم مواصفات خاصة، أن يساهموا في الحركة السليمة لعجلة الاقتصاد العام، كما باستطاعتهم، إذا كانت لهم مواصفات أخرى، أن يعملوا على تباطؤ هذه الحركة أو إيقافها بشكل كامل.

في سورة الليل يشير الله تعالى إلى طرازين من الشخصيات الاقتصادية: «السخيّة» و«البخيلة» ويربط بين صفاتهما المتباينة وبين عقيدتهما في الله، وبذلك يبيّن لنا المجتمع السليم الذي يريده الله للناس. ففي هذا المجتمع يحق للناس أن يتمتعوا بحركة الثروة وتدويرها بشكل سليم، وهنا يمتدح الله سبحانه الأسخياء المعطائين، من جهة دورهم الإيجابي في تسريع هذه الحركة في النظام الاقتصادي، كما يذم البخلاء بسبب أنهم يضعون العصي في عجلة الحركة الاقتصادية السليمة. فالمعطاؤون المؤمنون بالله والمصدِّقون بالحُسنى، سيوضعون على سكّة اليُسر والسهولة في حياتهم الشخصية كما يوفرون اليُسر لمجتمعهم أيضاً. أما البخلاء الذين لا يؤمنون بالله ويُكذبون بالحسنى، فسيجدون العُسر والمشقة في حياتهم الخاصة، كما يورثون المتاعب للمجتمع.

٨- حق المحرومين في التمتع بالرعاية الاجتماعية:

وفي هذه السنة أنزل الله سورة (الماعون) التي تتحدث عن عدد من الحقوق الإنسانية المهمة، وبالخصوص ما يرتبط ببعض الفئات الضعيفة:

﴿ أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ (١) فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ ﴾ تشير الآيتان إلى حق التمتع بالمحبة. فالمحبة من قواعد استقامة المجتمعات الإنسانية، بحيث لو تخلى المجتمع عن علاقات المحبة المتبادلة، عليه أن ينتظر السقوط والتمزق. وبالنظر إلى موقع اليتيم في المجتمعات البشرية، وحاجته المتزايدة للمحبة والرأفة، نستطيع القول -انطلاقاً من المنطق

القرآني- إن نوعية موقف المجتمع من اليتيم تكشف عن وجود السلامة الأخلاقية أو عدمها في ذلك المجتمع. فالتعامل السلبي والعنيف مع اليتيم، قد ينعكس عنفاً وسلبية في العلاقات بين سائر الفئات الاجتماعية أيضاً.

ثم تتواصل آيات السورة: ﴿ وَلاَ يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ ﴾.

أحد أهم الحقوق الطبيعية للإنسان في المجتمع هو حقه في الطعام للحفاظ على حقه في الحياة وهو أول الحقوق الطبيعية. والمسكين هو نموذج لكل من لا يستطيع التمتع بحقه في الطعام، ولذلك فإن حياته مهدَّدة بالخطر. وعندما يربط القرآن الكريم بين التكذيب بالدين وبين عدم الحض على طعام المسكين، فإنه يشير مرة أخرى إلى أن المجتمع المقبول وفق القيم الإلهية هو ذلك المجتمع الذي يستطيع كل أبنائه التمتع بالطعام، لضمان استمرار حياتهم.

وفي سورة عبس (وهي السورة ١٦ في العام الثاني) يتحدث الله تعالى عن موقف معين مع الأعمى مُديناً إياه: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى (١) أَن جَاءهُ الأَعْمَى... ﴾.

إن الحياة الاجتماعية السليمة تحتاج إلى التآلف والتوادد المتبادل بين الأفراد. فالإنسان عن طريق التآلف والتوادد مع الآخرين يرتقي في درجات التكامل والنضج المعنوي، بعد أن يكتشف عن هذه الطريق نقاط ضعفه ونقاط قوته. وإنما يتحول هذا التآلف إلى حالة اجتماعية راسخة إذا كان طبيعيًّا أولاً، وإذا كان شاملاً وعامًّا ثانياً. ففي بداية هذه السورة يصوِّر الله لنا وجه إنسان يعبس لمجرد مجيء إنسان أعمى، كنموذج لطبقة اجتماعية محرومة، حتى أنه لا يستطيع أن يرى عبوس الآخرين في وجهه بالرغم من أنه يحظى بالإحساس الإنساني كغيره من البشر، وهذا يعني حرمانه من أحد حقوقه الأساسية. فكل إنسان في المجتمع -حتى ولو كان أعمى- من حقه أن يتمتع بالعلاقات الإيجابية والمؤالفة مع الآخرين، ويُعد هذا أحد الحقوق الأساسية له.

٩- حق التمتع بصدقية التعامل:

إذا لم يستطع الناس زرع الثقة المتبادلة في علاقاتهم الاجتماعية، فإن صرح القواعد والقيم الأخلاقية سينهار، من هنا فإن الله تعالى أنزل في السنة الثانية من البعثة الآيات التالية من سورة الماعون: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَن صَلاَتِهِمْ سَاهُونَ (٥) الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ... ﴾ وبتذكيرنا بصفة (الرياء) السيئة، يشير الله سبحانه إلى حق الناس جميعاً في التمتع بسلوك اجتماعي صادق من قبل الآخرين ليس فيه كذب وتكلّف وتظاهر، إذ إن (الرياء) يقضي على حالة الثقة الاجتماعية العامة، ويَحرُم الناس من أحد حقوقهم الإنسانية.

١٠- حق التمتع بوسائل وإمكانات العيش:

وفي السورة نفسها يستخدم القرآن كلمة الماعون في الآية الكريمة: ﴿ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴾ ليشير إلى حالة احتكار الثروة من قبل جماعة من الناس الذين يمنعون غيرهم من التمتع بأبسط الوسائل والإمكانات الضرورية للعيش الكريم. من هنا نعرف أن كل الناس لهم حق التمتع بالإمكانات والوسائل الضرورية للعيش، وعلى من يملك ذلك أن يعين المحرومين منه.

١١- حق المحرومين في أموال الأثرياء:

سورة (المعارج) هي السورة الثامنة نزولاً في السنة الثانية من البعثة. وتشير آيات هذه السورة إلى واحدة من علامات المصلّين الواقعيين، وهي معلومية ووضوح حق المحرومين في أموالهم: ﴿ إِلاَّ الْمُصَلِّينَ (٢٢) الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلاَتِهِمْ دَائِمُونَ (٢٣) وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ (٢٤) لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾.

ما يريده الله تعالى من أغنياء المجتمع الإيماني هو أن يهتموا بشكل دائم وثابت بالفقراء ويعترفوا بحقوقهم المعيَّنة في أموالهم. فآيات السنة الأُولى من البعثة تتحدث بشكل عام عن ضرورة الاهتمام بالفئات الاجتماعية الضعيفة كالفقراء والأيتام والمساكين، في حين أن آيات السنة الثانية تتحدث عن حق اقتصادي معيّن ومعلوم قرَّره الله تعالى للسائل والمحروم في أموال المؤمنين الصادقين.

١٢- حق التمتع بالأمن الاجتماعي:

تتوقف الحياة الاجتماعية على ترسيخ الأمن بشتى ألوانه في ربوعه. وقد اهتمت الآيات النازلة في السنة الثانية من البعثة بهذا الأمر. الأبعاد المختلفة للأمن الاجتماعي هي التالية:

ألف: الأمن الجنسي

﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (٢٩) إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (٣٠) فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاء ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ﴾[٧].

من الحقوق الأساسية في النظام الاجتماعي للإسلام هو وضع العلاقات الجنسية في إطار منضبط. وعند بزوغ فجر الإسلام لم تكن العلاقات الجنسية في المجتمع الجاهلي تضبطها قواعد وقيم معينة، إلاّ أن هذه الآيات جاءت، بعد ذكر المؤمنين المداومين على

(٧) سورة المعارج، الآيات ٢٩ - ٣١.

الصلاة لتقرر حق الأمن العام في مجال العلاقات الجنسية وبيان حدود ذلك، وإن من يتجاوزون حدود الله في هذا المجال هم العادون.

باء: الأمن الاقتصادي

تقول الآية الالية في سورة المعارج: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴾[٨]. فمن الصفات البارزة للمؤمنين المصلّين هو أمانتهم في الأمور الاقتصادية. إن الأمانة تلعب دوراً كبيراً وأساسيًّا في الازدهار الاقتصادي والتجاري لكل مجتمع، ولابدّ أن يتمتع المجتمع السليم بهذه الحالة.

جيم: أمانة العهود:

في نفس الآية ٣٢ من سورة المعارج: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴾ يعالج القرآن جانباً آخر من العلاقات الاجتماعية السليمة، وهو احترام العهود والمواثيق والاتفاقيات، سواء الكتابية منها أو الشفهية. فمن حق الناس في المجتمع الإسلامي الجديد أن يتمتعوا بالأمن في العهود، الأمر الذي يعزز الأمن في المجالات الأخرى من العلاقات الاجتماعية. وبالإشارة إلى هذه الصفة للمؤمنين يريد الله تعالى أن يعزِّز القواعد الأخلاقية في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية.

دال: الأمن الأخلاقي

في سورة الهُمزة (وهي السورة ١٧ في السنة الثانية من البعثة) يشير الله تعالى إلى حق آخر من حقوق الإنسان الأساسية: ﴿ وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴾.

يحظى الأمن الأخلاقي وعِرض الإنسان وشرفه بدرجة كبيرة من الأهمية في الإسلام، بحيث يُعد ذكرُ سلبيات الإنسان ونقاط ضعفه حتى في غيابه أمراً مذموماً للغاية (وهو ما يسمى بالغيبة) إذ إن اغتياب الإنسان يهدد شرف الإنسان وشخصيته بالخطر، والله تعالى يقرّ هذا الحق للإنسان، وأنّ على كل الناس أن يتمتعوا بهذا الحق وأن يحترموه.

١٣- حق التمتع بنظام قضائي فاعل:

إن أهم وسيلة لاستيفاء الحقوق الفردية والاجتماعية هو وجود نظام قضائي فاعل وحيوي في المجتمع، وبنزول الآية الكريمة: ﴿ وَالَّذِينَ هُم بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ ﴾[٩] يشير الله سبحانه إلى أحد أهم أركان حكم القضاء، والذي يلعب دوراً أساسيًّا في استيفاء حقوق

(٨) سورة المعارج، الآية ٣٢.
(٩) سورة المعارج، الآية ٣٣.

الناس، ويعطي للنظام القضائي فاعلية أكبر، وهو «إقامة الشهادة». فإقامة الشهادة حق من حقوق الناس، لأن الشهادة الصحيحة الثابتة هي التي تحق الحق وتُبطل الباطل في الخلافات الناشبة بين الناس.

١٤- حق السؤال:

في هذه السنة نزلت سورة النبأ مفتتحة بالآيات التالية: ﴿ عَمَّ يَتَسَاءلُونَ (١) عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ (٢) الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ (٣) كَلاَّ سَيَعْلَمُونَ (٤) ثُمَّ كَلاَّ سَيَعْلَمُونَ ﴾.

تتساءل بداية السورة عن سؤال كان يطرحه بعض الناس على النبي محمد ﷺ. وبنزول هذه الآيات يُقرّ الله تعالى حق السؤال للناس، ثم يشير إلى اختلاف الناس حول موضوع السؤال، ولكن المهم في الأمر أن الله سبحانه يخبر نبيه بأن الناس المتسائلين سوف يتلقون جواب سؤالهم عمّا قريب. ويبدو من لهجة الآية الكريمة أن المتسائلين كانوا جماعة من الكفار منكري التوحيد والمعاد، ولكن لا فرق، فمهما تمادى الإنسان في عناده مع الله، فإن حق السؤال يبقى محفوظاً له. إذن لا فرق بين المؤمنين والكفار في أنهم جميعاً يتمتعون بحق السؤال. وأن الله يجيب على تساؤلاتهم بشكل من الأشكال.

١٥- حق الناس في الحصول على الهداية الدينية الصحيحة:

بنزول سورة النجم (وهي السورة ١٣ في السنة الثانية من البعثة) أقرّ الله تعالى للناس حقهم في نيل الهداية الدينية الصحيحة. تقول الآيات الأُولى من السورة: ﴿ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (٢) وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى (٤) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ﴾.

فالله سبحانه حينما ينفي عن نبيّه الكريم الغواية والضلال، ويمهِّد أفكار الناس للآيات التالية في السورة، يقرّ بذلك حق الناس في الاهتداء بهداة يثقون بهم وبعقولهم وفهمهم الصحيح لرسالتهم. إن هذا الموضوع جرى التأكيد عليه في السنة الثالثة من البعثة النبوية أيضاً، وذلك بنزول سورة الحاقّة، التي يبيِّن الله فيها بكل صراحة أن لو أراد النبي ﷺ أن يتقوَّل على الله فإنه سبحانه سيقضي عليه: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ (٤٤) لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (٤٥) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴾[١٠].

في هذه الآيات يؤكد الباري عزّ وجلّ حق الناس في التمتع بالهداية الإلهية الخالصة، ويشير إلى أن النبي ﷺ لو قصَّر في إبلاغ الوحي الإلهي بشكل صحيح إلى الناس فإن الله سيقتله لأنه تسبب في حرمانهم من حقهم الأساسي في الحصول على الهداية الإلهية الصحيحة.

(١٠) سورة الحاقة، الآيات ٤٤ - ٤٦.

١٦- حق المطالبة بدليل علمي:

في سورة النجم ذاتها يوجّه القرآن الناس ألّا يقبلوا شيئاً من الموضوعات العقيدية دون دليل وبرهان، وذلك حينما تتحدث الآيات عن ادعاءات المشركين حول جنس الملائكة وأن زعمهم لا يستند للعلم والدليل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلاَئِكَةَ تَسْمِيَةَ الأُنثَى (٢٧) وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[١١].

فالله تعالى يريد للناس أن يمارسوا حقهم في الاتّباع المستند إلى العلم، والاعتقاد القائم على الدليل والوعي وليس الظن والاحتمال، إذ الظن لا يغني من الحق شيئاً، ولذلك فمن حق الناس -خاصة في الأمور المرتبطة بالعقيدة والإيمان- أن يستندوا في قناعاتهم ومعتقداتهم إلى براهين علمية.

١٧- حق التمتع بالعدل والصلاح:

في سورة النجم نقرأ الآيات التالية: ﴿وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الأُولَى (٥٠) وَثَمُودَ فَمَا أَبْقَى (٥١) وَقَوْمَ نُوحٍ مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْغَى﴾[١٢].

تحظى الأرض -باعتبارها مسكناً للبشر- بلطف الله عزّ وجلّ وعنايته، فهو سبحانه يريد الإصلاح للأرض ويرفض الإفساد، لأن كل واحد من الحالتين يؤثر سلباً أو إيجاباً على حياة الناس على وجه الأرض، لذلك فإن الله يقر حق مواصلة الحياة على وجه الأرض لكل الأمم والأقوام مادام ذلك ممكناً، ولا يجوز تهديد حق الحياة بالإفساد في الأرض.

وبعد سورة النجم تؤكد سورة الفجر التي نزلت بعد النجم في السنة الثانية على هذه الحقيقة، حيث يقول الله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ (٦) إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ (٧) الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلاَدِ (٨) وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ (٩) وَفِرْعَوْنَ ذِي الأَوْتَادِ (١٠) الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلاَدِ (١١) فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ (١٢) فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾.

فبهذا السبب أُهلك قوم عاد وثمود وآل فرعون في مصر. فلقد هددوا حق الحياة للناس في عصورهم، وتجاهلوا أكبر وأهم حق للناس.

١٨- حق الحرية في الدين والشعائر الدينية:

وفي آخر سورة نزلت في السنة الثانية للبعثة وهي سورة الكافرون، يتحدث الله عزّ

(١١) سورة النجم، الآيتان ٢٧ و ٢٨.
(١٢) سورة النجم، الآيات ٥٠ - ٥٢.

وجلّ عن أهم حق للإنسان بعد حق الحياة، وهو حق انتخاب الدين: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (١) لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (٢) وَلاَ أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٣) وَلاَ أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ (٤) وَلاَ أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٥) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾.

إنّ حاجة الإنسان إلى المعنويات، ورغبته الطبيعية في اعتناق الدين، هما من حقوقه الخاصة، وهذه السورة تُقرُّ حق الإنسان في التمتع بالدين الذي يختاره بشكل شخصي - بغض النظر عن صوابه أو خطئه في الانتخاب- ومن هنا نستلهم أنه لا يحق لأيّة جهه أن تفرض الدين والمعتقد على جهة أخرى. بل من حق كل إنسان أن يختار، وإن كان سيُحاسب على سوء اختياره إن كان مخطئاً.

السنة الثالثة من البعثة:

في هذه السنة نزلت ٢٩ سورة - بين ناقصة وكاملة - وهي حسب ترتيب النزول:

١- تتمة سورة العلق	٢- الغاشية	٣- القيامة
٤- التين	٥- الواقعة	٦- الرحمن
٧- الأعلى	٨- الفاتحة	٩- العاديات
١٠- الحاقة	١١- النازعات	١٢- تبت
١٣- الفلق	١٤- البلد	١٥- التكاثر
١٦- الفيل	١٧- القلم	١٨- الفجر
١٩- الزلزال	٢٠- الطارق	٢١- النجم
٢٢- القارعة	٢٣- الصافّات	٢٤- الانفطار
٢٥- المعارج	٢٦- المطففين	٢٧- الدخان
٢٨- المؤمنون	٢٩- الشعراء.	

بعد الدفاع عن حق الحرية في الدين والشعائر الدينية في نهاية السنة الثانية من البعثة (عبر آيات سورة الكافرون)، أنزل الله تعالى في بداية السنة الثالثة الآيات التالية من سورة العلق: ﴿ أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى (٩) عَبْدًا إِذَا صَلَّى ﴾. وبذلك يذم الذين يمنعون الآخرين من ممارسة عباداتهم الدينية، وهكذا فإن القرآن يدافع عن حق إقامة الشعائر الدينية لكل شخص.

وتأكيداً على هذه الحقوق الدينية نزلت بعض آيات سورة الغاشية: ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ (٢١) لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴾[١٣]. حيث تدافع الآيات عن حق الانتخاب للإنسان حتى لو كان مخالفاً لأنبياء الله. فالنبي هو سفير الله للإنسان وهو المذكِّر وليس المُكرِه،

(١٣) سورة الغاشية، الآيتان ٢١ و ٢٢.

فالآية صريحة في أنه ليس للنبي أية سلطة في فرض الدين على الناس. وبعبارة أخرى: حتى مع وجود أنبياء الله ورسله فإن الناس لا يفقدون حقهم الطبيعي في الاختيار.

١٩- حق الناس في التمتع بالعدالة العامة في الانتفاع:

عبر آيات سورة الرحمن (السورة السادسة في السنة الثالثة) يقرّ القرآن حق الناس في التمتع بالعدالة العامة، فمن خلال قوله تعالى: ﴿أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾، وقوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلاَ تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ يؤكد القرآن على العدالة الاقتصادية، وعبر الآية: ﴿وَالأَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَامِ﴾ يؤكد على حق عامة الناس في الانتفاع بالأرض وبنعمها وثمارها.

وفي سورة المطففين (التي نزلت في السنة نفسه) يندد الله تعالى بالمطففين (وهم الذين ينقصون المكيال في البيع ويزيدونه في الشراء) الذين يهددون حق الناس في التمتع بالعدل والقسط في العلاقات الاقتصادية: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ (١) الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُواْ عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (٢) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾.

٢٠- حق تكريم الكُتّاب وما يكتبون:

بنزول آية ﴿وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ في سورة القلم (وهي السورة ١٧ في السنة الثالثة) يؤكد الباري عزّ وجلّ -من خلال القَسَم بالقلم وبكتابات القلم- على استحقاق الكاتب والكتابة احترام وتكريم الناس. إن هذا الحق -ككثير من الحقوق المذكورة الأخرى- لم يكن محترماً في الحياة العامة لأهل الجاهلية، ذلك لأنه لم يكن للقلم والكتابة دور يُذكر في المنطقة، إلاّ أن الله عزّ وجلّ يدفع بالمجتمع الإسلامي الجديد خطوة إلى الأمام، ويتحدث عن حرمة القلم والكتابة.

٢١- حق الناس في أن يكون لهم مصلحون:

نقرأ في سورة الشعراء هاتين الآيتين: ﴿وَلاَ تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ (١٥١) الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ وَلاَ يُصْلِحُونَ﴾[١٤].

فالله تعالى يشير إلى مسألة الإصلاح والإفساد في الأرض، فيؤكد على الأول، ويدين الأخير. فالإصلاح في الأرض هو حق الناس، كما أن الإفساد هو مناقض للحق وباطل، وفي الحياة الاجتماعية لابدّ من عزل الكثير من الفئات بسبب إفسادها في الأرض، ولأنها لا ترعى حقوق الناس العامة.

(١٤) سورة الشعراء، الآيتان ١٥١ و ١٥٢.

٢٢- حق الناس في التمتع بالقيمة الحقيقية لأمتعتهم:

وفي الآية ١٨٣ في نفس السورة (الشعراء) يقول الله تعالى: ﴿وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ، وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾.

هنا يشير الله تعالى إلى حق الناس الاقتصادي بشكل أوضح، حيث يَعُدُّ من مصاديق الظلم بالناس بخسهم أشياءهم وأموالهم وعدم دفع القيمة الحقيقية بإزائها.

في الختام:

بنظرة خاطفة على الآيات النازلة في السنوات الثلاث الأُول من البعثة النبوية، تتوضح لنا النقاط التالية:

١- إن منظومة الحقوق الإسلامية الجديدة، كان بعضها موجوداً قبل الإسلام، إلاّ أن أغلبها أقرها الإسلام ولأول مرة في المجتمع الجاهلي برؤية دقيقة جديدة وبمزيد من الرعاية والاهتمام.

٢- إن المسلمين الجدد إنما اكتسبوا شخصيتهم الإنسانية الحقيقية من جديد، بسبب تعرّفهم على هذه الحقوق. وبسبب الجاذبية الكبيرة لهذه الشخصية الجديدة، وبسبب تناغمها مع الحاجات الروحية والمعنوية والمادية والإنسانية الكثيرة لهم، فإنهم تقبلوها برحابة صدر، وكانت عاملاً أساسيًّا لمقاومتهم الراسخة في وجه تحديات القيم الجاهلية السائدة.

٣- إن القيم الجديدة التي أكد عليها القرآن في المجالات المختلفة، مثل: علاقة الإنسان بنفسه، وعلاقته بالطبيعة من حوله، وعلاقته بسائر الناس، وعلاقته بالله، أوجدت نظاماً حقوقيًّا جديداً.

٤- إن الأساس في الاستلهامات التي عرضناها من آيات القرآن الكريم هو فرضية أن أهم أهداف الشارع المقدس هو إيجاد نظام حقوقي مناسب في الذهن وفي المجتمع لتسهيل ظروف وعوامل الهداية العامة نحو الله تعالى.

٥- وبدراسة هذه الآيات نستطيع الحصول على معيار واضح في مسألة تقدّم الحق على التكليف في الدعوة الإسلامية[١٥].

(١٥) نشر المقال في مجلة (بحوث قرآنية) باللغة الفارسية - العدد ٤٥.

البداء والإيمان بالله..

تأملات في معارف الوحي

■■ الشيخ زكريا داوود*

تمثل اللغة جسراً للوصول للمعاني، وبقدر ما يكون الإنسان قريباً من لغته يكون أكثر وعياً لمعانيها، لأن البعد عن اللغة قد يؤدي إلى أخطاء في فهم العديد من القيم والمبادئ والأحكام، وبالأخص في لغتنا العربية التي ارتبطت بالدين بشكل لا يمكن الفكاك منه، لذا فإن وعيها بشكل عميق يساعد في فهم قضايا الدين في بعديه التشريعي والعَقَدِيّ، والأمر المهم في قضايا الدين هو إدراك تصرف المشرع في نقل بعض معاني اللغة الأصلية إلى معان مختلفة قد تكون قريبة من معناها الأصلي وقد تكون بعيدة عنه.

ويمثل موضوع البداء كعنصر عقائدي مثالاً بارزاً في لغط ساد عملية الحوار والتعاطي المعرفي بين مدرستي الإمامة والوحي ومدرسة أهل السنة، الذين اشتبهت عليهم أراء علماء وفقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام في موضوع البداء، ويكمن أحد أسباب ذلك في حمل معنى البداء على ظاهر اللغة فقط وهو الأمر الذي نفته مدرسة أهل البيت عليهم السلام ابتداءً من الأئمة عليهم السلام وإلى كل علمائهم وفقهائهم.

البداء لغة:

البداء في اللغة هو الظهور بعد الخفاء، قال الراغب في مفرداته: بدا الشيء بدواً أي ظهر ظهوراً بيِّناً، قال الله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ * وَبَدَا لَهُمْ

* عالم دين وباحث، رئيس التحرير، السعودية.

سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا ﴾[1].

وعلى ذلك فلا يطلق البداء في المحاورات العرفية إلا إذا ما بدا لأحدٍ رأي في الشيء لم يكن له ذلك الرأي سابقاً، بأن يتبدل عزمه في العمل الذي كان يريد أن يصنعه، ويحدث عنده ما يغير رأيه وعلمه به، فيبدو له تركه، بعد أن كان يريد فعله، أو بالعكس وذلك عن جهل بالمصالح والمفاسد.

فالبداء من الأوصاف التي ربما تتصف بها أفعالنا الاختيارية من حيث صدورها عنا بالعلم والاختيار، فإنا لا نريد شيئاً من أفعالنا الاختيارية إلا بمصلحة داعية إلى ذلك تعلق بها علمنا، وربما تعلق العلم بمصلحة فقصدنا الفعل، ثم تعلق العلم بمصلحة أخرى توجب خلاف المصلحة الأولى، فحينئذ نريد خلاف ما كنا نريده من قبلُ، وهو الذي نقول فيه: بدا لنا أن نفعل كذا أي ظهر لنا بعدما كان خفيًّا عنا كذا، والبداء الظهور؛ فالبداء ظهور ما كان خفيًّا من الفعل لظهور ما كان خفيًّا من العلم بالمصلحة، ثم تُوُسِّع في الاستعمال فأطلقنا البداء على ظهور كل فعل كان الظاهر خلافه، فيقال بدا له أن يفعل كذا أي ظهر من فعله ما كان الظاهر منه خلافه.

وبالتأكيد فالبداء المقصود به البحث هنا والذي يتعلق بالله سبحانه وتعالى ليس هو المعنى اللغوي لاستحالة ذلك بالنسبة لله سبحانه وتعالى الذي لا يخفى عليه شيء أبداً ويعلم بما كان قبل أن يكون ويعلم به في كل حالاته قبل كونه وفي حال كونه وبعد كونه وبعد انعدامه، فهو الخالق والرب البصير الحكيم الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور.

الإنسان لكون الأصل فيه الجهل وعدم العلم والمعرفة ينطبق عليه المعنى اللغوي للبداء، أما الله سبحانه وتعالى فذاته العلم والنور، والعلم بالنسبة لله من الأوصاف الذاتية كما هو رأي مدرسة أهل البيت عليهم السلام خلافاً للأشاعرة الذين اعتبروا العلم صفة زائدة على الذات، فلا بد أن يخلق العلم حتى يعلم، وهو خلاف تنزيه الله عن النقائص، لأن هذا القول يؤدي إلى كون الله تعالى غير عالم آناً ما ثم خلق العلم فحدث له العلم، أما أهل البيت عليهم السلام فيقولون: إن العلم عين ذاته وذاته العلم، فهو عالم بغير تعلم تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيراً.

وحدوث العلم للمخلوق إنما يكون بعد جهل، ومن خلال التعلم من غيره، فهو محتاج في رفع جهله إلى العلم ذاته وإلى من يعلمه ما يجهله، فحاجته مركبة من الحاجة إلى المعلوم وإلى العلم، والحاجة دليل العجز والفاقة، أما الله فهو غني بذاته منزه عن الحاجة والعجز، وهذا مقتضى قولنا: إن الله ذاته العلم والغنى والنور.

إذا كان الله غني بذاته والعلم عين ذاته وذاته النور تبيَّن أن مقصودنا بالبداء قطعاً ليس المعنى اللغوي لاستحالة وصف الله سبحانه وتعالى بذلك، لكنا سوف نرى التعصب

(١) القرآن الكريم، سورة الزمر آية ٤٧-٤٨.

يجر بعض علماء العامة إلى نسب هذا القول إلى علماء وفقهاء الشيعة بغياً وظلماً وعدواناً، مع أن كتب الشيعة قد بحثت هذا الأمر منذ الأئمة المعصومين عليهم السلام وأنه لا يوجد أي قول ينسب البداء بالمعنى اللغوي إلى الله سبحانه وتعالى، وهذه كتبهم في الآفاق ومنتشرة في كل مكان.

معنى البداء اصطلاحاً:

البداء من حيث المعنى اللغوي، وإن كان هو الانتقال والتحول من عزم إلى عزم بحصول العلم أو الظن بشيء بعدما لم يكن حاصلاً، ولكن إذا أضيفت هذه اللفظة إلى الله سبحانه وتعالى أريد منها ظهور أمر غير مرتقب، أو حدوث شيء لم يكن في حسبان الناس حدوثه ووقوعه.

فهو بالنسبة للناس ظهور أمر من الله لم يكن ظاهراً ومعلوماً لهم من بعد خفائه عليهم، مع كون ذلك كله في علم الله منذ الأزل.

ويمكن تعريفه كذلك بأنه الإظهار بعد الإخفاء، والخفاء نعني به عدم معرفة المخلوق بأمر كان يحسب حدوث خلافه، كرفع العذاب عن قوم يونس عليه السلام بعد أن لاحت لهم علائم ظهوره، لكن لما آمنوا كشف الله عنهم العذاب وأمهلهم، قال تعالى في كتابه العزيز:

﴿ فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ آمَنُواْ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الخِزْيِ فِي الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ ﴾.[1]

الفرق بين النسخ والبداء:

وردت كلمة النسخ في القرآن الكريم مرات عدة بعضها بمعنى النقل كما في قوله تعالى: ﴿ هَذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[2].

ومنه قولهم: نُسخ الكتاب إذا نُقل من نسخة إلى أخرى، فكأن الكتاب أُذهب به وأُبدل مكانه، ولذلك بُدِّل لفظ النسخ بالتبديل في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُواْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾[3].

وبعضها بمعنى المحو والإزالة كما في قوله تعالى:

﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[4].

(١) القرآن الكريم، سورة يونس آية ٩٨.
(٢) القرآن الكريم، سورة الجاثية آية ٢٩.
(٣) القرآن الكريم، سورة النحل آية ١٠١.
(٤) القرآن الكريم، سورة البقرة آية ١٠٦.

والنسخ لا يوجب زوال الآية نفسها من الوجود وبطلان تحققها بل يوجب زوال الحكم وسقوطه عن المكلفين به؛ فالمراد بالنسخ هنا هو إذهاب أثر الآية، من حيث إنها آية، ونقصد بذلك إذهاب كون الشيء آية وعلامة مع حفظ أصله، فبالنسخ يزول أثره من تكليف أو غيره مع بقاء أصله وهذا هو المستفاد من اقتران قوله: «ننسها» بقوله: «ما ننسخ»، والإنساء إفعال من النسيان وهو الإذهاب عن العلم، كما أن النسخ هو الإذهاب عن العين، فيكون المعنى ما نذهب بآية عن العين أو عن العلم نأت بخير منها أو مثلها[1].

ويعرف النسخ بأنه: رفع الحكم عن موضوعه المفروض وجوده في عالم التشريع والجعل.

وقد أجمع المسلمون على إمكان وقوع النسخ بدليل الآيات وبدليل الوقوع فعلاً، لكن خالف في ذلك من الملل اليهود الذين أنكروا وقوعه وعللوا عدم الإمكان بأمرين هما:

- عدم حكمة الناسخ.
- أو جهله وعدم إحاطة علمه.

وقالوا: إن كلا الأمرين مستحيل نسبتهما إلى الله، فيكون النسخ غير ممكن الوقوع أصلاً، إذ إن الله تعالى عندما جعل المنسوخ سواء كان حكماً أو آية إن كان عالماً بوجود المصلحة إلى الأبد، ويكون النسخ في هذه الحالة خلاف الحكمة لتفويت المصلحة، وبالطبع لا يمكن نسبة هذا الأمر إلى الحكيم الذي آيات علمه وحكمته ظاهرة في كل الوجود، وقد رد الفقهاء على هذه الشبهة بأمور أهمها:

أولاً: بوقوع التخصيص في الأحكام.

فاليهود كما المسلمون يقرون بأن الله قد يوجِّه للمكلفين حكماً عامًّا ثم بعد فترة من الزمن يعقبه بالمخصص فيخرج الكثير من أفراد ذلك العموم، فإذا كان الله عالماً بالمصلحة في الحكم العام منذ البداية فلم يخصصه لأن التخصيص خلاف الحكمة، إذ المصلحة تشمل جميع أفراد العموم فالتخصيص يعد خلاف الحكمة، وإن لم يكن عالماً بوجود المصلحة بل يعتقد بها ثم انكشف له خلاف ذلك كان جاهلاً، تعالى الله العليم الخبير. من هنا فإن النسخ لا يعني خلاف الحكمة بل دليل على الحكمة حيث جعل مصلحة الحكم أو الآية مقيداً بزمان معين يكون للعباد فيه المصلحة من ناحية كونه عامًّا أو غير منسوخ، فالحكيم لعلمه بمصالح العباد في الأزمان المختلفة وضع لهم أحكاماً وآيات تتحقق المصلحة في ذلك الزمان بتلك الكيفية.

ثانياً: تعلق المصلحة بالمنسوخ قبل نسخه وبعد نسخه.

والأمر الآخر أن الله يعلم منذ الأزل بكون المصلحة مقيدة ومخصصة بأفراد لكنه

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٢٥٠.

لحكمة ومصلحة تتحقق للمكلفين يجعل ظاهر الحكم على نحو العموم، فالحكم بحسب الواقع مقيداً ومخصصاً في ذلك الزمان المعلوم عند الله المجهول عند الناس. فالمصلحة المتعلقة بالحكم أو الآية من حيث كون الحكم عامًّا والآية غير منسوخة تثبت لهما في تلك الحالة، فالعموم وعدم النسخ له مصلحة متعلقة بهما في زمان العموم وعدم النسخ وفي زمان التخصيص والنسخ، فكلا الحالتين تتعلق بهما المصلحة ولا ضير في ذلك إذ قد يكون الشيء نافعاً في حالتين مختلفتين، كالدواء الذي ينفع الصحيح للوقاية والمريض للشفاء[1].

من خلال ما تقدم تبيَّن لنا أن النسخ يتعلق بالأمور التشريعية والبداء يتعلق بالأمور التكوينية، فالبداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع، فما في الأمر التشريعي والأحكام التكليفية نسخ، فهو في الأمر التكويني والمكونات الزمانية بداء. فالنسخ كأنه بداء تشريعي، والبداء كأنه نسخ تكويني، ويتعلق البداء بالقدر وفي امتداد الزمان الذي هو أفق التقصي والتجدد وظرف التدريج والتعاقب، وبالنسبة إلى الكائنات الزمانية، ومن في عالم الزمان والمكان وإقليم المادة والطبيعة، وكما أن حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي وانقطاع استمراره لا رفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذا حقيقة البداء عند الفحص البالغ: انقطاع استمرار الأمر التكويني وانتهاء اتصال الإفاضة، ومرجعه إلى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الإفاضة[2]. ففي علم الله منذ الأزل مثلاً أن زيداً عمره ستين سنة، لكن أثبت الله له في كتاب المحو والإثبات ثلاثين سنة بشرط عدم التصدق وصلة الرحم، لكن عندما يحقق شرطي الصدقة والصلة يثب له الله ما كتبه منذ الأزل وهو مدة عمرة ستين، فتحقق الأمر وعدمه متعلق بالأسباب والشرائط.

أحكام وآيات منسوخة

تحدث القرآن الكريم عن النسخ وقد أثارت تلك الآيات المفسرين والفقهاء وعلماء الكلام الذين بحثوها من زوايا متعددة، وهنا نبيِّن بعض ما وقع عليه النسخ من آيات قرآنية، وهو قليل جدًّا إذ الأصل في الآيات والأحكام عدم النسخ، وإثباته يحتاج إلى دليل قاطع لا مجرد تخمين، كما أن الناسخ يجب أن يحمل دليليته وحجته في نفسه أو يكون مقطوعاً بحجيته ودليليته، فلا يمكن للمظنون أن يكون ناسخاً، ونحن سوف نورد ما اتُّفق على نسخه من قبل الفقهاء وما ثبت بالدليل كونه منسوخاً لنعرف الفرق بين النسخ والبداء.

ومما تم نسخه ما يلي:

(١) راجع كتاب زبدة الأصول، لآية الله العظمى السيد محمد صادق الحسيني الروحاني، ج ٢، ص ٣٧٧.
(٢) الجزائري، السيد نعمة الله، نور البراهين، ج ٢، ص٢٣١.

تحويل القبلة للكعبة:

فقد كان رسول الله ﷺ منذ بعثته يصلي لله باتجاه بيت المقدس، وعندما كان في مكة يتوجه إلى بيت المقدس كان ﷺ يقف باتجاه الكعبة في الجهة التي بها بيت المقدس أي يجعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس، وعندما هاجر إلى المدينة المنورة بعد ثلاثة عشر سنة قضاها في مكة بعد البعثة كان يصلي كذلك باتجاه بيت المقدس، وقد عاب اليهود على رسول الله ﷺ ذلك الأمر حيث كانوا يعيرونه بأنه على دين غير اليهودية ومع ذلك يتجه في صلاته لقبلة اليهود، وبعضهم كان يقول: إنهم هم الذين عرفوه بالقبلة، لذا نزلت الآية الكريمة تأمر الرسول ﷺ بالتوجه إلى القبلة (أي الكعبة المشرفة) بعد أن صلى ما يقارب خمس عشرة سنة باتجاه بيت المقدس، فنسخت هذه الآية حكم الاتجاه نحو بيت المقدس لتثبت كون الكعبة المشرفة هي قبلة المسلمين جميعاً.

قال الله في محكم كتابه العزيز:

﴿ قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴾[1].

نسخ الشرائع السابقة وأحكامها:

أنزل الله الوحي على الأنبياء لهداية البشر، فمنذ أن نزل الإنسان على الأرض وهو يحتاج إلى رسالة الله كي تهديه إلى أفضل سبل وأساليب الحياة الكريمة، ولولا وجود الأنبياء وما نزل عليهم وحياً من الله وأمروا بتبليغه لظل الإنسان يتخبط في حياته ويعيش همجية وبدائية في التفكير والسلوك، لكن الوحي الإلهي ساعد الإنسان على الانتقال من حياة الجهل والبدائية إلى عالم التفكير ونظم الأمور، فقد كانت شرارة المعرفة من الخالق، الذي علَّم الإنسان ما لم يعلم.

ولتحقيق هذه الغاية فقد أنزل الله خمس شرائع في أزمان متعددة، وكانت كل شريعة صالحة لعصر محدد ولأمم معينة ما عدا آخر الشرائع، لأن الشريعة هي منهاج سلوكي ومعرفي تطبقه الأمم، ويلبي حاجاتهم في تلك الأزمان، ولأن الإنسان تتغير حاجاته وتتطور مداركه ومعارفه وعلمه، فقد كانت الشرائع الإلهية تأخذ بعين الاعتبار مستوى الإنسان في كل عصر، وتسعى لتطويره وتعليمه وتربيته، لذا كانت الشرائع السابقة تنسخها الشرائع اللاحقة أو تطورها من ناحية الزيادة أو النقصان، لكي تلبي الشرائع اللاحقة حاجات الإنسان الذي ترقَّى في مداركه ومعارفه وعلومه وسلوكه الأخلاقي والتربوي.

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة آية ١٤٤.

وكانت أول شريعة متكاملة من حيث الأحكام والمعارف التي أنزلها الله على البشر هي الشريعة التي نزلت على نبي الله نوح (عليه السلام) ثم نسختها شريعة نبي الله إبراهيم (عليه السلام)، وجاء نبي الله موسى (عليه السلام) بشريعة نسخ بها شريعة إبراهيم (عليه السلام)، كما يُعَدُّ المسيح عيسى (عليه السلام) صاحب شريعة نسخ بها شريعة موسى (عليه السلام)، ويعد الإسلام الدين الكامل خاتمة شرائع الله إلى يوم القيامة، فالإسلام كدين جاء بالمنهاج الأكمل وقد أتم الله به أحكامه ومعارفه وآياته التي يحتاج إليها البشر إلى يوم القيامة، وقد ختم الله الرسالات والأنبياء برسوله الكريم محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو أعظم خلقه وأكرمهم عليه وأحبهم وأقربهم إليه، بل ما خلق الله الكون وما فيه إلا محبة لرسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل بيته (عليهم السلام)، وتوضح الآيتان التاليتان كيف أن الإسلام نسخ كل الشرائع والأديان والرسالات السابقة.

قال تعالى في محكم كتابه العزيز:

﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللّهِ فَإِنَّ اللّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾.[1]

﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾[2].

وعن عثمان بن عيسى، عن سماعة بن مهران، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) قول الله: ﴿ فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ ﴾ فقال: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد (صلى الله عليه وآله وعلى جميع أنبيائه ورسله). قلت: كيف صاروا أولي العزم؟

قال: لأن نوحاً بُعث بكتاب وشريعة، فكل من جاء بعد نوح (عليه السلام) أخذ بكتابه وشريعته ومنهاجه، حتى جاء إبراهيم (عليه السلام) بالصحف، وبعزيمة ترك كتاب نوح لا كفراً به، وكل نبي جاء بعد إبراهيم جاء بشريعة إبراهيم، ومنهاجه، وبالصحف، حتى جاء موسى (عليه السلام) بالتوراة وشريعته، ومنهاجه، وبعزيمة ترك الصحف، فكل نبي جاء بعد موسى، أخذ بالتوراة وشريعته، ومنهاجه، حتى جاء المسيح (عليه السلام) بالإنجيل، وبعزيمة ترك شريعة موسى، ومنهاجه، حتى جاء محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فجاء بالقرآن، وشريعته، ومنهاجه، فحلاله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، فهؤلاء أولوا العزم من الرسل[3].

الصدقة بين يدي الرسول:

قال الله في محكم كتابه العزيز:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ

(١) القرآن الكريم، سورة آل عمران آية ١٩.

(٢) القرآن الكريم، سورة آل عمران آية ٨٥.

(٣) البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، ج١، ص٢٦٩.

لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[1].

روى ابن بابويه بإسناده عن مكحول قال: قال: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام لقد علم المستحفظون من أصحاب النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم أنه ليس فيهم رجل له منقبة إلا قد شركته فيها وفضلته، ولي سبعون منقبة لم يشركني أحد منهم، قلت: يا أمير المؤمنين فأخبرني بهن.

فقال عليه السلام: وإن أول منقبة - وذكر السبعين - وقال في ذلك: وأما الرابعة والعشرين فإن الله عز وجل أنزل على رسوله صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿ إِذَا نَاجَيْتُمُ ﴾، فكان لي دينار فبعته بعشرة دراهم، فكنت إذا ناجيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أتصدق قبل ذلك بدرهم، والله ما فعل هذا أحد غيري من أصحابه قبلي ولا بعدي، فأنزل الله عز وجل: ﴿ أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾.

عن أيوب بن سليمان، عن محمد بن مروان، عن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[2]. قال: إنه حرَّم كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم رخص لهم في كلامه بالصدقة، فكان إذا أراد الرجل أن يكلمه تصدق بدرهم ثم كلمه بما يريد.

قال: فكف الناس عن كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبخلوا أن يتصدقوا قبل كلامه، فتصدق علي عليه السلام بدينار كان له، فباعه بعشرة دراهم في عشر كلمات سألهن رسول الله، ولم يفعل ذلك أحد من المسلمين غيره، وبخل أهل الميسرة أن يفعلوا ذلك!

فقال المنافقون: ما صنع علي بن أبي طالب الذي صنع من الصدقة إلا أنه أراد أن يروج لابن عمه!.

فأنزل الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ من إمساكها ﴿ وَأَطْهَرُ ﴾ يقول: وأزكى لكم من المعصية ﴿ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا ﴾ الصدقة ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * أَأَشْفَقْتُمْ ﴾ يقول الحكيم: ﴿ أَأَشْفَقْتُمْ ﴾ يا أهل الميسرة ﴿ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ ﴾ يقول: قدام نجواكم يعني كلام رسول الله صدقة على الفقراء؟

﴿ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا ﴾ يا أهل الميسرة ﴿ وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ﴾ يعني تجاوز عنكم إذ لم تفعلوا ﴿ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ يقول: أقيموا الصلوات الخمس ﴿ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ يعني أعطوا

(١) القرآن الكريم، سورة المجادلة آية ١٢.

(٢) القرآن الكريم، سورة المجادلة آية ١٢.

الزكاة، يقول: تصدقوا، فنسخت ما أمروا به عند المناجاة بإتمام الصلاة وإيتاء الزكاة ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ بالصدقة في الفريضة والتطوع ﴿ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ أي بما تنفقون خبير[1].

عدة المتوفى عنها زوجها.(كانت حولاً فأصبحت أربعة أشهر وعشراً):

قال تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِيَ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[2].

نقل المرتضى عن تفسير النعماني بسنده عن علي عليه السلام قال: إن العدة كانت في الجاهلية على المرأة سنة كاملة، كان إذا مات الرجل ألقت المرأة خلف ظهرها شيئاً بعرة أو ما يجري مجراها وقالت: البعل أهون علي من هذه، ولا اكتحل ولا أمتشط ولا أتطيب ولا أتزوج سنة.

فكانوا لا يخرجونها من بيتها بل يجرون عليها من تركة زوجها سنة، فأنزل الله في أول الإسلام: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِيَ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾.

فلما قوي الإسلام أنزل الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾.

وقد روى العياشي في تفسيره عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر الباقر عليه السلام عن الآية: ﴿ مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ قال: هي منسوخة، نسختها: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾.

قلت: وكيف كانت؟

قال: كان الرجل إذا مات انفق على امرأته من صلب المال حولاً ثم أخرجت بلا ميراث، ثم نسختها آية الربع والثمن، فالمرأة ينفق عليها من نصيبها.

وقال القمي في تفسيره: كانت عدة النساء في الجاهلية إذا مات الرجل اعتدت امرأته سنة، فلما بُعث رسول الله تركهم على عاداتهم ولم ينقلهم عن ذلك بل أنزل الله تعالى

(١) المجلسي، العلامة محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٣٥، ص٣٨٠.
(٢) القرآن الكريم، سورة البقرة آية ٢٤٠.

بذلك قرآنا فقال: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ فكانت العدة حولاً، فلما قوي الإسلام أنزل الله: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ فنسخت قوله: ﴿ مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾[1].

البداء وعلم اللّه

البداء أن يمحو الله ما كان ثابتاً ويثبت ما لم يكن موجوداً في كتاب المحو والإثبات، إذ إن الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام توضح أن لله سبحانه وتعالى علمين، أحدهما أظهره وعلَّمه ملائكته وأنبياءه ورسله، وعلم اختصَّ به نفسه فلم يظهره لأحد من خلقه، وما يقع فيه البداء هو علمه الذي اختص به نفسه فيظهر منه ما يشاء لخلقه ويختص لنفسه ما يشاء منه، أما العلم الذي يظهره الله لملائكته وأنبيائه ورسله فلا يكون فيه البداء، لأن الله سبحانه قد جعله حتماً وكائناً كي لا يُكذِّب الأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام فيما يخبرون أنه كائن أو ليس بكائن.

وهنا يتضح أن علم الله سبحانه وتعالى بالأشياء هو إحاطة تامة بها، فقبل الوجود وأثناء الإيجاد وبعد الوجود وحال الصيرورة وبعد العدم وأثناء العدم، فإنه تعالى محيط بها في كل حالاتها، لذا فعلم الله جلَّت قدرته لا يتأثر ولا ينفعل بالأشياء في تحولاتها وصيرورتها، لأن إحاطته بالأشياء تامة وليست محكومة بالزمان أو المكان، وإنما هما محاطان بعلمه فعلمه محيط لا محاط لاستحالة إحاطة الممكن بالخالق وواجب الوجود.

ويعد الاعتقاد بالبداء من أعظم العبادات لأن فيه تنزيه لله عن النقص والجهل، وإقرار تام بحكمته وعظمته وأن له الأمر من قبل ومن بعد، وأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لأن الاعتراف والإقرار بعلمين لله وأن في علمه المخزون يقع البداء أي يُثبت ما يشاء ويمحو ما يشاء، وأن له تغيير المقادير والآجال والأرزاق ومحوها بعد أن أثبتها، أو إثباتها بعد عدمها في كتاب المحو والإثبات، كل ذلك يمثل إقراراً بعظمة الله وحكمته لأنه لا يفعل إلا ما فيه الحكمة والمصلحة للعباد.

كما تمثل عقيدة البداء تعظيماً لله وتقديساً وتنزيهاً له عن النقص في قبال اليهود الذين زعموا أن الله جلَّت قدرته قد فرغ من الأمر، وأنه لا تدبير له في الخلق بعد الإيجاد وهي النسبة التي نفاها القرآن الكريم ولعن من يقول بها.

قال الله تعالى في كتابه وهو يرد زعم اليهود الذين قالوا إن يد الله مغلولة:

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ

(١) اليوسفي، محمد هادي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ج٢، ص ٢٠٠.

كَيْفَ يَشَاء وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾[1].

ومؤدى عقيدة اليهود أن الله عندما فرغ من الخلق وقدَّر ما هو كائن إلى يوم القيامة[2]؛ فإنه لا يملك المقدرة في تغيير أو تبديل تلك المقادير التي كتبها وخطها، وتؤدي هذه العقيدة إلى الاعتقاد بالجبر والحتميات، أي أنه تعالى مجبور على إمضاء وقضاء ما خطه في اللوح المكتوب. وقد تسربت هذه العقيدة إلى بعض المسلمين وظهرت في الفلسفات الحديثة كنظريات «علمية»، كنظرية الجبر الطبيعي، أو الجبر والحتمية التاريخية، ولهذا نرى روايات أهل البيت عليهم السلام شددت كثيراً على نفي نسبة الجبر والحتمية على الله، كما في الآية القرآنية التي ردت على اليهود، والذي ورد في تفسيرها ما يظهر ضرورة الاعتقاد بالبداء كنوع من التعظيم لله جلَّت قدرته.

عن علي بن النعمان، عن إسحاق بن عمار، عمن سمعه، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال في قول الله عز و جل: ﴿ وَقالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ ﴾: «لم يعنوا أنه هكذا، ولكنهم قد قالوا: قد فرغ من الأمر فلا يزيد و لا ينقص، فقال الله جل جلاله تكذيباً لقولهم: ﴿ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ ﴾.

أو لم تسمع الله عز وجل يقول: ﴿ يَمْحُوا اللّهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ ﴾؟[3].

يقول المحدث السيد نعمة الله الجزائري: ولا يأمر الله عباده بأمر في وقت ما إلا وهو يعلم أن الصلاح لهم في ذلك الوقت في أن يأمرهم بذلك، ويعلم أن في وقت آخر الصلاح لهم في أن ينهاهم عن مثل ما أمرهم به، فإذا كان ذلك الوقت أمرهم بما يصلحهم، فمن أقر لله عز وجل بأن له أن يفعل ما يشاء ويعدم ما يشاء ويخلق مكانه ما يشاء، ويقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء، ويأمر بما شاء كيف شاء فقد أقر بالبداء، وما عظَّم الله عز وجل بشيء أفضل من الإقرار بأن له الخلق والأمر، والتقديم، والتأخير، وإثبات ما لم يكن ومحو ما قد كان. والبداء هو رد على اليهود لأنهم قالوا: إن الله قد فرغ من الأمر فقلنا: إن الله كل يوم في شأن، يحيي ويميت ويرزق ويفعل ما يشاء، والبداء ليس من ندامة، وإنما هو

(١) القرآن الكريم، سورة المائدة آية ٦٤.

(٢) ورد في التوراة المتداولة اليوم وحسب النسخة المطبوعة في عام ١٩٩٦م وصف لكيفية خلق الله سبحانه وتعالى للكون وما فيه، وقد رأت التوراة أن الخلق تم في ستة أيام، وكان اليوم السابع يوم راحة لله جلت قدرته حسب ما ورد في سفر التكوين الإصحاح الثاني ونص عبارة التوراة على النحو التالي: وهكذا اكتملت السماوات والأرض بكل ما فيها، وفي اليوم السابع أتم الله عمله الذي قام به، فاستراح فيه من جميع ما عمله، وبارك الله اليوم السابع وقدسه، لأنه استراح فيه من جميع أعمال الخلق.

(٣) البحراني، السيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٣٠.

ظهور أمر، يقول العرب: بدا لي شخص في طريقي أي ظهر، قال الله عز وجل: ﴿ وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ﴾، أي ظهر لهم[1].

من بصائر الوحي والإمامة

محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحجال، عن أبي إسحاق ثعلبة، عن زرارة بن أعين، عن أحدهما عليهما السلام قال: ما عبد الله بشيء مثل البداء، وفي رواية ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام: ما عُظِّم الله بمثل البداء.

علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم وحفص بن البختري وغيرهما، عن أبى عبد الله عليه السلام قال في هذه الآية: ﴿ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾: وهل يُمحى إلا ما كان ثابتاً؟ وهل يُثبت إلا ما لم يكن؟

عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما بعث الله نبيًّا حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار له بالعبودية، وخلع الأنداد، وأن الله يقدِّم ما يشاء، ويؤخِّر ما يشاء.

محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن ابن بكير، عن زرارة عن حمران، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل: ﴿ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى عِندَهُ ﴾ قال: هما أجلان: أجل محتوم وأجل موقوف.

أحمد بن مهران، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني، عن علي بن أسباط عن خلف بن حماد، عن ابن مسكان، عن مالك الجهني قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿ أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ﴾.

فقال: لا مقدَّراً ولا مكوَّناً.

قال: وسألته عن قوله: ﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴾.

فقال: كان مقدَّراً غير مذكور.

محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن ربعي بن عبدالله، عن الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه وعلم (علمه) ملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله فإنه سيكون، لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء، ويؤخر منه ما يشاء، ويثبت ما يشاء.

عن حماد، عن ربعي، عن الفضيل قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من الأمور

(١) الجزائري، السيد نعمة الله، نور البراهين ج ٢ ص ٢٣٦.

أمور موقوفة عند الله يقدِّم منها ما يشاء ويؤخِّر منها ما يشاء.

عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن لله علمين: علم مكنون مخزون، لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء، وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه.

محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له.

عن أحمد، عن الحسن بن علي بن فضال، عن داود بن فرقد، عن عمرو بن عثمان الجهني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله لم يبد له من جهل.

علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟

قال: لا، من قال هذا فأخزاه الله.

قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله؟

قال: بلى قبل أن يخلق الخلق.

علي، عن محمد، عن يونس، عن مالك الجهني قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه.

عن مرازم بن حكيم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما تنبَّأ نبي قط، حتى يقر لله بخمس خصال: بالبداء والمشيئة والسجود والعبودية والطاعة.

عن أحمد بن محمد، عن جعفر بن محمد عن يونس، عن جهم بن أبي جهمة، عمن حدثه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله عز وجل أخبر محمداً صلى الله عليه وآله وسلم بما كان منذ كانت الدنيا، وبما يكون إلى انقضاء الدنيا، وأخبره بالمحتوم من ذلك واستثنى عليه فيما سواه.

علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الريان بن الصلت قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: ما بعث الله نبيًّا قط إلا بتحريم الخمر وأن يقر لله بالبداء.

الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد قال: سئل العالم عليه السلام كيف عَلِمَ الله؟

قال: علم وشاء وأراد وقدَّر وقضى وأمضى، فأمضى ما قضى، وقضى ما قدَّر، وقدَّر ما أراد، فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء، والعلم متقدم على المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء، فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء، وفيما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء، فالعلم في المعلوم قبل كونه، والمشيئة في المنشأ قبل عينه، والإراده في المراد قبل قيامه، والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً ووقتاً، والقضاء بالإمضاء هو المبرم من المفعولات، ذوات الأجسام

المدركات بالحواس من ذوي لون وريح ووزن وكيل وما دبَّ ودرج من إنس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس، فلله تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين له، فإذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء، والله يفعل ما يشاء، فبالعلم علم الأشياء قبل كونها، وبالمشيئة عرف صفاتها وحدودها وأنشأها قبل إظهارها، وبالإرادة ميَّز أنفسها في ألوانها وصفاتها، وبالتقدير قدر أقواتها وعرف أولها وآخرها، وبالقضاء أبان للناس أماكنها ودلهم عليها، وبالإمضاء شرح عللها وأبان أمرها وذلك تقدير العزيز العليم[1].

من أمثلة البداء

القرآن الكريم والسنة الشريفة حفلت بالعديد من الأمثلة التي تظهر أهمية البداء في الحياة، وأنه يمثل غاية الحكمة في تربية الله لعباده، لأن الاعتقاد أن الأمور متوقفة على قانون الأسباب وتحقق شرائط لكل أمر، وأن بيد الإنسان من خلال اتِّباع تلك الأسباب وتحقيق شرائطها تغيير حياته إلى الأحسن، لأنه لا جبر ولا إكراه في فعل الإنسان، فمع كون الله قدَّر للإنسان ما يكون عليه لكنه من خلال البداء أعطاه خيار التغيير، وفي القرآن والسنة أمثلة عديدة تظهر هذا الأمر، ومنها:

إطالة الأعمار أو بترها:

قال تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى عِندَهُ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ﴾[2].

في الآية يمجِّد الله سبحانه وتعالى نفسه القدوس بأجل شأن من شؤونه -وكل شؤونه جليلة- وهو خلق الإنسان من طين وتدبير أمر خلقته بتدبير العليم الحكيم.

وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً ... ﴾، تمجيد وثناء آخر وبيان لمشيته الجميلة الحكيمة في أمر الخلقة من العناية إلى الأجل في خلقة الإنسان، وهذه السنة الفاضلة جارية في غير الإنسان في كل واقعة وحادثة.

روى الكليني مسنداً عن حريز بن عبد الله وعبد الله بن مسكان، جميعاً عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه قال: لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلَّا بهذه الخصال السبع: بمشية وإرادة وقدر وقضاء وإذن وكتاب وأجل، فمن زعم أنه يقدر على نقض واحدة، فقد كفر.

وروى أيضاً مسنداً عن زكريا بن عمران، عن أبي الحسن موسى بن جعفر (عليهما السلام) قال: لا يكون شيء في السماوات ولا في الأرض إلا بسبع: بقضاء وقدر وإرادة ومشيئة وكتاب

(١) الكافي، ج ١، ص ١٤٦- ١٤٨.
(٢) القرآن الكريم، سورة الأنعام آية ٢.

وأجل وإذن، فمن زعم غير هذا، فقد كذب على الله، أو رد على الله عز وجل.

الآية صريحة في عنايته تعالى إلى الأجل في حياة الإنسان ومقدار عمره بحسب أيامه وساعاته ولحظاته، وظاهر الآية أن هناك أجلين: أجل مسمى، وأجل غير مسمى.

والظاهر أن المراد من تسمية الأجل هو تعيينه بحدوده بحسب الواقع، ثم تعليمه وإلقاؤه إلى حملة العلم من الملائكة المقربين والأنبياء والصديقين عليهم السلام.

وليس المراد من التسمية تسميته تعالى لنفسه، إذ لا محصل لذلك بعد مشيته تعالى وإرادته وقدره وقضائه، وواضح عند أولي الألباب والإنصاف أن هذين الأجلين متقابلان متضادان، فغير المسمى هو الأجل الذي قضاه تعالى على شيء بأنه مؤجل ولَمَّا يتعين بعد، والمسمى هو الذي عيَّنه تعالى بحدوده وألقاه وسماه إلى حملة العلم، والأول موقوف مرجأ، والثاني مسمى ومتعيِّن.

وبالجملة الفرق بينهما بحسب الواقع بالتسمية وعدمها.

روى العياشي عن حمران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: ﴿ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى عِندَهُ ﴾.

فقال: هما أجلان، أجل موقوف يصنع الله ما يشاء، وأجل محتوم.

وروى أيضاً، عن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله: ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده قال: المسمى ما سمي لملك الموت في تلك الليلة، وهو الذي قال الله: إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون، وهو الذي سمي لملك الموت في ليلة القدر، والآخر له فيه المشية، إن شاء قدمه، وإن شاء أخره.

وروى أيضا، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: ﴿ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى عِندَهُ ﴾.

قال: الأجل الذي غير مسمى موقوف يقدِّم منه ما شاء ويؤخِّر منه ما شاء، وأما الأجل المسمى، فهو الذي ينزل مما يريد أن يكون من ليلة القدر إلى مثلها من قابل.

قال: فذلك قول الله: ﴿ فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ ﴾.

وروى المجلسي عن كتاب الغَيبة مسنداً عن حمران بن أعين، عن أبي جعفر محمد بن علي عليهما السلام في قوله تعالى: ﴿ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى عِندَهُ ﴾.

قال: إنهما أجلان: أجل محتوم، وأجل موقوف.

قال له حمران: ما المحتوم؟

قال: الذي لا يكون غيره.

قال: وما الموقوف؟

قال: هو الذي لله فيه المشيَّة.

قال حمران: إني لأرجو أن يكون أجل السفياني من الموقوف.

فقال أبو جعفر (عليه السلام): لا والله! إنه من المحتوم.

هذه الروايات الشريفة صريحة فيما يفيده ظاهر الآية على ما استظهرناه، وفيها تصريح أيضاً بأن المراد من الأجل المسمى ما سُمِّي لملك الموت، وفي بعضها ما سُمِّي في ليلة القدر، وواضح أن ما سُمِّي في ليلة القدر التي تنزل الملائكة والروح فيها إلى ولي العصر، رسولاً كان أو وصيًّا، فلا محالة يكون مسمى له وللملائكة الحملة الذين يحملونه إلى ولي العصر (صلوات الله عليه) أيضاً.

ومقابل هذا المسمى، الأجل غير المسمى، فيكفي في كونه قسيماً للمسمى التسمية في أحدهما وعدم التسمية في الآخر، وكيف كان، فالآية الكريمة والروايات التي أوردناها في تفسيرها كافية في إثبات أن الأجل الأول هو الموقوف والأجل المسمى هو الذي سمَّاه الله في ليلة القدر وألقاه إلى حملة العلم، وهذا المعنى يطابق عدة من الآيات أيضاً.

قال تعالى في كتابه الحكيم:

﴿ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[1].

﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُواْ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴾[2].

﴿ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِن دَابَّةٍ وَلَكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا ﴾[3].

﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[4].

﴿ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ ﴾[5].

﴿ وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْلَا أَجَلٌ مُّسَمًّى لَجَاءهُمُ الْعَذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾[6].

---

(١) القرآن الكريم، سورة الأنعام آية ٦٠.

(٢) القرآن الكريم، سورة إبراهيم آية ١٠.

(٣) القرآن الكريم، سورة فاطر آية ٤٥.

(٤) القرآن الكريم، سورة الزمر آية ٤٢.

(٥) القرآن الكريم، سورة النحل آية ٦١.

(٦) القرآن الكريم، سورة العنكبوت آية ٥٣.

في مفاد هذه الآيات وسياقها آيات كثيرة في القرآن الكريم، فهي تدل بظاهرها وإطلاقها كما في بعض منها، وبتصريحها في بعض آخر، على أن المراد من الأجل المسمى هو الأجل الذي يرتحل به عن الدنيا إلى القبر والآخرة، ولا ريب بحسب هذه الآيات والروايات أن المراد بالأجل المسمى في هذه الآيات الكريمة وغيرها، هو المدة المضروبة على حياة الإنسان أو انقضاء هذه المدة[1].

وقد جعل الله سبحانه وتعالى أسباب عديدة كي يطيل الإنسان عمره في الحياة، وقد حفلت روايات أهل البيت عليهم السلام بالكثير منها، كالروايات التي تحث على صلة الأرحام، والاهتمام بأمر التصدق على الفقراء، والقيام ببعض العبادات كالحج لبيت الله الحرام، وغيرها الكثير مما جعلها الله سبيلاً لتحسين الحياة في كل جوانبها، كالصحة وزيادة الأرزاق ودفع المكاره.

من بصائر الوحي والإمامة:

محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن النعمان، عن إسحاق بن عمار قال: قال: بلغني عن أبي عبد الله عليه السلام أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله أهل بيتي أبوا إلا توثباً عليَّ وقطيعة لي وشتيمة، فأرفضهم؟

قال: إذن يرفضكم الله جميعا.

قال: فكيف أصنع؟

قال: تصل من قطعك وتعطي من حرمك وتعفو عمن ظلمك، فإنك إذا فعلت ذلك كان لك من الله عليهم ظهير.

عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن محمد بن عبيد الله قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: يكون الرجل يصل رحمه فيكون قد بقي من عمره ثلاث سنين فيُصيِّرها الله ثلاثين سنة ويفعل الله ما يشاء.

عن علي بن الحكم، عن خطاب الأعور، عن أبي حمزة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: صلة الأرحام تزكي الأعمال وتنمي الأموال وتدفع البلوى و تيسر الحساب وتنسئ في الأجل.

عن علي بن الحكم، عن حفص، عن أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: صلة الأرحام تحسن الخلق وتسمح الكف وتطيب النفس وتزيد في الرزق وتنسئ في الأجل.

الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علي الوشاء، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: إن الرحم معلقة بالعرش

(١) الميانجي، الشيخ محمد باقر الملكي، توحيد الإمامية، ص ٣٦٦.

تقول: اللهم صل من وصلني واقطع من قطعني، وهي رحم آل محمد، وهو قول الله عز وجل: ﴿ الَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ ﴾ ورحم كل ذي رحم.

محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن مالك بن عطية، عن يونس بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أول ناطق من الجوارح يوم القيامة الرحم تقول: يا رب من وصلني في الدنيا فصل اليوم ما بينك وبينه، ومن قطعني في الدنيا فاقطع اليوم ما بينك وبينه.

عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: صل رحمك ولو بشربة من ماء، وأفضل ما توصل به الرحم كف الأذى عنها، وصلة الرحم منسأة في الأجل، محببة في الأهل[1] □

(١) الكافي، ج ٢ ص ١٥٠-س١٥١.

جدلية الثابت والمتغير

على ضوء القرآن الكريم

■■ الشيخ جعفر النمر*

تمهيد:

يكثر في هذه الآونة الأخيرة الحديث عن نظرية الثابت والمتغير في إطار الجدل المستمر حول أحقية الأطروحات المختلفة للنهوض بالواقع المعاصر. ويأتي ذلك الحديث ليؤسس نظرية شاملة لما سيكون عليه التشريع الحاكم على مسيرة التطور، والنمو في المجتمع. لقد كانت للعلاقة بين الثابت والمتغير موقعية خاصة في الميدان الفكري منذ زمن بعيد. فقد عُني الفلاسفة بمسألة الربط بين الثابت من جهة، والمتغير من جهة أخرى. وقد حظيت هذه المسألة منهم بجهد وافر. وكذلك نجد تجلي هذه المسألة في عصر الوحي، حيث كانت بعض التشريعات تأتي تجاوباً مع الحاجات المستجدة، ومثال هذا القسم آيات «يسألونك» التي كانت تعالج مسائل ملحة في نظر الوحي.

ولما انقطع الوحي وثبت النص كان هذا منشأ لإشكال خالج نفوس البعض، وتطور مع الزمن. وذلك لأن النص الذي يراد تطبيقه على الواقع ثابت، في حين أن الواقع متغير. فتطبيق النص كما هو على الواقع المتغير يعني الوقوف أمام حركة التطور والنمو.

أضف إلى ذلك أن النص محدود بمقتضى ثباته، والواقع متمدد ومتسع. فكيف يكون في قدرة النص أن يحكم الواقع. وقد كان لهذه الإشكالات أثرها على الحركات العلمية عند

* عالم دين، أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية، السعودية.

إخواننا من أهل السنة. فنشأت نظريات من قبيل سد الذرائع، والمصالح المرسلة، وأمثال هذه النظريات التي لم تنشأ لولا الإحساس بقصور الموروث عن تلبية متطلبات الواقع.

وقد كان للتراجع السياسي الذي عاشته المجتمعات الإسلامية أثر قوي في تنامي هذه الإشكالات، لاستحداث المستعمر أوضاعاً كانت تتنافى في جوهرها مع الطرح الإسلامي. مما دعا البعض الى مراجعة النص بدعوى الواقعية والبراغماتية، وأمثال ذلك. وقد كان ذلك منشأ لما يسمى بنظرية الثابت والمتغير التي أراد البعض أن يجعلها مدخلاً للتشكيك في الثوابت والأسس التي تقوم عليها النظرية الإسلامية، والمصدر الأساس لها وهو القرآن الكريم. فوجد توجه يدعو إلى إعادة قراءة النص على أساس المعطيات المعاصرة مما يعني غربلة التراث واعتماد ما يتماشى مع الواقع[1].

وهذه النظرية بهذا الطرح تشكل في نظرنا ردة فعل على القصور الذي عاشته بعض الأطروحات، على مستوى التطبيق لاستكشاف الخلل المانع من نجاح هذه المحاولة، أو تلك. وقد كان ثمة محاولات متعددة لترميم النقص في الأطروحة على مستوى التنظير عبر ما يسمى بالإصلاح والنقد الذاتي لكن كثيراً من هذه المحاولات باءت بالفشل لما تحمله الأطروحة من أسس تصطدم بالواقع. مما دفع البعض لإجراء دراسة نقدية شاملة لتلك الأسس وهكذا وجدت اتجاهات تقول: إن الخلل لم يكن في التطبيق، وإنما كان في النظرية نفسها.

وقد كان للمجتمع الإسلامي نصيب الأسد من هذا الجدل لتوافره على أركانه بشكل بارز. فالدين الإسلامي دأب أتباعه على تأكيد صفة العالمية، والشمولية فيه بأساليب مختلفة. ومن جهة أخرى نجد هذا المجتمع يعاني من مشاكل مزمنة، ومتجذرة مما دعا البعض إلى المناداة بضرورة نقد الذات، ولزوم مراجعة الأسس التي بنيت عليها النظرية الإسلامية للخروج برؤية تكون أكثر انسجاماً مع الواقع المعاصر.

ولسنا الآن بصدد البحث عن حل لهذه الإشكاليات التي كانت سبباً لتأخر مجتمعنا المعاصر. وإنما البحث عن الإطار الفكري الذي تندرج تحته نظرية الثابت والمتغير. فإن اللغط حول هذه النظرية مرده في نظرنا إلى الغموض الذي يلفها، والإبهام المحيط بها، وذلك يستوجب منا وقفة نستجلي بها حقيقة هذه النظرية، وأهدافها على ضوء فهمنا للآيات القرآنية التي تلامس هذا الموضوع.

ميدان الثابت والمتغير:

إن تحديد الموقف من هذه النظرية يتوقف على تحديد كل من العناصر الثابتة من

(١) راجع: التراث والتجديد لحسن حنفي ص١٣-٢١.

جهة، والمتغيرة من جهة أخرى. ولكن قبل ذلك لابد من الإشارة الى خصوصية تمتاز بها الحضارة الإسلامية خاصة، والسماوية بشكل عام عن الحضارات المادية، وهذه الخصوصية عبارة عن محورية النص الديني، ومركزيته. حيث كان التطور العلمي في الحقول العلمية انعكاساً بشكل وآخر لتطور النظرة العلمية إلى هذا النص، وهذه الخصوصية تستدعي لا محالة أن تكون دعوى التجديد في هذه الدائرة نفسها لا خارجها.

وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم البحث إلى قسمين:

الأول: ونتكلم فيه عن الثابت والمتغير في الجانب التكويني.

الثاني: ونتكلم فيه عن الثابت والمتغير في الجانب التشريعي.

الثابت والمتغير في الجانب التكويني:

لا شك أن في الأشياء جانباً نتعامل معه بأشكال مختلفة، ونخبر عنه بأخبار مختلفة، ولا يختلف باختلاف الأنظار. وكل هذه الأمور مردها إلى كون الشيء واقعيًّا في ذاته من دون أن يتوقف في ثبوته على اعتبارنا ولا معرفتنا به. وهذا ما نريده بالجانب التكويني في الأشياء. والقرآن الكريم يؤكد أن الموجودات على قسمين:

- قسم غني في ذاته وغير محتاج إلى غيره.
- قسم فقير إلى غيره ومحتاج إلى غيره في وجوده وبقائه.

وهذا التقسيم يستفاد من آيات متعددة كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللّهِ وَاللّهُ هُوَ الْغَنِيُّ ﴾[1]. وقوله: ﴿ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ ﴾[2]. وقوله: ﴿ إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا ﴾[3]. وقوله: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ ﴾[4]. وغيرها من الآيات.

والذي يستفاد من القرآن أن هذا القسم الأخير وهو المحتاج ينقسم ثانية إلى قسمين:

- قسم يواجه الله سبحانه وتعالى.
- قسم يواجه الأشياء.

أما القسم الأول فهو باقٍ خالد لا يعرض عليه الفناء، وأما القسم الآخر فإنه بالٍ زائل. ويدل على هذا كله قوله تعالى: ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ ﴾[5]. فإن رُفِع

(١) فاطر، ١٥.
(٢) التغابن، ١.
(٣) مريم، ٩٣.
(٤) البقرة، ٢٥٥.
(٥) الرحمن، ٢٧.

الوجه في هذه الآية الكريمة إنما هو لكون الوجه فاعل البقاء باصطلاح النحويين. والمعنى حينئذ هو أن الباقي وجه الله وهذا الوجه مغاير لله سبحانه وتعالى لاقتضاء الإضافة المغايرة بين المضاف والمضاف إليه لعدم صحة إضافة الشيء إلى نفسه كما هو واضح.

هذا عن بقاء القسم الأول. وأما زوال القسم الثاني فيستفاد من آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾[2].

والخلاصة أن لكل شيء وجهين: وجهاً زائلاً، ووجهاً باقياً. والسر في بقاء أحدهما وزوال الآخر يستفاد من قوله تعالى: ﴿ مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ اللّهِ بَاقٍ ﴾[3]. ومعنى هذه الآية: أن بقاء الأشياء إنما هو بإذن الله ومن جهة ارتباطها بالله بنحو خاص، وإلا فهي في نفسها متصفة بالهلاك والزوال.

ويمكن أن نبين هذا المعنى بطريق أخرى فإن الذي يؤكده القرآن أن الحق هو الله، أو من الله تعالى. لأن الله تعالى يقول: ﴿ فَتَعَالَى اللّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ﴾[4]. ويقول: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الْبَاطِلُ ﴾[5]. وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ﴾[6]. وقوله تعالى: ﴿ فَذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ ﴾[7]. فإن هذه الآيات تقصر الحق على الله تعالى، وهو قصر حقيقي لا إضافي لإطلاق هذه الآيات. فليس المقصور هو الإلوهية أو ما شاكلها بل مطلق الحقية والحقية المطلقة.

وهناك طائفة أخرى تدل على ثبوت الحق لخلقه كقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ ﴾[8]. وقوله تعالى: ﴿ وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ ﴾[9]. وقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِيَ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ ﴾[10]. وغيرها من الآيات الدالة على حقية الأشياء. ولا منافاة بين هذه الطائفة والطائفة السابقة، لأن مراتب الحق مختلفة كاختلاف مراتب

(١) الزمر، ٦٨.
(٢) القصص، ٣٨.
(٣) النحل، ٩٦.
(٤) المؤمنون، ١١٦.
(٥) الحج، ٦٢.
(٦) النور، ٢٥.
(٧) يونس، ٣٢.
(٨) الأنعام، ٧٣.
(٩) الأعراف، ٨.
(١٠) الرعد، ١.

الوجود. فكما أن هناك موجوداً واجباً بذاته، وموجوداً واجباً بغيره. كذلك يوجد حق بذاته، ويوجد حق بغيره. والشاهد على هذا الجمع قوله تعالى: ﴿ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلاَ تَكُن مِّن الْمُمْتَرِينَ ﴾[1]. وقوله: ﴿ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿ وَيُحِقُّ اللّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ ﴾[3]. وهذه الآية يدل تعبيرها على أن اتصاف الأشياء بالحق إنما هو ببركة الكلمة الصادرة من الله تعالى لهذه الأشياء. وهذه الكلمة هي قوله «كن» كما يستفاد من قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[4]. ولو قرنَّا هذه الآية إلى الآيات التي تذكر الكلمات الإلهية كقوله تعالى: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾[5] لاستفدنا منها أن الموجود هو الكلمة، وهو قوله «كن». وأما جانب «يكون» فهو تابع لهذه الكلمة. لذلك يقول أهل الولاية: إن نسبة الخلق إلى الله تعالى، نسبة الكلام إلى المتكلم، والنفس إلى المتنفس، لا نسبة الكتابة إلى الكاتب. ونستطيع أن نستنتج من هذا الكلام أن الأشياء كلها تنقسم إلى قسمين:

قسم باقٍ لا يعرض عليه التغير وهو الباري جل علا ووجهه.

قسم متغير وزائل وهو جهة الأشياء في ذاتها إذا نظر إليها من جهة ذاتها وماهياته.

ويكفي في المقام هذا المقدار ولننتقل إلى البحث الثاني.

الثابت والمتغير في الجانب التشريعي:

العقيدة ثابتة والشريعة متغيرة:

نريد بالجانب التشريعي الجانب الذي يختلف باختلاف الأنظار والاعتبارات. فإن زوجية عمرو وهند، وملكية بكر للدار، وحرمة هذا الفعل أو ذاك، وما شاكل ذلك أمور لا واقع لها وراء اعتبار المعتبرين. ويهمنا من هذا الجانب التشريع الصادر من الله لنحدد عناصره الثابتة وعناصره المتغيرة.

يستفاد من القرآن الكريم أن هناك فرقاً بين الدين، والشريعة. لأن القرآن يؤكد وحدة الدين، وكثرة الشريعة لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ ﴾[6]. وقوله تعالى:

(١) البقرة، ١٤٧.
(٢) الأنعام، ٨.
(٣) يونس، ٨٢.
(٤) يس، ٨٢.
(٥) الكهف، ١٠٩.
(٦) آل عمران، ١٩.

﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ وَآتَيْنَاهُم بَيِّنَاتٍ مِّنَ الأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾[3].

وتتبع الآيات يدلنا على أن وحدة الأديان فيما يسمى أصول الدين. وتعددها إنما هو فيما ميدان الفروع لضرورة التشريع. ويستفاد ذلك من قول الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ ﴾[4]. وقول المسيح عليه السلام لبني إسرائيل: ﴿ وَلأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ﴾[5].

ولو تأملنا قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾[6]. لاستفدنا أن دين الإسلام هو الدين الأوحد، وأن هذا الدين نابع من أصل الخلقة، وأن هذا الدين لا يتغير.

فإذا ضممنا الى ذلك كون شريعة النبي ناسخة لجميع الشرائع الماضية؛ استنتجنا أن أصل الدين ثابت، وأما ميدان التغير فهو الشريعة.

تحديد المراد بتغير الشريعة:

ليس المراد بتغير الشريعة إمكان التغيير، والتبديل فيها بما يتطلبه الواقع. لأن مثل التبديل والتغيير يعتبر تجاوزاً على الحق الإلهي الثابت بقوله تعالى: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ ﴾[7]. بل المقصود به أن الاختلاف بين الأديان إنما هو في جانب الشريعة، وأما أصول الدين فهي واحدة في جميع الأديان.

أسس التشريع في القرآن الكريم:

إن دراسة نظرية التشريع في القرآن الكريم تساعدنا على التغلب على إشكالية الثابت والمتغير. لأن النظام التشريعي الذي يطرحه القرآن يشتمل على عناصر قادرة على استيعاب

(١) الأنبياء، ٩٢.
(٢) المائدة، ٤٨.
(٣) الجاثية، ١٦ - ١٨.
(٤) النحل، ٣٦.
(٥) آل عمران، ٥٠.
(٦) الروم، ٣٠.
(٧) الإنعام، ٥٧.

متغيرات الواقع. وسنحاول في هذه العجالة أن نستعرض هذه الأسس لنرى مدى قدرتها مجتمعةً على مجاراة الواقع.

١- التشريع حق إلهي لا يثبت لغيره إلا بإذنه ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾[١]. فإن الأمر والنهي والاستخدام لا يستسيغها العقل إلا لمن ثبت له، إلا لملك، أو الاختصاص في المكلف. والملك والاختصاص بهذا النحو ليس إلا بسبب الخلقة. فلا يتصور ثبوت مثل هذا الحق إلا للباري، والصانع وهو الله سبحانه. لذلك قال الله تعالى: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾[٢]. حيث فرَّع الأمر بالعبادة على كون الله تعالى خالقاً. نعم ليس التشريع إلا حقًّا من حقوق الله تعالى، فله أن يجعله لمن شاء من خلقه، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[٣]. فأثبت له حق التشريع، وهذا يعني أن تشريع الرسول ﷺ هو عين التشريع الإلهي.

٢- التشريع الإلهي تام وشامل. وذلك لأن حاجة الإنسان إلى التشريع تنبع من حاجته إلى التكامل. وقد تكفل الله تعالى لخلقه بهدايتهم إلى غاياتهم، وأهدافهم. وهذا هو الموافق لقانون اللطف لذلك قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾[٤]. فلو كان التشريع ناقصاً غير مستوعب لما يحتاج إليه الإنسان لانخرق قانون اللطف. والمفروض عدم قدرة الإنسان على التشريع لنفسه، لانحصار حق التشريع في الله تعالى بالبيان المتقدم فيتأكد حينئذٍ الإشكال.

٣- التشريع يقوم على قاعدة الحق، ومعنى ذلك أن الأحكام الصادرة من الله تعالى روعي فيها كيفية النسق التكويني الذي يتصف به الإنسان في وجوده الفردي، والاجتماعي. ومن نتائج هذا المبدأ أن العلاقة التي تحكم الواقع والتشريع هي التبعية من الطرفين، بحيث يكون هناك تبادل في التبعية بينهما. فتارة يكون التشريع تابعاً وذلك إذا كان تغير الواقع موجباً لتبدل العنوان الذي أخذ موضوعاً للتشريع ويكون متبوعاً تارة أخرى، بمعنى من معاني التبعية إذا لم يكن تغير الواقع موجباً لارتفاع عنوان موضوع التكليف. والميزان في مثل المسائل أن الحكم الشرعي مجعول بنحو القضية الحقيقة ويكون فعليًّا بفعلية موضوعه. فمادام الموضوع فعليًّا وجب الامتثال وإذا ارتفع الموضوع ارتفع التكليف. وهذا يعني أن وظيفة المكلف بالنسبة إلى مثل هذا التكليف هي الامتثال فقط. وهذا معناه تبعية الواقع للتكليف. نعم يمكن أن نتصور أن يقع نسخ الحكم من الله تعالى بأن يرفعه عن موضوعه لاطلاعه على تبدل بعض خصوصياته غير المقومة لحقيقته. وهذا معنى تبعية

(١) الإنعام، ٥٧.
(٢) الانعام، ١٠.
(٣) الحشر، ٧.
(٤) الأعلى، ٢-٣.

التشريع للواقع فتبعية التشريع من قبل نسبة التكليف إلى الله تعالى وتبعية الواقع من قبل نسبة التكليف إلى المكلفين.

٤- المصدر الأساس لمعرفة التشريع هو القرآن الكريم على أساس ولاية النبي وأهل بيته الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، على تفسيره، وبيان مجمله، وتوضيح مبهمه، وعمومه، وخصوصه، وإطلاقه، وتقييده. يقول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[١]. وقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾[٢]. ولاشك أن فهم القرآن يتعذر من دون الرجوع إلى أهل البيت الذين أبان الله تعالى منزلتهم، ومعرفتهم بكتابه الذي لا يمسه إلا المطهرون.

٥- القرآن الكريم مستوعب لجميع ما تحتاج إليه البشرية في كل عصر لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[٣]. وقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[٤]. ولكن لا يمكن للبشرية أن يقعوا على مبتغاهم من هذا الكتاب الكريم ما لم يستعينوا بمن جعل الله لهم ولاية التفسير والتبيين يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[٥].

٦- شدد القرآن على ذم التقليد ووصف أتباعه بالانفتاح على الواقع واستجابتهم لمتطلباته بالشكل الذي ينسجم مع مبادئه. يقول تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾[٦]. ويقول تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[٧].

٧- الرجوع إلى القرآن الكريم يستلزم نبذ الظنون، والأهواء. فقد شدَّد القرآن على ذم اتِّباع الهوى، وقبَّح التعويل على الظن. يقول تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾[٨]. ويقول تعالى: ﴿وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾[٩]. ويقول تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى﴾[١٠]. ويقول تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[١١].

(١) النساء، ٥٩.
(٢) العنكبوت، ٤٩.
(٣) النمل، ٨٩.
(٤) الانعام، ٣٨.
(٥) النساء ٨٣.
(٦) الزمر، ١٧-١٨.
(٧) الزخرف، ٢٣.
(٨) الفرقان، ٤٣.
(٩) الكهف، ٢٨.
(١٠) النجم، ٢٣.
(١١) يونس، ٣٦.

إن هذه الأسس توفر للقانون التشريعي المرونة اللازمة التي تمكنه من استيعاب الواقع مهما تسارعت وتيرة تطوره. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين ❑

الأمن من زاوية نظر فقهية

■■ الشيخ عبد الغني عباس*

فاتحة

الأمن تشريعي وليس تكوينيًّا، إذ من المسلَّم به أن الله عز وجل بإمكانه تكويناً إحلال الأمن والسلام في الواقع البشري، لكن حكمته تعالى اقتضت أن تكون للإنسان مدخلية في صناعة ما حوله بفعله، ولذا كان الأمن تشريعيًّا بمعنى أن هنا لك جانباً من التشريعات الإلهية التي قررها الشرع بمجرد امتثالها من المكلفين تتحقق حالة الأمن، وهذا جلي في البيت الآمن حيث حرَّم على المُحرم في الحج والعمرة مثلاً قلع الشجر وصيد الطير وحمل السلاح، هذه التشريعات وأمثالها هي عبارة عن الأمن من الجهة التشريعية فهي مفتقرة إلى الفعل البشري إذن، وليس التكويني لوحده يناط به الأمن مع قدرته على ذلك.

الأمن والعقيدة

بعد الفراغ من أن الأمن تشريعي لا تكويني، تتجلى لنا الاستهدافات الحقيقية الكامنة وراء مجمل التشريعات الفقهية والفرعية، بل وحتى من أصل العبادة، حيث تُبيِّن لنا بعض الآيات القرآنية الغاية من العبادة وثمارها المتصورة منها، وفي ذلك يشير الله عز وجل إلى هذا المعنى في موارد كثيرة:

* عالم دين - السعودية.

الأول: سورة قريش، ﴿ لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ * إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاء وَالصَّيْفِ * فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴾، ولا شك أن هذه السورة تتحدث بصراحة عن أن الاستهدافين الأساسيين هما البعدان الاقتصادي والأمني.

الثاني: ما ورد على لسان نبي الله يوسف حكاية ﴿ فَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُواْ مِصْرَ إِن شَاء اللّهُ آمِنِينَ ﴾[1] يذكر بعض المفسرين أن في ذلك وجهاً للمقارنة بين زمان النبي وآثاره وبين الأزمنة السابقة الفاقدة للأمن.

الثالث: ما جاء في الآية الشريفة معلقاً الوعد الإلهي بالأمن لمن عمل اتصف بالعقيدة والعمل الصالح، حيث يقول: ﴿ وَعَدَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[2].

ولأن الاستهداف العَقَدِيّ للأمن، كان جليًّا، انعكس ذلك في الحكمة من التشريعات الدينية، فغاية التقنين الفقهي، إنما هو حفظ الحقوق المختلفة، التي بواسطتها يمكن التوصل إلى الأمن بمختلف أشكاله، ولكن هذا الحق متصل بمعرفة الواجب، حيث إن الحق والواجب حالتان متعاكستان يراد منهما حفظ الحقوق وعدم سلب الأمن وعدم اختلال النظام، ولذا قالوا بأن الحق في المصطلح الديني يعني سيطرة من نوع خاص على شأن مادي كالمال والدار، أو شأن معنوي كحق العقيدة، توافر اعتبارات معينة. وفي قبال هذا الحق الممنوح يأتي الواجب الذي هو تعبير عن الإلزام الشرعي تحت عناوين مختلفة كالوجوب تارة والحرمة تارة أخرى الغاية منه الحفاظ على حق الآخر، لذا فإن الحق والواجب وجهان لعملة واحدة وهي الحفاظ على قيم معينة أرساها الله سبحانه وتعالى، وجعل لها العديد من القوانين والتشريعات الفقهية التفصيلية ومن أجل التعرف تفصيلاً على مفهوم الأمن في القرآن والشريعة، لا بد من التطرق بنوع من الإيجاز إلى هذه الدوائر الأربع:

الدائرة الأولى: الأمن البشري:

من أهم أنواع الأمن التي ينشدها الإسلام الأمن المتصل بالإنسان نفسه، وهذا يبدأ من الإنسان نفسه، وليس من الفقه القانوني، كما هو منهج نظام العالم اليوم، لذا فإن أفضل طريقة للتخلص من الانتهاكات الأمنية للإنسان تبدأ من الإنسان نفسه، ولذا جاءت الدعوة إلى الإيمان والإسلام، إذ الإيمان والإسلام معناهما المطوي سلامة الآخر «المسلم

(١) سورة يوسف، الآية ٩٩.

(٢) سورة النور، الآية ٥٥.

من سلم المسلمون من يده ولسانه».

١- الأمن الشخصي. سواء كان ماديًّا أو معنويًّا والذي زخرت الشريعة بتفصيلاته، وخلاصته سلب الحزن والهم من الإنسان، وهو في عرف القانون المعمول به اليوم ضمان عدم الاعتداء، ﴿ أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾(١)، ﴿ إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ اللّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً ﴾(٢)، ولكن الاعتراف بحقوق الآخر هو الطريق من أجل الحفاظ عليها، ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾(٣) وقد فسر المرجع المدرسي الآية بالاعتراف بالحقوق.

هنا يتطور الفقه التشريعي الديني على سائر الدساتير البشرية بالدعوة إلى الحفاظ على الأعراض والدماء تحت هذه العناوين: الاحتياط، الإعانة على الإثم، مقدمة الحرام حرام على التفصيل في نقاشها، فهو هنا يكتفي بمجرد الاحتمال لا العلم ولا الظن المعتبر.

الحفاظ على الإبداع وحق الاختراع ومن هذا الأمن الشخصي يتجلى الأمن الاجتماعي، فهما أمران متصلان ببعضهما البعض ومتداخلان، فمن أجل السلم والأمن الاجتماعي لابد من الأمن الشخصي بكافة أنواعه.

غير أنه في هذا الباب لا بد من البحث عن أساليب الضغط للحفاظ على الأمن الاجتماعي، من قبيل تطبيق الحدود وأنظمة القوانين، إذ إن «من آمن العقوبة إساء الأدب» وهذا يجري في الحفاظ على المكتسبات المادية للمجتمع من مرافق عامة وغيرها.

الدائرة الثانية: الأمن والرزق:

وهذا هو المشار إليه في الآية الكريمة حيث يقول تعالى: ﴿ وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّهِ فَأَذَاقَهَا اللّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ ﴾(٤)، يقول السيد المدرسي في تفسير هذه الآية ﴿ وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيها رِزْقُها رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ ﴾: يبدو من الآية أن للأمن درجات، وهكذا للرفاه الاجتماعي درجات، وإن هذه القرية كانت تعيش في أمن ظاهر وأمن قلبي، وهو أفضل درجات السلام، كما كانت تعيش على رزقها ورزق ما حولها من القرى، وهذا أفضل درجات الرفاه.. ﴿ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّهِ فَأَذاقَهَا اللّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِما

(١) سورة يونس، الآية ٦٢.
(٢) سورة الفتح، الآية ٢٦.
(٣) سورة الحجرات، الآية ١٣.
(٤) سورة النحل، الآية ١١٢.

كانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ وعبّر القرآن عن وضعهم بعد الكفر بأنهم تخلفوا إلى أن أصبحوا يحيط بهم الجوع والخوف كما يحيط بهم اللباس. وقد لا تكون هذه القرية واحدة عبر التاريخ، فربما تشير الآية الى آلاف القرى التي تردَّت إلى هذا المستوى بسبب كفرها،» اختلال الأمن يسد أبواب الرزق المشروع، بل ويفتح الأبواب غير المشروعة.

وهذا يعني ضرورة توفير فرص العمل، ولا شك أنها وظيفة من وظائف الدولة لمنع التعديات والتجاوزات.

الدائرة الثالثة: الأمن والحرية

لا يختلف أحد في أن الحرية أصل أصيل في الإسلام تحديداً، وأنها مقدمة على سائر الاعتبارات، لكن هل أن هذا التقدم مطلق أم أنه مشروط؟

يمكن القول هنا بأننا نميل إلى أن الحرية هنا لا تصبح مقدمة وإنما تتأخر رتبة، وينقلب حينها الموضوع من حرية التعبير إلى حرية الرأي من غير تعبير، وهذا ما أشار إليه حديث الرفع[1].

وإذا تعارض الأمن مع الحرية، وكان التعارض المستحكم بين أمن المجتمع وحريته، فكيف نصنع آنئذ؟.

إننا نعطي الحرية مساحتها الواسعة، لكنها كما ذكرنا هناك تتأخر أيضاً رتبة هنا، ونشير إلى مثالين:

١- حرية أهل الذمة في بلاد الإسلام محددة بداخل بيوتهم، أما خارجاً لا يصح لهم التظاهر بما هو خارج عن مألوف أحكام الإسلام متذرعين بالحرية، بل إنهم مطالبون بالحفاظ على النسق الاجتماعي الإسلامي من حيث عدم تخريبه، بل وهذا الأمر يطلب من المسلمين أنفسهم، كما هو في حال المفطر الذي يهتك حرمة صيام شهر رمضان.

٢- تقديم العمل بالقانون على الحرية الشخصية، ونقصد بالقانون هنا الحفاظ على الأمن، فإننا هنا مع وجود المصلحة الأهم نقدمها على الحرية الشخصية، ولذا ذهب بعض الفقهاء إلى وجوب احترام القانون الوضعي بغض النظر عن واضعه، لأنه يلبي حاجة هي بمثابة الأهم في الشريعة كنفس الإنسان مثلاً، فلا يجيز قطع الإشارة خوفاً على النفس البشرية. وهكذا عدم جواز التحايلات على القوانين الموضوعة للتنظيم الاجتماعي.

الدائرة الرابعة: حكومة قاعدتي الضرر ولا حرج:

(١) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ (عليه السلام) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ (صلى الله عليه وآله): رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ: الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ، وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَالْحَسَدُ، وَالطِّيَرَةُ، وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْوَةِ مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِشَفَةٍ». وسائل الشيعة: ج١٥، ص٣٦٩.

تعريف الحكومة في علم الأصول هي أن الحكم الأولي كالوجوب ينتفي مع كونه حرجيًّا أو ضرريًّا، وهذا يعني أن هاتين القاعدتين تمنعان من توجه الأحكام الضررية والحرجية إلى المكلف وهما بمثابة مسقطين للأحكام الشرعية ومثبتين لأبدال أخرى.

ولا شك أن هذا التقدم لو بحثنا عن أسبابه لرأينا أنه متصل بالتشريع، فالتشريع يلاحظ كل ما من شأنه الحفاظ على أمن الإنسان ❑

شخصية الطفل

رؤية في المنهج النبوي

▪▪ الشيخ محمد علي الحرز*

مدخل:

إن تفعيل العملية التربوية للطفل تعد من القضايا المهمة التي أولتها النصوص الدينية عامة والأحاديث النبوية خاصة عناية كبيرة؛ لما لهذه المرحلة من أثر بالغ في تكون الشخصية المستقبلية للطفل حيث يبدأ التبلور لهذه الشخصية في السنوات الأولى من عمره، والخط الذي تمهده الأسرة في هذه المرحلة بالذات يبقى راسخاً قويًّا في العقل الباطن للطفل يؤثر فيه من خلال منطقة اللاوعي لديه، فتكوّن منه شخصية قيادية متكاملة أو شخصية مهزوزة فاقدة للثقة بنفسها.

ولعل من هنا جاءت الروايات والنصوص الدينية تؤكد ضرورة التخطيط والعمل المنهجي لهذه الفترة، وعدم التجاهل أو التغافل عنها لما تمتاز به من سهولة التعامل وسرعة القابلية، والفطرية الدينية الأساس المتين للطفل ما لم يكن للأسرة دور في إبعاد الطفل عن جذوره الدينية وإطفاء شعلته، يقول الرسول ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه إما أن يهودانه أو ينصرانه»، فإذا قرأنا الحديث ببعده العام فإنه يعني التيار الفكري والتربوي الذي يخطانه له، وهو إشارة واضحة للأثر الذي يخلفه مسار التربية على تكوين الطفل وشخصيته.

---

* عالم دين، عضو هيئة تحرير مجلة الواحة، السعودية.

وقد أبدع النبي ﷺ في صنع وبناء الشبيبة المسلمة في عهده عبر وضع الأسس والقوانين التي تضمن سلامة جيل المستقبل، وتحدد له طريقه وخطه بعيداً عن عوامل التحريف والتزوير، وقد تجسدت هذه التعاليم في مختلف القواعد التي مثلتها أفعاله وكلماته المضيئة، فالمجتمع المتقدم والمتحضر ليس من يسير خبط عشواء، ولا من تتقاذفه الاتجاهات والتيارات يمنة ويُسرة وإنما هو من يمتلك رؤية واضحة وهدفاً يتجه إليه، وهذا ما كان النبي يعمل على خلقه في أمته طوال سني بعثته، وما سنحاول خلال السطور القادمة أن نبينه من خلال أحاديث الرسول الأكرم ﷺ ومواقفه التي كانت بمثابة مدرسة تتلمذ عليها الأجيال على مدى العصور المتعاقبة.

سمات التربية النبوية:

تجلت خلال السيرة النبوية، والتوجيهات التي صدعت بها كلمات الرسالة عن عدد من السمات والملامح التي ظهرت من خلالها الرؤية النبوية في كيفية صياغة شخصية الطفل وطرق تحديد المسار التربوي لتنشئته، وهي عبارة عن مجموعة من التعاليم والخطوط العامة سيقت كي تخلق الرؤية للوالدين عن الخطوط العريضة التي ينبغي التركيز عليها قبل البدء في العملية التربوية التي تحمل درجة متناهية في الدقة.

فقد يخطئ الأبوان عندما يظنان أن العملية التربوية تعني الصرامة والحزم مع الطفل، والتي تعني بالتالي حرمان الطفل من طفولته وشخصيته التي جبله الله عليها، كما أنها لا تعني اللين والرخاء المجرد عن المسؤولية، وإنما العملية التربوية هي بدرجة كبيرة وفق المنهج النبوي تعني فهم المرحلة وامتلاك القدرة على التوازن بين طبيعة المرحلة، وبين الأسس الدينية والفكرية التي تضمن نجاح العملية التربوية على المدى البعيد وعدم انحرافها وانجرافها أمام رياح التغيير التي في كثير من الأحيان لا تحمل نية حسنة في أهدافها، كما أنها عصمة من العبثية التربوية التي لا تمتلك خطة مسبَقة أو إعداد للوصول إلى هدف واضح من خلال بناء شخصية الطفل.

والشيء المهم في هذه التعليمات النبوية أنها صادرة عن المربي الأول، والواسطة بيننا وبين والوحي وتعاليم السماء، ومن يمتلك رؤية واضحة في قواعد بناء الشخصية الرسالية، والتي تقودنا في نهاية المطاف إلى خلق الشخصية القيادية وتسهم بشكل حقيقي في بناء جيل المستقبل، ويمكن تلخيصها في الأسس التالية:

الأساس الأول: الشمولية:

مما يميز الرؤية التربوية للنبي محمد ﷺ أنها رؤية فوقية تجول بفكرها إلى مختلف مناحي وأبعاد الحياة فتخوض عبابها، فهي لا تسطِّح جانباً دون جانب، ولا تكرِّس

جهة على حساب الجهات الأخرى، وإنما تنظر بعين شمولية لشخصية الطفل، وتؤكد أن المربي يقع على عاتقه مسؤولية أنه مكلف بعدة جوانب:

أولاً: أنه مربٍ، والتربية تقتضي الرقة والدقة.

ثانياً: أن العملية التربوية هي مسألة دينية وتكليف شرعي كما الصلاة والصيام.

ثالثاً: لا يمكن أن تنجح التربية ما لم تتسم بالإخلاص والجدّ: «وأحسنوا آدابكم».

رابعاً: إن التأديب يعني المتابعة لجميع مناحي السلوك الإنساني وتوجيهها، فهي عملية شمولية، توازنية.

يقول الرسول الأكرم عليه الصلاة والسلام في تأكيد التربية بكافة جوابها «لئن يؤدب أحدكم ولداً خير له من أن يتصدق بنصف صاع كل يوم».

ولعل عملية المقارنة بين الصدقة والتربية للطفل وصقل شخصيته، ومن ثم الانتصار لكفة التربية، هو تصحيح للتدين الأجوف الذي يفصل الدين عن الحياة الإنسانية والاجتماعية، وأن التدين هو مجرد تعاليم عبادية إن علمها المكلف نال الدرجة الأسمى.

وقال أيضاً في حديث آخر: «أكرموا أولادكم وأحسنوا آدابكم».

الأساس الثاني: النزول إلى مستوى الطفل (التصابي):

الخطوة الأولى لفهم الطفل، والولوج إلى قلبه وعالمه هي النزول إلى مستواه، والتحدث إليه بلغته وطريقة تفكيره، فالطفل لا يدرك المصطلحات الفلسفية، ولا يفهم النظريات العلمية، فهو بحاجة إلى عقلية تتماهى مع ما لديه من قدرات، وتفهم الميول النفسية التي غرسها الله في شخصيته، فالله خلق لكل مرحلة عُمريّة طبيعتها وسماتها، وهذا أمر لا يمكن تخطية أو تجاوزه، لأنه يعني سلب الطفل من طفولته، ودفعه إلى خلاف شخصيته، مما يسبب له في نهاية الأمر انفصام في الشخصية، وهو أمر لا يرتضيه الدين ولا العقل والمنطق.

وقد عالج الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هذه المعضلة النفسية للطفل بالحث على عملية التصابي وخلق علقة بين الكبير والصغير، فالطفل لا تنجح العملية التربوية القسرية معه وإنما هو بحاجة إلى توجيه هادئ وبسيط ينسجم معه فكره وسنه.

يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في كلمة رائعة: «من كان عنده صبي فليتصاب له»[1].

ويتخطى الرسول هذا التوجيه النظري إلى المنهج السلوكي والعملي من خلال سيرته وطريقته مع الأطفال.

ففي الحديث «عن يعلى العامري أنه خرج من عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى طعام دعي

(١) الوسائل: ج١٥ ص٢٠٣.

إليه، فإذا هو بحسين عليه السلام يلعب مع الصبيان، فاستقبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمام القوم، ثم بسط يديه، فطفر الصبي ها هنا مرة وها هنا مرة.

وجعل رسول الله يضاحكه حتى أخذه، فجعل إحدى يديه تحت ذقنه والأخرى تحت قفاه، ووضع فاه على فيه وقبله»[٢].

وهذا يقودنا إلى رسالة أراد الرسول عليه الصلاة والسلام أن يبعثها إلى أصحابه من خلال هذا الموقف الرائع والمؤثر:

أولاً: إن التصابي للطفل من أقصر الطرق للوصول إلى قلب الطفل وكسب وده ومحبته.

ثانياً: إن اللعب مع الأطفال لا يُخلُّ بشخصية الرجل ولا ينزل من قيمته ومكانته الاجتماعية، وإنما هي دلالة على وعيه وسعة إدراكه، وهو بذلك يؤسس نظرية تربوية في العلاقة بين الكبير والصغير قائمة على المودة والمحبة، خلاف ما كان سائداً في المجتمع الجاهلي الذي أخذ عنه الجفوة والجفاف مع شريحة الطفولة.

ثالثاً: إن مراعاة نفسية الطفل وعدم خدشها مسألة هامة، حتى لو كان على حساب تأخير موعد أو دعوة، فالكبير يمكن أن يتفهم، أما الطفل فهو نفسية شفافة وحساسة ينبغي مراعاتها، وإعطاؤها حقها من الطفولة بالفهم والإدراك.

الأساس الثالث: الربانية:

«من ولد له مولود فليؤذن في أذنه اليمنى بآذان الصلاة، وليُقِم في اليسرى فإنها عصمة من الشيطان الرجيم»[٣].

بهذه الكلمات يحثنا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أن نجعل الطفل يفتتح عالمه الجديد بـ«ذكر الله»، «الله أكبر.. الله أكبر» فهي كلمات إذا طرقت مسامعه تغلغلت إلى أعماق قلبه وامتزجت بروحه ونفسه فطرحت فيه البركة والتوفيق، وهي أشبه بدرس ديني يتلقاه الطفل في أول يوم من حياته الدنيوية، ولعل التركيز على حين الولادة، هو تركيز على تحديد مسار الطفل وخطه من اليوم الأول، فهي خطوة أولى نحو التدين.

فكلمات الأذان والإقامة تعجن روحه بعدة مفاهيم هامة:

من وحدانية الله وأنه الإله المعبود لا أحد سواه، إلى تثبيت النبوة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم إدراك الولاية للأمير عليه السلام، لتأتي بعدها الصلاة التي هي عمود الدين وركنه القويم ثم تختتم أخيراً في نهاية المطاف لتؤكد المفهوم الأول وهو تكريس العبودية لله والإقرار له

(٢) المستدرك: ج٢، ص٦٢٦.

(٣) الكافي: ج٦، ص٢٤.

بالوحدانية.

وهذا الأساس يعد من أهم الأسس التربوية للطفل التي ينبغي الانطلاق منها قبل أي خطوة تربوية أخرى، لكونها تشكل القاعدة التي يبني الطفل عليها حياته، ويحدد ضمن دائرتها مسيرته وانطلاقته نحو المستقبل.

الأساس الرابع: أن يكون للطفل شخصيته:

من أبرز معوقات النجاح للأبناء، وعدم تقدمهم في سلك الحياة، فقد الابن ذاته وذوبان شخصيته في إنجازات والده، الأمر الذي يفقده سماته وصفاته الذاتية، ويشل عقليته عن الإبداع والعطاء، وهذا الأمر لا يتحقق إلا بغرس الثقة في داخله، وتعزيزها بِحَثِّه على بناء شخصيته بمنأى عن أبيه، فالمرء يقاس بعمله وإنجازه، نعم قد يفتقر الابن إلى التوجيه والرعاية من الكبير، ولكن هذا لا يعني أن يكون مسلوب الإرادة والشخصية التي تفرزه عن غيره، وتصنع له مجده الخاص في حياته.

وتحت هذا المحور كانت توجيهات الرسالة النبوية حتى لأقرب المقربين إليه وهي ابنته فاطمة الزهراء عليها السلام، فهي وإن كانت بنت محمد النبي، أعظم وأنبل وأفضل شخصية على وجه الأرض، فهذا لا يعني إن يكون فخر النسب عائقاً عن أن تكون فاطمة هي فاطمة، المرأة العالمة.. العابدة.. الصالحة.. العاملة.. المجاهدة، وقد تجلى هذا في توجيهاته لها فكان يقول: لابنته فاطمة الزهراء عليها السلام: «بنيه.. لا يخدعك الناس، يقولون ابنة محمد.. فإني لا أجزيك من الله شيئاً»[٤].

فهو يحذر من الانجرار وراء الكلمات الرنانة، وجعلها عائقاً أمام بناء الشخص لذاته، وصنع مجده الخاص، الذي هو وحده الذي يستحق عليه الثناء والمديح، أولاً وأخيراً إنه الرضا عند الله.

الأساس الخامس: الرؤية المستقبلية:

من القواعد المعروفة أن الفلاح لا يمكن أن يحصد قبل أن يزرع، ولا يجنى - من الزرع -قبل أن يُثمر، ولكي يتحقق هدفه عليه أن يشمل زرعه بعنايته ورعايته حتى يحقق مراده، والتربية لا تقل عن ذلك أهمية، إن لم تكن أكثر تعقيداً وأدق تركيباً، فنحن نعمل لأبنائنا صغاراً، لنحصد ثمار تربيتهم كباراً، فهي عملية تخطيط لمستقبل مشرق لا يمكن أن يكتب لها النجاح إلا ببذل الوسع والمتابعة حتى يغدوا ذلك الغصن الصغير، والوردة الجميلة شجرة باسقة متكاملة، عندئذٍ فقط نستطيع حصد الثمر وجني الأرباح.

---

(٤) كيف تسعد أبناءك: ص١٧٧.

فالرسول ﷺ يؤكد هذا المعنى في تشخيص معالم التربية العامة، وتحديد أفاقها المستقبلية، فأنت أيها الأب تحدد النتيجة التي ترجوها، وبقدر ما تعمل تجد النتائج.

فقد قال عليه الصلاة والسلام: «رحم الله والدين أعانا ولدهما على برهما»[٥].

وقال في حديث آخر لبعض أصحابه: «رحم الله من أعان ولده على بره.

قلت: كيف يعينه على بره ؟!

قال: يقبل ميسوره، ويتجاوز عن معسوره، ولا يرهقه، ولا يخرق به»[٦].

وقال ﷺ: «رحم الله من أعان ولده على برّه، وهو أن يعفو عن سيئته، ويدعو له فيما بينه وبين الله»[٧].

الأساس السادس: إعطاء الطفولة حقها:

حدث ذات يوم كان النبي ﷺ يصلي في فئة من الناس والحسين صغيراً بالقرب منه، فكان النبي إذا سجد جاء الحسين عليه السلام فركب ظهره ثم حرك رجليه وقال:حل، حل!.

فإذا أراد رسول الله ﷺ أن يرفع رأسه أخذه فوضعه إلى جانبه، فإذا سجد عاد على ظهره، وقال: حل، حل!.

فلم يزل يفعل ذلك حتى فرغ النبي من صلاته.

فقال يهودي: يا محمد إنكم لتفعلون بالصبيان شيئاً ما نفعله نحن.

فقال النبي ﷺ: لو كنتم تؤمنون بالله ورسوله لرحمتم الصبيان.

حينئذٍ قال اليهودي: فإني أؤمن بالله، فأسلم لما رأى كرمه مع عظم قدره[٨].

ومن الأمور المهمة التي يسهم بها هذا النوع من التعامل مسألة تعزيز الثقة بالنفس التي تتكون لدى الطفل في الغالب خلال هذه الحقبة السنية، فالتصادم الدائم مع الطفل يولد لديه نوع من الإحجام النفسي، والتشوش الذهني عن مفهوم الصح والخطأ، ولربما التردد الدائم في كل خطوة في حياته، ولبناء هذا النوع من الثقة كان الرسول ﷺ يفتح قناة بينه وبين مرحلة الطفولة بغرض تعزيز وتشييد هذه الثقة لديها.

يقول أنس: إن رسول الله ﷺ مرّ على صبيان فسلم عليهم وهو مغذ -أي ماشٍ مسرعاً-»[٩]

وفي رواية أخرى «فعندما كان يقدم من السفر يتلقاه الصبيان فيقف لهم، ثم يأمر

(٥) البحار: ج١٥، ص١٧٨.

(٦) الكافي: ج٦، ص٥٠.

(٧) عدة الداعي: ص٦١.

(٨) كيف تسعد أبناءك، محمد الكاتب: ص٢١ - ٢٢.

(٩) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٦٩.

بهم فيرفعون إليه فيرفع منهم بين يديه ومن خلفه، ويأمر أصحابه أن يحملوا بعضهم، فربما يتفاخر الصبيان بعد ذلك فيقول بعضهم لبعض حملني رسول الله ﷺ بين يديه وحملك أنت وراءه»[١٠].

وعن الإمام الصادق عليه السلام: قال النبي ﷺ: «خمسة لست بتاركهن حتى الممات.. وتسليمي على الصبيان لتكون سنة من بعدي»[١١].

لذا أفرد بعض العلماء في كتبهم باب استحباب التسليم على الصبيان.

أبعاد المنهج النبوي:

البعد الروحي:

لا شك في أن الصلاة عمود الدين إن قبلت قبل ما سواها وإن ردت رد ما سواها، بل ﴿ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَر ﴾ فالصلاة مدرسة روحية وسلوكية في حياة الإنسان إن أحسن أداءها، وهذا لا يتأتى إلا إذا كان عن اقتناع ورسوخ في النفس، وحب وعشق لها لفظاً ومعنى، فقد كان النبي يقول: «أرحنا بالصلاة يا بلال».

ومرحلة الطفولة هي أفضل وسيلة لبناء التوجه الحقيقي للصلاة حيث يكون الطفل لبنة ليِّنه سهلة التشكيل والتوجيه وأرض خصبة للزراعة، إلا أن النبي يضع لنا مرحلية في عملية التوجيه فيقول:

«من ولد له مولود فليؤذن في أذنه اليمنى بآذان الصلاة، وليُقِم في اليسرى فإنها عصمة من الشيطان الرجيم»[١٢].

وهي مسألة غاية في الأهمية. إن التشكل الروحي يكون من حين الولادة، وبذلك يعيِّن الرسول الخطوة الأولى لهذه العملية التربوية الهامة. ثم يقول ﷺ:

«مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعاً»[١٣].

ثم يأتي النبي عليه الصلاة والسلام لدفع لبس أن الأمر لا يعني الضرب وممارسة العنف ضد الطفل، فيعيد التوجيه بشكل أدق:

«علموا أولادكم الصلاة إذا بلغوا سبعاً واضربوهم عليها إذا بلغوا عشراً، وفرقوا بينهم في المضاجع»

فالتوجيه الأول كان يهدف إلى خلق علقة روحية بين الطفل والصلاة وهي تكبر عبر

(١٠) المحجة البيضاء: ج٣، ص٣٦٦.
(١١) مكارم الأخلاق: ص٢٢٢.
(١٢) الكافي: ج٦، ص٢٤.
(١٣) مستدرك الوسائل: ج٢، ص٦٢٤.

الإقناع واللين، لكن هذا لا يعني الارتخاء في الأمور العبادية بشكل مطلق وإنما يصل الطفل إلى مرحلة يحتاج فيها إلى شدة، ليدرك أن ما يقوم به ليس مجرد لعبة وإنما فرض ديني يتشكل من خلاله مستقبله الإيماني وهو أمر لا يمكن التهاون فيه.

البعد النفسي:

تتمتع شخصية الطفل بحساسية وشفافية مفرطة اتجاه جميع ما يحدث من حولها سلباً أو إيجاباً فإذا كان من حوله مجتمعاً بشوشاً تهيمن عليه المحبة والمودة، كان طفلاً مشرقاً.. مرحاً.. سعيداً، أما إذا كان المحيط الأسري مرتعاً للضغائن والأحقاد ومليئاً بالعنف والصخب، فبلا شك تتطبع شخصية الطفل بذلك وينتج عنه نفسية مريضة قد يحكم على مستقبلها بالفشل والدمار ما لم تجد من ينتشلها من ذلك المستنقع.

والنبي عليه الصلاة والسلام كان مدركاً للنتائج الكبيرة التي تخلفها الأبعاد النفسية للطفل وبصيراً بها؛ لذا كان شديد الحساسية اتجاهها، لا يقبل التردد أو المساومة عليها حتى في أبسط الأشياء، ولعل هذه الرواية شاهد واضح على ذلك؛ فعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «صلى رسول الله صلى الله عليه وآله بالناس الظهر فخفف في الركعتين الأخيرتين، فلما أنصرف قال له الناس: هل حدث في الصلاة حدث؟

قال: وما ذاك؟

قالوا: خففت في الركعتين الأخيرتين.

فقال لهم: أما سمعتم صراخ الصبي؟!»[١٤].

حيث كان مراد النبي عليه الصلاة والسلام التوجيه وإعطاء العناية أنه حتى بكاء الطفل العادي له حيز من نفسية الطفل لا ينبغي التهاون أو التساهل فيه، خصوصاً مع النفسية العربية التي عرفت في الجاهلية بقسوتها في التعامل مع الطفل واتباع منطق الجفاء.

وقد كان المنهج النبوي في البناء النفسي قد اتخذ خطوات عديدة لعل من أبرزها ما يلي:

- غرس الثقة بالنفس (الاحترام):

عرف المجتمع العربي في العصر الجاهلي بكونه مجتمعاً قائماً على أساس قبلي، وتمييز عنصري، والمعالجة لا بد أن تأتي من أعلى الهرم وهو النبي عليه الصلاة والسلام، وقد تأخذ المسألة أكثر أهمية إذا تعلق الموضوع بمرحلة الطفولة التي يكون فيها الطفل غاية في الحساسية وتتشكل خلالها شخصيته المستقبلية، لذا كان من الخطوات الهامة التي غرسها

(١٤) الكافي: ج٦، ص٤٨.

النبي هو مبدأ الاحترام وغرس الثقة بالنفس لدى الطفل واحترامه ودفعه للجرأة والتي من مظاهرها السلام على الكبار وأنه كيان له شخصيته المحترمة، وهذه خطوة بسيطة سهلة لتعزيز هذه الثقة؛ فكان من صفات النبي عليه الصلاة والسلام: «يصافح الغني والفقير والصغير والكبير، ويسلم مبتدئاً على كل من استقبله من صغير أو كبير، أسود أو أحمر، حر أم عبد»[١٥].

- منع الخدش النفسي:

قد يتوهم البعض أن الطفل لا يدرك مشاعر الآخرين اتجاهه، وذلك لحاجز العقل لديه حيث كونه صغيراً، إضافة إلى جانب اللغة حيث لا يفهم ما نتفوه به أمامه، ولكن الرسول ﷺ يصحح هذه القصور، ويبين أن الطفل يدرك الكثير مما يدور حوله، ويتأثر نفسيًّا به، بل من الوجهة النبوية إن أي سلوك مشين مع الطفل يصعب إزالته ويحتاج إلى جهد خصوصاً إذا كان الموقف سلبيًّا نحوه، ولعل هاتين القصتين الرائعتين شاهد ناطق عن الوجهة النبوية في المسألة:

قد أُثر عن الرسول الأكرم أنه كان ﷺ يُؤتى بالصبي الصغير ليدعو له بالبركة أو ليسميه. فيأخذه فيضعه في حجره تكرمة لأهله. فربما بال الصبي عليه فيصيح بعض من رآه حين بال.

فيقول ﷺ: لا تزرموا بالصبي. فيدعه حتى يقضي بوله، ثم يفرغ من دعائه أو تسميته فيبلغ سرور أهله، ولا يرون أنه يتأذى ببول صبيهم، فإذا انصرفوا غسل ثوبه»[١٦].

وروي عن أم الفضل زوجة العباس بن عبد المطلب -مرضعة الحسين عليه السلام- قالت: أخذ مني رسول الله ﷺ حسيناً أيام رضاعه فحمله فأراق ماءً على ثوبه، فأخذته بعنف حتى بكى.

فقال ﷺ: مهلاً يا أم الفضل: إن هذه الإراقة، الماء يطهرها، فأي شيء يزيل هذا الغبار عن قلب الحسين؟»[١٧].

البعد الأسري:

ويقول الرسول الأكرم عليه الصلاة والسلام: «الولد الصالح ريحانة من رياحين الجنة».

نعم الولد الصالح الذي يكون نتيجة جهد وعناء وتخطيط في العملية التربوية، وهي

(١٥) المصدر نفسه: ٢٦.
(١٦) بحار الأنوار: ج١٦، ص٢٤٠.
(١٧) كيف تسعد أبناءك: ص٨٢.

تبدأ من المحيط الصغير للطفل الأسرة والتي يقع على عاتقها مهمة تشييد الصرح الكبير -الولد الصالح- وهذا عبر خطوات كثيرة نعبر مسرعين على شريحة منها:

- إيجاد البيئة المناسبة:

إن شخصية الطفل تنشأ وتتبلور في الوسط الأسري كخطوة أولى قبل أن ينطلق إلى العالم الخارجي، وحرمانه من هذا المحيط يعني بنسبة كبيرة الدمار والضياع بالنسبة إليه عندما يفقد الموجِّه والمربي الذي يُشذِّب سلوكه ويبصره طريق الخير، ومن هنا أولى النبي صلى الله عليه وآله وسلم الأسرة عناية خاصة حتى لمن يفتقدها وهو اليتيم الذي حرم حنان الأبوه، فهو في أمس الحاجة إلى بيئة تحتضنه، وتعوضه الحنان والمربي الذي لا يستغني عنه أي طفل.

يقول عليه الصلاة والسلام: «خير بيوتكم بيت فيه يتيم تحسن إليه، وشر بيوتكم بيت يساء إليه»[١٨].

«ومن عال يتيماً حتى يستغني عنه أوجب الله له بذلك الجنة»[١٩].

- إبراز مشاعر الحب:

لا يكفي الحب القلبي للطفل ما لم تطفو تلك المشاعر على السطح، فالطفل لا يمتلك القدرة على التحليل وكشف خبايا الصدور، وإنما هو يُقيِّم من خلال ما يشاهده أمامه من حركات وسلوكيات، ولعل القُبلة هي أبرز وأعمق مظاهر مشاعر الحب والحنان اتجاه الطفل، وإليك هذه القصة المؤثرة:

«جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: ما قبَّلت صبياً قط.

فلما ولى، قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

هذا الرجل عندنا من أهل النار»[٢٠].

ويذهب النبي إلى مستوى أعلى في إظهار الحب وهو النظرة التي يتغافل عنها الكثير فيقول عليه الصلاة والسلام:

«نظر الوالد إلى ولده حبًّا له عباده»[٢١]

وقال: «أكثروا من قبلة أولادكم، فإن لكم بكل قبلة درجة في الجنة»[٢٢].

والشيء الملفت في الأحاديث النبوية أنها دائماً تربط السلوك مع الطفل بالمسألة العبادية

(١٨) مستدرك الوسائل: ج١، ص١٤٨.
(١٩) الكافي: ج٧، ص٥١.
(٢٠) بحار الأنوار: ج١٠٤، ص٩٩.
(٢١) مستدرك الوسائل: ج٢، ص٦٢٦.
(٢٢) مكارم الأخلاق: ص٢٢٠.

بالجنة والنار، وأن سلوكك مع ابنك قد يخرجك من الجنة وقد يدخلك النار، كما هي الصلاة والصيام، فلا يمكن التساهل أو التهاون فيه.

- كن وفيًّا معهم:

يأخذ الطفل وعود الكبار دائماً على محمل الجد، وأنها أمور قد تم إنجازها لأنه قد حصل على وعد بتحقيقها، وأن الكبير قدوته لا يمكن أن يكذب أو يخلف وعوده، ومن هنا تكمن خطورة خلف الوعد، لأنه يغرس في أعماقه أن والده يكذب، وأن خلف الوعد مع الناس مسألة عادية، بل قد ينتهي إلى نتيجة أن والده لا يحبه، فيتولد لديه سلوك ونظرية في مفهوم الوعد، لذا أكد النبي على الوفاء بالوعد.

يقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «أحبوا الصبيان وارحموهم، وإذا وعدتموهم فوفوا لهم؛ فإنهم لا يرون إلا أنكم ترزقونهم».

وكان يقول صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا وعد أحدكم صبيه فلينجز»[٢٣].

- أظهر الرحمة:

ونعني هنا إظهار الرحمة والرأفة اتجاه الطفل في سلوكه وأخطائه، فهو لم يولد متعلماً وإنما لبنة طرية تحتاج على عناية ورقة في التعامل، فهو مخلوق ضعيف، لا يتحمل الخشونة في التعامل، والجفوة في السلوك، وإنما يجب ممارسة الرأفة والتسامح اتجاه العثرات التي قد يقع فيها.

فكان فيما أوصى به النبي صلى الله عليه وآله وسلم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «وارحم من أهلك الصغير ووقر الكبير».

وجاء في الحديث آخر: «كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا أصبح مسح على رؤوس ولده»[٢٤].

- أعطاء الهدية:

للهدية أثر السحر في نفسية الطفل، بل سلاح فتاك يمكن إبرازها لتربية وتوجيه الطفل نحو السلوك الحسن، كما أنها وفوق كل ذلك لسان ناطق عن مشاعر الحب والحنان التي يكنها الأب اتجاه أطفاله فيقول الرسول الأعظم عليه الصلاة والسلام: «الهدية تورث المحبة».

ويؤكد المعنى بكلمة أقوى:

«الهدية تفتح الباب المصمت».

---

(٢٣) المستدرك: ج٢، ص٦٢٦.

(٢٤) كيف تسعد أبناءك: ص٤٩.

- منع الضرب:

الضرب للطفل فيما لا ذنب له جريمة كبرى في حقه، ومنعه عما هو طبيعته هو يعني حرمانه وسلبه من طفولته، ولعل من أبسط حقوق الطفل هي مسألة البكاء، فهو تنفيس عما في داخله ولغته التي يتحدث بها مع والديه اتجاه ما يريد أو يعانيه، ولكن هي في غاية الأهمية عندما تكون ذكر عبادي يعلن الطفل عنه:

قال النبي عليه الصلاة والسلام: «لا تضربوا أطفالكم على بكائهم، فإن بكاءهم أربعة أشهر شهادة أن لا إله إلا الله، وأربعة أشهر الصلاة على النبي، وأربعة أشهر الدعاء لوالديه».

- المساواة:

﴿ لَّقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِّلسَّائِلِينَ (٧) إِذْ قَالُواْ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ (٨) اقْتُلُواْ يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُواْ مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ﴾[٢٥].

أول بذرة شقاق بين الإخوة إنما تنشأ عندما يكون هناك أحساس بالغبن والتمييز، بغض النظر إن كان لهذا التفريق وجه أو لم يكن، ولكن هذا الشعور هو دافع قوي لزرع الفتنة بين الإخوة، واشتعال نار الأحقاد بينهم.

ومن هنا جاءت المعالجة النبوية في تكريس مبدأ المساواة بين الأبناء، وعدم إشعارهم بالفارق في الحب والمكانة القلبية لدى الوالدين، لما قد يخلفه في نفسيتهم من آثر يبقى قابعاً راسخاً ربما لعشرات السنين، فيقول عليه الصلاة والسلام في العدل:

«اعدلوا بين أولادكم، كما تحبون أن يعدلوا بينكم في البر واللطف»[٢٦].

وهذا يتعدى حتى على مستوى الأمور البسيطة، التي كثيراً ما يستخف بها الآباء فيقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد نظر إلى رجل له ابنان فقبَّل أحدهما وترك الآخر: «فهلاّ واسيت بينهما؟».

وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الله تعالى يحب أن تعدلوا بين أولادكم حتى في القبل»[٢٧].

وتترقى مسألة المساواة في الفكر النبوي إلى درجة عليا وغاية في الدقة، إنه حتى في توزيع الهدايا أو المساواة هناك أول وثانٍ، فإذا تزاحم الأمر بين الذكر والأنثى يقول: قدِّم الأنثى لكونهم أكثر حساسية وتأثراً من الذكور فيقول:

«من دخل السوق فاشترى تحفة فحملها إلى عياله كان كالحامل صدقة إلى قوم

(٢٥) سورة يوسف: آية ٧ - ٩.
(٢٦) بحار الأنوار: ج١٠٤، ص٩٣.
(٢٧) كنز العمال: ج١٦، ٤٤٥.

محاويج.. ثم يضيف الرسول قائلاً: «ويبدأ بالإناث قبل الذكور...»[٢٨].

البعد المعرفي:

يقسم الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم التربية المعرفية للأبناء إلى ثلاث مراحل حيث تتكامل من خلالها شخصية الطفل إلى مرحلة النضج:

قال عليه الصلاة والسلام: «الولد سيد سبع سنين، وعبد سبع سنين، ووزير سبع سنين»[٢٩].

ويفسر هذه الكلمة الرائعة كل من الإمام أمير المؤمنين والإمام الصادق عليهما السلام:

فيقول أمير المؤمنين عليه السلام: «يرجى الصبي سبعاً، ويُؤدَّب سبعاً، ويستخدم سبعاً»[٣٠].

أما الإمام الصادق عليه السلام: «دع ابنك يلعب سبع سنين، ويُؤدَّب سبعاً، وألزمه نفسك سبع سنين»[٣١].

هذا يقودنا إلى تقسيم المراحل إلى ما يلي:

الطفولة المبكرة:

وهي المرحلة التي تشكِّل غاية في الحساسية وتحتاج إلى عناية خاصة من أعطاء الطفل حقه من الطفولة وعدم تكليفه معرفيًّا فوق طاقته، وهذا لا يعني حرمانه من اليسير من المعرفة التي توقظ الملكات لديه، وتمهد له الدرب للمرحلة القادمة التي تحتاج إلى جهد ورعاية علمية شبه مكثفه.

الطفولة المتأخرة:

كثيرة هي الأحاديث التي تولي هذه المرحلة الاهتمام، وتدعو إلى العمل على بناء الطفل علميًّا ومعرفيًّا، وتسميها بالخطرة جدًّا التي إهمالها يساعد في بناء جيل من الفاشلين والعاملين على هدم القيم والمبادئ الاجتماعية.

ففي ذات يوم مر النبي صلى الله عليه وآله وسلم على مجموعة من الأطفال، وبعد أن نظر إليهم قال: «ويل لأولاد آخر الزمان من آبائهم»!.

فقيل: يا رسول الله من آبائهم المشركين؟

(٢٨) كيف تسعد أبناءك: ص١٣٤.
(٢٩) مكارم الأخلاق: ٢٢٢.
(٣٠) مكار الأخلاق: ٢٢٢.
(٣١) مكار الأخلاق: ٢٢٢.

فقال: لا.. من أبائهم المؤمنين، لا يعلمونهم شيئاً من الفرائض، وإذا تعلم أولادهم منعوهم ورضوا عنهم بِعَرَضٍ يسير من الدنيا، فأنا منهم بريء.. وهم مني براء».

ففي هذه المرحلة تكون القابليات للأبناء كبيرة وهم في طور التلقي إلى درجة كبيرة، وقد ورد عنه عشرات الأحاديث منها:

يقول رسول الأعظم صلى الله عليه وآله: «إن المعلم إذا قال للصبي «بسم الله» كتب الله له، وللصبي، ولوالديه براءة من النار».

قال صلى الله عليه وآله: «مثل الذي يتعلم في صغره كالنقش على الحجر»[٣٢].

وقال صلى الله عليه وآله: «حفظ الغلام كالوسم على الحجر»[٣٣].

ويؤكد الرسول هذا المعنى ليصل به إلى درجة الأمر: «مروا أولادكم بطلب العلم»[٣٤].

وجعلها من موجبات الرحمة: «رحم الله عبداً أعان ولده على بره بالإحسان إليه والتآلف له وتعليمه، وتأديبه»[٣٥].

وقال صلى الله عليه وآله: «من حق الولد على والده ثلاثة: يحسن اسمه، ويعلمه الكتابة، ويزوجه إذا بلغ»[٣٦].

مراعاة القبليات:

إلا أن النبي يبدي ملاحظة غاية في الأهمية في العملية التعليمية، وهي مراعاة القابليات والقدرة على الاستيعاب بما يتماشى مع سن الطفل، وملكاته العقلية، وإلا ضاعت العملية التعليمية هباء ولم تحقق هدفها المنشود، فيقول عليه الصلاة والسلام:

«كلموا الناس على قدر عقولهم»[٣٧].

الأصالة المعرفية:

وأخيراً يأتي النبي عليه الصلاة والسلام إلى المسار العلمي الذي ينبغي أن نخطط له مع الأبناء، هو أن تدور المعرفة في فلك الشريعة والكتاب والسنة المرتبطة بأهل البيت عليهم السلام فيقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «أدبّوا أولادكم على ثلاث خصال: حبّ نبيكم، وحبّ أهل بيته،

(٣٢) حديث إلى الأمهات: ٢١٧.
(٣٣) كنز العمال: ج١٠، ص٢٢٨.
(٣٤) كنز العمال: ج١٦، ص٨٥٤.
(٣٥) مستدرك الوسائل: ج٢، ص ٦٢٦.
(٣٦) مكارم الأخلاق: ٢٢٠.
(٣٧) الكافي: ج١، ص٢٣.

وقراءة القرآن»[٣٨].

ونستطيع أن نخرج من هذه الرواية النبوية بثلاث نقاط هامة:

أولاً: إن المعرفة الحقيقية هي التي تستمد جذورها من الوحي، المبنية على أساس القرآن الكريم وسنة الرسول وأهل بيته عليهم السلام.

ثانياً: إن التعرف على أهل البيت بما يمثلونه من رؤية دينية متصلة بالوحي ينبغي أن يكون في سن مبكرة من عمر الطفل لخلق علقة ورابطة بين أبنائنا وأهل البيت العصمة عليهم السلام.

ثالثاً: إن أهل البيت والقرآن الكريم يشكلان عنصر متكامل لا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر حيث كل منهما يكمل الآخر، فلا يمكن فهم القرآن إلا من خلال أهل البيت عليهم السلام، ولا معرفة أهل البيت إلا من خلال القرآن، لأنهم يمثلون ويجسدون القرآن الناطق منه، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إني أوشك أن أدعى فأجيب، وإني تارك فيكم الثقلين كتاب الله عز وجل وعترتي، كتاب الله حبل ممدود بين السماء والأرض، وعترتي أهل بيتي. وإن اللطيف الخبير أخبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض؛ فانظروا بماذا تخلفونِّي فيهما».

مرحلة المراهقة:

وهي المرحلة الأخير حيث يكون الابن قد تخطَّى مرحلة الطفولة ودخل مرحلة المراهقة التي تعني تغير كبير في حياة الإنسان على المستوى الجسدي والنفسي، والبدء بمنهج جديد في التعامل والسلوك لا يقل عن مرحلة الطفولة أهمية □

(٣٨) كنز العمال: ١٦، ٤٥٦.

حقوق الإنسان

بين الإدعاء والحقيقة

آية الله السيد هادي المدرسي*

في ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الكثير من المبادئ الجيدة.. كما أن المطالبة باحترام حقوق الإنسان، هو الآخر من إيجابيات العمل السياسي المعاصر.

ولكن لابد من ألّا يكون هناك تمييز في تطبيق تلك المبادئ، على مستوى الكرة الأرضية.

فمن المفروض أن تكون حقوق الإنسان هي واحدة في كل مكان، ولابد أن يؤخذ الإنسان بإنسانيته، مع قطع النظر عن انتمائه العرقي أو الديني، وأن يتم الدفاع عن حقوقه بلا شروط، لا أن تكون تلك الحقوق محترمة بشرط الانتماء إلى الحضارة الغربية مثلاً، أو بشرط أن يكون الإنسان المضطهد يهوديًّا أو نصرانيًّا أو من المؤيدين للرأسمالية لتتم المطالبة باحترام حقوقه، ويُغض الطرف عن امتهان حقوق غيرهم لأنهم من ديانة أخرى، أو لأنه يعارض نظاماً غربيًّا هنا، أو نظاماً غربيًّا هناك، بحيث يتم التعامل مع حقوق الإنسان انتقائيًّا فلا يعتبر مثلاً الدم المسلم دماً، بل ماءً وإذا أريق هذا الدم يصفق له الغرب في حين يعتبر إهانة مقابر اليهود في أي مكان قضية دولية لابد من التنديد بها في كل مكان.

إن من أعجب المفارقات في العالم الغربي هو أنه ليس كل إنسان لـه حقوق متساوية لدى أصحاب القرار هناك. بل الإنسان الذي ينتمي إلى أعراق معينة، وديانات معينة.

* مفكر إسلامي، العراق.

فالإنسان الأفريقي المسلم المعارض لنظام غربي في بلاده ليست له حتماً أية حقوق محترمة في نظر الغربيين ولا أحد يدافع عنه إذا تعرضت تلك الحقوق للمصادرة.. وقد رأينا كيف أن الغرب اهتم كثيراً بأحد المعارضين السياسيين في الصين وتدخلت من أجل إطلاق سراحه المؤسسات السياسية والإعلامية والحقوقية في كل مكان وتحدث الرئيس الأمريكي شخصيًّا مع الرئيس الصيني بشأن إطلاق سراحه، وقد تم له ذلك وهاجر الرجل إلى الولايات المتحدة، في حين نجد في كثير من البلاد العربية التابعة للغرب معارضين في السجون ولا أحد يتحدث عنهم، وقد مضى على اعتقالهم أكثر من عشرين عاماً، و لا أحد يسأل عنهم.

وكذلك وجدنا كيف أن انتماء أي نظام في العالم إلى الغرب يعطيه مناعة ضد رفع شعار حقوق الإنسان في بلاده، فحينما كان صدام حسين يخوض حرباً ضد إيران، وكانت السياسات الغربية تتناغم معه، لم نسمع شيئاً على الإطلاق عن حقوق الإنسان العراقي المعارض لنظام صدام، بل بالعكس كانت الدول الأوروبية لا تعطي حق اللجوء السياسي لأي عراقي معارض لطاغوت بغداد، بل وحدث لبعض تلك الدول أن سلَّمت بعض المعارضين إلى النظام العراقي كما تم ذلك لاثنين من المعارضين العراقيين اللذين سُلِّما، من قبل السلطات الفرنسية، إلى النظام العراقي.

ولكن حينما غيّر صدام حسين سياسته، ووقف في وجه الغرب، بدأنا نسمع عن حقوق الإنسان المهدورة في العراق.

إن هنالك أنظمة كثيرة لا يملك الإنسان أي حق في ظلها، ولكن لأن لها علاقات جيدة مع الغرب فلا أحد يتحدث عن هدر حقوق الإنسان هناك، ويكفي أن يختلف ملك هنا، وأمير هناك، ورئيس دولة في مكان ثالث، مع السياسة الغربية في قضية ما، حتى ترتفع الأصوات في الغرب لتتحدث عن حقوق الإنسان المهدورة في تلك البلاد.

وأيضاً لا نجد من يدافع عن حقوق الأقليات في الغرب، فالأقليات المسلمة لا حقوق لها لدى واضعي السياسة الغربيين، لأنهم مسلمون لا غير. حتى أن البرلمان النرويجي أصدر قانوناً يلزم أبناء المهاجرين المسلمين بتلقي التعاليم المسيحية في المدارس إجباريًّا، وإلا فإن السلطات هناك ستصادر الأطفال من ذويهم، ولم نسمع من احتج على هذا التمييز الديني والعنصري.

إن الامتهان لكرامة المسلمين في الغرب لا يجد من يدافع عنه، ولا أحد يقول لهم: إن من أبسط حقوق الإنسان حقه في أن يؤمن بما يريد.

والغريب أننا نسمع الكثير من اللغط حول حقوق البهائيين في البلاد الإسلامية، مع أن البهائيين لا يفرض عليهم ولا على غيرهم مبادئ معينة، فالبهائي يبقى بهائيًّا ولا يتعرض لشيء، بالرغم من أن التحول من الإسلام إلى البهائية نوع من الارتداد.

واليهود في البلاد الإسلامية محترمون كيهود، ولا أحد يفرض على أولادهم أن

يتحولوا إلى مسلمين وكذلك الأمر مع المسيحيين، لكن يتم تجاهل حقوق الإنسان في الغرب إذا كان يرتبط بالمسلمين، في الوقت الذي نجد الاهتمام الشديد بحقوق الحيوانات ولها جمعيات كثيرة تدافع عن الأنواع النادرة من الدببة، والذئاب، وأنواع معينة من الحلزون من التي تعيش في الغرب، ومعنى ذلك فإن حقوق الحيوان أيضاً تخضع للعرق والانتماء، فالكلاب لها حقوقها إذا كانت فرنسية أو بريطانية أو أمريكية، أما أبقار بلادنا وأغنامها فلا أحد، بالطبع، يدافع عن حقوقها.

ويتم إعداد أنواع من الأطعمة الفاخرة للحيوانات التي تعيش في الغرب كما أعلن في هولندا على صفحات جريدة (trve) المعروفة بجديتها، أن بعض الهولنديين قاموا بإعداد غداء للكلاب سهل الهضم، ويسمح بتخفيف البراز الذي تتركه في الشارع، وأكد المخترعون لهذا النوع من الطعام أن هذا الغذاء الطازج محضّر من لحم البقر والدجاج، مع حبوب وخضار وفيتامينات مضافة وهي سهلة الهضم بنسبة تتجاوز ٨٧٪ أي أفضل بمرتين من الأغذية المعلبة والمجففة التي تصدّر للبشر إلى بلاد العالم الثالث، وأوصوا بتناول هذا النوع من الغذاء من قبل الكلاب لأن هذا الطعام لا يخرّج إلا مرة واحدة في اليوم، وبرازها أسهل للتنظيف وأخف رائحة من البراز التقليدي بكثير، وبدأ هذا الغذاء يعرف على نطاق واسع، والطلب يزداد عليه ولتلبية الطلبات أنشأ المخترعون له مصنعاً ينتج مائتين وخمسين طنًّا منه سنويًّا، وقد أعلنت المؤسسة التي يشرف عليها المخترعون، أنهم بعد الكلاب سيهتمون بالقطط التي تتعرض بدورها لمشاكل في الأمعاء، وأنهم سيخترعون طعاماً مماثلاً لها.

وللكلاب في البلاد الغربية أيضاً مخابز خاصة بها، وقد افتتح في بريطانيا ثلاثة مخابز لإنتاج أنواع متعددة من طعام الكلاب، مثل فطائر بالقشدة وبسكويت بالعسل وكعك عيد الميلاد، والإقبال على المخابز شديد حيث يزيد الطلب على المعروضات، ويأمل أصحاب المخابز أن تحوز على رضا الزبائن من ذوات الأربع، كما حدث في سبع مخابز كلابية في الولايات المتحدة.

وليست الرعاية التي تتلقاها الكلاب خاصة بما يرتبط بطعامها فحسب، بل إنها تشمل أيضا ما يرتبط بالجوانب الصحية، وقضايا أخرى.

فمثلا احتاجت كلبة في ألمانيا إلى عملية قيصرية لتوليدها سبع توائم.. فأجريت لها العملية، وتم ذلك على حساب الدولة..

وللكلاب امتيازات خاصة حتى في المحاكم، فقد نقضت محكمة استئناف بريطانية حكماً بإعدام الكلب (هانكي). الذي كان السبب في جرح أحد سعاة البريد بجرح يبلغ عمقه خمسة سنتيمترات في أسفل رجله، مما دفع المحكمة إلى أن تقرر إعدامه. ونجح محامو (هانكي) في دفع المحكمة إلى تبني تقرير الطبيب البيطري (روجر ماغفورد) المتخصص في تصرفات الحيوانات الذي استعانت به الملكة البريطانية (اليزابيت الثانية) مستشاراً لتربية كلابها،

وقد فحص (ماغفورد) الكلب ولاحظ بأنه كلب متسامح وليس على درجة غير طبيعية من الخطورة، لكن على ما يبدو أنه لا يحب سعاة البريد، وهذه المرة الأولى التي يحكم فيها على كلب بالإعدام بعد تعديل القانون البريطاني الخاص بالكلاب الخطيرة.

هذا، وتهتم شركات صناعة الدواء بصحة الكلاب وسلامتها، ليس فقط في الجانب الجسمي، بل والنفسي أيضاً فقد طرحت شركة (نوفارتيس) السويسرية عقاراً جديداً لعلاج القلق لدى الكلاب، وقالت الشركة في بيان لها: إن قلق ابتعاد الكلاب عن أصحابها ربما يؤدي إلى نباح متواصل وسلوك مدمر، والعقار الجديد الذي يسمى (كلومكالم) سيحسن سلوكها، وسيتم تسويق الدواء في أوروبا أولاً وبعد موافقة الاتحاد الأوروبي عليه كما ستجري محاولات لتسويقه في أمريكا أيضاً.

وللتدليل على ما تحظى به الكلاب والقطط من الاهتمام على أرفع المستويات، يكفي أن نعرف أن زوجة الرئيس الأمريكي السابق بيل كلينتون كتبت كتابها الأول -بعد دخولها البيت الأبيض- تحت عنوان «عزيزي سوكس، عزيزتي باري» وهو عبارة عن (أسرار) حياة كلبة البيت الأبيض، ويضم الكتاب مجموعة من رسائل الأطفال الذين يستفسرون عن أخبار كل من الكلب «سوكس» والقطة «باري» وأجوبة «السيدة الأولى» في الولايات المتحدة على ذلك.

ترى من يهتم بحقوق اللاجئين القابعين في المخيمات في البلاد الغربية؟ وكيف تعيش العوائل التركية الفقيرة في ألمانيا؟ ومن يهتم بحقوق الإنسان في بلادنا؟ ومن يهتم بفقراء أفريقيا؟

لا أحد في الغرب يفرض على الكلب أن يغيّر طبيعته، بل يتعاملون معه كما هو ولكنهم يفرضون على المسلمين أن يُغيّروا دينهم، وعاداتهم، وتقاليدهم.

ولا أحد يفرض على الكلب أن يسكت عن النباح، ولكنهم فرضوا على المسلمين أن تبقى مآذنهم صامتة في البلاد الغربية، فلا يجوز أن يذكر اسم الله فيها.

أي تمييز هذا في حقوق الإنسان؟

إن كثيراً من المسلمين في الغرب تناسوا المطالبة بحقوقهم الإنسانية، وإنما يطالبون اليوم فقط ببعض حقوق الحيوان لأنفسهم!. وكل ما يريدون من الآخرين أحياناً أن يتركوهم وشأنهم، لأن تدخلاتهم اليومية في شؤونهم يسلبهم حقوقهم كبشر □

التصوف الفلسفي

الوافد الجديد على مناهج الحوزات الدينية

■■ كريم المحروس*

أصبح أمر الإصلاح والتطوير والتجديد في الحوزات الدينية أمراً واقعاً لا مفر منه في ظل التحديات التي ولَّدتها وسائل الاتصال، وانفتاح التعليم الديني على مختلف الثقافات العالمية، إضافة إلى الابتلاء السياسي الراهن الذي أوجب على الحوزات إعادة النظر في هويته وفي طبيعة المشاركة الإدارية المتعلقة بالشأن العام. وعلى هذا السبيل وجدت رموز الإصلاح والتجديد نفسها أمام فرص يصعب استغلالها وذلك لقلة الإمكانات المادية، وعدم توافر الكادر العلمي القادر على صناعة البدائل التعليمية الجديدة، وشدة الجذب والتعصب الحزبي والمرجعي الذي اخترق الحوزات وناوش صورها التقليدية البسيطة.

وقد جاءت بعض محاولات إصلاح وتجديد التعليم الدين في عصرنا الحديث متصلة بالمعطى العلمي القديم من جهة محتوى المادة وأساليبها إلا في بعض صور منهجها وتنظيمها؛ لكون المجدد أو المصلح يرى نفسه ورهطه بحاجة إلى مؤسسة تعينه في مشروعه الإصلاحي التجديدي، وهذا مما لم يكن متوافراً. من هنا جاءت مثل هذه الجهود على صفة فردية اتخذت لها صبغة مسَّت الهيكل العام للمادة ذاتها وأساليب عرضها، وكأن التجديد والإصلاح قد اتخذ منحى رفع التعقيد اللفظي في المؤلفات القديمة والمساهمة في إخراجه عن دائرة الإيجاز في العبارة مع اختصار بعض المباحث والتوسع في أخرى والتدرج في عرض بعض المباحث وفق نسق علمي آخذاً في الاعتبار ذهنية الطالب ومدى استيعابه للمادة وقواعدها.

* باحث، مملكة البحرين.

وقُررت في ذلك عدة مؤلفات في مواد الأصول الفقهية والفلسفية وعلم الكلام واللغة، كان من بينها: كتابا (أصول الفقه) و(المنطق) للشيخ محمد رضا المظفر، وكتاب (دروس في علم أصول الفقه) للسيد محمد باقر الصدر، وكتابا (بداية الحكمة) و(نهاية الحكمة) للسيد الطباطبائي، وكتب (شرح المنظومة) و (الأصول) و (القول السديد) وسلسلة مؤلفة من عشرة كتب متخصصة سميت بالـ(المقدمات) من تأليف المرجع السيد محمد الشيرازي، وكتاب (الاشتقاق) للسيد حسن الشيرازي، وكتاب (الموجز في المنطق) للمرجع السيد صادق الشيرازي، وكتب (العرفان الإسلامي) و(المنطق الإسلامي) و(التاريخ الإسلامي) للمرجع السيد محمد تقي المدرسي، و(الأصول العامة للفقه المقارن) للسيد محمد تقي الحكيم، بالإضافة إلى عدد من المؤلفات المختصرة للشيخ د. عبد الهادي الفضلي.

وإلى جانب نظام الدراسة ومنهجه القديم أدخلت الحوزة في قم المقدسة ولبنان نظام التدرج في الفصول والتخصصات التي يتبعها نظام الامتحانات لتقدير مستوى الطالب بشهادات علمية تعطى له وتعادل بشهادات بعض الجامعات العلمية المدنية. في حين لم تدخل حوزات أخرى عريقة كالنجف الأشرف وكربلاء المقدسة هذا المضمار حتى نهاية القرن الماضي، وذلك بعد توقف هذه الحوزات عن عطائها العلمي بشكله المستقر على مدى خمسة وثلاثين عاماً تسلَّم خلالها حزب البعث مقاليد السلطة في العراق، لكن بعض المؤسسات التعليمية على المستوى الجامعي والحوزوي أُنشئت في سوريا والكويت وإيران وبريطانيا وبعض دول أفريقيا والهند على يد خريجي النجف وكربلاء، وشكلت امتداداً لحوزتي النجف وكربلاء واتخذت طابعاً تجديديًّا وإصلاحيًّا في مناهج الدراسات الدينية، واعتمدت نظام الامتحانات والتدرج التعليمي إلى جانب النظام التقليدي الحر بشكليه المنفتح والمحافظ. في حين ظلت مدارس دينية في بلاد أخرى كالبحرين والمنطقة الشرقية في السعودية على نمطها التقليدي الجامد بانتظار عودة الحوزات الأم في النجف الأشرف وكربلاء المقدسة إلى مجدهما التعليمي.

(١) أنسنة المنهج الحوزوي

قسمت المادة المتداولة في التعليم الديني إلى صنفين من العلوم كان لهما أثر كبير في وعي المسلمين وتوسيع مداركهم الإنسانية الوجدانية في مراحل نمو دور مدارس الحوزة الدينية: «صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه»[١].

فالعلوم النقلية هي علوم موروثة مصدرها الوحي الإلهي، وتتداول في الحوزات الدينية بوصفها مادة أساسية، وتضم أهم مصدرين تشريعين هما: القرآن الكريم والسنة النبوية

(١) مقدمة ابن خلدون. ص٤٣٥.

المطهرة، ويتعلق بشؤونهما حمل الرواية ودراستها وتدوينها وتصحيحها أو تجريحها سنداً ودلالة، إلى جانب التفسير والاجتهاد لاستنباط أحكام الفقه والشرح والعرض في السِّير. وتصور بأنها «العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول»[٢].

وقد حظيت هذه العلوم بالنصيب الأساسي الأكبر في مناهج التدريس في التعليم الديني بشكل موسع بعد عهد التشريع، الذي انتهى عند أتباع اتجاه الخلافة بوفاة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم حيث بدأ شعور يسري بوجوب كتابة القران والسنة وجمعهما على منهج الخلفاء، ومن ثم دراسة أحكامهما والاجتهاد فيهما. وأقفل عهد التشريع بصورة مختلفة عند اتجاه التشيع بعد شهادة الإمام الحادي عشر الحسن العسكري عليه السلام، وبداية عهد الغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر المهدي بن الحسن العسكري عليه السلام.

وفي ذلك كُتبت الكثير من مؤلفات التفسير والحديث وبمستويات متفاوتة من حيث وثاقتها وعمقها فيما عرف بعد ذلك بعلم التعديل والتجريح في السند والدلالة، ونجم عن ذلك مسيرة علمية طويلة عمادها التحقيق والبحث والدراسة في هذه المؤلفات وتأسيس علوم الفقه والأصول والتفسير والسيرة والحديث والرجال. واتخذ التحقيق والدراسة والنقل في هذا المضمار طرقاً في بدايات نشوء التعليم الديني مازال بعضها دارجاً في منهج الدراسات الدينية «هي السماع والعرض والإجازة والمناولة والمكاتبة والإعلام والوصية والوجادة. وغدت هذه الطرق تشمل فضلاً عن الحديث تحمُّل أكثر العلوم النقلية كالفقه وأصول الفقه والتفسير. فالسماع أن يقرأ الشيخ الحديث من حفظه أو من كتاب، والحضور يسمعون لفظه سواء كان للإملاء أم لغيره.. والعرض هو عرض القراءة، وذلك أن المريد يعرض على العالم ما يقرؤه، إما من حفظه وإما من كتاب مقابل مصحح... فالسماع من لفظ العالم، والقراءة بلفظ الطالب المتحمِّل أو غيره بحضرة العالم. وإما الإجازة فهي أدق من ذلك. وهي إذنُ العالم لشخص أو أكثر برواية بعض مروياته أو كتبه لفظاً وكتابةً. والإجازة أنواع. وأعلى أشكالها أن يحمل العالم كتاباً من كتبه ويقول للطالب، وقد عرف إتقانه: أجيز لك روايتها عني. وهذه إجازة معيّن وهو الشيخ لمعين وهو الطالب في معين وهو الكتاب أو الكتب»[٣].

وعلى أساس من ذلك، غلبت كثرة المؤلفات الفقهية في مناهج الدراسات الدينية وذلك للحاجة ولضرورة الاستفادة منها في معرفة الأحكام الشرعية المستخلصة من النص الشرعي، وصنفت علوم أخرى مادةً مكملةً ومساهمةً في تطوير هذا العلم. ويعد الفقه

(٢) المصدر السابق نفسه. ص٤٣٥.

(٣) مجلة لجامعة الإسلامية. ع١. ١٩٩٤ ص٤٧-٤٨.

أكثرها تميزاً، وهو «علم إسلامي خالص، حيث لم يؤثر أنه تأثر بتجارب علمية سابقة، أو أعمال تقدمته»[٤]، لكونه جاء في إطار علوم شريعة جديدة لم تكن معروفة في الجزيرة العربية، ونما وتطور تبعاً للحاجة اليومية للناس واستعمالاتهم للنعم وتسخيرهم لها في جميع مجالات حياتهم.

وأسفر عن تطور علم الفقه ومؤلفاته علم أصول الفقه الذي جمع القواعد الفقهية مع تفاوت في المرحلة الزمنية التي وُلِد فيها هذا العلم تبعاً لفترة انتهاء عهد التشريع عند عالمي اتجاه التشيع واتجاه الخلافة. ويُعَدُّ هذا العلم منبثقاً عن علم الفقه، وهو «من أهم العلوم الشرعية التي وضعها العلماء المسلمون دون أن يتأثروا بتجارب مماثلة سابقة، ودون أن يحذوا حذو محاولات متقدمة. وهو علم إسلامي خالص أيضاً كما الفقه، لأنه نشأ من بين النصوص الفقهية»[٥]، وهو ما يشير إلى الذهنية الإسلامية المتطورة في كشف القواعد وجمعها ضمن علم عقلي نقلي أُسِّس جديداً.

ربما كان علم الفقه أكثر العلوم تطوراً وأكثرها تأثيراً في حياة المجتمع، وفاق بذلك بقية المواد النقلية كالتفسير الذي جمدت علومه في التعليم الديني على تاريخ جمع القرآن ورجال ومراحل تدوينه، وعلى الحساب الرياضي في مضمون القرآن ومنهجه في العرض، وعلى القراءات السبع والبسملات وعلى قصص وظروف الوحي ونزول الآيات، وعلى الهوية المكية والمدنية، وعلى الناسخ والمنسوخ وعلى اللغة والآداب وما أشبه، أي أن تفسير القرآن اتجه إلى موضوعات ذاتية متعلقة بما بين دفتي القرآن بعيداً عن الواقع الإنساني ووعيه الشامل لنظم الفكر والسلوك، على خلاف وظيفة القرآن التي عرفته بوصفه كتاب حياة.

وإذا ما رصدنا حركة التطور في الفقه في التعليم الديني نجد أن علم الفقه كان متحرِّكاً بشكل واسع في مجالات العبادات حتى أنه غار في مجالات محتملَة متصوَّرَة في المستقبل، في حين كان هناك شبه توقف في مجال المعاملات كالقروض والمضاربة والشراكة والمزارعة والوكالة والهبات والحجر والرهن والأطعمة والأشربة وعقود الدول وما أشبه، وكانت جُلّ معاملات الدولة تُجرى بشكل منفصل عن مؤسسة التعليم الديني بلا أي تأثير متبادل، وكانت القوانين الدولية في شأن المعاملات هي الحاكمة حتى بدء عهد النهضة حيث وضعت نظريات ومؤلفات إسلامية جديدة في الاقتصاد والسياسة والاجتماع ونظم الدولة ومنشئها، فاعتمدت مؤسسة التعليم الديني بعض هذه المؤلفات مادةً دراسيةً مضافة للمنهج.

وعلى ذلك أيضاً جرى في شأن علوم الحديث والسيرة، حيث تطور علم الحديث والرجال، ونمت أساليب الوثاقة والجرح والتعديل، لكن الأسس الأولى المفترض اتباعها في

(٤) د.عبد الهادي الفضلي. أصول البحث. ص٩٦.

(٥) المصدر السابق نفسه. ص٧١.

ذلك كانت محل خلاف، خصوصاً في مسألة تنزيه وتعديل الصحابة أو تجريحهم، كما أن مسألة دلالة الأحاديث أيضاً ظلت خاضعة لقيود كانت بحاجة إلى إصلاح وتطوير؛ لأن الدلالات الخاطئة التي توصلت إليها بعض الجهات الدينية المتزمتة والمتطرفة كانت سبباً مباشر في التناحر بين المذاهب والاتجاهات الدينية.

وإما في مسألة السيرة النبوية فقد كادت تفقد أثرها في الحياة اليومية للناس، بل إن هناك من المختصين من ظل يجهل أكثر ما في السيرة أو حقائقها. وإما كتبها وكتابتها فهي بحاجة إلى تحقيق وإصلاح وتجديد وتنقية من كل ما علق بها من باطل دول بني أمية وبني العباس ومن كان على انحرافهم. فهذان العلمان (الحديث والسيرة) هما من أكثر العلوم الدينية التي لعبت فيها أيدي الوضع والاختلاق، وبحاجة إلى دور مؤسسي يخضعهما لنظر ووعي يحدد بموجبهما رؤى جديدة للمسلمين مميزة للعلم والمعرفة حق تمييز.

وأما العلوم العقلية فهي تشتمل على مادة العقائد أو ما يعرف بأصول الدين إضافة إلى أصول الفقه والحكمة والفلسفة والمنطق والإلهيات، وأضافت إليها بعض المدارس الدينية مواد التصوف والتصوف الفلسفي، والرياضيات كالهندسة والحساب والفلك، بالإضافة إلى الطبيعيات كالكيمياء والفيزياء والحيوان والطب، والإنسانيات كالتاريخ والجغرافيا والاجتماع والنفس واللغة وآدابها. وفصلت بعض المدارس بعض العلوم العقلية كأصول الفقه وأصول الدين والفلسفة والتصوف مثلاً ووضعتها في خانة العلوم الجامعة بين (النقلية والعقلية). وتوصف العلوم العقلية بأنها «هي العلوم الحكمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يوقفه نظره ويحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر»[٦].

وقد استفاد المسلمون من العلوم العقلية الوافدة عن الحضارات الأخرى عن طريق الترجمة من اليونانية بواسطة السريانية والفارسية إلى العربية، بعد محاولاتهم الحثيثة للاطلاع على علوم تلك الحضارات، «على أن دراسة العلوم الفلسفية والمنطق والكلام قسمة مألوفة في منهج المسلمين التعليمي والتربوي منذ النصف الثاني من القرن الأول الهجري، ولقد تأكدت هذه القسمة في القرن الثاني، وخاصة بعد ترجمة العلوم الفلسفية في عصر المأمون (١٧٠-٢١٨م، ٧٨٦-٨٣٣م)»[٧].

ولم يكن اطلاع المسلمين على العلوم العقلية اطلاعاً جامداً من دون معالجة أو تمحيص وإمعان نظر وتحقيق، لأن بعض تلك العلوم وخاصة الأوروبية منها كانت جامدة على منهج

(٦) مقدمة ابن خلدون. ص٤٣٥.

(٧) د. محمد عمارة.جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام. ص ٢٤.

أرسطو في الاستنباط القائم على استخراج النتائج من المقدمات والتزام الحدود والرسوم في التعريف والقياس والاستنباط والتمثيل في الاستدلال. «وقد عدل فيه المناطقة المسلمون، فالتزموا في التعريف ما سموه بـ(شرح الاسم)، وابتعدوا عن الأخذ بالحد والرسم. وعللوا هذا بعدم وجود فصول لحقائق الأشياء يمكن الوصول إليها ومعرفتها. كما أضافوا إلى مادة الاستقراء في كثير من مؤلفات المنطق الحديثة، الطرق الخمس التي وضعها (جون ستيورات مل)، والتي تسمى (طرق الاستقراء) و (قوانين الاستقراء)، وموضوعات أخرى رأوا من اللازم إضافتها.

ومنذ أن ترجم هذا المنطق من اليونانية إلى العربية عن طريق السريانية والفارسية، كان ومازال هو المنهج المعتمد في الدراسات الإسلامية، وبخاصة الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام وأصول الفقه. ومَدَّ رواقه أيضاً على الدراسات اللغوية العربية فاعتُمد إلى حد بعيد في علم النحو وعلوم البلاغة. وهو المنهج المعتمد حاليًّا في الدرس الفلسفي والدرس الكلامي والدرس الأصولي في الحوزات العلمية (مركز الدراسات الدينية) عند الشيعة الإمامية، وكذلك في الحوزات العلمية السنية في مثل أفغانستان وباكستان وهندستان واليمن ومصر ودول المغرب العربي»[٨]. وهناك الكثير من رجال العلم القدماء من المسلمين انبهروا بالفلسفة اليونانية كالكندي والفارابي وابن رشد وغيرهم، وراح بعضهم إلى النظر في العلوم الإسلامية النقلية ونصوصها بعين فلسفية ومقولات فكرية يونانية خالصة، فأنتجوا نظريات في مجالات الاجتماع اعتماداً على ألفاظ ومفاهيم فلسفية يونانية. وأرجع بعض المحققين علوم المسلمين في المجال النقلي إلى أسس ومناهج يونانية فلسفية ليؤكد تأييد مذهبه الفلسفي أو الصوفي، في حين ذهبت أكثر التحقيقات والدراسات إلى نقض هذا المذهب ودعت إلى تجريد العلوم النقلية والعقلية الإسلامية من أي أثر يوناني فكري فلسفي أو صوفي. وهناك من المحققين من اعترف بالالتقاط الفلسفي عن اليونان ولكنه استحسنه واستعمله في بناء قاعدته الفكرية الفلسفية.

وظهر من خلال الحياة العلمية في مؤسسة التعليم الديني عند اتجاهي الخلافة والتشيع، أن بعض العلوم العقلية قد تداخلت في العلوم النقلية وفرضت نتاج العقل على النقل أو العكس كما هي الحال في أصول الفقه، كما تداخلت بعض العلوم في بعضها كما هي الحال في أصول الدين والتصوف والفلسفة والحكمة. ولذلك تشكلت في التعليم الديني مخاطر على العلوم الأصيلة وعلى فكر وسلوك ووجدان المنتسبين إليها، خصوصاً في مجال مبحث التوحيد. فنشأت عن ذلك فرق دينية لها عقائدها وفلسفاتها وتصوفها، ولها نزعاتها وتصوراتها الخاصة في تنزيه الإله بين التجسيم والتشبيه والاتحاد والحلول والوحدة الوجودية، ما

(٨) أصول البحث. ص ٥٣-٥٤.

أدى إلى الكثير من النزاعات والمشكلات التي استنزفت الطاقات البشرية والاقتصادية والاجتماعية في تطرف سلفي غريب الأطوار أو تطرف فكري مثير للشكوك.

والى جانب ذلك، أسس متبنو بعض العلوم النقلية والعقلية طرقاً كثيرة مفصلة في كيفية تحمُّل وتلقي تلك العلوم. فمنذ القرن الثاني للهجرة أُلِّفت الكثير من الكتب المهمة الكاشفة عن علاقة الطالب بالأستاذ في حال الاستعداد لتلقي مثل هذه العلوم، وسميت بالآداب، وكان من بينها: كتاب (منية المريد في آداب المفيد والمستفيد) لزين الدين بن علي العاملي الملقب بالشهيد الثاني (٩٦٦هـ)، وكتاب (الدر النضيد في آداب المفيد والمستفيد) لبدر الدين الغزي (٩٨٤هـ)، وكتاب (آداب المتعلمين) لنصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ)، وكتاب (آداب المعلمين) لمحمد بن سحنون (٢٥٦هـ)، وكتاب (تذكرة السامع والمتكلم في آداب العلم أو المتعلم) لبدر الدين ابن جماعة الكناني (٧٣٣هـ).

وفصلت هذه المؤلفات الشيء الكثير في كيفية سير الحياة العلمية في مؤسسة التعليم الديني وتقاليد النظر والتحقيق والبحث والاجتهاد فضلاً عن كيفية الاستفادة من الأستاذ، وأخلاق الكسب العلمي، وطرق التعاطي مع المادة العلمية، وأحوال حلقات الدراسة وطقوس حضورها، وفن التدريس والدراسة والاستعداد لهما.

وربما كانت أكثر الكتب المتخصصة دقة وتفصيلاً في شأن العلاقة المتبادلة بين الطالب ومدرسيه، هو كتاب (منية المريد في آداب المفيد والمستفيد) حيث أولى الشهيد الثاني رعاية واهتماماً للعلاقة بين الأستاذ والطالب وما يتصل بينهما من اشتراك في كيفية تداول المادة وكسبها والبحث فيها. ففي آداب الأستاذ قسّم الكتاب الآداب إلى آداب تخص الأستاذ ذاته، وآداب علاقته مع طلابه، وآداب تخص حلقة الدرس. وأما آداب الطالب فهي مقسمة كذلك إلى آدابه مع نفسه وآدابه مع أستاذه وآدابه مع حلقة الدرس. وأما الآداب التي يشترك فيها الطالب مع المدرس فهي: الإخلاص وبذل الجهد في كسب العلم وتعليمه، والأخلاق المتبادلة، واحترام مادة العلم، والاستمرار في التعلم والتعليم ودوام العمل بالعلم، وتجنب الجدال والمراء وغيره.

ولم يغفل علماء التعليم الديني التفاصيل الدقيقة في مجال حفظ العلم وتقييده في الذهن، وفنون الكتابة والتأليف وطرقهما حتى انتشرت مصطلحات مميزة ومصنفة للمؤلفات، كمصطلح (المبسوط) و(الإملاء) و(المختصر) و(الحاشية) و(الشرح) و(التعليق) و(الفهرست) و(الكليات) و(المبادئ) و(المعاجم) و(المقباس) و(الوجيزة) و(التنقيح) و(المنظومة) وغيرها.

وقد تراجعت العلوم العقلية كثيراً خلال حكم السلطنة العثمانية تحت ضغط قيود الكثير من دوائر التعليم الديني الخاضعة لهيمنة شيوخ السلطنة الرسميين الذين حرّموا أو

منعوا أكثر العلوم العقلية جرياً على منهج الشيخ الغزالي الصوفي الذي ناهض الفلسفة على وجه التحديد. وظلت الحوزة الدينية على اتجاه التشيع محافظة على استقلالها في رعاية بعض العلوم العقلية وتجنب الاستجابة لتحولات السلطنة العثمانية في شأن أدائها التعليمي، على عكس الكثير من مؤسسات اتجاه الخلافة «ودون أن نقلل من اهتمام إخوتنا ونحن نعترف بأنهم ظلوا الممثلين لاهتمام التيار العقلاني الإسلامي بهذه الدراسات»[٩].

وحاول شيخ السلطنة العثمانية أبو الهدى الصيادي (١٨٤٩-١٩٠٩م) النيل من اتجاه التشيع، وصوَّره اتجاهاً دينيًّا يتعاطى مع بعض العلوم العقلية إلى جانب علومه النقلية السائدة في مؤسسته التعليمية، فاصطنع العقبات والموانع أمام مسيرة السيد جمال الأفغاني وتصدى له وقاومه بحجة تشيعه وتعاطيه العلوم العقلية. فقد كانت دراسة الأفغاني للعلوم العقلية -في كل من العراق والهند على غير منهج السلطنة العثمانية التي كانت تميل إلى فكر التصوف- أحد أسباب بلوغه هذه المرتبة، وبذلك استطاع أن يتحرر من قيود المنهج العثماني التقليدي الجامد؛ «فلقد كان طرازاً من الرجال لا يمكن فهمهم حق الفهم إلا إذا نحن تخيلنا الصورة التي يمكن أن يكون عليها مفكر عبقري عملاق، جمع في عقله ما بين الحكمة الفلسفية والإيمان -على طريقة الفلاسفة- بجوهريات الإسلام وحقائقه الأولية، في صورتها النقية المبرأة من الخرافات والإضافات»[١٠].

تحديات المنهج ورموزه:

استمرت مؤسسة التعليم الديني في التعليم وفق المنهج التقليدي المتقيد بالعرض والشرح التفصيلي الممل لمختصرات المادة، وفك عباراتها وألفاظها ومصطلحاتها، ومحاكمة مضامينها ومقاصدها اللغوية. ولكن هذا الأسلوب التعليمي القديم لم يخلُ من بعض الإيجابيات من نحو: «غزارة المادة العلمية والتعمق في قضاياها، فيأتي المدرس فيدرس الموضوع فينزل في أعماق الأرض ويرتفع إلى عنان السماء في كل شيء، لماذا وكيف، والأبعاد المتعلقة به والجوانب والاحتمالات، فيحاول أن يعطي غزارة وعمقاً أكثر مما يقتضيه الموضوع نفسه، ومعرفة الجذور والأغصان كلها المرتبطة بشجرة العلم»[١١].

ومع مثل هذه الأساليب التقليدية القديمة كان على المدرس أن يتميز بحصيلة علمية واسعة جدًّا تمكنه من إدراك ومعرفة العلوم المختلفة كالفقه والتفسير والدراية والحديث والمنطق والحكمة وعلوم اللغة والرياضيات والطبيعيات والإنسانيات وغيرها من العلوم النقلية والعقلية، ما يؤكد أهمية دور الذاكرة والحفظ، ويزيد من حصيلة الطالب والمدرس

(٩) جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام. ص٢٥.

(١٠) المصدر السابق نفسه. ص٢٦٨.

(١١) مقابلة: د. السيد محمد علي الشهرستاني، أمين عام الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية.

العلمية ويرفع من قدرتهما معاً على «تبين مواطن الضعف في المادة العلمية... ومعالجتها من خلال منهج: إن قلتَ: قلتُ، وإن قلت: قلت»[١٢].

وهنا مثال واحد على طريقة التعليم كانت متبعة في حوزات العراق إلى عهد قريب: «فإذا أراد الأستاذ أن يثبت كروية الأرض تساءل: هي كروية أو مسطحة ؟. ثم يقول: ذهب العلماء القدماء إلى أنها مسطحة، وقال الجدد: إنها كروية، واستدلوا بأن الإنسان إذا سار من نقطة معينة وواصل السير في خط مستقيم ينتهي إلى المكان الذي ابتدأ منه، ثم يعقب الأستاذ -من عنده- بأن هذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الأرض كروية لسبب من الأسباب كما هي سني التطور.

ويجيب -من عنده- بأن كروية الأرض لا تحتاج إلى الاستدلال بعد أن أثبت العلم أن الأصل في كل جرم أن يوجد أول ما يوجد كروية الشكل، وليس من شك أن الأرض جرم فهي إذن كروية، ومن قال بهذا لا يُطالب بالبيِّنة لأن قوله موافق للأصل، على أن الوجدان يؤيد هذا ويعززه، وعليه فالقول المعاكس لا يبتنى على أساس. وهكذا تدرس جميع القضايا والمسائل»[١٣].

فهذا الأسلوب التعليمي في عهد متقدم تميزت به حوزات العراق له الكثير من المحاسن أتي على رأسها فن التوسع والتمكن من العديد من المعارف المختلفة، وفن الحوار والنقاش والجدل. وعلى ذلك يتخرج الطالب مدعم بالمادة المناسبة المحيطة بأبعاد علمية متنوعة، فيزيد من ثقة الطالب بنفسه وبعلومه المختلفة، ويساهم مساهمة كبيرة في نمو الذكاء والحنكة أمام حجج الآخرين وآرائهم وتفسيراتهم وتأويلاتهم واعتراضاتهم، كما يساهم في نمو مقدرة الطالب على دراسة العلوم الأخرى غير المقررة في التعليم الديني والتمكن منها والاستفادة منها ونقدها في حال خلافها مع المعتقد والفكر الأصيل، فتتبلور شخصيته وينمو حسه الاستقرائي البحثي في حال اختلاطه بنظرائه وزملائه وببيئته العلمية وبعامة الناس.

وإلى جانب كل ذلك، هناك ميزات أخرى مهمة في منهج التعليم القديم أتى في مقدمتها: الارتباط بالقيم الروحية ووثوق العلاقة بين الطالب والأستاذ، وبقاء الأبواب مفتوحة للطالب لاكتساب ما يمكنه من التعليم وفقاً لما يملك من ذهنية علمية وبعد زمني، «فلا يوجد فاشل في ميدان التعليم الديني، لأنه يتيح مجالاً لكل القدرات. فإذا حفظت القرآن واكتفيت بذلك يمكنك أن تفيد الناس شيئاً، وإذا حفظت شيئاً من علوم الفقه فيمكنك أن تنفع الناس في هذه الحدود، وإذا تعمقت في الحديث والأصول فيمكنك أن تعطي شيئاً أكثر وهكذا»[١٤].

(١٢) مجلة الجامعة الإسلامية. ع١ كانون الثاني ١٩٩٤م. ص٢٢٦-٢٢٧.
(١٣) مع علماء النجف الأشرف. ص١٩٧.
(١٤) مجلة الجامعة الإسلامية. ع١ كانون الثاني ١٩٩٤. ص٢٢٦-٢٢٧.

ومع بروز هذه النقاط الإيجابية التي صُبت في صالح المنهج القديم وفي فن التدريس موضوعاً وأسلوباً؛ إلا أن هنالك الكثير من نقاط الضعف الأساسية تسجل على تلك المناهج والأساليب التعليمية لا يمكن لها أن تجعل من التعليم القديم منسجماً ومتسقاً مع الظروف الحالية والمتقدمة علميًّا وإنسانيًّا، كما أنها لا تستطيع أن تخرّج للمجتمع إنساناً قادراً على الانسجام مع فئات المجتمع المختلفة والتفاعل مع تحولاته السريعة جدًّا في مجالات التنمية وتقنية الاتصال والاستراتيجيات السياسية والاقتصادية والثقافية العظمى إلا بمبادرات فردية تصدر عن الطالب المنتسب. ولو أردنا أن نمثل للوضع السائد فإننا سنجد أن هناك مسافة واسعة تفصلنا عن عالم اليوم في الشأن التعليمي تشابه إلى حد ما المسافة الفاصلة بين مستوى أوضاع عالمنا الإسلامي على عهد السلطنة وأوضاع أوروبا بعد تطور نهضتها. فيوم توقف المسلمون اكتسحتهم مناهج الغرب.

وعلى الرغم من بقاء المنهج التعليمي القديم قادراً على أداء رسالته من حيث البناء الروحي والوجداني للطالب وزيادة ثقته في علمه ومؤسسته التي ينتمي إليها؛ إلا أن الدور الذي يمكّن الطالب من تأدية وظيفته في حال تخرجه هو دور محدود ومقصور على الجانب الروحي الوجداني، بجانب أثر ليس بالريادي في مجال الضرورات الحياتية والتحديات التي تعترض مسيرة المجتمع الناتجة عن المدنية سريعة التغير والتحول في المجالات العلمية والتنمية التعليمية على وجه أخص.

واستطاعت مناهج الدراسات والتعليم الديني -حتى عهد تطورها إلى مستوى منهجي ومؤسسي مناسب- أن تخرج العديد من العلماء والمراجع الكبار الذين ساهموا في تطوير المناهج الدينية ومؤسساتها، سواء بالبحث والتحقيق أو إصدار مؤلفات متقدمة زادت في ثراء تراث الحوزات وألقت بظلالها على المادة العلمية ومناهج الدراسات، ووصلت التعليم الديني بالأوضاع الاجتماعية المحيطة، ورفعت من درجة تفاعله نسبيًّا. كما ساهمت في الحفاظ على تراث أهل البيت عليهم السلام وتزويده بعوامل البقاء، لكن ذلك كله جاء في صور فردية. وكان من بين أشهر هؤلاء العلماء الكبار الذين برزوا في هذا المضمار من بعد نشوء وتطور التعليمي الديني على يد الشيخ الطوسي في النجف الأشرف كل من: أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٠٢ - ٦٧٦هـ) المشهور بـ(المحقق الحليّ)، وله مؤلفات مميزة منها: كتاب (شرائع الإسلام) وكتاب (المختصر النافع). ونصير الدين محمد بن الحسن الطوسي المتوفى في سنة (٦٧٢هـ) المشهور بـ(المحقق الطوسي) وله كتابه الشهير (تجريد الاعتقاد) في علم الكلام. والحسن بن يوسف بن علي المطهّر المتوفى في سنة (٧٢٦هـ) المشهور بـ(العلامّة الحليّ) وله (تذكرة الفقهاء) مؤلف من عشرين مجلداً، وله أيضاً (قواعد الأحكام). وابن العلاّمة الحلّي المشهور بـ(فخر المحققين) المتوفى في سنة (٧٧١هـ) وله كتاب (إيضاح الفوائد في شرح إشكالات الفوائد) المؤلف من أربع مجلدات. وأبو عبدالله

محمد بن مكي العاملي المشهور بـ(الشهيد الأول) المستشهد في سنة (٧٨٦هـ) وله (اللمعة الدمشقية) و(القواعد والفوائد). وجمال الدين أبي العباس أحمد بن محمد بن فهد الحليّ المشهور بـ(ابن فهد الحليّ) المتوفى في سنة (٨٤١هـ) وله (المهذَّب البارع في شرح المختصر النافع) المؤلف من خمسة مجلدات. والشيخ علي بن الحسين الكركي المشهور بـ(المحقق الثاني) المتوفى في سنة (٩٤١هـ) وله (جامع المقاصد في شرح القواعد) المؤلف من ثلاثة عشر جزءاً. وزين الدين بن علي الجبعي العاملي المشهور بـ(الشهيد الثاني) المستشهد في سنة (٩٦٦هـ) وله (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية) و(مسالك الإفهام في شرح شرائع الإسلام) المؤلف من خمسة عشر مجلداً. والمولى أحمد بن محمّد الشهير بـ(المقدّس الأردبيلي) والمتوفى في سنة (٩٩٣هـ) وله (مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان) المؤلف من أربعة عشر مجلداً. ومحمد محسن الشهير بـ(الفيض الكاشاني) المتوفى في سنة (١٠٩١هـ) وله (الوافي والصافي ومفاتيح الشرايع). ومحمد بن الحسن المشهور بـ(الحر العاملي) المتوفى في سنة (١١٠٤هـ) وله (وسائل الشيعة) المؤلف من ثلاثين مجلداً. والمولى محمد باقر بن المولى محمد تقي المجلسي المشهور بـ(العلّامة المجلسي) المتوفى في سنة (١١١١هـ) وله (بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار) المؤلف من مائة مجلد. والشيخ يوسف البحراني المشهور بـ(البحراني) المتوفى في سنة (١١٨٦هـ) وله (الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة) المؤلف من خمسة وعشرين مجلداً. والمحقق السيد علي الطباطبائي الشهير بـ(مير سيد علي) والمتوفى في سنة (١٢١٣هـ) وله (رياض المسائل). والسيد محمد جواد الحسيني العاملي المتوفى في سنة (١٢٢٦هـ) وله (مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة في بيان الأحكام بالدلائل) المؤلف من عشرين مجلداً. والمولى أحمد بن المولى محمد مهدي النراقي المشهور بـ(النراقي) المتوفى في سنة (١٢٤٤هـ) وله (مستند الشيعة في أحكام الشريعة) المؤلف من تسعة عشر مجلداً. وجعفر بن خضر بن يحيى المشهور بـ(كاشف الغطاء) المتوفى في سنة (١٢٢٨هـ) وله (كشف الغطاء). ومحمد حسن النجفي المتوفى في سنة (١٢٦٦هـ) وله (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام) المؤلف من ثلاثة وأربعين مجلداً. ومرتضى بن محمد أمين المشهور بـ(الشيخ الأعظم) المتوفى في سنة (١٢٨١هـ) وله (المكاسب وفرائد الأصول). والسيد محمد حسن الشيرازي المشهور بـ(المجدد) وصاحب انتفاضة التنباك المتوفى في (١٣١٢هـ) وله (تحريرات في الأصول) و(تحريرات في الفقه) و(رسالة في الرضاع) و(رسالة في اجتماع الأمر والنهي). والميرزا محمد تقي الشيرازي المشهور بـ(قائد ثورة العشرين) المتوفى في سنة (١٣٣٨هـ) وله (حاشية المكاسب المحرمة) و(مباحث الأصول) (حاشية كتاب البيع). والميرزا حسين النوري الطبرسي المشهور بـ(النوري الطبرسي) المتوفى في سنة (١٣٢٠هـ) وله (مستدرك

وسائل الشيعة). والشيخ محمد كاظم الخراساني المشهور بـ(الآخوند الخراساني) المتوفى في سنة (١٣٢٩هـ) وله (كفاية الأصول). والسيد محمد كاظم اليزدي المتوفي في سنة (١٣٣٧هـ) وله (العروة الوثقى) و(حاشية المكاسب) و(كتاب التعادل والترجيح). والسيد أبي الحسن الأصفهاني المتوفي في سنة (١٣٦٥هـ). والسيد محسن الطباطبائي الحكيم المتوفى في سنة (١٣٩٠هـ) وله (مستمسك العروة الوثقى) المؤلف من أربعة عشر مجلداً. والشيخ محمد رضا المظفر المتوفى في سنة (١٩٦٣م) وله (علم أصول الفقه) و(علم المنطق). والسيد أبو القاسم الخوئي المتوفى في سنة (١٤١٣هـ) وله (بحوث في شرح العروة الوثقى) و(معجم رجال الحديث) و(البيان في تفسير القرآن). والسيد محمد باقر الصدر وله (دروس في علم الأصول) و(فلسفتنا) و(اقتصادنا) و(الأسس المنطقية للاستقراء). والسيد محمد الحسيني الشيرازي المتوفى في سنة (١٤٢٢هـ/٢٠٠٠م) وله أكبر موسوعة فقهية في العالم الشيعي مؤلفة من ١٦٠ مجلداً، ويعد أكبر مؤلف في العالم وله ١٥٠٠ كتاب قيِّم في أصول الدين وأصول الفقه وفي مجالات مختلفة. والسيد محمد تقي الحكيم المتوفى في سنة (١٤٢٣هـ) عميد كلية الفقه (١٩٦٥- ١٩٧٠م) له (الأصول العامة للفقه المقارن) و(مناهج البحث في التاريخ).

إن هناك شبه إجماع في مؤسسة التعليم الديني على أن نتاج منهجها الراهن بحاجة إلى انطلاقة كبيرة وحديثة على طريق تخريج مستويات علمية رفيعة مؤهلة لسد حاجات الأمة الإسلامية في مثل هذا العصر المعقد في ثقافته وعلومه واقتصاده وسياسته وتطوره العلمي والتكنولوجي. وربما كان المنهج التقليدي القديم قادراً على إنتاج مراجع وفقهاء ومؤلفين ومدرسين يسدون حاجات التعليمي الديني ذاته في مجالات المنهج التعليمي وبعض الحاجات المتعلقة بشؤون الشريعة ومادتها؛ لكن هذا التوسع الكبير في الحياة العلمية والحضارية وحاجة المجتمع المسلم إلى قيادات ورموز مرجعية وفقهية تدير كل شؤون حياته في هذا البحر المتلاطم من الثقافات والأفكار والمناهج المتطورة المخالفة أو المناهضة للدين أو المتقدمة جدًّا على كل ما هو متاح من فكر إسلامي؛ يتطلب المئات وليس العشرات من المراجع والفقهاء الذين يحملون في ذواتهم مؤهلات زعامة الأمة على مختلف الصعد إلى جانب إدارة دفة الحواضر العلمية الفقهية.

وقد مثَّلت الثغرة التعليمية أو ما عرف بقضية الفصل بين التعليم الديني والمدني انفصاماً حقيقيًّا في العقل الإسلامي، والى جانبها برزت نظريات حديثة ومتطورة في مناهج التاريخ واللغة والحضارة والميتافيزيقا ونظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) وما يعرف بالأنسنة. في وقت انشغلت فيه الحوزة الدينية بشكل رئيس بعلوم أخرى متعلقة بمفاهيم التأصيل وباللغة خاصة، وبجدل الثابت والمتغير، وبمقولات عُدَّت خليطاً ومزيجاً بين فلسفات نشأت على

عهد سقراط وأفلاطون وأرسطو كمقولات ابن سينا والمشائين والسهروردي والاشراقيين وملا صدرا، مع إعراض عن الاستجابة للتحولات المستجدة في المحيط الاجتماعي والثقافي والعلمي الحضاري.

وإذا ما شاءت المؤسسات التعليمية الدينية المنشغلة بجدل تلك المقولات العزم على الإصلاح والتجديد فإنها ستظل رهينة بأصول تلك الفلسفات ومفاهيمها ونظرياتها بلا نتاج لها حينئذ إلا استقراء شكلي مباين للصورية الاستنباطية ومغلفاً بها في الوقت نفسه، ثم تتحول مادة الفلسفة في التعليم الديني إلى جدل العلة والمعلول، ثم تتكشف في النهاية مظاهر السقوط في وحل ديانة وحدة الوجود والموجود، وربما يُعاد التحقيق في وحدة الوجود بعد تعاظم أخطائها القاتلة ليخلص النظر إلى مبنى ما يعرف اليوم بـ(السلطنة والهيمنة) في الخالقية.

ولكون منهج التعليم الديني لا يملك ضوابط التوجيه في علاقته مع المحيط التعليمي ومتطلباته العصرية؛ فإن معايير التعاطي السليم والمثمر مع المحيط الخارجي بتفاعلاته تظل غائبة أيضاً. وقد تتفاعل مدارس التعليمي الديني مع هذا المحيط بشكل حر فتصيب في تشخيص موضوع الفقه مثلاً وقد تخطئ في مجال التعاطي مع نتاج العلوم الإنسانية والطبيعية والرياضية. لذلك تتبنى بعض مدارس التعليم الديني اتجاهات ومباني مختلفة قد تصل في علاقاتها البينية إلى حد النزاع ونبذ الآخر، كما هي الحال في منهج التعاطي مع فصول الفلسفة والتصوف الفلسفي (العرفان) أو حتى مبدأ الاجتهاد ذاته ومفاهيمه وأصوله وقواعده، فذلك من الدواعي الضرورية لتغيير المنهج وقواعد الحوزة ونظم علاقتها الداخلية وعلاقاتها بالمجتمع وبحواضرها العلمية وبنظرياتها الاجتماعية، لكي تتحاشى اضطرار منتسبي هذه الحوزات إلى الاقتباس والالتقاط على مبدأ التعويض أمام الإحساس بالعجز والنقص المنهجي أو العلمي أو الثقافي.

ومع توافر بعض الجهود المسؤولة التي راحت تهذِّب في المادة المتداولة وتصوغها صياغة علمية منهجية مناسبة لسد حاجات مؤسسة التعليم الديني؛ إلا أن حركتها مازالت بطيئة جدًّا وتنحصر أغلبيتها في علوم الآلة وبعض مواد مرحلة المقدمات فقط، ولم تمس جوهر بعض المواد التي ظلَّت محلًّا للجدل الطويل في التعليم الديني كالفلسفة والتصوف الفلسفي (العرفان) وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمنطق والتاريخ والسيرة وما أشبه، ولم تضف مواد جديدة أخرى إلى المنهج التعليمي أو تميز مضامينها على منهج شك المتخصصين من رواد التعليم الديني القديم الذين يعتقدون بأن المنهج التقليدي القديم مازال يتسم بالتقدمية والتميز على أية مناهج جديدة أخرى، وأن محاولات الإصلاح والتجديد المستمرة في المنهج تفتقر إلى الاستقرار والثبات فضلاً عن الكفاءة.

وربما يكون الإصلاح والتجديد في مراحل متقدمة من الدراسة في الحوزات على صعيد المنهج مقبولاً لأن الطالب عندها يكون مؤهلاً لمرحلة الاستدلال التي تتطلب ذهناً بحثيًّا مُنقِّباً، كما أن الطالب في هذه المرحلة قادر على تقييم المنهج، وقادر على متابعة أثر أية نظرية جديدة تنبثق عن اجتياز الطالب لمراحله الأولى والثانية وكشف صوابها أو خطئها، وربما يكون الفقيه في هذه المرحلة أيضاً منفتحاً على أشكال وألوان من النظريات والثقافات التي تجول في الساحة الإسلامية فيتعرف من خلالها بسهولة على أي معطى جديد، «لذا نجد مثل نظرية (الاستجابة الشرطية) للعالم الروسي (بافلوف) قد دخلت في مجال اللغة أيضاً واستخدمها بعض العلماء في مسألة (الوضع)، وهي بصدد الإجابة عن سؤال يتعلق بتفسير العلاقة (التلازم، السببية، الاندماج) بين الألفاظ والمعاني، إذ إن اختيار الإنسان لفظاً محدَّداً لمعنى معين لا يفسر التلازم بينهما، وقد ذكرت نظريات متعددة كالتعهد والمناسبة الاعتبارية والقرن الأكيد، وهذه الأخيرة اعتمدت على نظرية (الاستجابة الشرطية) حيث إن هناك حالة استجابة شرطية ما بين سماع كلمة والانتقال إلى معنى تلك الكلمة من خلال التكرار، ولذلك يتعلم الناس اللغات من خلال التكرار. وهذه استفادة جيدة ونموذج لتداخل العلوم»[١٥].

تبعات التجديد الفلسفي:

لم تستقر الحوزة على حال واحدة، وشهدت تنقلات كثيرة منذ نشوء أول مدارسها في المدينة المنورة مروراً بالكوفة وقم والري وبغداد، ثم النجف الأشرف وحلب والحلة والشام ثم عودتها مرة أخرى إلى سامراء والنجف، ثم انتقالها إلى كربلاء وأصفهان، ثم أخيراً عودتها إلى النجف وقم وكربلاء المقدسة حتى مجيء نظام حزب البعث في العراق، الذي أوقف الحياة التعليمية الدينية في النجف وكربلاء، لتزدهر قم المقدسة مع تغير النظام السياسي في إيران في وقت تشتت المرجعية الدينية الكربلائية والنجفية.

وكان الشكل المؤسسي التاريخي للجهة التعليمية في العراق من قبلُ تبلور على عهد الشيخ الطوسي في النجف الأشرف في عام (٤٤٨هـ)، وتبعه نشوء عدد من المدارس الكبرى والصغرى في بلاد إسلامية مختلفة. وإثر تقلبات أحداث ثورة العشرين -التي قادتها الحوزة في العراق وانخرطت فيها بكل إمكانياتها العلمية ونفوذها البشري الاجتماعي- أُبعد عدد من رجال الدين من النجف الأشرف إلى إيران حيث كانت لهم مساهمات كبيرة في تطوير هذه الحوزة.

طوَّر الشيخ عبد الكريم الحائري حوزة قم المقدسة، وتبعه على منهجه في التجديد

(١٥) مجلة (البصائر) الفصلية. العدد (٣٢).

والارتقاء السيد البروجردي حتى مجيء عهد تطور العلوم العقلية على يد السيد محمد حسين الطباطبائي في مطلع الخمسينات من القرن الماضي؛ حيث نمت في هذه الحوزة ظاهرة الجدل والنقد إلى جانب موجة الرفض المطلق لبعض العلوم العقلية بشكل مثير معاصر لدخول حوزة قم المقدسة مرحلة الصراع السياسي الكبير في عهد الشاه محمد رضا بهلوي في عام (١٩٦٣م). فكان من بين أساليب الشاه في الشأن الثقافي رعاية طباعة كتب البحث العقلي المؤلفة في قم المقدسة بقصد تغليب هذا البعد المخالف لمنهج المرجعية الدينية العليا المتمثلة في السيد البروجردي ذي النفوذ الواسع جدًّا بين فئات الشعب الإيراني، المناهضة لسياسات الشاه. فكسبت مؤلفات السيد الطباطبائي على المنهج العقلي النصيب الأكبر من نفقات الطباعة الرسمية للدولة، وتقدم الشاه بجائزة مالية للشيخ المطهري على ما قدمه من مادة فلسفية شارحة لكتاب (أصول الفلسفة الواقعية) لمؤلفه السيد الطباطبائي الذي ناصف الشيخ المطهري جائزته هذه.

ويُعَدُّ كتاب (أصول الفلسفة الواقعية) كتاباً عصريًّا في الفلسفة أنجز الطباطبائي تأليفه خضوعاً عند طلب بعض مقربيه، فصدر في عدة مجلدات تخطَّى مشروع الطباعة أحد أجزائها الأولى لما كان يضمه هذا الجزء من عبارات فلسفية لا تتسق ومنهج البروجردي زعيم الحوزة المناهض للفلسفة والعرفان، والرافض لمنهجهما الخطير الذي بدأ يغزو في محاولاته الأولى مقررات الدراسة الدينية بدعم من السلطات المحلية. وقد حدث أن رفض السيد البروجردي قبول هوامش وتعليقات الطباطبائي على كتاب (بحار الأنوار) للشيخ المجلسي وحرَّم حلقات دروسه. ما يشير إلى شدة الجدل العلمي والمرجعي في حوزة قم المقدسة، ومدى انتفاع مقاصد الشاه الإيراني من سيادة البيئة الفلسفية والعرفانية في الحوزة على حساب العلوم النقلية التي درجت المدرسة التعليمية الدينية في قم المقدسة على تنميتها والتوسع في مناهجها، كما تشير إلى اضطراب أوضاع حوزة قم المقدسة واتخاذها مستويات من الصراع العلمي والسياسي الخطير الذي اضطر معه مرجع الحوزة السيد البروجردي إلى الوقوف بحزم ضد مشروع سيادة العلوم العقلية، وحدث أن طرد البروجردي بعض تلامذته من الحوزة بسبب أخذهم بمادة العرفان وولوجهم فيها إلى حد التضامن مع مشروع الشاة بتجريد العلوم النقلية من نصيبها الأوفر في الدراسة وتغليب العلوم العقلية بين مدارس قم الدينية.

ومع تطور مشروع قم المقدسة في العلوم الفلسفية بعد وفاة زعيمها ومرجعها الأعلى البروجردي، ظهر انفراد حوزة قم المقدسة الجلي عن بقية مدارس التعليم الديني واختلافها في المنهج عن حوزتي النجف الأشرف وكربلاء المقدسة اللتين أشرفتا على الجمود والتوقف في مشروعهما التعليمي بعد توسع هيمنة النظام السياسي البعثي وتسلطه، وتدخله في الحياة التعليمية اليومية، وتقويضه للكثير من مظاهرها الدراسية. وكان للعلوم الفلسفية

قبيل توقف الحياة التعليمية نصيب غير وافر في حوزتي كربلاء والنجف، إذ كانت تدرس هذه العلوم بشكل محدود جدًّا في مرحلة المقدمات. وبعد ظهور بوادر الإصلاح والتجديد في المناهج انتقلت هذه العلوم إلى مرحلة السطوح في وقت متأخر تأثراً بمسار منهج قم المقدسة، إلا أن حوزة قم المقدسة أولت اهتماماً واسعاً للعرفان النظري (التصوف الفلسفي) إلى جانب بعض مدارس مدينة إصفهان جرياً على منهجي ابن سينا في الفلسفة ومنهج صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) في التصوف الفلسفي، وتداولت في ذلك مؤلفات ابن سينا، وملا صدرا، ومحيي الدين بن عربي التي دمجت بين التصوف والفلسفة في شكل صريح، حتى رُجح منهج ملا صدرا وابن عربي في بعض مدارس حوزة قم المعروفة بتصوفها الفلسفي ومناهضتها لمنهج ابن سينا الفلسفي الذي حطت من قدره وأرجعته إلى تخلف مدارس إصفهان الفلسفية!.

وظهر تميز بعض رجال الدين الكبار في حوزة قم المقدسة بعد ذلك وبان تفوقهم في العلوم العقلية على منهج ملا صدرا ومحيي الدين ابن عربي على خلاف مدرسة ابن سينا الفلسفية في مدينة إصفهان، حتى عَدَّ البعض من الباحثين هذا التميز منهجاً إصلاحيًّا وتجديديًّا في بعض مدارس الحوزات الدينية. وقد ساد منهج التصوف الفلسفي في قواعد أساسية لتنمية التفكير والوجدان والتغلب على أخطاء الفلسفة وتعقيدها اللفظي واللغوي، ولتصحيح منهج التدريس في مواد مختلفة أتي على مقدمتها مادة أصول العقيدة والأصول الفقهية والتفسير والمنطق واللغة، فعشق طلاب وأساتذة هذه المدارس هذا المنهج واستخرجوا لهم فيه الأتباع الكثيرين ودافعوا عنه بكل ما أوتوا من معارف مكتسبة وأحوال وجدانية مدعاة.

يقول أحد المتعاطين مع هذا المنهج والمتتلمذين على السيد الطباطبائي: «أجد انشداداً قويًّا إلى العرفان، أنا من عشاق المذهب الطاوي، وأهوى «جوانغ تزو» للغاية. قضينا دورة بأستاذية العلامة الطباطبائي، وكان يبدي رغبة أكيدة في الاطلاع على كتاباتهم، ولأنها لم تكن مترجمة؛ عكفنا على ترجمتها. كان يفسر «شانكارا» كأنه أستاذ بالضبط، ويتركنا في حيرة من الأمر. فمثلاً في أحد «الأوبانشادات» عبارة تنطوي على مفارقة (الذي يفهم لا يفهم، والذي لا يفهم يفهم) وقد فسّر الطباطبائي هذه العبارة، وأجلى غشاوتها، وحلل مضمونها، بنحو أدهشني. بعد ذلك ترجمنا كتيباً صغيراً من تأليف «لاوتسه»، اسمه «داود جينغ» كله مفارقات. نقلناه من النص الإنجليزي إلى الفارسية. وحينما قرأه العلامة الطباطبائي قال: «هذه أهم رسالة قرأتها في عمري» وصار من عشاق «داود جينغ»»[١٦].

(١٦) انظر مجلة لغة العرب (بغداد) س٢: ج١٠. شباط ١٩١٣.

لقد تصور البعض من مناهضي التجديد والإصلاح في التعليم الديني ومناهجه أن هناك خشية من طغيان شعور عام بفساد مناهج الدراسات الدينية ومؤلفاتها وأساليبها بشكل مطلق، كما هي الحال بالنسبة لمرحلة دخول التعليم الديني إلى مبدأ وخاصية الاجتهاد والاعتقاد المفرط فيه بغلبة العقل على النص مطلقاً إلى حد مشابه لمآل النص والعقل عند اتجاه الخلافة، وتأسيساً على ذلك ازدادت الخشية من ميل الحوزة بكل تراثها وكيانها التعليمي العريق إلى مدرسة عقلية خالصة لا مكان فيها للنص إلا بمقدار خضوعه للعقل وقواعده المنطقية. ومن هنا دقت المرجعية الدينية في إيران والعراق أجراس الخطر بعد تميز حوزة قم في العلوم العقلية وتفوقها على نظيرتيها في كربلاء المقدسة والنجف الأشرف اللتين تشددتا في التمسك بالنص وتراثه من بعد تجربتهما التاريخية المريرة في تأويل مفهومي مبدأ الاجتهاد ودور العقل والنص والعلاقة بينهما على وجه أخص فيما عرف بصراع «الإخبارية» و«الأصولية».

فالنجف الأشرف في تلك المرحلة التاريخية المهمة والحساسة كانت تعد القاعدة الأساسية المناهضة للمؤسسة التعليمية التابعة للمحدثين (الأخبارية) في كربلاء المقدسة التي رأسها المحدث الأسترابادي في منتصف القرن الثاني عشر، وتميزت برفضها المطلق لمبدأ الاجتهاد وأدواته، إضافة إلى مختلف العلوم العقلية كالفلسفة وموصلاتها، وكل ما كان يعتقد أنها قائمة على المفاهيم الفلسفية أو خلاصة لها كالتصوف وأصول الفقه والعرفان والمنطق، حتى وُضعت هذه المفاهيم والعلوم في خانة المؤثرات العكسية السلبية للتوافق مع اتجاهي الخلافة ومدارس اليونان المسيحية. لكن حوزة النجف هذه ألزمت نفسها بمنهج تطوير الفقه وأصوله وهدفت وضع مبدأ الاجتهاد أساساً للحركة العلمية الشيعية، وعالجت بحججها مؤسسة المحدثين التعليمية في كربلاء واستطاعت بقيادة الوحيد البهبهاني على عهد المحدث الشيخ يوسف البحراني المتوفى في سنة (١١٨٦هـ) أن تحد من منهج المحدثين الأخبارية وأن تعيد الكثير من منتسبيها في كربلاء المقدسة إلى الإيمان والأخذ بمبدأ الاجتهاد بمفهومه الصحيح ذي الأسانيد والأدلة السليمة لا بمفهومه عند اتجاه الخلافة القائم على الأخذ بالرأي والعقل المباشر. وعلى ذلك أُخذ العقل بفاعلية كبيرة بوصفه رابع مصدر من مصادر التشريع في مقابل الجمود على النص عند حوزة كربلاء، ما أوحى للمؤسسة التعليمية في قم المقدسة لأن تنمو بلا ضوابط في مجالات العلوم العقلية في عصرنا الحديث بعد انخراط رجال الدين في مراحل متقدمة من التعلم إلى جانب خريجي العلوم العقلية في جامعات التعليم المدني استجابة لما سمي بالمشروع السياسي الثقافي الموحد المناهض لنظام الشاه رضا بهلوي تحت رعاية قيادة مدمجة تتعاطى التصوف الفلسفي بسرية، فكانت هذه الاستجابة تعزيزاً علميًّا للمشروع الانتقالي من الفلسفة المجردة إلى التصوف الفلسفي المدمج القائم على الوجدان من بعد تخطي الدور المرحلي للعقل، فاتحد التعليم الديني الحوزوي والمدني

الجامعي في التعاطي مع المادة الفلسفية الصوفية خلال العشرين عاماً المنصرمة، وتكاثرت في ذلك المؤلفات، وطبعت كتب عرفانية إيرانية زاد عمرها على الخمسين عاماً لم يمتلك مؤلفوها الجرأة على طباعتها على عهد المرجع الأعلى السيد البروجردي، واحتفظوا بها مخطوطات طوال هذه المدة لحين عهد التمكن.

كل ذلك ساهم في توسع دائرة التأثير المباشر للعلوم العقلية الإنسانية والطبيعية والرياضية على مادة حوزة قم المقدسة، فطغت الاهتمامات الفلسفية والوجدانية التصوفية وشاعت بين مدارس علمية كانت من قبلُ أكثر جرأة على توجيه سهام النقد لمناهج ومواد هذه الحوزة الأساسية كالفقه وعلم الكلام والأصول وغيرها، فنتج عن ذلك هَمٌّ علمي يدعو إلى ما يسمى اليوم بـ(فلسفة الفقه) و(فلسفة العقيدة) و(فلسفة التاريخ) و(فلسفة النص) و(فلسفة الحضارة) وما أشبه، مثلما كان يدعو هذا الهم من قبل إلى إعادة النظر في علوم الآلة المستخدمة في التعليم الديني كاللغة العربية وآدابها على قول بأن اللغة الآرامية واليونانية لم تصنعا حضارة أوروبا حتى تنازعتهما اللغات القومية المحلية، في ظاهرة قومية واضحة داعية إلى نبذ اللغة العربية وعزلها عن منهج الدراسات الدينية وإحلال اللغة الفارسية ولهجاتها المحلية محلها.

وقد طال جدل الإصلاح والتجديد في مناهج العلوم النقلية التاريخية والمقارنة وكذلك بقية العلوم العقلية وعلاقتها بالحياة اليومية، حتى تمظهرت كل مناهج علوم التعليم الديني عند هذا الاتجاه العقلي الجديد بمظهر الضعف والهزال وقلة الفائدة وعدم القدرة على إيصال المتعلمين من رجال الدين إلى الأهداف التي تمكِّنهم من تكريس توازن بين مقاصد الدين ومقاصد الدنيا في دولة إسلامية لها نظامها الإداري والاقتصادي والاجتماعي والسياسي الخاص ولها كادرها العلمي المناسب والمستجيب لمتطلبات تحدي الصرع الدولي وتطوراته التقنية.

وتطورت مقدمات هذا المنشأ العلمي العقلي الوجداني بعدما كانت حوزة النجف الأشرف متمسكة بالفقه والأصول الفقهية وبقية العلوم الشرعية التقليدية أساساً منهجيًّا برغم كون مدينة النجف الأشرف القاعدة المتقدمة ورأس الحربة في مشروع معالجة الحركة الأخبارية في كربلاء المقدسة في مرحلة متقدمة، إضافة إلى إطلاعها الواسع ومعرفتها التامة بالتحولات الجديدة في مدارس قم المقدسة بحكم الانتقال القسري لبعض رموز المنهج العقلي والتصوف الفلسفي القمي الجديد إلى النجف الأشرف بعد حوادث الصراع مع شاه إيران.

من هنا، لم تكن حوزة النجف بمنأى عن النقد في منهجها التعليمي الذي تداخلت فيه بعض الألفاظ والمفاهيم والنظريات الفلسفية والعبارات الموجزة والمعقدة والأساليب القديمة في الدراسة والتدريس، وذلك بعد اتصالها بالوافد الجديد من مدارس قم العقلية، حتى نادى بعض المنتسبين للدراسة والتدريس في النجف الأشرف بضرورة إعادة صياغة

المناهج والمواد وتعديل الأساليب التعليمية على الرغم من شدة الاتجاه المحافظ الذي شكَّل امتداداً تاريخيًّا لقضايا صراع مبدأ الاجتهاد في مقابل المحدثين، فتمسك هذا الاتجاه بالمنهج القديم إلى حد التشدد. ولم يكن أحد حينئذ يمتلك الجرأة على اقتراح التطوير أو التجديد فكيف بالإصلاح.

ويصف الشيخ المظفر الشعور بالخوف الذي كان يغلب مفكري الإصلاح والتجديد في النجف الأشرف، فهم « أشبه بجمعيات سرية أو مجالس تمهيدية في طريق الإصلاح... وهي على بساطتها تمثل لي - والكلام للشيخ المظفر- مقدار التكتم والخوف الذي كان يساورنا، وكان عملنا وتفكيرنا مقتصراً على تفقد المفكرين من أصحابنا، الذين يحسون بالداء مثلنا، وبالرغم من مواصلة الجلسات والتفكير طيلة عام واحد، لم نستطع أن نخرج صوتنا من غرفتنا إلا بعض الشيء»[١٧].

وإما الشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٩٣٦ - ٢٠٠١ م) الذي أمضى ثلاثاً وثلاثين سنة من عمره في تحصيل العلم على منهج حوزة النجف وأسَّس كلية إسلامية حديثة في لبنان متقدمة في المنهج والوسائل، فإنه يصف الدراسة في النجف بأنها غير واقعية وفوضوية « إنه نظام لا يفشل فيه طالب، ولا يرسب فيه طالب، وأن جميع المنتسبين إليه يتخرجون علماء. هذا النظام لا يزال حتى كتابة هذه الكلمات على الحال التي كان عليها منذ مئات السنين، فهو يقوم على لا نظام. إنه فوضى. ففيما عدا الكتب المقررة - بقوة التقليد، وليس لأنها أصلح الكتب - لا يوجد أي نظام يحكم الحياة الدراسية على الإطلاق، وإنما هي الفوضى الكاملة الشاملة، وما أكثر « المشايخ» الذين يكتسبون صفتهم الدينية « والعلمية؟!» من عدد السنين التي قضوها في النجف دون أن يكتسبوا منها شيئاً سوى بعض الحذلقة الكلامية. وكثيراً ما ينادى بأن هذا النظام « الدراسة الحرة!!» - وأحرى أن يسمى الدراسة السائبة - لـه فضيلة كبيرة، هي إتاحة الفرصة أمام الطلبة للمناقشة والبحث. ولكن أي فضيلة هي هذه التي بسبب ما يُدَّعى من المحافظة عليها تتسيب مؤسسة تدريسية بكاملها. إن هذه الفضيلة الإفلاطونية لا تساوي التضحية المبذولة من أجلها، على أنه ليس ثمة ما يمنع أبداً من المحافظة على هذه الفضيلة مع الأخذ بأسباب النظام»[١٨].

وربما كان تشدد المحافظين وتمسكهم بالقديم منهجاً وزعامة ومرجعية سبباً وجيهاً، بعدما تطورت صور الإصلاح والتجديد إلى حد تبنيها الصريح للمنهج العقلي الوافد من قم المقدسة والقبول بسيادته وهيمنته على مؤسستهم التعليمية الدينية في النجف الأشرف في وقت اتسم فيه شعور النجفيين بالحساسية المفرطة والمرهفة باتجاه مدرستهم فزاد ذلك

(١٧) محمد مهدي الآصفي. « مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها». ص١١٣.

(١٨) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. مواقف وتأملات في قضايا الفكر والسياسة. ص٢١٦.

من تمسكهم بمنهجها وبزعامتها للحياة التعليمية في العالم الشيعي وصعّد من درجة رفضهم لمبدأ انتقال هذه الزعامة إلى بلد آخر والخضوع لمنهجه المباين لمنهجهم التعليمي العريق، حتى أنهم ناهضوا فكرة انتقال رمزية المرجعية إلى كربلاء المقدسة أو سامراء المقدسة في مرحلة تاريخية منصرمة، وهما المدينتان اللتان لا تبعدان عن النجف مسافة تتجاوز الـ١١٠ كيلومترات، فكيف بتحول منهجي وزعامي إلى بلاد أخرى.

فكانت التكهنات كلها قد وضعت حدًّا لإمكانية انعكاس التطور المنهجي العقلي والوجداني القمي على الحياة التعليمية في النجف الأشرف وانبهار مدارسها بتحول مدارس قم إلى العلوم العقلية، فلم يأخذ المنهج الفلسفي ولا التصوف الفلسفي طريقهما سهلاً يسيراً معبداً إلى النجف برغم صدور بعض المؤلفات في عصر متقدم في الفلسفة بأقلام شخصيات دينية عراقية بارزة، كـ(الفلسفة الإسلامية) للشيخ المظفر و(فلسفتنا) للسيد محمد باقر الصدر، المتأثرين بمناخ المنهج العقلي التعليمي الجديد القائم بقم المقدسة والذي قاده في النجف الأشرف مدرس البحث الخارج الشيخ محمد حسين الأصفهاني الكمباني الغروي، وبمؤلفات كل من الطباطبائي صاحب كتب (أصول الفلسفة الواقعية) و (بداية الحكمة ونهاية الحكمة) و (تفسير الميزان)، وبمحمد تقي الجعفري صاحب كتاب (شرح المثنوي) لجلال الدين الرومي.

وقد ظل التأثير المتبادل بين الحوزة العقلية في قم وحوزة النجف محدوداً جدًّا حتى مرحلة نشوء «دار النشر» التي أسسها الشيخ المظفر التي شهدت بعض حلقات الدراسات الفلسفية والعرفانية في دوائر سرية مغلقة وشيئاً من العلنية في بعض الأحيان. فقد كان السيد علي قاضي الطباطبائي خريج قم المقدسة يروِّج للعرفان في النجف بشكل سري في مرحلة مرجعية أبو الحسن الأصفهاني (١٣٦٥هـ). وإما الشيخ محمد حسين الأصفهاني الكمباني الغروي مدرس العرفان فلم يُعمِّر طويلاً في حوزة النجف الأشرف، فقد توفى في النجف في وقت مبكر وتفرَّق تلامذته بين حوزات كربلاء ومشهد وقم، في حين بقي الشيخ المظفر الذي تلقى دروسه في العرفان على الكمباني الغروي مدة قصيرة لا تزيد على ثلاث سنوات تقريباً في النجف الأشرف، وهي مدة غير كافية للتمكن من مادة العرفان بحسب رأي معتنقيها.

ونشأ في العصر الحديث ما سمى بـ(فلسفة الفقه) بعد تطور المنهج التعليمي العقلي في قم المقدسة وانفتاح أبواب هذه الحوزة على التصوف الفلسفي درساً ومذهباً. وكان رواد هذه الفلسفة الحديثة من دعاة نقد مادة الفقه وإعادة النظر في كل مسلمات هذا العلم الإسلامي القديم بالإضافة إلى مباني الاجتهاد وأصول الفقه وقواعد علمي الرجال والحديث والسيرة انطلاقاً من مبدأ (الشك) ووظائفه في معالجة ذات العلم وجذوره ومنهجه من بعد الانتهاء من معالجة مادتي أصول الدين ومصادر التشريع بصورة فلسفية خالصة بمعزل

عن موضوعاتهما، وتحديد ماهيتها وغاياتها وما إذا كانت هذه العلوم علوماً وصفية أم معيارية.

ونشأ في قم أيضاً ما يعرف اليوم بـمفهوم (علم الكلام الجديد) الذي دعا إلى معالجة الفلسفات الحديثة والقديمة لإثبات أصول الدين، والشبهات الدينية الحديثة الواردة في عالم الحداثة والمعاصرة، انطلاقاً من قواعد منهجية فلسفية تعيد تأويل النص الديني وأسسه الفلسفية وفق معطيات علمية متقدمة، بعد أن جمد علم الكلام على موروث قديم لم يعد صالحاً للتداول. وتُعدُّ أطروحة (علم الكلام الجديد) هذه امتداداً علميًّا لأطروحة اتجاه السيد أحمد خان التي نشأت وترعرعت في الهند ودعت إلى إصلاح مناهج الدراسات الدينية وفق منهج طبيعي علمي حاربه السيد جمال الدين الأفغاني، وقد عبَّر عن منهج هذه الأطروحة شبلي النعماني رئيس (ندوة العلماء) وأحد مفكري هذا الاتجاه الذي يُعدُّ الرجل الثاني في مراتب حركة أحمد خان الهندية، وذلك من خلال كتابه (علم الكلام الجديد) الصادر في مطلع القرن العشرين.

إن مثل هذه التصورات الفلسفية الداعية إلى وجوب إعادة النظر في مناهج التعليم الديني في قم المقدسة جرت وأخذت طريقها للانتشار والسيادة بعد أن بُعثت فكرة «التوفيق» من جديد، وهي فكرة جمعت بين منهج «التصوف الفلسفي» المتبنى من قبل بعض كبار فقهاء الحوزة الدينية وبين منهج البحث والتحقيق في العلوم الإنسانية والطبيعية والرياضية القائم في الجامعات الإيرانية الذي تزعمه بعض المفكرين المعاصرين. فكانت خلاصة مبدأ التوفيق هذا بروز عدد من المفكرين الجدد الداعين إلى إعادة صياغة الحوزة الدينية ومناهجها وعلومها ووسائلها صياغة جديدة شاملة مكرسة للنزعة العقلية الخالصة ومناهجها في البحث التاريخي والواقعي العلمي، فتحولت بعض مدارس حوزة قم المقدسة إلى هيئة ومنهج مختلف عن أكثرية مدارس التعليم الديني الشيعي، وتميزت بتفسيرها المختلف للكثير من المناهج وفق هذا السير حتى عد منهج القدماء في علم الكلام في نظرها منهجاً فلسفيًّا متصوفاً، كما فسرت مسار العلوم الأخرى على هذا النهج في مناخ تسوده مدارس «التصوف الفلسفي» على منهج محيي الدين بن عربي وصدر الدين الشيرازي، على النقيض من مناخ الفلسفة التي تبنتها مدارس أخرى كإصفهان المتبنية لابن سينا منهجاً علميًّا حتى عدها رواد «التصوف الفلسفي» مدارس متخلفة ومتأخرة عن منهج العرفاء الجدد.

ويبدو أن منهج «التوفيق» قد بدأ ينقلب عند بعض مفكري المؤسسة التعليمية المدنية في جامعات إيران إلى مناهضة ونقد صريح لمناهج ملا صدرا الشيرازي المتأثر بشكل كبير جدًّا بالمتصوف ابن عربي والمتبني لنظريته في وحدة الموجود، وهي نظرية ذهبت المذاهب النقدية فيها إلى بعد خطير كُفِّر ملا صدرا على أثره وطُعن في فكرة وحدة الموجود الصادرة

عنه.

لقد توسع مشروع إخراج الدين عن أثره الاجتماعي القدسي الذي أطلق عليه في مفاهيم هؤلاء المفكرين الجدد مصطلح (النزعة الإيديولوجية المتعصبة) فدعوا إلى إعادة النظر في كل مناهج الدراسات الدينية وصياغتها من جديد في إطار منهج واقعي علمي مجرد عن مؤثرات التقديس، كما هي الحال في منهج عبد الكريم سروش صاحب نظرية (القبض والبسط) القائمة على منهج الشك الذاتي عند الفيلسوف الألماني (عمانوئيل كانت) القائل (الشيء في ذاته واقع بقياس العقل المحض)، حيث اجتاح سروش بعض مدارس حوزة قم المقدسة وكسب فيها جيلاً جديداً من المثقفين في الجامعات والمؤسسات التعليمية الدينية.

ويأتي فكر سروش الحديث ليشكل رجعة للدور الفلسفي المجرد عن التصوف، فناهض مسار «التصوف الفلسفي» الذي عَدُّه سروش تطرفاً في الإيديولوجيا على حساب مناهج الفلسفة وعلومها وفروعها، وخروجاً على المسار الفلسفي الخالص للعلوم المدنية المقررة في الجامعات الإيرانية، ونقد نتاج العلاقة الجديدة التي نشأت بين علوم المؤسسة التعليمية المدنية ومثلتها الجامعات وتصوف التعليم الديني ومثلته بعض مدارس حوزة قم المقدسة، فدعا من جديد إلى أنسنة علوم الحوزة الدينية للاستجابة إلى نظم ومتطلبات وحاجات الدولة ومشروع بنائها إداريًّا وعلميًّا.

إن فكرة الأنسنة الجديدة الوافدة على المؤسسة التعليمية المدنية ترى في مبدأ الاجتهاد ممارسة فلسفية إنسانية خالصة غير مستقلة عقليًّا، وخاضعة لتصرف الظروف المحيطة بالفقيه قبل أثر النص. وتؤكد فكرة الأنسنة أيضاً على أن الفقيه المجتهد يرى الأحكام ومفاهيم النصوص في بلاد عيون المياه المفورة -على سبيل المثال- على غير رؤيته في البلاد الجدباء التي لا مياه ولا زراعة فيها، فللمحيط والبيئة ورؤية الإنسان للحياة وقيمها ومعطياتها العلمية والحضارية تداخل كبير في عملية استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها التفصيلية، ما يجرد النص عن دلالته ومضمونه ومغزاه الحقيقي والواقعي. وترجع فكرة الأنسنة هذه إلى الواقع الخارجي على صعيد تحول النظام السياسي في إيران بعد الثورة إلى نظام إسلامي؛ فكان ذلك من دواعي النظر إلى فكر الأنسنة بوصفها قاعدة أساسية لتأويل النصوص الدينية والأحكام والمناهج تأويلاً واقعيًّا مجدياً ومفيداً حتى تتحد رؤى المؤسسات التعليمية الدينية والمدنية ومخرجاتهما!.

إن التحول المؤسسي الذي اتخذ الطابع الحديث في النظام ساهم بشكل كبير في بلورة ونمو وتطور مثل هذا الاتجاه نحو الأنسنة، حيث انتقلت حوزة قم المقدسة من مؤسسة تعليمية تعتمد المنهج القديم في الدراسة إلى مؤسسة تعليمية معتمدة على منهج موجَّه يراعي متطلبات خريجي الجامعات والمعاهد المدنية، وكان لمؤسسات البحث والإعلام وتنقيح المؤلفات واستيرادها الحصة الكبرى من الرعاية والاهتمام. فقد وصل عدد مؤسسات البحث الكبرى

إلى ١٨٥ مؤسسة، ووصل عدد المجلات إلى ١٥٠ مجلة، وأما مؤسسات التنقيح والاستيراد للمؤلفات فقد وصل عددها إلى ١٠٠ مؤسسة تقريباً، كلها أقيمت لتغطي جهتين علميتين رئيستين كانتا مدار حاجة الدولة في قم المقدسة: السياسة، والفلسفة، والعرفان. إلى جانب ذلك أُسِّست عدة جامعات وكليات في مدينتي قم ومشهد المقدستين إضافة إلى العاصمة طهران؛ تبنت المنهج الجامع بين العلوم الإنسانية وعلى رأسها الفلسفة العرفان وبين العلوم الفقهية والأصولية وما تتطلبه هذه العلوم من علوم آلة أتت اللغة العربية بينها في الدرجة الثانية بعد أن كانت اللغة الرئيسة في الدراسة. وكان من بين تلك المؤسسات التعليمية: الجامعة الرضوية، وجامعة الشيخ المفيد، وجامعة الشيخ المطهري، وجامعة الإمام الصادق عليه السلام، وجامعة السيد الخميني.

وصنفت مخرجات هذه الألوان من الكليات أو الجامعات من حيث المنهج والنظام على غير ما كانت تبدو عليه المؤسسات التعليمية الدينية التقليدية، فليست تعتمد نظاماً ومنهجاً جامعيًّا حديثاً في مدى الأثر الذي تتركه مخرجاتها والفائدة على صعيد البحث العلمي والتنموي، فلا تشبه النظام والمنهج الحوزوي من حيث الصورة العامة للمؤسسة التعليمية الدينية التقليدية، وتغلبها حقول مختلفة من العلوم الإنسانية المبسطة جدًّا استجابة لدواعي الاندماج بالعلوم الشرعية، فلم تتشكل في مخرجاتها ثمرة علمية أو شرعية مشابهة لنتاج الحوزة التقليدية، كما أن النَّفَس العرفاني الفلسفي الصوفي المستقى من نتاج فكر ابن عربي يعد الطابع العام الغالب في الكثير من مساقات العلوم الشرعية المدمجة بالعلوم الإنسانية الأخرى في هذه الجامعات.

ويقف المسار التعليمي في حوزة قم المقدسة منذ عشرين عاماً أمام امتحان وتحدٍّ صعب، ومعقد، وجدل وافد من بيئة العاصمة طهران على أيدي مفكرين دينيين متفلسفين وجامعيين شهروا سيوف الإصلاح والتجديد بطريقتهم، ووجهوها إلى حيث كانت الحياة العلمية المنزوية والمنعزلة عن العالم الخارجي وثقافاته الحديثة، واقتصروا في نتاجهم العلمي على نظريات إسلامية جديدة غير موفقة لمعالجة التحول السياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي الجديد، وتعاطوا معه نقداً أو إصلاحاً أو تشييدًا أو تجديداً من بعد الثورة في إيران. فكان ذلك من العوامل الرئيسة في نشوء تكتلات علمية دعت إلى أنسنة الدين وفق فلسفة وجدل عقليين جديدين، وطالبت بإعادة النظر في العلوم العقلية ومخرجاتها كالفلسفة والعرفان وعلم الكلام، وتجديد فلسفة الدين وعلاقته بالمجتمع، وعلاقة علوم الحوزة الدينية بالمحيط الاجتماعي والسياسي والثقافي، ومعالجة النص الديني ذاته وقدسيته ومنهج التعاطي معه لإنتاج المسائل الفقهية والأصولية، ومراجعة مسميات وتعريفات المواد التعليمية الحوزوية وفوائدها وموضوعاتها وعلاقاتها بالعلوم الأخرى الشرعية منها والإنسانية والطبيعية والرياضية، فضلاً عن مراجعة نشأة هذه العلوم وتاريخها وأثر الفكر الإنساني

في ولادتها أو صناعتها أو صياغتها.

وكسب هذا الاتجاه الفلسفي الجديد تضامناً ثقافيًّا وإعلاميًّا كبيراً ساهم في تغطيته نشاط واسع لدور النشر، التي تسابقت على طباعة ونشر نتاج هذا الاتجاه جماهيريًّا، ومناولته نخبويًّا، وترجمته إلى لغات أجنبية غير الفارسية. فعالجت عناوين مثيرة كـ(فلسفة الفقه)، و(فلسفة العلوم)، و(فلسفة اللغة ودور الألسنيات)، و(فلسفة الدين)، و(اللاهوت الحديث)، و(الأنسنة في اللاهوت الديني)، و(وعي ولا وعي الفقيه)، و(العقل الفقهي الجديد)، و(الإيمان النقي من الموروث التاريخي)، و(تجريد الوحي المقدس وتفكيك الموروث الديني).

إن كل ذلك بات يشكل ضاغطاً خطيراً على المسار العلمي في التعليم الديني باتجاهاته العلمية الجديدة والقديمة في منهجها ومادتها أو نظامها الجامعي الديني الحديث. ونجح هذا اللون من الاتجاه الإصلاحي في تأسيس كليات وجامعات دينية حديثة في مدن قم وطهران ومشهد، وأصبح المصدر الأكثر تأثراً بالضغوط الجديدة الناشئة عن الرغبة العارمة السائدة بين رموزه المطالبة بالاستمرار على هذا المنهج وتطويره، وممارسة فكرة الدمج المطلق مع الجامعات المدنية الرسمية عمليًّا.

فعبد الكريم سروش الذي يمثل اتجاه طهران في نظرية (القبض والبسط في الشريعة) وغيرها احتل مكانة علمية كبيرة بين طلاب حوزة قم المقدسة بعد أن انتقل إليها من طهران بمجالسه وحواراته وبحوثه ونشاطاته في (علم الكلام الجديد) المركب من نظريات فلسفية علمية ودينية مدمجة، مثلما نقل إليها حواراته الخطرة في مباحث العلوم الدينية ومناهجها الدراسية حتى استطاع أن يحشر منتجه النظري الفلسفي وآراءه الفكرية والعلمية بين كلا الجهتين: الحوزة الدينية التقليدية والكليات والجامعات الدينية الحديثة. فهيمن بجدله على الكثير من المنتديات الثقافية وحلقات البحث والحوار الفكري.

(٢) جدل الكشف والشهود

إن جدل الاتجاهات العقلية الموروثة في علوم الكلام والفلسفة والعرفان ليس حديثاً، إنما احتل مكاناً واسعاً بين المسلمين في فترات تاريخية متقدمة. وتسجل أول ولادة لهذا الجدل كظاهرة مثيرة على عهد الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، ثم وصلت ذروتها في نهاية القرن الرابع الهجري، وما لبثت هذه الاتجاهات العقلية أن طبعت آثارها على الكثير من الأشكال التعليمية ومناهجها حتى أصبحت محل ريبة وشك بعدما اجتاحت الكثير من علوم المسلمين وتقاسمتها، وساهمت في جمودها حيناً على منطق القياس الأرسطي المتشكل من مقدمتين ونتيجة، وحيناً آخر ساهمت هذه الظاهرة في خروج التعليم ومنهجه على الدليل العقلي لتؤلف من نتائجه بنياناً قائماً على قواعد غير منظورة من الكشف والشهود على

الطريقة الصوفية (الأكبرية) التي اتخذها محيي الدين بن عربي مدرسة وأسَّس عليها كشفه وشهوده ليتجاوز به المتقدم من علوم الكلام والفلسفة ونصوص الشريعة وأسس استنطاقها وتأويلها وليكتسب به مشروعاً اندماجيًّا جامعاً بين سائر الأديان على مبدأ (وحدة وجود) الذي يتلقى كشوفه وشهوده عن طريق الاتصال المباشر بمصدر الوحي والإلهام بلا واسطة وكأنه يؤكد اختصاصه بنبوة خارقة.

وربما كان نشوء علم الكلام وتوسع رقعته نتيجة اختلاط المسلمين بأجناس وأعراق وثقافات وفلسفات أخرى باعثاً كبيراً على فتح أبواب علوم الشريعة على العلوم العقلية والوجدانية التي كانت تجوب دوائر العلم المختصة بالأديان الأخرى، وذلك بحكم وظيفة هذا العلم التي انحصرت في بادئ الأمر في رد الشبهات وإثبات عقائد المسلمين. ولأن ولادة هذه الوظيفة كانت بحاجة إلى منهج عقلي جدلي قادر على إلزام الخصم بما ألزم به نفسه من براهين فلسفية عقلية حتى الوصول في المنتهى إلى غايته ومقاصده الدفاعية؛ كان على علماء الكلام اتخاذ منهج الخصم نفسه، فقلد المتكلمون منهج خصومهم الفلاسفة واستخدموا أسلحتهم ووسائلهم في الجدل لإثبات العقائد بالبراهين العقلية، وفي ذلك تبنوا بعض الآراء والنظريات والمصطلحات الفلسفية الأجنبية المقبولة عقلاً في إثبات حججهم، فكان هذا المتبنى بداية ولوجهم على الطريقة العلمية الخاطئة، الأمر الذي أفقد علم الكلام خصائصه الأولى التي نشأ عليها كعلم إسلامي خالص مميز ظهر أثر تعاطي المسلمين مع الآيات المتشابهة في القرآن، ودخولهم دائرة النزاع حول فكر الجبر والاختيار ووقفية أسماء الله وصفاته، إضافة إلى النتائج السلبية التي أفضى إليها تلاعب السلطات وقوى النفوذ بمراكز القوى الاجتماعية عبر الاستفادة من ثقافة التشكيك في العقائد الثابتة. ما زاد ذلك من شكوك فقهاء المسلمين في هذا اللون من الالتقاط والخلط المعرفي الذي برز فيه أول من برز في القرن الثاني الهجري الحسن البصري ومن تبعه من فرق قدرية ومرجئة.

وناوش أئمة أهل البيت الأطهار عليهم السلام هؤلاء المشككين والفلاسفة، وحاربوا تكلفهم وقياسهم ودعواهم بما لا يمكن للعقول إدراكه واستيعابه، أو بما هو خارج وظيفة العقل، كالتكلم في ذات الله والجدل في صفاته وأسمائه بلا علم، والتفلسف بطرق النصارى واليهود والمجوس الفرس واليونان.

لقد عد المسلمون المتكلمون أنفسهم فريقاً مناوئاً لغيرهم من أصحاب الطرق الفلسفية والبدع والزندقة، ولكنهم تأثروا بهم ثقافةً ومنهجاً مع تقدم الأزمان حتى قال القائل: إن للمسلمين فلسفة اشتقت مما لحق بعلم الكلام من مناهج ونظريات وافدة. وكان الأمويون أول من ترك الآثار الفلسفية واضحة وأشاعها، وكان على رأسهم أبو سفيان الذي ذُكر بأنه أول من اعتنق (الغنوصية) في الإسلام، ثم تبعه على ذلك معاوية ابنه الذي يعد أول من أثار فكر الجبر في الإسلام لأسباب سياسية، وتفاعل مع فلاسفة بلاد البحر المتوسط

واعتنق نظامهم السياسي والإداري. وتبعهما خالد بن يزيد بن معاوية في محاولاته المكثفة والدؤوبة لنشر الفلسفات بين المسلمين عبر دعم وتشجيع ترجمة المؤلفات النصرانية اليونانية لتتخذ دورها المشبوه في معالجة الشكوك الواردة حول فكرة الجبر الأموي التي أشاعها جده معاوية بين المسلمين آنذاك.

وغذَّى مسيرة الفكر في منهج التعليم الديني المتبني للفلسفة عدد من المدارس الفلسفية الرئيسة والمهمة، كان من بينها (مدرسة جنديسابرور) الفارسية المتفاعلة مع ثقافات اليونان، إضافة إلى (مدرسة الإسكندرية) التي اجتمعت فيها ديانة النصرانية والفلسفة اليونانية فتوافقتا على تشكيل خليط ديني خطير جدًّا ترك بالغ الأثر على ثقافة المسلمين ومعارفهم بعد توالي ترجمات مؤلفاتهم إلى اللغة العربية على وجه أخص ولكون هذه المدرسة فريدة في نوعها حيث كانت الجهة العلمية الوحيدة التي شكَّلت مرتعاً لعلوم اليونان وميراثه الفكري بعد تهاوي مملكة الإسكندر.

وكانت أخطر نظرية تلقاها المسلمون من بين النظريات التي بعثتها الإفلاطونية الجديدة على يد أفلوطين في مدرسة الإسكندرية هي «نظرية الفيض» التي عرفت بسعيها لبناء قانون قادر على تفسير العلاقة القائمة بين الخالق والمخلوق و«تعتبر إطاراً فلسفيًّا لسائر الأفكار الإفلاطونية الجديدة، وهي في ذات الوقت تعتبر الحجر الأساسي لبناء الفلسفة بين فلاسفة المسلمين»[١٩].

ونشأ على أثر هذه النظرية الفلسفية مؤلفون فلاسفة في بلاد المسلمين كالفيلسوف العربي يعقوب الكندي الذي تبنى فلسفة أرسطو، ومشى على طريقته كل من الفارابي المتوفى في سنة (٣٣٩هـ)، وابن سينا المتوفى في سنة (٤٢٨هـ)، ومحمد الرازي الذي تبنى فلسفة أفلاطون بشكل جلي وصريح برغم علمه بتشريع أفلاطون للسلوك الشاذ (اللواط) وعبادة الأوثان. وتبنى محمد الفارابي خليطاً من فلسفة أفلاطون وأرسطو وشرح أفلوطين ونظريته في الفيض، واعتُبر أبو علي حسين بن سينا أشهر الفلاسفة في بلاد فارس وبلاد المسيحيين حيث تبنى نظرية أستاذه الفارابي في الفيض وثبَّت فكرةَ (إسلامية ويونانية وفارسية وهندية) علم الفلسفة من خلال استخدامه النص الديني وخليط من الفلسفات في شرح نظرياته، وألَّف كتاب (الشفاء) الذي لاقى رواجاً بين المسلمين وغير المسلمين وترك بصماته واضحة جلية على مسار النظريات الفلسفية وروادها «واحتوت فلسفته على عناصر إشراقية لا ريب في أثرها البالغ على السهروردي، ولأنه اتصل بالإسماعيلية ودرس على يديها رسائل إخوان الصفا في وقت مبكر فقد استوحى من خلالها مبادئ الفلسفة الإشراقية المتمثلة في أفكار فيثاغورث والرواقيين مضافاً إلى أن مدرسة الإفلاطونية الجديدة بذاتها

(١٩) العرفان الإسلامي. ص ٨٣.

مشبعة بمبادئ إشراقية، ولا يمكن اعتبار ابن سينا ممثلاً للفلسفة المشائية كما كانت عند أرسطو. وربما كان اسم كتابه (منطق المشرقيين) يدل على أنه يعبر عن شروح أهل المشرق سواء في بغداد أو جنديسابور القريبة من بغداد، أو حتى في بلاد الفرس التي يعتبرها متميزة عن شروح المغلابيين، وهم أهل اليونان والإسكندرية، إذ عليها طابع الشرق الذي ينزع إلى حال الإشراق»[٢٠]، وربما كانت المواجهة حامية حين نشأت بين فقهاء المسلمين والفلاسفة وعبرت عن مدى التباين الصريح بين المدرستين، فكان أشهرها ما جاء به أبو حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥هـ) فقيه اتجاه الخلافة من مؤلف أطلق عليه اسم (تهافت الفلاسفة) وكان عبارة عن ردود نصية مؤسسة على صوفية متخذة من المنهج الوجداني طريقاً لرد الشبهات ومعرفة حقائق الأشياء إضافة إلى كونها مخطئة للعقل، فما كان من الفيلسوف ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥هـ) إلا أن رد صوفية الغزالي في مؤلفه (تهافت التهافت).

وأما الفيلسوف شهاب الدين السهروردي الذي قتل في عام (٥٨٨هـ) بمدينة حلب فقد استخلص لنفسه من كل الفلسفات نظرياته ووافقها مع تصورات الصوفية، فكانت الخلاصة عنده أول جمع بين المنهج العقلي الفلسفي ومنهج التأمل الوجداني الذوقي الصوفي، حيث يتوافر الأول عند الفلاسفة بينما توافر الآخر عند المتصوفة، فآخى بين كشفه وشهوده وبين فكره المنهجي الواقعي، وكان ذلك إيذانا بنشوء (فلسفة الإشراق) وفقاً لمؤدى نظرية (الفيض الإلهي) القائلة بأن انعكاس النور الإلهي على الموجودات أعطاها وجودها الذي يمكن كشفه بواسطة التقرب لله تعالى بسلوك رياضي وجداني.

وهكذا كان السهروردي أقرب الفلاسفة إلى مثالية أفلاطون وذوق الصوفية على الأثر الفارسي المانوي. وربما كان هذا الميل الفلسفي نابعاً من عجز شكل الفلسفة اليونانية الغالب على نظريات الفلاسفة المسلمين المتكلمين عن محاكاة الثقافة الإسلامية وتلبية متطلباتها، ومحاولاتهم غير الموفقة في إسقاط مناهج الفلسفة الوافدة على نصوص الدين في إثبات العقائد ورد الشبهات. ويظهر ذلك من خلال تراجع بعض الفلاسفة عن نظرياتهم لصالح التصوف أو لصالح نظرية الفيض على منهج الفارابي الأقرب إلى الإشراق ونقض فلسفة أرسطو والأكثر إنتاجاً على قمة «الفلسفة الإسلامية» منهج المشائين، كما هي الحال بالنسبة لأبي حامد الغزالي في كتابي «تهافت الفلاسفة» و «المنقذ من الضلال».

إن نظرية الفيض التي بلورها الفارابي عن مدرسة الإسكندرية وأفلوطينها وعبرت عن عجز وتكلف عقلي في شرح العلاقة بين الخالق والمخلوق قد فتحت آفاق الإشراق في بلاد فارس مع بداية القرن الخامس عشر، فخلط بعض علماء الحوزة الدينية الشيعة عقائد الدين وعلم الكلام بالفلسفات والصوفيات، فانتشرت الشروحات في هذه الحوزة على كتب

(٢٠) المصدر السابق. ص ١٠٠.

الفلسفة والتصوف، وراجت آراء ومؤلفات الفيلسوف الصوفي الخطير محيي الدين ابن عربي ونظرياته، حتى توثقت العلاقة بين الفلسفة والتصوف وذهب نقدهما أدراج الرياح، فبرز على الأثر ما عرف بـ(العرفان) على شكل دين جديد له قواعده وطرقه وأسراره غير المنظورة، وأصبح فرعاً من فروع الفلسفة من حيث موضوعهما إلى جانب كونه وظيفة عملية من وظائف التصوف، ولكنه يتفوق على الفلسفة في مبحث «وحدة الوجود» إلى القول «بوحدة الوجود والموجود» بلا استعراض للدليل في مباحثه لأنه يعتمد أساساً على الكشف والشهود الوجداني، وربما أبقى العرفانيون الأدلة ومظاهرها حكراً على دائرة ضيقة تنحصر في علاقة خاصة بين المريد والمرشد وفي مراتب متقدمة على «الشريعة» و«الطريقة» تسمى «الحقيقة». وجاء نقدهم «فمن قال بالفيض، كفيضان الحوض مما يستلزم السنخية، أو أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، أو أن بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها -كما قال بعض الفلاسفة- لم يستدلوا عليها بدليل برهاني، بل قد عرض الدليل على خلافها. أما أنه من قبيل «الفيض» الذي زعموه فمن أين؟ بل لو كان المخلوق من سنخ الخالق للزم وحدة الصفات وسائر الجهات وذلك مستحيل، لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، وبذلك ترتفع شبهة السنخية. وأما «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» فغير تام في الواحد بالإرادة، إذ ما ذكروه من الدليل آتٍ في غير الإرادي، فإنهم استدلوا له بأنه لو صدر من الواحد غير الواحد للزم صدور كل شيء عن كل شيء، وهذا الدليل لا يأتي في الواحد بالإرادة كالله سبحانه وتعالى. وإما «بسيط الحقيقة» فذلك متوقف على وحدة حقيقة الوجود في الواجب والممكن، وهو بحاجة إلى الدليل، بينما الدليل على عدمه، إذ «الوجود» كـ«الشيء» و«الكائن» وما أشبه من الألفاظ الأخرى التي تطلق على الله وعلى كل المخلوقات.. وحيث إن العقل -مضافاً إلى الآيات والروايات الصريحة- يرى بالضرورة الأثنينية وعدم الوحدة للبراهين المتعددة، فإذا فرض تمسكهم بما استظهروه من بعض الآيات أو الروايات مما هو قريب من قولهم، فإنها تفسر بغيرها من الآيات والروايات والأدلة العقلية القطعية كما ذكره العلامة الحلي قدس سره بمناسبة في (كتاب) شرح التجريد»[٢١].

وقد أخذ عن فلسفة الإشراق بعد تبلورها في عصر متقدم السيد محمد باقر الميرداماد (ت١٠٤٠هـ/ ١٦٣١م) الأستاذ في مدرسة أصفهان الفلسفية «وكان ينوه مثل «أستاذه السهروردي» بأن الفلسفة التي لا تؤدي إلى تجربة صوفية وتكوين روحي أصيل هي عبث وباطل، وأن التجارب الصوفية التي لا يدعمها زاد فلسفي تنتهي بالوهم والضلال»[٢٢]،

(٢١) الفقه العقائد. السيد محمد الشيرازي. ص٢٢٨-٢٣٢

(٢٢) الشيرازيون الثلاثة ومقالات أخرى. د عبد الكريم اليافي.

وتبعه في ذلك تلميذه ملا صدرا محمد بن إبراهيم ألقوامي الشيرازي (ت١٠٥٠هـ -١٦٤٠م) الذي ألَّف كتابه الشهير (الحكمة المتعالية) وأصبح عارفاً بعد أن عشق الفلسفة على يد أستاذه الأول بهاء الدين العاملي (١٥٤٧ - ١٦٢١م).

واختلف ملا صدرا مع منهج السهروردي وفلسفته في أصالة الوجود حيث تبنى ملا صدرا الشيرازي أصالة الوجود بخلاف أصالة الماهية الرائجة عند الإشراقيين، وأضاف على (الحكمة المتعالية) شكلاً دينيًّا بما يمتلكه من إطلاع واسع جدًّا في الشريعة ومصادرها، كما أضاف إلى حكمته منهجاً فلسفيًّا عميق النظر لما كان يمتلكه من اطِّلاع واسع جدًّا أيضاً في الفلسفات والأديان ومناهجها والتصوف وطرقه.

وقد ظهر ملا صدرا في كتاب (الحكمة المتعالية) وسائر نظرياته بعقل علمي واسع المعرفة في مجال منهج البحث والتحقيق ورغبة أكيدة في تطوير مجالات البحث الفلسفي بعد الاجترار المستمر بين علماء الفلسفة في إيران لنظرية الفيض بلا تطوير أو تجديد، فكانت حكمته خليطاً متكاملاً بين الشريعة الإسلامية والمنهج الفلسفي والطريقة الصوفية في «طلب الحق بأسرار الكشف والشهود والعيان» التي بلورها وتفاعل معها في عزلته بين قرى قم المقدسة واستمر عليها ١٥ عاماً بعد أن أصبح منبوذاً بين علماء عصره في إصفهان وشيراز، فكان «مدرسة واحدة فقط، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام، هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته»[٢٣]. ولم يكن لملا صدرا أن يأخذ مجاله من النجاح في نظرياته الفلسفية الصوفية بين مدارس التعليم الديني آنذاك لولا حاكم فارس (ويردي خان) وابنه على عهد الدولة الصفوية الذي أنشأ له مدرسة في شيراز اسمها «مدرسة خان» وأيده وتبنى نظرياته الفلسفية الصوفية بدعم من الشاه عباس الصفوي، حتى غدت هذه المدرسة بمستوى كلية تدرس علوماً مختلفة كالفلك والفيزياء والكيمياء والرياضيات إلى جانب الفلسفة والعرفان.

وشاع صيت ملا صدرا بهذا التبني الرسمي، وعرّف منهجه على أنه منهج عرفاني توفيقي مدعوم بقدرة عقلية هائلة في البحث، وقاعدة معرفية واسعة في الفلسفة والتصوف و«إعجاب بالذات» كسبه في عزلته لأن الاعتقاد يذهب إلى أن «المشاهدة، أي المكاشفة (Epoteia) تمنح صفة الألوهية وتجود بالحياة الأبدية كما في الصوفية الهيلنيستية»[٢٤]، إلا أن مثل هذا الأسلوب لم يكن في سائر الأديان والثقافات صالحاً ومثمراً، لأن نتائجه في الغالب كانت غير متوازنة وخلاف سيرة الخلق والبعث الديني، وفيها الكثير من التكلف على حساب قدرات العقل البشري، وفيها حث على التمسك بالموروث المعرفي الباطني والجمود

(٢٣) الحكمة المتعالية، ج٢. م (ل).
(٢٤) التصوف الإسلامي. ص١٨٦

على مبانيه لما للكشف من تطابق مع هذا الموروث واستكانة لأسسه وقواعده ونظرياته ومعارفه ومؤداه في الإلهام والحس والتجربة ونتائج حركة العقل بين المعلوم والمجهول. إضافة إلى ذلك: أن هناك ممن آمن بوحدة الوجود على منهج ملا صدرا من القدامى والمعاصرين قد حبَّب بعض الفواحش ومارسها عمليًّا لسلوك عالم الغيب، كتحليل الموسيقى وسماعها ودق الطبول في تشييع الجنائز وإجازة الرقص والعلاقات الشاذة بين المريد والمرشد، وعشق الغلمان والالتذاذ الشديد بحسن صورهم إلى حد العشق «لتلطيف النفس وتنوير القلب» كما يشار إلى ذلك في مؤلف الأسفار لملا صدرا.

وعلى القول بأن عرفان ملا صدرا هو نتاج إيراني أصيل غير متأثر بالفلسفة أو التصوف، فلا حقيقة لذلك مطلقاً، لأن نظرية «وحدة الوجود» التي ذهب إليها ملا صدرا هي مما كسبته شطحات المتصوفة في أسبانيا كأبي يزيد البسطامي الخراساني التي عبر عنها بقوله: «سبحاني ما أعظم شأني»، وبقوله عن الله تعالى» «رفعني مرة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيِّني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذلك ولا أكون أنا هناك»، وكذلك حسين منصور الحلاج الذي عبّر عنها بقوله: «ليس في جبتي سوى الله»، وكذلك محيي الدين ابن عربي الذي عبَّر عنها بقوله: «فالوحدة في الإيجاد والوجود والموجود لا يعقل ولا ينقل إلا في لا إله إلا هو»[٢٥]. ويعد ابن عربي أول من بلور فكرة وحدة الوجود واستكمل فكرتها ونظَّمها وشرحها وفصلها وأسس عليها كل دروسه وأبحاثه ونظر في فروعها واستنتج نتائجها حتى نسبت له، وهي أيضاً مما ذهب إليه الفلاسفة المسلمون وأسسوه بالاقتباس عن الإفلاطونية الجديدة القابعة في الإسكندرية من قبل.

فأفلوطين مثلاً كان يصور العالم ظلاً لله تعالى وانعكاساً لنوره، والصوفيون كانوا يرجعون -كما يعتقدون- في سيرهم إلى الاتحاد بالخالق، فهو العابد والمعبود، والوجود والموجود (الممكن والحادث) كله هو هو. وهذه نظرية تمحور حولها فكر العارف محيي الدين ابن عربي وكانت خلاصة تصوفه الفلسفي. ولم يكن ملا صدرا إلا محيياً ومجدداً لنظرية ابن عربي ومؤيداً لها ومقعِّداً لها على النصوص الدينية ومثنياً على ابن عربي واجتهاده حسب مفهوم التصوف الفلسفي (العرفان) وقال فيها: إن الممكنات بماهيتها هي اعتبارات وهمية ولا يمكن أن تكسب وجودها بإفاضة الغير لأنها مما ليست وجوداً ولا موجوداً في حد ذاتها «بل إن الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحاؤه». ففي هذا القول نكران لأصالة الأشياء أو ماهيتها «ويبدو أن الذين أنكروا ذلك إنما فعلوا ذلك تخلصاً من الجهل بكيفية الخلق ومعنى قدرة الله سبحانه وتعالى على خلق الأشياء بكلمة

(٢٥) الفتوحات المكية. ج١. ص٧١٥.

واحدة ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ يس٨٢. فتهربوا من ذلك بإنكار المخلوقات»[٢٦].

من هنا ظهر العرفان بالغموض والسرية في سيره وسلوكه فضلاً عن الكثير من ألفاظه ونظرياته بإزاء وحدة الوجود. «فإن مؤسسي التصوف الأوائل كثيراً ما تملكوا ناصية فن التعبير عن فكرة عميقة بكلمات موجزة. فهم كانوا يريدون لعباراتهم أن تكون مكثفة وذات صيغة أشبه ما تكون بالتعريف الذي نجده في الكتب العلمية، بتَّارة، صارمة كأنها حد سنان. ولكن في المقابل، فقد ظل تفهم المحتوى الحقيقي لعباراتهم هذه أمراً ليس يسيراً دائماً»[٢٧]، فلجأ المتصوفة إلى الرمزية الحادة في ذلك واتخذوا من السرية في البوح بها في السلوك العملي طريقة بعد حادثة مقتل الحلاج وهروب البسطامي المتظاهر بالجنون خوفاً من حكم القتل، لكن عهد ابن عربي كان أكثر تحرراً فتظاهر ابن عربي بهذه النظرية وعرَّف بها في بلاده وبلاد شتى، وأما غيره من الفلاسفة المتصوفة الذين اتخذوا من الفلسفة نظرية والتصوف طريقة وسلوكاً فقد صرَّحوا في جدلهم ومحاججتهم بـ«وحدة الوجود والموجود بمعنى الاتحاد التام بلا تمايز» أو «يكون متمايزاً ولكنه هو هو»، وجمعوا متناقضاً في مصطلحاتهم ثم فسروه بـ«الوحدة في عين الكثرة» وهو ما ذهب إليه ملا صدرا في كتابه (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة) المسمى بـ(الأسفار).

وفي حوزة قم المقدسة تأثر بالتصوف الفلسفي هذا كل من السيد البروجردي مرجع التقليد والميرزا مهدي الأصفهاني والسيد حسين القمي وهو مرجع أعلى من بعد أبي الحسن الأصفهاني، ولكنهم توقفوا عنه وسعوا للخلاص منه عبر التوسل بأهل البيت عليهم السلام. وقيل في ذلك أيضاً أن الميرزا الأصفهاني كان ينادي بوجدان خالص الإمام الثاني عشر المهدي بن الحسن العسكري الغائب عجل الله تعالى فرجه الشريف راجياً الإنقاذ والخلاص من أثر التصوف الفلسفي، فنجحوا في تخليص أنفسهم والتجرد منه حتى صاروا من ألذ الأعداء للفلسفة والتصوف والعرفان والفلاسفة والعرفاء والمتصوفة. وذكر أن البروجردي تمسكه بموقف الشيخ المجلسي المناهض للفلسفة والعرفان ورفض الحواشي الفلسفية التي كتبها السيد الطباطبائي على كتابه (بحار الأنوار)، وحرَّم البروجردي حلقات دروس السيد الطباطبائي في حوزة قم المقدسة.

وظهرت أشكال عدة من المدارس التوفيقية بعد الجدل الكبير في شأن التداخل بين الفلسفة والعرفان ومصادر التشريع والمواد العلمية الأخرى. وكان من بين تلك المدارس ما

(٢٦) العرفان الإسلامي. ص٢١٠.

(٢٧) التصوف الإسلامي. تور آندريه. ص ١٥٨.

أطلق عليه (المدرسة التفكيكية) التي نشأت في حوزة مدينة مشهد الإيرانية في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري. وحاولت هذه المدرسة إجراء مصالحة بين التيارات الفلسفية والعرفانية والمحافظة ورفع صاعق النزاع، فتظاهرت بالاعتدال في مقابل تطرف منهجي الفلسفة والعرفان المتصارعين، وعرضت نفسها مخلِّصاً مثاليًّا يمثل حقيقة الإسلام، وقضت بوجوب الفصل بين العلوم الثلاثة: العلوم الدينية وأعمدتها القرآن والسنة الشريفة، الفلسفة، والعرفان. على أن تبقى لكل مادة حصة في مناهج الدراسات الدينية في قم ومشهد وإصفهان بشرط عدم التداخل. وتزعم هذه المدرسة شخصيات دينية في مشهد من بينهم: السيد موسى القزويني (١٢٩٤-١٣٥٣هـ) والشيخ رضا حكيمي (١٣٥٤هـ)، التي كان في ظنها إمكانية تحقيق هذا التفكيك، لكن الوقائع أثبتت تطرف مريدي الفلسفة والعرفان في تأويل المناهج الدينية بصيغ مثبتة لمناهج علوم الفلسفة والعرفان وأفكارهما، فرُكِّبت مصادر التشريع وحُمِّل العقل والنص ما لا يحتملان.

وادَّعت هذه المذاهب امتلاكها مطلق الخبرات المعصومة في منهج التوفيق، وصنفت ذاتها في خانة الفائزين في تطويع هذا المنهج لمصلحة طرقها التي رأت فيها تمثيلاً للحق بأجلى صوره. وكان الفلاسفة والعرفاء كابن رشد وابن سينا والسهروردي والفارابي والكندي وملا صدرا أنفسهم دعوا إلى مثل هذه المقاربة والمصالحة والتوفيق، ولكن النتيجة لم تكن مخلصة، وهكذا الأمر بالنسبة لمريديهم الذين أخضعوا (مدرسة التفكيك) والوساطة إلى مبضع النقد فقالوا بميلها وتطرفها إلى منهج علم الكلام على حساب منهجي الفلسفة والعرفان. والحال أن علم الكلام - في نظر مدارس التفكيك والفلسفة والتصوف - قائم على بنية تحتية فلسفية خالصة!.

ورفضت حوزتا كربلاء المقدسة والنجف الأشرف ومنعت وكافحت مدارس الفلسفة والتصوف الفلسفي (العرفان) لعقود عديدة، وقد عُرف في النجف الأشرف مدرسان في الفلسفة أطلق على أحدهما (الملا صدرا البادتكوبئي) والآخر كان السيد عباس خاتم والد الرئيس الإيراني السابق السيد الخاتمي، إضافة إلى الشيخ محمد حسين الأصفهاني الكمباني الغروي مدرس البحث الخارج وأستاذ الشيخ محمد رضا المظفر في الفلسفة.

وقد كتب الشيخ المظفر مقدمة لكتاب ملا صدرا (الأسفار) تأييداً وتشجيعاً لدروس الفلسفة في حوزة النجف الأشرف، ولكن الشيخ المظفر نفسه يشير في هذه المقدمة إلى أن أشياء نسبت لملا صدر فإذا ما صحت النسبة هذه فملا صدرا لا يخرج عن كونه كافراً. وقد خلت حوزة كربلاء من دراسة الفلسفة في مناهجها التعليمية. وذُكر أن بعض مدارس كربلاء فرضت شروطاً لمنع تدريس الفلسفة بشكل مطلق تأسيساً على أموال وقف اشترطت مقدماً منع تدريس الفلسفة وعدم توفير فرص لسكن دارسي هذه المادة.

(٣) نبذ التصوف الفلسفي

يذهب القائلون بمعارضة الفلسفة والتصوف الفلسفي (العرفان) ورفض تدريسها كمادة علمية في أكثر مدارس حوزات قم وكربلاء والنجف وغيرها إلى أن مميز العرفان والفلسفة والتصوف عن غيرها من العلوم المقررة في الحوزة الدينية هو توافر نصوص دينية محرمة لها ونابذة لنظرياتها ومحرضة على محاربتها، فضلاً عن واقع منتسبيها وادعاءاتهم المتكررة بالألوهية والنبوة أو الولاية، ونقضهم للكثير من الثوابت الدينية بلا دليل، وسلوكهم المستخف بأحكام الشريعة، وتباهيهم باختراق النصوص الدينية والتقدم عليها بادعاءات ليس للبشر قدرة على تحقيقها وتعقلها، وتطاولهم على العقل البشري المحدود، وتشبههم بالخالق وتشبيههم له بما نهى الشرع عن وصفه. فعن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام أنه قال: «إن رجلاً قال لأمير المؤمنين علي عليه السلام: هل تصف ربنا نزداد له حبًّا وبه معرفة؟ فقال فيما قال: عليك يا عبد الله بما دلك عليه القرآن من صفته، وتقدسك فيه الرسول من معرفته، فائتم به، واستضئ بنور هدايته، فإنما هي نعمة وحكمة أوتيتها، فخذ ما أوتيت، وكن من الشاكرين، وما كلفك الشيطان علمه، مما ليس عليك في الكتاب فرضه، ولا في سنة الرسول وأئمة الهداة أثره، فكل علمه إلى الله، ولا تقدر عليه عظمة الله. واعلم يا عبد الله أن الراسخين في العلم، هم الذين أغناهم الله عن الاقتحام على السدود المضروبة دون الغيوب، إقراراً بجهل ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فقالوا: آمنا به كل من عند ربنا، وقد مدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً»[٢٨].

ففي هذا الخطاب الشريف يكمن الطريق والمنهج الصحيح لمعرفة الله سبحانه وتعالى بعيداً عن التشبيه أو التجسيم أو التفلسف في ذاته ووحدانيته أو قول ما لا نص فيه في وصف الله سبحانه وتعالى. وليس في ذلك سد للعقول وإغلاق لها وإنما الابتعاد بها عن التكلف فيما يفوق طاقتها ومحدوديتها والنأي بها عما رفضه الراسخون في العلم من أهل البيت عليهم السلام.

وهناك نصوص صريحة لأهل البيت عليهم السلام في رفض الفلسفة والتصوف معا. وقد روي عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام أنه قال لأبي هشام الجعفري: يا أبا هشام! سيأتي زمان على الناس وجوههم ضاحكة مستبشرة وقلوبهم مظلمة منكدرة، السنة فيهم بدعة، والبدعة فيهم سنة، المؤمن بينهم مُحقَّر، والفاسق بينهم موقر، أمراؤهم جائرون، وعلماؤهم في أبواب الظلمة سائرون، أغنياؤهم يسرقون زاد الفقراء، وأصاغرهم يتقدمون الكبراء،

(٢٨) محمد باقر المجلسي. بحار الأنوار. ج: ٣. باب: ٩. ح: ١. ص: ٢٥٧.

كل جاهل عندهم خبير، وكل محيل عندهم فقير، لا يميِّزون بين المخلص والمرتاب، ولا يعرفون الظأن من الذئاب، علماؤهم شرار خلق الله على وجه الأرض، لأنهم يميلون إلى الفلسفة والتصوف، وأيم الله: إنهم من أهل العدوان والتحرف، يبالغون في حب مخالفينا، ويضلون شيعتنا وموالينا، فإن نالوا منصباً لم يشبعوا، وإن خُذلوا عبدوا الله على الرياء، ألا إنهم قطاع طريق المؤمنين والدعاة إلى نحلة الملحدين، فمن أدركهم فليحذرهم وليضمن دينه وإيمانه منهم. ثم قال عليه السلام: يا أبا هشام! هذا ما حدثني أبي عن آبائه عن جعفر بن محمد عليه السلام وهو من أسرارنا فاكتمه إلا عند أهله»[٢٩].

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام حين سأله رجل عن قوم ظهروا في ذلك الزمان يقال لهم الصوفية؟ قال: إنهم أعداؤنا، فمن مال إليهم فهو منهم ويحشر معهم، وسيكون أقوام، يدَّعون حبنا ويميلون إليهم ويتشبهون بهم، ويلقبون أنفسهم بلقبهم، ويقولون أقوالهم، ألا فمن مال إليهم فليس منا، وإنا منه براء، ومن أنكرهم وردَّ عليهم، كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله»[٣٠].

ويقول الإمام الرضا عليه السلام: «لا يقول بالتصوف أحد إلا لخدعة أو ضلالة أو حماقة أما من سمى نفسه صوفيًّا للتقية فلا إثم عليه»[٣١].

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «إنهم أعداؤنا فمن مال إليهم فهو منهم ويحشر معهم، وسيكون أقوام يدَّعون حبنا ويميلون إليهم ويتشبهون بهم ويلقبون أنفسهم بلقبهم وأقوالهم، ألا فمن مال إليهم فليس منا وأنا منه براء، ومن تنكر منهم ورد عليهم كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله..»[٣٢].

وروى الحسين بن أبي الخطاب، قال: كنت مع أبي الحسن الهادي عليه السلام في مسجد النبيّ صلى الله عليه وآله فأتاه جماعة من أصحابه منهم أبو هاشم الجعفري، وكان بليغاً وله منزلة مرموقة عند الإمام عليه السلام وبينما نحن وقوف إذ دخل جماعة من الصوفية المسجد فجلسوا في جانب منه، وأخذوا بالتهليل، فالتفت الإمام إلى أصحابه فقال لهم: «لا تلتفتوا إلى هؤلاء الخدّاعين فإنّهم حلفاء الشياطين، ومخرّبو قواعد الدين، يتزهّدون لإراحة الأجسام، ويتهجّدون لصيد الأنعام، يتجرّعون عمراً حتى يديخوا للايكاف حمراً، لا يهللون إلاّ لغرور الناس، ولا يقلّلون الغذاء إلاّ لملء العساس واختلاس قلب الدفناس، يكلّمون الناس بإملائهم في الحبّ، ويطرحونهم بإذلالهم في الجب، أورادهم الرقص والتصدية، وأذكارهم الترنّم والتغنية، فلا يتبعهم إلاّ السفهاء، ولا يعتقد بهم إلاّ الحمقاء، فمن ذهب إلى زيارة أحدهم حيًّا أو ميتاً،

(٢٩) سفينة البحار. ج٢ ص ٥٨.
(٣٠) المصدر السابق. ج٢، ص٥٧.
(٣١) الاثنا عشرية في الرد على الصوفية. الحر العاملي. ص١٧.
(٣٢) سفينة البحار الشيخ عباس القمي. ج٥. ص١٩٨.

فكأنّما ذهب إلى زيارة الشيطان وعبادة الأوثان، ومن أعان واحداً منهم فكأنّما أعان معاوية ويزيد وأبا سفيان». فقال أحد أصحابه: وإن كان معترفاً بحقوقكم؟. فزجره الإمام وصاح به قائلاً: «دع ذا عنك، من اعترف بحقوقنا لم يذهب في عقوقنا، أما تدري أنّهم أخسّ طوائف الصوفية، والصوفية كلهم مخالفونا، وطريقتهم مغايرة لطريقتنا، وإن هم إلاّ نصارى أو مجوس هذه الأمة، أُولئك الذين يجتهدون في إطفاء نور الله بأفواههم، والله متمّ نوره ولو كره الكافرون»[٣٣].

وأوضح آية الله المرعشي النجفي أحد رجال الدين الكبار من خريجي حوزة مدينة قم المقدسة حقيقة الفلسفة والتصوف الفلسفي ومفاهيمهما ومصادرهما وصفات روادهما ومريديهما، بشكل يظهر شيوعهما في حوزة قم المقدسة، فقال: «عندي أن مصيبة التصوف على الإسلام من أعظم المصائب، تهدمت بها أركان وانثلم بنيانه، وظهر لي بعد الفحص الأكيد والتجول في مضامير كلماتهم والوقوف على ما في خبايا مطالبهم والعثور على مخبياتهم بعد الاجتماع برؤساء فرقهم؛ أن الداء سرى إلى الدين من رهبة النصارى فتلقاه جمع من العامة كالحسن البصري والشبلي ومعروف وطاووس والزهري وجنيد ونحوهم ثم سرى منهم إلى الشيعة حتى رقى شأنهم وعلت راياتهم بحيث ما أبقوا حجراً على حجر من أساس الدين، أوّلوا نص الكتاب والسنة وخالفوا الأحكام الفطرية العقلية والتزموا بوحدة الوجود، بل الموجود، وأخذ الوجهة في العبادة والمداومة على الأوراد المشحونة بالكفر والأباطيل التي لفقتها رؤساؤهم والتزامهم بما يسمونه بالذكر الخفي القلبي شارعاً من يمين القلب خاتماً بيساره معبراً عنه بالسفر من الحق إلى الخلق تارة، والتنزل من القوس الصعودي إلى النزولي أخرى. وبالعكس معبراً عنه بالسفر من الخلق إلى الحق والعروج من القوس النزولي أخرى. فيا لله من هذه الطامات...

ورأيت بعض من كان يدَّعي الفضل منهم يجعل بضاعة ترويج مسلكه أمثال ما يعزى إليهم عليهم السلام «لنا مع الله حالات فيها هو نحن ونحن هو» وما درى المسكين في العلم والتتبع والتثبت وضبط أن كتاب مصباح الشريعة وما يشبهه من الكتب المودعة فيها أمثال هذه المناكير مما لفقتها أيادي المتصوفة في الأعصار السالفة وأبقتها لنا تراثا...

ثم إن شيوع التصوف وبناء الخانقاهات كان في القرن الرابع حيث إن بعض المرشدين من أهل ذلك القرن لما رأوا تفنن المتكلمين في العقائد فاقتبسوا من فلسفة (فيثاغورث) وتابعيه في الإلهيات قواعد وانتزعوا من لاهوتيات أهل الكتاب والوثنيين جملاً وألبسوها لباساً إسلاميًّا فجعلوها علماً مخصوصاً ميَّزوه بعلم التصوف أو الحقيقة أو الباطل أو

(٣٣) حديقة الشيعة للأردبيلي ص ٦٠٢ - ٦٠٣. عن المرتضى الرازي في كتاب الفصول. وابن حمزة في كتاب الهادي إلى النجاة، كلاهما عن الشيخ المفيد. وعنه في روضات الجنّات: ٣/١٣٤.

الفقر أو الفناء أو الكشف أو الشهود، وألّفوا وصنّفوا في ذلك كتباً ورسائل، وكان الأمر كذلك إلى أن حل القرن الخامس وما يليه من القرون، فقام بعض الدهاة في التصوف فرأوا مجالاً رحباً وسيعاً لأن يحوزوا بين الجهال مقاماً شامخاً كمقام النبوة، بل الألوهية باسم الولاية والغوثية والقطبية بدعوى التصرف في الملكوت بالقوة القدسية، فكيف بالناسوت. فوسعوا فلسفة التصوف بمقالات مبنية على مزخرف التأويلات والكشف الخيالي والأحلام والأوهام فألفوا الكتب المتضافرة الكثيرة، ككتاب التعرف والدلالة، والفصوص وشروحه، والنفحات والرشحات والمكاشفات، والإنسان الكامل والعوارف والمعارف والتأويلات ونحوها من الزبر والأسفار الحشوة بحكايات مكتوبة وقضايا لا مفهوم لها البتة... فلما راج متاعهم وذاع ذكرهم وراق سوقهم، تشعبوا فرقاً وشعوباً وأغفلوا العوام والسفلة بالحديث الموضوع المفترى: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق». عصمنا وإياكم من تسويلات نسجة العرفان وحيكت الفلسفة والتصوف وجعلنا وإياكم ممن أناخ المطية بأبواب بيت رسول الله ﷺ ولم يعرف سواهم آمين آمين»[٣٤].

وأشار آية الله المرعشي النجفي إلى التصوف الفلسفي (العرفان) وإلى دعاته وأصحاب المؤلفات في شأنه ونظريته في وحدة الوجود والموجود، وطعن بشكل صريح في رواده وكشفهم من خلال الاطلاع على أسرارهم، وظهر له «بعد الفحص الأكيد والتجول في مضامير كلماتهم والوقوف على ما في خبايا مطالبهم والعثور على مخبياتهم بعد الاجتماع برؤساء فرقهم أن الداء سرى إلى الدين». وعجيب أمر بعض كبار علماء التشيع في الحوزة الدينية وسعيهم الدؤوب وتفاخرهم بتمثيل التصوف الفلسفي وتدريس منهجه، وجعل مفاهيمه وقواعده من القواعد والمفاهيم الأساسية على طريق معرفة الدين والإله، وتنظيم العلاقة به، وتصويب مسيرة التفكير العلمي باتجاه تخطي طاقة العقل إلى الوجدان والوحي بلا دليل شرعي أو حتى عقلي أو وجداني جلي.

وقد تخطت بعض مدارس الحوزة الدينية الشيعية النص المعتمد لديها في التعليم الديني وتبنت نظريات منبثقة عن التعليم الديني التابع للتصوف والفلسفة على اتجاه الخلافة، وهو اتجاه اتّبع مفاهيم الفلسفة والتصوف الفلسفي وأخذ عنها في عقائده ثم انقلب عليها في قصة دراماتيكية سطّرها تاريخ الغزالي، حتى إذا ما نامت مؤلفاته في هذا البعد العلمي في خزائن المكتبات؛ أيقظها بعض علماء الدين الشيعة وأخذوا عنها نظرية «وحدة الوجود» وشكّلوا لها مدارسها الخاصة، وبرّر بعضهم تبني أقوال العرفاء غريبة الأطوار والشذوذ عن النص الديني بأنها أقوال تصدر عنهم في حال اندكاكهم في ذات الله تعالى فيصبحون هو وهو هم حينها.

(٣٤) العرفان الإسلامي. نقلا عن إحقاق الحق م١. ص١٨٣-١٨٥

فمن أين وفد التصوف الفلسفي على التعليم الديني، وما هي مؤهلات معتنقيه ورواده؟ وكيف مال إلى نظرية وحدة الوجود؟ ومن هو رائده ومنظره؟

يعد ابن عربي الأندلسي الصورة الكاشفة عن الفكرة الكبرى في التصوف الفلسفي (وحدة الوجود والموجود)، وفي مدينة مرسية (Murcia) ولد ابن عربي أبو بكر محمد بن علي الحاتمي الطائي في (١٧رمضان ٥٦٠هـ - ٢٨ تموز ١١٦٥م). وله من الألقاب ما يجمع بين تبجيله وتكفيره، فهو (محيي الحق والدين) و(الشيخ الأكبر) عند مريديه، وهو (أبو الشطحات) و (مميت الدين) و (مميت الدين الأول) و (ماحي الدين) عند مناوئيه.

درس ابن عربي الأدب والحديث والقرآن والسيرة وغيرها من العلوم الدينية التي كانت رائجة في المؤسسات التعليمية في مدينة أشبيلية الأندلسية. ولأنه تميز من أقرانه في مادة الأدب فقد شغل وظيفة حكومية في أشبيلية بمنصب كاتب رسمي. وقبل إتقانه معارف التصوف التي كانت رائجة في الأندلس، كان ابن عربي يعيش مترفاً ويمضي أيامه في اللذة وصيد حمر الوحش برفقة غلمانه وحشمه وخدمه حتى أطلق ابن عربي على هذه المرحلة المترفة من حياته وصف (زمان الجاهلية) لكنه لم ينقطع خلالها عن الكشف والذوق والوجد الذي كان يمارسه - بحسب اعترافاته - منذ طفولته حتى تأهُّله لدخول الطريقة الصوفية وله من العمر ٢١ عاماً، إذ كان يجادل شيوخ الصوفية قبل انتمائه للطريقة فيؤذيهم ويشنع عليهم اعتقاداتهم وطقوسهم وتصرفاتهم.

وقد التقى ابن عربي بالفلاسفة قبل بلورته لنظرياته العرفانية، كان من بينهم الفيلسوف ابن رشد بمدينة قرطبة حيث كان قاضيها الشهير. وفيها دار الحوار بينهما، فبادره ابن رشد بالسؤال: كيف وجدتم الأمر بين الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟. فرد ابن عربي: نعم ولا، وبين «نعم» و «لا» تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها».

فأظهر هذا الحوار القصير بين الفيلسوف والمتصوف عمق الخلاف في نتائج النظر والكشف وصحة كل منهما. فقد أخذ الفلاسفة الكندي والفارابي وابن سينا بـ«نظرية الفيض» الفلسفية وكانت من نتاجهم ومن متبنيات السهروردي، وأخذ ابن عربي بحال الكشف والشهود مما لا نظر فيه. فكان مقصد ابن رشد بسؤاله الانتصار للفلسفة المتقدمة منهجاً وطريقة على الكشف والشهود.

إن كل ما كسبه العرفاء من مفاهيم وظفوها ضد الفلاسفة خلصت إلى أن العقل «آلة الفلسفة» غير معصوم عن الخطأ، وأن الكشف والشهود صورة واحدة عن «آلة العرفان» وتأتي متفوقة على وظيفة العقل ومتقدمة عليها، وأن المنهج المشترك بينهما كان (نعم ولا) صوفيًّا لا فلسفيًّا بحسب توجيه إجابة ابن عربي.

ومن شطحات ابن عربي المثيرة: قوله في حديثه عن نظرية «وحدة الوجود والموجود» التي بلورها واعتنقها ودافع عنها، أنها من النظريات التي خصه النبي ﷺ بها حيث يورد ابن عربي أنه كان في زيارة للقاهرة في عام (٦٠٣هـ - ١٢٠٦م) عندما جاءه الرسول ﷺ في حلم ليلقنه هذه النظرية بألفاظ أفادت معناها!. وفي إطار هذه النظرية عارض بشدة ظواهر الشريعة والعقائد وتظاهر في ذلك بعد تغير الأحوال في أشبيلية وخفة حروب العامة ضد المتصوفة والمتفلسفين، فكان نصيبه في ذلك التكفير في نصوص فتاوى فقهاء مصر آنذاك الذين طالبوا بقتله.

وبعد ثمان سنوات تقريباً على تبلور نظرية «وحدة الوجود والموجود» عند ابن عربي وتمكنه منها التقى ببغداد في عام (٦٠٨هـ) الفيلسوف المتصوف شهاب الدين السهروردي رأس متصوفة بغداد وصاحب فلسفة «الإشراق» فبجله وعظمه وأثنى عليه وفتح الأبواب في بغداد أمام أتباعه وطلبته للتزود من نظريات ابن عربي وعلومه والتعرف على تصوفه الفلسفي. لكنه لم يحظ بمثل هذه الحفاوة والرعاية والإكرام في حلب، حيث ثارت المدينة وشيوخها وطلابها ضد كتابه «ترجمان الأشواق» الذي ألفه واصفاً عشقه لـ(النظّام) ابنة الأصفهاني (مكين الدين زاهر بن رستم أبي الرجا) من بعد رؤيته لملامح جمالها وأصبح متيماً بها وأنشد شعراً غزليًّا عرفانيًّا عبَّر فيه بما يمتلك من شطحات في جانب نظرية «وحدة الوجود والموجود» وأظهر إعجابه بـ«جمال المعبود في مرايا الأعيان» وعد ابنة أبي الرجا النظّام «تجليًّا كاملاً وبارزاً لجمال المعبود». فأضاف هذا العشق والوصف المرهف الشيء الكثير من الشطحات في التصور العرفاني للنساء ومتعلقات المرأة عند ابن عربي. فقال في وصف اعتبار الغسل وحب النساء والالتذاذ بهن في الشريعة: «لأن الحق غيور على عبده أن يعتقد أن يلتذ بغيره، فلهذا أحب النبي ﷺ النساء لكمال شهود الحق فيهن، إذ لا نشاهد الحق مجرداً عن المراد، فشهود الحق في النساء أعظم شهود وأكمله، وأعظم الوصلة والنكاح ... وقال: «فمن جاء لامرأته أو لأنثى بمجرد الالتذاذ ولكن لا يدري بمن، قال:

(غير أنهم لا يعرفوا عشقي لمن صح عند الناس أني عاشق)

كذلك هذا أحب الالتذاذ فأحب المحل الذي يكون فيه - هو المرأة - ولكن غاب عنه روح المسألة فلو علمها لعلم بمن التذَّ؟ ومن التذَّ؟ وكان كاملاً قال من شاهد الحق في المرأة كان شهوده في منفعل وهو أعظم الشهود ويكون حبًّا إلهيًّا»!

وكانت دمشق مصدر الهام لابن عربي فألف فيها كتابه الشهير «فصوص الحكم» الذي شُرح مائة مرة تقريباً على يد العرفاء المريدين له، وادَّعى ابن عربي في عام (٦٢٧هـ) مثل دعواه في مصدر نظرية «وحدة الوجود والموجود»، فأعلن أن هذا الكتاب تلقاه عن الرسول ﷺ في رؤيا، وأمره بكتابته ونشره بين الناس وأطلق عليه هذا الاسم. وتميز

هذا الكتاب بشدة تعقيد الألفاظ حيث اتخذه العرفاء مصدراً أساسيًّا في المعرفة وتداولوه ودرسوه وفكُّوا طلاسمه في المؤسسات التعليمية الدينية والمدنية وتناولته الجامعات والكليات والمعاهد.

وعده بعض علماء حوزة قم المقدسة كتاباً عرفانيًّا دراسيًّا برغم شطحاته وانحرافاته ووضوح قوله بنظرية «وحدة الوجود والموجود» وتصريحه بالنص الخطير الذي أورده وقال فيه: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»، وهو نص ظاهر في هذه النظرية برغم التأويلات والتبريرات التي أوردها المدافعون عنه واستنادهم فيها إلى نصوص أخرى لابن عربي حاولوا من خلالها إعطاء شروحات جديدة على هذه النصوص وبينوا أن مقاصده منها واقعة بين الإطلاق وعدمه لا الإطلاق المحرم وحده. كما رجعوا أيضاً إلى نص آخر له يقول فيه ما نصه: «ما هو عين الأشياء في ذواتها، بل هو هو والأشياء أشياء» الذي فسروه باعتقاد الثنائية والتعددية بين الإله والمخلوق عند ابن عربي، والحقيقة في ذلك تضمنت الكثير من الإسراف في الدفاع عما هو واضح جدًّا بالشطحات والتأويل إلى ألفاظ لا معاني لها ولا واقع ولا حقيقة. فالنص الأول فيه دلاله قطعية على «وحدة الوجود والموجود»، في حين أن النص الآخر فيه احتمالات، وله ظاهر مؤيد للنص الأول وليس نقيضاً أو مؤوِّلاً له. وبه ميز قوله: فأصبحت الذوات في عين ذاتها الإله ما هو عينها بالنظر إلى كونه هو فهو وكونها هي فهي. فاختفاء الذات لا يعني من حيث المبدأ، بالنسبة للصوفي شيئاً آخر غير الذي يعنيه بالنسبة لبولص حينما قال: «مع المسيح صلبت، فأحيا لا أنا بل المسيح يحيا فيّ»[٣٥].

لقد هيأت البيئة التي عاش فيها ابن عربي الأمر لصناعة الفلسفة والتصوف في مرحلة تاريخية شهدت انفتاحاً نوعيًّا رجع فيها ابن عربي إلى مدارسة كتب الأقدمين في الأندلس. فالأندلس كانت في قديمها قبل الإسلام تعرفت على العرفان والتصوف والفلسفة الناشئة عن مؤثرات مبادئ الفيثاغورثية والغنوصية المانوية والحلولية، وشهدت مقتل بعض منتميها كان من بينهم (بريسلين) الذي أخذ عنه الصوفي الشهير ابن مسرة الجبلي ومريدوه. ويعد ابن مسرة من أخطر الفلاسفة المتصوفة الذين تأثر بهم ابن عربي ورجع إليهم ومدحهم في كتابه (الفتوحات المكية).

وعُرف عن الأندلس رعايتها واهتمامها بعد فتحها من قبل الأمويين في (٩٢هـ) بالعلوم النقلية وبعض العلوم المتصلة بها حتى شهدت بعد ذلك تطوراً في مؤسستها التعليمية الدينية التي تخرج فيها بعض الفقهاء والمفسرين والمحدثين وكثير من الحفاظ والقراء والدعاة والقضاة. وقد أدخل الحكم الأموي بعد قرن ونصف تقريباً إصلاحاً وتجديداً على التعليم

(٣٥) التصوف الإسلامي. ص٢٤٢.

الديني في الأندلس فشمل تعزيز دور العلوم العقلية وتكثيفها إلى جانب العلوم النقلية على طريقة أجداده معاوية وخالد بن معاوية بن يزيد في الشام، فدخل المنطق والرياضيات والفلك والطب من أوسع أبواب المدارس الدينية ولم تكن مادتي الفلسفة والتصوف تحتل مكاناً لهما في المراحل الأولى من هذه الفترة بحكم حساسية هذه الاتجاهات والأفكار والعقائد في الشمال الإفريقي ومؤسساته التعليمية الدينية، لكن القرن الرابع الهجري شهد انفتاحاً رسميًّا كاملاً على العلوم العقلية بمساهمة كبيرة من سلطة الأمويين في الأندلس على عهد المستنصر بالله في بغداد، فكانت من بين مواد التعليم الديني مادتا الفلسفة والتصوف اللتان وفدت كتبهما القديمة والحديثة من كل صوب وحدب وغذتها مشاريع الترجمة لتؤسس لعقد من المنافسة مع التعليم الديني على العلوم النقلية،حيث تميز هذا العقد بوصوله إلى قمة العطاء وبروز العلماء الأندلسيين الذين ساهموا إلى جانب مشاركات وجهود فعَّالة من قبل مجتمع الأندلس آنذاك في استغلال فترة وفاة المستنصر بالله وضعف خليفته ابنه هشام، حيث حاربوا كل ما كان يتعلق بالعلوم العقلية بما فيها مادتي الفلسفة والتصوف الفلسفي وحرقوا مؤلفاتها ومنها كانت مؤلفات أبي حامد الغزالي، وخرَّبوا مكتباتها وكفَّروا الفلاسفة والمتصوفة وقتلوهم وسجنوهم واتهموهم بالزندقة والانحراف عن العقيدة، حتى اضطر الأمويون بعد ذلك إلى التراجع عن دعمهم للفلسفة والتصوف وندبوا موظفيهم للمشاركة في تلك الحرب على العلوم العقلية كلها واستخرجوا كل ما حوته قصورهم من مؤلفات فلسفية والتصوف الفلسفي فأحرقوها وأتلفوها بغية الكسب الشعبي العام.

وكان من بين رواد هذه المرحلة الخطرة ابن مسرة الجبلي الذي قرأ التصوف الفلسفي للأسباني القديم (بريسلين)، ودرس عقائد المعتزلة والمتصوفة في البصرة، وآمن بأن «النبوة اكتسابية وليست اختصاصية»، ودرّس فلاسفة اليونان لمريديه، فاختلطت في نظرياته الفلسفة بالتصوف، حتى شُرّد بعد ذلك مريدوه وقتلوا وأجبروا على التوبة، فاضطر ابن مسرة للفرار إلى خارج الأندلس بعدما أحرقت كل مؤلفاته وشروح طلابه.

وأغلقت الأندلس بعد ذلك أبواب مدارسها الدينية أمام الفلسفة والمتصوفة لقرنين كاملين، إلى حين ظهور محيي الدين ابن عربي في مناخ كان فيه علماء الدين الأندلسيين قد أبدوا مرونة في علاقاتهم مع الفلاسفة الذين كشفوا نقضهم لمبادئ التصوف ونظرياته وفضلوا الابتعاد عن جانبه، وكان من بينهم (ابن باجة، وابن رشد، وابن الطفيل). وكانت هذه فرصتهم فعاد الفلاسفة المتصوفة إلى سيرتهم الأولى وكثرت كتبهم ونمت على رؤى أفلوطين هذه المرة، ما ترك الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام ابن عربي وجيله ليصعد على ظاهرة فلسفية صوفية متنوعة المشارب ونظريات شرقية ويونانية، فاستعان ابن عربي بهذا الخليط على بلورة نظرية «وحدة الوجود والموجود» وتنميتها وتنظيمها.

وقدح في ابن عربي بعض علماء اتجاه الخلافة، كابن تيمية الذي وضعه في عداد الكفار ووصف كفره بأنه أغلظ من عبدة الأوثان ووصمه بالزندقة وقبح الباطن. ووضعه الشيخ المقدس الأردبيلي من علماء الشيعة في خانة اللصوصية وعده من لصوص الفلاسفة الذين اقتبسوا نصوصهم. واعتبره الشيخ محمد النجفي القمي ضالاً مضلاً وكافراً أشد كفراً من يزيد بن معاوية، كما كفَّره صاحب كتاب (بحار الأنوار) الشيخ محمد باقر المجلسي الذي تعدى ذلك لينتقد بعض الشيعة المتكلفين في مدح ابن عربي. وتبع المجلسي في تكفير ابن عربي الميرزا محمد التنبكاني، والمير محمد باقر الخونساري الأصفهاني، والشيخ الميرزا حسين النوري الذي ذم ملا صدرا أيضاً على مدحه لابن عربي وتبنيه لأفكاره وعقائده وتأييده لها وذكره إياه في كتابه (الأسفار) واشتراكه معه في نظرية وحدة الوجود والموجود. وإما الشيخ علي أكبر الأردبيلي فقد وصف ابن عربي بـ(مميت الدين الأول) وكفَّر ملا صدرا والمحدث الفيض الكاشاني واعتبر الفيلسوف ابن سينا ضالاً ومضلاً.

وحسب ابن عربي أنه أبعد ما يكون عن الذكر في الحوزات الشيعية لأنه أخذ بما هو خلاف عقائد الشيعة وسردهم التاريخي. فقد ادَّعى الولاية المطلقة وخص نفسه بها وبخاتميتها ونفاها عن الإمام علي عليه السلام، وأخذ بسيرة الشيخين الخليفتين أبي بكر وعمر، وامتدح المتوكل العباسي في كتابه (محاضرة الأبرار) واعتبره قطباً له ولاية مطلقة حيث ينظر الله تعالى إلى الكون من خلاله في زمانه، ومكلفاً بحفظ الكون جميعه، في وقت عرف عن المتوكل سعيه الخبيث المتكرر لهدم قبر الإمام الحسين عليه السلام والتعرض للشيعة وقتلهم والتنكيل بهم.

وكانت لابن عربي أقوال طائفية صريحة في الحقد والكراهية، فذكر أن الشيعة يُرون في الكشف بصور الخنازير، واعتبر الأشياء - في نظرياته الفلسفية الصوفية - مهما كانت صورها فهي مجالي للحق سبحانه تعالى عما يصفون فيقول: «إن المعبود ليس محصوراً في صورة، بل هو ما في الصور كلها من الحق، لأن العبادة لا يستحقها إلا الله الذي هو عين الكل وله هوية جميع الصور... إن الحق المعبود المطلق الذي أمر ألَّا يعبد إلا إياه لما ظهر بنور الوجود في كل نوع من الأنواع بل في كل شخص، لزم أن يعبد في تلك الصورة إما عبادة عبد لإله، وإما عبادة تسخير، كما عبدة الأصنام الحجر والشجر والشمس والقمر، لكون الإلهية ذاتية للوجود الحق، وعبادة التسخير ليس لها اسم العبادة عرفاً لأنها مخصوصة بمن تأله لكن العبودية متحققة في القسمين، فإنك عبد لمن ظهر عليك سلطانه»[٣٦].

ومع كل هذه الحقيقة في النص الديني المناهض للفلسفة والعرفان والتصوف، إلى جانب طبيعة الفكر المنحرف والرؤى التاريخية الخاطئة التي يحملها ابن عربي ورموزه، إلا أن ابن

(٣٦) شرح فصوص الحكم للقاشاني. في الفص الهاروني. ص٣٩٩-٤٠١.

عربي أحتل مكانه في الحوزات والتعليم الديني الشيعي لم يكن يستحقها فيما لو حققنا في موقفه من التشيع وما يحمل من فكر مناقض ومناهض لمروياته وحتى ذوق الشيعة العام، وأصبحت بعض مؤلفاته تتداول وتدرس في بعض مدارس حوزات الشيعة، وهناك من رجال العلم الكبار من عُرف بتمكينه لابن عربي في علومه العقلية ووجدانه ومحافله ومدارسه ومؤلفاته، وتطرف البعض الآخر ليؤكد من خلال تحقيقاته أن ابن عربي ليس متصوفاً على اتجاه الخلافة إنما يُعد أحد علماء الدين الشيعة الكبار، وكان دليله في ذلك أن ابن عربي أشار في بعض مؤلفاته إلى لقائه في الشمال الإفريقي بالإمام المهدي بن الحسن عليه السلام وربما لم يشأ إظهار تشيعه تقية. وهذه واحدة من خرافات التحقيق التاريخي التي سجلتها أقلام بعض العرفاء البسطاء. فهل يغزو ابن عربي بشطحاته ورموز نظرياته المنحرفة الحوزات العريقة في العراق تحت مظلة من تشريع مؤيديه ومريديه من علماء التشيع، وهي الحوزات التي تميزت وعرفت باستقلالها العلمي وبعمق صلتها بالنص الديني ورفضها المطلق لكل دخيل على منهج التعليم الديني الأصيل؟! □

آفاق الثقافة ومقتضيات العصر الراهن

■■ الشيخ ناجي زواد*

في ظل النهضة العلمية الراهنة وما قدمت من إنجازات هائلة في ثورة الاتصالات والتكنولوجيا، إضافة إلى ما حققته من ابتكارات وإبداعات متنوعة في جل أصعدة وميادين الحياة المهنية والمعرفية، تواجه ثقافتنا الإسلامية تحديات كبرى، ومخاطر جسيمة، تهدد منطلقاتها ومرتكزاتها، تستدعي مراجعة معالمها وتصوراتها، لتنبعث برؤى جديدة ومنطلقات فاعلة ونشطة، لتؤسس من خلالها منظومة حديثة في الوسائل والآليات والأدوات، تنهض بواقع الأمة من وهدت الدعة والسبات، وتدعم تطلعاتها بالرؤى والأفكار التي تمدها بالوعي والاستزادة في منظومة معارفها وعلومها.

وإذا كان من خصائص ثقافتنا المسلمة بما تحتضن من موروث خصب وإمكانات متنوعة، القدرة على الانسجام والتعاطي مع الثقافات الوافدة وتصحيح مرئياتها ومعالمها، فنحن اليوم أحوج إلى تطويع هذه السبل والآليات وصياغتها بنظم متوافقة ومنسجمة وفق ثقافتنا الأصيلة.

ولا غرو أن ثقافتنا بما تملك من مقومات ومرتكزات وحصانة منيعة كانت ولا تزال قادرة على مواجهة التحديات الكبرى التي تواجهها في الحاضر والمستقبل، ولقد أثبتت جميع التجارب التي جرت عليها طوال تاريخها الزاخر بالأحداث والأزمات والانتكاسات مدى قدرتها على البقاء والاستمرار والصمود، وهي سمة لا تتوافر لكل ثقافة إلا حينما تكون

* عالم دين، كاتب، السعودية.

لها من الأسس والمرتكزات ما يدعم امتدادها وبقاءها.

ثم لولا هذه الثقافة وخصائصها المتميزة لضاعت هوية المسلم وتلاشت خصوصياته وموروثاته منذ أمد بعيد، ذلك أن ما تعاقب على واقعه وكيانه من محن وأزمات، وهجمات عدوانية متلاحقة تفوق كل تصور، بدءاً من الغزو المغولي والتتري الذي جهد لاستئصال محاور هذه الثقافة ومعالمها، بكل طغيان وبطش، فعمد إلى إتلاف المكتبات الإسلامية العامرة بالمخطوطات المعرفية النفيسة، واستخدم كافة السبل والوسائل للتضييق على العلماء والمفكرين، كي لا يبقى لها شريان يمدها بالبصائر والرؤى، ودام غزوه زهاء مائتي عام، وتلا ذلك الحملات الصليبية التي لم تكن أرأف وأرحم من سابقتها في إغارتها وهجماتها على بُنى الثقافة الإسلامية ومرتكزاتها الأصيلة، واستمر ذلك إلى ما يقرب تلك المدة، ومارست جميع الأساليب للنيل والخلاص من الثقافة الإسلامية، غير أنها قاومت جميع الدوافع والأهداف، وكتب لها البقاء والامتداد في مهدها وعالمها العربي والمسلم.

ولقد أدرك الأعداء منذ وقت مبكر أن الذي يحرك الأمة ويجدد نهضتها وفاعليتها هو ما لديها من إمكانات ثقافية أصيلة تستقيها وتستنبطها من مصادرها المنبعثة من القرآن الكريم والسنة المطهرة، ولذا فإنهم جهدوا لفصلها وعزلها عن مصادرها ومراجعها ومعالم ثقافتها الأصيلة، فبادروا إلى إغراق المجتمعات المسلمة بالمناهج والثقافات المشبوهة لتغيير واقع الأمة بما يتلاءم وينسجم مع مصالحهم وأهدافهم، واستطاعوا عبر محاولاتهم غربلة المناهج بما أوفدوا من ثقافات وأفكار تبعث على روح الهزيمة والانكسار، وتولد الكسل والعجز، فأضحت أجيال الأمة شيئاً فشيئاً تعيش التراجع والانقياد، رغم أن ما لديها من فكر وثقافة لا يتماشى مع ما هم عليه من أوضاع وظروف سيئة، فعوض أن تكون تلك الأفكار والرؤى دافعة للحيوية والنشاط، والتطلع والانطلاق، غدت مرغمة على مجارات الواقع، والاستسلام لظروفه ومجرياته، وبفعل ذلك التغييب للتعاليم والمفاهيم أضحى التقهقر والتراجع لواقع المسلم، وما يمنى به من خسائر وهزائم.

وطالما بقي على ذلك الحال فإنه لن يحقق مكاسب تنهض بواقعه لتُحلِّق به في ركب التقدم والانطلاق، ولا مناص أن أفضل الوسائل وأقربها لقطع الطريق على تلك المخططات والأهداف هو الرجوع إلى تلك الثقافة بتجديد محاورها وسبلها، فهي إنما تحررت بالأمس وبلغت شأوها الراقي، وارتفع لواؤها خفَّاقاً في بقاع المعمورة، عن طريق هذه البصائر والرؤى، وحين تخلت عنها انتكست أمورها، وساءت أحوالها، وأصبحت في عداد المتخلفين.

فبقدر ما أدرك الأعداء سر تقدم هذه الأمة ينبغي أن نعي أن الخلاص هو في رجوعنا إلى ثقافتنا وموروثاتنا لتعود لنا كرامتنا وامتيازاتنا المسلوبة، بل نحن أحوج إليها أكثر مما مضى، لاسيما ونحن نعيش في ظل هذه الهيمنة الاستكبارية التي استحوذت على جميع المقدرات والإمكانات، وأحكمت سيطرتها على كل شيء، وكلما بادرنا لانتهاز الفرصة أمكننا

أن نصلح مصيرنا، ونغيِّر واقعنا إلى الأفضل والأحسن.

ثم لا يخفى أن تلك القوى الاستكبارية قد تسلَّحت بانواع الثقافات والأفكار للمواجهة، وقطعت شوطاً كبيراً ضمن هذا الصعيد، بحيث لا يكاد يحصى ما أنشأته من مراكز ومؤسسات لتطوير سبلها واختبار وسائلها، فضلاً عما تنتجه من إصدارات إعلامية متنوعة تغرق به أقطار العالم ومحافله، بين مقروء ومسموع ومرئي، ورغم ذلك لا زالت خُطانا بطيئة، ووسائلنا بسيطة ومحدودة، وقد تكون النسب الإنتاجية لا تُستساغ ولا تقبل المقارنة، لضآلتها وقلتها، وهي بذلك لن تتمكن من منافسة تلك الأطر الضخمة التي غدت تسابق الزمن بما تبتكر وتنتج، مع العلم أن ما بين أيدينا من أدوات معرفية وثقافية لا نظير له في التميز والتفوق على الصعيد العالمي والإنساني.

ولكي نتمكن من تجاوز الأخطار المحدقة بعالمنا ومعالمنا الثقافية فإننا بحاجة ماسة إلى المثابرة والمساعي الجادة لتوطين أجيالنا وتأهيلها بالثقافة الواعدة التي تنتشلها من الأمية والضياع، وهي مسؤولية لا تقل في أهميتها وضرورتها عن سائر الوظائف الدينية، بل ربما أضحت مقدمة على مهام كثيرة، ذلك أن الافتقار إلى المعارف والعلوم سيفقدها الكثير من الخصائص والامتيازات التي إنما تقدمت عن طريقها، وفي هذا الصدد فإننا بحاجة إلى أن نسوق مجموعة أمور:

أولاً: تأهيل الواقع للتمييز الثقافي:

خلال الحقب التاريخية المشحونة بالصراعات والأزمات المريرة اعترض هويتنا سيلاً من الخطوب والمحن، استخدم فيها العدو كافة أسلحته وأدواته، ولم تنحصر الهجمة على مقدرات الأمة السياسية والاقتصادية فحسب، وإنما تجاوزت تلك الأطر فشملت الجوانب الثقافية والفكرية، ولم تنطفِ تلك الحملات إلا بعد أن خلَّفت تراكماً ثقافيًّا متكلِّساً، امتزج بعملية الرؤى والأفكار، فخطَّت طريقاً في عمق الواقع حتى حاضرنا الراهن، فشوهت الكثير من المنطلقات والتوجهات في البناء المعرفي، وغدت مساعيها الحثيثة على تهيئة تيارات متشربة للفكر الغربي، ومنسجمة مع مرئياته وتوجهاته، فانسلخت تلك التيارات عن الهوية والواقع لتباشر دور الرسول في التبشير عن تلكم الثقافات والأفكار في مهدها وعالمها، فأغرقت ساحة المجتمعات بالثقافات المغايرة، والأفكار الوافدة، لتمارس هجوماً على التراث العقدي والفكري للأمة.

إزاء ذلك ينبغي أن نختبر ثقافتنا ونمحصها لنقف على الثقافة الأصيلة التي تعيد فينا الفاعلية والنشاط، وتنهض بقدراتنا وإمكاناتنا، ليس للخشية من التيارات المناوئة وما تحدثه من ضرر وخلل في منظومة الثقافة والفكر فحسب، وإنما هو إدراك لما تتعرض له الثقافات والأفكار على مر العصور.

إضافة إلى ذلك فإن ثمة توجهات تباشر بث مرئيات وتصورات تكرس روح الهزيمة والانكسار، والعجز والكسل، في صفوف المجتمعات المسلمة، لتُطفئ جذوة التطلع والطموح، فتركن للواقع بما يقاسي من علل ومظاهر ومآسٍ، ومما ساعد على ذلك أن هذه التوجهات لم تكن وليدة الحاضر، إنما هي متجذرة بجذورها منذ أمد بعيد، وكانت السلطات التي تعاقبت على قيادة الأمة تمارس تلك الأدوار، فالسلطات الاستبدادية دفعت في هذا الاتجاه لتكرس مفاهيمها ومنطلقاتها للتلاعب بمصير الأمة والعبث بقيمها وأفكارها، وورد أن معاوية بن أبي سفيان لما تم له الأمر بعد صلحه مع الإمام الحسن (عليه السلام) خطب في الناس قائلاً: إني والله ما قاتلتكم لتصلّوا، ولا لتصوموا، ولا لتحجوا، ولا لتزكوا، إنكم لتفعلون ذلك. وإنما قاتلتكم لأتأمّر عليكم، وقد أعطاني الله ذلك وأنتم كارهون[1].

ثم إذا فوتنا الفرصة في تنمية القدرات وشحذها للاستعداد للمواجهة مع القوى المعادية في مجالات متعددة، فينبغي أن نواجهها فكريًّا وثقافيًّا، غير أن ذلك لن يكون إذا كانت وسائلنا وأدواتنا تقصر عن مواكبة رهانات العصر بما يملك من قدرات وإمكانات هائلة، تفوق كل التصورات، فلكي نكون بمستوى المرحلة الراهنة فإننا بحاجة إلى زخم ثقافي متطور ومتميز في الوسائل والآليات، لا يقتصر على بعض الممارسات البدائية والتقليدية، وإنما يتجاوز ذلك بفقه الضرورات لتتجاوز الثقافة جميع الأطر الضيقة، فتستنبط من الرؤى والأفكار ما ينسجم ويتوافق مع مراحلها الراهنة واحتياجاتها الملحة، وليس هذا فحسب وإنما هي بحاجة إلى قراءة الواقع ودراسته بطريقة معمقة وصحيحة تمكنها الاستفادة من كافة الوسائل والأدوات المتاحة لتحقق أكبر قدر من النتائج، وهو الأمر الذي ينبغي ألَّا نغفل عنه في ظل التغول الهمجي والهجوم السافر الذي تواجهه معالم ثقافتنا العربية والإسلامية.

ثانياً: تجديد النظر في آفاق الثقافة:

لقد أضحت المجتمعات المتقدمة تختبر وسائلها وآلياتها بأدوات علمية دقيقة لتقف على ما هو صالح ومفيد، فإذا تبين لها من خلال التجربة والتحليل الاستقرائي خلل في بعض مناهجها ومرئياتها، أو مثلبة ونقص في أدواتها، فإنها تبادر إلى تصحيحه وترميمه، لتنتخب ما هو أفضل لرقيها وتقدمها، ومن أجل ذلك أنشؤوا المعاهد والمراكز والمؤسسات المتخصصة لمراقبة فاعلية تلك المناهج وقدرتها على الانطلاق والتقدم، وتعزيز ذلك بالدراسات والبحوث المسهبة، فضلاً عما ينفقوه من ميزانيات طائلة، كل ذلك لتبقى لهم

(١) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، شرح وتحقيق أحمد صقر، ص٧٧، منشورات ذوي القربى، إيران، قم، ١٤٢٥هـ ق.

المكانة الراقية، وحرصهم على ألّا يتخلفوا عن ركب التقدم، وإزاء ذلك ماذا أعددنا لثقافتنا؟ وهل هي تتوافق وتنسجم بما لدى الآخر من إمكانات وقدرات؟

ومع يقيننا التام بثقافتنا الأصيلة وما تتسم به من قدرة ومكانة وتميز في كثير من أبعادها وتصوراتها، إلا أننا ندرك في الوقت ذاته أن هناك ثغرات ونواقص في المهام والوظائف، وهي بحاجة إلى إصلاح وعلاج، فثمة وسائل وآليات تفتقر إلى الكثير من المحاور والرؤى التي تطلقها تستدعي إعادة النظر لتقويمها وتجديدها، لتعود من جديد قادرة على العلاج والإصلاح والتغيير.

وما يدفعنا في هذا المجال هو أن الكتاب العزيز أمام تجربة حركة الدعوة والرسالة وما حققته من إنجازات متميزة وفريدة على الصعيد الديني والإنساني، لم يدع تقويم السلوك ونقد الذات، وطوال مسيرة الدعوة كانت الآيات القرآنية تكشف عن مواطن العلل والمثالب التي يُمنى بها جيل الصحابة، فيرفد تطلعاتهم بالرؤى والبصائر، ومن خلال القراءة السريعة يتجلى هذا البعد في الكثير من الآيات، ولم يأت ذلك لينتقص أو يقلل من شأن التضحيات والمعاناة التي واجهها ذلك الجيل الرائد، وإنما ليحقق لها المكانة الأفضل ويبعدها عن النواقص والمثالب.

فضلاً عن ذلك فإننا أمام الموروث الذي وصلنا من حديث وغيره، رغم ما له من مكانة قدسية ومنزلة راقية، إلا أننا مع احتفائنا وتقديرنا لذلك التدوين النصي لا ننساق خلف كل ما ورد إلا بعد تعريضه للتجريح والتمحيص حتى يتبين منه الصحيح من الضعيف وغيره، ولهذا العلم رجالاته الذين برعوا فيما توصلوا إليه، ولم تكن هذه المدرسة تستجدها عصورنا الراهنة، لكنها كانت منذ فجر الدعوة، تندفع لصيانة مواريث الأمة ومكتسباتها كي لا تشوبها شائبة فتصل للأجيال صحيحة وسليمة.

ثالثاً: ثقافة النهضة لا الخمول:

أضحت ثقافتنا المسلمة منذ انبعاثها من مهد الرسالة والدعوة عالمية في منطلقاتها وتصوراتها، ليس لاتساع دائرتها وجماهيرها، إنما من حيث توجهاتها وطبيعتها في استيعاب واحتضان النوع الإنساني وجمع الشمل البشري بمختلف أعراقه وأجناسه، ليتآلف وينسجم ضمن أطر وأهداف مشتركة، إضافة إلى أنها حاورت الجميع دون أن تستثني أحداً، ولم تقتصر محاورها ومعالمها لزمان أو مكان، إنما برزت نموذجاً راقياً في التعاطي والتعايش، وتتجلى صورها الرائعة من خلال آيات الذكر الحكيم والسنة المطهرة، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[٢]. وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً

(٢) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[٣].

إن هذه الثقافة التي أطلت على مسرح الحياة بلباسها الجديد المتحضر، هي التي أطلقت العقول وفجرت القدرات، وحققت المكاسب والانتصارات الكبرى آنذاك، فأسست مشروعها الكبير الذي أنار دروب الحياة، فشق طريقاً إصلاحيًّا يغمر الوجود بكفاءته وتميزه، وما كاد ذلك يتحقق إلا حين استجابوا للنداء، يقول تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾[٤].

فما صاغته ثقافة الدعوة من نمط وسلوك غيَّر مسرى التاريخ وواقع الحياة، وحرَّك المشاعر والأحاسيس البشرية للصحوة والتطور في كافة ميادينها وأصعدتها.

لكن حين تغيرت تلك المعالم وامتزجت بالتناقضات والإشكالات باتت هجيناً ضعيفاً يعجز عن تحقيق دور حقيقي في معركة الحضارة.

وإذا ما أردنا أن نقرأ ثقافتنا قراءة صحيحة سنجد المفردات المتناثرة على صفحات التراث تتحدث عن البطولة والإبداع والإسهام الكبير الذي قدمته للبشرية، ولقد أجاد الشعراء بمآثرهم وحكمهم حين سجلوا المعاني الحقيقية لثقافة العطاء والتضحية والنهضة، فيقول أبو القاسم الشابي:

إذا الشعب يوماً أراد الحياة ... فلا بد أن يستجيب القدر

ولا بد لليل أن ينجلي ... ولا بد للقيد أن ينكسر

ويقول أبو الطيب:

ولا تحسبنَّ المجدَ زِقًّا وقينةً ... فما المجد إلا السَّيفُ والفتلةُ البكرُ

أي أن أدوات هذه الثقافة لم تكن مسكونة في نظمها ومناهجها آن ما بالتبلد والدعة والكسل، إنما هي انطلاقة نهضة تتقد حركتها بآليات العلم والمعرفة، وتنبعث رسالتها بالفاعلية والنشاط في ميادين الحياة العلمية والمهنية، لتحقق أرقى المكاسب في مضمار التقدم والحضارة.

وليست السمة البارزة لدى المجتمعات المتحضرة اهتمامها بالثقافة والمعارف فحسب، وإنما بلورتها وترجمتها لتتحول إلى إيديولوجيات تستثير وتحرك إمكانات الواقع وقدراته، لتتعاطى وفق رؤاها وبصائرها في الحياة، فلم يقتصر اكتسابها لتتولد لديها حالة من الترف الثقافي والمعرفي، وإنما لتصبح وسائل فاعلة في دفع حركة المجتمع والرقي به إلى النهضة

(٣) سورة سبأ، الآية ٢٨.

(٤) سورة الأنفال، الآية ٢٤.

والانطلاق، ولقد أدركت تلك المجتمعات المتحضرة منذ وقت مبكر أهمية تلك الوسائل ومدى تأثيرها على حراك النهضة، الأمر الذي دفعها لاغتنامها والاستفادة منها لتوظيفها في قوالبها المناسبة.

ثم ينبغي أن ندرك حقيقة نلامس تجلياتها على أرض الواقع وهي أن المجتمع لا يتفوق بحسب كثافته السكانية، وإمكاناته المادية، وثرواته الثقافية والمعرفية فحسب، وإنما بالفاعلية والنشاط، والجد والاجتهاد، فاليابان البلد المزدهر بالتقدم والتطور لم يكن يملك كثافة سكانية تعادل جاره الأقرب (الصين)، الذي يفوق تعداد سكانه على المليار والنصف، وليس لديه من الثروات الطائلة ما يسعفه على الخروج من مآزقه وأزماته، غير أن اليابانيين تقدموا بشكل كبير جدًّا، وتفوقوا على الكثيرين حين أشغلوا مساحات حياتهم بالعطاء والابتكار، فباتوا نموذجاً يُحتذى به، وهكذا تجد أن دويلة إسرائيل الغاصبة والتي لا تفوق العرب في تعداد سكانها، ولا تقاس بجلّ المعايير، قد أدركت منذ نشأتها أنها لا تتميز عنهم إلا حينما تتفوق وتتقدم، وإن كان ذلك بمساعدة ومباركة الغرب والشرق لهم، غير أنهم ثابروا ليحققوا لهم المكانة الأفضل بين المجتمعات الدولية.

فالأمة ليست بكثافتها وإنما بقدراتها، وليست بثرواتها ومدخراتها، إنما بنهضتها وفاعليتها، وفي هذا السياق يرد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: يوشك الأمم تداعى عليكم تداعي الأكلة على قصعتها، قال: قائل منهم: من قلة نحن يومئذٍ؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: بل أنتم كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من عدوكم المهابة منكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن!![٥]

ثم إن ما بين أيدينا من تراث خصب نتداوله لا يسوِّغ بحال من الأحوال للثقافة أن تتحول إلى مجرد قوالب صالحة لنقاش المنتديات والمؤتمرات، بحيث لا تتعدى نتائجها أطر محدودة تستنقذ بعض الأمور الجزئية والهامشية، إنما لتتحول إلى إرادة ناهضة تأخذ بزمام القضايا المستعصية لتتماثل بالصحة والشفاء، لتحقق من المكاسب والإنجازات ما يرفد حراك التطلع والطموح المنشود.

من هذا المنطلق فإن رمزية الثقافة بما تحتضن من مقاصد وأهداف سامقة، تنبعث لانتشال الواقع من جور التكلس، وأسوار التخلف، الذي يغرقه في طوفان التيه وأنفاقه المظلمة، وقد حرصت تعاليم ثقافتنا المسلمة منذ نشأتها على تأصيل هذا المبدأ ليكون الأساس الراسخ في تكوين النواة الخصبة لإنماء مستقبل الأمة ورفد تطلعاتها.

وفي سياق ذلك نشير إلى جملة من الأمور علَّها تكون متممة لهذه المسألة المرتبطة

(٥) الري شهري، محمدي، ميزان الحكمة، ج١، ص١٥٣، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ، ١٣٦٢هـ ش.

بعناصر الثقافة وأهدافها، وما ينبغي أن تتخذه من مسالك في توجهاتها ومقاصدها:

١- لقد برعت أقلام المثقفين فيما قدمت من إسهامات جزيلة أغنت قاعات المكتبة العربية والإسلامية، وكذلك أنديتها الفكرية، وتناولت الكثير من الموضوعات الحساسة لخصوصية كل مرحلة وفق ما تمليه من ضرورات ملحة، وكانت ولا تزال تندفع بكل ما وفي سعها من جهد، تنقيباً ومدارسة، لاستنباط التصورات والرؤى التي تطلق حراك الواقع وتؤسس له المكانة المناسبة، غير أن كل ذلك لا زال بحاجة إلى مراجعة وتمحيص، ليس لأن قصوراً يعتريه، أو أنه يدور في فلك مبهم ودوائر فارغة، لكن لعله بحاجة إلى تجديد التشخيص ليحاكي الظرف الراهن بما يعتريه من قضايا مأزومة، وتناقضات وإشكاليات ملموسة تطفوا على الأفق.

٢- ليس الهاجس الذي يهدد مكانة الثقافة ومرتكزاتها هو ما تتعرض إليه من ضربات ظلت تتوالى عليها من الخارج والداخل طيلة امتدادها التاريخي، أو أن خشيتها تتصاعد إزاء ما يمارس تجاهها من حملات التشويه المكشوفة وغير المكشوفة، فهو توجه معهود ومألوف درجت عليه منذ ولادتها ونشأتها، وهي حقيقة لا لبس فيها ولا غموض، لكن حين ترتهن إلى التكلس والجمود وتحشر ضمن حدود ضيقة، فتشلّ قدراتها وإمكاناتها عن الإسهام في العطاء والبناء وتنمية الواقع، فإن ذلك يُضحي أن يكون بمثابة قرع ناقوس الخطر الذي يزعزع المنطلقات والمقاصد لمعالم الثقافة ونظمها، ويجرفها نحو منزلقات حرجة للغاية، ثم إنه ليس مغايراً لمناهجها وتركيبتها فحسب، إنما لا يتماشى بحال من الأحوال وفق ما تمليه من بصائر ورؤى تبعث على النهضة والانطلاق.

٣- في الوقت الذي ندافع فيه عن هيكلية الثقافة وما حققته من تفوق ونجاح على صعد متعددة، عبر التجارب المضنية الممتدة في عمق الزمن، التي لم يكد يتكون حصادها التراثي الضخم إلا بعد مداولة المفاهيم وتفعيل محاورها، تشذيباً وتهذيباً، وفق ما تقتضيه المصلحة ومعطيات الظرف الراهن، فإنه وفي السياق ذاته فإننا أمام ما وصل إلينا من موروث حضاري ينبغي أن نخضعه للغربلة، ذلك لأنه استنتاج إنساني بحت ربما وافق هدي السنة وربما خالفها، وربما وافق مرحلة زمكانية، وربما افتقرت عناصره وآلياته مواكبة مستجدات حديثة مختلفة، ففي ظل تلك الاجتهادات المعرفية الميمونة وما استنبطته من وسائل وسبل، لاستنقاذ الواقع وخلاصه مما استحوذ عليه من رواسب عائقة، فإن كل جيل ينبغي عليه أن يقرأ التصورات والبواعث حسبما يتوافق وينسجم مع خصوصية الظرف والقضايا المصيرية المرتهن إليها، دون أن يفرط فيما بين يديه من موروث وتجربة حضارية رائدة.

٤- من الخطورة بمكان أن ننسج في خلدنا مزايا وخصائص تبعث على تنامي الشعور بالكمال، فنتصور أن واقعنا استغنى بما لديه من موروث ثقافي خصب، عن التجديد

والتصحيح لمفاهيمه ومنظومة معارفه، لنرتهن خلف هذه الأسوار فتتفاقم المثالب والرواسب التي تُغرق فضاءات الواقع، فتكرس التبلد والتقاعس إزاء ما يعترض أسس الرؤى وما يعتريها من نقص وخلل، ولا مناص أن سبيلنا للخلاص من شبح التصدع وقطع النزيف هو المكاشفة الصريحة والجرأة في نقد الذات، ومحاكمة الاستنتاجات الفكرية التي أوصلتنا إلى المنعطفات الحرجة، لنضع أناملنا على الجروح الدامية، التي خلَّفت جلّ التصدعات والتقهقر المستشري في ضواحي الأمة ومرافقها الحيوية، أما التشرنق بمخملية الأحلام الناعمة لإخراس الذات بما حققت التجارب الأولى من مكتسبات رائدة، وقفزات متتابعة طوال انبعاثها، فإنه لن يشفع للواقع ليطلق حراكه ونهضته، دون أن يجسد دوافع الانبعاث منهجاً وواقعاً في سير حركته، فلا غرو أننا بحاجة إلى تجديد إعادة النظر لتصحيح مفاهيم المنهج لتتجلى حقائق عللنا وأزماتنا، أما أن نستتر خلف الأمية والتبعية فإن ذلك سيضاعف خسائرنا وهزائمنا.

٥- إن ما بين أيدينا من موروث خصب نتداوله في مضمار سيرنا، بما يحتضن من فلسفات راقية في العقيدة والمنهج، وأسس راسخة في الفكر والثقافة، هو بمثابة الرصيد الرافد، ومحور انبعاث النهضة، ناهيك عما يستأثر به من مقومات وركائز تجعله متقدماً على شتى الصعد والمجالات، قلما تجد ما يضاهي نظمها ومعالمها، التي يتلقى المسلم عنها فلسفته في الحياة، ويستوحي من ظلالها الوارف ما يحقق احتياجاته الضرورية، من تطلع وطموح وإصلاح وتغيير، غير أن جميع هذه المؤهلات لم تأت لتحقق رابطة عضوية انتمائية فحسب، وإنما لتدفع شبكة العلاقة لبناء الشخصية المتميزة بإسهامها وعطائها الفاعل، الذي ينأى عن التبلد والتقاعس والعزيمة الخائرة.

وختاماً فإننا لسنا معنيين بهذه الثقافة ومعالمها الأصيلة فحسب، بل نحن مسؤولون عن مكتسباتها وإنجازاتها الخلَّاقة، التي لم تتحقق إلا ببذل الجهود المضنية طوال الحقب المنصرمة، فبرغم المخاضات المريرة والضربات الموجعة التي جرت عليها، ظلت تتحمل المآسي والمحن لتتسلمها أجيال الأمة، وهو الأمر الذي يستدعي الوقوف على أدواتها ودراستها بتمعن، سيما في ظل ما تعايشه البشرية من رهانات حرجة تواكب حاضرنا الراهن، تكاد تغرقه في طوفانها الهائج، وأزماته المستعصية، ففي سياق ذلك نحن أحوج ما نكون إلى قيمها ومبادئها، لإثارة دفائنها وبصائرها لاستنزال الرؤى والمفاهيم التي تنتشل الواقع من ظواهره وعلله الكأداء ❑

الأمن بين السلطة والمعارضة

■■ السيد كامل الهاشمي*

تحت هذا العنوان سنتحدث ضمن محاور ثلاثة:

المحور الأول: الأمن وضرورات السلم الأهلي بين السلطة والمعارضة:

قال تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾(١).

لا شك أن كل ممارسة سياسية سوية تستهدف تحقيق العدل كمبتغى قد نختلف في تفسيره وحدوده، ولكننا كبشر لا نختلف في معرفتنا بأن التوازن الاجتماعي والاستقرار السياسي لا يمكن أن يتحققا لمجتمع بشري حينما يفتقد العدل، وذلك لأن التوازن لا يغدو له أيّ معنى حينما يرتفع العدل أو يختفى من دنيا البشر وعلاقاتهم، ولذلك يشير الباري تعالى في هذا النص القرآني المبارك إلى القسط والعدل بوصفه الهدف المبتغى تحقيقه من وراء إرسال الرسل وإنزال الكتب فيقول: ﴿ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾، ولأن إقامة القسط لا يمكن أن تنفك عن ضبط موازين الحق -بل هي عينها- فإننا ندرك أن الإخلال بموازين الحق والخروج عن مقتضى القسط والعدل هي الصورة المقابلة والنافية للعدل، وفي مقام

* عالم دين، باحث، مملكة البحرين.

(١)سورة الحديد، الآية ٢٥.

بيان مقومات الصورتين قال الإمام علي عليه السلام في ثنايا حديثه عن الحق: «فليست تصلح الرعية إلا بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة إلا باستقامة الرعية فإذا أدَّت الرعية إلى الوالي حقه، وأدى الوالي إليها حقها، عز الحق بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت على أذلالها السنن فصلح بذلك الزمان، وطمع في بقاء الدولة، ويئست مطامع الأعداء. وإذا غلبت الرعية واليها، وأجحف الوالي برعيته اختلفت هنالك الكلمة، وظهرت معالم الجور، وكثر الإدغال في الدين وتركت محاج السنن، فعمل بالهوى، وعطلت الأحكام، وكثرت علل النفوس، فلا يستوحش لعظيم حق عطل، ولا لعظيم باطل فعل، فهنالك تذل الأبرار وتعز الأشرار، وتعظم تبعات الله عند العباد»[1].

ولكننا من أجل أن ننعم بالأمن والسلم الأهلي كحالة مستقرة ومتواصلة لا مناص من أن نحدّد خياراتنا في مواجهة أهم ما يناقض مبادئ السلم الأهلي العام، وهو إدارة الثنائيات المتقابلة في المجتمع الواحد، والتي لا مناص من أن توجد وتتواجد في كل المجتمعات البشرية، لأننا سنكون أمام خيارات محدودة في إدارة هذه المسألة التي غالباً ما تشعل فتيل الأزمات في المجتمعات البشرية وتهدّد استقرارها وأمنها، ولأن اليمين والشمال هنا مضلة، والوسطى هي الجادة فستبرز أمامنا مسارات ثلاثة هي:

الاستبداد الفردي: وهو المسار الذي يفضي إلى تفرد جهة واحدة من جهات المجتمع بالسلطة، وهو ما ينتهي غالباً ببروز حالة الاستبداد الفردي، وافتقاد الأمن العام كمجال مشترك يتساوى جميع أفراد المجتمع في تقاسمه.

الفوضى الاجتماعية: وهو المسار الذي يفضي إلى السماح ببروز وتصارع مختلف الثنائيات الاجتماعية على ساحة واحدة، وهذه الحالة تنتهي إلى وضعية فوضوية تختلط فيها الأمور ويتمزق من خلالها المجتمع.

وهاتان الوضعيتان (الاستبداد الفردي أو الفوضى الاجتماعية) هما الحالتان اللتان ينتهي إليهما أيّ مجتمع بشري يعجز عن إدارة تنوعاته وتعدّداته ضمن إطار العدل والتوازن والتوافق، وهو ما عنته السيدة الزهراء عليها السلام حينما حذَّرت المجتمع المسلم يومذاك بالقول: «وأبشروا بسيف صارم وهرج شامل واستبداد من الظالمين، يدع فيأكم زهيداً وزرعكم حصيداً»[2].

التوافق العام: القائم على إدماج مختلف الثنائيات والتنوعات ضمن مشروع الأمة الواحدة، وهو المعنى الذي يتبلور كهدف من وراء وجود التنوع البشري في أيّ مجتمع إذ يقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٢١٦.

(٢) معاني الأخبار، الشيخ الصدوق، ص ٣٥٥.

لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[1].

المحور الثاني: السلطة ومسؤولية حفظ التوازنات الاجتماعية:

يقول الله تعالى: ﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴾[2].

يربط هذا الخطاب الإلهي بين تفويض إدارة السلطة العامة (الخلافة) -من قبل الله تعالى بوصفه صاحب هذه السلطة بالذات لكونه رب العالمين وخالق الخلائق أجمعين إلى نبيه داوود عليه السلام بوصفه المستخلف الصالح والمهيَّأ للقيام بمتطلبات الخلافة عنه تعالى- وبين الأمر بالحكم بالحق بين الناس ونفي الهوى عن الحضور والتأثير في أيّ مجال من المجالات، وهو ما يوحي بأن الأساس في المشروعية السياسية وقوامها إنما هو القدرة على تحقيق العدل والحكم بالحق بين الناس من دون حيف وجور، وهو تعبير آخر عن مسؤولية السلطة في حفظ التوازن الاجتماعي عبر رعاية التوافق العام والحفاظ على كل مكوناته، من دون أن تعمل هواها في الميل إلى أيّ مكون من مكونات المجتمع الذي تحكمه وتديره وتنشط فيه.

وهكذا تتبلور مسؤولية السلطة في حفظ التوازنات على أساس مبدأ المواطنة وحفظ حقوق جميع رعاياها على أساس هذا المبدأ، وإلا لم تكن سلطة عامة وإنما تتحول إلى سلطة طائفية أو فئوية أو إيديولوجية، وهذا ما لا ينسجم وقواعد إدارة السلطة في المفهوم الحديث للدولة، والذي يرى أن الدولة (الحكومة = السلطة) إنما تتقوم مشروعيتها السياسية بقدرتها على تقديم متطلبات العيش الكريم لكل مواطنيها على حد سواء.

حفظ التوازن بين الحرية الفردية والنظم الاجتماعي:

الإبداع والتطور والتحضر كلها منجزات لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل عملية توازن بين متطلبات الحرية الفردية وضرورات النظم الاجتماعي، لأنه حينما يطلق للحرية الفردية العنان على حساب ضرورات النظم الاجتماعي فإنها تتحول إلى فوضى مدمرة وعبثية قاتلة، وحينما يراد فرض ضرورات النظم الاجتماعي على حساب حرية الأفراد فإننا نقع في براثن الاستبداد أعدى أعداء الإبداع، وهذه القدرة على التوفيق بين الحرية والنظام، هي ما تشكل جوهر النظام السياسي والاجتماعي الصالح، وكما يرتبط الإبداع بالحرية والنظم،

(١) سورة الحجرات، الآية ١٣.
(٢) سورة ص، الآية ٢٦.

فإن الإعاقة ترتبط بالاستبداد والقهر، وكما يقول «برتراند راسل» فإن «المشكلة الكبرى هنا هي مشكلة التوافق بين حرية الفرد والتنظيم الاجتماعي. ففقدان الحرية يؤدي إلى الركود وعدم تنظيمها يؤدي إلى الفوضى»[1].

مكامن التمرد والإبداع في النظام البشري:

السلطة التي تعمل على حفظ التوازن العام عبر التوفيق بين حرية الأفراد ومصالح المجتمع تفتح الباب على مصراعيه لإبداع الإنسان، والسلطة التي تعجز عن تحقيق ذلك تبذر بذور التمرد والفوضى في المجتمع، لأن الإبداع طاقة كامنة لدى الفرد أو الجماعة تريد التحرر والبروز، وحينما تواجهها عقبات معيقة فإنها تتمرد عليها وتسعى لتجاوزها، وهذا السعي للتجاوز قد يجد منافذ سليمة للتنفيس عن هذه الطاقة المخزونة بأن يبدع الشخص على مستوى السياسة أو العلم أو التجارة، وقد لا تجد المنافذ السليمة للتعبير عن نفسها فتصطدم بجدار القهر الاجتماعي والسياسي والثقافي مما يحولها في المسار المضاد لمصالح الفرد والأمة وذلك بأن يختار الفرد طريق الجريمة للتعبير عن رغبته في التمرد والخروج عن المألوف، وهذه الفكرة هي ما يحملها إلينا الفيلسوف راسل حينما يقول في كتابه عن «السلطة والفرد»: إنه «ليس سهلاً في الوقت الحاضر أن يجد العبقري متسعاً لإبراز عبقريته، خصوصاً إذا كانت تتعارض ومصالح الحاكمين»، وهو ما يجعله «إذا لم يجد منافذ صالحة لنشاطه العقلي أن يصبح مجرماً»[2]، وهذا ما لا يمكن أن يكون إلا في ظلّ سلطة تفتقد القدرة على حفظ التوازن العام، فيغيب الإبداع ويبرز التمرد.

المحور الثالث: الأمن في العمل السياسي بين السلطة والمعارضة:

قال الله تعالى: ﴿ وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَاذْكُرُواْ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[3].

اعتبار الحاجة إلى الأمن ضرورة حياتية ومعيشية وإنسانية لا يجوز لأحد المساس بها أو تهديدها هو المبدأ الأول الذي لا يصح أن ينتفي من مجال التعامل بين البشر، وإلا افتقدوا القدرة على التعايش ضمن مجتمعات أو مجموعات، وبذلك يفتقدون سمتهم الأساسية التي ميَّزت حياتهم عن حياة الحيوانات والوحوش، وفي هذا السياق يأتي التذكير الإلهي الذي يحمله الخطاب القرآني المتقدم، والذي أراد الله تعالى أن يذكِّر المسلمين من خلاله بأهمية

(١) برتراند راسل: السلطة والفرد، ص ٥٢.
(٢) ن م، ص٥٦.
(٣) سورة الأنفال، الآية ٢٥-٢٦.

حالة الشعور بالأمن التي صاروا يعيشونها في ظل إيمانهم بالله عزّ وجلّ وإقامتهم علاقات من خلال قوانين ومبادئ تحفظ لكل أحد حقه في العيش بأمن وسلام، وتحرّم الاعتداء والتجاوز، وهو ما عمل الرسول الأكرم ﷺ على تركيزه عبر إرشاداته المتكررة في واقع المسلمين، فكان ﷺ يكرّر القول: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده».

وفي واقع الأمر إن بقاء حالة الأمن الاجتماعي واستقرار وضعية السلم الأهلي مرهونتان بشرطين:

شرط وقائي: يعتمد تنشيط الذاكرة الجماعية عبر تذكيرها المستمر بالأخطار المترتبة على الدوام من فقدان حالة الأمن والسلم الأهلي، وإن الصراع الداخلي بين أبناء وطوائف المجتمع الواحد لا يمكن أن يعود بالنفع على أيّ طرف من الأطراف، مهما كانت النتائج التي يحصدها أيّ طرف من الأطراف من وراء ذلك الصراع، لأن الصراع مهما كانت مبرراته ودوافعه فهو لا يعدو أن يكون صراعاً بين أعضاء الجسم الواحد، ولا يمكن لجسم أن يربح من وراء قطع أو تعطيل أو إتلاف أيّ عضو من أعضائه، وربما لأجل ذلك جاء الخطاب القرآني المتقدم في سياق التحذير من الفتنة -التي لن يقتصر أذاها على الذين ظلموا من أفراد المجتمع خاصة، بل ستشمل بشرها المستطير الجميع من أبناء المجتمع- مقروناً ومشفوعاً بمحاولة استثارة الذاكرة الجماعية عبر استدعاء الصورة المفتتة والممزقة للحال التي كان عليها المجتمع سابقاً، فقال تعالى: ﴿ وَاذْكُرُواْ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ... ﴾.

شرط علاجي: يعتمد الوضوح والصرامة في مواجهة كل ما من شأنه تهديد الأمن الاجتماعي والسلم الأهلي، من دون القبول بافتعال عقبات تضعف من إمكانية استرداد حالة السلم والأمن باعتبارها ضرورة يخل فقدانها وغيابها بتوازن واستقرار المجتمع، ولو كان ذاك الفقدان وهذا الغياب لبرهة قصيرة من الزمن، لأن الحاجة إلى الأمن على المستوى الاجتماعي في حياة ووجود الإنسان لا تقل عن الحاجة إلى الهواء على المستوى البيولوجي، وهو الأمر الذي يمكننا من خلاله أن نتفهم ونعي السبب الكامن وراء الإجراءات العلاجية الحاسمة والصارمة التي تبنتها الشريعة في مواجهة من يعتدون على الأمن العام، فقال سبحانه: ﴿ إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[1].

ولا شك أن تحقيق هذين الشرطين (الوقائي والعلاجي) مسؤولية تقع على عاتق كل أطراف المجتمع السياسي والمدني والأهلي، لأن القيام بهذا الدور عبر مشاركة كل الوجودات

(١) سورة المائدة، الآية ٣٣.

الاجتماعية هو ما يمثل استجابة حقيقية لدعوته عزّ وجلّ القائلة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[1] □

(١) سورة البقرة، الآية ٢٠٨.

سؤال الأخلاق في الفكر العلماني

■■ الشيخ حسن البلوشي*

تواتر الشيء وظهوره ورؤيته بل والتعاطي معه لا يعني بأي حال من الأحوال وضوحه وانكشافه التام، بل يمكن أن تكون أولى مفاهيمه البَدَهِيَّة مجهولة ومبهمة بالنسبة لنا. فها هي الشمس التي رافقت الإنسان منذ نشأته الأولى وستظل معه حتى نهاية عالم الدنيا، لم يكن الإنسان يعلم أنه هو الذي يدور حولها بل كل ظنه أنها من تدور حوله، حتى بزغ القرن السابع عشر الميلادي وبدأت صيحات العلماء عالية لتصحيح هذه المقولة.

الكلام السابق ينطبق تماماً على محل بحثنا في هذه المقالة ألا وهو مفهوم العلمانية، فرغم أن مصطلح العلمانية متداول في مجمل خطابنا السياسي والاقتصادي، والثقافي، والفلسفي إلا أنه لا يتسم بالوضوح المطلوب.

ومراجعة الخطاب العربي المعاصر في تعاطيه مع هذا المصطلح يكفي في معرفة هذه الحقيقة بوضوح، بل يمكن دعوى أن ثمة تبسيط حتى في الخطاب الغربي (الرحم الأولى للعلمانية) في تعاطيه مع المصطلح، وبالتالي فإن استجلاء دلالة المفهوم أولاً تبدو خطوة أساسية في المقام.

وجوهر ما يمكن أن يقال في الموضوع؛ أن محاولات البعض الدخولَ في قراءة هذا المفهوم من تعريفات مثل أن العلمانية هي «فصل الدين عن الدولة» أو «استخدام العقل/ العلم في التعاطي مع أمور الحياة مع استبعاد كل ما هو ما ورائي وغيبي» أو «إصلاح حال

* عالم دين، أسرة التحرير - الكويت.

الإنسان من خلال العلم والعقلانية» أو ... وغيرها، كل هذه لا تصلح لتأسيس وعي حقيقي لمفهوم العلمانية بل لابد من الكلام في نقطتين أساسيتين هما: مسألة المرجعية النهائية للفكر العلماني، ومسألة المتتالية العلمانية[1] كما يسميها الدكتور المسيري، أي تحققات العلمانية في الواقع الخارجي منذ تاريخها الأول وحتى اليوم. وما سنحاول أن نقوم به هنا هو التركيز على مفردة واحدة هي من أهم المسائل في أي منظومة فكرية وهي «الأخلاق»؛ التي تعتبر المرحلة الوسط بين التأسيس الفلسفي (الأنطولوجي) في رؤية الكون والإلزام القانوني العملي المبتني على أساسه، وذلك على ضوء النقطتين السابقتين.

الأخلاق.. أزمة المرجعية

المرجعية النهائية في أي قضية تعد أهم مسألة فيها، وما لم يحسم الأمر لنوعية هذه المرجعية يوصف الحال آنذاك أنه أزمة، فمثلاً؛ القضاء في أي دولة لابد له من مرجعية تفسيرية، ومستند للحكم وفي ظل غياب هذه المرجعية يظل واقع القضاء أو المسألة محل البحث واقع أزمة، فالمرجعية كالضوء الذي يُرش على واقعة معينة، فبقدر صفائه، وقوته، ولونه سنرى الأشياء. وكذا الحال تماماً في المسألة الفكرية دائماً السؤال عن المرجعية هي النقطة الأساسية فيه.

والعلمانية كما هو معلوم ولدت في رحم العالم المسيحي الغربي لا لأن في المسيحية قابلية العلمنة كما يشاع، إنما هي تراكمات تاريخية، وظروف موضوعية أدت إلى ولادة العلمانية. ومن الناحية التاريخية يؤرخ للعلمانية الغربية أنها كانت بعد حروب الثلاثين عاماً سنة ١٦٤٨م بعد توقيع اتفاق «وستفاليا» حيث استخدمت لأول مرة كلمة (secular - سكيولار) أي علمنة الكنسية بمعنى سلب ممتلكاتها لصالح الدولة الزمنية، وما يلاحظ أن المصطلح حتى تلك اللحظة لا يعني أكثر من صراع سياسي بين جهتي قوة، ولا يمت بأي

(١) يعتبر الدكتور المسيري أن المتتالية النماذجية أداة تحليلية فعّالة لدراسة المفاهيم والظواهر، ويعرفها بالتالي: «المتتالية النماذجية:

يتسم النموذج، كأداة تحليلية، بأنه يكاد يكون خالياً من الزمان، كما يتسم بشيء من السكون. ولكن عنصر الزمان يمكن أن يدخل عليه، ومن ثم فإنه يأخذ شكل متتالية متعددة الحلقات تتحقق تدريجيًّا عبر الزمان.

والمتتالية، مثل النموذج، رؤية تَصوُّرية نماذجية جردها عقل الإنسان من ملاحظته للظواهر في نموها وتطورها عَبْر حلقات مختلفة أو تَطوُّرها من خلال عملية عقلية تصورية. وقد استخدمنا مفهوم المتتالية النماذجية في دراستنا لتطور الصهيونية (من صهيونية غير يهودية إلى صهيونية توطينية إلى صهيونية استيطانية)، وفي دراستنا للانتقال من التحديث إلى الحداثة وما بعد الحداثة، ومن مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة» موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الدكتور عبدالوهاب المسيري، المجلد الأول، الجزء الثاني، الباب الأول.

صلة لنظرية في المعرفة والوجود والإنسان والكون تعتبر المرجعية التفسيرية لهذه الأمور غير مرجعية الفكر المسيحي نفسه، ولكن بتوالي الأيام والليالي، وتغير الظروف الموضوعية في الغرب أخذ المصطلح ينحو إلى مجالات أوسع من براءته الأولى، حيث كانت براءته الأولى مجرد ثورة اعتصامية احتجاجية لهيمنة جهة، لكنه الآن بدأ بالحديث عن نظرية خاصة تحاول تفسير الكون على أساسها، وبدأ اللفظ يتنقل من مستوى العمليات الإجرائية إلى مستوى المفهوم، فانتقل من العلمنة (secular - سكيولار) (الإجراء) إلى العلمانية (secularism - سكيولارزم) (المفهوم/ النظرية/ المذهب).

وما يلاحظ أن هذه المرجعية كانت في السابق مرجعية متجاوزة لحدود الدنيا والمادة/ الطبيعة إلى عالم الآخرة والمعنى، لكنها فيما لحِق تقلصت أكثر وأكثر لتتلخص في حدود الطبيعة/ المادة وتنكر كل ما هو ماورائي وغيبي في تفسير الكون، وهذا الانتقال تطور من صورة جزئية تدعي السكوت عن كل ما هو ماورائي/ غيبي، إلى صورة شمولية لا تسكت عما هو ماورائي/ غيبي فحسب بل تنكره وتلغيه، وترجع كل الأمور إلى حقيقة المادة/ الطبيعة، وقد انتهت هذه العملية الخطيرة من إجراءاتها مع الفلسفة الوضعية التي تهيمن على الفكر الغربي اليوم حيث يقول السيد المدرسي: «إننا نعرف أن نظريات الغرب قائمة اليوم، على أساس المنطق الوضعي»[1].

ولكن إذا توغلنا مع الوضعية أو المرجعية المادية في مقولتها محاولين الوصول إلى عمق ما تدعيه من مرجعية مادية صلبة لنتساءل: عن أي مادية يتحدثون، وهل هذه المادية قادرة على الثبات والاستقرار بحيث تؤسس مقولات في الكون، والإنسان، والرب، وبالتالي نصل معها إلى برّ الأمان في تأسيس أساس أخلاقي جيد وصالح؟

الواقع أن هذه المادية المراهن عليها هي في واقع الأمر مسألة سيالة جدًّا لا تعرف الثبات، بل هي موغلة في النسبية المفرطة، فلا ثابت عندها إلا «النسبية» و«النسبية» فقط، ولنا هنا أن نتساءل مرة أخرى عن المطلقات البشرية والفطرة العامة وقواعد الحياة هل لها من الثبات من نصيب؟! فهل للعدل قيمة في ظل النسبية، أم هل للإنسان كرامة؟! لنرى أن لا أساس يمكن الاعتماد عليه في تفسير هذه الأمور وبالتي نقع في شرك النسبية الوحشية التي تعكس عقل دارون في «التطور» والبقاء للأصلح، يقول السيد المدرسي: «والمشكلة الكبرى عنده هذه المذاهب عدم قدرتها على إيجاد أساس متين للأخلاق، ولحقوق الإنسان، بل حقوق سائر الكائنات (الأحياء أو الأشياء). فعلى (نظرية الاهتمام)، عند بيري، ونظرية (الإرادة الحرة) عند هيجل ونظرية (أنا) الوجودية؛ ما هو أساس الأخلاق

(١) التشريع الإسلامي؛ مناهجه ومقاصده، ج٣، ص١٣٤، المرجع الديني السيد محمد تقي المدرسي، انتشارات المدرسي، ط١ - طهران - إيران، ١٤١٥م/ ١٩٩٦م.

والاعتراف باهتمامات الآخرين وبإراداتهم وبوجوداتهم؟.

إن هذه النظريات تجعل الذات محور وجود العالم. أما الآخرون فيصبح وجودهم ثانويًّا، إنما يبرر وجودهم من خلال وجود (أنا) لأنهم ينفعونه، أو لأنه من دونهم لا يجد (أنا) من يؤنسه هكذا. وهذا التبرير حتى لو كان مقنعاً يجعل الإنسان يفضل مصالحه الذاتية على مصالح الآخرين. ويرى أن وجوده هو الأولى، فيصبح التناقص والصراع سمة العالم في حين أن الأخلاق بحاجة إلى قوة كبيرة لتبريرها.

وقد سعى الأنبياء والأوصياء عليهم السلام من أجل تطهير النفس البشرية من الأنانية، ودفعها إلى مستوى العيش مع الآخرين.

وكانت نتيجة ذلك كله أن تربّت البشرية على قيم الخير (وتحولت إلى أعراف وقواعد قانونية ومناهج تربوية). ولكن الفكر المادي جاء ليوجه تيار الثقافة إلى الجهة المعاكسة تماماً، فهل لأنهم بعد أن أُشبعوا بتلك القيم لم يعودوا يحسون بالحاجة إلى الدين الذي كرّسها في نفوسهم (كما يزعم البعض).

أو لأن الصراع بين الدين والعلم الذي سببه جمود الكنيسة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر انعكس على التيار العام للفلاسفة بحيث لم يعد الفيلسوف حكيماً إلا إذا تجرد عن الدين (كما كان الأمر بعكس ذلك في القرون الوسطى تماماً). وأنى كان السبب فإن فلاسفة القرنين الأخيرين ساروا في الاتجاه المعاكس تماماً لحركة الأنبياء عليهم السلام»[1].

والنتيجة بعد ذلك هي: أن ما كان صلباً -حسب المدعى- كأرضية للمعرفة وبالتالي للأخلاق، أضحى -بعد السبر والاستقصاء- سيالاً إلى أبعد الحدود، وهنا تتجلى أزمة المرجعية.

الأخلاق.. وأزمة النموذج

بعد تجاوز أزمة المرجعية، نصل إلى الحديث عن نموذج ثانٍ يصلح أن يكون محل اختبار لسؤال الأخلاق في الفكر العلماني، وهو تجسد النموذج في الواقع الخارجي، أو ما يسميه الدكتور المسيري بـ(المتتالية العلمانية)، وهي محاولة لرصد متتالية العلمانية في الواقع الخارجي، وما بدأت به من شعارات قد تبدو بريئة لكنها في نهاية المطاف تتشكل في صورة (تنين) مرعب.

ولابد من التأكيد أن نماذج المتتاليات العلمانية كثيرة جدًّا لأنها تراكم عشرات السنين من التجريب والتنفيذ، لكن ما يمكن أن نرصده في هذا المقام -بشكل موجز- بما يخدم مسألة الأخلاق بشكل مباشر هو مفردتين أساسيتين ترتبطان بأوضح المشاعر البشرية الفطرية، بل وهما متداخلتان إلى حد كبير، وهما: الأسرة، الجنس.

(١) التشريع الإسلامي، مصدر سابق، ص٥٨ - ٥٩.

لوعي هذه المفردة في المتتالية العلمانية، لابد من التعرض ولو سريعاً لمفهوم الـ(ترانسفير - transfer)، الذي يعني التنقل أو النقل، حيث لهذا المفردة قدرة هائلة على تفسير العلمانية، وهي تعني التنقل من حقل إلى آخر، أو من شيء إلى آخر لا لمعيار محدد أو لهدف واضح بل للتنقل بحد ذاته قيمة ذاتية، وقد تجسد في الغرب في رحلات الاكتشافات القارية، وهجرات السكان الغربيين، وهي اليوم متجسدة في الموضة السنوية، والتنقل في السكن والمعيشة بمجمل أدواتها، هذا في البعد المادي، وفي الإطار المعنوي هي الأخرى كذلك. وما يهمنا بالتحديد التعرض لها في بعد مفهوم الجنس والأسرة، يقول الدكتور المسيري موضحاً تداعيات مفهوم الترانسفير في المجالين: «ويمكن اعتبار الجنس العرضي (أي أن يعاشر الذكر الأنثى دون وجود علاقة عاطفية تتسم بقدر من الثبات بينهما) شكلاً من أشكال التنقل (الترانسفير) من أنثى إلى أخرى، وذلك لأن الأنثى يُنظر إليها كمادة استعمالية لا قداسة لها، تُوظّف لتحقيق اللذة. ولكن يجب أن نسارع ونقول (حتى لا نُتهم بتقليل شأن المرأة): إن الذكر الذي يدخل في مثل هذه العلاقة هو الآخر مادة استعمالية تُوظّفها الأنثى لتحقيق اللذة لنفسها، فثمة مساواة كاملة تؤدي إلى التسوية الكاملة، وإلى سيادة المرجعية المادية الصارمة على الجميع.

وهم يتحدثون في الغرب الآن عن (التفضيل) أو (الميل الجنسي) (بالإنجليزية: سكشوال بريفيرنس sexual preference) بدلاً من الطبيعة الجنسية الثابتة للإنسان، بمعنى أن الإنسان يختار الممارسات أو الهوية الجنسية التي يميل لها. فإذا كان المرء ذكراً، فيمكنه أن يمارس الجنس مع ذكر مثله، فهو جنس مثلي أو شاذ جنسياً (بالإنجليزية: هوموسكشوال homosexual) مثل فوكو الفيلسوف الفرنسي مثلاً.

وإذا كان المرء أنثى، فهي تمارسه مع أنثى مثلها، فهي مساحقة (بالإنجليزية: لزبيان lesbian) مثل كثير من زعيمات حركة التمركز حول الأنثى. وهناك من يفضل الآن ممارسة الجنس مع الحيوانات (بالإنجليزية: زوفيليا zoophilia)، ويُقال إن فيلسوف النفعية جريمي بنتام كان يحب ملاعبة القرود بطريقة جنسية. كما أن هناك من يفضل ممارسة الجنس مع الأطفال (بالإنجليزية: بيدوفيليا pedophilia). ويمكن إضافة أذواق غير معروفة في البلاد (المختلفة)، مثل (ترانسفستايت transvesite، وهو الرجل الذي يحب ارتداء أزياء الأنثى (والعكس بالعكس)، و(أندروجيناس androgynous) وهو المخنث الذي لا يمكن تصنيفه ذكراً أو أنثى (ويؤكد مايكل جاكسون هذا المظهر في هويته) (...) ونضيف إلى هذه القائمة الترانسفيرية «أسكشوال asexual» وهو المحايد جنسيًّا تماماً. وهناك أخيراً (حتى لا ننسى الأصل) «هيتروسكشوال heterosexual»، وهم البشر التقليديون العاديون الذين يختارون أن يشتهوا أعضاء من الجنس الآخر (وإذا أردنا أن نتوخى الدقة تماماً، فإن علينا أن نُسقط كلمة (الأصل)، لأن المساواة تحت رايات ما بعد

الحداثة تصل إلى درجة إنكار الأصل والمركز تماماً!).

وإذا كان الترانسفير قد انطبق على أمور لا يزال بعضنا يظنها جوهرية وطبيعية وفطرية مثل الجنس، فإنه ينطبق من باب أولى على التنظيم الاجتماعي، ويُلاحظ أن الأسرة قد اختلفت أشكالها (تماماً مثل الميول الجنسية)، ففي الماضي كانت هناك الأسرة الممتدة التي تضم ثلاثة أجيال، ثم انكمشت إلى الأسرة النووية التي تضم رجلاً وزوجته وطفليهما (ويستحسن أن يكون الطفلان ذكراً وأنثى حتى يتمكن المجتمع من إعادة إنتاج نفسه). أما الآن، فقد أصبحوا (في الولايات المتحدة) يسمون الأسرة النووية «الأسرة الأساسية» (بالإنجليزية: كور فاميلي core family)، ويشيرون إلى أنماط أخرى من الأسر. ويُلاحظ أن هذه الأسرة الأساسية أصبحت أقلية إذ توجد أنواع أخرى، مثل: أب مع أطفاله - أم بمفردها مع أطفالها - أب وعشيقته مع أطفاله/ أو أطفالها أو أطفالهما - أم وعشيقها مع أطفالها/ أو أطفاله أو أطفالهما - أم وصديقتها مع أطفالها أو أطفالهما - أب وصديقه مع أطفاله أو أطفالهما. وقد قرأنا منذ عدة شهور عن أسرة من نوع الذكور فاميلي الثابت الراسخ، إلا أن تعديلاً طفيفاً دخل عليه إذا انضم إلى الأسرة عشيق الأب ووافقت الأم على ذلك (فمن الواضح أنها تتمتع بعقلية ترنسفيرية منفتحة)، وأصبح تركيب الأسرة على النحو التالي: أم وأب وصديقه وأطفالهم! (أي سقطت الثنائية والمركزية والمرجعية).

ويصل الترانسفير إلى قمته ويتم تكريسه تماماً عندما يختفي مفهوم الطبيعة البشرية في العلوم الإنسانية الغربية (كيف يمكن أن يقوم مثل هذا المفهوم في مثل هذا المجتمع؟!)، ويصبح من الرجعية بمكان الاهتمام بأية مطلقات أو ثوابت إنسانية أو مرجعية. فالإنسان مجموعة من العلاقات المادية المتغيرة التي يمكن تعريفها إرجائيًّا وحسب»[1].

وهذا يعني زعزعة أس أساس المجتمع، ويؤكد عدم قابلية الفكر العلماني لإدارة الحياة العامة فضلاً عن الحياة الخاصة التي عادة ما يُدعى أنها من وظائف الدين.

وأخيراً فإن سهام الفكر العلماني على الفكر الديني باعتباره معادياً للإنسان، تكون مجرد دعاوى لفظية مترفة لأن مفهوم الإنسان في الفكر العلماني في صيرورة وتنامي (دارون) أي فاقدٌ للجوهر والذات، فسواء قلنا بحقوق الإنسان أو غيره من المخلوقات فهو شيء واحد بمعنى أنه فاقد لمعنىً مستقر، لانعدام الحقيقة الإنسانية (الجوهر) المؤسسة للمعنى، ومن ثم ينعدم أساس الحقوق (حقوق الإنسان) لهذا الكائن المبهم. فالحقيقة أن النزاع في كينونة الإنسان (الإنسانية) لا حقوقه □

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الدكتور عبدالوهاب المسيري، ج٢، ص٢٥٦ - ٢٥٨، دار الشروق، القاهر - مصر، ط١، ٢٠٠٣م، ١٤٢٣هـ.

خواطر في الجمال والفن

▪▪ إبراهيم محمد جواد*

المقدّمة

أولاً: لماذا هذا العنوان؟!.

أ- لأن ما هو مدوّنٌ في هذه الوريقات، لا يزيد في حال من الأحوال، عن كونه مجرد خواطر مرّت بالبال، ثم صيغت قبل أن يُسبَرَ غورُها، ويُعلَمَ صدقُها وسلامتُها من الشوائب، فهي أوراقٌ تُفرَد على طاولة البحث، وأفكارٌ توضع على محكّ الاختبار والنقد.

ب- والجمال وإن كان محور الفن، وكان الفن مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالجمال، إلاّ أنهما مفردتان مستقلتان عن بعضهما تمام الاستقلال، بحيث لا يمكن الاستغناء عن أيٍّ منهما.

فالجمال قانونٌ إلهيٌّ سارٍ في الكون، مبثوثٌ في كل جزئيةٍ من جزئياته، سواءٌ خفي عن الأبصار أو ظهر لها.

والفن هو الجهد الإنساني والدأب المستمر للكشف عن هذا القانون الإلهي، وإبراز ما خفي منه، وزيادة إظهار ما ظهر، وتوليد مظاهرَ جديدةٍ منه كلما كان ذلك ممكناً.

ج- إن كلاًّ من الفن والجمال مغروزان بشكلٍ أو بآخر، وبنسبٍ متفاوتةٍ في فطرة الإنسان، وهما -كما يقول أفلاطون- كامنان في طبيعة الإنسان، لأنه الوحيد -من بين

* إجازة في الشريعة الإسلامية من جامعة دمشق - سوريا.

سائر الموجودات في الكون- المزوّد بالشعور الحقيقي بالنظام والتناسق، حيث «منحه الله سبحانه ميلاً طبيعيًّا نحو النظام والتناسق، وقرَن هذا الميل في كيانه بلذّةٍ خاصةٍ»[1].

ثانياً: ولماذا هذه الخواطر؟.

لأن لكل شيءٍ في الكون الذي أبدعه الخالق سبحانه وتعالى نظاماً وقانوناً، يعبر عنه القرآن الكريم بتعبيرٍ فنيٍّ جميلٍ، فيسميه (الفطرة) أو (السّنّة)، وإذن فلكلٍ من الجمال والفن قوانين أو سننٌ لابد من فهمها وتمثلها في عقل الإنسان وقلبه، وقد سعى الإنسان منذ وُجد على ظهر هذه الأرض لفهم وتمثّل سنن الفن والجمال، وسلك للوصول إلى هذه الغاية أحد سبيلين:

الأول: سبيل الواقعية، أي الاكتفاء بالوقوف على هذه الظواهر، وتمثّل الأشياء المادية كما هي.

الثاني: سبيل المثالية، أي الغوص إلى الأعماق وسبر البواطن، وذلك بركوب سفينة الروح، والسياحة في عالم المثل والمعنويات.

وعندما جاء الإسلام لم يلغ أيًّا من السبيلين، لكنه قرنهما معاً بشكلٍ تكامليٍّ، بحيث تصل إلى المثالية أو نسبةٍ منها من خلال الواقع، وتسبر غور الواقع بروحٍ مثالية، وبذلك تمزج بين المادة والروح بشكلٍ منسجم متوازنٍ لا ميل فيه ولا خلل.

ولقد أخذ علم الجمال والفن حظّه الكامل من الوجهتين المادية الواقعية والروحية المثالية، وبقي أن يأخذ حظّه الشامل من وجهة النظر الإسلامية، التي تمزج المادة بالروح، وتقرن المثالية بالواقعية.

ومن هنا فقد جاءت هذه الخواطر لا لتقوم بهذه المهمة، وإنما لتحث أرباب الفكر والقلم من الروّاد المسلمين، وتحفّزهم على صياغة قوانين علم الجمال والفن الإسلاميين، مستمَدّةً من روح القرآن الكريم وجوهر السنّة النبوية المطهّرة، دون أن تحجر على آراء الآخرين ووجهات نظرهم في هذا المجال، فالبحر واسعٌ والقعر عميقٌ، ولا يقتنص الدرر الفريدة إلاّ المهرة من الغواصين.

١- الجمال الطبيعي والجمال الفني

إن علم الجمال المادي -في أرقى حالاته- يربط الجمال بالكائن دون التفاتٍ إلى المكوِّن، فهو يبحث عن الجمال في الوجود دون أن يرقى في نظره وبحثه إلى الموجد.

ويفرق علم الجمال المادي بين الجمال الفني والجمال الطبيعي، لكنه لا يضعهما في وضع التضاد والتعارض، بل يعتبر أن عالم الفن إنما هو امتداد لعالم الطبيعة، يستند

(١) (رسالة القوانين) لأفلاطون، عن كتاب الدكتور علي لاريجاني (تأملات في ماهية الفن الديني)، نقلاً من صحيفة (كيهان العربي) الأسبوعية، عدد ٣٥٤٥ ص ٧.

إليه، ويكشف كنوزه، ويعمل على السعي إلى النجاح أكثر منه، بمعنى أنه يسعى إلى تعدّيه وتخطّيه، وإبداع نماذج فنيةٍ أجمل مما تقدمه الطبيعة.

إن جمال الطبيعة غير ناتج عن جهدٍ إنساني، ولذلك فكل ما هو جميلٌ في الطبيعة مقدّمٌ على الجهد الفني الإنساني، إذا نظرنا إليه من أبعاده الثلاثة:

- أنه جزءٌ من اللوحة الكبرى وهي الطبيعة.
- وأنه متحرّكٌ وفقاً لسنّةٍ معينةٍ تقتضي تحوّله من حالٍ إلى حال.
- وأنه ضروريٌّ ولازمٌ ومفيدٌ لحياة الإنسان.

هذا عدا عن كونه المادة الخام والنموذج الأول للجمال الفني الإنساني، ومن هنا كان لدى الفنان الإنسان حركتان تجرّ إحداهما الأخرى دون تضادٍّ بينهما ولا تعارض: فعلى الفنان -من ناحية- أن يستخلص بحسّه وذوقه الفني ما يتضمنه الشيء الطبيعي من كيانٍ وجمال، وعليه من ناحيةٍ أخرى أن يضيف إلى هذا الجمال وذلك الكائن شيئاً يمليه عليه حسّه وذوقه الفني، وذلك بأن يضع في العمل الفني الإنساني ما هو غير ظاهرٍ للعيان في النموذج الطبيعي، أي ما هو موجودٌ لكنه غير مرئيٍّ فيه إلاّ من قبل الفنان المبدع.

وأتساءل، هل سيكون دور الفنان في عمله هذا أبعد من دورٍ انتقائيٍّ التقاطيٍّ مبدعٍ، يلملم فيه الأجزاء الجميلة من اللوحة الكبرى-الطبيعة- ويحشرها بتناسقٍ فنيٍّ جميلٍ في لوحةٍ صغيرة؟.

وليس من المستحيل في هذه الحال، إيجاد العلاقة الضرورية بين دور الفنان في الكشف عن الواقع، وبين الوسائل المتاحة التي يستخدمها في العمل الفني، كيما يكتمل ويصبح جديراً بجذب الرائي له، وهل الفنان وأدواته والرائي للعمل الفني المكتمل إلاّ جزءٌ لا يتجزّأ من اللوحة الكبرى؟!.

والحقيقة أن أصالة الفن الإنساني إنما تنبع من أنه رؤيةٌ كونيةٌ وإبداعٌ إنسانيٌّ طبيعيٌّ في آنٍ واحد، فالفنان كما هو مغرمٌ بالطبيعة.. بجمال الدنيا، وحسّاسٌ إزاء أقل ما يقدمه الواقع، هو في الوقت نفسه يحاول أن يعيد خلق الطبيعة من جديدٍ وفق تصوّره، وحسب معرفته الجمالية، تلك المعرفة التي هي معرفةٌ شاعريةٌ، أو إن شئت فقل معرفةٌ فنيةٌ شاعريةٌ، أي معرفةٌ ترتبط بالنشاط الإبداعي، الذي لا يمكن ممارسته من قبل الإنسان العادي.

وإذا أردنا أن نزيد الفكرة إيضاحاً نقول: المعرفة الشعرية ليست رؤيةً تسبق الفعل، ولا تصوراً يسبق النشاط الإبداعي، بل هي داخلةٌ فيه دخول امتزاجٍ، مشتركةٌ وإياه اشتراك فعلٍ وتفاعل، لا تنفكّ عنه في التحرك نحو العمل الفني، وهذا الفهم الوثيق، والمزج بين الرؤية والفعل، والاشتراك بين التصور والنشاط، يميّز المعرفة الفنية الجمالية تمييزاً جذريًّا عن المعرفة العلمية.

فهناك معرفةٌ للمعرفة، وهذه هي المعرفة العلمية، التي قد يتخلف العمل عنها في بعض

الأحيان، وقد لا يكون بحجمها في أحيانٍ أخرى، وإن كانت الأخلاق والشرائع تتطلّب ألّا يتخلف العمل عن العلم، وألّا يقل عنه في الحجم والمستوى، فقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم».

وهناك معرفةٌ للإبداع، وهذه هي المعرفة الجمالية، التي لا يمكن أن تُعرف إلاّ به ولا يمكن أن تُحَسّ إلاّ من خلاله، فهو -أي الإبداع- ملازمٌ لها، لا يتخلف عنها في حالٍ من الأحوال.

إن الإبداع يفرض نفسه فرضاً على المبدع، بل لا يُدرَك الإبداع ولا يُعرَف المبدع، إلاّ من خلال فنه البديع، حتى المبدع لا يعرف نفسه مبدعاً حتى ينتصب إبداعه أمامه عملاً منجَزاً مكتملاً، يجتذب إليه الأنظار، ويشد إليه العقول والقلوب والمشاعر.

وبقدر ما تتميّز المعرفة الجمالية عن المعرفة العلمية من هذا الجانب، فإنها من جانبٍ آخر تقترب من الصناعة اليدوية اقتراباً محدوداً، دون الاختلاط بها والاتحاد معها، ومردّ ذلك الشبه والاقتراب، أن الصناعة اليدوية تقوم أساساً على وجدانات تنفتح عند الاتصال بالمادة والرغبة في تشكيلها، وليست مجرد تطبيقٍ لقوانين نظرية، فالصانع اليدوي الفني كالفنان في كثيرٍ من نواحيه، وعندما يقوم باختراع شيءٍ ما، فإنما يفعل ذلك من خلال ممارسته العمل، أي حين يمارس تشكيل المادة، تماماً كالفنان الذي لا يجد ما يبحث عنه إلاّ حين يبدأ تنفيذ عمله الفني.

على أن هذا لا ينبغي أن يسوقنا إلى نفي أيّة أسبقيةٍ للمعرفة -سواء كانت جماليةً أو علميةً- عن مظهرها وهو العمل والإبداع، فنحن لا ننكر أن جزءاً مهمًّا من المعرفة يسبق العمل، وهذا الجزء هو الهبة الإلهية والمنحة الربانية للإنسان، وذلك حينما خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان الأول -آدم- وعلّمه الأسماء كلها، قبل أن يواجه أيّ موقفٍ أو يمارس أيّ عمل.

إن الفنان في الحقيقة يعبّر عن نفسه عن طريق الإبداع، ويبدع عن طريق التعبير عن نفسه، وإن كان هناك من يظن أن الفنان إنما يبدع ليعبّر عن نفسه، ويعبّر عن نفسه لكي يبدع، والفرق بين النظرتين واضحٌ، فالنظرة الأولى تقول: إن الفنان يبدع ليكشف عن حقيقة الأنا ويعرفها، في حين ترى النظرة الثانية أن الفنان إنما يبدع -حين يبدع- ليعبّر عن هذه الأنا ويخدمها ويكرّسها.

وحسب التفكير الأول فإن الكاتب إنما يكتب ليَرَى نفسه ويُرِيَها رؤيةً أوضح من خلال الكتابة، وليَرَى الكون ويُرِيَه مَن حوله رؤيةً أوضح كذلك، أي أن عمل الفنان يمثل كشفاً عن نفسه للنفسه وللآخرين، وكشفاً عن الآخرين لنفسه ولهم في آنٍ معاً.

ولذلك فرغم التشابه بين المعرفة الجمالية والمعرفة الصناعية اليدوية، فثَمّ فرقٌ بينهما، ففي حين تهتم الصناعة اليدوية حين تغطس في المادة بالسيطرة عليها وتشكيلها -وهي إنما تستخدمها لهذا الغرض كما يتضح من رسومٍ أو مخططاتٍ، يقدمها مهندسٌ لصانعٍ فنيٍّ يدويٍّ، ليقوم بتشكيلها وفق تلك الرسوم والمخططات-، فإن المعرفة الجمالية

غير قابلة للتشكل على صورة أفكارٍ أو أقوالٍ أوليةٍ من قبل خبيرٍ أو مهندسٍ، ثم يأتي فنانٌ مبدعٌ ليصوغها بشكلٍ نهائيٍّ عملاً فنيًّا مبدعاً، وإنما هي تعبّر عن نفسها مباشرةً من قبل الفنان المبدع نفسه، في صورة عملٍ فنيٍّ بديعٍ، ولذلك فهو يتمتع ويلتذّ لذةً محسوسةً من خلال ممارسته لعمله الفني، ويبلغ قمة اللذة بعد إكماله وإنجازه بالشكل الذي يُرضِي حسه وذوقه الفني.

ومن هنا يمكننا أن ندّعيَ أن المعرفة الجمالية تكشف عن الإنسان وعن الأشياء في واقعها العميق الذاتي، وفي أشد علاقاتها خصوصيةً، ولذا فهي تسمح لنا بأن نتنبّأ بما وراء الإنسان والأشياء.

إن ما سبق يقودنا إلى إثارة سؤالٍ مهمٍّ: أيمكن أن يكون الفن إذن قمة الفلسفة؟ وبالتالي هل تستطيع المعرفة الجمالية أن تنافس المعرفة الفلسفية؟!، وجوابنا عن هذا السؤال هو النفي الجازم القاطع، لأن المعرفة الجمالية هي انعكاسٌ وأثرٌ للمعرفة الفلسفية، ولهذا كان الفن دائماً وأبداً في خدمة الفلسفة، وهو أهم وسائلها لتقريب الأفكار والآراء إلى التصور.

حتى في حال التطابق التام بين المعرفتين، تبقى كلٌّ منهما متميّزةً عن الأخرى تميّز الظلّ عن الشاخص، أو تميّز الصورة عن الخيال، أو تميّز المعكوس عن المنعكس، فالمعرفة الفلسفية فكرةٌ.. قانونٌ.. علاقةٌ، والمعرفة الجمالية صورتها.. صداها، والعمل الفني هو التعبير المحسوس عنها، يصوّرها في المشاعر والأحاسيس، ويقرّبها إلى الأذهان، فالشعر مثلاً غير التفكير، لكنه يثير فينا الحنين إليه، ويعطينا مرادفاً له، وكذلك الرسم والتصوير والموسيقى وبقية أنواع الفن.

ومهما يكن الأمر، فالمعرفة الجمالية والمعرفة الفلسفية ليستا من الصنف نفسه، فالفلسفة هي البحث عن الحقيقة، التي يتم التعبير عنها على هيئة أفكارٍ واضحةٍ مسلسلةٍ تبعاً لقوانين المنطق وبَدَهيَّات العقل، أما الفن فهو يفرّ من الأفكار ومن المنطق، ولا يهتم بالحقيقة التي تصاغ صياغةً مجرّدةً واضحةً، ولا يعتني بدقة البرهان وصوابية الدليل، إنما الذي يهم الفن هو امتلاك الواقع، والتعبير عما في المشاعر والأحاسيس، فيما يلتقطه ويختاره للتعبير عنه في رمز العمل الأدبي أو الفني، وحينئذٍ يكون الإناء ومحتواه -أي الشكل والمضمون- غير متميّزين عن بعضهما البعض.

إذن هنالك فرقٌ واضحٌ بين القدرات التي تصنع الفيلسوف من ناحيةٍ، وتلك التي تصنع الفنان من ناحيةٍ أخرى، فالفيلسوف بارعٌ من جهة قدرته على التفكير المنطقي المنتظم، والنقد المبني على الأدلّة والبيانات والبراهين، أما الفنان فتنحصر موهبته في القدرة على العودة إلى الذات، مادام عمله الفني مستمراً، وبتعبيرٍ آخر، إن الفيلسوف ينتج نظرياته وآراءه في النور، وعلى ضوء المنطق وفي رحاب الشعور، أما الفنان فإنه يهرب من التسلسل المنطقي إلى القفز على حبال اللاشعور، ويفر من الوضوح إلى رحاب الرمز، لكنهما في

النتيجة يصلان -كلٌّ من المكان الذي هو فيه، والزاوية التي يطلّ منها- إلى الحقيقة التي تعبّر عن الواقع كما هو كائنٌ، وكما ينبغي أن يكون.

تُرى كيف يكون شكل الفن هذا، لو ارتقى من ربط الجمال بالكائن، إلى ربط الجمال بالمكوّن؟، تُرى كيف يكون أثر الفن لو انطلق من سجن الموجود، وانفتح بشفافيةٍ وصفاءٍ على الموجِد؟!، وما يضير هذا الفن لو فتح نافذةً له على الوحي، يطلّ من خلالها على حركة الكون الفسيح، وعلى الروح المحركة له، تنقله من الصدفة إلى التدبير، ومن العبثية إلى التقدير، ومن المراوحة في الفوضى إلى السير الحثيث نحو المصير؟!.

٢- هل الفن للفن أم هو للإنسان؟

هنالك مقولةٌ انطلقت من الغرب ولم تنغلق دونها أبواب الشرق، وكان القرن العشرون الظرف الذي احتوى تلك المقولة التي انطلقت كالنار في الهشيم، ورغم أن نيرانها قد خمدت في الغرب، ولم تخلّف وراءها غير الرماد المتناثر والمتطاير في الهواء أو المطمور في التراب، فإن هذه النيران لازالت متأجّجةً تأكل الأخضر واليابس في شرقنا البائس، فقد تلقّفها المتغرّبون من أنصاف المثقفين، وراحوا يجرون بها في كل مكان، ويرمون بذارها في حقول الحنطة لتخنق سنابل القمح وتغتال محصولها الخيّر.

- قد يكون الفن للفن واقعيةً، ولكنها واقعيةٌ تكثّف أغلال الإنسان، وتضاعف القيود التي تحجبه عن الحق والخير والجمال، لأن الجمال الحقيقي ربما يكمن في عملية الانطلاق من الواقع إلى المثال، والجمع بينهما في صورة ما هو واقعٌ اليوم، وما ينبغي أن يكون عليه الواقع غداً، ربما يكون الحق كل الحق، والخير كل الخير للإنسان، أن يَفرَغ العمل الفني من رسم جمال الواقع إلى رسم جمال ما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع.

- قد يكون الفن للفن متعةً للفنان المبدع، وإنه لكذلك فعلاً، لكن الفن للإنسان والحياة متعةٌ أكبر وأكثر خلوداً، أضف أن المتعة فقط ليست هي الهدف، لأن المتعة وحدها مؤقتةٌ وزائلةٌ، وإذا كانت محرّمةً فما أسرع ما تزول لذّاتها وما أطول ما تدوم حسرتها وعذابها.

- قد يكون الفن للفن حريةً للفنان المبدع، يمنحه انعتاقاً من كل قيدٍ والتزامٍ وارتباطٍ حتى بقواعد الفن ذاته، لكنها حريةٌ تضر بالآخرين من بني الإنسان، لأنها تنفتح على الأنا فقط دون التفاتٍ للنحنُ، وهي في الحقيقة انعتاقٌ من قيودٍ أخفّ وأهون، للوقوع في أسر أغلالٍ أثقل وأصعب، لأنها تطل واقعاً على الفوضى والعبثية، والتخبط حسب هوى النفس وشهوات الذات ومتطلبات الأنا، ولذلك يقول «هوجو»: «إن الفن للفن قد يكون جميلاً، ولكن الفن للتقدم أجمل».

إن الإنسان الفرد لا يعيش لوحده، وإنما يعيش مع غيره من البشر، الذين يشكّلون ما يسمّى بالمجتمع، ولذلك فإن الفن -كما تقول جورج صاند- اجتماعيٌّ بالضرورة، أي ينبغي أن

يراعيَ مصلحة وخير وتقدم المجتمع ككل، من هنا كان لابد أن تكون للفن وظيفةٌ اجتماعيةٌ أخلاقيةٌ يؤديها، وكان لابد أن يكون الجمال الفني خادماً للمجتمع والأخلاق لا هادماً لهما.

إن كل أدبٍ -كما يقول (اسكندر توماس الابن)- لا يأخذ في اعتباره نواحي الكمال والنصح بالأخلاق والمثل العليا وفائدة المجتمع الإنساني أدبٌ مريضٌ، ولا بد أنه يولد ميّتاً.

إن فكرة الحرية والانعتاق في الفن خدعةٌ شيطانيةٌ موجّهةٌ ضد الإنسان وتقدمه وكماله، ولذلك وجب أن يكون الفن للإنسان، وأن يساعد النشاط الإبداعي على تحقيق الخير للإنسان، وأن تكون هناك رابطةٌ متوازنةٌ ومتينةٌ بين الجمال الفني والأخلاق الفاضلة، لينبعث العمل الفني من الضمير الأخلاقي، فإنه لا يكفي أن تكون فناناً جيداً لتكون إنساناً طيباً، إن الفنان إنسانٌ قبل كل شيءٍ، وعليه أن يقوم بعمله الإبداعي كإنسانٍ، فيتابع الهدف الذي وضعه خالق الإنسان للحياة الإنسانية، ومن هنا ينطلق «لامارتين» ليؤكد: «إن مهمة الشعر هي نشر الحب والحقائق وعواطف الدين بين الشعوب».

إن الفن نشاطٌ إبداعيٌّ إنسانيٌّ، فينبغي أن يكرَّس لخدمة الإنسان، وأن يأخذ بيده للوصول إلى نور الحق وفضيلة الخير وقدس الجمال، وإن الفصل بين علم الجمال ومعاني الحق والخير فصلٌ معتسفٌ لا مبرّر له على الإطلاق.

وإن الفنان المنتمي جزءٌ من الحياة، وعضوٌ في المجتمع الذي ينتمي إليه، أما اللامنتمي فهو عالةٌ على المجتمع، وعقبةٌ في طريق الحياة، وإن كان كل منهما يتذوق الجمال ويتمتع بالفن، ويلتذ بطعم الحياة.

كيف لا نصرخ ملء أفواهنا قائلين: إن الحق بذاته هو الجمال؟ وإن الخير بذاته هو الجمال؟!، أما الجمال المادي المجرّد عن معاني الحق والخير فلا معنى له مطلقاً، وهو غثاءٌ كغثاء السيل، يجري إلى لا غايةٍ ولا هدف، ويسيل بلا فائدةٍ ولا نفع.

لدينا كتاب الله المزبور وهو الكون، وكتاب الله المسطور وهو القرآن، وهما مصدر الحكمة ومنبع العلم وفيض الجمال، ولكل عالمٍ وفيلسوفٍ وفنانٍ وأديبٍ، أن ينهل من نمير هذين الكتابين، ويتذوّق كوثرهما العذب، ثم يفيض على الناس من علمه وفلسفته وحسّه الفني وذوقه الأدبي، بقدر ما نهل من النمير الصافي والكوثر العذب، على أن صاحب الاختصاص في كل علمٍ وفنٍّ هو الأولى بالتقديم على غيره في مجال علمه وفنه.

٣- الفن والقدر

يقول (جان برتليمي): «النشاط الفني إجمالاً يبين قدرة الإنسان على قهر القدر، بدلاً من أن يقع تحت تأثيره، وخلف كل عملٍ فنيٍّ كبيرٍ يتسكّع قدرٌ قهره الفنان»[١].

١(١) جان برتليمي، (بحث في علم الجمال) ص ٥٨٥.

يقع الإنسان في خطأٍ قاتلٍ عندما يظن أن مهمته في هذه الحياة أن يصارع الطبيعة، وأن يكدّ ويضبح حتى يتمكّن من قهرها:

أولاً: لأنه سيكد ويتعب بلا أية فائدةٍ أو جدوى، لأن القدر لا يمكن أن يُقهر، ولأن أحداً لا يستطيع أن يصارع الطبيعة.

ثانياً: لأن الطبيعة ليست غولاً يتربّص بالإنسان، ذلك مجرد وهم ناتجٍ عن عدم فهمٍ لحقيقة الحياة والكون، فالإنسان جزءٌ من هذه الطبيعة، خلقه الله تعالى ليتناغم معها ويصطحبها وينسجم مع سنن الله فيها.

ثالثاً: الطبيعة خادمٌ أمينٌ للإنسان، وعليه أن يتعلم قوانينها الثابتة التي لا تتغيّر، ليتمكن من ركوب سفينتها ويمخر بها عباب بحر الحياة، والإنسان سيد الطبيعة إذا هو فهم الثابت والمتغير من سننها وقوانينها، وصريع الطبيعة الذليل إذا هو تجافى عن تلك السنن والقوانين وتغافل عنها.

إن الخطأ الذي وقع فيه (جان برتليمي) وكثيرٌ غيره من الفنانين والفلاسفة والمفكّرين، ناجمٌ أساساً عن انحراف نظرتهم الأساسية للكون والإنسان، ذلك الانحراف في النظرة هو الذي أدّى -ولا يزال يؤدّي- إلى ما يصيب الإنسان من بؤسٍ وشقاءٍ، وتعبٍ ونصبٍ، وما يقع عليه من جورٍ وظلمٍ واستعبادٍ.

وما محاربة القدر ومعاندته إلاّ جزءٌ من النتيجة المؤسفة لهذه النظرة المنحرفة، ذلك أن الإنسان عموماً -والفنان ضمناً- يستطيع أن يهرب أو حتى يقهر قدراً يتصوره هو، ويكبّل به نفسه بنفسه، أما القدر الذي قضاه الله الخالق فلا سبيل للهروب منه ولا قهره والقضاء عليه.

وفي الحقيقة فإن كل عملٍ فنيٍّ -كبيراً كان أو صغيراً- إنما يعبّر أعمق التعبير عن مبدع الفن والجمال، ويعكس الرسوخ الأبدي للاستسلام إلى قضاء الله تعالى وقدره، وعدم قدرة أي مخلوقٍ على القضاء على هذا القدر، أو حتى مجرد الوقوف في وجهه أو الهروب منه.

إن قضاء الله كائنٌ لا مفرّ منه، وإن قدره مبرمٌ لا يمكن أن يفلت منه أحدٌ كائناً من كان، لكن الإنسان إنما يستطيع الهروب من قدرٍ أو التصديَ لقدرٍ يتصوره هو أولاً، أو يصوره له مخلوقٌ مثله بصورة كاهنٍ أو قدّيسٍ أو نبيٍّ مزيّفٍ أو حتى فنان، ثم يفكر بعد ذلك بالتمرد على هذا القدر الذي تصوّره وتخيّله، ولربما يرسم في ذهنه أو يتخيّل في نفسه معركةً بطوليةً استطاع أن يتخلص بنتيجتها من هذا القدر الموهوم، وأن يتحرر منه أو حتى يقضيَ عليه، ذلك أن خيال الإنسان واسعٌ، وتصوراته الذهنية لا يحدها عقلٌ، ولا يحصرها منطقٌ، ولا يغلبها قيدٌ أو رباط.

والحقيقة أن القدر قدران:

قدرٌ قضاه الله سبحانه وتعالى على الكون وما فيه من أشياءٍ وأشخاص، فهذا القدر سنّةٌ إلهيةٌ في الكون وقانونٌ ثابتٌ من قوانينه، وهو كائنٌ لا محالة، لا يمكن التصدي له

والوقوف في وجهه، ولا التحرر والهروب منه أو القضاء عليه، وكل جهدٍ في هذا السبيل ضارٌّ بالإنسان، ومحكومٌ عليه بالفشل والضياع، قال تعالى: ﴿ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلاقِيكُمْ ﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿ أَيْنَما تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ ﴾[2].

ومن رحمة الله ولطفه بعباده أن هذا القدر مغيَّبٌ عن العباد غير مكشوفٍ لهم، ليكونوا في أعمالهم وأفعالهم متحررين منعتقين، لا يرهبهم إقدامٌ ولا يسوؤهم إحجامٌ، ولا يقعون فريسة قدرٍ مسلّطٍ عليهم كالسيف القاطع.

- وقدرٌ موهومٌ تخيّلته الأديان البشرية الأرضية، ومدّعو النبوّة الكذابون المزيّفون، والأديان السماوية التي أصابها التحريف من قبل الكهنة والقسّيسين، والمذاهب الفلسفية والاجتماعية الموضوعة من قبل من يطلق عليهم اسم الفلاسفة أو الحكماء أو العلماء ومن إليهم.

وهذا القدر غالباً ما يكون قاسياً مرهقاً ظالماً، يستخدم طبقةً من الناس في مصلحة طبقةٍ أخرى، ويستغل جهود جمهورٍ من الناس لخدمة النخبة صاحبة النفوذ الأكبر في المجتمعات البشرية، والمتمثلة عبر التاريخ في طبقة الملوك والحكام والأمراء أصحاب الدم الإلهي والعروق الممتازة -كما يدّعون طبعاً-، ومن يرتبط بهم ويكون في خدمتهم من الكهنة والرهبان والقساوسة والأحبار ومن إليهم.

هذا القدر ليس فقط يمكن الهروب منه، بل ينبغي مواجهته وبذل أكبر الجهد للتحرر منه والخلاص من ربقته، والفنان المبدع يجب أن يكون في الطليعة من الجهاد ضد هذا النوع من القدر، وكم يكون جميلاً لو ارتبط تاريخ الفن والإبداع الفني بفريضة الجهاد ضد هذا القدر الغاشم الظالم!.

من الضروري جدًّا أن يكون تاريخ الفن هو تاريخ الكفاح والجهاد للخلاص والتحرر من ربقة قدرٍ يرسمه البشر أو يصوره الوهم البشري، ولعلم الجمال أن يرصد بشاعة هذا القدر وشناعته، وأن يرسم مشروعية الجهاد وأساليبه الناجعة لمواجهته والقضاء عليه، وتخليص البشرية من قيوده وأغلاله.

٤- الفن والإنسان المتألّه

الارتفاع نحو الهاوية، أو السقوط من تحت، ذلك هو ما تجري إليه الجاهلية الغربية، إنه الارتكاس الكبير والسقطة القاتلة، ليس في حلبة الفن فقط، وإنما في كل الحلبات، دعونا

(١)سورة الجمعة، الآية ٨.

(٢)سورة النساء، الآية ٧٨.

نقرأ معاً هذه العبارة للمفكر الغربي (جان برتليمي): «والآن يرتفع الإنسان بنفسه لكي يصبح إنساناً أعلى يجمع بين الصفتين الإنسانية والإلهية، ويصل إلى القدسية، ولكنها قدسيةٌ هو سيدها، مادام هو الذي أبرزها، إنه يسجد أمام اللوحة، لكن سجوده هذا خضوعٌ لا يدل على أنه عبدٌ، حيث إنه هو بعينه مؤلف اللوحة، هذه نتيجة طبيعية للإنسانية الملحدة، إنها تنكر المطلق وتقيم نفسها بصفتها مطلقاً، إنها تتخلص من الآلهة وتجعل من نفسها إلهاً»[1].

خلطٌ عجيبٌ وتناقضٌ غريبٌ، وهو فوق ذلك كلامٌ مريبٌ، إنه لا يعدو أن يكون شهادة زورٍ، إذ كيف للفاني أن يصبح أبديًّا؟ وكيف للمحدود أن يكون مطلقاً؟ كيف للعاجز أن يتحرر من القادر؟ وكيف للمخلوق أن يلغي الخالق؟ بل وأن يجعل من نفسه خالقاً؟!.

هذه الأفكار كلها لا تعيش إلاّ في الأوهام، ولا تتحقق إلاّ في الأحلام، أوهام وأحلام الجاهلية الحديثة المنطلقة من الغرب، لكنها ليست من الحقيقة والواقع في شيء، إن معركة الإنسان في هذا المجال خاسرةٌ ومؤلمةٌ، وإن السقوط بعدها مريعٌ ومفجعٌ.

أما من طريقٍ آخر؟.

إن من حق الإنسان بل من واجبه -وهو مُهيَّأٌ ومُعَدٌّ- أن يسعى إلى الارتقاء في معارج السمو والكمال، فما هو الطريق إلى ذلك؟.

ليس هناك سوى طريقٌ واحدٌ رحبٌ سهلٌ ممهّدٌ معبّدٌ، إنه طريق الاعتراف والتسليم بالحقيقة والواقع، فالإله إلهٌ والإنسان إنسانٌ، الإله خالقٌ والإنسان مخلوقٌ، الإله كاملٌ وحيٌّ وقادرٌ وعالمٌ ومحيطٌ، والإنسان جزئيٌّ وفانٍ وعاجزٌ وجاهلٌ ومحدودٌ، لكنه يستطيع -وهو مهيّأٌ ومُعَدٌّ- أن يسعى نحو الكمال والحياة والقدرة والعلم والإحاطة، أو بشكلٍ أدقّ، يستطيع أن يطويَ مراحلَ كثيرةً، وأن يرقى معارجَ عاليةً في طريق هذه الصفات السامية، إنه يستطيع أن يسير في طريق الله فيصبح ربّانيًّا، لكن ذلك كله لا يمكن أن يتم إلاّ بالله وإلى الله وفي الله.

وسواء في بداية سلّم الرقيّ أو نهايته، وأول معارج السير أو آخرها، يبقى الله هو الله، والإنسان هو الإنسان، لكنه إنسانٌ إلهيٌّ، أي عبدٌ خالصٌ لله تعالى.

إن قيمة الإنسان إنما تنبع من عبوديته وعبادته، وفي اللحظة التي تسوّل للإنسان نفسه أن يتحرر من العبادة والعبودية، ويطمح لأن يتسنّم سدّة الربوبية، يأتيه السقوط في هوّة الجهل، والوقوع في مهاوي الانحطاط والضلال.

إن الإنسان لا يمكن في الحقيقة والواقع إلاّ أن يكون عبداً، فإن لم يكن عبداً لله تعالى كان عبداً لهواه وما ينتج عن هذا الهوى، ومن بعض ضروريات العبودية للهوى الخضوع

(١) جان برتليمي، (بحثٌ في علم الجمال) ص ٥٨٦.

للتصورات البشرية، وما ترسمه له من أهداف وطموحاتٍ، وما يعبَّر به عن هذه التصورات وتلك الأهداف والطموحات، بشكل إبداعٍ فنيٍّ من شعرٍ أو رسمٍ أو نحتٍ أو تصوير.

فإذا رأيت الإنسان ينحطّ إلى درك السجود أمام قصيدةٍ ينظمها، أو لوحةٍ يرسمها بريشته، أو وثنٍ ينحته بأدواته، فاعلم أنه قد وصل إلى أدنى دركات الانحطاط والذل والضياع، إنها العبودية للذات وهوى الذات، ولن ينفكّ حينئذٍ عن أن يكون عبداً، لكنها أسوأ وأحطّ أنواع العبودية، إنها عبودية الأنا، عبودية الهوى، إنها عبادة الذات وهوى الذات، وفي هذه الحال، سيكون لكل إنسانٍ إلهه الخاص، وصنمه الشخصي، وستكون تلك العبودية مدعاةً للتفرق والاختلاف والتنافس الدموي، والخصام العنيف، في مقابل العبودية لله الواحد، التي هي مدعاةٌ للتجمّع والتوحّد والتآلف والتعاون.

إن الإنسان في حال العبودية للذات وهوى الذات، لم يتحرر من عبودية الله ويجعل من نفسه إلهاً كما يظن، وإنما إذ انعتق من العبودية لله الواحد، فقد ارتكس في قاع العبودية لآلهةٍ شتى متناقضةٍ متصارعةٍ، وسيتغلّب في هذا الصراع القويُّ على الضعيف، والغنيُّ على الفقير، والحاكم على المحكوم، وستحل شريعة الغاب محل شريعة الله، وسيستقر الظلم والجور مكان القسط والعدل.

هما طريقان إذن، وللإبداع الفني المجال الرحب للتعبير عن كلا الطريقين، وللفنان المبدع أن يقود الإنسان بفنه الجميل في أيٍّ من الطريقين: طريق العروج والتسامي والكمال، أو طريق الهبوط والسقوط والانحطاط.

٥- الاحساس بالجمال

أنى التفتَّ في هذا الكون الواسع، تجد الجمال مبثوثاً في مكوناته، منتشراً في جزئياته، موزَّعاً على أفراده وآحاده، والفنان المبدع هو الذي يكشف الغوامض ويجمع المتفرقات ويحلّل المركّبات، ويلتقط من هنا وهنالك نماذج الكمال والجمال، ويقدمها بشكلٍ أو بآخر للإنسان، الذي يأسره الجمال ويأخذ بقلبه وفؤاده، ولبّه وبصره.

والفن الإبداعي منحةٌ إلهيةٌ وموهبةٌ لم يُحرَم منها إنسانٌ، والإحساس بالفن والجمال منحةٌ أخرى يشترك فيها كل الناس، والتفاوت لا شكّ فيه في كلتا المنحتين، هنالك متعةٌ تشترك فيها الفتاة الصغيرة التي تحدّث دميتها، والطفل الذي يدفع بقطاره الطويل أو بحصانه الخشبي، والشاب الذي يقوم بدورٍ في لعبة كرة القدم،أو يطارد في حلبة سباقٍ على حصانٍ أو دراجةٍ أو على رجليه، والرجل الذي يغرق تفكيره في لعبة شطرنجٍ أو حلّ مسألة رياضياتٍ، والكيميائي وهو يراقب أو يسجل بلهفةٍ وانتصارٍ نتائج عمليةٍ مخبريةٍ، والعابد في محرابه يقف على سجّادة الصلاة، متجهاً إلى القبلة وهو يناجي ربه ويدعوه، والصوفي وهو غارقٌ في تأملاته الفكرية وتسبيحاته القلبية، وذلك المحسن الخفيُّ يحمل على كتفيه أكياس

الدقيق وعلب الحلوى أو ثياب العيد، ويوزّعها في ظلام الليل على بيوت الفقراء والمحتاجين، وذلك الموظف اليقظ وقد قام بدوره في العمل، وأدّى واجبه على الشكل المطلوب، والشيخ الذي أنهى خطبته التي أمر فيها بالمعروف ونهى فيها عن المنكر، ونصح لقومه وأبناء مجتمعه، والشاعر الذي أتم بناء قصيدةٍ رقّت لها روحه وجاشت بها مشاعره، والفنان الذي انتهى به الجهد إلى رسم لوحةٍ أو نحت تمثالٍ أو عزف سيمفونيةٍ جديدة.

إن كل أولئك فنانون حساسون للجمال، يشعر كل منهم على طريقته، وبحسب رهافة حسّه ورفعة ذوقه الفني، بلذّةٍ حيّةٍ عارمةٍ وراحةٍ عجيبةٍ، إنهم جميعاً يحسون بجمال ما فعلوا، ومع ذلك فهنالك فرقٌ في درجة إحساس كل منهم بالمتعة واللذة والجمال، بحسب المرتبة الكمالية التي وصل إليها، والحجب التي انزاحت عن قلبه وعينيه، وهكذا فإن الإحساس بالجمال وكذلك الإبداع الفني يكونان بقدر الكمال الإنساني صعوداً وهبوطاً، وهذا ما يفرّق فناناً عن آخر.

٦- القمر ومقاييس الجمال

ذات مساءٍ وأنا عائدٌ إلى البيت، حانت مني التفاتةٌ نحو السماء، كان القمر ساعتئذٍ بدراً مشرقاً يمتطي صهوة السماء، وخيل لي في تلك اللحظة أنه يرمقني بعينين متألقتين، ويكاد يفترّ ثغره عن ابتسامةٍ حلوة.

بدا القمر في ذلك المساء سعيداً جدًّا يضحك للسعداء، قلت في نفسي: سبحان الله الذي صوّرك أيها القمر السعيد، ما أجملك وما أحلاك؟، كم تسامَرَ في ضوئك العشّاق؟ وتسابَقَ في رسمك الفنانون؟ كم تغنّى بجمالك الشعراء؟ وكم استوحاك الأدباء وخاطبوك بأعذب الألحان والأنغام؟ ورغم تعاقب العصور وتوالي الدهور، فإنك مازلت أيها القمر الجميل أنت أنت، رمز الجمال الآسر والصنع الإلهيِّ البديع، لم يستنفذ الفنانون أغراضهم في وصف جمالك الأخاذ، ولا وصلوا من ذلك إلى غاية القصد والمرام، فما زلت توحي لكل مبدعٍ ما يخطف الأبصار ويسحر البصائر، ويدهش العقول ويأسر القلوب ويحيّر الألباب.

كنت وأنا أجيل هذه اللمحات في ذهني، قد وصلت إلى البيت، وانقطع التفكير بما كنت فيه أو هكذا خيل إليَّ، وفيما أنا مستلقٍ على فراشي، شرد ذهني ثانيةً نحو القمر السعيد، وتصورت نفسي أمام جمعٍ غفيرٍ وأنا أقول لهم: انتظروني هنا، أنا صاعدٌ إلى هذا القمر الجميل، أريد أن أحصل منه على مقاييس الجمال!!.

فغر الجميع أفواههم وراحوا ينظرون إليّ مندهشين، ماذا يقول؟ ما الذي حصل لعقله؟ يصعد إلى القمر ليحصل على مقاييس الجمال؟ ماذا جرى له؟ عهدنا به رصين الفكرة متّزن الكلام عاقلاً، فماذا جرى له اليوم؟.

تخيّلتُ أني تركت الجميع في دهشتهم ولم أحفل بنظراتهم، ولم أُلقِ بالاً إلى تصوراتهم

عني، فتحت درج مكتبي وتناولت ورقاً وقلماً ومتراً طوليًّا و «فرجالاً ومنقلةً» وأدواتٍ هندسية أخرى، وامتدّت يداي إلى حبل قد تدلى من السماء، وركبت الطريق الأقصر إلى القمر.

لم يكن الطريق -كما تخيلته- صعباً، ولا وعراً، ولا بعيداً، بل كان معبّداً بإتقانٍ فائقٍ، مضاءً بعنايةٍ بالغةٍ، وكان إلى هذا قصيراً جدًّا لم يستغرق الغدوّ إليه والرواح منه أكثر من دقائق معدوداتٍ، لكن الغريب والمدهش حقًّا، أنني عندما وصلت إلى القمر، وتأمّلته من كافة جوانبه، أنكرت نفسيَ واتّهمت عينيّ، وأُصبت بخيبة الأمل، لم يكن القمر عن قُربٍ كما كنا نراه عن بُعدٍ، لم يكن كما يصفه السُّمّار من الأدباء، ولا كما يتخيله العشاق من الشعراء، ولا كما يفكر به الحالمون من الحكماء، ولا كما يقول عنه العقلاء والحلماء من الظرفاء.

عندما عاينت القمر عن قُربٍ، لم أجد له فماً وعينين، ولا أنفاً ولا أذنين، كما رسمه الفنانون المبدعون، وكما كان يبدو لي أنا شخصيًّا قبل قليلٍ، عندما كنت أنظر إليه وأنا أمشي على الأرض، بل لم أجد له وجهاً ولا ظهراً ولا بطناً.

عندما تأملت القمر عن قُربٍ، وجدته شيئاً آخر لا يمكن أن يعجب الشعراء والأدباء، ولا يمكن أبداً أن يروق للسُّمّار والعشاق والظرفاء، وجدته شيئاً آخر سينكرونه ولا يعرفونه لو رأوه كما رأيته وعاينوه كما عاينته.

ما الذي تغيّر؟ من الذي سيصدق ما أقول؟ وما جدوى أن أقول للناس ما ينكرون ولا يعرفون؟!.

وتذكّرت في تلكم الحال، أمثال الظرفاء وأقوال الحكماء والعلماء، فعدتُ إلى الأرض راضياً، وولجت البيت مبتسماً، دون أن أواجه أولئك المتجمهرين المنتظرين في الخارج، وعندما أفقت من شرودي وجدتُني أردد قول أحد الشعراء الناطقين بالحكمة:

أيها الشاكي وما بك داءٌ ... كن جميلاً ترى الوجود جميلاً

نعم هذا هو مقياس الجمال، وليس الأمر كما يدّعي الفارغون، إن الجمال الحقيقي لا يقاس بالأدوات الهندسية التي يستخدمها هؤلاء المأفونون، ولا بالقواعد العقلية الجامدة التي اصطلحوا عليها، إن للجمال مقياساً واحداً لا يخيب أبداً، وقاعدةً ثابتةً لا تتخلفّ في يوم من الأيام، وهي أن ما كان من صنع الخالق الحكيم فهو في غاية الجمال والإتقان، كيفماً كان شكله، وكيفما بدا لونه، وأيًّا كانت آثاره، وما كان من صنع المخلوق، فكل امرئٍ ينظر إليه بعيني نفسه، فإذا رأته عيناه جميلاً، لم تفقد عينا غيره حريتهما في أن ترياه كما تريدان جميلاً أو غير جميل.

هكذا نرى فطرة الناس تنظر إلى القمر وإلى الشمس، وإلى السماء وإلى البحر، وكذلك إلى باقي مخلوقات الله سبحانه وتعالى في الكون الفسيح الجميل، وهذه هي النظرة الصحيحة السليمة.

٧- الجميل المطلق وعلم الجمال

الله جميل ويحب الجمال، وهو الجمال المطلق، ولذلك فإنه سبحانه عندما خلق الكون وهبه الجمال.

فالكون جميلٌ، وكل ما فيه جميلٌ كذلك، فالسماوات والأرضون، الشموس والأقمار والكواكب والنجوم... جميلةٌ بأشكالها، بنظامها، بترتيبها، بارتباطاتها، بحركتها، بفعالياتها، كل ما فيها بديعٌ وجميل، النبات والشجر، الطيور والهوام، الحيوانات والوحوش، جميلةٌ كلها جزءاً وكلاًّ، جنساً وفصيلةً، فرداً وجماعة، والإنسان أجمل ما في هذا الكون الجميل، خلقه الله الجميل بيديه، ونفخ فيه من روحه، وصوّره فأحسن صورته، فهو مثال الجمال، لأنه من الله بدأ، وإليه يعود.

فالكون كله -والإنسان أغلى وأعلى مفرداته- هو موضوع علم الجمال، والفن الحقيقي والجميل -نحتاً كان أو رسماً أو تصويراً، موسيقى كان أو غناءً وحداءً، نثراً أو شعراً- هو الذي يستمد من هذا الجمال، يحاكيه كما هو، يصوّر واقعه، وينظر إليه متحرّكاً نحو الله تعالى، يسير نحو جماله وكماله، ينطلق هادفاً ويسعى قاصداً -بكل الجمال والجلال والبهاء والكمال- نحو الجمال المطلق والجلال المطلق والكمال المطلق والبهاء المطلق، نحو الله البهيِّ الكامل، الجميل المطلق.

لقد بثّ الله سبحانه الجمال والجلال في مخلوقاته بتوازنٍ عجيبٍ، وإتقانٍ بديع، فعلم الجمال هو البحث عن بديع صنع الله تعالى في مخلوقاته، عن النظام العجيب في الكون، عن قانون الكينونة في الجمادات، عن سرّ النموّ ومغزى الحياة في الأشجار والنباتات، عن سر الحركة والتكاثر في الطيور والحشرات والحيوانات، عن سر الموران والفوران في المنابع والأنهار والبحار والمحيطات، عن النور الذي يشد الإنسان جسداً وروحاً وعقلاً وقلباً إلى الله سبحانه ﴿ يا أَيُّهَا الإِنْسانُ إِنَّكَ كادِحٌ إِلى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ ﴾[1].

علم الجمال الحقيقي، هو الكشف عن هذا الإتقان في الصنع، عن عدم العبثية في الخلق، هو إزالة الركام عن هذا الرباط الوثيق الذي يشد المخلوق إلى الخالق، هو إماطة اللثام وإزالة الحجاب عن هذا السير الحثيث المستمر نحو الله الجميل الجليل.

إذن مع الواقع ومنه ينطلق علم الجمال، لا ليظلّ في الواقع ولا ليكرّسه كما هو، وإنما ليتسامى به، ليزيد في إشراق جمال الخالق على الخلق، وليساعد الإنسان على تلقّي النور الإلهي، وليزيل عنه ما لحق به من الشوائب والأدران والكدورات، وليزوّده بالطاقة والقدرة على السمو، والارتقاء، والكمال، ومواصلة الرحلة إلى الله.

هذا هو علم الجمال على حقيقته، وهكذا ينبغي أن يكون، وهكذا فهمه المسلمون، فهو

(١) سورة الانشقاق، آية: ٦.

خلاصة كل العلوم الأخرى، وفارسها المجلّي في ميدان الحياة، ومصباحها الهادي في ظلمات الطريق.

أما الذين تناولوا هذا العلم من الغربيين والمتغرّبين على السواء، فقد جعلوا منه علماً غامضاً، طلسماً من الطلاسم لا يُفهَم أوله من آخره، ولا مضمونه من هدفه، ذلك أنهم جعلوا اللذة هي المقياس، وهي الغاية والهدف، وهي الوسيلة والنتيجة، فتاهوا في نظرياتٍ متناقضةٍ بحثوا فيها كل شيءٍ سوى الجمال وعلم الجمال:

- فمنهم من ردّه إلى الإبداعات الطبيعية في الكون، بما هي طبيعةٌ خلاّقةٌ مبدعةٌ، رغم أنه لا يرى في هذه الطبيعة سوى المادة.

- ومنهم من حصره في الإبداعات البشرية، من مختلف فنون الرسم والنحت والتصوير والتشكيل والموسيقى والغناء والشعر، وما إلى ذلك.

- ومنهم من سجنه في إطار الواقع البشري، أيًّا كانت درجة هذا الواقع ومستواه من الجمال أو القبح، وما يحتويه من الخير والشر، أو العدل والجور.

- ومنهم من انطلق به من إسار الواقع، فربطه باكتمالٍ معيّنٍ للوجود، دون تحديد هذا الاكتمال وذلك الوجود.

- ومنهم من ضيّق عليه كثيراً، فحدّدة بضوابط العقل وقواعد الفلسفة ومقاييس المنطق.

- ومنهم من ارتقى به فجعله فوق العقل وضوابطه، ووراء الفلسفة وقواعدها، وخارج إطار المنطق ومقاييسه، شأنه في ذلك شأن الحق والخير.

- ومنهم من استقى مفهوم علم الجمال من الفلاسفة، ومنهم من خصّ به الفنانين أنفسهم، وأصحاب الاختصاص في شؤون الجمال ومقاييسه، وشجونه وفنونه، إلى آخر ما هنالك من نظرياتٍ متناقضةٍ متضاربة.

أما نحن -المسلمين- فيعلّمنا إسلامنا أن نربط الجمال بالخالق الجميل، الذي له وحده الجمال والجلال، وأن ننظر إلى مخلوقاته كلها على أنها في غاية الجمال لصدورها عن الجميل الجليل، وأن نعتبر أن علم الجمال هو البحث الجادّ الدائم المستمر عن ظلال الجمال والجلال والكمال في مخلوقات الله عزّ وجلّ، المبسوطة في الكون، بأشكالها وصورها وألوانها وروحها وجوهرها، وتوازنها والنظام الذي يسري فيها، وحركتها الدائبة الهادفة، ووحدة توجهها نحو السمو والارتقاء، والعروج نحو الخالق الجميل الجليل.

إن علم الجمال إذن هو خلاصة العلوم، وعصارة الجهود الإنسانية المتلاحقة، وإن خير من نقتبس منهم أسس وأصول ذلك العلم هو الأنبياء والرسل، وأوصياؤهم وأولياؤهم.

وبين أيدينا اليوم الذكر المحفوظ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ألا

وهو القرآن الكريم ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ ﴾[1]، فهل نستطيع اليوم أن نتلمّس الجمال ومواطنه، وعلم الجمال وأسسه وقواعده في هذا القرآن الكريم؟!.

٨- الفن ومعالم الجمال

هنالك سؤالٌ مهمٌّ لا يزال يلحّ على الفكر الإنساني بشكلٍ دائم، فهو سؤالٌ مستمرٌّ في كل زمانٍ ومكانٍ، وينطلق على كل شفةٍ ولسانٍ، وهو السؤال لذي يتعلق بالجمال: ما هو؟ وما هي معالمه؟ وكيف يمكن شدّ الأنظار إلى هذه المعالم وإبرازها؟.

ولقد تخبطت المذاهب الفكرية والفلسفات الوضعية ولا تزال، في الإجابة عن هذا السؤال تخبطاً كبيراً، وأجابت إجاباتٍ كثيرةً متناغمةً ومتناقضةً، كان أبرزها ما قدمته الفلسفة المادية المعاصرة، عن الجمال المادي الظاهري في الكون، والذي تظهر معالمه على السطح الخارجي للشيء أو للجسد، والذي يعبّر في الأعم الأغلب عن النواحي الشهوانية والترفيهية للإنسان المادي المعاصر، ويحاول أن يشبعها.

أما نحن المسلمين فنرى في الجمال نواحيَ أخرى أهم، تكمن خلف هذه المظاهر السطحية، ونلمح له معالمَ أعمق، تختلف عن المعالم الخارجية للشيء أو الجسد وتغايرها.

لنقف أمام لوحةٍ تعبّر عن غروب الشمس أو شروقها مثلاً، ولتكن اللوحة أمينةً للواقع، بحيث تشعرنا وكأننا فعلاً أمام الظاهرة الطبيعية لشروق الشمس عند الصباح، أو غروبها عند المساء، وبغض النظر عن اختلاف المنظر في كل يوم تبعاً لزاوية الشروق أو الغروب، وتبعاً لكل فصلٍ من فصول السنة، فإننا نكون أمام منظرٍ ليس بحد ذاته جميلاً أو غير جميل، وإنما هو كذلك بما يرمز إليه ويمهّد له من حقائقَ وأفكارٍ وأحاسيس.

فشروق الشمس مثلاً، بما يرمز إليه من يومٍ جديدٍ يحمل في طياته أملاً جديداً، ويتيح للإنسان متابعة طريق الكدّ والسعي والعمل، فهو من هذه الناحية جميلٌ، لأنه يفيض بالأمل ويبعث على العمل، إذ إن شروق الشمس بهذا المعنى في الأفق، يمثل إشراقة النور في القلب، ويرمز إلى الولادة التي تفضي إلى الفتوّة المتفتحة، وإلى الشباب المتوثب، ثم إلى الرجولة المشحونة بالعزم المشبوب، للسير في دروب التحصيل للعلم أو للعمل أو لكليهما معاً.

أما بالنسبة للمريض اليائس من الشفاء، أو العاجز الكاره للحياة وعبئها الثقيل عليه، المتطلع إلى الخلاص من هذه الدنيا، فإن شروقاً آخر يعني عبئاً جديداً عليه، وحملاً ثقيلاً على كاهله، فهو في أعماقه يكره هذا الشروق ويتمنى ألّا يتكرّر.

وغروب الشمس هو الآخر، قد يثير في الإنسان لأول وهلةٍ مشاعر الحزن والانقباض، بما يرمز إليه من انقضاء العمر وقرب الأجل، وانقطاع العمل وموت الأمل، أو غياب

(١))سورة الحجر، آية ٩.

الأحباب وغروب شمس الأحلام والأماني العذاب، لكن الإنسان إذا نظر إلى الوجه الآخر لغروب الشمس، لوجد أنه ربما يرمز إلى أفول نجم الاستكبار، والخلاص من المعاناة، وإلى التحرر من طوق العبودية، والتخلص من ذل التبعية، وإلى الراحة بعد التعب والاستكانة بعد النصب، وإلى الخلود لنومٍ لذيذٍ في ظلامٍ مطبقٍ أو ضوءٍ خافتٍ، بعد نهارٍ يعجّ بالكدّ والسعي، ويمور بالحركة، ويطفحٍ بالنور المبهر، ويشتد في العجيج والضجيج، فتتوتّر الأعصاب وتضطرب الأفئدة وتتحفّز الأحاسيس، حتى ليبدوَ الإنسان في أشد الحاجة إلى خلوةٍ أو هدنةٍ، يعيد خلالها لأعصابه هدوءها، ولفؤاده طمأنينته، ولأحاسيسه راحتها، استعداداً ليومٍ جديدٍ وشأنٍ جديدٍ.

ومثالٌ آخر، دعونا نراقب -من بعيدٍ طبعاً- أسداً في غابة، تلاحظ أبصارنا أعضاءه المتناسقةَ، وتراكيبَ جسمه البديع، ويلفت انتباهنا هيبة لبدته وجمال لونه، وتنشدّ أحاسيسنا إلى مظاهر جرأته وقوته وسرعته، إلى آخر ما تسوقنا إليه التأملات في ماهيته الخارجية، والمظهر السطحي لجسده وتكوينه البدني، فلا شكّ ولا ريبَ أننا سنراه جميلاً، وسنراه أجمل من ذلك بكثيرٍ إذا شاهدناه قرب عرينه، يداعب لبوته ويلاعب جراءه، ويسابق أشباله ويدربهم لتكون لهم مثل قوته وهيبته، وجرأته وسرعته، وحنكته في الصيد.

لكن دعونا نرى هذا الأسد في حالةٍ أخرى، وهو يعدو خلف فريسته الوادعة الأنيقة الجميلة، يطاردها بلا هوادةٍ ويضيّق عليها الخناق فلا تجد لها منه مفراً، ويتحفّز للوثوب عليها وافتراسها عند اللحظة الحاسمة، وقد وثق أنها قد أصبحت في قبضته وتحت سيطرته، ثم يجرّها -بعد أن يشبع نهمه منها- إلى لبوته وجرائه، ثم لا يصدر عنها إلاّ بشدقٍ مصطبغٍ بالدماء الحمراء، تُرى هل سنراه في هذه الحالة جميلاً كما رأيناه من قبل؟، أم سنراه وحشاً مفترساً مرعباً يهزّ بزئيره أعماق النفوس، ويخلع الخوفُ منه الأفئدةَ من القلوب؟ وسترتعد فرائصناً رعباً وخوفاً وتطير أفئدتنا هلعاً لو تصورنا أنفسنا بين يديه بدلاً من تلك الفريسة المسكينة؟!.

هذا مع علمنا وتسليمنا أنه إنما يمارس دوره وحقه الطبيعي في الحياة، ويأخذ من الكون حصته وحصة أشباله وجرائه ولبوته، من الغذاء الذي لا سبيل له إليه إلاّ بهذه الطريقة التي ليس له سواها، إذ لا سبيل له إلى البقاء والغذاء وممارسة الحق الطبيعي في الحياة، إلاّ بافتراس ما يقع تحت يديه من هذه الطرائد، صغيرةً كانت أم كبيرةً، مسالمةً أم معتديةً، وديعةً أم مؤذيةً، جميلةً أم قبيحةً.

هذه الحال نفسها تنطبق على الإنسان تمام الانطباق، فالإنسان بما هو مخلوقٌ حيٌّ يتمتع بجمالٍ كجمال الأسد، بل هو أتمُّ خلقةً وأكمل تكويناً، وأكثر جمالاً من الأسد، بل ومن كافة المخلوقات الأخرى بلا استثناء، بما حباه الله تعالى من نعمة العقل والتفكير، وبما أودع فيه من خصال الرأفة والرحمة.

هذا الإنسان عندما يلاطف زوجته ويلاعب أطفاله، ويكون رفيقاً بأهله وإخوته، وديعاً مع أهله وجيرانه، مسالماً لبني قومه وبني جلدته، يصبح أكثر جمالاً وأبهى رونقاً، وكذلك عندما يقاتل دفاعاً عن نفسه أو أسرته، أو بني وطنه وقومه، أو بني جلدته وجنسه، حتى ولو اضطرّ أحياناً إلى الجرح بل إلى القتل، لكنه عندما يقاتل غيره معتدياً على نفسٍ أو مالٍ أو أرضٍ أو عرضٍ، فقد تجرّد حينئذٍ من كل جمال الإنسان، بل وحتى الحيوان، وغدا وحشاً مفترساً مرعباً، والإنسان في هذه الحال قبيحٌ، وقبيحٌ جدًّا، لأنه تجرّد من إنسانيته، وخالف فطرته، وخرج عن دوره المرسوم له في الحياة.

لنمض الآن إلى مثالٍ آخر، البناء جميلٌ والهدم قبيح، هذا بشكلٍ عام، إلاّ أنه لن يتأكّد هذا الجمال وذاك القبح قبل أن نعرف الغاية التي سيؤدي إليها كلٌّ من البناء والهدم، والمصير الذي سيؤولان إليه.

فإذا كان هدم دارٍ -مثلاً- يتم عن رضاً تامٍّ من صاحبها، لإقامة دارٍ جديدةٍ أفضل من سابقتها وأنسب له منها، أو لشقّ طريقٍ عامّة للسيارات، تجمّل المدينة وتخفف من زحام المواصلات فيها، فهو إذن عملٌ جميلٌ وحضاريٌّ، أما إذا أفاق أهل قريةٍ أو مدينةً فلسطينيةٍ على وقع المعاول تهدم داراً من دورها، أو حيًّا من أحيائها، وتشرّد منه أهله لأنهم -مثلاً- يقومون بواجب الدفاع المشروع المقدّس عن أرضهم ومقدّساتهم، وأنفسهم وإخوانهم، أو لأن إسرائيل الغاصبة تخطط لإقامة مستوطَنةٍ يهوديةٍ على أنقاض هذا الحي أو القرية الفلسطينية، فهو عمل لا شكّ ولا ريبَ شنيعٌ وقبيحٌ جدًّا، وهو عملٌ وحشيٌّ لا حضاري، لأنه اعتداءٌ صارخٌ على الغير، واغتصابٌ سافرٌ لحقوقه وممتلكاته.

الحرب والسلام كمثالٍ أخير، السلام هو حالة الأمن والاستقرار الأساسيين والضروريين لكافة المجتمعات الإنسانية، وهو لهذا جميلٌ جدًّا، أما الحرب فهي حالةٌ عارضةٌ واستثناءٌ مؤقّت، ولهذا فهي قبيحةٌ جدًّا ومستنكرةٌ وغير مشروعةٍ إذا كانت عدواناً على الغير، كالعدوان الصهيوني الغاشم على الأرض والشعب والمقدّسات، الذي قلع الشعب الفلسطيني من أرضه وطرده منها، وزرع اليهود المستدرَجين من آفاق الأرض وأقطارها محلّه، ومحا اسم فلسطين من خارطة العالم، وأحل محلها دولة إسرائيل، ولا زالت إحدى عيني الصهيونية حتى اليوم على الفرات، والعين الأخرى على النيل، ولازال شعار الصهيونية القديم هو شعارها الجديد: حدودكِ يا إسرائيل، من الفرات إلى النيل.

وتكون الحرب مقبولةً ومشروعةً -على ما فيها من آلامٍ ومآسٍ وتضحيات- إذا كانت تصدّياً للغزو وردًّا للعدوان، ودفاعاً عن النفس والأرض والمقدّسات، ومن الجميل والمناسب أن تنتهيَ كل حربٍ إلى سلام، سلامٍ يقوم على العدل وإنصاف المظلوم، وإعادة الحق إلى صاحبه، وبالتالي العودة إلى العيش بسلامٍ ومودّةٍ مع الآخرين، أما السلام الذي يقوم على تكريس الاعتداء، وإقرار نتائجه وإضفاء صفة الشرعية عليها، ليعيش المعتدي بسلامٍ على

الأرض التي اغتصبها، وبديلاً عن الشعب الذي شرّده منها، أو شريكاً له فيها، فهذا أمرٌ شنيعٌ وقبيحٌ، إنه ليس بسلامٍ أبداً، إنما هو مجرّد هدنةٍ مؤقتةٍ، وحربٍ مؤجّلةٍ إلى حين، بمعنى أن هذا السلام ليس عادلاً ولا شاملاً ولن يدوم طويلاً، لأنه لن يلبث أن يتصدّع، لتشبّ نيران الحرب من جديد، لاستعادة الحق أو لاستكمال الاعتداء.

لقد ظهر لنا جليًّا -في كل ما قدمنا من أمثلةٍ- أن الجميل إنما هو خلقُ الله، أي الكون بما يحويه من كواكبَ سيارةٍ ونجومٍ لامعةٍ، ومن ظواهرَ وأشياءٍ، ومن جبالٍ وبحارٍ وجماداتٍ، ونباتاتٍ وحيوانٍ وإنسان، وأن الجمال في كل هذه المخلوقات كامنٌ في الفطرة الربانية وفي السنن الكونية، التي أودعها الخالق عزّ وجلّ في خلقه، وأن القبح -بمعنى الخروج عن معاني الجمال ومعالمه- إنما يظهر على هذه المخلوقات عند مخالفتها للفطرة الإلهية، ومعاكستها للسنن السارية في الكون.

والفن -بكل أشكاله وأنواعه- هو المسؤول عن إزالة الركام القبيح عن معالم الجمال ومظاهره في خلق الله تعالى، وإبرازها جليةً واضحةً، نقيةً صافيةً، تتناغم مع الفطرة، وتنسجم مع السنن، ولا تصادم الواقع وإن لم تتجرّد عن الخيال.

والفنان هو من يلتزم القيام بدوره الرائد في إظهار الفطر السوية، وتمييزها عن الفطر المنحرفة، وفي الكشف عن السنن الكونية الثابتة، وتحريرها من تزييفات المدلّسين وتخرّصات المبطلين وتلبيسات المفسدين، وتبرز حقائق الكون وجواهر الوجود عاريةً عن أهواء المنحرفين وأباطيل المحرّفين.

وإنه لا يمكن -بحالٍ من الأحوال- الاستغناء عن الفن أو تجاهل دور الفنان، في تمحيص الحق من الباطل، والخير من الشر، والعدل من الجور، وفي كشف معالم الجمال ومظاهر القبح في الأشياء والفطر والسنن، وإبرازها بشكلٍ واضحٍ يشدّ الإنسان للحفاظ على معالم الجمال، والعودة إلى محورها الثابت كلما حصل الانحراف عنه قليلاً أو كثيراً، وينفّره من مظاهر القبح المتمثل في الاعتداء على خلق الله تعالى، ومعاداة السنن الكونية الثابتة، والانحراف عن الفطر الإلهية السوية، ويدعوه دائماً لمجانبة كل مظاهر القبح، والتمحور حول معالم الجمال في الخلق والفطر والسنن □

يوم يظهر قائمٌ

▪▪ الشاعر: إبراهيم محمد جواد

سامراء الجرح... مرة أخرى
(المحرر)

سَلِ القلب يعلو للوصال وجيبُهُ ... أيضحكُ طَرْفٌ قد سلاه حبيبُهُ
وعن ثغره ماءُ الحياة مهاجرٌ ... وأصمى فؤادَ الصّبِّ منه نضوبُهُ
تمرُّ به في كلِّ آنٍ سحابةٌ ... فيصبو لحظٍّ من من نداها يُصيبُهُ
ولكنها تمضي وقد جفَّ ضَرعُها ... بوجهٍ عَبوسٍ أكربته خُطوبُهُ
تطيرُ به الأيام وهو مسافرٌ ... ويسألُه عما دهاه نَجيبُهُ
فيُكربُهُ ذاك السؤال وينطوي ... على جُرحِه، حيرانَ، ماذا يجيبُهُ؟
تمطّى بهذا الكون ليلٌ فأظلمتْ ... فيافيه وانقادتْ لشجوٍ سهوبُهُ
ففي كل يومٍ تمتطينا رزيّةٌ ... ومن كل خَطبٍ حلَّ فينا رهيبُهُ

فهذا عراقي يا إمامُ ممزَّقٌ ببركان حِقدٍ قد تلظّى لهيبُهُ
وهُدِّمتِ الأقداسُ وانهدَّ ركنُها وكلُّ "مقامٍ" قد أتاهُ نَصيبُهُ
فهذا مقامُ العسكريَّيْنِ طُعمَةٌ لإرهاب جيش البغي طالتْ نيوبُهُ
كأنَّ يزيدَ اليومِ قامَ حُسَينُهُ فشبَّ سعارُ الغيِّ ثار شُبوبُهُ
فهل يا تُرى ينجابُ ظلمٌ عن الورى وكيف، وقد أخنى عليه، غروبُهُ
فيا شمسُ إني في اشتياقٍ لِمَشرِقٍ يشِعُّ بدفْءِ النور يسري صَبيبُهُ
وهل ذاك إلاّ يوم يظهرُ قائمٌ ويعلو على هامِ الطغاةِ قضيبُهُ
فيحطمُ أدغالَ الظلامِ بنوره ويكسِرُ أوثان الطغامِ صليبُهُ
وعهدي به قد زحزح الظلمَ وانتضى منازلَ عدلٍ يستبينا هُبوبُهُ
فيومئذٍ للقسطِ تُرفَعُ رايةٌ وتغرُبُ عن وجهِ المُوالي كُروبُهُ
ويندى لسانُ الحرِّ فخرًا بجُرحِهِ وتنطِقُ عنه في الفداء نُدوبُهُ
وتُكشَفُ عن وجهِ الفراتِ غُلالَةٌ ويندالحُ عن ثغر الحسينِ لُغوبُهُ
فيا أيها المَهدِيُّ فَرِّجْ همومَنا بيومٍ زها بعد اليباس رَطيبُهُ
فإنا لعمرو الحقِّ بتنا بمأزِقٍ تعملَقَ حتى غاب عنا مَغيبُهُ
أُصِبنا بداءٍ قد أضعنا دواءَه وليس له إلاّكَ، أنت طبيبُهُ
فأقدِمْ فدتكَ الروح في خير فيلقٍ تميسُ بلمّاعِ السيوف جُيوبُهُ

الأحد: ١٢ جمادى الثانية ١٤٢٨هـ
٢٨ حزيران ٢٠٠٧ م

الحرية أو الطوفان..

قراءة في جدلية الدين والدولة

▪▪ السيد مكي المأمون*

الكتاب: الحرية أو الطوفان دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية.
المؤلف: د. حاكم المطيري.
الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

يحتوي الكتاب على مقدمة وثلاث فصول، قسمها الكاتب على حسب التحول في الخطاب السياسي الشرعي (من وجهة نظره)، فشملت المرحلة الأولى الفترة من وفاة الرسول الأعظم ﷺ إلى وفاة آخر خليفة صحابي -على حسب تعبيره- وهو عبد الله بن الزبير بن العوام، وهي من عام ١٠هـ - ٧٣هـ، وقد سمى الكاتب هذه المرحلة بـ(بمرحلة الخطاب الشرعي المنزل).

والمرحلة الثانية هي المرحلة الممتدة من وفاة عبد الله بن الزبير عام ٧٣هـ إلى نهاية الخلافة العثمانية ١٣٥٠هـ وسماها بـ(مرحلة الخطاب الشرعي المؤول).

أما المرحلة الثالثة فهي المرحلة الممتدة من سقوط دولة الخلافة العثمانية إلى عصرنا الحاضر أي: (١٣٥٠هـ/....) وسمى هذه المرحلة بـ(بمرحلة الخطاب الشرعي المبدل).

أما في مقدمة الكتاب فيوضح الكاتب الأسباب التي دعته إلى تأليفه وهي محاولة الإجابة عن الأسئلة التالية:

* عالم دين، كاتب، السودان.

١- ما طبيعة الدولة الإسلامية؟ وهل للإسلام نظام سياسي واضح المعالم؟ وهل في الإمكان بعث هذا النظام من جديد؟ وهل نحن في حاجة إليه؟.

٢- ما العلاقة بين المجتمع والدولة؟ وما مدى تدخلها في شؤون المجتمع؟.

٣- ما الحقوق السياسية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية؟.

٤- كيف تراجع الخطاب السياسي الإسلامي؟ وما أسباب تراجعه؟ وما علاقة الفقه السياسي بالواقع؟ وما أثر هذا الفقه على ثقافة المجتمع؟.

٥- كيف بدأ الإسلام ديناً يدعو إلى تحرير الإنسان من العبودية والخضوع لغير الله عز وجل إلى دين يوجب على أتباعه الخضوع للرؤساء والعلماء مهما انحرفوا وبدلوا بدعوى طاعة أولي الأمر؟.

٦- لِمَ لم يعد أكثر علماء الإسلام ودعاته اليوم يهتمون بحقوق الإنسان وحريته والعدالة الاجتماعية والمساواة... إلخ، وهي المبادئ التي طالما دعا إليها النبي ﷺ وهو في مكة، وأكدها في المدينة، هي التي أدت إلى سرعة انتشار الإسلام في العالم كله، إذ رأت الأمم أنه دين العدل والمساواة والحرية والرحمة؟.

٧- كيف تم اختزال مفهوم الشريعة لتصبح السياسة الشرعية، وحقوق الإنسان والحريات، والعدالة الاجتماعية، والمساواة، كل ذلك لا علاقة له بالشريعة التي يراد تطبيقها والدين الذي يدعى الناس إليه اليوم؟.

هذا بعض ما ذكره الكاتب في مقدمته من الأسئلة يرى أنه اجتهد في الإجابة عنها، ويضيف في مقدمته: «وقد أخذت على نفسي والتزمت ألَّا أورد من الأحاديث إلا الصحيح، ولا من الأخبار والروايات التاريخية إلا المقبول، وقد اجتهدت في دراسة أسانيد الروايات التاريخية -مع ما في ذلك من عسر ومشقة- لأتجنب الروايات الموضوعة، فلم أورد من الأخبار التاريخية إلا ما كان صحيحاً أو مشهوراً بين المؤرخين، إذ للتاريخ والمؤرخين منهج يختلف عن منهج أهل الحديث في كثير من التفاصيل. وقد اجتهدت في تتبع مراحل الخطاب السياسي طوال التاريخ الإسلامي لمعرفة ما طرأ عليه من تغيير وتحول، وأسباب ذلك ونتائجه. ولم أُحمِّل النصوص ما لا تحتمل، كما لم أعبأ بما عليه الناس اليوم»[1].

وقد أشار الكاتب في مقدمة كتابه إلى أنه يعلم أن ما توصل إليه سيثير سخط كثير من الناس، ويشي تعليله بأن في كتابه ما يخالف المفاهيم الإسلامية التي نشأ عليها الناس حيث قال: «إذ ليس من السهل هز عقائد الناس ونسف مفاهيمهم التي نشؤوا عليها حتى غدت هي الدين ذاته في نظرهم، بينما هي في واقع الأمر ثقافة مجتمعات توارثتها على مر الأجيال وصاغت الدين وأحكامه وفق حاجاتها ومصالحها وقيمها، فآلت أمورها إلى ما آلت

(١) الحرية أو الطوفان، ص ٨.

إليه، لا بسبب الدين ولكن بسبب انحرافها في الدين عن مبادئه وغاياته ومقاصده بالتأويل الفاسد والتحريف الكاسد، حتى لم يعد دين الناس اليوم هو الدين الذي كان عليه الصحابة، مع كون القرآن ما زال غضًّا طريًّا كما نزل».

أما الفصل الأول والذي تحدث فيه الكاتب عن المرحلة الأولى من مراحل الخطاب السياسي الشرعي، فقد ذكر فيه عشرة مبادئ اعتبرها أهم ملامح ومبادئ هذه المرحلة، وهي ترتبط ببعضها البعض، ويتوقف كل منها على الآخر وهي كالتالي:

المبدأ الأول: ضرورة الدولة للدين وأنه لا دين بلا دولة.

المبدأ الثاني: ضرورة إقامة السلطة وإنه لا دولة بلا إمام.

المبدأ الثالث: ضرورة عقد البيعة، فلا إمامة بلا عقد.

المبدأ الرابع: أنه لا عقد بيعة إلا برضا الأمة واختيارها.

المبدأ الخامس: لا رضا بلا شورى بين المسلمين في أمر الإمامة.

المبدأ السادس: أنه لا شورى بلا حرية.

المبدأ السابع: أن الحاكمية والطاعة المطلقة لله ورسوله.

المبدأ الثامن: تحقيق مبدأي العدل والمساواة.

المبدأ التاسع: حماية الحقوق والحريات الإنسانية الفردية والجماعية وصيانتها.

المبدأ العاشر: وجوب الجهاد في سبيل الله.

ويعتبر الفصل الأول من الكتاب فصل تأسيسي يحاول الكاتب من خلاله تأصيل المبادئ الأساسية للخطاب السياسي الشرعي التي يجب على المسلمين العودة إليها، والانعتاق من المفاهيم المغلوطة للدين، وهذه المبادئ في نظر الكاتب هي المضامين الحقيقية للدين الإسلامي، على عكس الدين الذي يدعو له الدعاة اليوم فهو «دين لا قيمة فيه للإنسان وحريته وكرامته وحقوقه... دين لا يدعو للعدالة الاجتماعية والمساواة والحرية، بل يرفض تغيير الواقع ويدعو لترسيمه بدعوى طاعة ولي الأمر»[1].

وقيمة الكتاب ترجع إلى المنظومة الثقافية التي ينتمي إليها الكاتب، وهي البيئة السلفية السلطانية، لذلك نجد أن ما يعتبره ثورة وسيثير سخط الكثيرين قد تجاوزته الحركة الإسلامية السنية سواء كان على مستوى التنظير أو على المستوى العملي بالمشاركة السياسية الواسعة ومعارضة السلطة الحاكمة، وظل قطاع ضيق من السنة المتمثلة في سلفية الخليج العربي الذين يعتبرون الأمراء والحكام مصداق لولاة الأمر الذين يجب طاعتهم ويحرم مخالفتهم والخروج عليهم، وبالنسبة لهذا القطاع يعتبر الكتاب ثورة على المستويين الفكري والسياسي.

(١) الحرية أو الطوفان، ص ٩.

وفي الكتاب محاولة جيدة لاستخراج القيم السامية للدين الإسلامي، ولكن ما عاب هذه المحاولة ووجود عبء عقائدي كبير لم يستطع الكاتب أن يتحرر من ثقله، وظهر بوضوح في تقسيمه لمراحل الخطاب السياسي الشرعي، فبجعله المرحلة الأولى تنتهي بوفاة آخر صحابي خليفة هو عبد الله بن الزبير شملت هذه المرحلة حكم يزيد بن معاوية وهو أول من بويع له في حياة أبيه، ونجد محاولة من الكاتب في هذا الإطار لتأويل ما فعله معاوية بن أبي سفيان بنقله حديث معاوية لقادة المعارضة لبيعة يزيد حيث قال لهم: «إنما أردت أن تقدموه باسم الخلافة وتكونوا أنتم الذين تنزعون وتؤمرون، وتجبون وتقسمون، ولا يدخل عليكم في شيء من ذلكم» وعلق على هذا الحديث بقوله: «فقد أرادها معاوية ملكية شورية -ملكية دستورية-، الخلافة ليزيد والحل والعقد لهؤلاء الذين هم رؤوس الناس وسادتهم، لا ينقض يزيد لهم أمراً، ولا يستبد بالأمر دونهم»[١].

ومع ذلك يمكن حمل تقسيمه على وجه آخر هو وجود هذه المبادئ على مستوى الجماهير المسلمة، وعند علمائها، وتصديهم للمعارضة.

ملاحظات على منهج الكاتب في الاستدلال:

قد تنوع ما استشهد به الكاتب بين آيات قرآنية وأحاديث نبوية ولكن أكثر ما عول عليه في استشهاده سيرة الصحابة، وهذا مبني على عقيدته في عدالة الصحابة وحيث يرى كما في مقدمته أن الصحابة «كان القرآن والرسول ﷺ هما اللذين يحددان لهم الطريق فانخلعوا من ثقافة مجتمعهم وقيمه ومصالحه، وقطعوا كل علاقة تربطهم بهذه الثقافة»[٢]. وهذه دعوى لا دليل عليها، بل الدليل قائم على نقيضها، فالقرآن والسنة يدلان على أن الصحابة هم أول المبدلين والمنقلبين وأنهم لم ينخلعوا من ثقافتهم قال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىَ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللّهُ الشَّاكِرِينَ﴾[٣]، وقد قال الرسول الأعظم ﷺ كما في صحيح البخاري: «أنا فرطكم على الحوض ليرفعن إليَّ رجال منكم حتى إذا أهويت لأناولهم اختلجوا دوني فأقول أي رب أصحابي فيقال لا تدري ما أحدثوا بعدك»[٤]. وقال ﷺ: «وإن أناساً من أصحابي يؤخذ بهم ذات الشمال فأقول: أصحابي أصحابي؛ فيقال: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم»[٥]. وفي صحيح مسلم: «أنا فرطكم

(١) الحرية أو الطوفان، ص ١١٢.
(٢) الحرية أو الطوفان، ص ١١٣.
(٣) آل عمران ١٤٤.
(٤) صحيح البخارى - البخاري، ج ٨، ص ٨٧.
(٥) صحيح البخارى - البخاري ج ٤، ص ١١٠.

على الحوض ولأنازعن أقواماً ثم لأغلبن عليهم فأقول: يا رب أصحابي، أصحابي؛ فيقال: إنك لا تدرى ما أحدثوا بعدك»[١].

هذا مع العلم أن الكاتب عندما يتحدث عن الصحابة يقصد ما اصطلح عليه جمهور أهل السنة من معنى كلمة صحابي حيث عرفه ابن حجر بقوله: «الصحابي من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام»[٢]، وأضاف في شرح التعريف «ويدخل فيمن لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه أو لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغزُ، ومن رآه رؤية ولو لم يجالسه، ومن لم يره لعارض كالعمى»[٣]. وهذا التعريف يتسع ليشمل من ارتد وعاد إلى الإسلام قبل أن يموت سواء اجتمع به ﷺ مرة أخرى أم لا. ويقول ابن حجر: «وهذا هو الصحيح المعتمد، والشق الأول لا خلاف في دخوله (أي من رآه بعد رجوعه من الارتداد)، وأبدى بعضهم في الشق الثاني احتمالاً وهو مردود لإطباق أهل الحديث على عد الأشعث بن قيس في الصحابة وعلى تخريج أحاديثه في الصحاح والمسانيد، وهو من ارتد ثم عاد إلى الإسلام في خلافة أبي بكر. وهذا التعريف مبني على الأصح المختار عند المحققين كالبخاري وشيخه أحمد بن حنبل ومن تبعهما»[٤].

أضف إلى ذلك أن استخدام الكاتب لمصطلح الصحابة في كثير من الأحيان يوحي بأن هنالك كتلة من الناس مشخصة تسمى الصحابة ذات صبغة واحدة في التعاطي مع الأحداث الدائرة، مع أن الأمر خلاف ذلك؛ والكاتب نفسه يشير لهذا الأمر عند حديثه عن الشورى والحرية في عهد عثمان بن عفان؛ حيث يقول: «لقد كانت المعارضة في هذا الطور معارضة سياسية سلمية، ترفع شعار الإصلاح السياسي ولهذا تعامل الصحابة معها على هذا الأساس، وقد كان قادة هذه المعارضة وزعماؤها من الصحابة وكبار التابعين ومشاهيرهم»[٥]، فلا معنى لاستخدامه لكلمة (الصحابة) بالألف واللام في الموضع الأول إذا كان الصحابة على حسب قوله منقسمين إلى قسمين.

كما أن الكاتب لوى عنق كثير من الحقائق التاريخية في سبيل تثبيت ما ذهب إليه، ففي موضع حديثه عن الشورى في عهد عثمان والمعارضين له، حيث قال: «وطالبوا بخلع الخليفة -أي المعارضين- وأصروا على ذلك فاستشار عثمان عبد الله بن عمر فأشار عليه بعدم الموافقة على هذا الطلب، وقد علل عثمان رفض هذا الطلب -كما في أكثر الروايات- بأنه يخشى أن يؤدي هذا إلى حدوث فتنة وقتال بين الأمة، وفي بعضها بأن النبي أوصاه

(١) صحيح مسلم - مسلم النيسابوري، ج ٧، ص ٦٨.
(٢) الإصابة في معرفة الصحابة ١/ ٧-٨.
(٣) المصدر ١/ ٧-٨.
(٤) المصدر ٨.
(٥) الحرية أو الطوفان، ص ٥١.

بالصبر وعدم خلع نفسه من الخلافة»[1] أ.هـ.

فأين أخبر الرسول عثمان بخلافته حتى يوصيه بعدم خلع نفسه منها، وإن كان هنالك مثل هذه الوصية فأين ما أراد أن يثبته الكاتب من مشروعية طلب خلع الحاكم، ثم كيف يرفض الخليفة طلبهم بخلع نفسه وفي الطالبين -كما قال الكاتب- كثير من الصحابة برأي عبد الله بن عمر، ألا يوهن هذا ادعاء الكاتب بحق الأمة في الشورى والرضا بالحاكم، وبأنه وكيل عن المحكومين إن شاؤوا عزلوه، ولكنها عقيدته التي أدخلته في كثير من التناقضات...

عرض موجز لاستدلال الكاتب في الفصل الأول:

وهنا عرض موجز لاستدلاله على هذه المبادئ التي ميزت الخطاب الشرعي المنزل والتعليق عليها.

١ و ٢- ضرورة الدولة للدين وأنه لا دين بلا دولة، وضرورة إقامة السلطة وأنه لا دولة بلا إمام:

واستدل على وضوح المبدأ الأول بآيات القرآن الكريم وبسيرة الرسول الأعظم ﷺ منذ بعثته، وحين دعا القبائل العربية للدين الجديد وإلى نصرته، وضرب مثالاً لذلك بما دار بينه صلوات الله وسلامه عليه وبني شيبان حيث اعتذر له سيدهم المثنى بن حارثة بعهدهم مع كسرى بألَّا يأووا محدثاً، وأن الأمر الذي يدعو إليه مما تأباه الملوك، وقد قبل النبي اعتذارهم بقوله: «ما أسأتم بالرد إذ أفصحتم بالصدق، وإن دين الله لا ينصره إلا من أحاطه بجميع جوانبه»[2].

كما استدل ببيعة الأنصار الثانية حيث بايعوا الرسول على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره وهي بيعة الحرب، وفي لفظ البيعة الذي أورده عن جابر بن عبدالله خطاب سياسي واضح؛ يهدف إلى إقامة دولة.

ويؤكد أهمية الدولة للدين في الخطاب السياسي الشرعي في المرحلة الأولى عند الكاتب مبادرة الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ إلى حسم موضوع الخلافة في سقيفة بني ساعدة قبل دفن جسده الشريف «وما ذلك إلا لإيمانهم بهذا الأصل وإدراكهم لهذا المبدأ الرئيسي، إذ لا تفسير لهذا التصرف على هذا النحو إلا هذا التعليل!! وهو ضرورة إقامة الدولة بحسم موضوع الإمامة والسلطة والمحافظة عليها من أجل إقامة الدين والمحافظة عليه»[3].

(١) الحرية أو الطوفان، ص ٥١.
(٢) الحرية أو الطوفان، ص ١٤.
(٣) الحرية أو الطوفان، ص١٥.

وما ذكره الكاتب لا شك في اتفاق المسلمين عليه، أو لا أقل اتفاقهم على ظهوره ليس في الخطاب الشرعي فحسب وإنما كحقيقة طبقها الرسول الأعظم ﷺ في المدينة، أما ما استدل به من فعل الصحابة فهو مبني على عقيدة الكاتب، ولا يمكنه أن يصل للخطاب الشرعي المنزل إلا من خلال خرق هذا الجدار العقائدي حول الصحابة ويتضح ذلك بجلاء عند الحديث على استشهاده على بقية المبادئ التي تميز بها الخطاب الشرعي عنده. وما يمكن أن يواجه به الكاتب في هذا المقام هو أن أهمية إقامة الدولة تستدعي أن يبين الرسول أمر الحكم والسلطة من بعده، ولم يجد الكاتب عند حديثه عن المبدأ الثاني المميز للخطاب الشرعي المنزل وهو (ضرورة إقامة السلطة وأنه لا دولة بلا إمام) دليلاً شرعيًّا على ضرورة الإمامة غير أقوال العلماء المتأخرين، والذين يدخلون حسب تصنيف الكاتب ضمن مرحلة الخطاب الشرعي المؤول حيث هم من رفعوا راية التأويل، وأقوالهم خالية من دليل شرعي غير إجماع الصحابة، وليسنا بعيدين عمَّا ذكره في مقدمة كتابه حين قال: إنه سيثير سخط الناس لأنه «ليس من السهل هز عقائد الناس ونسف مفاهيمهم التي نشءوا عليها حتى غدت هي الدين ذاته في نظرهم، بينما هي في واقع الأمر ثقافة مجتمعات توارثتها على مر الأجيال وصاغت الدين وأحكامه وفق حاجاتها ومصالحها وقيمها...»[1]؛ فكيف لنا أن نميز بين ما نشأ عليه هؤلاء العلماء وبين الدين الحقيقي، وكيف يمكننا أن نصل للدين الحقيقي عبر قراءة علماء ينسبهم الكاتب إلى مرحلة التأويل، خصوصاً أنا لا نجد في أقوالهم التي نقلها الكاتب استدلالاً يقوم على دليل شرعي سوى إجماع الصحابة، الذي يفتقر في نفسه إلى دليل شرعي يُقوِّم حجيته، وتجد ذلك واضحاً في نقله عن القرطبي حيث قال: «لا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة وأجمعت الصحابة على تقديم الصديق بعد اختلاف وقع بين المهاجرين والأنصار، فلو كان فرض الإمامة غير واجب لا في قريش ولا في غيرهم لما ساغت هذه المناظرة والمحاورة بينهم... على وجوبها، وأنها ركن من أركان الدين الذي به قوام المسلمين».

ولا شك في أن الإمامة من لوازم الدولة وهذا ما يدل عليه العقل وبناء العقلاء، ويشهد له واقع الدول عبر التاريخ، ولكن الحديث عن الدولة الإسلامية يكون عن نوعية هذه الدولة، والآلية التي تفرز بها إمامها، حيث يجب أن يكون كل ذلك مستمداً من قيم الدين الإسلامي، لأنه حديث عن خلافة نبي مرسل من قبل الله عز وجل، وهذا ما كان يمكن للكاتب أن يشير إليه في المبدأ الأول من المبادئ، فعند الحديث عن بيعة الأنصار والتي نقلها عن جابر بن عبد الله الأنصاري أغفل رواية مهمة ذكرها البخاري في صحيحه عن عبادة بن الصامت أحد النقباء الاثني عشر على الأنصار في بيعة العقبة الكبرى، وقد جاء في حديثه

(١) الحرية والطوفان، ص ١٤.

عن بنود البيعة «قال: بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وألَّا ننازع الأمر أهله، وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم»[1]. وهذا يحدد أن للأمر (ويشار به في الروايات للحكم والسلطة بعد الرسول) أهل جاء أخذ الميثاق على عدم منازعتهم في ظرف أخذ أول بيعة لتأسيس الدولة الدينية.

وقد استدل على المبدأ الثاني: وهو ضرورة إقامة السلطة وأنه لا دولة بلا إمام بقوله: فكما أنه لا دين بلا دولة فكذلك لا دولة بلا إمامة وسلطة تقوم بإدارة شؤون هذه الدولة. وهذا الأصل محل إجماع أيضاً. ثم نقل أقوال العلماء في ذلك ومنها ما نقلناه عن القرطبي سابقاً، ونقل عن الماوردي قوله: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع». وعلق على ذلك بقوله: والمقصود هنا بالإجماع إجماع الصحابة وهو أقوى الإجماعات وأصحها. قال الشهرستاني «... الصحابة على بكرة أبيهم متفقين على أنه لابد من إمام... فذلك الإجماع دليل قاطع على وجوب الإمامة».

وقال ابن تيمية: «فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربةً يتقرب بها إلى الله تعالى، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسول الله ﷺ من أفضل القربات»[2].

وعلَّق الكاتب على هذه الأقوال بقوله: وهذا يفسر سبب تنافس الصحابة في هذا الباب كما في قصة السقيفة وحادثة الشورى حيث جعلها عمر في الستة فتنافسوا فيها لما علموه عن رسول الله ﷺ من شرف الإمامة.

وقال في تعليقه على قول الماوردي: «وليس طلب الإمامة مكروهاً فقد تنازع فيها أهل الشورى فما رد عنها طالب ولا منع منها راغب، وهذا دليل على مدى الوعي السياسي لدى الصحابة وفهمهم لطبيعة هذا الدين، وإنهم كانوا يمارسون العمل السياسي طاعةً لله ويتخذونه قربة وعبادة!!!»[3].

ونحن هنا نُسائل الكاتب إذا كان لتولي الإمامة هذه القيمة الدينية الكبيرة فبأي حق حرم أبو بكر بقية المؤمنين من التنافس عليها بتعيينه عمر بن الخطاب، وبأي حق حصر ابن الخطاب هذا الشرف الديني العظيم في ستة من المهاجرين وحرم بقية المؤمنين منه، فالدين الإسلامي جاء لرفع الإصر والأغلال عن المسلمين، وليشرع مبدأ المساواة في التنافس على الخيرات ﴿ خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ﴾[4]، ﴿ فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ

(١) صحيح البخارى - البخاري ج ٨ ص ١٢٢، صحيح مسلم - مسلم النيسابوري ج ٦ ص ١٦.
(٢) الحرية أو الطوفان ص ١٨.
(٣) المصدر ص ١٨.
(٤) المطففين ٢٦.

إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾[1]، فلا مجال لتحكم الانتماءات القبلية على هذا المبدأ الديني بالقول: إن العرب لا ترضى أن تنقاد لغير قريش، فكيف نحكم قول العرب على مبدأ أقره الله سبحانه وتعالى وهو «حرية التنافس والتسابق إلى الخيرات».

إلا أن يقال: إن الله سبحانه وتعالى اصطفى قريش للخلافة كما اصطفى النبي للنبوة[2]، ولكن هل يمكن أن يصطفي الله قبيلة كاملة بما فيها من منافقين وطلقاء لهذا الشرف الديني العظيم، أفليس في هذا نقض لمعنى الاصطفاء، وكيف يمكن لعاقل أن يقبل ذلك ويرفض اصطفاء الله لمن هو نفس الرسول ووزيره وهارونه، وأخوه وربيبه وابن عمه.

وكيف يقول الماوردي: «إن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»، ومع ذلك يصححها ببيعة شخص واحد، فهل يخلف من اختاره شخص واحد مجهول السريرة، من اصطفاه الله سبحانه وتعالى على العالمين؟ ما لكم كيف تحكمون؟

ومع أن قوم الماوردي جعلوا الخليفة أعظم من الرسول، حين جعلوا الرسول جاهلاً بأمور الدنيا حين رووا كذباً عليه أنه قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

ولنا أيضاً أن نسائل الكاتب هل يدخل سفك دماء المسلمين في حرب الجمل وقبلها ضمن التنافس على هذا الشرف الديني وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام في وصف أصحاب الجمل: «فقدموا على عاملي بها وخزّان بيت مال المسلمين وغيرهم من أهلها. فقتلوا طائفة صبراً، وطائفة غدراً. فوالله لو لم يصيبوا من المسلمين إلا رجلاً واحداً معتمدين لقتله بلا جرم جره، لحل لي قتل ذلك الجيش كله إذ حضروه فلم ينكروا ولم يدفعوا عنه بلسان ولا يد. دع ما أنهم قد قتلوا من المسلمين مثل العدة التي دخلوا بها عليهم»[3].

فهل يدخل مثل هذا ضمن الوعي السياسي للصحابة؟ أم هل يمكن أن يطاع الله من حيث يعصى؟

ونحن نقول: إذا كانت الإمامة بهذه الأهمية والدرجة من الخطورة -وهو الصحيح- كان الواجب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يبينها للمسلمين بشكل واضح لا لبس فيه، وقد فعل نفسي له الفداء ولكن القوم انقلبوا على اختياره قال تعالى: ﴿ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ﴾[4].

---

(١) المائدة ٤٨.

(٢) رفض الكاتب القول بحصر الخلافة في قريش، ولكن من المعلوم أنه القول السائد وسط أهل السنة، وأرجع الكاتب الإجماع عليه إلى العصر العباسي.

(٣) نهج البلاغة ج ٢ ص ٨٥ شرح الشيخ محمد عبده.

(٤) آل عمران ١٤٤.

٣ و ٤- ضرورة عقد البيعة فلا إمامة بلا عقد، وأنه لا عقد بيعة إلا برضا الأمة:

وفي المبدأ الثالث يقول الكاتب بأن: «العلاقة بين الأمة والإمام تقوم على أساس عقد بين طرفين تكون الأمة فيه هي الأصيل، والإمام هو الوكيل عنها في إدارة شؤونها فالحكم والسلطة ليسا بالتفويض الإلهي وليس بالحق الموروث»[١].

«... لقد سبق الإسلام إلى ترسيخ مبدأ العقد لا على أساس فلسفي نظري، بل على أساس واقعي عملي حيث كان أول عقد في الدولة الإسلامية هو عقد بيعة العقبة الذي على أساسه قامت الدولة الإسلامية، حيث هاجر النبي ﷺ بعده إلى المدينة؛ ليمارس صلاحياته بموجب هذا العقد والاتفاق الذي تم برضا أهل المدينة على أن يكون النبي ﷺ إماماً له حق السمع والطاعة في المنشط والمكره»[٢].

«وقد عقد النبي ﷺ مع أهل المدينة بيعتين مختلفتين: أما البيعة الأولى فهي على الإيمان بالله وعدم الإشراك به وطاعته، وأما البيعة الثانية فهي على إقامة الدولة الإسلامية والدفاع عنها، وهي بيعة الحرب. وعلى هذا الأساس المتمثل في عقد البيعة قامت الدولة الإسلامية في المدينة، فلم يدخلها النبي ﷺ بانقلاب عسكري، ولا بثورة شعبية، وإنما بعقد وتراض، وقد أكد ذلك القرآن كما في قوله تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾[٣] فقد أثبت القرآن أن المسلمين في المدينة هم الذين يحكِّمون النبي ﷺ بتحاكمهم إليه وإيمانهم به، وإن هذا بمقتضى عقد الشهادة له بالنبوة، وأنهم يملكون القدرة على التحاكم إلى غيره والإعراض عنه، كما أعرض أهل مكة، إلا أن هذا الإعراض يخرجهم عن دائرة الإيمان إلى دائرة الشرك بالله»[٤].

ويقول الكاتب في بيعة الخلفاء: «ولوضوح هذا المبدأ وأنه لا إمامة إلا بعد عقد البيعة، بادر الصحابة لعقدها عند استخلاف الخليفة الأول، فلم يصبح أبو بكر خليفة إلا بعد عقد البيعة له، ولم يكن لديه من السلطة أو القوة ما يستطيع به أن يمارس أعماله كخليفة للمسلمين إلا بموجب هذا العقد الذي برضا الصحابة جميعاً، أهل الحل والعقد منهم في سقيفة بني ساعدة، وعامة الصحابة في البيعة العامة في المسجد»[٥].

«وكذلك لم يصبح عمر خليفة على المسلمين بمجرد ترشيح أبي بكر له وهو على فراش الموت، بعد أن استشار الصحابة فرضوا، بل صار عمر خليفة للمسلمين بعد عقد

(١) الحرية أو الطوفان ص ٢١.
(٢) المصدر ص ٢١.
(٣) النساء ٦٥.
(٤) الحرية أو الطوفان ص ٢٢.
(٥) الحرية أو الطوفان ص ٢٢.

البيعة له بعد وفاة أبي بكر برضا من الصحابة ولهذا قال ابن تيمية: «ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه وامتنع الصحابة عن البيعة لم يصر بذلك إماماً، وإنما صار أبو بكر إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة». وقال: «وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً»[1].

ولا شك في أن البيعة مقدمة أساسية لتصرف الإمام السلطوي في شؤون الأمة، وما ساقه عن الرسول ﷺ يصلح دليلاً على ذلك، أما أن تكون البيعة مؤسسة لإمامة الإمام فلا دليل عليه، وكونها مؤسسة هو ما ذهب إليه الكاتب بدليل نقله لكلمات ابن تيمية «إنما صار أبو بكر إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة»، وقوله في إمامة عمر: «وإنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً»، والقول بأن البيعة مؤسسة ومشرعة للإمامة يدخل الكاتب في مأزق كبير، إذ إن لازمه أن تكون كذلك في إمامة النبي ﷺ، والقول بذلك يخرج من دائرة الإيمان، لأن إمامته ملازمة لنبوته، إذ حسب تفسير الكاتب لآية التحاكم؛ أن الفاصل بين الإيمان والكفر القبول بالتحاكم للنبي، وهو مصداق من مصاديق إمامته بل هو فرع إمامته، ومعنى ذلك أن قبول إمامته هو الإيمان ورفضها الكفر، فإن كانت كذلك لم يكن تأسيسها قائم على البيعة، وبمعنى آخر أن البيعة تكون مقدمة لبسط السلطة والحكم، وليست مولدة للشرعية، فهي بمثابة الإيمان بالرسول، فالإيمان ليس هو ما يجعله رسولاً، وإنما اصطفاء الله سبحانه وتعالى له وبعثه بالرسالة، أما تطبيق رسالته لا يمكن أن يتم إلا عبر الإيمان بها.

أما المبدأ الرابع من مبادئ الخطاب السياسي الشرعي المنزل وهو لا عقد بيعة إلا برضا الأمة واختيارها فقد قال في استدلاله عليه: فإذا كانت الإمامة لا تتم إلا بعقد البيعة بين الأمة والإمام وإذا كانت البيعة عقداً من العقود فإنه لابد فيه من الرضا والاختيار من طرفي العقد؛ إذ لا يصح عقد من العقود إلا بالرضا دون إكراه أو إجبار، وإذا كان الرضا في عقود البيع والمعاملات ركناً من أركان العقد أو شرطاً من شروط صحته كما قال تعالى: ﴿إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[2] فكيف بعقد الإمامة»[3].

وقال: لا خلاف بين الصحابة في أنه لابد لصحة البيعة من رضا الأمة واختيارها، دون إكراه أو إجبار؛ ولهذا قال أبو بكر للصحابة: «أترضون بمن أستخلف عليكم فإني والله ما ألوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا

(١) المصدر ص ٢٣.
(٢) النساء ٢٩.
(٣) الحرية أو الطوفان ص ٢٦.

له وأطيعوا».

وقال: ذكر الماوردي الخلاف بين الفقهاء في أنه هل يشترط رضا أهل الحل والعقد عند استخلاف الإمام لغيره من بعده؟ فقال: «ذهب علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة، لأنها حق يتعلق بهم، فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم»، وهذا هو الصحيح الذي لا يسوغ غيره، وهو ما كان عليه الصحابة فقد عقد الصحابة البيعة لأبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي دون إكراه ولا إجبار، ولا يتصور بطلان عقد البيع في ربع دينار عند انعدام رضا أحد الطرفين وصحة عقد الإمامة مع الإكراه[١].

وكون أن الرضا ركن من أركان البيعة لا تقوم البيعة دونه أمر نوافق عليه الكاتب؛ غير أن الشواهد في التاريخ الإسلامي وخصوصاً خلافة الخلفاء الراشدين تناقض ما أراد أن يصوغه الكاتب، بل إن الإكراه على البيعة بدا مع أول بيعة بعد الرسول الأعظم ﷺ، وما قول الطبري: إن عمر كان يقول: ما هو إلا أن رأيت أسلم فأيقنت بالنصر[٢] إلا دليل على ذلك، وهذا النصر الذي أيقن به بواسطة أسلم يشرحه لنا الشيخ المفيد؛ عن الراوي نفسه الذي يروي عنه الطبري في كتابه وهو أبو مخنف حيث يقول: رواه أبو مخنف لوط بن يحيى الأزدي عن محمد إسحاق الكلبي وأبي صالح ورواه أيضاً عن رجاله زايدة بن قدامة قال: كان جماعة من الأعراب قد دخلوا المدينة ليتماروا منها فشغل الناس عنهم بموت رسول الله ﷺ فشهدوا البيعة وحضروا الأمر فأنفذ إليهم عمر واستدعاهم وقال لهم: خذوا بالحظ من المعونة على بيعة خليفة رسول الله واخرجوا إلى الناس واحشروهم ليبايعوا فمن امتنع فاضربوا رأسه وجبينه، قال: والله لقد رأيت الأعراب تحزَّموا، واتَّشحوا بالأزر الصنعانية وأخذوا بأيديهم الخشب وخرجوا حتى خبطوا الناس خبطاً وجاؤوا بهم مكرهين إلى البيعة[٣]

وهؤلاء الأعراب هم أسلم التي عندما رآها عمر أيقن بالنصر على المهاجرين والأنصار الرافضين لبيعة أبي بكر.

وقصة احتجاز أهل السقيفة بالأزر الصنعانية وأجبارهم الناس على البيعة يرويه أكثر من مؤرخ، وقد نقله الجوهري في كتابه السقيفة وفدك[٤]، ونقله ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة[٥].

---

(١) الحرية أو الطوفان ص ٢٦-٢٧.
(٢) تاريخ الطبري - الطبري ج ٢ ص ٤٥٩.
(٣) الجمل- الشيخ المفيد ص ٥٩.
(٤) السقيفة وفدك - الجوهري ص ٤٨.
(٥) شرح نهج البلاغة ج ١ص ٢١٩.

وقد أجمع المؤرخين على تحصن مجموعة من الصحابة في بيت فاطمة عليها السلام رافضين لبيعة أبي بكر؛ فقد روى أحمد في مسنده عن عمر قوله: «وإنه كان من خبرنا حين توفى الله نبيه أن عليًّا والزبير ومن معهما تخلفوا عنا في بيت فاطمة»[1]، وقد ذكر تخلفهم البخاري في رواية عمر ولكنه لم يذكر بيت فاطمة حيث قال: قد كان من خبرنا حين توفي الله نبيه صلى الله عليه وآله وسلم أن الأنصار خالفونا واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدة وخالف عنا علي والزبير ومن معهما[2]، وتفاصيل هذه المعارضة وردة فعل أهل الخلافة يمكن للقارئ أن يراجعها عند الطبري في تاريخه وفي تاريخ الخلفاء الراشدين لابن قتيبة وبقية كتب التاريخ.

ولم يتعرض الكاتب لمعارضة بيعة أبي بكر مما يفصح عن مدى أمانته العلمية، ولا يمكن أن يُعتذر له بأنه يرى ضعف هذه الروايات، إذ كان من الواجب أن يتعرض لنقدها، ولكن هذا هو مذهبه في كل الكتاب في انتقاء الشواهد ليس على أساس الصحة، وإنما على أساس خدمة الفكرة التي يريد أن يؤكدها، لذلك يستطيع أيّ من شاء أن يصوغ مبادئ تخالف ما وصل إليه الكاتب بالاستشهاد بأفعال الأشخاص أنفسهم الذين استشهد الكاتب بأفعالهم، أما ما نقله عن أبي بكر وتوليته لعمر، فكيف يجتمع طلب رضاهم مع قوله: اسمعوا وأطيعوا، وقد نقل المؤرخون هذا الكتاب دون زيادة ما أفاده الكاتب: وهو على النحو التالي: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد أبو بكر خليفة رسول الله إلى المؤمنين والمسلمين: سلام عليكم، فإني أحمد إليكم الله، أما بعد، فإني قد استعملت عليكم عمر بن الخطاب، فاسمعوا، وأطيعوا، وإني ما ألوتكم نصحاً، والسلام»[3]. أما عن رضاهم به فسنتعرض له عند حديثنا عن مبدأ الشورى.

وأما الكتب التي يعتمدها الكاتب في نقله فيكفيك مثال عليها وعلى أمانة مصنفيها: كتاب الأموال لأبي عبيد الذي اعتمد الكاتب عليه في النقل خصوصاً في استشهاده على المبدأ الثامن وهو تحقيق مبدأي العدل والمساواة، فهو عندما يأتي إلى الحديث المشهور الذي نقله المؤرخين عن أبي بكر حين وفاته حيث قال: ما آسى إلا على ثلاث خصال صنعتها ليتني لم أكن صنعتها، وثلاث لم أصنعها ليتني كنت صنعتها، وثلاث ليتني كنت سألت رسول الله عنها، فأما الثلاث التي صنعتها، فليت أني لم أكن تقلدت هذا الأمر. وقدمت عمر بين يدي، فكنت وزيراً خيراً مني أميراً، وليتني لم أفتش بيت فاطمة بنت رسول الله وأدخله الرجال، ولو كان أغلق على حرب، وليتني لم أحرق الفجاءة السلمي، فلم يرضَ أبي عبيد بهذه الثلاث واستبدلها بقوله: «أما الثلاث التي فعلتها فوددت أني لم أكن فعلت كذا وكذا

(١) مسند أحمد بن حمل ج ١ ص ٥٥.
(٢) صحيح البخاري البخاري ج ٨ ص ٢٦.
(٣) تاريخ اليعقوبي - اليعقوبي ج ٢ ص ١٣٦.

-لخلة ذكرها- قال أبو عبيد: لا أريد ذكرها» فحيَّا الله أمانة هؤلاء االمصنفين.

أما ما نقله عن الماوردي عن رضا أهل الحل والعقد، فهو من المعضلات التي لم نجد لها حلًّا، فمن هم أهل الحل والعقد؟، وما هي أوصافهم؟، ومن أين اكتسبوا هذه الشرعية في الوكالة عن الأمة والتصرف بشؤونها؟، وكيف يُقرن رضاهم برضا الأمة؟، وأنت تعلم أن كل ذلك تعمية وتمويه ساقه الكاتب كأسلافه لتصحيح خلافة الخلفاء.

٥ و ٦- ولا رضا بلا شورى بين المسلمين في أمر الإمامة وشؤون الأمة، وأنه لا شورى بلا حرية:

واستدل على هذا المبدأ بقوله: فالأمة مصدر السلطة ابتداءً وانتهاءً كما قال تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾[١] والمراد بذلك اختيار السلطة، كما قال عمر: «الإمارة شورى بين المسلمين»، وقال تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ ﴾[٢] وهذه الآية فيما سوى ذلك من شؤون الأمة بعد اختيار السلطة، فالشورى في هذه المرحلة كانت من أسس الخطاب السياسي، ولم يطرأ على مفهوم الشورى ما طرأ بعد ذلك في: هل الشورى واجبة أم لا؟ وهل هي ملزمة أم معلمة؟

وقال: والشورى في هذه المرحلة تتضمن الأمرين: اختيار الإمام ومشاركته الرأي، وقد أجمع الصحابة على هذا المبدأ، وأن الأمة هي التي تختار الإمام وهي التي تشاركه الرأي فلا يقطع أمراً دونها كما كان النبي ﷺ يفعل[٣].

ثم ذكر بعض مواقف مشاورة النبي ﷺ لأصحابه، ثم ذكر خلافة الخلفاء وأنها جاءت عن طريق الشورى. ثم عرَّج على استشارة الخلفاء في حياتهم للمسلمين في الأمور التي لا نص فيها، وذكر فيما ذكر استشارت عثمان الناس في قتل عبيد الله بن عمر -بعد أن قتل أبا لؤلؤة المجوسي والهرمزان ثأراً لمقتل أبيه- فأجمع المهاجرون على وجوب قتله وخالفهم أكثر الناس ورأوا عدم قتله، فأخذ عثمان برأي أكثر الناس ودفع الدية من ماله[٤]. انتهى.

ولا شك في أن الشورى من القيم السامية التي جاء الإسلام لترسيخها في نفوس تابعيه، وقد ذكرها الله سبحانه وتعالى في عدّه لصفات المؤمنين الفائزين حيث قال: ﴿ فَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ * وَالَّذِينَ

(١) الشورى ٣٨.
(٢) آل عمران ١٥٩.
(٣) الحرية أو الطوفان ص ٢٩ - ٣٠.
(٤) الحرية أو الطوفان ص ٣٧ - ٣٨.

اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ * وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴾[1].

وبما أنها من صفات المؤمنين كان من الطبيعي أن تتجلى في أعظم صورها في سيرة النبي ﷺ، وفي المجتمع الإسلامي، ولكن الأمر الذي يُناقش هنا هل أن الشورى هي النظام الذي اختاره الرسول الأعظم ﷺ لاختيار الإمام من بعده؟وهذا ما لا يستطيع الكاتب أو غيره البرهان عليه، أما الآيات الشريفة فليس فيها برهان على ذلك من وجوه:

أولها: أنه لم نجد من الرعيل الأول من يحتج بآيات الشورى على صحة خلافة الخلفاء.

ثانيا: أن آية الشورى تبيِّن لنا مجموعة أركان للشورى هي:

١- المشاور.

٢- المشاورون.

٣- الموضوع المطلوب فيه الشورى.

فقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ ﴾ فالآية تقوم على وجود المشاور، بل إنها توكل للمشاور أمر حسم الشورى والعزم في إمضائه، أو رفضه، فلا يمكن أن تكون هي آلية إفراز الإمام، إذ هو ركن من أركانها لا تقوم إلا به، لذلك نجد أن الكاتب هرب من هذه الآية إلى تخصيصها بما بعد اختيار السلطة خوفاً من هذا الاعتراض، وقال: إن آية ﴿ أَمْرُهُمْ شُورَى ﴾ مختصة باختيار السلطة، وإن الأمر المذكور فيها هو الإمارة، ولكن يرد عليه بأن الأمر لا يختص بالإمارة لذكره هنا مع أنه يسلم بأن هذه الآية تختص بما بعد اختيار السلطة.

ومن يتدبر في الآيتين يجد أن موضوعهما واحد وأنهما تشيران إلى كيفية واحدة للشورى مع اختلاف بينهما تفصيلاً وإجمالاً، بدليل أن آية ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى ﴾ نزلت في وصف المؤمنين في حياة الرسول الأعظم ﷺ «بمعنى أنها نزلت وهو حي بين ظهراني المسلمين والعقل والشرع يمنعان أن يتشاور المسلمون في أمر كلي يخص المسلمين دون وجود الرسول ﷺ بينهم ورجوعهم إليه، فهذا قبيح وبعيد جدًّا، مما يدل على أنه لابد أن يكون معهم وأن الضمير هم في ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى ﴾ شامل لرسول الله ﷺ،...وإذا ثبت أن رسول الله ﷺ ضمن هذه الشورى علمت أن أمر الشورى في الآية راجع إلى رسول الله ﷺ ولا تتم إلا بعزيمته ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ ﴾»[2] وبهذا ترجع هذه الآية إلى الآية الأولى.

ثالثاً: إذا قلنا بأن هذه الآيات دالة على أن أمر الخلافة شورى بين المسلمين وأن

(١) الشورى الآيات من ٣٦ - ٣٩.

(٢) الحقيقة الضائعة - الشيخ معتصم سيد أحمد، ص ١٣٥.

الرسول ﷺ بنى على الأمر الإلهي شأن الخلافة من بعده، لكان من الواجب على الرسول الأعظم ﷺ أن يهيئ الأمر حتى يوضع نظام الشورى موضع التطبيق بعد وفاته مباشرة «وذلك بأن يقوم بعملية توعية للأمة والدعاة على نظام الشورى وحدوده وتفاصيله وإعطائه طابعاً دينيًّا مقدساً، وإعداد المجتمع الإسلامي إعداداً فكريًّا وروحيًّا لتقبل هذا النظام، وهو مجتمع نشأ من مجموعة من العشائر لم تكن قد عاشت قبل الإسلام وضعاً سياسيًّا على أساس الشورى، وإنما كانت تعيش في الغالب وضع زعامات قبلية وعشائرية تتحكم فيها القوة والثروة وعامل الوراثة إلى حد كبير»[1]، وهذا الأمر لا يدعي أحد أن الرسول قام به، كما أنه لا يمكن أن يقوم به ويختفي أثره تماماً، فليست هنالك روايات في هذا الصدد كما أن ذهنية الرعيل الأول من المسلمين كانت خالية من هذا النوع من التفصيل.

ومع كل ذلك نجد أن الشورى في الواقع العملي لم تفرز أي إمام أو خليفة من الخلفاء فمن يراجع كيفية تولى أبي بكر للخلافة يعرف ذلك، أما عمر فقد استخلفه أبو بكر بكتاب مرّ معك، فهو الذي تحكم في الأمر بتوليته لعمر، وليس هنالك من يدَّعي أن توليته لعمر كانت بعد مشاورة المسلمين جميعاً غير الكاتب، بل إن أبا بكر كان يرى أن كل من المسلمين يرغب في أن تكون له الإمارة دون عمر؛ فقد قال لعبد الرحمن بن عوف عندما دخل عليه عائداً في مرضه: كيف أصبحت يا خليفة رسول الله؟ فقال: أصبحت مولياً، وقد زدتموني على ما بي أن رأيتموني استعملت رجلاً منكم فكلكم قد أصبح وارم أنفه، وكل يطلبها لنفسه»[2].

أما عمر فبرغم ما نقله عنه الكاتب، لم يكن يرى أن الشورى هي الوسيلة لانتخاب الإمام فقد قال عند وفاته: «لو أدركني أحد رجلين لجعلت هذا الأمر إليه لوثقت به: سالم مولى أبي حذيفة وأبي عبيدة الجراح[3]، ولو كان سالم حيًّا ما جعلتها شورى»[4].

ثم أعجب ما مثّل به في استشارة الخلفاء فيما لا نص فيه استشارة عثمان في شأن عبيد الله بن عمر، فكيف يدخل مثل هذا الأمر في الاستشارة، وفيه نص واضح بالقصاص، إذ قتل مسلمين من غير بينة، وكونه قتل أبا لؤلؤة تحريف من الكاتب، وإنما قتل ابنة أبي لؤلؤة. وكأنما ذكر ذلك للتخفيف من جريمته بالتمويه على القارئ أنه قتل قاتل والده، وأعجب من استشارة عثمان في هذا الأمر عدم عمله بإجماع المهاجرين، وأخذه برأي أكثر الناس، فهل يدور الأمر مدار الكشف عن الحكم الشرعي أم هوى الناس.

(١) بحث حول الولاية ـ السيد محمد باقر الصدر ص ٢٨.
(٢) تاريخ اليعقوبي ج ٢ ص ١٣٧.
(٣) مسند أحمد بن حنبل ج ١ ص ٢٠، الطبقات الكبرى ـ محمد ابن سعد ج ٣ ص ٣٤٣.
(٤) أسد الغابة ـ ابن الأثير ج ٢ ص ٢٤٦.

أما المبدأ السادس وهو أنه لا شورى بلا حرية، فقد قال الكاتب في تثبيت هذا المبدأ: فكما للأمة الحق في اختيار الإمام ومشاركته الرأي وحق خلعه، فكذا لها الحق في نقده ومناصحته والاعتراض على سياسته، فالحرية السياسية أحدى الأسس التي قام عليها الخطاب السياسي في هذه المرحلة التي تمثل تعاليم الدين المنزل، وقد تجلت الحرية في أوضح صورها في حياة النبي ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين، وقد أكد القرآن مبدأ ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾، ليؤكد مبدأ الحرية بجميع صورها، فإذا كان الله عز وجل لا يكره عباده على الإيمان به وطاعته، فكيف يتصور أن يكره عباده على الخضوع والطاعة لغيره من البشر؟

ثم أورد الكاتب مجموعة من الروايات عن النبي ﷺ عن الوقوف في وجه الظالمين، وشواهد من سيرته ﷺ مع المنافقين.

أما في عهد الخلفاء الراشدين فاستدل الكاتب بالحوار الذي جرى في السقيفة، وقال: إن فيه دليل على الحرية السياسية التي كان يمارسها الصحابة. وتعرَّض الكاتب لما جرى في عهد عثمان بن عفان من المعارضة المنظمة، فقال: وإذا كانت المعارضة الفردية لسياسة الخلفاء هي الأبرز في عهد أبي بكر وعمر فقد دخل العمل السياسي والمعارضة السياسية طوراً جديداً، وأخذ بُعداً أكثر تنظيماً في عهد الخليفتين عثمان وعلي، فقد بدأت المعارضة تأخذ طابعاً جديداً، حيث ظهرت جماعات منظمة معارضة لسياسة عثمان، وقد بدأت في البصرة والكوفة ومصر ثم أصبحت أكثر انتشاراً، واستطاعت أن تستقطب إلى صفوفها الصحابة كعمار بن ياسر الذي أرسله عثمان، لمعرفة أخبار هذه المعارضة في مصر فأنضم إلى صفوفها[1].

وقال في موضع آخر بعد أن ذكر أهداف حركة المعارضة، وما قدموه من طلبات إلى عثمان بن عفان: وقد خرجت هذه الحركة السياسية عن خطها بعد ذلك وانحرفت بعد أن رجعت مرة أخرى إلى المدينة بعد اتفاقها مع الخليفة على الإصلاح، بدعوى أنهم عثروا على كتاب موجه من عثمان إلى أمير مصر بمعاقبتهم.

وفي موضع آخر قال: لقد انحرفت الحركة عن أهدافها الإصلاحية، وتجاوزت حدود ما أنزل الله وأخطأت الطريق بعد ذلك وليست العبرة بتصرفات المعارضين وليسوا قدوة، ولا أسوة، إنما القدوة والأسوة في تعامل الخليفة الراشد عثمان معهم، وعدم استباحته قتالهم، أو اضطهادهم لعلمه بأنه لا يحل له ذلك لمجرد معارضتهم[2].

وقال: لقد كان عثمان يسير على خطا أبي بكر عندما قال: «إذ أحسنت فأعينوني

(١) الحرية والطوفان ٤٩ - ٥٠.

(٢) الحرية والطوفان ص ٥٢.

وإذا زغت فقوِّموني». لقد غابت كل هذه المبادئ الواضحة تحت ركام كثير من الروايات التاريخية التي تحتاج إلى تمحيص ونقد لمعرفة لم وقع ما وقع ؟ وكيف وقع؟[1].

وعن عهد علي عليه السلام يقول الكاتب: وإذا كانت المعارضة الجماعية للسلطة في عهد عثمان محدودة في مجموعات محصورة في مصر والكوفة والبصرة، فقد تطور الوضع في عهد الخليفة الرابع الراشد علي بن أبي طالب إذ حدثت المعارضة له داخل المدينة نفسها، وهي عاصمة الدولة الإسلامية، وقادها نفر من كبار الصحابة، وهم طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وهما من العشرة المبشرين بالجنة ومن الستة الذين اختارهم عمر للشورى، وآزرتهم عائشة ومجموعة من الصحابة، لتدخل المعارضة طوراً جديداً، فقد جاؤوا إلى علي بعد أن تمت له البيعة فقالوا: «يا علي إنا قد اشترطنا إقامة الحدود، وإن هؤلاء القوم قد اشتركوا في دم عثمان[2]، فقال: كيف أصنع بقوم يملوكننا ولا نملكهم»؟.

فطلب منهم التأني حتى تهدأ الفتنة، إلا أنهم رأوا أن عجز الإمام عن القيام بما أوكل إليه نيابة عن الأمة لا يُسقط الواجب، بل يلزم الأمة القيام به، فهي المخاطبة به في الأصل؛ إذ عامة الخطاب القرآني موجه للأمة لذا قالوا: «نقضي الذي علينا ولا نؤخره»[3].

وقال: لقد اجتهدوا جميعا رضي الله عنهم ودل فعل طلحة والزبير على أن السمع والطاعة والبيعة للإمام لا تكون سبباً لسقوط الواجب على الأمة إذا عجز الإمام عن القيام به.

وقال في موضع آخر: وقد ندم علي بعد ذلك على قتالهم، وكان ابنه الحسن نهاه عن ذلك!!![4]

واستدل الكاتب كذلك بسيرة علي عليه السلام مع الخوارج على مدى الحرية السياسية في عهد الخلافة الراشدة.

ولنا مع الكاتب هنا وقفات:

أولاً: رغم أن الكاتب يحاول في كتابه أن يصل إلى المبادئ الأساسية التي جاء بها الإسلام في مجال السياسة، لكنه لم يستطع أن يتجاوز خلفياته الثقافية، فالإرث الثقيل الذي أوجدته المدرسة السنية في مناصرة الحكام ألقى بظلاله على قراءة الكاتب لهذه المرحلة المهمة من التاريخ الإسلامي؛ وهي المرحلة التي تعكس مدى الوعي الذي غرسه الدين الإسلامي في نفوس المؤمنين به، فكيف يحكم الكاتب على أكبر ثورة شعبية تؤيد ما أراد أن يؤصله بقوله: إنها انحرفت عن أهدافها.

ثانياً: من قرأ التاريخ علم أن الأسباب التي منعت عثمان عن التصدي لهذه الثورة

(١) المصدر ص ٥٢ - ٥٣.
(٢) ابن جرير الطبري ج ٢ ص٤٥٨.
(٣) الحرية أو الطوفان ص ٥٣.
(٤) المصدر ص ٥٤.

ليس إيمانه بمبادئ الحرية كما أراد أن يصور الكاتب، ولكن ضعفه وقلة حيلته، وتآمر معاوية عليه، فلو كان يملك القوة لبطش بالثائرين كما بطش بالصحابة الكرام أبي ذر وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وقصصه معهم مشهورة أشار إليها المؤرخون ولكن الكاتب تجاهلها كعادته، وقد قال ابن عبد البر في الاستيعاب: «وللحلف والولاء بين بني مخزوم وبين عمار وأبيه ياسر كان اجتماع بني مخزوم إلى عثمان حين نال من عمار غلمان عثمان ما نالوا من الضرب حتى انفتق له فتق في بطنه ورغموا وكسروا ضلعاً من أضلاعه، فاجتمعت بنو مخزوم وقالوا: والله لئن مات لا قتلنا به أحداً غير عثمان»[١].

وعن ضربه ووطئه لعبد الله بن مسعود يقول اليعقوبي: اعتل ابن مسعود فأتاه عثمان يعوده فقال له: ما كلام بلغني عنك؟ قال: ذكرتُ الذي فعلته بي إنك أمرت بي فوطئ جوفي فلم أعقل صلاة الظهر ولا العصر ومنعتني عطائي[٢].

وأمره مع أبي ذر أشهر من أن يذكر فقد نفاه إلى الشام، ثم حمله من الشام إلى المدينة على قتب بغير وطاء كما نقل اليعقوبي: فكتب معاوية إلى عثمان إنك قد أفسدت الشام على نفسك بأبي ذر، فكتب إليه أن احمله على قتب بغير وطاء، فقدم به إلى المدينة وقد ذهب لحم فخذيه[٣].

وفي رواية المسعودي: فكتب إليه عثمان بحمله فحمله على بعير عليه قتبٌ يابس معه خمسة من الصقالبة يطيرون به حتى أتوا به المدينة قد تسلخت أفخاذه وكاد أن يتلف[٤].

ومن ثم نفيه إلى الربذة ليموت وحيداً فريداً لم يجد من يكفنه، حتى أتى ركب من جهة العراق.

ومع وجود هؤلاء المعارضين كيف أمكن للكاتب أن يقول: إن الوضع تطور في عهد الإمام علي عليه السلام لتكون المعارضة داخل المدينة، بل إن عائشة لما قبضوا على عثمان بن حنيف في البصرة بعد أن غدروا به قالت لأبان بن عثمان عفان: قم إليه وأضرب عنقه فإن الأنصار قتلت أباك وأعانت على قتله[٥]، وقد قال المؤرخون: إن أول من جرَّأ الناس على عثمان بن عفان رجل أنصاري بدري هو جبلة؛ فقد أخرج الطبري من طريق عثمان بن الشريد قال: مر عثمان على جبلة بن عمرو الساعدي وهو بفناء داره ومعه جامعة فقال:

---

(١) الاستيعاب بهامش الإصابة ٢/٤٧٧ ترجمة عمار بن ياسر. وتجد ابن عبد البر ينسب الحادثة لغلمان عثمان، ولم يتعرض لعثمان. لكن واقع الحال يغني عن إفصاحه، وكلام بني مخزوم يؤكد أن غلمانه فعلوا ذلك بإشرافه.. المؤلف.

(٢) تاريخ اليعقوبي ٢/١٧٠.

(٣) اليعقوبي ٢/١٧٢.

(٤) مروج الذهب ١/٤٣٨.

(٥) شرح نهج البلاغة ج ٩ ص ٣٢١.

يا نعثل؟ والله لأقتلنك ولأحملنك على قلوص جرباء ولأخرجنك إلى حرة النار، ثم جاءه مرة أخرى وعثمان على المنبر فأنزله عنه وأخرج من طريق عامر بن سعد قال: كان أول من أجرأ على عثمان بالمنطق السيئ جبلة بن عمرو الساعدي، مر به عثمان وهو جالس في ندي قومه وفي يد جبلة بن عمرو جامعة، فلما مر عثمان سلم فرد القوم فقال جبلة: لِمَ تردون على رجل فعل كذا وكذا ؟ قال: ثم أقبل على عثمان فقال: والله لأطرحن هذه الجامعة في عنقك أو لتتركن بطانتك هذه[1].

والدليل على أن المعارضة شملت جميع المدينة أن عثمان دفن في مقابر اليهود ولم يرضوا بأن يدفنوه في مقابر المسلمين قال الطبري: خرج به ناس يسير من أهله وهم يريدون به حائطاً بالمدينة يقال له (حش كوكب) كانت اليهود تدفن فيه موتاهم، فلما خرج على الناس رجموا سريره وهموا بطرحه فبلغ ذلك عليًّا فأرسل إليهم يعزم عليهم لَيَكُفُنَّ عنه ففعلوا فانطلق حتى دفن رضي الله عنه في (حش كوكب) فلما ظهر معاوية بن أبي سفيان على الناس أمر بهدم ذلك الحائط حتى أفضى به إلى البقيع فأمر الناس أن يدفنوا موتاهم حول قبره حتى اتصل ذلك بمقابر المسلمين[2].

ومن أراد أن يعرف تفصيل موقف الصحابة من عثمان بن عفان فعليه مراجعة الجزء التاسع من كتاب الغدير للعلامة الأميني، فإنه قد ذكر فيه تفصيل مقتل عثمان، وفي حقيقة الأمر أن الكاتب أضاع على نفسه فرصة كبيرة كانت تخدم الغرض من كتابه، وهو مدى رسوخ وتغلغل مبدأ الحرية والعدل في نفوس المسلمين، فلو أتاح لنفسه الوقوف مع هؤلاء الثائرين دون عصبية لرأى الشجاعة المنقطعة النظير التي أبدوها في ثبوتهم على مبادئهم، التي هي المبادئ الحقيقية للإسلام.

أما ما نقله من اشتراط طلحة والزبير إقامة الحدود عند البيعة، فهو من مرويات سيف بن عمر الوضاع الزنديق، وانظر المصدر وهو المصدر نفسه الذي أرجع إليه الكاتب، تجد أن الطبري يقول في مقدمة هذه الرواية: كتب إلى السري عن شعيب عن سيف. ومن هنا تعرف مدى ادِّعاء الكاتب تدقيقه في النصوص التاريخية، وأنه اعتمد على الصحيح منها.

أما ندم علي عليه السلام فهو ما تكذبه سيرته سلام الله عليه، وكان الأجدر به أن يذكر هنا سيرته سلام الله عليه مع طلحة والزبير وكيف سمح لهم بالسفر إلى العمرة وهو يعلم أنهما يريدان الغدر به ونكث بيعته، وكان ذلك أوفق بما يريد إثباته من الحرية السياسية الموجودة في ذلك الزمان.

---

(١) تاريخ الطبري - الطبري ج ٣ ص ٣٩٩ـ ٤٠٠.

(٢) تاريخ الطبري - الطبري ج ٣ ص ٤٣٨.

٧ و ٨- أن الحاكمية والطاعة المطلقة لله ورسوله، وتحقيق مبدأي العدل والمساواة:

قال الكاتب موضحاً هذا المبدأ: فالكتاب والسنة هما مصدرا التشريع، والدستور الذي يجب التحاكم إليه. وقد سبق الإسلام جميع الأنظمة والفلسفات الأرضية في ترسيخ مبدأ المشروعية الذي يخضع له الجميع بلا استثناء، الحاكم والمحكوم على حد سواء[١].

أو استدل الكاتب بقوله تعالى: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ﴾[٢] على أن لله الحاكمية المطلقة، أو يقوم على الاعتقاد بها توحيده في عبادته وطاعته، وقال: وبهذا تم تجريد كل من سوى الله من حق الطاعة المطلقة وإنما مهمة الرسل هي البيان والبلاغ، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ ﴾[٣]، وقد جعل سبحانه وتعالى طاعة رسوله من طاعته؛ لكونه الواسطة بين الله وعباده فقال تعالى: ﴿ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ ﴾[٤]، ففي هذه الآية جعل الله الطاعة له ولرسوله استقلالاً، وجعل طاعة أولي الأمر تبعاً، ولهذا عطفها بالواو دون أن يكرر فعل (وأطيعوا) ليؤكد أولي الأمر مقيدة بطاعة الله ورسوله ولهذا قال: ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ أي أنتم وأولي الأمر منكم أو أولي الأمر فيما بينهم ﴿ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ ليؤكد مبدأ المشروعية ويحدد المرجعية، وأنها القرآن والسنة ابتداء وانتهاء[٥].

وقال: إن هنالك ثلاث إشارات في الآية السابقة:

الأولى: أنه جاء بلفظ الجمع (أولي الأمر)، ولم يقل (ولي الأمر) لبيان أن أولي الأمر هم جماعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء وقادة المجتمع، فهؤلاء هم الذين تجب طاعتهم إذا اتفقوا على رأي ولم يخالفوا الكتاب والسنة[٦].

الثانية: إمكانية وقوع النزاع.

الثالثة: في قوله (منكم) إشارة إلى أنه لابد أن يكون أولى الأمر ممثلين للأمة كلها، ومن جميع طوائفها لا طائفة واحدة.

وقد وضع الكاتب قيود ثلاثة لطاعة السلطة استنبطها من الأحاديث وهي:

١- إقامة الصلاة.

---

(١) الحرية أو الطوفان ص ٦٢.
(٢) يوسف ٤٠.
(٣) النور ٥٤.
(٤) النساء ٥٩.
(٥) الحرية أو الطوفان ص ٦٣.
(٦) الحرية أو الطوفان ص ٦٤.

٢- إقامة الكتاب والحكم.

٣- عدم ظهور كفر بواح من السلطة يصادم الشريعة.

وقال بعد ذلك: لقد أدرك الصحابة رضي الله عنهم هذا الأصل وهو مبدأ مشروعية السلطة ما يصدر عن الإمام من أوامر ولابد أن تكون مشروعة غير مصادمة للكتاب والسنة، وإلا فقدت قيمتها ووجب رفضها وعدم تنفيذها، إذ الطاعة إنما هي في المعروف، وهذا السبب هو الذي جعل طلحة والزبير وعائشة يخالفون الخليفة الراشد علي بن أبي طالب ويخرجون عن طاعته[١].

ولا خلاف حول حاكمية الله المطلقة في الكون، وأن له حق التشريع وحق الطاعة، ويلازم حق التشريع والطاعة أن له الحق في أن يقرنها بأي أمر كان، فكما قرن طاعة الملائكة له بسجودهم لآدم، وهذا الأمر مسلم به عند الجميع، إذ إن سجودهم لآدم لا يخالف الطاعة لله، بل هو عين الطاعة والتسليم لله، كما أن طاعة الرسول هي طاعة الله.

أما ما أفاده من آيات (أطيعوا الله...) فليس صحيحاً، إذ إن عدم تكرار الأمر بالطاعة يفيد أن طاعة الرسول هي عين طاعة أولي الأمر، إذ إن الواو تفيد التشريك في الحكم، وإنما تكررت جملة أطيعوا قبل لفظ الجلالة وقبل لفظ الرسول، لتبين الاختلاف بين الطاعتين، إذ إن طاعة الله استقلالاً، وطاعة الرسول بالتبع، ولأن طاعة أولي الأمر هي طاعة الرسول نفسها لم يحتج إلى تكرار كلمة الطاعة، وقد استفاد المفسرون -ومنهم الفخر الرازي- عصمة أولي الأمر من هذه الآية؛ إذ إن الأمر بالطاعة جاء على سبيل الجزم والإطلاق. وأما استدلاله بعدم ذكره لأولي الأمر في وجوب الرد إليهم عند التنازع بل اقتصر في الذكر على خصوص الله والرسول، فجوابه أنه يجوز الحذف اعتماداً على قرينة ذكرت سابقاً، وهي أن الآية ساوت بينهم وبين الله والرسول في لزوم الطاعة، ويؤيد هذا المعنى ما ورد في الآية الثانية: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[٢].

أما ما استفاده من الجمع في كلمة (أولي الامر) فهي مبنية على إرادة العموم المجموعي منها وحملها على ذلك خلاف الظاهر، لأن الظاهر من هذا النوع من العمومات هو العموم الاستغراقي المنحل في واقعه إلى أحكام متعددة بتعدد أفراده، ومن استعرض أحكام الشارع التي استعمل فيها العمومات الاستغراقية، يجدها مستوعبة لاكثر أحكامه وما كان منها من قبيل العموم المجموعي نادر نسبيًّا، فلو قال الشارع: أعطوا زكواتكم لأولي الفقر والمسكنة -مثلاً- فهل معنى ذلك لزوم إعطائها لهم مجتمعين وإعطاء الزكوات

(١) الحرية أو الطوفان ص ٦٧.

(٢) النساء ٨٣.

مجتمعة أم ماذا؟ وعلى هذا فحمل (أولي الأمر) في الآية على العموم المجموعي حمل على الفرد النادر من دون قرينة ملزمة[1].

وإذا علمت هذا لم يبقَ مجال لما أفاده الكاتب من قيود لطاعة أولي الأمر (سواء كانوا حكاماً أو أهل الحل والعقد)، فالآية غير ناظرة إلى ما يعتقدهم هو من أولي الأمر، وإنما تتحدث عن فئة معصومة طاعتها مطلقة، غير مقيدة بشرط.

وفي المبدأ الثامن وهو تحقيق مبدأي العدل والمساواة فقال الكاتب: فالعدل في القضاء، والمساواة في العطاء، من أهم المبادئ التي قام عليها لخطاب السياسي في المرحلة الأولى التي تمثل تعاليم الدين المنزل.

ثم استدل الكاتب بآيات القرآن الكريم وسيرة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، على وضوح هذا المبدأ واستدل بسيرة الخلفاء الراشدين في حكمهم بالعدل وتسويتهم في العطاء، حتى أنه استشهد بخطبة لمعاوية قال فيها: «إن في بيت المال فضلاً عن أعطياتكم، وأنا قاسم بينكم ذلك، فإنه ليس بمالنا إنما هو فيء الله الذي أفاء عليكم».

ونحن لا ننكر أن هذين المبدأين من المبادئ الراسخة في الإسلام، أما استشهاداته بفعل الخلفاء فالقارئ الفطن يعرف مدى مطابقة سيرتهم مع مبدأي العدل والمساواة.

٩- حماية الحقوق والحريات الإنسانية الفردية والجماعية وصيانتها:

وقال في تأسيسه لهذا المبدأ: لقد رسخ الخطاب الشرعي المنزل مبدأ كرامة الإنسان وأكد ضرورة حماية الحقوق والحريات الإنسانية كما جاء في القرآن والسنة ومن ذلك:

أ- حق الإنسان في الحياة: وحمايته من الاعتداء، مسلماً كان أو غير مسلم، فقد حرم القرآن الاعتداء على النفس الإنسانية تحريماً قاطعاً إلا في حالة الجزاء ورد الاعتداء؛ ولهذا قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾[2]، و﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[3].

وقال: وقد حددت الشريعة الجرائم التي حدها القتل وحصرتها بصور محدودة لا يمكن تجاوزها، فلا تستطيع السلطة في الدولة الإسلامية أن تتجاوز هذه الصور، فلا يمكن قتل إنسان لمعارضته للسلطة، أو حتى محاولته الاعتداء على رجال السلطة دون القتل، ولهذا لم تعرف الدولة الإسلامية في المرحلة الأولى من الخطاب السياسي الممثل لتعاليم الدين المنزل لأي حادثة قتل سياسي لمن يعارض السلطة، وقد رفض النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يتعرض

(١) الفقه المقارن ـ محمد تقي الحكيم.
(٢) الأنعام، الآية ١٥١.
(٣) المائدة، الآية ٣٢.

للمعارضين له داخل المدينة[1].

ثم أورد الكاتب مجموعة من الشواهد من حياة الخلفاء الراشدين.

ب- حق الإنسان في الحرية: لقد كان واضحاً منذ ظهور الإسلام أنه دعوة للحرية الإنسانية بمفهومها الشمولي، فشهادة (أن لا إله إلا الله) نفي صريح لكل أنواع العبودية والخضوع لغير الله عز وجل.

وقال: لقد أدرك عمر مقاصد الإسلام من هذه الدعوة، فبادر بإعلان تحرير كل العرب الأرقاء منذ الجاهلية، فكانت أول حركة تحرير للرق عرفها العالم، ودفع عمر تعويضاً لكل من كان لديه رقيق من العرب وألزمهم بتحريرهم فأصبح العرب قاطبة أحراراً[2].

وقال: فلا يحق للسلطة أن تخضع الأفراد لطاعتها بالقوة والإكراه، ولا أن تلزمهم برأي أو وجهة نظر بل للإنسان حرية في أن يؤمن أو لا يؤمن... كما له الحق في الانتماء لأي حزب أو جماعة شاء، فإذا جاز لغير المسلم الانتماء للأديان الأخرى والتحاكم إلى شرائعها الخاصة ورؤسائها في ظل الشريعة الإسلامية، فالانتماء إلى الجماعات الفكرية والسياسية جائز من باب الأولى.

وقال المقصود بالجواز والحق هنا الجواز والحق القضائي الذي لا تستطيع السلطة مصادرته، لا الجواز ديانة وإفتاء؛ إذ يحرم الانتماء للخوارج وفرق البدع. فمن باب أولى الانتماء للجماعات السياسية التي تطرح برامج إصلاحية، وتسعى للوصول إلى السلطة بالطرق السلمية دون مصادمة لدين الدولة[3].

ثم أورد الكاتب مجموعة من الشواهد من سيرة الخلفاء الراشدين والصحابة.

ومبدأ الحريات من المبادئ التي جاء بها الدين الإسلامي، ولكن لم يخلُ واقع المسلمين من مصادرتها بحجج مختلفة، سواء كان ذلك في الصدر الأول أو غيره من العصور، ورغم اختلاف الحجج إلا أن النتيجة واحدة وهي خلو الواقع العملي من الحرية سواء كانت حرية فكرية أو حق في الحياة، فبحجة ألَّا يفرق جماعة المسلمين حكم عمر بقتل من عاد لبيعة كبيعة أبي بكر، كما حكم على أصحاب الشورى الستة بالقتل إذا لم يتفقوا خلال مدة معينة، وحكم بقتل المخالف منهم، سواء كان واحداً أو أكثر، وقد نفذ أول اغتيال سياسي في عصر عمر بن الخطاب، إذ اغتيل سعد بن عبادة بحوران في الشام؛ فقد نقل عن البلاذري وابن عبد ربه مع اختلاف قليل في النص «أن سعد بن عبادة لم يبايع أبا بكر وخرج إلى الشام فبعث عمر رجلاً، وقال: ادعه إلى البيعة واحتل له فإن أبى فاستعن الله عليه، فقدم الرجل

(١) الحرية أو الطوفان ص ٨٧ - ٨٨.

(٢) الحرية أو الطوفان ص ٩١.

(٣) الحرية أو الطوفان ص ٩٣.

الشام فوجد سعداً في حائط بحوارين فدعاه إلى البيعة. فقال: لا أبايع قرشيًّا أبداً. قال: فإني أقاتلك. قال: وإن قاتلتني. قال: أفخارج أنت مما دخلت فيه الأمة؟ قال: أما من البيعة فإني خارج فرماه بسهم فقتله»[1].

ولا ندري ما قام به عمر بتحرير الرقيق العرب لفهمه لمقاصد الإسلام، أم أنه بداية لدعوة قومية، فمن المعلوم أن الرسول الأعظم ﷺ أول من وقف في وجه الدعوات القومية إذ قال: «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى»، فكان الأجدر به أن يحرر كل رقيق مسلم، خصوصاً أنه لم يدفع من جيبه الخاص وإنما من أموال المسلمين، وفي زمن عمر لم يكن العرب قاطبة مسلمين، بل إن فيهم إلى وقتنا الحالي مسيحيين، كما أن المسلمين لم يكونوا قاصرين على العرب فقط، ولكنها العصبية، التي حاول الكاتب أن يغطيها بالتأويل.

١٠- وجوب الجهاد في سبيل الله:

وقد قال في تثبيت هذا الأصل: هذا هو الأصل العاشر من أصول الخطاب الشرعي السياسي المنزل، وقد أكد الخليفة الأول أبو بكر هذا الأصل في أول خطبة له بعد اختياره خليفة حيث جاء فيها: «ولم يدع قوم جهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل»، ولهذا أجمع هو والصحابة على قتال أهل الردة وهو جهاد الدفع لحماية الدين والدولة والأمة من الأخطار الداخلية التي هددت وحدتها السياسية والتشريعية فقاتلوا من ارتد عن الإسلام ومن امتنع عن أداء الزكاة.

أما العبارة المنسوبة إلى أبي بكر فهي من أقوال علي عليه السلام من خطبته الشهيرة في الحث على الجهاد التي أولها «أما بعد فإن الجهاد باب من أبواب الجنة فتحه الله لخاصة أوليائه...»، أما قتال مانعي الزكاة والمرتدين، فمن راجع كتب التاريخ علم أنها حرب سياسية تحت غطاء ديني زائف

ومن هذا الفصل الذي أراد فيه الكاتب أن يبين لنا المبادئ الأساسية للخطاب الشرعي المنزل، مقدمة لذكر المراحل التالية وهي مرحلة الخطاب المؤول، ثم الخطاب المبدل، يستطيع القارئ الفطن أن يعرف من أين بدأ التأويل وأن مرحلة الخطاب المؤول امتداد لهذه المرحلة التأويلية، وأن ما حدث في المراحل اللاحقة ما هو إلا نتائج تراكمات هذه الرؤية التأويلية للعصر الأول للإسلام، وهذا التراكم الكمي هو الذي أنتج لنا تلك التحولات النوعية في الخطاب السياسي الشرعي □

(١) نساب الاشراف ١ ٥٨٩ ، العقد الفريد ٣ ٦٤ - ٦٥ باختلاف يسير.

إعداد هيئة التحرير

معالم الحضارة الإسلامية

المؤلف: سماحة المرجع آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي

الطبعة: الثانية ١٤٢٧هـ /٢٠٠٦ م (١٩٥ص)

الناشر: انتشارات محبي الحسين عليه السلام

يعتبر مؤلف الكتاب سماحة السيد المدرسي أحد الرواد الجادين الذين حملوا على عاتقهم انتشال هذه الأمة من الهوان والانحطاط بعد أن كانت في عز وتقدم.

والكتاب -معالم الحضارة الإسلامية- عبارة عن سلسلة من الدروس ألقاها سماحته تهدف توجيه الأمة ودفعها إلى الحضارة المنشودة.

وقد جمعها القسم الثقافي في مكتب سماحته في طهران ضمن كتيب ضم عدداً من الفصول.

ففي الفصل الأول تحدث سماحته عن الدين والحضارة وأكد أن الدين الإلهي الصحيح لا يمكن أن يكون عائقاً أبداً لحضارة الأمة، فإن كانت هناك عوائق فهي بسبب التحريفات التي نالت من الدين، مفنداً النظريات التي تهدف إلى إبعاد الدين عن مفهوم الحياة السامية، مثبتاً أن أسس الحضارة هي في القرآن الكريم بل إن أسس الحضارة وبصائرها وضمانها في القران الكريم.

الفصل الثاني: التأكيد على مجموعة من القيم الإلهية وبيانها، التي هي ركيزة سلوك وقيام كل حضارة.

الفصل الثالث: ركز سماحته على بعض القيم التي صعدت من خلالها الحضارة الإسلامية وعليها قامت.

الفصل الرابع: المقارنة بين الحضارة الإسلامية وغيرها من الحضارات والمدنيات.

□ □ □

الإمام الحسين عليه السلام
في أدب البنود العربية

ضمن إصدارات دار الإمام الحسين عليه السلام للبحوث والدراسات، صدر حديثاً كتاب «الإمام الحسين في أدب البنود العربية» للشيخ محمد عيسى آل مكباس البحراني.

والإصدار عبارة عن كتيب يبين فيه آل مكباس ما تعرض إليه أصحاب البنود العربية واستلهموه من الحسين وثورته، إذ نال الإمام مكاناً في هذا الأدب الرائع.

وكما يذكر المؤلف في إطلالة كتيبه أن الحسين عليه السلام لم ينل مجالاً واسعاً في النفوس فحسب بل نال تجذراً في كل أعمال البشرية، فلا تجد فنًّا من الفنون إلا وللحسين عليه السلام فيه نصيب.

ما هو البند العربي؟

يجيبنا الشيخ آل مكباس على ذلك بقوله: «سؤال لطالما سأله الكثير، وما ذاك إلاّ لمجهولية هذا النوع من الفن العربي القديم، وسوف نتعرض لتعريفه باختصار، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى كتابنا «أدب البند» ففيه ما يوقفه على البنود العربية.

البند: نوع من الشعر بين النظم والنثر، ويأتي عادة على وزنين من البحور: بحر الهزج وبحر الرمل، وقد يأتي منهما معاً.

بحر الهزج وزنه:

علـى الاهـــزاج تسهيل
مـفـاعـيـلـن مفاعيلن

فالهزج نوع من الغناء الخفيف الذي يرقص عليه ويمشى بالدف والمزمار فيطرب، وهذا النوع هو غناء الحفلات عند عرب الجاهلية، وكانوا يختارون له بحر الهزج لانه يساعد على الحركة.

بحر الرمل وزنه:

رمل الابحر ترويه الثقات
فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن

قيل: إن الرمل نوع من الغناء.

زمان ظهور البند

من يطالع كتب الأدب والدواوين الشعرية ويرى الذين كتبوا في البند يخرج بنتيجة وهي أن هذا النوع من الأدب المنسي كان في الفترة ما بين القرن الحادي عشر والقرن الرابع عشر، وقد كان هذا النوع من الأدب متداولاً في منطقة الحويزة من إيران والبحرين والعراق ومن ثم انتشر».

ثم يستعرض الشيخ بعض رواد هذا الفن، مع نماذج من أشعارهم في هذا الفن، مثل: السيد باقر بن هادي القزويني، حسين ابن علي الفتوني، عبدالله الوائل الاحسائي، السيد علي بليل الموسوي الدروقي، موسى ابن حسن الاحسائي.

والجدير بالذكر أن دار الإمام الحسين عليه السلام قد أصدرت عدة إصدارات، الأول: كان للشيخ محمد العليوات، تحت عنوان «الخطبة المكية للإمام الحسين عليه السلام - قراءة في الخطاب الحسيني»، والثاني: «عندما يتكلم الإباء» - «خطبة الإمام الحسين عليه السلام لأهل الكوفة» للسيد زهير العلوي، والرابع: «نهج الإصلاح - قراءة في الخطاب الإصلاحي للإمام الحسين عليه السلام».

□ □ □

فن التنشئة الأسرية

المؤلف: الشيخ محمد العليوات
الطبعة: الأولى ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م (٣٨ص من الحجم الصغير)
الناشر: مركز البيت السعيد

قراءة من منظور تربوي لوصايا (لقمان) الحكيم العشر الواردة في السورة القرآنية المسماة باسمه، وقد حاول المؤلف استيحاء الأفكار المقدمة من هذه الوصايا العشر من خلال الآيات وظلالها

□ □ □

الخطاب الإسلامي.. إلى أين

حورات: وحيد تاجا
الطبعة: الأولى ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م (٤٩٤ص)

جمع نخبة من المفكرين حول تداعيات ١١ أيلول سبتمبر ٢٠٠١ والخطاب الإسلامي اتجاهها ومدى تأثيره، وقد حاور معد الكتاب وحيد تاجا ١٩ شخصية مختلفة الهويات من مفكرين وكتّاب وحركيين ودعويين من عدد من البلاد الإسلامية الذين قدموا رؤيتهم بعد أن سئلوا عما إذا كانوا قد استطاعوا تشخيص ما يحدث من تغيرات بعد الأحداث المذكورة وتحليلها وصولاً إلى ما يترتب على ذلك من نتائج، والكيفية التي يمكن بها مواجهة هذه النتائج أو الحد من سلبياتها على العالمين العربي والإسلامي فضلاً عن العالم كله.

□ □ □

سلسلة ثقافة الحياة ١-٤

المؤلف: آية الله السيد هادي المدرسي.
الطبعة: الأولى ١٤٢٧هـ/٢٠٠٧م.
الناشر: دار العلوم للطباعة والنشر - بيروت.

كيف تستخدم طاقاتك؟

الكتاب الأول: يعتبر هذا الكتاب من الكتب المفيدة والبنَّاءة التي تستثمر وجود الإنسان على الأرض وتحثه على استخدام طاقاته الهائلة لمساعدة الإنسانية، وليعيش الإنسان الفرد في حالة متوازية مع نفسه ومع مجتمعه. وهذا الكتاب مبوب إلى سبعة عشر باباً، كل باب يرشد القارئ إلى التدرب والعمل على استخدام طاقاته الكامنة والبارزة دون ملل أو كلل.

كيف تبدأ نجاحك من الحد الأدنى؟

الكتاب الثاني: وفيه يقدم الكاتب أسس وخطط عمل على شكل نصائح وإرشادات ليرتقي بالفرد إلى مرتبة تليق بمقامه كإنسان أوجده الله على الأرض ليكون خليفته فيها.

ومجرد أن يكون للإنسان النية على التقدم والتطور فهو يصل إليهما بخطوات صعبة بداية إلا أنه بعد ذلك يستطيع أن يُكوّن نفسه ويتخطى الصعوبات ويشعر بلذة التربع على القمة بتواضع. وقد قسم الكتاب إلى عدة عناونين متفرقة بشكل أسئلة ونصائح تساعد الإنسان على وضع برنامج عمل لحياته. يقع الكتاب في ١٥٩ صفحة (وسط).

كيف تتربع على القمة؟

في هذا الكتاب يركز الكاتب على كيفية

الصعود إلى قمة النجاح والمحافظة على هذا النجاح وليس فقط تحقيقه، فهذا الأمر يتطلب جهداً مضاعفاً ومركزاً كي لا يذهب النجاح في أول امتحان له، كن صلباً، فكر حتى يؤلمك التفكير، فأنت عملاق في هذه الحياة.

ومن أجل التربع على القمة لا بد من الاعتراف بوجود الله وقدرته عليك وما لهذا الاعتراف من معنى، وعليك أن تتذكر دائماً من كان معك في طريقك إلى النجاح ومن يساعدك في الحفاظ عليه.

طرح الكاتب في هذا الكتاب -الثالث من السلسلة- عدة أبواب وعناوين جاءت كتمارين على الخطوات التي يجب سلوكها. يقع الكتاب في ١٥٩ (وسط).

كيف تسافر وتحقق أغراضك؟

الكتاب الرابع والأخير من السلسلة، وضع الكاتب فيه مجموعة من الخطوات والإرشادات التي تهم المسافر؛ فسنويًّا يسافر أكثر من مليار ونصف من البشر من مكان إلى آخر وعبر عدة وسائل نقل كالطائرات والسفن والسيارات.

وإذا كان في السابق الموت في السفر بسبب الضياع أو الجوع أو من قطاع الطرق فاليوم يموت المسافرون بسبب الحوادث على الطرقات البرية أو بسبب سقوط الطائرات في الرحلات الجوية.

من هنا كان الالتفات إلى الجانب الديني في السفر مهما كانت وسائله وظروفه ودوافعه. لذلك ظهر هذا الكتاب ليكون المسلي والنافع للمسافر في رحلاته. وقد تناول فيه -الكاتب- مجموعة واسعة من الأمور التي ترتبط بالسفر وخاصة من البعد الديني ليكون فيه الفائدة لجميع المسافرين في أي زمان وأي مكان. يقع الكتاب في ١٧٥ صفحة (وسط).

□ □ □

ثورات الشيعة

منذ استشهاد الحسين عليه السلام وحتى اليوم

المؤلف: سعيد رشيد زميزم
الطبعة: الأولى ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م (٣٧٥ص)
الناشر: دار القارئ

حوى الكتاب فصلين، الأول: تحدث فيه عن الثورات التي قام بها الشيعة، منذ استشهاد الامام الحسين عليه السلام إلى يومنا هذا، والتي كان آخرها الانتفاضة الشعبانية التي قام بها جنوب العراق سنة ١٩٩١م ضد نظام حزب البعث الصدامي.

الفصل الثاني: تحدث فيه عن الدول الشيعية التي نشأت في التاريخ، وعن الدور الكبير التي لعبته هذه الدول من أجل ترسيخ مبادئ الإسلام.

وقد بيّن الكاتب من خلال كتابه صورة واضحة عن النضال والكفاح والجهاد والمقاومة الشريفة لأبناء الطائفة الشيعية، موضحاً أن أبناء هذه الطائفة هم أناس ثوريون وذوو فكر نيِّر.

□ □ □

إعداد هيئة التحرير

قيمة الأمن وواقع النزاع على ضوء القرآن الكريم

تحت شعار: (قيمة الأمن وواقع النزاع على ضوء القرآن الكريم)، عقدت ممثلية سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي في مملكة البحرين مؤتمر القرآن الكريم في دورته الثانية لعام: ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، بواقع جلستين وورشة عمل تحت شعار: (المؤسسات القرآنية وسبل الإنهاض)، وذلك بتاريخ: ١٧-١٨/ ٥/ ٢٠٠٧م، بصالة أبو صيبع الجديدة. وقد أدار جلسات المؤتمر الباحث والكاتب الدكتور راشد الراشد.

فعاليات الليلة الأولى

كلمة ترحيبية

افتتح المؤتمر جلسته الأولى -بعد تلاوة آيات من الذكر الحكيم تلاها المقرئ حسين أحمد- بكلمة ترحيبية لرئيس ممثلية سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي في مملكة البحرين سماحة الشيخ ماجد الماجد؛ حيث بيّن -في كلمته- «أن كلمة السلام وكلمة الأمن هما من القيم العليا في الفكر الإسلامي تدور في مدارهما الكثير من الأفكار والسلوكيات الفردية والاجتماعية، وهناك ضرورة لمعالجة هذا الموضوع من جوانب عدّة لواقعنا المعاصر الذي ابتلي بنزاعات تذهب ريحه وتودي به إلى الفشل».

الورقة الأولى: الأمن وضرورات السلم الأهلي، بين السلطة والمعارضة، قدّمها سماحة السيد كامل الهاشمي (البحرين)، ذكر فيها أنه: «من أجل أن ننعم بالأمن

والسلم الأهلي كحالة مستقرة ومتواصلة لا مناص من أن نحدّد خياراتنا في مواجهة أهم ما يناقض مبادئ السلم الأهلي العام، حيث ستبرز أمامنا مسارات ثلاثة هي: الاستبداد الفردي، الفوضى الاجتماعية، التوافق العام».

وقد بيّن -في ورقته- «أن السلطة هي المسؤولة عن حفظ التوازنات العامة بين كافة أفراد المجتمع، لارتباط الخلافة بإقامة القسط في القرآن الكريم، كما أكد على أن الحفاظ على المجتمع يتحمل جزء من المسؤولية للحفاظ على الأمن، وذلك عبر شرطين:

- الشرط الأول: شرط وقائي، عبر التذكير المستمر للمجتمع بعواقب الفتن والفوضى.

- الشرط الثاني: شرط علاجي، هو الوقوف أمام كل ما من شأنه أن يهدد الأمن الاجتماعي والسلم الأهلي. استلهم ذلك من خلال الآية الكريمة: ﴿ وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً ﴾».

الورقة الثانية: الأمن والتشريع الإسلامي، تحت هذا العنوان كانت ورقة سماحة الشيخ عبد الغني عباس (السعودية)، جاء فيها أن الأمن تشريعي وليس تكويني، إذ من المسلَّم به أن الله عز وجل بإمكانه تكويناً إحلال الأمن والسلام في الواقع البشري، لكن حكمته تعالى اقتضت أن تكون للإنسان مدخلية في صناعة ما حوله بفعله.

فغاية التقنين الفقهي، إنما هو حفظ الحقوق المختلفة، التي بواسطتها يمكن التوصل إلى الأمن بمختلف أشكاله، ولكن هذا الحق متصل بمعرفة الواجب، حيث إن الحق والواجب حالتان متعاكستان يراد منهما حفظ الحقوق وعدم سلب الأمن وعدم اختلال النظام.

ومن أجل التعرف تفصيلاً على مفهوم الأمن في القرآن والشريعة، لا بد من التطرق بنوع من الإيجاز إلى هذه الدوائر الأربع:

الأولى: الأمن البشري.

الثانية: الأمن والرزق.

الثالثة: الأمن والحرية.

الرابعة: حكومة قاعدتي الضرر والحرج.

مداخلات:

الأمن بين السلطة والمعارضة

قدم سماحة السيد جعفر العلوي مداخلة بعنوان (الأمن بين السلطة والمعارضة) بيّن فيها: «أن من المهم تحديد طبيعة السلطة، ومن ثم ندرك كيف تتعاطى مع الأمن بمفهومه الشمولي، فالسلطة الفاسدة تختزل الأمن في محددات خاصة بها على حساب المجتمع، بينما إذا كانت السلطة صالحة فإن قوى المعارضة تحاول دائماً تخريب الأمن وتعيث فساداً.

إن ضمان الأمن العام إنما يقوم بتحمّل الصالحين لمسؤولياتهم التي تتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعناه العام، عبر الآليات التي حددتها قيم الدين. وإذا تمسّكت السلطة والشعب بتلك القيم ومنها العدل والحق والحكمة والمساواة، فذلك كفيل بتحقيق الأمن».

دور قيمة الأمن لدرء النزاعات الاجتماعية

قد قدّم سماحة الشيخ عبد العظيم المهتدي مداخلة بيّن فيها: «أن هنالك شروطاً ينبغي أن تتوفر في المجتمع لدرء النزاعات الاجتماعية، وهي إيجاد حالة من الإخاء والتعاون على البر والتقوى، وليس التناحر وتعمّد التسقيط وحرب كلّ الآخر».

فعاليات الليلة الثانية

الورقة الثالثة: واقع النزاع الاجتماعي الأسباب والآثار والمعالجة، لسماحة السيد محمد العلوي (البحرين) وهي بعنوان (واقع النزاع الاجتماعي الأسباب والآثار والمعالجة)، بيّن خلالها: «أن المجتمع السليم هو الذي يتخذ من القرآن منهجاً لعلاج أمراضه، والمجتمع الحي الذي يستجيب لنداء الحياة الذي أطلقه القرآن الكريم، حيث جاء القرآن ليبث قيم الخير من جهة، وليقتلع جذور المنازعات والخلافات من جهة أخرى».

وبيَّن: أن أسباب النزاع تتمثل في السخرية والتنابز، وسوء الظن، وإشاعة الفاحشة، والغضب، والغل والحسد، لذلك فإنه يأتي العلاج من خلال حفظ حقوق الآخرين، ومنع الاعتداء والظلم، وإقامة العدل».

ومن أجل علاج حالة النزاعات، ذكر ستّة محاور، هي:

١- تطهير النفس.
٢- حفظ حقوق الآخرين ومنع الاعتداء.
٣- الوفاء بالعهد.
٤- إشاعة الأجواء الإيجابية.
٥- الالتزام بمسؤولية الكلمة.
٦- التعاون الإيجابي والاعتصام بحبل الله.

الورقة الرابعة: الأمن الاجتماعي أطره وضوابطه، قدّمها سماحة الشيخ حميد المبارك (البحرين)، وقد ذكر فيها أهمية الأمن الغذائي والاجتماعي والاقتصادي، وهو أهمية الأمن من الخوف. وساق تعريفاً للأمن وهو أنه حالة شعورية نفسانية ترتبط بما يوجب الخوف، وهذه الحالة تختلف أسباب حصولها باختلاف الثقافات، ولا يمكن تعريف محدد للأمن أو الخوف.

وبيَّن أن: «أسس الأمن الاجتماعي هي الدوافع الذاتية، والقانون، ومقياسه في المجتمع العدل والوفاء بالحقوق.

أما الإطار العملي لتحقيق الأمن الاجتماعي فهو يتحقق بوجود المؤسسات الرقابية الفاعلة، ووجود مؤسسات استيعاب الطاقات».

واختتم ورقته بذكر أن: «المصلحة الاجتماعية يجب أن تكون هدفاً، من خلال الالتزام بالضوابط والشروط، كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في حفظ كرامة الإنسان وحفظ الترابط الاجتماعي».

الورقة الخامسة: الأمن بين الدولة والمعارضة في القرآن؛ قدّمها سماحة الشيخ توفيق العامر (السعودية)، بيَّن في بدايتها: «أن لدى الإنسان نوازع سلبية عالجها القرآن الكريم عبر الكثير من آياته، ليتخلّص من

سلبية الضغوط من قبل الحكام، ومن سلبية الأفكار التي تخرجه من حالة الأمن، وبين أن الخيار هو معرفة أسس معالجة الأنبياء لمثل هذه المشكلات واستيعابها والاقتداء بها، وضرب مثلاً بمواجهة نبي الله موسى (عليه السلام)».

ثم أعرب عن رأيه في: «أن المواجهة السليمة هي الخيار الأنسب لأنها دعوة الأنبياء لتغيير واقعهم، على أسس القبول بالنتائج والتضحيات التي تواجه الإنسان السائر في هذا السبيل، ضمن الظروف المختلفة».

المداخلات:

قدم سماحة الشيخ عبد الله الصالح، مداخلة أكد فيها على: «عدم إيقاع اللائمة على الشعوب في تحقيق الأمن، وإنما الملامة والمسؤولية لمن لديه القوّة والسلطة بمقدار أكبر».

المؤسسات القرآنية وسبل الإنهاض

على هامش مؤتمر (قيمة الأمن وواقع النزاع على ضوء القرآن الكريم) أقيمت ورشة عمل حملت شعار: (المؤسسات القرآنية وسبل الإنهاض) وذلك صباح الجمعة الثامن عشر من مايو لعام ٢٠٠٧ م، طرحت فيها عدة محاور وبحضور مجموعة من المتخصصين والمشرفين على الأنشطة القرآنية في البحرين والمنطقة الشرقية من المملكة العربية. وقد أدار جلسات الورشة السيد هاشم الموسوي من أعضاء جمعية الذكر الحكيم بالبحرين.

كلمة الافتتاح:

ألقى السيد محمود الموسوي الكاتب والباحث وعضو التحرير بمجلة البصائر الدراساتية، والمنسق العام لمؤتمر القرآن الكريم، كلمة الافتتاح للورشة، حيث أشار فيها إلى «أن القران هو كتاب حياة ونظام للمجتمع، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾. وذكَر أن الفوائد التي نرجوها من انعقاد المؤتمر القرآني هي:

- الاستفادة المباشرة للمتلقي عبر حضوره وحواره في المؤتمر.
- الاستفادة النشرية للدراسات والأبحاث بعد المؤتمر.
- الاستفادة الأجوائية (هي صبغة الله) ونشرها كثقافة مجتمعية.
- الاستفادة من ورش العمل، وهي التي ننطلق منها للتأثير المباشر في العمل القرآني.

ولأننا لا نخاطب أفراداً بل نخاطب مؤسسات فاعلة في المجتمع، فمن خلال الحوار وبحث سبل الإنهاض وتبادل الأفكار فيما بين المؤسسات يمكن الوصول لرؤى تخدم هذا المسار».

ثم تلتها عدّة أوراق قدمتها المؤسسات القرآنية.

الورقة الأولى: إطلالة على المجتمع: المشاريع، باسم جمعية الذكر الحكيم، البحرين، قدمها نائب الرئيس: الأستاذ محمد منصور.

تطرق في ورقته إلى جملة من المشاريع والمؤسسات التي تشرف عليها الجمعية.

تحدث في ورقته عن ضرورة وضوح الأهداف والآليات من وراء إقامة البرامج المشاريع القرآنية.

كما أشار إلى أن وضوح الأهداف يسهل عملية سير المؤسسة، ويحقق تفاعل المجتمع معها.

كما دعا -مقترحاً- إلى ضرورة أن تستقطب وأن تهتم برنامج المؤسسات القرآنية بالشريحة العمرية من ٦ سنوات وعمل دورات قرآنية لهم، وأن تكون على مدة أربعة أعوام، في كل عام دورتين، ومنهجهما شمولي تكاملي تتطرق ليس للحفظ فقط، إنما على شكل وجبات قرآنية على أن يكون الكادر التعليمي نسائي.

الورقة الثانية: تجذير الشورى في المؤسسات القرآنية، باسم لجنة أنوار القران، السعودية.قدمها: سماحة السيد ماجد السادة.

بدأ في ورقته بتعداد طرق الإدارة في المؤسسات الأهلية وخاصة القرآنية منها، وهي على النحو التالي:

- الشِّلل: وهي بلا هياكل ولا استراتيجية، وتكون عفوية.
- التجميعية: وهي تجميع طاقات ولكن دون القيام بأفعال حقيقية، بل بعض الأفراد يقوم بكل شيء.
- الاستبدادية: وهي قيام مجلس الإدارة بحصر الصلاحيات فيه، فلا صلاحيات للجنان، ولا أحد يعرف السياسات العامة للمؤسسة إلا مجلس الإدارة، وبقية الأعضاء إنما هم أتباع، وهذا النوع من المؤسسات تموت بمجرد ابتعاد أحد الأفراد القائمين على العمل، وهي مؤسسات تفتقر للإبداع.
- المؤسسة الشوروية: وهي المؤسسة القائمة على آلية للمشاركة والتطوير والانتخاب في كل هياكلها من مجلس الإدارة حتى اللجان.

هذا النوع من المؤسسات هو ما يُطمح إليه فهو يستطيع أن يعطي ثماراً بل ويحل بعض الإشكاليات، ومنها:

- تعميق الولاء للمؤسسة، حيث يحس كل عضو أنه عنصر من عناصر نجاح هذه المؤسسة.
- التفاعل الاجتماعي، حيث تداول المناصب بشكل دوري يعمم أحساس بأن هذه المؤسسة ملك للجميع وليست لفئة دون أخرى، وبالتالي يتم استيعاب طاقات جميع التيارات فيكون العمل أقوى.

ويحل معضلة ارتهان العمل بأعضاء معينين وكأنها ملك عضوض فتشيخ المؤسسة إذا هم شاخوا.

كما يحل ثقافة الاستبداد المنتشرة في المجتمعات وخصوصاً العربية والإسلامية منها، وذلك بتنمية الثقافة الديمقراطية والشورائية.

كما أنه -أي العمل بالشورى- يؤثر إيجاباً في عطاء الأعضاء، وبالتالي في المؤسسة ككل، منها:

- إبراز الكفاءات الشابة.
- اختيار الأمثل للإدارة.
- تجديد للروح والروحية وبالتالي على نوعية العطاء.
- تعميق مفهوم المنافسة الخلَّاقة.

- وتعميق سلوك التشاور وبالتالي تنمية الأعضاء وصنع كفاءات إدارية.

وفي ختام ورقته أشار سماحة السيد ماجد إلى أن ما تطرق إليه ليس إلاّ مجرد آليات ويجب تفعيله والعمل به والتذكير به لتكوين وعي عند الأعضاء.

الورقة الثالثة: التمويل المالي: تحديات ورؤى وآمال، باسم جمعية البيان البحرين. قدمها: الأستاذ عبد الله يوسف، واستهل الورقة بضرورة تقسيم عملية (تمويل المشاريع القرآنية) إلى قسمين:

- القسم المالي.
- القسم التحفيزي للعاملين.

أما القسم المالي أو التمويلي، فهو في هذه المؤسسات الخيرية قائم على الصرف دون العمل، أي على إيجاد أساليب للتمويل. ومن هنا طرح مجموعة من الحلول التي ترفد العمل ماديًّا:

- الخمس: من سهم الإمام المخصص أصلاً للأعمال الخيرية، طبعاً بعد التنسيق بين المؤسسات والمراجع ووكلائهم.
- الوقفيات: من عقار أو ما شابه.
- الاستثمار: كالاستفادة من إيجارات المحلات التجارية.
- الأسهم والتداول: الدعوة للدخول في سوق الأسهم، وتداولها طبعاً في حدودها الشرعية، ليكون سنداً ورافعاً للعمل.
- الهدايا والتثويبات والصدقات الجارية.
- تخصيص مبلغ من الثلث في الوصايا.
- التبرعات بنوعيها: الاقتطاع من الحساب في البنك وتعيين جباة لجمعها.

ثم تتطرق إلى جانب «تحفيز العاملين» وذلك لخلق الحماس للقائمين على هذه الأعمال واستمراريتهم:

- التحفيز: من كلمات الشكر والثناء والهدايا، وشهادات التقدير وغيرها.
- تعاهد العاملين بجانبيها الديني والمعاشي.
- وسائل الترفيه: الحاجة لها تأتي لتجديد الروح بعد عمل شاق وللتخلص من الضغوطات، وذلك بالرحلات، والتزاور، الذهاب إلى العمرة وغيرها.
- نظام الإجازات: شهر أو أكثر.
- جولات وزيارات: للعلماء الأفاضل وللمفكرين وأهل الصلاح والعاملين على الأعمال الخيرية.
- العمل الميداني: بإقامة فعاليات مفتوحة مما يعطي حماساً اكبر وتفاعل من الناس.

الورقة الرابعة: الأداء الإداري للمؤسسات، باسم جمعية النبأ العظيم - البحرين. قدمها: الأستاذ علي آدم.

حيث قسم ورقته إلى ثلاثة أبعاد وهي: التطوع، التخصص، والمأسسة. ابتدأ بالحديث عن الحاجة إلى أكبر عدد من المؤسسات القرآنية لقلتها في المجتمع، ثم تطرق إلى أهميه معرفة الأفراد القائمين على هذه الأعمال بفنون الإدارة، ومراجعة وتقييم الأداء الإداري بشكل دوري.

بعد ذلك تطرق لمفهوم التطوع القائم على الحصول على الثواب في الآخرة فقط، طارحاً تطويره، على سبيل المثال إضافة حوافز مالية للمتطوع. وعن التخصص وأهميته مما يودي إلى سلاسة العمل، ومنها

إعداد المدرسين. وعلى الصعيد المؤسسي، فتطرق إلى عنوان توزيع الأدوار لتحقيق الأهداف بخلاف العمل العشوائي.

ورشة العمل النسائية

تحت إدارة الناشطة والخطيبة الفاضلة السيدة صديقة الموسوي (أم دعاء) من ممثلية سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرّسي (دام ظلّه)، ابتدأت ورشة العمل المخصّصة للنساء في الموضوع ذاته، وبعد الاستماع إلى الأوراق المقدّمة من اللجان والمؤسسات القرآنية في ورشة العمل الرجالية، ثم انفصلت الورشة لتناقش الموضوعات وتحديات العمل القرآني بشكل مغلق.

دعت السيدة صديقة الموسوي، في مداخلتها لتبني العمل المؤسساتي القرآني وتطويره لأنه يلاقي تراجعاً في المجتمع، كما دعت إلى تكوين مؤتمرات بإدارة نسائية.

ومن دوحة القرآن (السعودية) ممثلة في السيدة الفاضلة فوزية (أم حسن) تحدثت عن تجربة مؤسسة دوحة القرآن، عبر الاهتمام الشامل بالقرآن وبكل ما يمت له بصلة وعدم الاقتصار على علم التجويد، وإنما هنالك دروس التفسير والتدبر واللغة وعلوم القرآن، وهذا ما تضطلع به مؤسسة دوحة القرآن، حيث أعد مناهجها علماء متخصصون في علوم القرآن، ولعل مؤسسة دوحة القرآني هي التجربة الناجحة والرائدة في المنطقة، كما عملوا على تدريس وإعداد الكادر الإداري بحيث أصبحنا من خيرة المدرسات والإداريات.

وحول بعض مشاكل اللجان والمؤسسات القرآنية أشارت ممثلة (مدرسة الشيخ عبد الحسن الدينية) إلى مشكلة قلّة المتخصصين في الشأن القرآني ومعاناتهم مع تدريس التفسير لكي نرتقي في العطاء القرآني، لأن التجويد ليس هدفاً بل هو وسيلة.

وذكرت السيدة (أم فاطمة) من جمعية النبأ العظيم مشكلة عدم توجه المجتمع للثقافة القرآنية وحاجته لعلاج هذه المشكلة، كما أن في المؤسسات ذاتها مشكلة هي عدم التلاقي وتبادل الأفكار فيما بينها، لذلك فندعو لتفعيل المزيد من اللقاءات □

مسارات والحداثة

يشير مصطلح الحداثة إلى مرحلة تاريخية طويلة نسبيًّا، بدأت إرهاصاتها في أوروبا منذ أواخر القرن السادس عشر. وعصر الحداثة حصيلة تراكم تاريخي متفاعل العوامل. لقد شكَّل عصر (التنوير) قاعدة التفكير للحداثة كلها، ويمكن ملاحظة إن بجانب (العقلانية) التي هي أحد أهم أسس الحداثة ثمة قاعدة توازيه في الأهمية وهي (مركزية الإنسان وموت الإله). وتداعيتها واضحة في (الحرية، العلمانية، الفردانية). والوليد الشرعي (ما بعد الحداثة post-modernisme) لا تتناقض مع رحمها حيث إن الأصول الفكرية والفلسفية لـ(ما بعد الحداثة) تعود إلى ما قبل عصر الصناعة، أي ما قبل الحداثة!. لذا الحداثة تعتمد البنيوية التي تتضمن الإيمان بالنسق والعلاقات نتيجةً طبيعية للعقلانية، وتعتمد ما بعد الحداثة التفكيكية. فهما (البنيوية والتفكيكية) وإن اتفقتا على (موت المؤلف) والسماح بتعدد القراءات، إلا أنهما يختلفان في مركزية النص الذي تعتمده البنيوية وتلغيه التفكيكية مما يسمح بحرية أكبر للقارئ في خلق الأفهام والمعاني.

وبين خضم التعريفات المتكاثرة لمفهوم الحداثة بعد التسليم بتضمنها نزعة التغيير في المناهج والسلوك. نجد القدر المتيقن في أنها:

١- ترتكز على أن الإنسان هو مركز الكون وسيده، مما يعني استغناءه بالعقل عن الإله. والحقيقة: إما أنها منهج حسي لا يؤمن بالغيب، أو لا يؤمن بالحقيقة المطلقة. والعلمانية هي الناتج الطبيعي لما سبق.

٢- والتحديث (العمران، التمدن) هو الثمرة المرجوة من الحداثة. لكن الحداثة هي قيم المشاركة والفاعلية التي تسمح بمواجهة ايجابية لتحديات الزمان (المعاصرة) فالمعاصرة نتيجتها.

وعلى ذلك يصح السؤال عن مسألتين: الأولى إمكانية التفكيك بين الرؤية الفلسفية التي تتكئ عليها قيم الحداثة، والثانية عن إمكانية استخدام مصطلح (الحداثة) بعيداً عن تلك الرؤية الفلسفية. وفي الثاني؛ مع أن الأمر يسير في العبائر لولا (المراوغة)، لذا يفضل البعض استعمال عبارة (التجديد) للهرب من تداعيات مصطلح (الحداثة)، ويقيدها في الفكر الديني. وفي الأول: يمكن رصد ثلاث مسارات: الرؤية الفلسفية. قيم (الحداثة) المشاركة والفاعلية والايجابية. برمجة مسارات التنمية والتقدم. والأخير شأن خبراء التنمية. ودعوانا أن الدين قادر على أن يحقق للإنسان الكرامة والرفاه ويواكب مشاكل عصره، بل إن الدين هو القادر على تعزيز قيم (الحداثة) وبعيداً عن الرؤية الفلسفية التي نتباين معها.

■■ صادق الموسوي

No. 41 18th Year- Summer 2007AD / 1428HG.

41

ALBASA'ER

ISLAMIC IDEOLGIC MAGAZINE

Islamic Ideoligic Magazine
Issued by: Islamic Studies
& Resarches Center
In the Universiy of
Imum ka'am

المشاركون في العدد:

- آية الله هادي المدرسي
- محمد الحبيب
- د. محمد باغستاني
- زكريا داوود
- جعفر النمر
- عبدالغني عباس
- محمد الحرز
- كريم محروس
- ناجي زواد
- كامل الهاشمي
- حسن البلوشي
- إبراهيم جواد
- مكي المامون
- صادق الموسوي

موقعنا على الإنترنت www.albasaer.org