مجلة إسلامية فكرية
يصدرها مركز الدراسات
والبحوث الإسلامية في حوزة
الإمام القائم (عج) العلمية

البصائر

ملف: الإصلاح والتغيير

قراءة في مستقبل التحولات الشعبية

- الأمة الإسلامية والإنبعاث الجديد
- العرب وجدلية القوة والحرية..قراءة أولية في ثورتي تونس ومصر
- المجتمع والطائفية والسلطة.. رؤية قرآنية
- ثورة الإنسان الرقمي
- قوى الاستبداد وطرق مكافحته
- المشروع الشيعي في العراق.. تأملات في مشروع القيادة
- نحو مشروع وطني يترجم ثقافتنا
- الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي
- نزعة إقصاد الفكر الآخر في عقلانية الجابري

49
السنة الثانية والعشرون، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م
22th Year 2011AD/1432HG.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ هَٰذَا بَصَٰٓئِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحۡمَةٞ لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ﴾

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 العـدد

- لبنان ٣٠٠٠ ل. ل
- سوريا ٦٠ ل. س
- الأردن دينار ونصف
- مصر ٥ جنيهات
- الكويت دينار ونصف.
- السعودية ١٥ ريالاً
- البحرين دينار ونصف
- الإمارات العربية ١٥ درهماً
- عمان ريال ونصف
- قطر ١٥ ريالاً
- العراق ١٠٠٠ دينار
- إيران ١٠٠٠٠ ريال
- اليمن ١٧٠ ريال
- السودان ٧٠ دينار
- ليبيا دينار ونصف
- تونس دينار ونصف
- المغرب ٢٠ درهماً
- موريتانيا ١٥٠ أوقية
- الجزائر ٢٠ ديناراً
- فرنسا ٣٠ فرنكاً
- بريطانيا جنيهان ونصف
- سويسرا ١٠ فرنكات
- ألمانيا ١٠ ماركات
- إيطاليا ٥٠٠٠٠ ليرة
- هولندا ١٠ فلورن
- كندا ٥ دولارات
- أمريكا ٥ دولارات
- أوستراليا ٦ دولارات
- الدول الأوربية والأمريكية والإفريقية الأخرى ٥ دولارات

التوزيع

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

البصائر

مجلة إسلامية فكرية
يصدرها مركز الدراسات والبحوث الإسلامية في حوزة الإمام القائم العلمية

الهيئة الاستشارية

* الأستاذ حسن العطار (الكويت)
* الشيخ زكريا داوود (السعودية)
* الشيخ صاحب الصادق (العراق)
* الشيخ محمد العليوات (السعودية)

رئيس التحرير

* السيد جعفر العلوي (السعودية)

مدير التحرير

* الشيخ محمد زين الدين (السعودية)

هيئة التحرير

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

للتواصل

* لبنان- بيروت - الحمراء، ص.ب: ١١٣/٦١٥٩.
* *P.O.Box 113/6159 Hamra -Beirut-Lebanon*
* *www: albasaer.org*
* *E-mail: albasaer@gawab.com*

٤٩

السنة الثانية والعشرون
١٤٣٢هـ، ٢٠١١م

من المحـــرر

□ ٦

مفتـتـح

□ الأمة الإسلامية والانبعاث الجديد - الشيخ محمد حسن الحبيب ٧

من بصائر الوحي

□ حقائق ورؤى من بصائر القرآن الحكيم - الشيخ ناجي زواد ١٣
□ محاولات التَّأريخ لعلم أصول الفقه الإماميّ - الشيخ حسن البلوشي ٢٣

قضايا إسلامية وفكرية

□ الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي - أ.د. روبرت غليف ٤٠
□ نزعة إقصاء الفكر الآخر في عقلانية الجابري - عبد الفضيل ادراوي ٦١

ملف العدد

الإصلاح والتغيير.. قراءة في مستقبل التحولات الشعبية

□ العرب وجدليات القوة والحرية - الشيخ محمد محفوظ ٧١
□ المجتمع والطائفية والسلطة رؤية قرآنية - الشيخ عباس السعيد ٨٨

منتدى البصائر

□ الحراك الجماهيري: قراءة في مستقبل الإصلاح والتغيير في الأمة ١٠٧

49
22th year
1432h - 2011m

رأي

□ نحو مشروع وطني يترجم ثقافتنا - كاظم الشبيب.....١٦٢

إسلام ومسلمون

□ المشروع الشيعي في العراق: تأملات في مشروع القيادة - محمد علي جواد تقي...١٦٦

نافذة الأدب

□ مصيرُ الشعبِ يكتبُهُ الحِمامُ - الشيخ محمد حسن الجمري.....١٧٢

من الذاكرة

□ قوى الاستبداد وطرق مكافحته (٢-٢) - المرجع الديني الشيخ محمد حسين النائيني...١٧٥

كتب دراسة ونقد

□ ثورة الإنسان الرقمي - محمد حسن آل زايد ١٨٤

إصدارات حديثة

□ ١٩٦

تقارير ومتابعات

ندوة: ثورة البحرين إلى أين؟ ١٩٦
ندوة: الإصلاح في القرآن الكريم.....١٩٨

من المحرر

ما زالت بعض مواقع الأمة العربية والإسلامية تشهد إرهاصات حبلى بالتطورات، بعضها شهد التحول السريع، وبعضها ما زال يواصل كفاحه وجهاده، كدليلٍ على الإرادة الشعبية للسير في دروب الحرية والعيش الكريم.

ففي مفتتح العدد (الأمة الإسلامية والانبعاث الجديد) وبقراءة لهذا الواقع وخصوصًا بعد أن تحرَّك جزء من الأمة لاستعادة دوره في الحياة العامة؛ تقرأ إجابات لتساؤلات قدمها الباحث الشيخ محمد حسن الحبيب: هل نحن أمام انبعاث جديد، أما إننا لا نزال في البدايات والطريق لا يزال طويلاً؟.

وإكمالاً لما بدأناه في العدد السابق (٤٨) من فتح ملف خاص بهذه التطورات، يطالعنا هذا العدد (٤٩) بالقسم الثاني والأخير من الحوارات، وذلك بمشاركة ثلة من الكتَّاب والباحثين. كما يشاركنا الباحث المحفوظ بقراءة أولية في ثورتي تونس ومصر، وأخرى للباحث السعيد عن المجتمع والطائفية والسلطة برؤية قرآنية. وثالثة بقراءة نقدية لنتاج الدكتور حرب في قراءته للثورات الناعمة، وبمشاركة للأستاذ الشبيب يُقدِّم فيها مقترحًا للنهوض بالواقع الثقافي للأمة في زمن التحولات السياسية، كما يُقدِّم لنا الكاتب محمد علي تصوراته لمستقبل واقع الشيعة في العراق بتأملاته في مشروع القيادة. وفي باب الأدب نُقدِّم قصائد للشاعر الجمري عن مصير شعبٍ يكتبُهُ الحِمامُ. ونختتم الملف بالحلقة الثانية والأخيرة من تراثنا الخالد للمرجع الراحل النائيني عن الاستبداد وطرق مكافحته.

ويطالعنا باب (من بصائر الوحي) بدراستين الأولى للزميل الزواد (حقائق ورؤى من بصائر القرآن)، والأخرى للزميل البلوشي كقراءة نقدية للمنطلقات والمنهجية في علم أصول فقه الإمامية.

أما في باب (قضايا إسلامية وفكرية) فنقرأ دراسة مترجمة للأستاذ للدكتور غليف عن الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي (العلاقة بين المدرستين الأخباريّة والتفكيكية)، ويشاركنا الباحث ادراوي، بدراسة نقدية في بعضٍ من تجليات التعصب والتعتيم في فكر الدكتور الراحل محمد عابد الجابري. هذا كل ما حواه العدد نأمل منه تعالى القبول والرضا وللقارئ الفائدة.

الأمة الإسلامية والانبعاث الجديد

الشيخ محمد حسن الحبيب*

الأمة الإسلامية كما سائر الأمم مرَّت في مسيرتها التاريخية بمحطات صعود وتجلٍّ، وأخرى على هبوط وانطواء، ومما لا شك فيه أن هناك أسباباً تقف خلف الحالتين، منها الالتزام بالقيم التي قامت عليها وعدمه، ومواجهة التحديات أو الاستسلام إليها، وغيرها.

ولكي نكون منصفين علينا أن نعترف بحقيقة، وهي أن مسيرة البشر الحضارية تحتوي على الأمرين معاً، وكما قيل: إن الحضارات والأمم تسير بين قطبي الكُمُون والظهور، فتكمن وتختفي فترة من الزمن ثم تعود لتنبعث من جديد في فترة أخرى.

ولكن لا يكون الانبعاث مجدداً إلا إذا حافظت مجموعة ما أو فئة ما من الأمة على قيمها وأهدافها ورسالتها، والرباط المؤلف لعلاقاتها بعضها مع بعض أو مع الآخرين أيضاً، وتستمر على ذلك إلى حين توافر أرضية صالحة للانبعاث من جديد.

ولضمان هذه الفئة الخازنة لقيم الأمة وحضارتها عَمَدَ الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم في تأسيسه لهذه الأمة على تركيز المسؤولية على الأمة بمجموع أفرادها ومؤسساتها، ولكن من دون إعفاء أبنائها عن المسؤولية، بل تتوزع المسؤولية على كل واحد منهم بغض النظر عن الموقع الذي يكون فيه حاكماً أو محكوماً، عالماً أو عاملاً، كبيراً أو صغيراً، رجلاً أو امرأة، فالمسؤولية تجاه البناء أو الانحراف هي عامة تشمل الجميع.

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

قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1].

والولاية هنا نوع من أنواع السلطنة المتبادلة بين المؤمنين والمؤمنات، بحيث يكون لكل واحد منهم على الآخر سلطنة فيما يرتبط بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه هي عين المسؤولية التي لا تقف عند أحد بل تشمل جميع المنتسبين لهذه الأمة.

وهذه السلطنة الممنوحة لأبناء الأمة تتقدم على رأس الدولة وسلطتها خليفة أم رئيساً أم أميراً، أم ملكاً، فالأمة بمجموعها وبأفرادها يجب عليهم النصح والتقويم بل والخلع أيضاً، وقد بسط العلماء الحديث عن هذه الأمور في بحوثهم الفقهية، فمن أراد الاطلاع فليراجع ما سطَّروه في كتبهم.

فإذا كان بنيان الأمة على هذا النحو فمن الطبيعي إذا دخلت في مرحلة ما يسمى بالسبات، وهي الفترة الواقعة بين ظهور وآخر أو انبعاث وانبعاث، أن تجد فيها من يحتفظ بقيمها ويحافظ على مخزونها الحضاري، وصولاً إلى الانبعاث من جديد.

ويمكن لنا التعرُّف إلى أفراد هذه المجموعة من قول أمير المؤمنين عليه السلام: «الرَّجُلَ كُلَّ الرَّجُلِ نِعْمَ الرَّجُلُ هُوَ الَّذِي جَعَلَ هَوَاهُ تَبَعاً لِأَمْرِ اللهِ، وَقُوَاهُ مَبْذُولَةً فِي رِضَاءِ اللهِ، يَرَى الذُّلَّ مَعَ الْحَقِّ أَقْرَبَ إِلَى عِزِّ الْأَبَدِ مِنَ الْعِزِّ فِي الْبَاطِلِ، فَبِهِ فَتَمَسَّكُوا، وَبِسُنَّتِهِ فَاقْتَدُوا، وَإِلَى رَبِّكُمْ بِهِ فَتَوَسَّلُوا؛ فَإِنَّهُ لَا تُرَدُّ لَهُ دَعْوَةٌ، وَلَا تُخَيَّبُ لَهُ طَلِبَةٌ»[2].

والآن علينا أن نتساءل: هل نحن أمام انبعاث جديد، خصوصاً بعد أن تحرَّك جزء من الأمة لاستعادة دورها في الحياة العامة، وهو ما اصطلح عليه بالربيع العربي؟ أم أننا لا نزال في البدايات والطريق لا يزال طويلاً؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال ينبغي الالتفات إلى ما يلي:

١- في البدء ينبغي أن ننظر إلى أن ما يجري اليوم من حراك على أنه حلقة تتصل بسابقاتها وسترتبط بما يليها، فانبعاث الأمم هو عمل تراكمي متصل الحلقات، يتولد منه انبعاث في لحظة تجتمع فيها عوامل النهوض بالظروف الزمانية والمكانية المناسبة لذلك.

وانطلاقاً من المسؤولية الملقاة على كل فرد من أبناء هذه الأمة علينا جميعاً أن نعمل وأن نخطط لما نعمل، ولكن ليس بالضرورة أن نحصد ما نعمل، فكما أن ما ننعم به اليوم من هامش بسيط في مجال الحريات إنما جاء نتيجة لتضحيات السابقين، كذلك علينا أن نقوم بواجبنا، فربما حصدناه أو حصده أبناؤنا والأجيال القادمة من أبناء هذه الأمة.

المهم هو نهوض الأمة كأمة، وبنهوضها يكون نهوض أبنائها والمنتمين إليها، وحينها

(١) سورة التوبة، الآية ٧١.

(٢) وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣١٧.

تكون النتيجة لصالح الأمة الصالحة، خصوصاً وأن الله سبحانه وتعالى قد خصَّ وراثة الأرض بعباده الصالحين.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (١٠٥) إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ﴾[٣].

٢- ربما ظن البعض أن أُمتنا قد تغلَّبت على مشكلة الاحتلال العسكري الذي عمل على تقهقر الأمة ومنعها من التقدم والنمو ولم يبق منه سوى الاحتلال الصهيوني. وعليه يجب أن نستكمل علاج ما تبقى من المشكلات التي أعاقت النهضة منذ قرنين من الزمان تقريباً، ومن تلك المشكلات: التفرُّد بالسلطة والاستبداد السياسي، والظلم، ومصادرة الحقوق والحريات العامة، والاستئثار بخيرات الأمة... وغيرها من المشكلات.

ولكن الحقيقة المرة التي اكتشفها أبناء الأمة هي أننا لا زلنا في المربع الأول؛ فالمستعمر هو هو لا يزال المُتحكِّم بخيراتها، والقابض على قرارها بشكل مباشر أو غير مباشر من خلال الوسائط التي تحتاج إليه لتثبيت أركانها ويحتاج إليها لتنفيذ مخططاته ومصالحه.

إن ما جرى ويجري من أحداث ومواقف تجاه الحراك الجماهيري في بعض الدول العربية، المعروف بالربيع العربي، يوضح وبشكل جلي أن حزمة المشكلات التي تُعيق أمتنا من النهوض قد أضيف لها ما ظُنَّ أنه قد ولَّى وانتهى، والصحيح أن مفاعيله لا تزال تعبث في أمتنا وترمي بها في أتون التخلف والتقهقر والتراجع. وهذا يفرض علينا ضرورة إعادة ترتيب أولويات التصدي لهذه المشكلات.

٣- يسبق عادة حالة الانبعاث أمران أساسيان:

الأول: العودة إلى القيم والأخلاق والسلوكيات الحميدة السائدة في مرحلة ما قبل مرحلة السبات، أي مرحلة النهوض السابقة؛ لأنها المسؤولة عن صياغة الإنسان والأمة صياغة تمكنهما من النهوض والبناء والتقدم.

ولك أن تلاحظ التحوُّل الذي أحدثه الإسلام في الإنسان الجاهلي من حالة وضيعة يصفها جعفر الطيار بقوله إلى النجاشي: «أيها الملك، كنا قوماً على الشرك، نعبد الأوثان ونأكل الميتة ونُسيء الجوار، يستحل المحارم بعضنا من بعض في سفك الدماء وغيرها، لا نحل شيئاً ولا نحرمه». إلى حالة أخرى مغايرة لما كانت تماماً، وذلك كما يقول جعفر الطيار عليه السلام حين «بَعَثَ اللهُ فِينَا نَبِيّاً، أَمَرَنَا بِخَلْعِ الْأَنْدَادِ، وَتَرْكِ الِاسْتِقْسَامِ بِالْأَزْلَامِ، وَأَمَرَنَا بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، وَحَرَّمَ الظُّلْمَ وَالْجَوْرَ وَسَفْكَ الدِّمَاءِ بِغَيْرِ حَقِّهَا، وَالزِّنَا، وَالرِّبَا، وَالْمَيْتَةَ، وَالدَّمَ، وَأَمَرَنَا بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي الْقُرْبى، وَنَهَانَا عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْي».

فالإنسان هو ذاته لم يختلف قبل وبعد الرسالة الإسلامية إلا في صياغة إنسانيته وشخصيته، فتحوَّل إلى المتمسك بالحق والعدل والخير، والعامل على نشره بين الناس،

(٣) سورة الأنبياء، الآية ١٠٥ - ١٠٦.

والمضحي بدمه وماله في هذا السبيل، والبار بوالديه وبأهله ومجتمعه وأمته التي ينتمي إليها، فيقدم مصلحتهم على مصلحته ويؤثر حاجاتهم على حاجاته فيرتب أولوياته في الحياة على ما هو المطلوب والأهم على مستوى المجتمع والأمة، متجاوزاً بذلك الثغرات التي تقوده إلى التسافل، كحب المال والجاه وغيرهما من الأمور التي ينفذ الأعداء من خلالها للتغلل في مجتمعاتنا والنفوذ إلى ساحاتنا والعبث بعقول أبنائنا ومكتسبات أمتنا وخيراتها.

الثاني: الإبداع أو على الأقل محاولات الإبداع الجادة في الفكر والثقافة والأبعاد العلمية المختلفة بما يتناسب والقيم التي بُنيت الأمة على أساسها، والانعتاق من حالة الاستيراد من الغرب أو غيره، وذلك لأن لكل أمة وحضارة خصوصيات تتميز بها من غيرها، فالعالم الغربي المنتمي لأصول رومانية وثنية يختلف في حضارته عن الأمة الإسلامية التي تدين بعقيدة التوحيد المبشر بها من الأنبياء جميعاً من آدم إلى رسول الإسلام محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾[٤].

فالوحي هو من أهم الخصوصيات التي تميز حضارة الإسلام من غيرها، وهذا ما يجعلها خالدة بخلود المبادئ والقيم والتعاليم السماوية التي نزل بها الوحي على نبيه صلى الله عليه وآله وسلم.

من هنا يتبين لنا أن حضارة الأمم لا يمكن بحال استيرادها على الرغم من استيراد المنتجات والمصنوعات، وما هو حاصل اليوم من استيراد ضخم في مختلف البلاد الإسلامية في حقيقته ليس استيراداً للحضارة وإنما هو استيراد لمنتجاتها. علماً بأن من يظن أن الاكتفاء بذلك معتقداً أنه السبيل إلى التقدم أشبه بالذي يعالج العرض ويدع المرض ينخر في جسم المريض حتى يتمكن منه ويسلمه إلى الموت.

والسبب هو أن الحضارة هي إبداع وليست تقليداً وتبعية للغير، والحضارة لا تباع ولا تشترى بل تُصنع من رحم الأمة المتمسكة بما تؤمن به كأمة.

لذا على علماء الأمة ومفكريها العمل على إيجاد البدائل الفكرية والمنهجية المنسجمة مع عقيدته وواقعه، والمستلهمة من تاريخه وتراثه وثقافته، للخروج من حالة التبعية والتخلف والوصول إلى الاستقلال والتحرر الشاملين.

والآن نعود إلى التساؤل الذي قدمناه وهو: هل نحن أمام انبعاث جديد؟ أم أننا لا نزال في البدايات والطريق لا يزال طويلاً؟

والحق وبناءً على ما قد مر نقول: نعم نحن أمام انبعاث جديد وإن كان هذا الانبعاث كغيره محاطاً بتحديات كبيرة وخطيرة قد تحدُّ منه أو تئده في مهده إلا إذا تمكن الخيرين من أبناء هذه الأمة من مواجهة التحديات وتجاوزها.

(٤) سورة النحل، الآية ٣٦.

ولعل من أكبر التحديات التي تواجه هذا الانبعاث هو الآتي:

أولا: العلاقة المضطربة بين الأنظمة السياسية الحاكمة في البلاد الإسلامية وشعوبها.

واضطراب العلاقة يعود إلى ممارسات الحكام للظلم والقهر والإذلال ومصادرة للحقوق والحريات العامة، وهذه الممارسات ربما تُنبئ عن الاعتقاد بالفوقية والتفوق على غيره! فهو من يملك وهو من يرى وهو من يهب وهو من يعفو... إلخ.

وهذا الاعتقاد إن صح فإنه اعتقاد خاطئ لا يؤسس لعلاقة حميدة مع الناس، بل نتائجه سلبية عليه وعلى المجتمع الذي يحكمه.

والشواهد من التاريخ عديدة منها فرعون الذي قال أنا ربكم الأعلى وسام شعبه سوء العذاب ولا يريهم إلا ما يرى هو، والنتيجة هو الهلاك.

قال تعالى: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾[٥].

قال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾[٦].

قال تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾[٧].

قال تعالى: ﴿قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى﴾[٨].

والنتيجة هي:

قال تعالى: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[٩].

قال تعالى: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾[١٠].

لذا نحن بحاجة إلى تصحيح العلاقة ورفع حالة الاضطراب عنها، وذلك لا يكون من طرف واحد بل يكون من الطرفين معاً، «أعني الحكام وشعوبها»، وذلك بالاحتكام إلى القيم السائدة في المجتمع أو بالتراضي بما يُؤمِّن مصلحة المجتمع والأمة.

ومن الواضح أن حركة الشعوب الإسلامية نحو تحمل مسؤولياتها، وممارسة دورها في الإصلاح بعيداً عن العنف والسلبية، دليل على أنها تقدمت خطوات في طريق تجاوز هذا التحدي المعيق لحركة الانبعاث، وكلنا أمل أن يأخذ الطرف الآخر -أعني الحكام- المسار ذاته

(٥) سورة النازعات، الآية ٢٤.

(٦) سورة القصص، الآية ٤.

(٧) سورة غافر، الآية ٢٩.

(٨) سورة طه، الآية ٧١.

(٩) سورة آل عمران، الآية ١١.

(١٠) سورة البقرة، الآية ٥٠.

والالتحام مع أبناء الأمة في مسيرة الانبعاث الجديد.

ثانيا: الغرب ودوائر القوى المؤثرة في العالم هي الأخرى تشكل تحدياً أمام هذا الانبعاث، فهم في الوقت الذي يُقدِّمون أنفسهم بالقيم المتفق عليها التي يتطلع لها كل من يتوق إلى الانعتاق من ذل العبودية إلى شرف الإنسانية وكرامتها، كحقوق الإنسان وحرية التعبير والحريات العامة والعدالة الاجتماعية والمساواة والتنمية... وغيرها، إلا أن هذه المنظومة القيمية التي يُقدِّمون أنفسهم من خلالها، وربما انخدع البعض بهم، تصطدم بجبال المصالح التي يعملون على الحصول عليها في أرض أمتنا.

وفي حالة الاصطدام هذه فإنهم يُقدِّمون مصالحهم على غيرها، فالأولوية معنا هو تحقيق مصالحهم ومصالح شعوبهم وحضارتهم.

وغير خفي على أي أحد المواقف المتباينة والمتناقضة من الحراك الجماهيري السلمي في بعض البلدان الإسلامية، وربما لا يرون فيه تناقضاً، بل لربما يكون منسجماً مع الأسس التي قامت عليها حضارتهم، ولكننا أيضاً ومن المنطلق ذاته نراه منافياً للقيم ومتجاوزاً للعدالة والحقوق.

لذا يجب علينا إعادة النظر في العلاقة، وسد المنافذ التي تنفذ من خلالها إلى أمتنا □

حقائق ورؤى

من بصائر القرآن الحكيم

الشيخ ناجي زواد*

في فترات زمنية من العهود التاريخية المنصرمة ربما أظهر الإنسان انبهاره واستحسانه لنمط فكري أو مسار ثقافي وعقدي يفد من المحيطات المختلفة، فينساق المتلقي للتناغم والانسجام معها مدة قد تطول وقد تقصر، حسب موجتها وقوتها وقدرتها على التأثير، إضافة إلى ما تحمل من مستجدات في مفرداتها وإطارها الخارجي، غير أنها تبدأ بالخمول والتراجع حين تتساقط أستارها، وتنكشف مثالبها ونواقصها لما يعتريها من خلل وتناقض.

ولقد كانت البوصلة تتجه بين فينة وأخرى تجاه ما يستجد من توجهات وأفكار تستحوذ على المشاعر الإنسانية، ومع تشعب القضايا المختلفة ومدى تكالب الأزمات والكوارث على الواقع الإنساني، فإن ذلك قد يستدعي الهرولة نحو المنتج المستجد من الأفكار والرؤى للحصول على الضالة التي تنشدها كافة الأطياف البشرية.

ففيما مضى من القرن العشرين كان الفكر الماركسي، الذي استحوذ على الرأي العام العالمي، له قدرة تأثيرية عند نشأته وتأسيسه، وقد احتل بنظرياته وتصوراته مساحة شاسعة النطاق، وشعرت الأفكار المختلفة والمتنوعة بالتوجس والرهبة من تلك النهضة وبريقها الآخذ في التأثير والتأييد، مما حدا بالأطراف المناوئة التصدي بكافة السبل والوسائل لمواجهة أفكاره وصدها عن الانتشار والهيمنة، ورغم الإنجازات الهائلة التي حققها منذ انطلاقته غير أنه ذهب أدراج الرياح مع فشل التجربة ونجاح أفكار أخرى أكثر

* عالم دين، كاتب وباحث، أسرة التحرير، السعودية.

انفتاحاً ونضارة، وهذا السياق لم يقتصر على هذا التوجه فحسب، إنما ينسحب على كافة التوجهات والأيديولوجيات الفكرية والثقافية، فالأفكار والثقافات قد تحقق نموًّا تصاعديًّا عند انطلاقتها ونهضتها في النشأة والحداثة، ثم تذبل شيئاً فشيئاً ليتم ولادة جديدة لفكرة أخرى ونظرية جديدة.

ومع تراكم الزخم الهائل من الأفكار والثقافات التي يناقض بعضها بعضاً، فإن الفكر القرآني بقي متجدداً طوال عهوده الضاربة بجذورها في عمق الزمن، بقيمه وتعاليمه وإسهاماته المتميزة، التي لا يناقض بعضها بعضاً، إنما جاءت متناسقة ومنسجمة، ثم إنها لم تكن بحاجة لتجربة أو امتحان لتثبت مصداقيتها وأحقيتها، بل كانت واضحة وناصعة لكافة العقلاء والمتنورين الذين اختبروا معالمه ومناهجه، وأقوى ركيزة داعمة للفكر القرآني أنه من عند الله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾[1].

وهنا لنا أن نسأل: لماذا لم يستطع العرب بما كان لديهم من قدرة راقية في الفصاحة والبلاغة، وإدراك في فهم أسرار اللغة العربية وصيغها أن يُنشئوا آية واحدة؟ أو تكون لهم الأدوات والسبل القادرة على تأليف نص مشابه؟ ولقد كرر القرآن الكريم طوال تاريخ نزوله تحديه للبشر لكنهم كانوا أعجز من أن يأتوا بنظير لآية قرآنية واحدة من آياته المباركة؟

ولعل السبب يكمن في الأبعاد التالية:

أولاً: القرآن مدرسة العلوم والمعارف:

على امتداد مراحل التاريخ البشري لم يكن هناك ما يُضاهي بصائر القرآن الكريم من أفكار وثقافات، بما قدم من حقائق كبرى تنصاع لها العقول المستنيرة بالوعي والمعرفة، وعلى مر العصور المنصرمة لم يأت كتاب يُصدِّق بعضه بعضاً، ببراهينه النيرة وآياته المحكمة كما هو القرآن الكريم: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[2].

ثم إن الذكر الحكيم لم يتحدث عن قوانين وقضايا تلامس احتياجات الواقع الإنساني فاستطاع البشر بكافة أعراقهم وطوائفهم ابتكار ما هو أرقى وأعمق في معالجة قضايا الإنسان والطبيعة وسائر مرافق الحياة، بل كانت هي الأمثل والأصدق ما بقي الإنسان وامتد الزمن، ناهيك عن أن علوم القرآن ومعارفه هي التي ترفد حركة الإنسان بالتطلع والطموح، وتُعينه على اكتساب العلوم والمعارف، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى

(١) النساء/ ٨٢.

(٢) فصلت/ ٤٢.

لِّلْمُتَّقِينَ﴾[٣]، وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من أراد علم الأولين وعلم الآخرين فليقرأ القرآن»[٤].

من هذا المنطلق أطلق الذكر الحكيم صيحات الهداية والصلاح لاستنهاض العمق الإنساني من سباته وغفلته وضياعه، حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾[٥].

وحين كان القرآن الكريم هو المصدر والمنبع الذي يستقي ويستلهم منه الإنسان المسلم المعاني والرؤى والفكر والمعرفة كان أكثر انبعاثاً ونهضة نحو بناء المجتمع الإنساني، وتحقيق المكاسب والإنجازات في جل الميادين الحياتية، فضلاً عن التطلع والطموح الباعث على الحياة الكريمة، فما احتضن بين طياته من كم هائل من مفاهيم ورؤى كان يطلق مسيرة البناء ويسدد مساعيها، غير أنه عندما غيبت مفاهيمه وتعاليمه الراقية في حاضر الأمة وتخلّت عن بصائره وهديه مُنيت بالخسائر والهزائم الجسام، وأصبحت في عِداد المتخلفين الذين أذعنوا للتقاعس والخمول.

وإذا عدنا أدراجنا إلى الملاحم البطولية التي حقق فيها المسلمون الانتصارات الكبرى المتعاقبة طوال التاريخ، وتضافرت جهودهم لبناء الأجيال الصالحة، ونشر قيم الحق والفضيلة في أرجاء المعمورة، وإقامة صرح العدل وحفظ الحقوق الإنسانية في سائر أروقتها، حتى أضحوا في فترة وجيزة من خير الأمم، نجد أن وحي القرآن الكريم هو الملهم على التضحية والعطاء، والباعث الأساس لرفد مسيرة التقدم والتحضر.

وعندما فقه جيل الصحابة الواعد معاني هذه الحقيقة، وصقلوا شخصياتهم وفق تصوراتها ورؤاها، استطاعوا تحقيق ما وصلوا إليه من مقام مرموق، وبهر العالم بشتى انتماءاته وأعراقه لتلك النهضة الخصبة، التي حققت الإسهامات الجزيلة في إطلاق حركة المعارف الإنسانية، وأنارت مدارج مسارح الحياة.

ونحن اليوم على أعتاب القرن الواحد والعشرين نعيش الضعف والهوان، وتسيطر علينا هواجس الهزيمة والانكسار، وتستحوذ علينا بواعث الخيبة والفشل على شتى الأصعدة والمجالات الحياتية، ويتجلى العجز أمام نهضة النظام العالمي الأخذ في التطور والتقدم، وما توصل إليه من تحقيق الإنجازات والمكاسب الهائلة التي أغنت واقعها بغزارة إنتاجها وابتكارها، ورغم الدعوات الإصلاحية الحثيثة التي يطلقها العلماء والمفكرون لإنماء حركة الواقع وإطلاق مسيرته لبناء نهضة معرفية ومهنية، فإن الاستجابة لا تترجم إلا ببعض

(٣) البقرة/ ٢.

(٤) الري شهري، محمدي، ميزان الحكمة، ج٨، ص٧٣، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ، ١٤٦٢هـ. ش.

(٥) يونس/ ٥٧.

الأمور القشرية والسطحية التي لا تُلبي المقاصد والأهداف لنهضة الواقع، وقد لا يكون ذلك مصدر غلق وممَّا يبعث على خيبة الأمل، غير أنه يبقى محل تداول ونقاش للخلاص من الظواهر المرضية التي تهيئ الأرضية للدعة والتكاسل والهروب عن حقائق الواقع، ولا غرو أن ذلك بحاجة إلى تكثيف الجهود والمساعي، وتقديم المزيد من الرؤى والبصائر من قبل المهتمين بشأن قضايا الأمة لتلبية احتياجات الواقع ورهاناته الملحة، وما يحقق الانسجام وفق التطلعات والمنطلقات.

ولعل جذر المشكلة التي تساور واقعنا ويرتهن بأسوارها هي حالة الطلاق والفصل بين الواقع وما بحوزتنا من معانٍ وقيم أصيلة، وما مُنيت به مجتمعات الأمة من انتكاسات وخسائر وخيَّمت طيلة الحقب التاريخية حتى حاضرنا الراهن، إنما هو نتيجة التنصل والتجرد من بصائرها ومفاهيمها، ولو أننا بذلنا جهداً يسيراً في استثارة أفكارها وأدواتها وما تحتضن من مكونات راقية لكان واقعنا أفضل مما نحن عليه.

وإذا كانت سائر الأفكار والثقافات المنتشرة في بقاع المعمورة بشتى توجهاتها وتشعباتها يتسنى لها أن تُقرأ ويُستنبط من ظلال معالمها ما يؤسس الرؤى والمفاهيم لعضد مسيرة الواقع ودفع مكتسباته ونهضته، فإن المكتسب الموروث لهذه الأمة من أرقى ما كسبته أمة على الإطلاق، فهو لم يتحدث لحقبة زمنية من حقب التاريخ دون أخرى، أو يعالج قضايا وأزمات لظرف طارئ دون آخر، إنما جاءت سننه ونواميسه شاملة للزمان والمكان، غير أنها لا تُقرأ ببصيرة ثاقبة، ولقد كان الجيل المتقدم من الصحابة الأجلاء يتعاملون مع هذا التراث باعتباره دستوراً للنهضة والتقدم في ميادين العمل، فيستلهمون من معينه الخصب الوعي والمعرفة، فكان منطلقهم لمعرفة ما يتنزل من آيات هو الشروع في ميادين العمل لتنعكس الترجمة على الواقع الخارجي، ويتجلى ذلك البعد لتجسيد البصائر القرآنية وانعكاس ملامحها على واقع الحياة من خلال الإضاءات المشار إليها من قبل أهل البيت عليهم السلام التي سعت لتعزيز الرابطة واللحمة بمصدر الوحي والهداية، فعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «عليكم بكتاب الله، فإنه الحبل المتين، والنور المبين، والشفاء النافع، من قال به صدق، ومن عمل به سبق»[٦]. ولقد استمر تأكيده حتى آخر لحظة من فصول حياته، ففي وصيته قبل وفاته وجَّه للاهتمام بهذا الدور الذي يكشف حقيقة مقاصد الكتاب العزيز، فيقول عليه السلام: «الله الله في القرآن، لا يسبقنكم إلى العمل به غيركم».

وإذا كانت الأمة بحاجة إلى ثوابت راسخة تحفظ مكوناتها وخصائصها فإن العاصم والأمان للأمة من المدلهمات والخطوب التي تعترض طريقها، وما يُجنبها مما يحدق بها من مخاطر جسام تهدد مكانتها وهويتها، فإن ذلك دون شك هو القرآن الكريم، وهو المجدد

(٦) الري شهري، محمدي، ميزان الحكمة، ج٨، ص٧٢، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ، ١٤٦٢هـ. ش.

فيها روح الانبعاث والتقدم للعطاء الفكري والمعرفي والمهني، والمحرك للقدرات والإمكانات من الركود والخمول. وورد عن الإمام الرضا عن أبيه عليه السلام أن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام: «ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدّرس إلا غضاضة؟

فقال: لأن الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غضّ إلى يوم القيامة»[٧].

ثانياً: تأصيل الأصول العامة في الحياة:

على مر العهود الزمنية كان القرآن الكريم المتميز بتفوقه وعطائه المسهم الأكبر في تصحيح المنطلقات والمسارات البشرية، ولقد تناولت آياته المباركة القضايا والموضوعات الحساسة بدقة متناهية، وأعطى حلًّا وعلاجاً لجميع المسائل المؤرِّقة للأوضاع المستشرية بين أبناء المجتمعات الإنسانية، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً﴾[٨].

وانطلقت مفاهيمه الأصيلة بوضع الضوابط والأسس العامة للحياة، وقد تفوَّقت صياغتها بجدارة بما حققت من رؤى وبصائر خلَّاقة، أضفت على الوجود تطوراً ملموساً لسائر ميادين الحياة بشتى مجالاتها، ومتى ما تمسك بها الإنسان وانصاع لأوامرها ونواهيها تحققت له الحياة الكريمة، ورغد بعيش وافر بالحياة، وإذا ما تخلَّى وأعرض عن منابعه وتعاليمه السامقة عاش النكد والشقاء المادي والمعنوي، يقول تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾[٩].

فعلى سبيل المثال لا الحصر فإن الخطاب القرآني يؤسس قانوناً للأمن والاستقرار في طبيعة شبكة العلاقات البشرية بين هيئة المنظومات الإنسانية جمعاء، القائم على أساس العدل والرفق، لتنطلق الإنسانية بمعيارية متوازنة لا تطغى منطلقاتها وتوجهاتها الواحدة على الأخرى، فتسودها نظم استبدادية واستكبارية متغايرة عن البعد الإنساني، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[١٠].

وإذا كانت البشرية تتوفر لديها نواة الطموح للعروج إلى التقدم والنهضة في المعترك

(٧) الري شهري، محمدي، ميزان الحكمة، ج٨، ص٧٠، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ، ١٤٦٢هـ. ش.

(٨) الإسراء/ ١٢.

(٩) طه/ ١٢٤.

(١٠) المائدة/ ٨.

الحياتي، والرغبة الحقيقية لتحقيق التعايش بأمن وسلام، فإنها لن تتوصل إلى مقاصدها وأهدافها النبيلة إلا على أساس التعاون والتعاضد، والتخلص من بؤر التشنجات والعصبيات المقيتة التي تُلقي بمقدراتها ومكتسباتها في مستنقعات الضلال والضياع، فضلاً عما يتضاعف من محنها وأزماتها على جميع أصعدتها، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللّهَ﴾[11].

ولن نستطيع علاج ظواهر الفقر والمجاعة، ونقص المؤن المستشرية في الأقطار المحرومة والمعدمة من التمتع بحياة كريمة ورحيمة، إلا حين يكف الإنسان عن جشعه وطمعه، وتطوع نفسه لإشراك الآخرين في معايشه وإنتاجاته، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ.. لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾[12]، وقال تعالى: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾[13]، لا على أساس أن يُجرد الإنسان من حقوقه ويُمنع من مزاولة أموره الطبيعية، إنما ألَّا يتحول إلى حالة من الترف والبذخ التي لا تلامس مشاعر وأحاسيس الضعفاء والمعدمين، قال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾[14].

وهكذا لن نحقق المكاسب والإنجازات الحضارية في ظل الانتصار للفئوية والحزبية، والدخول في النزاعات والمشاحنات، التي تُستنفد فيها كافة الأسلحة والإمكانات، بغرض تحقيق نجاحات وإنجازات خاصة على حساب المجموع والكل، وهي من الظواهر المرضية المستشرية في أروقة الأمة ومجتمعاتها، ولعله من أسباب تأخرها وتقهقرها في عصورنا الراهنة، حيث أضحى الانتصار للتكتلات الحزبية والفئوية مقدماً على الاهتمام والتمسك بقيم الدين ومبادئه الراسخة، قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾[15].

وللحد من نزعة الجريمة وانتكاس الواقع الإنساني الذي قد يتحوَّل بمرور الزمن إلى واقع مشابه بحياة الغاب، فتنتهك فيه الحقوق وتغيب الحدود ولا تصان مبادئ وقيم الكرامة الإنسانية، فإن السبيل للخلاص من أزمات الواقع المقيت والمأساوي هو فرض العقوبات الصارمة لردع طغيان عدوانية الإنسان وضبط سلوكه الخاطئ، وتصحيح منطلقاته ومفاهيمه في الحياة، ناهيك عن أن التلاعب بهذه الأسس الراسخة وتمييع معانيها ومفاهيمها بمثابة دعوة مفتوحة لانتشار الجريمة بشتى صورها في الأوساط الاجتماعية، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ

(١١) المائدة/ ٢.
(١٢) المعارج/ ٢٤، ٢٥.
(١٣) الذاريات/ ١٩.
(١٤) الأعراف/ ٣١.
(١٥) الأنفال/ ٤٦.

فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[١٦].

إضافة إلى الكثير من الأصول والركائز التي تُعزز المكانة الحقيقية لإنماء واقع الإنسان، ورفده بالرؤى والبصائر الأصيلة، التي يتسنى لها أن تُنجز له الكثير من المكاسب في مجالات الرقي والتقدم في المعترك الحياتي.

ثالثاً: القرآن الكريم آية الإعجاز الكبرى:

لا غرو أن جميع المعارف والعلوم والفلسفات الإنسانية المتشعبة بشتى مشاربها وتوجهاتها قد تصاغرت أمام بريق الفكر القرآني، وفيض بلاغته، وإعجاز علومه ومعارفه، فضلاً عن قدرته الراقية على العطاء المستمر، من غير أن تنضب منابعه وروافده، بل كلما انتُهل من حقوله الخصبة تجلى بحقائقه وقدرته على الاستزادة والإثراء، ولم يسلبه كثرة تداول رؤاه وبصائره على مدى الزمان شيئاً، وكلما نهل أرباب الفكر والمعرفة من آياته وجدوا أنهم لم يبلغوا ساحل محيطاته، فتنكشف من معين الحقيقة حقائق وبصائر متميزة لا تنتهي عند حد، ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[١٧]، ويتحدث الإمام الصادق (عليه السلام) وهو يشير إلى العمق القرآني المتجلي بالحقائق الكبرى، والمعالم الخالدة، والمثل العليا، فيقول: «لقد تجلى الله لخلقه في كلامه، ولكنهم لا يبصرون»[١٨].

ويحدثنا التاريخ عن المحاولات المتكررة التي اندفعت لنقض هذا الاعتقاد الراسخ بهذا الكتاب غير أنها لم تُحقق أدنى مكسب في هذا المجال، ورغم ما لديها من أدوات ووسائل للقدرة على المواجهة والتصدي وتوظيف استنتاجاتها لخرق حقيقة من حقائقه، إلا أن تلك الجهود والمساعي أظهرت عجزها وضعفها إزاء حقائق القرآن ومقاصده الأصيلة، وورد بهذا الخصوص في احتجاج الطبرسي، عن هشام بن الحكم أنه قال: «اجتمع ابن أبي العوجا وأبو شاكر الديصاني وعبدالملك البصري وابن المقفع في بيت الله الحرام يستهزئون بالحاج ويطعنون بالقرآن، فقال ابن أبي العوجا: تعالوا ننقض كل واحد منا ربع القرآن وميعادنا من قابل في هذا الموضع نجتمع فيه وقد نقضنا القرآن كله، فإن في نقض القرآن نقض نبوة محمد وفي إبطال نبوته إبطال الإسلام واثبات ما نحن فيه، فاتفقوا على ذلك وافترقوا فلما كان من قابل اجتمعوا عند بيت الله الحرام.

فقال ابن أبي العوجا: فما زلت أفكر منذ افترقنا في هذه الآية: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْأَسُواْ مِنْهُ خَلَصُواْ نَجِيًّا..﴾[١٩]، فما قدرت أن أضم إليها في فصاحتها وجميع معانيها شيئاً، ولقد

(١٦) البقرة/ ١٧٩.
(١٧) الإسراء/ ٨٥.
(١٨) المجلسي، بحار الأنوار، ج٨٩، ص١٠٧.
(١٩) يوسف/ ٨٠.

شغلتني عن التفكير في غيرها.

وقال عبدالملك البصري: وأنا منذ أن فارقتكم أفكر في هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾[٢٠]، ولم أقدر على الإتيان بمثلها.

وقال أبو شاكر الديصاني: وأنا منذ فارقتكم أفكر في هذه الآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٢١]، ولم أقدر على الإتيان بمثلها.

وقال ابن المقفع: يا قوم! إن هذا القرآن ليس من كلام جنس البشر، وأنا منذ فارقتكم أفكر في هذه الآية: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[٢٢]، فلم أبلغ غاية المعرفة بها ولم أقدر على الإتيان بمثلها.

وأضاف هشام بن الحكم إلى ذلك: فينما هم في ذلك إذ مر بهم جعفر بن محمد الصادق عليه السلام فقال: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[٢٣]، فنظر القوم بعضهم إلى بعض وقالوا: لئن كان للإسلام حقيقة لما انتهى أمر وصية محمد إلا إلى جعفر بن محمد، والله ما رأيناه إلا هبناه واقشعرت جلودنا لهيبته»[٢٤].

ومع تقديرنا للنتاج الفكري والثقافي على مر العصور وما حقق للبشرية من تقدم وتطور في مجالات مختلفة، حيث أضحت لوازمه من الاحتياجات الملحة التي لا تستغني عنها البشرية بأي حال من الأحوال، إلا أن مساعيه لنقض وتقويض ركيزة من ركائز الذكر الحكيم لم تحقق إلا الخيبة والفشل، وحقيقة ذلك أنه مصاغ من رب العالمين، لتبقى روافده وقيمه الأساس الذي يستنقذ البشر ويخلّصهم من أزماتهم وعقدهم المتكلسة.

رابعاً: في معترك الانبعاث الحضاري:

لقد جاء القرآن الكريم كي يعالج الموضوعات البشرية بشتى أصنافها، ولقد أقام علاجاً لكل قضية، ولقد أتت الموضوعات القرآنية لاجتثاث جذور الظواهر والأزمات التي تعيق خطوات التقدم والرقي في سائر المجالات المهنية والمعرفية في إطار البعد الإنساني

(٢٠) الحج/ ٧٣.
(٢١) الأنبياء/ ٢٢.
(٢٢) هود/ ٤٤.
(٢٣) الإسراء/ ٨٨.
(٢٤) هاشم معروف الحسيني، سيرة الأئمة الأثني عشر ، ج٢ص٢٧١ - ٢٧٢.

والحياتي، فأضحت الآيات المنزلة بصائر وهدى، ترشد الإنسان وتنير له مسارات الخير والصلاح، وكلما تمسك بروافدها وانسجم مع قيمها ومفاهيمها ازداد وعيه وتفتحت آفاقه وبصائره.

إضافة إلى أن القرآن الكريم هو حلقة الوصل وجسر العلاقة الرابطة بوحي السماء الذي لا ينقطع مداده عن البشرية، وهو دستورها الراسخ الذي يُلهمها الفكر والمعرفة للوصول إلى مصاف النهضة والحضارة، فهو كتاب هداية وبصائر حياة، وجاءت آياته بما تحتضن من أحكام وسنن وموضوعات متعددة لتجدد صياغة تطلعات الإنسان الحضارية في كل زمان ومكان، ولم يتوقف هذا الرفد المعطاء عن البشرية آناً ما، بل هو كالشمس التي تسطع بضيائها ومنافعها على بقاع المعمورة، فكلما اقترب الإنسان من إشعاعاته ومآثره الخصبة سطع على روحه وعقله ونفسه بمواهب لا نظير لها، وفي المقابل كلما ابتعد عن وحيه وبصائره تاه في دهاليز التيه والضياع، وعاش الضنك والشقاء، وتكالبت عليه المحن والأزمات، يقول تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾[٢٥].

وما يضعه الإنسان من عوائق وحواجز أمام فهمه وفقهه للقرآن، أو ما يفصله عن تشييد رابطة وعلاقة مباشرة، بزعم أن الآيات خصت شريحة منتخبة من الأنبياء والرسل والأوصياء، هي مزاعم واهية، وحواجز غير حقيقية، أتت لتهدم جسر العلاقة المتصلة ببصائره وهديه، كيف لا وهذا الكتاب إنما أُنزل ليرفد واقع الإنسان، ولينتزعه من أسوار الأغلال، وسيطرة الأهواء والشهوات، يقول تعالى: ﴿.. وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ..﴾[٢٦].

وكانت دعوته الصريحة ولا زالت تُفضي إلى التمسك بمفاهيمه وتعاليمه التي تبعث في الإنسان معاني الحياة بكل تجلياتها، وتُطلقه في رحاب الكون الفسيح ليحقق المكاسب الحضارية في كافة المجالات الحياتية وميادينها الخصبة، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾[٢٧].

ثم إن ما ورد من تأكيد على النهي من تفسير القرآن بالرأي لعله لم يكن على سبيل اتِّباع أساليب القمع والاستبداد لحجز المسلم ومنعه من الاجتهاد والاستنباط، وإثارة عقله وملكاته الحسية لإنجاز نتاج علمي، أو كسب معرفي، وإنما ليعزز فيه قيمة عظيمة وهي حفظ الدين، والنأي عن إلحاقه بما لا يتوافق ويتطابق أصلاً وفرعاً مع روح مبادئه وقيمه

(٢٥) طه/ ١٢٤.
(٢٦) الأعراف/ ١٥٧.
(٢٧) الأنفال/ ٢٤.

الأصيلة، فيرتكب بذلك ما لا يُحمد عقباه، ولذا قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾[٢٨].

ولقد كانت علاقة النشء الأول من جيل الصحابة بالقرآن علاقة تلقِّي الآيات لتوظيفها في ميادين العمل لتستنبط من منابعه البصائر والرؤى التي تطلقها في الحياة، وكان الواحد منهم يسمع الآيات من مُبلِّغ الدعوة ورسولها فيبادر في تطبيقها، والعمل بمقتضياتها على واقعه، فكانت حياتهم مفعمة بالعطاء والتضحية بتأثرهم الكبير بآيات القرآن.

وورد أن أعرابيًّا قدم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليستقي منه أشعة القرآن، فقرأ عليه جزأً يسيراً من آيات الذكر: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[٢٩]، فقال الإعرابي: يا رسول الله! اكتفيت، ثم مضى الرجل، فالتفت الأصحاب إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: انصرف الرجل وهو فقيه»[٣٠].

فهذا الكتاب صحيفة عمل وانطلاق في رحاب الحياة، والإنسان هو المعني الأول بسننه ومفاهيمه، وفي هذا السياق تجد أن أمير المؤمنين عليه السلام يؤكد على هذه العلاقة التي لا تتقد جذوتها إلا بالمثابرة والعمل، يقول: «الله الله في القرآن فلا يسبقنَّكم إلى العمل به غيركم».

ولا غرو أن كل أمة من الأمم تحفل بما لديها من مواريث وطقوس، فطوال مسرى الحقب التاريخية يتجلى هذا البعد المستأثر بالاهتمام بما لدى كل أمة ومجتمع، لتهيئ مساحة واسعة من وقتها وجهدها للبحث والدراسة لتنكشف حقائقها ومعالمها، ناهيك عن أن التقاليد والأعراف السائدة بمختلف أنماطها وصيغها تجد لها الصدى الكبير في الواقع الإنساني، وغالباً ما تندفع المجتمعات للحفاظ عليها وعدم التنازل عن مكتسباتها، وربما طوَّعت الجهود والمساعي لتطويرها بما ينسجم ويتأقلم مع الواقع ويتوافق مع الظرف الراهن، وكما للأمم والمجتمعات من المواريث والمكتسبات الحضارية والإنسانية فإن الأمة المسلمة ليست بمعزل عن ذلك، وإنما هي تملك ميراثاً عظيماً يفوق ما لدى الأمم، بل هو متميز على سائر ما جاء لسائر الأمم، والسر في ذلك أنه منزل من عند الله سبحانه وتعالى، فضلاً أنه محاط بالحفظ، فلا ترقى أدوات الفساد لتعبث بقيمه وبصائره، وهو دستور حياتي متوافق ومنسجم مع الحراك الزمكاني، لا يركن إلى التخلّف والدعة والكسل، وإنما يرقى بالحياة إلى أرقى صورها ليحقق الإنسان سبل الأمن والكرامة والحرية في شتى ميادينها □

(٢٨) الإسراء/ ٣٦.

(٢٩) الزلزلة/ ٧ - ٨.

(٣٠) (٦ الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن ج١٠، ص٣٥٢.

محاولات التَّأريخ لعلم أصول الفقه الإماميّ

قراءة نقدية للمنطلقات والمنهجية

الشيخ حسن البلوشي*

تمهيد

يمثل علم أصول الفقه حلقة الوصل بين الرؤية العقدية (علم الكلام) وعلم الفقه، فهو يقوم بمَنْهَجَة المبادئ الكلامية في صورة أصول تشريعية تُمهِّد بدورها أرضية الاستنباط للفقيه. لهذا الموقع الحساس الذي يشغله علم الأصول، فإنه لا يكاد يوجد مذهبٌ فقهيٌّ في الإسلام إلا وقد اهتمّ بهذا العلم؛ سواءٌ بصورةٍ مباشرةٍ أم غيرِ مباشر، فحتى أكثر التوجهات الفقهية حرفيّةً؛ كالأخباريّة والظاهريّة، كانت لها «أصول» ترجع إليها في فهم النص الديني لأغراض استنباطية. من هذا المنطلق فإن تاريخ المذاهب حفل بمساهماتٍ أصوليةٍ منوّعةٍ وثريّة؛ مثّلت بمجموعها حواراً ممتعاً في قضايا التعاطي مع النصّ؛ إلا أن تلك المساهمات قد تختلف من مذهبٍ إلى آخر، ومن فترةٍ زمنيّةٍ إلى أخرى.

ولأسباب عديدة -قد نقف عند بعضهما فيما يخص موضوع الدراسة هنا- فإن علماء المذاهب، أو غيرهم، قد بادروا للتَّأريخ لمسير علم الأصول في الإطار المذهبي الخاص بهم، أسوةً بما فعله غيرُهُم في الحقول العلمية الأخرى كالفقه، والطبقات، والأدب، والتفسير، والكلام.. وغيرها. في هذا الإطار بادر جملةٌ من العلماء والمفكرين في الإطار الشيعي الإمامي للتأريخ لعلم الأصول وذلك بمنطلقات مختلفة ومنهجيات متنوعة.

* عالم دين، أسرة التحرير، الكويت.

هذه الدراسة هي محاولة لرصد ومتابعة الجهود المقدمة من قبل العلماء والمفكرين الشيعة الإمامية في التأريخ لعلم الأصول؛ وذلك ضمن سعي لتحليل هذه الظاهرة (ظاهرة التأريخ)، وقراءتها بصورة نقدية على مستوى المنهجية المتبعة في أعمالهم، وتحديداً سينحصر العمل فيما هو متداول في الأدبيات العربية[1]. وسيتم إتمام الدراسة ضمن ثلاثة مراحل؛ الأولى: الرصد والتصنيف؛ حيث تحاول الدراسة رصد ما توفر باللغة العربية من محاولات للتأريخ لعلم أصول الفقه الإمامي من قبل العلماء والمفكرين الإمامية وتصنيفها[2]. الثانية: تحليل المنطلقات؛ حيث تحاول الدراسة تحليل منطلقات الأعمال التأريخية لهذا الحقل، بغية الوقوف على غايات المؤرخ وأهدافه. الثالثة: قراءة نقدية للمنهجيات؛ حيث تقوم الدراسة بقراءة للمنهجيات التي اتَّبعها العلماء والمفكرون قراءةً نقديةً.

وهذا؛ أملاً في أن تكون هذه الدراسة فرصة للتعرف على الجهود المبذولة في هذا الحقل بالدرجة الأولى، وخطوة في تطوير سؤال المنهجية فيه بالدرجة الثانية.

١. رصد محاولات التأريخ لعلم أصول الفقه الإمامي

من خلال متابعة ورصد ما كُتب باللغة العربية حول تاريخ علم الأصول يصعُب على الباحث أن يُحدِّد معياراً معيناً لتصنيف هذه المساهمات، وذلك أنها متنوعة ومتداخلة في الوقت نفسه؛ يَفرضُ هذا التنوع اختلاف المنطلقات -الذي سنتناوله في النقطة القادمة-، أما التداخل فتفرضه طبيعة الموضوع. إذ إن التشابكَ وثيقٌ ومعقدٌ بين الفقه والأصول من جهة، والأصول والكلام من جهة أخرى، والحديث والأصول من جهة ثالثة؛ خصوصاً -بالنسبة للأخير- بعد تزايد الاهتمام بالدراسات الحديثية وتطورها في العقود الثلاثة الأخيرة. إلا أن ما يمكن أن يكون مناسباً ويخدم هدفَ هذا الفصل من الدراسة، وهو إعطاء صورة عامة عن المساهمات؛ أن يُعتمَدَ معيارُ السعة والضيق في نوعية المساهمة -مع بعض التسامح في ذلك-.

انطلاقاً من هذا المعيار في تنصيف المحاولات، يمكننا أن نصنف مساهمات التأريخ لعلم الأصول إلى أربعة أصناف نتناولها بالتفصيل تباعاً؛ الأول: محاول التأريخ الشاملة لعلم الأصول.

---

(١) تحديد المسألة في الإطار العربي للإشارة إلى أن ثمة جهود باللغات الأخرى بذلت للتأريخ لعلم الأصول أو لبعض قضاياه، ففي الإطار الفارسي قد أحصى الباحث مهدي علي بور الأعمال التي بذلت باللغتين العربية والفارسية في هذا المجال في مقالة له تحت عنوان: ماخذشناسي تاريخ علم أصول، نشرت في مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام الفارسية العدد (٣٣)، راجع:
http://www.encyclopediafeqh.com/magazines/Feqh33f/hp_feqh33f.htm
كما أن هناك أعمالاً بدأت بالنمو في العقود الثلاثة الماضية باللغة الإنكليزية عن علم الأصول والفقه والحديث في الإطار الشيعي الإمامي؛ على سبيل المثال يمكن مراجعة أعمال كل من : (Robert Gleave) و(Norman Calder) و(Saïd Amir Arjomand) و(Andrew J. Newman) وغيرهم.

(٢) كما أن تحديد المسألة بالعلماء أو المفكرين الإمامية للإشارة إلى أن ثمة جهود من علماء خارج هذا الإطار كجهود الدكتور حسن حنفي وغيره من المفكرين، إلا انها مستعبدة من أغراض هذه الدراسة.

الثانية: محاولة التأريخ لعلم الأصول ضمن التأريخ للفقه. الثالثة: محاولة التأريخ لعلم الأصول ضمن إطار «المؤسسة الدينية». الرابعة: محاولة التأريخ لمسائل أصولية معيّنة ومحددة.

١.١. محاولة التأريخ لمسيرة علم الأصول كاملة:

تتسم المحاولات في هذا الصنف أنها تجتهد في دراسة تاريخ علم الأصول بصورة شاملة؛ تبدأ فيها من الجذور الأولى لهذا العلم، مروراً بتعرجاتها ومنحياتها، وانتهاءً عند ما آلت إليه في يومنا الحالي (أو يوم المؤلف الذي قد يكون قبل عقد من الزمن). وعادة ما تكون طبيعة المسائل المتداولة في هذا النوع من المساهمات أن تتناول جملة من الإثارات المتربطة بالسؤال حول وجود علم الأصول في المجتمع الشيعي المبكر ما قبل الغيبة أم لا، وفي دلالة بعض المساهمات الجزئية من قبل بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام على مستوى علم الأصول آنذاك، ثم عطفاً على مدرستي قم (خراسان) وبغداد، وطبيعة التمايز بينهما، وكيفية تعاطي كل منها مع علم الأصول. بالإضافة إلى ما تمثله طبيعة النظرية الأصولية في كل منهما كمتقابلين، وضمن كل منها كمتنافسين؛ كطبيعة الاختلاف في موضوع حجية خبر الواحد بين كل من الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ/ ١٠٦٧م) والسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ/ ١٠٤٤م). ناهيك عن دور الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ/ ١٠٢٢م) في لملمة طرفي المدرسة القميّة والبغداديّة في إطار «معتدل» -حسب بعض الباحثين-، وكيفية تعامل العقل الشيعي الأصولي مع جاره الجدلي السني؛ خصوصاً فترة بغداد البويهيّة التي كانت مركز صراع ثقافي قلَّ نظيره في التاريخ الإسلامي.

بعد ذلك، تنعطف البحوث باتجاه فترة ما بعد الشيخ الطوسي، وهي التي تُسمى عند بعض المتقديم بعصر «المقلّدة» لتنتهي مع بروز شخصية ابن إدريس الحلي (ت ٥٩٨هـ/ ١٢٠١م) الذي أعاد إحياء الروح في الحركة الاجتهادية في الفكر الشيعي بشكل عام وفي المجال الأصولي بشكل خاص، لينتهي ذلك إلى إحياء مدينة الحلّة العلمية ودورها الحساس جدًّا في تاريخ هذا العلم، وذلك على يد المحقق الحلي (ت ٦٤٥هـ/ ١٢٤٧م)، وابن اخته العلامة الحلي (٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م) وابن العلامة فخر المحققين (٧٧١هـ/ ١٣٧٠م)، حيث برزت هنا العديد من النظريات الأصولية، كما استقرت بعض المباحث التي كانت قلقة في فترة سابقة كحجيّة خبر الواحد، وإمكانية التعبد بالظن، ووضوح الموقف الشيعي الأصولي من الإجماع. ما تلبث البحوث طويلاً في حديثها عن الحلة حتى تنتقل إلى منطقة أخرى هي جبل عامل في لبنان، حيث الشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م) الذي اضطلع بأدوار فكرية واجتماعية وسياسية منوّعة ومهمة. يستهوي بعض الباحثين أن يتناولوا بعد فترة جبل عامل أطرافاً من مساهمات البحرين، أو أصفهان أو غيرهما من بعض المناطق التي كان الشيعة يتواجدون فيها بصورة علمية.

وعادة أغلب الباحثين أنهم بعد جبل عام ينتقلون إلى مرحلة الدولة الصفوية ليتوقفوا عند بعض كبار العلماء في تلك الفترة الذين كانوا -حسب بعض الباحثين- القشة التي أظهرت الحركة الأخبارية في هذه الفترة، لتمتد هذه الحركة بحواراتها الجذرية والساخنة مع الطرف

الأصولي قرابة القرنين من الزمان. تعيد فيها الحركة الأخبارية مراجعة أبسط المسلمات في الفكر الأصول الشيعي كمشروعية أصل الاجتهاد، أو حجية ظواهر القرآن الكريم، أو كيفية فهم كلام المعصوم، ناهيك عن موقع العقل والأصول العقلية في عملية الاجتهاد؛ بالإضافة إلى صحة المرويات الحديثية عن المعصومين عليهم السلام ومعايير القبول والرفض.

يتنهي الحديث عن الحركة الأخبارية عندما يبدأ الحديث عن الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦هـ/ ١٧٩١م) الذي كانت على يديه في مدينة كربلاء نهاية الحركة الأخبارية -على الأقل على مستوى الوجود الاجتماعي- لتبدأ بعد ذلك مرحلة جديدة في علم الأصول تُعتبَرُ عند البعض أن أُسسها هي العمود الفقري لهيكل علم الأصول المستمر إلى يومنا هذا. إذ إن هذه الفترة يتم فيها تناول مسألة انسداد باب العلم، والأصول العملية بسعتها التي تضخمت ما بعد الوحيد البهبهاني على يد الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ/ ١٨٦٤م) وتلامذته، كما يتم الحديث عن طبيعة العلاقة بين الأصول والفلسفة، وطبيعة التأثير المتبادل بينهما، وذلك للوقوف في النهاية على آخر النظريات الأصولية في الفكر الشيعي.

إن أردنا تعداد المساهمات في هذا الصنف، فهي كالآتي:

١- **الشهيد الصدر**: يمكن اعتبار أن بداية هذا النوع من التأريخ لعلم الأصول كانت في نهايات ستينات القرن الماضي وبدايات السبعينات على يد الشهيد السيد محمد باقر الصدر، وذلك في كتابه الشهير «المعالم الجديدة لعلم الأصول»[٣]، الذي كان مقدمة لأطروحة أصولية اعتبرها السيد الصدر أطروحة جديدةً في مجالها. وقد اتسمت محاولة السيد الصدر بطابع شمولي في تناول تاريخ علم الأصول، بالإضافة إلى أنها من حيث الكم موسّعة في تطرقها للمواضيع بصورة تحليلية تحاول ربط المواضيع والتعمق في فهم بعض النظريات وظروف نشأتها.

٢- **أبو القاسم الكرجي**: أستاذ في جامعة طهران، تناول تاريخ علم الأصول بصورة موسعة وشاملة، ابتداءً من الجذور الأولى للاجتهاد وانتهاءً إلى ما يقارب عصره؛ نهاية السبعينات من القرن الماضي[٤].

٣- **الشيخ السبحاني**: تطرق آية الله العظمى المحقق الشيخ جعفر السبحاني إلى تاريخ علم الأصول بصورة شاملة[٥]، وعدّد مراحله، وحقب كل مرحلة، إلا أنه على الرغم من أن المحاولة شاملة إلا أنها جاءت موجزة ومختصرة نوعاً ما بالمقارنة مع من سبقه في هذا المجال.

٤- **السيد منذر الحكيم**: من المساهمات الشاملة مساهمة السيد منذر الحكيم في سلسلة

(٣) الصدر، محمد باقر. المعالم الجديدة لعلم الأصول، مكتبة النجاح، طهران - إيران، ١٣٩٥هـ.

(٤) الكرجي، أبو القاسم، تعريب: محمد علي آذرشب، نظرة في تطور علم الأصول، مجلة الثقافة الإسلامية، ع٧ (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، لبنان - بيروت، ص٢٣٤.

(٥) السبحاني، جعفر، مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ.ق، ط١. ٤٢١ - ٤٤٦. كما أنه تطرق للموضوع أيضاً في مقدماته على بعض الكتب المحققة، إلا أنها لا تخرج عما طرحه في كتابه الأساس.

مقالاته التي كتبها في مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام)[٦]، حيث تناول فيها مراحل تطور الاجتهاد في الفكر الشيعي الإمامي، مبتدئاً مع الصدوق الأول، ومنتهياً مع الأنصاري وما بعده.

٥- الشيخ الدكتور عبدالهادي الفضلي: تناول الشيخ الفضلي تاريخ علم الأصول في مقدمة موسّعة في كتاب «دروس في أصول فقه الإمامية»[٧]، تطرق هو الآخر إلى مراحل علم الأصول ومدارسه، متناولاً أهم التحولات فيه. يمكن تصنيف العمل في بابه على أنه كميًّا من الأعمال الموسّعة.

٦- السيد منير القطيفي (الخباز): من المحاولات الشمولية في التأريخ لعلم الأصول محاول السيد القطيفي في تقريرات لبحوث السيد علي السيستاني في كتابه «الرافد في علم الأصول»[٨]، حيث تناول مراحل علم الأصول بصورة موجزة ومختصرة.

٧- السيد المدرّسي: تناول آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي تاريخ علم الأصول، وأهم التطورات التي مرّ بها هذا العلم ابتداءً من عصر المفيد وحتى يومنا هذا، وذلك في كتابه «فقه الاستنباط»[٩]، إلا أن المساهمة كانت على شموليتها لتاريخ الأصول مختصرةً، مرّ خلالها بصورة سريعة على هذا التاريخ.

٨- الشيخ محمد مهدي شمس الدين: تناول العلامة شمس الدين تاريخ علم الأصول بصورة شاملة، حلَّل فيها العديد من النظريات الأصولية، وظروف ولادتها، من العصور الأولى وحتى مراحل متأخرة من علم الأصول، وقد كتبها مقدمة لكتاب «تنبيهات ومقدمات» لشرح أصول الفقه للعلامة المظفر، ثم طبعت بعد ذلك مستقلة[١٠]. والدراسة هي الأخرى قصيرة نسبيًّا في تناولها للموضوع.

٩- علي الزبيدي: قدّم علي الزبيدي دراسة هي في الحقيقة رسالة ماجستير في موضوع «تاريخ الاجتهاد ومناهجه»[١١]، تعتبر الدراسة موسعة نوعاً وكيفاً، فقد تناول

---

(٦) سلسلة من المقالات في مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام) في الأعداد بين ١٣ إلى ١٧، تحت عنوان: مراحل تطور الاجتهاد عند الشيعة الإمامية. وأيضاً: تطور الدرس الأصولي في النجف الأشرف، السيد منذر الحكيم، موسوعة النجف الأشرف، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ١٩٩٧م - ١٤١٧هـ.ق، ط١. ج٧، ص١٧٣ - ٢١٦. وأيضاً: مقدمة معالم الدين: في برنامج: نور جامع فقه أهل البيت (عليهم السلام). بالإضافة إلى مقالة لم أعثر عليها تحت عنوان: نظرة سريعة إلى مراحل نشوء وتطور الفكر الأصولي.

(٧) الفضلي، عبدالهادي، دروس في أصول فقه الإمامية، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، قم - إيران، ١٤٢٠هـ.ق، ط١.

(٨) القطيفي، منير السيد عدنان، الرافد في علم الأصول، مكتب السيد آية الله العظمى السيد السيستاني، قم - إيران، ١٤١٤هـ.ق، ط١.

(٩) المدرّسي، محمد تقي، فقه الاستنباط: دراسة في مبادئ الاستنباط، محبان الحسين (عليه السلام)، تحقيق: مركز العصر للثقافة والنشر - بيروت، طهران - إيران، ط١. ٤٥ - ٥٣.

(١٠) شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٩٩م، ط١. ٧ - ٣٧.

(١١) http://www.alhassanain.com/arabic/book/book/letters_and_university_theses/tarekh_al_ejtehad_wa_manahejoho/2.html تم دخول الموقع في تاريخ: ٢٠١١/٥/١١.

تاريخ الاجتهاد من عصر النبي ﷺ وحتى يومنا هذا، وهي في الحقيقة سرت على منوال دراسة السيد منذر الحكيم لكن بصورة موسعة نوعيًّا إلى حد ما، وكيماً، ولربما يرجع ذلك إلى أن السيد منذر الحكيم هو الأستاذ المشرف عليها.

١٠- الشيخ عدنان فرحان: للفرحان دراسة مطولة عن تاريخ الاجتهاد تتناوله بأغلب مراحله تحت عنوان «أدوار الاجتهاد: دراسة منهجية موضوعية تواكب أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإمامية»[١٢]. وهذه الدراسة تتناول المسألة منذ بدايات حركة الاجتهاد وإلى يومنا هذا.

٢. ١. محاولة التأريخ لعلم الأصول ضمن التأريخ لعلم الفقه:

بالنظر إلى حقيقة التداخل الشديد بين حقول المعارف الدينية الإسلامية، وحقيقة أن عالم الدين في التاريخ القديم كان يتسم بالموسوعية في الحقول الدينية وغيرها؛ فإن من الصعب على أيّ محاولة للتأريخ لحقل علمي ما أو لشخصية علمية معينة أن تتجاوز مجموع الأبعاد المترابطة في ذلك الحقل أو هذا العالم. فكيف لمن يريد التأريخ لعلم الفقه؟ إنه -وبلا شك- سيضطر لتناول الأبعاد الأصولية بنحو أو بآخر. وذلك أن الفقه تربطه بالأصول، بشكل عام، علاقتان وثيقتان، الأولى: أن علم الأصول يمثل الأسس النظرية لعملية الاجتهاد، فما قد يحدث من تطورات في هذه الأسس ينعكس بشكل مباشر على الاستنباط الفقهي. الثانية: أن الفقه هو المجال التطبيقي لعلم الأصول، فما قد يحدث من تطورات وتضخم في المسائل الفقهية سيرتد بصورة مباشرة لاستحثاث علم الأصول لابتكار معالجات ونظريات جديدة، كما أنها محل اختبار الآراء الأصولية وجدوائيتها.

وقد بدأت عدة أعمال علمية منذ منتصف القرن الماضي بالتأريخ لتاريخ الفقه الشيعي (أو الجعفري كما يحلو للبعض تسميته)، واقفة عند بداياته، ومدراسه، ومراكزه، ونوعية التأليف فيه، ومراحله والتطورات التي مرّت عليه، منتهيةً عند ملامحه في عصرنا الحالي (أو عصر المؤلف) وسماته. وكان لزاماً علميًّا عليها أن تتطرق بنحو أو بآخر للحديث عن جملة من المسائل الأصولية التي رافقت هذه التطورات، أو طبعت مدرسة ما، وإبداعات الشخصيات العلمية فيه، فكان جزءاً من هذا التأريخ حديث عن الأصول.

وإذا أردنا تعداد المساهمات في هذا الحقل، أمكننا بيانها على النحو الآتي:

١- السيد هاشم معروف الحسني: ولعله البداية الأولى لهذا الحقل في الإطار الشيعي، من الكتب المطبوعة بالعربية، حيث كتب السيد هاشم معروف الحسني كتابه الشهير «تاريخ الفقه الجعفري»[١٣] الذي تناول فيه تاريخ الفقه منذ عصر النبي ﷺ مروراً بعصور الأئمة عليهم السلام، متطرقاً لظروف النشأة، وجدل القياس، وكيفية تدوين الحديث.. وأمور أخرى.

(١٢) http://www.al-shia.org/html/ara/books/lib-aqaed/shaban-02/01.htm#link2 تم دخول الموقع في تاريخ: ٢٠١١/٥/١١.

(١٣) الحسني، هاشم معروف، تاريخ الفقه الجعفري، دار المعارف، لبنان - بيروت، ١٩٨٧م.

٢- الشيخ محمد مهدي الآصفي: يمكن القول: إن فضلاً كبيراً يرجع لمساهمات الشيخ الآصفي في تطوير هذا الحقل العلمي، فقد تطرق الشيخ لتاريخ الفقه وبصورة تحليلة وموسعة مبتدئاً من بعد عصر الغيبة إلى قريب عصره، وفي أثناء ذلك تطرق إلى تاريخ الأصول والنظريات الأصولية. هذا على الرغم من أن للشيخ الآصفي مقالات مستقلة في مجال التاريخ الأصولي إلا أنها لم تكن بسعة وشمولية حديثه عن تاريخ الفقه.

تطرق الشيخ الآصفي لتاريخ الفقه في مقدمة موسعة على الطبعة الجديدة لكتاب «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية»[١٤]، حيث تحدث هناك عن فترة زمن النبي والأئمة عليهم السلام وحتى عصر الشهيد الأول، ثم تلا هذا العمل مقدمة أخرى لكتاب «رياض المسائل»[١٥] للسيد علي الطباطبائي، حيث أكمل فترة ما بعد الشهيد الأول وحتى ظهور الحركة الأخبارية.

يضاف إلى هذين العملين عملان آخران ينصبان مباشرة في موضوع الأصول، الأول: مقدمة له لكتاب الوحيد البهبهاني «الفوائد الحائرية»[١٦] حيث تطرق فيه لدور الوحيد البهبهاني في تجديد وإعادة إحياء علم الأصول مرة أخرى بعد الصراع الأخباري - الأصولي. الثانية: مقالة له في موسوعة النجف الأشرف[١٧]، تطرق فيها لدور الشيخ الأنصاري في تطوير الأصول، وأهم ملامح مساهماته الأصولية.

٣- الشيخ الدكتور عبدالهادي الفضلي: في كتاب «تاريخ التشريع الإسلامي»[١٨] تناول الشيخ الفضلي تاريخ الفقه منذ زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحتى عصور قريبة، منتقلاً بين مراكز المدن الفقهية والعلمية للشيعة، ومبيناً ملامح كل مركز، وأخيراً موثقاً وبصورة مسهبة المساهمات العلمية التي أنتجت آنذاك. وفي غضون ذلك فإنه تطرق لعلم الأصول، ووثّق الأعمال الأصولية في كل مركز وكل مرحلة.

٤- الشيخ جعفر السبحاني: تناول الشيخ السبحاني موضوع «تاريخ الفقه أدواره ومصادره» في مجلدين ضمن مشروع أكبر عن طبقات الفقهاء، كان الحديث عن تاريخ الفقه

---

(١٤) العاملي، زين الدين بن علي بن أحمد، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، مكتبة الداوري قم - إيران، ١٤١٠هـ. ق، ط١.

(١٥) الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، قم - إيران، ١٤١٢هـ.ق، ط١.

(١٦) أكمل، محمد باقر بن محمد، دور الوحيد البهبهاني في تجديد علم الأصول، الفوائد الحائرية، مجمع الفكر الإسلامي ، قم - إيران، ١٤١٥ هـ.ق، ط١.

(١٧) الآصفي، محمد مهدي، تطور علم أصول الفقه في النجف الحديثة على يد الشيخ الأنصاري وتلامذة مدرسته، موسوعة النجف الأشرف، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ١٩٩٧م - ١٤١٧هـ.ق، ط١. ج٧، ص٣٠٧ - ٣٦٥. كما ومن الجيد النظر إلى دراسة أخرى له: مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها، محمد مهدي الآصفي، موسوعة النجف الأشرف، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ١٩٩٧م - ١٤١٧هـ. ق، ط١. ج٩، ص١١ - ٣٣.

(١٨) الفضلي، عبدالهادي، تاريخ التشريع الإسلامي، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية - لندن، دار النصر، بيروت - لبنان، ١٩٩٢م، ١٤١٣هـ.ق، ط١.

مقدمة لهذا العمل، وقد تطرق فيهما إلى تاريخ الفقه والأصول في كل من الإطار الشيعي والسني على السواء، وكذلك تناول المصادر التشريعية لكل من المدرستين، وأقام جدلاً بينهما للوصول إلى المصادر التي يمكن اعتبارها. في هذه الأثناء أفرد باباً لتاريخ أصول الفقه[١٩]. هذا بالإضافة إلى مقدمات عديدة كتبها الشيخ السبحاني لبعض الكتب المحققة إلا أنها لا تخرج عن إطار ما أسس له في كتابيه السابقين.

٣. ١. محاول التأريخ لعلم الأصول ضمن إطار «المؤسسة الدينية»:

كانت «ثورة الفقيه» التي قادها الإمام الخميني في نهاية سبيعنات القرن الماضي نقطة تحول في لَفْتِ انتباه الباحثين والمفكرين في الإطارين الإسلامي والغربي لظاهرة المؤسسة الدينية الشيعية، فبعد أن استطاعت كلمات «الفقيه» أن تدك عرش «الشاه»، وتُوقظ أمة من سباتها لتجعلها في عمق التاريخ، بدأت العديد من الدراسات والبحوث حول هذه «المؤسسة الدينية» وطبيعتها، تاريخها ورجالاتها، منهجيتها وآلياتها. وزاد الأمر أهمية ما حدث في العراق عام ٢٠٠٣م عندما ظهرت مرة أخرى المؤسسة الدينية بنظام المرجعية على الساحة الدولية كلاعب أساس ومهم في منطقة تشكل مثار اهتمام للعالم أجمع.

في هذا الإطار ظهرت عدة دراسات تتناول هذه المؤسسة باللغة العربية وعلى يدّ من يعتبرون من أبنائها، وذلك في محاول للتأريخ لهذه الظاهرة. ومرّة أخرى هنا أيضاً لا يمكن الحديث عن الفقه دون الحديث عن الفقيه، ولا يمكن الحديث عن الفقيه بتجاهل الحديث عن الأصول، وبالتالي فإن أي محاولة للتأريخ للمؤسسة الدينية يتضمن بنحو أو بآخر حديثاً عن «الأصول» كجزء من أدوات المؤسسة الدينية. تلك المؤسسة التي يُنظَرُ إليها عند البعض كوجود اجتماعي - علمي، وحتى سياسي -عند آخرين-، ويكون فيها علم الأصول جزءاً فاعلاً ومنفعلاً في هذا الكيان.

في هذا الإطار هناك مساهمتان إحداهما أكثر سعة وشمولية من الآخرى:

الأولى: مساهمة السيد جودت القزويني؛ الذي تناول تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية الإمامية في عملين اثنين[٢٠]، حيث نظر إلى الوجود العلمي لهذه المؤسسة على أنه وجود علمي - اجتماعي - سياسي فاعل ومتفاعل ومنفعل ضمن بيئة تاريخية اجتماعية معينة. حاول القزويني أن يجتهد في دراسة كلٍّ من الأبعاد العلمية والاجتماعية لهذه المؤسسة، التي كان من ضمنها كلام

(١٩) السبحاني، جعفر، مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ.ق، ط١. ٤٢١ - ٤٤٦. وكذلك: السبحاني، جعفر، تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ.ق، ط١.

(٢٠) القزويني، جودت، تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية: من العصر البويهي إلى نهاية العصر الصفوي الأول، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان. ٢٠٠٥م - ١٤١٦هـ، ط١. وأيضاً: القزويني، جودت، المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان. ٢٠٠٥م - ١٤١٦هـ، ط١.

عن «الأصول» بل ومنظور إلى الأصول ونظرياته كجزء من ذلك الواقع التاريخي - الاجتماعي. وقد تناول هذه المسألة منذ الفترة البويهية في بغداد وحتى عصر الشهيد الصدر.

الثانية: مساهمة الشيخ عدنان فرحان؛ التي حذت حذو القزويني مع اختلاف في بعض التعريفات، حيث يفضّل فرحان تسميتها بـ«المدرسة» بدلاً عن المؤسسة، وذلك لوجود اختلاف في الأطوات التحليلية، إلا أنها في المحصلة تناولت الأصول باعتبارها بؤرة العمل الاجتهادي في الفكر الشيعي[٢١].

٤. ١. محاولة التأريخ لمسائل أصولية معينة:

بعد توسع علم الأصول وتشعُّب مسائله خلال القرنين الماضيين، ظهرت في الساحة العلمية ظاهرة التأريخ لمسائل معينة في علم الأصول، حيث يتناول فيها الباحث مسألة ما ويتطرق لتاريخ المسألة في التراث الشيعي أو غيره، والتحولات التي مرّت بها، بأهم الآراء فيها. ويُلحظ تنامي هذا النوع من البحوث مع التداخل الحديث بين منهجي التعليم الحوزوي التقليدي والمنهج الجامعي، مما انعكس على دراسات الباحثين في مجال الدراسات الدينية الشيعية، على الرغم من وجود هذا النمط وإن بصورة أقل تركيز وبمنهجية مختلفة كما هي عليه الآن؛ كما يُلاحظ ذلك في بحوث الشيخ الأنصاري التي يعتني فيها بسرد آراء العلماء السابقين بصورة متسلسلة نوعاً ما، ثم يعقبها -عادة- بتحليل معين لينتهي بالإدلاء برأيه في المسألة.

ولأن مثل هذه البحوث اليوم من الكثرة بمكان لا يمكن لهذه الدراسة أحصاؤها، ناهيك عن خروجها عن غرض المقال هنا، فإننا نشير فقط لنموذج معبّر لمثل هذا النوع في دراسة للشيخ حيدر حب الله، كانت مقدمة لنيل درجة الماجستير، عنوانها: «نظرية السنة في الفكر الشيعي الإمامي: التكوين والصيرورة»[٢٢] تناول فيها نظرية حجية السنة في الفكر الإمامي، منذ بدايات ما بعد الغيبة وحتى زمان الدراسة.

٢. منطلقات التأريخ لعلم أصول الفقه الإمامي

تتباين منطلقات التأريخ لعلم أصول الفقه لدى من أسهم في هذا المجال، فعلى الرغم من تصريح بعضهم بدوافعهم في الخوض في هذا المجال إلا أننا لا نعدو الحقيقة لو قلنا: إن تحليل هذه المنطلقات يبدو من الصعوبة بمكان؛ وذلك لحقيقة أن الدوافع والمنطلقات قد تكون متعددة في المحاولة الواحدة وفي بعض الأحيان تكون متداخلة. لذا فإن أقصى ما يمكن فعله هو الاقتراب نحو الدافع الرئيس في كل محاولة لا من خلال تصريحات المؤلفين فحسب بل ومن خلال طريقة معالجة المسألة والنتائج التي توصل إليها أو أبرز النقاط التي

(٢١) http://www.al-shia.org/html/ara/books/lib-aqaed/shaban-02/01.htm#link2 تم دخول الموقع في تاريخ: ٢٠١١/٥/١١.

(٢٢) حب الله، حيدر. نظرية السنة في الفكر الشيعي الإمامي: التكوين والصيرورة، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان - بيروت، ٢٠٠٦، ط١.

تمّ التركيز عليها، للانتهاء في المحصلة النهائية إلى أهم دافع وراء كل محاولة. هذا؛ مع التأكيد على تعدد الدوافع، الذي قد يجعل محاولة واحدة تصنف في خانتين.

١. ٢. المنطلق التأسيسي لأطروحة جديدة في المجال الأصولي:

هل إن من يريد أن يقدّم الجديد بحاجة إلى إقناع المجتمع العلمي (ولربما الاجتماعي أيضاً) على أنه ليس بدَعاً من الباحثين وأن «سيرة السابقين» هي الإبداع؟ أم أن المجتمع العلمي لن يكون مقتنعاً بمساهمة تدعي الجدَة في مجالها ما لم تكن قد استوعبت تاريخ حقلها وما قام به «المؤسسون الأوائل»؟ أم أن الوعي التاريخي بشكل عام هو البوابة الأولى للإبداع الفكري، لأنه يُسلّح الباحث والمفكر بخبرة قرون من الجهود العلمية؟ أم أن كل هذه التساؤلات وغيرها كانت حاضرةً عند بعض من أرّخ لعلم الأصول.

في مطلق الأحوال يمكننا ملاحظة هذه الظاهر؛ ظاهرة الوعي التاريخي لمجال علمي، في العديد من المحاولات التي قدمت لتطوير حقول علمية معينة، فغالباً ما كان الباحث يستعين بالتاريخ ليشرّع أو يبرر ما يقوم به من «جديدٍ» في ميدانه. وهذه ليست فقط في مجال العلوم الدينية فحسب بل حتى في بعض العلوم الإنسانية الأخرى والطبيعة. وعلى الرغم من أن مثل هذه الظاهرة موجودة بصورة ما في جهود بعض العلماء السابقين، إلا أنه يمكن ملاحظة نموها في أكثر من حقل مع بدايات القرن العشرين، بعد أن استقر في وعي العلماء ضرورة الوعي التاريخي للعلوم[٢٣] بل وتأسست على أثره حقول مختصة لتاريخ العلوم، ابتدأت في المجالات الطبيعية ثم ما لبثت أن انتقلت إلى العلوم الإنسانية، ولا يزال الجدل قائماً بين العلماء في منهجياتها التفسيرية والتحليلية ومجالاتها الممكنة.

وفي مجال التأريخ لعلم الأصول هناك أربعة محاولات يمكن إرجاع منطلقتها في تناول تاريخ علم الأصول لدافع دعوى تقديم أطروحة جديدة في هذا الميدان. فنرى المؤلف يتحدث عن مسيرة من الجهود، والنظريات، والآراء، والمدارس، ثم يعقبه بصورة مباشرة أو غير مباشر بحديث عن ضرورة إبداع جهود جديدة في علم الأصول، ثم يقوم بعرض مبادرته في هذا المجال. وهذا ما نراه عند كل من الصدر[٢٤] والمدرسي[٢٥] والقطيفي[٢٦] والفضلي[٢٧]،

(٢٣) ابتدأ الوعي بأهمية تاريخ العلوم مع تنامي حقل «فلسفة العلم» الذي يَعتبر أن وعي تاريخ العلوم مقدمة ضرورية له. يمكن مراجعة: http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_science

(٢٤) الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة لعلم الأصول، مكتبة النجاح، طهران - إيران، ١٣٩٥هـ.

(٢٥) المدرّسي، محمد تقي، فقه الاستنباط: دراسة في مبادئ الاستنباط، محبان الحسين عليه السلام، تحقيق: مركز العصر للثقافة والنشر - بيروت، طهران - إيران، ط١. ٤٥ - ٥٣.

(٢٦) القطيفي، السيد منير عدنان، الرافد في علم الأصول، مكتب السيد آية الله العظمى السيد السيستاني، قم - إيران، ١٤١٤هـ.ق، ط١.

(٢٧) الفضلي، عبدالهادي، دروس في أصول فقه الإمامية، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، قم - إيران، ١٤٢٠هـ.ق، ط١.

فكل منهم عرض لتاريخ الأصول ضمن منهجية ورؤية خاصة -سنقف عليها في الفقرات اللاحقة- ثم أعقبها بأطروحة في المجال الأصولي، ادَّعى فيها جِدَتها وإبداعها.

٢. ٢. المنطلق التعليمي - التدريسي لعلم أصول الفقه:

ضمن المسار الاجتماعي لأي مذهب فكري، فإنه بعد تأسيس هويته الفكرية - الاجتماعية في ظروف تاريخية معينة، ينتقل في مرحلة لاحقة تتحول فيه المبادئ الفكرية إلى مقولات يُعيد تلاوتها أتباعُهُ ومريدوه بصورة مواد دراسية وتعليمية تكون فيها محط نظر الأساتذة والطلبة. ومع مرور الوقت تتطلب هذه المناهج التنظيم، والمنهجة، والترتيب، والشرح، والتوضيح، والتمثيل بحيث تكون صالحة للتوارث الاجتماعي من جيل إلى آخر. يأتي في هذا الإطار، وخصوصاً بعد مراحل طويلة من خصوبة الحقل العلمي، أهمية الحديث عن تاريخ النظريات والأفكار والشروح في هذا الحقل، فيبادر عدد من العلماء إلى تدوينه. كما أنه يتقاطع في الوقت نفسه مع نمو الوعي في المجتمعات العلمية بأهمية دراسة تاريخ العلم في استيعابه وفهمه، بل واعتبار ذلك مقدمة للإبداع فيه -كما سبقت الإشارة إلى ذلك-.

وهذا ما نراه واقعاً في إطار تاريخ الفكر الإسلامي حيث كتبت كتب ومجلدات عن طبقات المذهب، ومصنفاته، وشروح المصنفات وتعليقاتها، وأخيراً تاريخ الأفكار والنظريات، بل الإنصاف أن هذه الظاهرة ليست منحصرة في مجال المذهب الديني بل حتى المذاهب الفكرية الأخرى سواء في مجال العلوم الطبيعية أم الإنسانية نجد هذا المنحى؛ الذي بات اليوم جزءاً ممَّا يسمى «علم اجتماع العلوم»[٢٨] الذي يدرس المجتمع العلمي كظاهرة اجتماعية، فيحاول تحليل أنماطها وسلوكياتها.

وفي مجال التأريخ لعلم الأصول، نجد هذا المنحى في خمس محاولات:

الأولى: محاول السيد الصدر[٢٩]؛ حيث إنه يصرّح أن السرد التاريخي لعلم الأصول يخدم أهداف تعليمية - تدريسية تتصل بتعميق وعي الدارس بالنظريات المطروحة فيه.

الثانية: محاول الفضلي[٣٠]؛ الذي جعل فيها تاريخ علم الأصول جزءاً من كتابه الذي يقدمه على أنه منهج دراسي.

الثالثة: محاولة الحكيم[٣١]؛ الذي يقول فيها: إنها بالأساس ثمرة جهود حلقات تدريبية للباحثين في تاريخ الفقه والأصول.

---

(٢٨) للتفصيل راجع: دوبوا، ميشال. مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، لبنان - بيروت، ٢٠٠٨، ط١.

(٢٩) الصدر، محمد باقر. المعالم الجديدة لعلم الأصول، مكتبة النجاح، طهران - إيران، ١٣٩٥هـ.

(٣٠) الفضلي، عبدالهادي. دروس في أصول فقه الإمامية، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، قم - إيران، ١٤٢٠هـ.ق، ط١.

(٣١) سلسلة من المقالات في مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام في الأعداد بين ١٣ إلى ١٧، تحت عنوان: مراحل تطور الاجتهاد عند الشيعة الإمامية. السيد منذر الحكيم.

الرابعة: محاولة الآصفي[٣٢]؛ التي كتبت هي الأخرى كمقدمة في كتب دراسية رائجة في الحوزات العلمية، بالإضافة لتصريحه بذلك في مقدمة دراسته.

الخامسة: محاول الكرجي[٣٣]؛ التي كانت البذرة الأولى لكتاب لاحق له في تاريخ الفقه والفقهاء كُتب بالفارسية.

٣. ٢. منطلق تعزيز الهوية المذهبية:

استخدامُ التاريخ كتراث أمة لتعزيز هوية مذهبية ما يعتبر سلوكاً تبادر إليه الكثير من الطوائف والفرق والجماعات، خصوصاً إذا ما كان الإطار الذي يُراد تعزيز الهوية فيه يَستندُ هو بالأساس إلى الشرعية التاريخية أو على الأقل تَمثّل الشرعية التاريخية فيه جزءاً مهمًّا. قد يكون لهذه الفرقة أو تلك تاريخ حقيقيّ في المجال التي يُراد التأريخ له، وقد لا يكون كذلك، المهم في المسألة أن هذه الرؤية ربما تصلح أن تكون تفسيراً لسلوك معين. بل لربما أمكننا القول: إن هذا أحد دوافع «كتابة التاريخ» بشكل عام وليس فقط كتابة تاريخ حقل معين، على الرغم من خطورته المنهجية.

وقد يتقاطع مع هذا الدافع شعورٌ بالظلم العلمي والتاريخي لمذهب ما، وهذا ما قد ينطبق على التاريخ الفكري للشيعة، مما يزيد قوة هذا الدافع. إذ إن بعض المحاولات في هذا الصدد تُصرّح أن ما رأته من عدم الإنصاف ممن حاول الحديث عن التراث الأصولي أو الفقهي للحضارة الإسلامية كيف تجاهل التراث الشيعي في كل منهما، في حين أنه يمثل جزءاً هامًّا في مسيرة هذه الحضارة - هو الذي دفعها للقيام بتلك المحاولة. ولعل هذا الأمر يُرى بوضوح عند الحديث عن الأصول أكثر منه في المجال الفقهي، فمع سعة وضخامة ما قدمه العلماء الشيعة في المجال الأصولي بحيث صارت كتب الأصول عند الشيعة مجلدات ضخمة تعدو الخمسة أو الستة عند بعضهم، وفي حين أن إتمام دورة دراسية في أصول الفقه الشيعي يتطلب ما لا يقل على الخمس سنوات، مع كل ذلك لا يُرى صدىً لذلك في الكتب التي تحدثت عن تاريخ الأصول في الفكر الإسلامي، أو قد يكون الذكر بما لا يمثل حتى عشر ما قدمه أولئك العلماء.

والمحاولات التي تم تصنيفها في هذا الإطار ثلاثة محاولات:

الأولى: محاولة الشيخ السبحاني[٣٤]؛ التي جاءت -كما ذكر سابقاً- في سياق عمل أكبر عن طبقات الفقهاء، كما جاءت مقارِنة مع المذاهب الأخرى.

---

(٣٢) العاملي، زين الدين بن علي بن أحمد. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، مكتبة الداوري قم -إيران، ١٤١٠هـ. ق، ط١.

(٣٣) الكرجي، أبو القاسم. نظرة في تطور علم الأصول، تعريب: محمد علي آذرشب، مجلة الثقافة الإسلامية، ع٧ (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، لبنان - بيروت، ص٢٣٤.

(٣٤) السبحاني، جعفر. مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ.ق، ط١. ٤٢١ - ٤٤٦.

الثانية: محاولة الآصفي[٣٥]؛ التي ذكر فيها قلة الأعمال المبذولة في التأريخ للفقه الشيعي.

الثالثة: محاولة الفضلي؛ والتي كانت في كتابة «تاريخ التشريع الإسلامي»[٣٦]، حيث ذكر هو الآخر قلة الدراسات المعنية بتاريخ الفقه الشيعي.

٣. منهجيات التأريخ لعلم أصول الفقه الإمامي

على الرغم من اختلاف المنطلقات في المحاولات التي بُذلت للتأريخ لعلم الأصول، إلا أنها على مستوى المنهجية المتبعة في تحليل هذا التاريخ يمكن تقسيمها إلى فئتين منهجيتين. الأولى: هي المنهجية التي تعاملت مع تاريخ علم الأصول على أنها ظاهرة تتطور وتنمو ضمن عوامل علميّة داخليّة مغلقة. الثانية: هي التي تعاملت مع الظاهرة على أنها مُرَكَّبٌ بشريّ فاعلٌ ومنفعلٌ مع مجموع العوامل الداخلية والخارجية؛ سواء فيها العلميّة الفنيّة المرتبطة بالحقل ذاتِهِ والظروف الموضوعية والتاريخية.

لاستجلاء الصورة لا بد من التنبيه على نقطتين في المقام:

الأولى: قد يصعب على دراسة بهذا الحجم الوقوف على الكثير من الأمثلة في المحاولات المبذولة هنا من أجل تبيان طبيعة المنهجيتين، فما يمكن القيام به هو اختيار مثالٍ يمكنه الوفاء بهذا الغرض، والتركيز على محاولة واحدة تكون هي الأخرى معبّرة عن طبيعة المنهجية. والمثال المفضل هنا -فما أظن- هو كيفية تقسيم مراحل علم الأصول؛ لأنه سيكشف عن رؤية المؤرّخ لتراكم النظريات والآراء، وكيفية تحولها من مرحلة إلى أخرى، بالإضافة إلى أنه يُعطي صورة عامة عن رؤيته لهذا التراث المعرفي. وقد يكون السيد الصدر أبرز مثال للمنهجية الأولى، في حين أن السيد القزويني يمثل الثانية.

الثانية: إن تصنيف هذه المحاولة أو تلك في إطار منهجية معينة لا يعني أنها لا تتضمن عناصر من المنهجية الأخرى، بل المنظور إليه هو الغالب عليها والحاسم الرئيس في التحليل النهائي في رؤيتها للقضايا.

٣. ١. علم الأصول كظاهرةٍ علميّةٍ مغلقة:

يُقسّم السيد الصدر المراحل التي مرّ بها علم الأصول إلى ثلاث مراحل[٣٧]:

الأولى: هي التي تبدأ من بعد عصر الغيبة مع من يعرفان بالقديمين (ابن أبي العقيل، والجنيد)، وتستمر حتى ظهور الشيخ الطوسي، أيّ منذ بدايات القرن الرابع وحتى منتصف

(٣٥) العاملي، زين الدين بن علي بن أحمد. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، مكتبة الداوري قم - إيران، ١٤١٠هـ. ق، ط١.

(٣٦) الفضلي، عبالهادي. تاريخ التشريع الإسلامي، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية - لندن، دار النصر، بيروت - لبنان، ١٩٩٢م، ١٤١٣هـ.ق، ط١.

(٣٧) الصدر، المعالم، ٨٧ -٩٠ .

القرن الخامس الهجري. في هذه الفترة اتسم علم الأصول بأنه لم يكن بعد قد انفصل عن الفقه، وكانت فيه عناصر الاجتهاد الأوليّة. ويُرجع الصدرُ هذه السمات لقرب هذه الفترة من عصر الأئمة عليهم السلام، ووفرة الأخبار التي كان الفقهاء يأخذون الأحكام منها مباشرة. هذا على الرغم من أن الفترة الأخيرة من هذه المرحلة بدأ العلماء فيها بوعي ضرورة فصل الأصول كعلم مستقل عن الفقه، ولعل ذلك كان واضحاً في أعمال السيد المرتضى.

الثانية: وهي التي تبدأ مع ظهور الشيخ الطوسي وتستمر حتى نهاية الصراع الأخباري - الأصولي، أيّ منذ منتصف القرن الرابع وحتى نهايات القرن الثاني عشر الهجري. وقد اتسم علم الأصول في هذه الفترة -حسب الصدر- بكونه بات علماً متمايزاً منفصلاً عن الفقه؛ له مسائله، وأدواته، ومنهجيته، بالإضافة لوضوح تطبيقاته في المجال الفقهي، وهذا ما قد يرى في كتاب «المبسوط» للشيخ الطوسي، ومن ثمّ في كتب العلماء اللاحقين. يُرجع الصدر هذا التطور إلى أن المسافة التي فصلت الفقيه عن عصر المعصوم اقتضت من الفقيه تطوير آليات الاستنباط، لردم مسافة الظن وتقريبها إلى مستوى العلم المقبول.

الثالثة: وهي التي تبدأ بعد نهاية الصراع الأخباري - الأصولي على يد الوحيد البهبهاني وتستمر حتى العصر الحالي (عصر السيد الصدر)، أيّ منذ نهايات القرن الثاني عشر وحتى بدايات القرن الخامس عشر الهجري. ويرجع السيد الصدر ظهور هذا العصر إلى أربعة عوامل:

الأول: ردة الفعل الطبيعية تجاه التطرف الأخباري، الذي هيمن على الساحة العلمية على مدى قرنين من الزمان.

الثاني: استنفاد الحركة الأخبارية لكل إمكاناتها العلمية، وذلك تُوّج بظهور ثلاثة موسوعات روائية تمثل كل ما أراد الأخباريون قوله وإنجازه، وهي «بحار الأنوار»، و«وسائل الشيعة»، و«الوافي».

الثالث: نمو الاتجاه الفلسفي في الوسط العلمي الحوزوي والذي ابتدأ بجهود الخوانساري (١٠٠٩هـ/ ١٦٠٠) وورثه الوحيد البهبهاني.

الرابع: قرب الصراع الأخباري - الأصول من أحد أهم المراكز العلمية الشيعية وهو النجف الأشرف.

على الرغم من أن السيد الصدر لا يذكر المعايير التي اعتمدها في تقسيمه للمراحل، إلا أننا يمكن استظهارها في أحد فصول الكتاب عند حديثه عن مصادر إلهام الفكر الأصولي، والتي لخصلها بستة عناصر؛ هي: بحوث التطبيق الفقهي، علم الكلام، الفلسفة، الظرف الموضوعي للأصولي، الفاصل الزمني بين الأصولي وعصر النصّ، عنصر الإبداع الذاتي[٣٨].

وبالنظر إلى طبيعة مصادر الإلهام الأصولي التي ذكرها السيد الصدر، وتقسيمه للمراحل الأصولية، يمكن التأكيد على طبيعة المنهجية التي يستخدمها السيد الصدر في تأريخه الأصولي. إذ إن

(٣٨) الصدر، المعالم، ٩٠ - ٩٥.

طبيعة المراحل تتسم بالنظر إلى العوامل العلميّة الداخليّة في مسيرة هذا العلم، فالانتقال من مرحلة إلى أخرى غير مَنظور فيها الظروفُ الخارجية، إنما التركيز فقط على الظروفِ العلميّةِ الداخليّةِ. فطبيعة العصر الأوّل منذ عصر القديمين وحتى ظهور الشيخ الطوسي أفردت بحقبة منفصلة نظراً لطبيعة وجود الدليل من عدمه والذي تمثل في وفرة الأخبار، أما الانتقالة التي حققها الشيخ الطوسي فهي الأخرى ترجع لعامل علميّ داخليّ متمثلٍ ببلورة أدلة الظن التي تطورت في الحلة على يدي المحقق والعلامة، لتصل إلى انسدادت علمية متطرفة على يد المقدس الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ/ ١٥٨٥)، وبروز نظرية انسداد باب العلم والتي كانت بداية التدشين لمرحلة أخرى جديد تقودها حركة فكرية تحاول إعادة «العلم» إلى حضيرة الأدلة، وتستمر في صراعها من أجل هذه القضية حتى تنتهي بعد أن استنفدت إمكاناتها العلمية وأعادت التوازن للمنهج الأصولي، ليبدأ عصر جديد أكثر اعتدالاً في التوفيق بين الروح الأخبارية والأصولية. هذه المسيرة -وفق قراءة السيد الصدر- يُلاحَظ أنه لا يُرى فيها الظرف الخارجي ودوره في توجيه بعض البحوث، أو تضخيم بعضها، أو حتى توليد الآخر منها. ولعل من الشواهد على ذلك طول المرحلة الثانية لما يقارب الثمانية قرون، في حين أن كل من المرحلتين في حدود القرنين فقط. فلم يُنظر -على سبيل المثال- لطبيعة مدينة بغداد والتنوع الثقافي فيها، وموقع زعماء الشيعة آنذاك كموجهات لبعض الآراء، كما لم يراعَ ظروف الدولة الإلخانية زمن العلامة الحلي، أو علاقة الشهيد الأول بالسلطة المجاورة له في الشام. وكذلك أهملت علاقة الأخباريين بالسلطة الصفوية، ودور هذه العلاقة في تنمية بعض البحوث وتضخّم الأخرى.

كذلك لو تأملنا مصادر الفكر الأصولي الذي ذكرها السيد الصدر، فإنها جميعها ترجع إلى عوامل داخلية علمية، إذ إن ما قد يبدو أنه مصدر خارجي كـ«الظرف الموضوعي»، فإنه في الواقع ليس كذلك. فتفسير السيد الصدر لهذا العامل يبدو أنه عامل علمي داخلي، فهو يَعني بـ«الظرف الموضوعي» قرب المسافة الزمنية من «الدليل» (قول المعصوم) وليس مجمل الظروف السياسية والاجتماعية التي يعيشها الأصولي.

فالخلاصة أن السيد الصدر يؤرخ لعلم الأصول منظوراً إليه على أنه ظاهرة علمية مغلقة على عوامل داخلية تساهم في تحوله من مرحلة إلى أخرى ومن نظرية إلى أخرى. ومن المحاولات التي يمكن إدراجها في هذا الإطار: الفضلي، والحكيم، والزبيدي، والسبحاني.

٢. ٣. علم الأصول كظاهرة إنسانية مركبة:

في مقابل المنهجية السابقة، تبدو هنا منهجية مغايرة نوعاً ما، وهي التي في الحقيقة جاءت لاحقةً لتلك، ولربما استفادت من جهودها. يمثل هذه المنهجية بصورة معبّرة مساهمات السيد جودت القزويني؛ الذي عالج موضوع تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية في كتابين؛ أحدهما «تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية: من العصر البويهي إلى نهاية العصر الصفوي الأول»، وثانيهما «المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية». في هذين العملين

اشتغل القزويني على تاريخ هذا الوجود العلمي للشيعة ومساراته كظاهرة إنسانية مركبة من مجموعة العوامل الداخلية العلمية الفنية التي يقتضيها أي وجود علمي، ومن عوامل خارجية اجتماعية وسياسية يقتضيها أي وجود إنساني. وحاول من خلال بلورة مفهوم «المؤسسة الدينية» و«العصر العلمي»، بالإضافة لمفهومه الخاص في تحقيق التاريخ والذي يسميه بـ«تهشيم التاريخ» أن يفسر العديد من تداعيات هذه الظاهرة عبر التاريخ. يأتي علم الأصول في هذا السياق كجزء من هذا الكيان المركب فاعلاً تارة ومنفعلاً أخرى.

يقسّم القزويني تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية إلى ست مراحل، يعتمد في ذلك على المناطق التي برزت فيها المؤسسة كوجود علمي - اجتماعي مع التنبيه على أن تسمية الفترة أو المرحلة بالمدينة لا يعني انحصارها بها، بل المقصود أن عقلية أو روح ما أُسس في تلك المدنية أو هذه هو الذي سيطر لفترة من الزمن على المؤسسة الدينية الشيعية. فعلى سبيل المثال، فإن الشيخ الطوسي يُصنّف في مدرسة بغداد مع أن الفترة الأخيرة من حياته قضاها في النجف، كما يصنف ابن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ/ ١١٨٩م) في مدرسة بغداد مع أن من الواضح أنه حلبي ومن علماء الشام، إلا أن استمرارية منهجية بغداد في مؤلفاته تجعل تصنيفه فيها مشروعاً. المرحلة الأولى: هي مدرسة بغداد، والثانية: الحلة، والثالثة: جبل عامل، والرابعة: العصر الأول للنجف، والخامسة: العصر الثاني للنجف، والسادسة: قمّ.

من الواضح من خلال هذا التقسيم أن القزويني يعتمد الظروف الاجتماعية - السياسية في تقسيمها، ويعتمد كذلك دور المدينة في تشكيل العقلية الفكرية المهيمنة على الوجود لعلمي - الاجتماعي للشيعة آنذاك. فعلى سبيل المثال ليس هناك فاصل زمني كبير بين مدرستي الحلة وجبل عامل، بل إن نهايات فترة الحلية تقاطعت مع بدايات فترة جبل عامل، ومرجع ذلك أنه ما لبث الشهيد الأول الذي تربى تحت يد العلامة الحلي أن حاول إعادة تجربة العلامة في جبل عامل، وقد برز في فترة وجيزة مما شكّل مدرسة ظلت رجالاتها اللاعب الأهم -حسب القزويني- على المؤسسة الدينية الشيعية، كأمثال: المحقق الكركي (ت ٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م)، والشهيد الثاني (ت ٩٦٥هـ/ ١٥٥٧م)، ووالد الشيخ البهائي (ت ٩٨٤هـ/ ١٥٧٦م)، والشيخ البهائي (ت ١٠٣٠هـ/ ١٦٢٠). بالإضافة إلى الاستمرار النسبي للمدراس في هذه الفترة تحت ظل دول أو دُوَيْلات شيعية، كالدولة المَزيدية، والإلخانية، والصفوية. هذا القرب للفترتين الحلية والعاملية، مرجعُهُ إلى الظروف الاجتماعية - السياسية للمؤسسة الدينية.

وكمثال واضح لما يمثله الترابط في التحليل بين الظروف الاجتماعية وعلاقتها بالواقع العلمي، نجد في تحليل القزويني لإعادة إحياء ظاهرة الاجتهاد في الوسط الشيعي على يد ابن إدريس وتعززها أكثر في مدرسة الحلة؛ أن مرجع ذلك هو الاستقرار السياسي في ظل دول شيعية، كالدولة المَزيدية في عصر ابن إدريس، والدولة الإلخانية في عصر العلامة الحلي. إذ إن الاستقرار السياسي الذي يعقبه استقرار معيشي، ويكون في ظل دولة شيعية،

فهذا يعني فسحة أكثر من الحرية يجعل من الجهر بالآراء أمراً مشجَعاً عليه، بالإضافة إلى تطلعات لدور طموح للفقيه ودولة تبحث عن الشرعية، كل هذه تجعل من «الاجتهاد» أداة ضرورية الولادة وضمن نمط معين كما كانت عليه في الحلة على يد العلامة الحلي.

فالمحصلة من ذلك، أن القزويني نظر إلى المؤسسة الدينية الشيعية، وضمنها علم الأصول، على أنها ظاهرة إنسانية مركبة من مجموع العوامل الداخلية والخارجية، فاعلة فيه تارة ومنفعلة به أخرى. هذه المنهجية كانت محط وعي بعض المحاولات التي أرَّخت لتاريخ علم الأصول، فقد صرح الآصفي بضرورة أخذ الظروف المحيط كعامل في تحليل الظاهرة الفقهية، كما أن السيد المدرسي يذكر الظروف السياسية كعامل مؤثر في تطور علم الأصول، إلا أن الأخير كان موجزاً في عرضه وتحليله، في حين أن الأول لم يوّظف مفاهيم اجتماعية معينة كأدوات تحليلية للظاهرة. هذا، على الرغم مما تشكله هذه المنهجية من تطور في هذا الحقل، حقل التأريخ لعلم الأصول (وعموم حقول المعرفة الدينية وتاريخها).

الخاتمة

تَعدَّدَتْ طرُقُ التأريخ لعلم أصول الفقه الإمامي، كما تباينتْ المنطلقات، مما انعكس بشكل مباشر على المنهجية التي اتَّبعها كل من حاول التأريخ لهذا الحقل العلمي. فبين من اختار أن يتناول المسألة بصورة شاملة، إلى آخر تناول جزئية أصولية واشتغل على تأريخها. وبين من انطلق من همّ استخدام التاريخ الأصولي كمقدمة لأطروحة جديدة في هذا الميدان، إلى آخر سَكَنَ شواغلَه تعزيزُ الهوية المذهبية من خلال البحث عن جذور الأصالة والإثراء للمذهب في هذا الحقل. وأخيراً، تباينت المنهجيات إلى نمطين؛ نظر الأول فيها إلى الظاهرة الأصولية بكل ما تتضمن من نظريات وآراء على أنها دائرة علمية فنية مغلقة، تتفاعل داخليًّا لتنتقل من مرحلة إلى آخرى، ونظر الثاني إليها على أنها ظاهرة إنسانية مركبة من عوامل داخلية وأخرى خارجية، بمجموعهما تتألف سماتُ مرحلة أو خصائص نظرية، وبها تنتقل فيها الظاهرة من مرحلة إلى أخرى.

إذا جاز لنا الخروج بانطباعات في هذه الدراسة، فيمكن القول:

أولاً: إن هذا الحقل لا يزال في بواكيره الأولى، فعلى الرغم من مرور ما يقارب الثلاثة عقود من أوائل المحاولات إلا أن الكمية والكيفية التي تلت تلك المحاولات لا تزال في بدايتها.

وثانياً: يلاحظ أن ثمة انتقال معقول في مسيرة هذا الحقل على المستوى المناهجي، أيّ أن المنهجية في التأريخ لهذا الحقل يبدو عليها الخروج من أطر وهموم محدودة إلى آفاق أرحب في تناول المسألة بصورة أكثر منهجية، تتجاوز فيها المصادر المذهبية الخاصة، وتوّظف مفاهيم اجتماعية في تفسير بعض الظواهر، مما تجعلها في المحصلة النهائية أقرب للتناول العلمي. إلا أن الكفيل بتطوير هذا الحقل ودفع مسيرته إلى الإمام هو الانفتاح أكثر على المناهج العلمية في الحقول الإنسانية، وتركيز المنطلقات في الاتجاهات العلميّة والمعرفيّة □

الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي

العلاقة بين الأخباريّة والمدرسة التفكيكية*

أ.د. روبرت غليف Robert Gleave **

ترجمة: الشيخ حسن البلوشي - مراجعة: نجم الخفاجي***

يحظى الجدلُ المتكرر فيما إذا كان الخطابُ العقدي الإسلامي يُفترَضُ أن يُصاغ بمنطلقات فلسفية وصوفية بمنعطفٍ مهمٍ ومعيّنٍ مع ظهور المدرسة الشيعية الإيرانية التي تعرف بـ«المدرسة التفكيكية». هذا الجدلُ ليس بالجديد طبعاً، كما أن توظيف كُلٍّ من الفلسفة المشائية

* العنوان الأصلي للمقالة باللغة الإنكليزية:

Continuity and Originality in ShĐÝĐ Thought: The Relationship between the Akhbāriyya and the Maktab-i Tafkīk. Robert Gleave. Shi'i Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth centuries). Ed, Denis Hermann and Sabrina Mervin, INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE EN IRAN, (BEIRUT: 2010).

** روبرت غليف أستاذ أكاديمي بريطاني مختص في مجال الدراسات الإسلامية بشكل عام، والفكر الشيعي بشكل خاص، وتحديداً في مجال الفقه والأصول، والفكر السياسي. كما أنه محاضر في جامعة أكستر البريطانية. ومدير حالياً لمشروعيْ بحث: مشروع الحوزة: www.thehawzaproject.net، شرعية وعدم شرعية العنف في الإسلام: www.livitproject.net. له العديد من المؤلفات في مجال الفقه والأصول الشيعي، أبرزها: (الشك الذي لا بد منه: نظريتان في علم أصول الفقه الشيعي) Inevitable doubt: two theories of ShīÞī jurisprudence، Scripturalist Islam: the history and doctrines of the Akhbārī ShīÞī school (الإسلام النصيّ: تاريخ وعقائد المدرسة الأخبارية الشيعية)، كما له الكثير من الدراسات والبحوث المنشورة في المجلات العلمية. للتفاصيل: http://socialsciences.exeter.ac.uk/iais/staff/gleave/

*** زميل المعهد الملكي البريطاني للغويين (CIOL).

يونانية الأصل والتجربة الشهودية الشخصية كأداة للكشف في مجال تفسير النصوص (الوحي) مثارُ جدلٍ منذ إنشائها. وقد تضمّنت المناقشات الشيعية الإيرانية المعاصرة في مجالات السياسة والكلام (العقائد) والفقه؛ سواء داخل الحوزات الدينية أو خارجها، بشكل عام، مِثلَ تلك الرؤى؛ كالحديث عن المصادر الشرعية للمعرفة الدينية التي يمكنها أن تُغذِّي بشكل مجدٍ عقيدة المسلم. فبالنسبة لعدد من المفكرين، إن الرخصة في ذلك مُنحت من أئمة الشيعة أنفسهم من خلال أخبارهم. إذ إن مثل هذا المصدر الإلهي من الصعب أن يكون حاسماً بذاته؛ وذلك لاعتبار تنوّع التفاسير التي مَنعت أي تطبيقٍ ثابتٍ للرسالة المفترضة للنص في سياق حديث. كما أنها غير مقنعة بالضرورة عندما تستخدم في سياق الاستشهادات المقابِلة التي ربما نُظمت لإلقاء ظلال من الشك على حتمية الترخيص للتخمين الفلسفي والصوفي خلال العملية التفسيرية. التوفيق بين التعارض الظاهري والنصوص الإلهية يعدّ إحدى مهام الذين يتمنون التعبير عن رؤية دينية معينة في الوقت الذي يدعون (ظاهريًّا على الأقل) الالتزام بسلطة النصوص التكوينية.

في هذا السياق تقدّم المدرسة التفكيكية مثالاً مهمًّا لمدرسة إصلاحية تدّعي صورة لتراث شيعي بحيث يكون فيه علم الفلسفة والتصوف؛ أو بتعبير أدّق الصياغة الفلسفية للتأمل الصوفي (العرفان) موضوعاً منفكًّا عن أي محاولة للكشف عن الحقيقة الدينية. إلى أي مدى تُعتبر الأفكار التي طرحت من قبل المدرسة أفكاراً جديدة؟ يمثل هذا السؤال أحد اهتمامات هذه الدراسة. تحديداً؛ أنا مهتم فيما إذا كانت الطريقة المثلى للنظر إلى المدرسة التفكيكة على أنها استمرارٌ (أو إعادة ظهور) لبعض القناعات الداعية لدورٍ مقيدٍ للفلسفة والتصوف التي انحسرت أهميتهما تدريجيًّا بين علماء الدين الشيعة الإيرانيين بدايات القرن التاسع عشر مع زوال المدرسة الأخبارية. تأسيس (أو نفي) الاستمرارية بالضرورة مجرد تخمين، ويعتمد على الطريقة التي تُتصوَّر بها أفكار المدرستين الأخبارية والتفكيكية. والحقيقة أن التساؤل عما إذا كانت قناعات المدرسة التفكيكية ذات علاقة بالمدرسة الأخبارية (بتنوع صياغاتها في العصر الصفوي وبدايات العصر القاجاري) تعد مسألة جدلية بين التفكيكيين ومخالفيهم. وبالتالي فإن أي نقاش عن الاستمرارية والإبداع في المدرسة التفكيكية لا بد أن يأخذ بالاعتبار -ولكن من دون أن يَتَحدّدَ- كلاً من وجهتي نظر المدرسة التفكيكية ومخالفيهم فيما يرتبط بمكانة المدرسة في التاريخ الفكري الشيعي.

المدرسة التفكيكية

يمكن أن يُعرَّف الميرزا مهدي الأصفهاني (ت ١٣٦٥ - ١٩٤٦) باعتباره الدافع الرئيس وراء تأسيس المدرسة التفكيكية كحركة مستقلة. فقد ولد الأصفهاني في أصفهان، لكنه انتقل إلى النجف عندما كان في الثانية عشرة من عمره، واستقر هناك ثماني عشرة سنة، وقد درس عند كل من الشيخ محمد كاظم الخراساني «الآخند الخراساني» (ت ١٣٢٩ - ١٩١١، مؤلف الكتاب المشهور في

أصول الفقه «كفاية الأصول»)، والسيد محمد كاظم الطباطبائي (ت ١٣٣٧ - ١٩١٩، مؤلف الكتاب المشهور في الفقه «العروة الوثقى»)، ولاحقاً درس عند الشيخ محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥ - ١٩٣٦ العالم الناشط جدًّا سياسيًّا، ومؤلف المصنف السياسي الديني المشهور «تنبيه الأمة»)[١]. وعاد بعد ذلك إلى إيران في حدود ١٣٣٣هـ/ ١٩١٤، وقضى بعض الوقت في خراسان، حتى استقر نهائيًّا في مشهد. وقد ظلّ هناك يدرّس في العديد من الحوزات المشهدية حتى توفي في عام ١٣٤٠ - ١٩٢١-٢٢. كانت مشهد المكان الذي كتب فيه أغلب كتاباته حول تفكيك الفلسفة والتصوف عن ممارسة التفسير الديني، وقد حضر عدد من التلاميذ دروسه، من ضمنهم الشيخ محمود الحلبي (ت ١٣٧٧ - ١٩٩٨-٩). الحلبي الأكثر شهرة خارج نطاق العلماء بنشاطاته السياسية، تحديداً محاولته الشهيرة في التوفيق بين مصدّق وآية الله الكاشاني (ت ١٣٣٩ش - ١٩٦١) قبل الانقلاب، ونشاطاته ضد البهائية مع الحجتية[٢]. عموماً، في فترة متأخرة من تطورات المدرسة، هُمّش الحلبي، ولعل ذلك جاء لأسباب سياسية؛ إذ إنه بعد الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م اختلف مع آية الله الخميني (ت ١٩٨٩م).

محمد رضا الحكيمي، لعله الأعرَف من المدافعين المعاصرين عند المدرسة التفكيكية، يُعَرّفُ مؤسساً إضافيًّا للمدرسة هو السيد موسى زرابادي (ت ١٣٥٣/ ١٩٣٢)[٣]. في هذه النقطة يتابعه معيني[٤]. في حين أنّ دور الأصفهاني معروفٌ عموماً، إلا أنه من المشكوك فيه أن يكون للزرابادي ذلك الدور المهم كما يصوره هؤلاء الكتّاب. وفيما يخص آراءه الكلامية، فإن ما هو متوفر يعتمد على المصادر الثانوية، إذ، حسب علمي، فإنه لم تُنشر أيٌّ من أعماله حتى الآن. محاولة دَمجه ضمن المؤسسين للمدرسة التفكيكية يخدم أغراضاً عدة: انتماء الزرابادي لبعض العلماء البارزين في الفترة الدستورية يُعطي المدرسة قصةَ تأسيسٍ مُعتبَرة، ويُشيع أن جذورها أوسع من القاعدة الأصفهانية الضيقة (ولربما المثيرة للجدل). الزرابادي ولد لأسرة قزوينية دينية (أبوه السيد علي الزرابادي القزويني كان عالماً في عِداد حجج الإسلام)، وتلقى دراسته الدينية في مدينته ثم وبعد ذلك في طهران. يُعتبر ضمن مجموعة أستاذة الشيخ فضل الله النوري (ت ١٣٢٨/ ١٩٠٩، المشهور بمعاداته لعلماء الدستورية «المشروطة»). يبدو أنه قضى أغلب وقته في التدريس في قزوين في المدرسة الإتفاقية، وتوفي في عام ١٣٥٣/ ١٩٣٢، ودُفنَ في أبرز أضرحة قزوين حيث ضريح أرامقاه إمام زاده حسيني. ويبدو أنه لم يَلْتَقِ مع الميرزا مهدي الأصفهاني؛ الذي يُقال أنه المؤسس الآخر للمدرسة.

---

(١) نسخة من الإجارة من قبل النائيني يمكن النظر إليها في: «أستادي سيد محمد جواد مصطفى كاري بزرك در كلام إسلامي»، كيهان فرنكي: ٢٤ (١٣٦٤/ ١٩٨٦)، ٦.

(٢) انظر: محمد سادي:

"Ḥalabī, Shaykh Maḥmūd", in: Encyclopaedia Iranica, vol. 11, New York: Bibliotheca Persica Press 1999, 581-583.

(٣) محمد رضا الحكيمي، مكتب تفكيك، طهران: دفتر ناشري فرهنكي اسلامي، ١٣٧٥ش/ ١٩٩٦-٩٧.

(٤) محسن معيني، «تفكيك»، في: دائرت معارف بزركي اسلامي، إعداد: كاظم موسوي بجنوردي، مج٥. طهران: مركزي دائرت معارف بزركي اسلامي ١٣٦٧ش/ ١٩٨٨,٩.

ويبدو أن من الأفضل النظر إلى الزرابادي كمُبشر بالمدرسة التفكيكية أكثر مما هو تفكيكي تماماً[٥].

كما أن جعل الزرابادي ضمن المدرسة التفكيكية يخدم غرضاً إضافيًّا في تفسير الحكيمي لنشأة المدرسة. إذ إنه يجعل من مجتبى القزويني مؤلفاً مبدعاً عظيماً للمدرسة، حيث ذكر على أنه كان تلميذاً في البداية للزرابادي ولاحقاً للأصفهاني. القزويني ولد عام ١٣١٨/ ١٩٠٠ في قزوين لأسرة دينية، ثم سافر إلى النجف في عمر مبكر من حياته مع والده من أجل الدراسة في الحوزة. ربما يكون آية الله أبو القاسم الخوئي (١٤١٣/ ١٩٩٢) أحد زملائه في الدراسة تحت إشراف محمد حسين النائيني، على الرغم من أن هذه القضية غير مؤكدة. وعلى كل حال، وبكل تأكيد فإن القزويني ترك انطباعاً لافتا عند آية الله النائيني، وقد ذُكر بصورة إيجابية في رسالة من النائيني إلى الأصفهاني[٦]. وفي عودته هذه إلى إيران، بذل القزويني سنتين من عمره في الدراسة مع موسى زرابادي (الذي كان في الحقيقة زوج أخت القزويني) في قزوين. وبعد ذلك قضى سنتين في قمّ منتقلاً بعدها إلى مشهد حيث دَرَسَ على يد الميرزا مهدي الأصفهاني. وقد قضى الفترة ما بين ١٣٤٧/ ١٩٢٨ وحتى وفاته العام ١٣٨٦/ ١٩٦٦ في مشهد تدريساً ودراسةً. ولربما يرجع الفضل للنشاط الفكري الذي قام به القزويني في جعل مدينة مشهد موطناً للمدرسة التفكيكية[٧]. منذ وفاته ومدرسة مشهد مليئة بعدد من علماء المدرسة التفكيكية؛ كأبي الحسن حافظيان (ت١٣٦٠ هـ.ش/ ١٩٨١م)، وجواد آغا الطهراني (ت ١٣٦٨ هـ.ش/ ١٩٨٩م)، وآية الله حسن علي المروارید (ت١٤٢٥/٢٠٠٤)، وفي الآونة الأخيرة آية الله محمد باقر ملكي ميانجي[٨].

مسمى المدرسة؛ المدرسة التفكيكة، أُسس لاحقاً، والحكيمي يدّعي أنه هو أول مَن استخدم هذا المصطلح[٩]، أما العلماء الأوائل للمدرسة فإنهم لا يُعرّفون أنفسَهم على أنهم ينتمون لمدرسة ما. لكنهم أحياناً يشعرون بضرورة أن يوصّفوا مواقفهم من خلال مصطلح عام، وهم يفضلون استخدام مسمى ذي دلالة تقليدية هو مدرسة معارف أهل البيت عليهم السلام[١٠]. العلماء الأساسيون للمدرسة (الميانجي، حافظي، الطهراني على سبيل المثال) يفضلون هذه التسمية، باعتبار أنها تبدو أقل انفصالاً، وتمكنهم من المجادلة عن التصور الذي يرونه للعقيدة الشيعية

(٥) للنظر معالجة الزرابادي كاملة: محمد رضا الحكيمي، عالمي رباني سيد موسى زرابادي، الحوزة ٥٣ (١٣٧١ش/ ١٩٩٣).

(٦) الحكيمي، مكتبي تفكيك، ٢٤٣.

(٧) انظر:محمد علي رحمانيان، متألهي قرآن - شيخ مجتبى قزويني خراساني، قم: دليل ما، ١٣٨٣/ ٢٠٠٥.

(٨) يستمر الميانجي في الحصول على اتباع واسع في مشهد، انظر للتقييم الإطرائي لإسهاماته في: عبدالرحمن أباذري، «آية الله حاج شيخ محمد باقر ملكي ميانجي»، فرهنكي كوثر ٢٧ (١٣٧٨ش/ ١٩٩٩ - ٢٠٠٠) و: الحكيمي، مكتبي تفكيك، ٣٠٩ - ٣١٧.

(٩) الحكيمي، مكتبي تفكيك، ٤٤. وأيضاً: الحكيمي، أعراقي فكري برون حوزئي شهيد مطهري، الحوزة ٩١ (١٣٧٨ش/ ٢٠٠٠).

(١٠) محمد باقر الملكي الميانجي، توحيد الإمامية، طهران: مؤسسة الطباعة والنشر ١٤١٥/ ١٩٩٤، ١٥.

لتكون أكثر اندماجاً مع التيار العام. إلا أن مسمى المدرسة التفكيكية باتَ اليوم مسمى عامًّا للمدرسة، بحيث إن المخالفين لهم والتفكيكيين أنفسهم يستخدمونه بصورة اعتياديةً، وهذا تحديداً هو الوضع منذ أن نَشرَ الحكيمي الاسم من خلال تلخيصه تاريخ المدرسة وعقيدتها. كما أن طبيعة التمايز العقدي لعلماء تفكيكيين معينين بعدُ لما تكشف بشكل تامّ، كالاختلاف بين الأصفهاني والزرابادي، فهي غير واضحة من خلال ما هو متوفر من مصادر، إذ إن أغلب الأعمال الأساسية لا تزال في صيغة مخطوطات، ومن الصعب جدًّا أن تكون موضوعاً لتحليلات أكاديمية سواءً للعلماء في داخل إيران أم خارجها، على الرغم من أنها قضايا محل جدل.

العقيدة الرئيسة للمدرسة هي أن هنالك تمايزاً بين صنف المفاهيم والتصورات البشرية من جهة، وبين المعرفة الإلهية الخالصة من جهة أخرى. ويعنون بهذا أن المفاهيم المستنبطة من الصنف الأول لا يمكن استخدامها لصياغة أو تفسير القناعات والأفكار المتضمنة في الصنف الثاني. ففي الصنف الأول يمكن للشخص أن يجد حقائق وتأملات فلسفية أو عرفانية، لكنه في الصنف الثاني يجد الوحي. إذ إن الطرق الثلاثة للوصول إلى المعرفة (الفلسفة، العرفان، الوحي) شديدة التمايز (مفككة)، وأي محاولة للدمج بينها أو للوصول لمعادلة بين التصورات الفلسفية والعرفانية للمفاهيم الدينية الأساسية (كوحدانية الله أو طبيعة النبوّة) فهي جذريًّا مضلِّلَة. هذا الموقف جعل المدرسة التفكيكية في مواجهة جذرية مع النمط السائد للتحقيق الديني ضمن التراث الفكري الشيعي الإيراني، الذي يدوّي بالتقاطع بين الفلسفة والعرفان والوحي. ومثالاً على كيفية تأثير وجهة النظر هذه على مفردة عقدية معينة يمكن رؤيتها في الجدل الدائر في المعاد الجسماني. هذه القضية كانت عنصراً مركزيًّا للجدل المعادي للفلسفة في التراث السني، الذي تطور بشكل واسع على يد الغزّالي باعتبارها إحدى البدع التي اتّهم بها الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة»[١١]. بالنسبة للتفكيكيين؛ عقيدة المعاد الموجودة في معارف الوحي لا يمكن تدعيمها أو تعزيزها بالمفاهيم الفلسفية والعرفانية للسيروية. في هذا، فإنهم يضعون أنفسهم في الضد من الفهم الشيعي المعاصر والسائد حول المعاد؛ الذي يرجع عادة إلى الملا صدرا الشيرازي (ت١٠٥٠/ ١٦٤٠). يُنسب للملا صدرا أنه قدّم مجموعة من الأدلة العقلية حول المعاد الجسماني؛ بالشكل الذي يمكن تبرير المعتقد الديني. يدور السؤال ضمن المدرسة التفكيكية حول ما إذا كان يمكن استخدام المناقشة الفلسفية لبرهنة حقيقة (أو على الأقل تماسك) العقيدة القرآنية فيما يرتبط بالمعاد الجسماني. الحكيمي في كتابه المطوّل عن المعاد الجسماني يحاول أن يُبرهن أن الملا صدرا في نهاية المطاف يتصور أنه من المستحيل البرهنة على المعاد الجسماني من خلال التعليل الفلسفي:

«الواقع أنه بعد الفحص الدقيق في أقل وأكثر مصنفات الملا صدرا أهمية، ومع التركيز على سياق أعماله، نصل إلى هذه النتيجة: أنه قد حاول إدراج النقاش في المعاد الجسماني في النقاشات

(١١) انظر: Oliver Leaman, Introduction to Medieval Islamic Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 1985, 87-107.

والمبادئ الفلسفية، إلا أنه بعد هذه المسيرة الفلسفية العرفانية، فإنه قَبِل أن المعاد الصحيح والأصيل هو المعاد القرآني. في الحقيقة، إن بين المناقشات الفلسفية للمعاد والفهم القرآني للمفهوم، فإنه يدّعي أن ثمة تفكيك بينهما. فهو لا يعتبر أن المعاد الصوري مثل عود الروح. هو يحدد المعاد العنصري القرآني، وهو الذي يدعمه بشكل قاطع وصريح في مرات عديدة»[١٢].

بعيداً عن التساؤل فيما إذا كان هذا فهماً صحيحاً لوجهة نظر الملا صدرا حول براهين المعاد الجسماني أم أنها غير المطروح هنا، فإن هذه الفقرة تعتبر مثالاً مجدياً لكيفية فهم الحكيمي؛ الذي يمثل هنا إحدى مناورات المدرسة التفكيكية، للتاريخ الإسلامي، وبشكل خاص الفلسفة الشيعية. يعترف الحكيمي دون مواربة أن التقدير العام الذي يحظى به الملا صدرا في أوساط الحوزات الشيعية يجعل من الضروري محاولة جعله داعماً ممكناً للمدرسة التفكيكية. وهذا ما فعله من خلال افتراض فكرة أن الملا صدرا في نهاية المطاف لم يكن راضياً عن القناعة التي طوّرها عن المعاد الجسماني من خلال المنظور الفلسفي والعرفاني. وبالتالي، فإن الملا صدرا من الناحية العلمية تفكيكيٌّ، والمدرسة غير خالية من دعم الرمزية المهيمنة لملا صدرا. وعلى الرغم من أن ملا صدرا محل طلب التفكيكيين، إلا أن المزج بين المناقشات والمصطلحات الفلسفية والعرفانية وبين الخطاب الكلامي يقع اللوم فيه تماماً على (مَن يُسمَوْن) أتباعه.

هذه المحاولة لتوصيف الملا صدرا على أنه أحد المنتمين للمدرسة ليست شائعة بين علماء المدرسة التفكيكية، إذ بالنسبة لكثير منهم الرّدُّ الصحيحُ لفلسفة ملا صدرا يكونُ من خلال تفنيدها وردّها. على سبيل المثال، الميانجي ينقل عن «المبدأ والمعاد» لملا صدرا نقدَهُ لموقف الأشعري فيما يرتبط بشروط أداء الفعل؛ حيث يقع النقاش في سياق السؤال عن قدرة الله، وتحديداً في قدرته على خلق العالم وبقائه، وقدرة الإنسان على الفعل مستقلاً عن قدرة الله. الأشعري -بناءً على ما يقوله ملا صدرا- يُجادل بصدور الفعل من القادر من غير مرجح يرجح وجوده على عدمه في الواقع. فكرة الترجيح هنا لا يُفترض أن تربط بالإرادة الشخصية للفرد، بل هي عامل داخل الفرد تجعل حالة واحدة من قضايا (حدثت من أفعال الفرد) أكثر احتمالاً للصدور من الأخرى. لتوضيح الفكرة، الملا صدرا يقتبس أمثلة العطشان والهارب، ففي الحالة الأولى، فإن العطشان إذا قُدّم له كوبان من الماء، فإنه يشرب من أحدهما من غير ترجيح. كذلك بالنسبة للهارب، فإنه يختار أيّ الطريقين للهروب من غير تفضيل؛ ففي كلا المثالين ليس هناك ترجيحٌ داخل الفرد جَعَلَ أحد أفعاله يَصدُرُ مقدَّمَةً على الأخرى، بل هي صدرت بكل بساطة، والسبب الذي جعل كلًّا من الهارب والعطشان يختاران أحد الأمرين على الآخر ليس معلوماً. وقد ساق الملا صدرا كلا المثالين كأمثلة على إنكار الأشعري للسببية الطبيعية. أما الآن فملا صدرا، بطبيعة الحال، يجادل ضد موقف الأشعري ويشبه قرار العطشان والهارب بالفعل العفوي للشخص الساهي والعابث والنائم، إذ في كل

(١٢) محمد رضا الحكيمي، معادي جسماني وحكمتي متعالية، قم: لا.ن، ١٣٨١ش/ ٢٠٠٢، ١٠٥.

هذه الحالات؛ فإن الفرد يقوم بالفعل، على الرغم من أن الأفعال الصادرة منه غير مقصودة عقلائيًّا أو محل تأمل، إلا أنها ليست خالية تماماً من تصور عواقبها، فعلى الرغم من عدم وعي النائم بالفعل، فإنه يتحرك من أجل الحصول على مكان راحة، كما أنه على الرغم من تفكير العابث عقلائيًّا في أفعاله قبل أدائها، فإن لديه تصور لنتيجة فعله؛ التي قد تكون لذة مُتَخَيَّلة أو زوال ملل. فإن تخيل الحالة المرجوة يمكن أن يُعرّف كسبب للفعل وهو في الواقع فعلٌ (إنه ليس مجرد شعور بالخيال، بل هو واقع موجود في الفرد). وواقع أنها ليست صفة دائمة للفرد (تخيل الترجيح لحالة معينة يمكن أن يختفي للحظة ولا يبقى في ذهن الفاعل) ليس دليلاً بحد ذاته على عدم وجوده. وباختصار، إن الملا صدرا يقول بعد ذلك بأنه على الرغم من أن العامل المُسبِّب للقيام بفعل قد يكون خافياً أو غيرَ واضحٍ على الأقل، فإن هذا لا يعني أنه غيرُ موجود. وبالتالي فإن السببية الأشعرية ليست نتيجة حتمية لتلك الأمثلة[١٣].

الميانجي يعلق على مناقشة الملا صدرا على النحو التالي:

«قد اضطرب كلامه واشتبه عليه الأمر وحكم أن الفاعل القادر العاقل قد أقدم على الفعل وما به الترجيح والترجيح مخفي عنه. وهذا ليس إلا عين الالتزام بإقدام الفاعل على الفعل من غير عناية بالمرجح في هذه الأمثلة ونظائرها. وقد غفل عن أن المرجح لقدحي العطشان وطريقي الهارب هو الفرار عن الموت وحبه للحياة والبقاء وهو أمر واجب عنده ولا يرضى بشيء دونه وهو شاعر به أشد الشعور»[١٤].

ورأي الميانجي هنا هو أن الملا صدرا في الحقيقة قد أعطي الأشعري أساساً قويًّا جدًّا. باعترافه أن الداعي في الواقع مخفي بالنسبة لنا في حالتي العطشان والهارب، فإنه قد تنازل عن نقطة مهمة للأشعري؛ أيّ أن العنصر الذي يقود الفاعل إلى فعل تصرف معين ليس مخفيًّا حتى وإن كان الفاعل غير قادر أو راغب في بيان دواعيه، ففي الحقيقة، إن الدافع وراء فعله (الشرب من أحد الأكواب، أو اختيار أحد الطرق) هو الرغبة في الحياة. هذا العنصر الذي جعله يميل إلى القيام بتلك الأفعال، وبالتالي يضطرّه للتصرف كما فعل، وهذا المرجح ليس خافياً على الإطلاق، بل ملحوظاً بالنسبة للفاعل نفسه. الميانجي يتابع:

«والعجيب قياسه (قده) تلك الأمثلة بفعل النائم والعابث والساهي. فإن النائم قد انقبض عنه الشعور والإدراك وهو لا يشعر بالفعل وما يترجح به الفعل، والعابث لا عناية لا بالترجيح والمرجح، وإنما هو عابث يرتكب القبيح، فيذم ويوبخ عليه وعلى عدم عنايته بالمرجح. فليس لفعل العابث مرجح بحسب الواقع وعند العابث أيضاً. فأين هناك المرجح

(١٣) الفقرة مقتبسة من: الملا صدرا، المبدأ والمعاد، قم: مركز انتشارات مكتب التبليغ الإسلامي ١٣٨٠ش/ ٢٠٠١-٠٢، ١٣٧. لتحليل مفصل للعلية في المدراس المنوعة المناقشة هنا انظر: خليل طوسي، علية أز نقاهي أشاعرة ومكتبي تفكيك وحكمتي متعالية، الحوزة ٩٣ (١٣٧٨ش/ ٢٠٠٠).

(١٤) الميانجي، توحيد الإمامية، ٣٤٥ - ٣٤٦.

الذي خفي على العابث الذي لا عناية له بالمرجح أصلاً؟!»[١٥].

الميانجي هنا يناور على الغموض في استخدام مصطلح «الترجيح» في فقرة الملا صدرا، إذ إن المصطلح يمكن أن يُتصوَر على أنه الإجراءات التي من خلالها تميل كفة الميزان لمصلحة ظروف معينة على أخرى (رجحان)، لكنه أيضاً يعني مصدر الترجيح؛ أي قبول فعل ما على آخر. ففي حالة الرجل النائم، فإنه ليس لديه أي إحساس برجحان فعل ما (أو في الحقيقة مفضّل)، على الرغم من أن هذا لا يعني أن ليس هنالك عملية ترجيح (وهي متاحة للفحص من خلال الملاحظ). وفي حالة العابث، فإن أفعاله تسير بخلاف الفعل «المفضل» (الراجح)، وعليه فإن عملية الترجيح أو التفضيل موجودة، لكنها متجاهلة من قبل الفاعل. بعبارة أخرى، فإن حقيقة أن الغافل يتجاهل الفعل المفضل أو الراجح يدّل على أنه غيرُ خافٍ بل ظاهرٌ. المعنى المنطقي الفلسفي للترجيح على أنه رجحان خال من المضامين الأخلاقية، وهذا ما يبدو أن الميانجي يريد قوله، يعتبر أداة غير صالحة لتحليل الفعل الإنساني من خلالها[١٦]. بدلاً من ذلك، الميانجي يتصور معنى الترجيح باعتباره تفضيلاً بناءً على تصور مسبق للخير «المرجح هو الغاية الحسنة الحكيمة يقصدها الفاعل ويأتي الفعل لأجلها»[١٧]. إمكانية الميانجي في استخدام مصطلح «الترجيح» في معنيين مختلفين (المنطقي والمعياري) من المرجح جدًّا أنه له جذور إلى حد ما في النظرة المتفائلة التي ترى أن الميول الطبيعية للإنسان هي باتجاه الخير، وبالتالي فإن ميزان الترجيح يميل دائماً الى مصلحة الخير. قد تبدو تفاصيل هذه المناقشة غير ذات صلة بالمضمون الأكبر للمدرسة التفكيكية، لكنه في الحقيقة غير ذلك. إذ إن تعزيز الخطاب الديني المعياري عند الحديث عن أفعال الأفراد (مع ما يصاحبه من تخفيض للتصوير المنطقي الفلسفي الخالص لملا صدرا) إنما هو نتيجة للميل إلى تفكيك الشؤون الدينية عن الخطاب التركيبي (وهو في نهاية المطاف محيّر) للفلسفة والعرفان.

وبالمحصلة، فإن للكتّاب التفكيكيين ردود فعل مختلفة تجاه أغلب المسلمات العامة في البيئة الدينية الإيرانية المعاصرة لفلسفة الملا صدرا في الحكمة المتعالية. هناك محاولات لإحتواء الملا صدرا في التراث، على الرغم من استبعاد محاولات أتباعه في دمج فكره في الخطاب الديني السائد. بدلاً من ذلك، هنالك رفضٌ صريحٌ ومطلقٌ لفكر الملا صدرا عند تطبيقه في القضايا العقدية، وإصرارٌ لتفكيك حقول الدين والفلسفة والعرفان عن بعضها. هذه القناعة لا تستنفد عقائد المدرسة التفكيكية على الإطلاق، يبقى هنالك الكثير من العمل المفصّل الذي يحتاج إلى أن يُنجَزَ لفهم القناعات الأساسية للمدرسة، (ناهيك عن تقويمها).

---

(١٥) الميانجي، توحيد الإمامية، ٣٤٥ - ٣٤٦.

(١٦) انظر: Daniel Gimaret, Théories de l'acte humain en théologie musulmane, Paris: J. Vrin 1980, 140; Binyamin Abrahamov, "Necessary Knowledge in Islamic Theology", British Journal of Middle Eastern Studies 20/1 (1993), 28.

(١٧) الميانجي، توحيد الإمامية، ٣٤٦.

وقد لخص إسلامي عقائد المدرسة على النحو التالي:

١- الفصل بين الفلسفة، والعرفان، والدين.

٢- أصالة وأفضلية المعرفة الدينية.

٣- استناد المعرفة الدينية إلى القرآن والحديث.

٤- التعويل على ظاهر الآيات والروايات.

٥- رفض أيّ نوعٍ من التأويل[١٨].

الحقيقة أن هذا التوصيف غير خالٍ من دافع جدلي، باعتبار أن عند إسلامي هدفاً عامًّا لتفنيد المدرسة التفكيكة. تحديداً، يمكن الجدل في أن النقطة الثالثة والخامسة ليستا عقائد تفكيكية عامة، وذلك بالنظر إلى الأهمية التي أُعطيت للعقل في الأفكار الدينية بالنسبة للعلماء البارزين للمدرسة. وعلى الرغم من ذلك، فإن المضمون النصوصي العام للحركة واضحٌ. وكظاهرة عامة، فإن تعزيز أن تكون المعرفة الدينية مبنية على القرآن والسنة تعتبر سمة للحركة النصوصية، والاستخدام المقيّد لاستخدام المصادر البديلة عادة يتناغم مع فهم بسيط (وتبسيطي) للمعنى المحتمل لنصوص الوحي. فإذا كانت المعرفة الدينية مقدمة على الصيغ الأخرى من المعرفة، ولا بد أن تكون مبنية على نصوص الوحي، فإن تأويل هذه النصوص هو الآخر يحتاج (في الأقل رسميًّا) لأن يكون نشاطاً مقيداً بشدة، وهذا عادة يتحقق من خلال تضييق الإمكانات التفسيرية في أي عمل لتفسير المعنى (المزعوم) البسيط والبيّن والواضح.

وإنه محل جدل فيما إذا كانت المدرسة التفكيكية واقعاً ضد الفلسفة والعرفان. إذ إن عدداً من الكتّاب التفكيكيين يرفضون هذه القناعة، ويقولون: إنهم ليسوا ضد ممارسة الفلسفة أو حتى العرفان، بل بالأحرى، هم ناقدون لمزج المصطلحات والمسالك الفكرية الموجودة في الحقول المتنوعة. بالنسبة للمدرسة التفكيكية، بعيداً عن الحقائق البديهية (التي يتوصل إليها من خلال العقل المستقل)، فإنه يجب أن تظلّ هناك حدودٌ صارمةٌ بين الحقول، والإشكالية في استيراد الفلسفة أو الأفكارالعرفانية في العمل التفسيري، وليست المشكلة في الحقول بحد ذاتها. إذ إن كلًّا من العلوم الإلهية والبشرية ببساطة يستخدمون كلمات بطرق متمايزة ومختلفة، وبالتالي؛ فإن رأي المدرسة التفكيكية هو أن المزج بين الصنفين هو الذي يقود إلى الحيرة (كما في المثال الذي عُرض سابقاً) وليست الممارسة الفعلية للحقول الأخرى ومناهجها المعرفية الحاضرة.

خذّ على سبيل المثال الفقرة الآتية من كتاب أبواب الهدى للميرزا مهدي الأصفهاني:

«وأما العلم فهو في العلوم الإلهية مباين للعلم في العلوم البشرية، فهو في العلوم الإلهية عبارة عن النور الظاهر بذاته عند كلّ من يعلم ويجد به شيئاً من الأشياء وإن كان جاهلاً بحقيقة ذلك الشيء؛ لأن العلم بالشيء ذو درجات، وزمام أمره بيد الله جلّ جلاله؛ يُعطي

(١٨) السيد حسن إسلامي اردكاني، المدرسة التفكيكية: عرض ودراسة، الحياة الطيبة ١٤ (٢٠٠٥).

ويمنع حسب مشيئته تعالى شأنه[١٩].

وأما في العلوم البشرية فهو عبارة عن الصورة الحاصلة لشيء لدى النفس أو حضوره لديه، ولهذا ينقسم إلى الحصوليّ والحضوريّ»[٢٠].

النقطة التي يريد الأصفهاني بيانها هنا، أن في كلا العِلمين (الإلهي والبشري)، استخدم مصطلحُ «العلم» للإشارة إلى شيئين مختلفين تماماً. وبالتالي؛ فإن الافتراض أن مصطلح العلم يمكن بطريقة ما أن ينقل من غير تعديل من حقل ما إلى آخر - اشتباهٌ. فليس استخدام هذه المصطلحات من خلال العلوم البشرية أمراً غير شرعي، بل بالأحرى المطلوب تقييدها في مجالها المناسب. بلا شك، ثمة إحساس غير مباشر في هذا الضبط للحدود بين الحقول بأن العلوم الدينية لها الأولوية، وذلك بالنظر إلى ميزتها العظيمة، وعَرْضُها على أنها أكثر أصالة من أخواتها. المحاولات التفكيكية العَرَضية للإبقاء على صحة الفلسفة والعرفان كمتساوية لكنها مختلفة عن العلوم الإلهية، هذه المحاولات لها نكهة مخادعة للتبريرات العنصرية. يجادل الحكيمي، على سبيل المثال، بأنه على الرغم من قوله بالفصل بين العلوم الدينية والبشرية، فإنه يؤمن بضرورة تدريس الفلسفة والعرفان:

«دعني أؤكد مرة أخرى، أن قراءة ودراسة تاريخ الفلسفة والعرفان، وتطوّر الأسئلة الفلسفية والعرفانية، تعتبر مسألة ضرورية، خصوصاً بالنسبة للأساتذة والمعلمين المتفتحين، وكذلك بالنسبة للطلاب وعلماء الدين المتحررين من مجرد متابعة آراء الآخرين. يجب تناول هذا التاريخ وتطورات مسائله منذ ما قبل الإسلام، وفي العصور الإسلامية، وحتى اليوم. من خلال ذلك، لا بد من تناولٍ عميقٍ للمسائل المطروحة، وتطوّر المصطلحات، وتبدّل المفاهيم»[٢١].

«من يقول: إن المدرسة التفكيكية مضادة للعقل، وإنها لا تناقش الأفكار أو تدرسها، فإنه ليس له فهم لكبار علماء المدرسة، والطبيعة الخاصة لأفكارها ومفاهيمها [...] التفكيكيون ليسوا ضد الفلسفة [...] بقدر ما أن الخلط والتأويل المفرط للحقائق الدينية من خلال المنظور الفلسفي -بغض النظر عن أي فلسفة كانت- هو الذي لا يقبلونه»[٢٢].

لا يرغب الحكيمي تحديداً أن يبدو على أنه مناهض للفكر، وبلا شك ثمة عنصر هنا هو أنه يودّ فصل المدرسة التفكيكية عن صورة المدرسة الأخبارية.

---

(١٩) تطور المصطلحات في المدرسة التفكيكية بحد ذاته موضوع مهم. الفقيه التفكيكي المعاصر باقر ميانجي يعبر عن الفكرة نفسها: «العلم نور مجرد خارج عن حقيقة الإنسان - كالعقل - يفيضه تعالى على عباده»، الميانجي، توحيد الإمامية، ١٤.

(٢٠) الميرزا مهدي الأصفهاني، أبواب الهدى، مشهد: سيد محمد باقر نجفي يزدي ابت الحاج سيد عبدالحي، ١٣٦٣ش/ ١٩٨٤-٨٥، ١٤ - ١٥.

(٢١) الحكيمي، مكتبي تفكيك، ٧٧.

(٢٢) محمد رضا الحكيمي، «عقلي خود بنيادي ديني»، همشاري ٩، (١٣٨٠ش/ ٢٠٠١-٠٢) ٤١.

المدرسة التفكيكية والمدرسة الأخبارية

لاحظ بعضُ المعلقين أن في رفض المدرسة التفكيكية المزج بين العلوم وتأكيدها على المعرفة النصيّة إحياء لبعض التيارات الفكرية التي كانت أساس المدرسة الأخبارية في العصر الصفوي وبدايات العصر القاجاري. للوهلة الأولى، قد يبدو من المعقول جدًّا أن ثمة اتِّصال فكري هناك، (إن لم يكن بيداغوجيًّا، أي له علاقة بأصول التدريس). فالمدرسة التفكيكية تصرّ على أن مناقشات معاني الوحي من المفترض أن تحدث في سياق القرآن ونصوص الأخبار. وقد يبدو هذا منسجماً بعض الشيء مع الرأي الأخباري القائل بأن منهجيات التفسير الفقهي التي أسست على أيدي المجتهدين لم تكن معتمدة على مصادر الوحي بل كانت تعتمد على آراء المجتهدين العقلية (وتوقعاتهم) فيما يتعلق بما يمكن أن يكون معقولاً أو غير معقول صدوره عن الله. إعادة الموضعة التفكيكية لنصوص الوحي، وجعلها مركز التحكيم في المعرفة الدينية، وما يصاحب ذلك من الإيمان بعدم إشكالية الكشف للمعنى النصي نجد له صدى في بعض الموضوعات الأخبارية.

الدليل على هذا الانتماء من داخل الكتابات التفكيكية غامض بعض الشيء. إذ إن تقويم الأصفهاني للمدرسة الأخبارية ليس سلبيًّا تماماً، ذلك أنه من النادر أن يذكر الأصفهاني المدرسة الأخبارية بصورة مباشرة، كما أنه يُظهر احتراماً أكثر من المعتاد للآراء الأصولية المناهضة للأخبارية. نجد مثالاً على ذلك في مناقشة الأصفهاني في أنه هل من عدل الله أن يعاقب شخصاً ارتكب ذنباً لم يصله بيانُهُ من الوحي. وكما في أغلب المناقشات الشيعية، فإن المناقشة تتحول من هذا النقاش إلى قضية أكثر عمقاً وهي: هل أن المذنب بَحَثَ عن الجواب أم لا؟ فالبنسبة للمجتهدين (بشكل عام) من المفترض أن يُعاقب المذنب إذا لم يَحْتَطْ قبل الفحص في المصادر عن الجواب، والاحتياط والحال هذه قد يُملي عليه أن يتجنب فعل ما لم يعرف حكمه حتى يتحقق في المصادر، وعدم ممارسة الاحتياط في مثل هذه الظروف يُعتبر مخالفة يعاقبُ عليها القانون الإلهي. أما الأخباريون فإنهم (بشكل عام) يتوافقون مع هذه القناعة إلا أنهم يوسعون دائرة الاحتياط إلى ما بعد التحقق، في حين أن المجتهدين في حال أن الفحص في المصادر لم يصرّح بفعل ما فإن بعض الأصول العملية (كالبراءة الأصلية) من الممكن أن تؤدي إلى تقويم افتراضي بحكم ما قد لا يكون مطابقاً للشريعة لكنه مبرر للفعل، أما بالنسبة للأخباريين فإن الموقف الفقهي للفرد لا يتغير من خلال مجرد الفحص والوصول إلى عدم تعلق حكم ما في الواقعة، إذ إن حكم الله في هذه الواقعة لا يزال غير معلوم، وعليه فإن الاحتياط لا يزال واجباً. تعليقة الأصفهاني تسعى لمنع الاختلاف المؤدي إلى الشق بين العلماء، فبعد تلخيصه لموقف الأخبارية، يكتب:

«فهذه خلاصة تحرير ما ذهب إليه فقهاؤنا الأعاظم من الأخباريين رضوان الله عليهم أجمعين وبيان وجه أنظارهم الشريفة، وهذا المسلك كما عرفته أظهر المسلكين في المقام وأجلهما، ولكن أدق الوجهين وأتقنهما وأمتنهما هو المسلك الذي ذهب إليه فقهاؤنا المجتهدين رضوان الله عليهم، فالحق مع المجتهدين، وإن كان ما ذهب إليه الأخباريون لفتة شريفة لكن

الدقة مع المسلك الذي ذهب إليه المجتهدون، ومذهب الأخباريين ليس بخالٍ من إشكال»[٢٣].

على الرغم من أنّ موقف الأصفهاني هنا هو موقف المجتهدين، فإن احترامه موقف الأخباريين واضحٌ، كما أن خطابه تجاههم لا يتسم بالجدلية المعتادة للمناهضين للأخباريين.

الحكيمي الذي ربما يكون أكثر المدافعين التفكيكيين المعاصرين شهرة وحديثاً (على الرغم، كما رأينا سابقاً، من أنه بنموذجه التفكيكي ليس مؤيداً من قبل كل التفكيكيين)، يجادل أن من غير الممكن استخدام مصطلح الأخباري (كمقابل للأصولي) لتوصيف المدرسة التفكيكية، ذلك أن حجته هي أن مصطلح الأخباري مقيّدٌ في تطبيقه على حركة مهتمة بالبعدين الفقهي والأصولي فقط، مدفوعةً برفض الاجتهاد، في حين أن المدرسة التفكيكية مقيدة بشؤون العقيدة (وليس الفقه والأصول) و: «الاجتهاد بالمعنى المستخدم في أصول الفقه، ليس هو المستخدم في المعارف العقدية، ففي الفقه هنالك نوعان من الأحكام الشرعية؛ الأحكام الواقعية والظاهرية. ولا يمكننا الوصول للحكم الواقعي، فنحن عن طريق الاجتهاد واستخدام القواعد نصل إلى الأحكام الظاهرية، لكن في العقيدة ليس هنالك عقائد واقعية وأخرى ظاهرية، بل علينا في الأمور الاعتقادية الوصول إلى الواقع [...] وقد عرضنا رأينا في هذه المسألة، إذ إن مفاهيمنا عن الله وصفاته أو الوحي والنبوة، والوصاية والولاية، والإنسانية والمصير والمعاد لا بد أن تكون مطابقة للواقع.

والشخص بدوره، بمقدار طاقته واستعداده، يجب عليه التحقيق في الأمور الاعتقادية، وهذا واجب عيني عليه أن يكون مستقلاً في التحقيق ولا يجوز له التقليد في الأمور الاعتقادية، لكن هذه العلمية -كما يجب أن يعرف- ليست اجتهاداً أصوليًّا كما هو مطبق في مجال الأحكام الشرعية. والاجتهاد المصرح به في الأخبار -عقلاً وشرعاً- منحصر في الأحكام الشرعية. والأخباري هو الذي يرفض الاجتهاد في الأحكام الشرعية، فمن يرفض إدخال الفلسفة والعرفان في القضايا العقدية ليس أخباريًّا. ولدينا العشرات من المجتهدين الأصوليين العظماء الذين يرفضون المباني الفلسفية والعرفانية»[٢٤].

هذا التفسير للمدرسة الأخبارية (باعتبارها مهتمة بشكل أساس بالشؤون الفقهية) يتوافق إلى حدٍّ ما مع الفهم العام للمدرسة الأخبارية من خلال بعض المصادر. وقد جادلتُ في مكان آخر أن أفضل طريقة للنظر إلى المدرسة الأخبارية هو النظر إليها على أن مؤسسها هو محمد أمين الإسترابادي (ت١٠٣٦/ ١٦٢٦-٧) وينظر إلى عقيدتها الأساسية على أنها رفض للاجتهاد كآلية شرعية لاستنباط الحكم الشرعي[٢٥]. في حين يجادل الأخباريون في قبول صحة

(٢٣) الحلبي، تقريرات في أصول الفقه (ملاحظات من محاضرة الأصفهاني في أصول الفقه، عرضت وصححت من قبل الأصفهاني نفسه)، م س #١٢٤٥٤، أستاني قدسي رضوي، ٣٠٣.

(٢٤) الحكيمي، مكتبي تفكيك، ٣٦٦ - ٣٦٧.

(٢٥) Robert Gleave, Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shīƀī School, Leiden: Brill 2007 generally, and particularly 10-31.

أغلب المرويات التاريخية عن الأئمة (وقابليتها الفقهية للتطبيق). أما في المجالات التي تكون فيها الأخبار ساكتة، فلا بد من توسعة الاحتياط إلى المدى الذي يضمن فيه تحقيق الحكم الشرعي بالمحتملات الموجودة، وإلغاء الاجتهاد بالاعتماد على تخمينات الفقهاء. وبالتالي فإن الأخبارية حركة فقهية أولاً وقبل كل شيء. لكن هذا لا يدعو للقول: إن بعض الأخبارية لم يأخذوا المواقف العقدية العامة للحركة ويطبقونها في علوم دينية أخرى. ومع ذلك، فإن نتائج التطبيقات خارج المجال الفقهي كانت غير متوقعة. فقد جادل كل من الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١/١٦٨٠) والحر العاملي (ت ١٠٩٧/١٦٩٢) بشدة لتدعيم المواقف الأخبارية في المجال الفقهي، لكن تطبيقهم المتمايز لهذه المبادئ خارج المجال الفقهي أدى إلى نتائج كلامية وفلسفية متباينة ومتنافسة[٢٦]. الحر العاملي مشهور بموقفه من التصوف والفلسفة؛ حيث يعتبرهما غير نافعين ورياضات خطيرة، في حين أن الفيض دعم وطوّر الفلسفة المتعالية لأستاذه الملا صدرا. وكلاهما يبرر طريقيهما المتباينين من خلال الالتزام بالمبادئ التفسيرية للأخباريّة. وباختصار، فإن رأيي هو أن الأخباريين تمسكوا بعقيدة مميزة في العلوم الفقهية، وعندما ذهب العلماء الأخباريون خارج الفقه، فإنهم تبنوا آراءً كلامية وفلسفية متباينة ومتناقضة.

تفسير الحكيمي للأخبارية على أنها حركة فقهية خالصة (الذي يتطابق صدفة مع تقويمي) يمكّنُه من فصل المدرسة التفكيكية عنها. هذا لأن المدرسة التفكيكية -حسب ادّعائه- حركة كلامية بشكل أساس. يلخص مُعيني بشكل ممتاز الموقف التفكيكي:

«التفكيكية من أجل صد تهمة الأخبارية يجادلون:

أولاً: أن الأخباريين، الذين هم ضد الأصوليين، معنيون بقضايا الفقه والأصول، وليس الأخلاق والعقيدة.

ثانياً: السيرة الذاتية ومنهجيات المؤسسين والعظماء من المدرسة [المدرسة التفكيكية] تشير إلى أنهم يؤمنون بالأصول والقواعد التي يُبنى عليها الاجتهاد، وهم دوّنوا دروس وكتب العلماء الأصوليين الكبار، وهذه بنفسها شهادة حقيقة على بطلان تهمة انتسابهم للأخباريين»[٢٧].

هذه المناقشة قد فشلت في إقناع المخالفين للتفكيكيين، كما يقول إسلامي أردكاني[٢٨]:

«هذه المدرسة تعد مثالاً معاصراً للاتجاه الأخباري المضاد للعقل والفلسفة. في الوقت نفسه الذي فيه يرفض المدافعين عنها هذه التهمة، ويدعون أنهم في مطالبتهم بالفصل [بين

(٢٦) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: Robert Gleave, "Scripturalist Sufism and Scripturalist Anti-Sufism: Theology and Mysticism amongst the ShiÞi Akhbariyya', in: Sufism and Theology, Ayman Shihadeh, ed., Edinburgh: Edinburgh University Press 2007, 158-176.

(٢٧) معيني، تفكيك، ٩.

(٢٨) اسم الأردكاني تُرجم من قبل ناشره على النحو التالي: سيد حسن اسلامي.

العلوم] فإنهم يخدمون الفلسفة من جهة، والدين من جهة آخرى»[٢٩].

واضحٌ أن إسلامي أردكاني غير معجب بهذه المحاولات للفصل عن الأخبارية، فهو يرى في المدرسة التفكيكية محاولة لتحديد وتقييد تفعيل التعليل الفلسفي، وجعل عقيدة المسلم بعض الشيء خالية من التحقيق العقلي، وهي سمة يحددها بالأخبارية.

كلًّا من نقد المدرسة التفكيكية ودفاعها يعتمد على بُعد واحد في تصور الأخبارية، فكلاهما ينظران إليها على أنها ضد العقلانية وتبسيطية لحد ما في منهجيتها الفقهية، وهذه بلا شك هي الصورة الشائعة للأخبارية في بعض الدوائر العلمية، فليس مفاجأةً، بعد ذلك، أن التفكيكيين يودّون تفادي هذه التهمة، كما يودّ مخالفوهم إثباتها. وإنني أرى أن مثل هذه التصورات ناشئة من الصورة النمطية للمدرسة الأخبارية، ففي الحقيقة، ضمن النصوص الأخبارية، يجد المرء نقاشاً معقداً ومفصلاً مرتبطاً بصحة مصادر الوحي ووثاقتها، فمن خلال تفاعل الأخباريين الداخلي ومقاصدهم يمكن فهم رسالتهم (أو جعلها مفهومة)[٣٠]. أما العقل فليس مرفوضاً تماماً، إنما ثمة تعديل في وظائفه، وتحديد لقواه. عندما تمزج هذه مع ميل بعض الأخباريين للانغماس في العرفان والفلسفة، يتعرف المرء على حركة مختلفة تماماً عن الحرفية النمطية التي استندت إليها مناقشات التفكيكيين ومخالفيهم. الجدل الداخلي بين التفكيكيين ومخالفيهم حول الأخبارية وطبيعتها يشكل إعاقة، لكنه لا يمنع إمكانيتنا من تحديد إبداع واستمرارية المدرسة التفكيكية. فمن خلال مثل هذا التحليل الأولي، يمكن للمرء أن يحدد الاستمرارية وعدم الاستمرارية بين المدرستين الأخبارية والتفكيكية، ومن خلالها يخرج بتقويم مرتبط بإبداع المدرسة التفكيكية. المناقشة التالية لا تدعي أنها تقويم شامل للعلاقة بين الحركتين، لكن، إن كانت هناك أي محاولة للتقويم، فإنها تحتاج إلى أن تُنجز ليس فقط على أساس الاتجاه العقدي العام للحركتين (النصوصية، ومعاداة العقل.. إلخ)، بل أيضاً في مجالات عقدية معينة. وعملاً بالمنهجيات السابقة، سأركز فيما يلي على قضيتين عقديتين بحيث يمكن استخلاص الاستمرارية وعدم الاستمرارية بين المدرستين بشكل ملحوظ: مفهوم العقل كمصدر للمعرفة (الدينية) وطبيعة لغة الوحي.

المفهوم الأخباري والتفكيكي للعقل كمصدر للمعرفة الدينية:

تُوصفُ المدرسة الأخبارية عادةً بأنها معادية للعقلانية؛ بمعنى أنها -افتراضيًّا- لا ترفض دمج الأفكار المعتزلية في الكلام الشيعي فحسب، بل وترفض التطبيقات الفقهية لهذا الدمج (تحديداً، الأصول العقلية لقواعد الاستنباط الواضحة بشكل مطلق في الأعمال الأصولية). ليس من الواضح فيما إذا كانت هناك مدرسة يمكن تعريفها بمصطلح الأخبارية قبل نشاطات

(٢٩) أردكاني، «المدرسة»، ١.

(٣٠) انظر: Gleave, Scripturalist Islam, 268-296.

الإسترابادي. هناك بعض المراجع المبعثرة للأخبارية ما قبل نصوص الإسترابادي، لكنها -كما كنت أجادلُ- لا تشير إلى مثل هذه المدرسة[٣١]، وإن كان الأخباريون، بطبيعة الحال، يرغبون في تأسيس أصل لخطهم الفكري، وبالتالي فإنهم يضخّمون من أهمية هذه المراجع في محاولة لتأسيس صلة ما مع بعض الشيعة اللامعين الأوائل؛ ومنهم محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩/ ٩٤١) والشيخ الصدوق ابن بابويه (٣٨١/ ٩٩١). وهذا يُشكل عنصراً في الجدل الأخباري على أن الأخباريين هم الشيعة الأصليون، فيما الأصولية بدعة مخترعة. ما يهمنا في هذه الدعوة هنا، أن أهميتها الأساسية محددة في دورها في الجدل الأخباري - الأصولي، لكن في هذه الدعوى دلالة على أن دور العقل كمصدر للمعرفة كان نقطة للصراع بين الأصوليين والأخباريين.

إلقاء نظرة خاطفة على أعمال الأخبارية يدلّل على أن مفهوم المدرسة للعقل ودوره في العلوم الدينية أكثر تعقيداً من مجرد الرفض، فكتابات الإسترابادي الكلامية المطوّلة (غير المنشورة) تبيّن بجلاء أن مقاربته للمسائل الفلسفية والكلامية تتركز على المفهوم المعتزلي للعقل وإمكاناته. وبدلاً من أن تكون مناهضة للمعتزلة، فإنها بصور محددة ناقدة لبعض نتائج المدرسة المعتزلية البغدادية. بدلاً عن ذلك، فإن المواقف الكلامية للاسترابادي تنتمي بوضوح للمدرسة المعتزلية البصريّة، على الرغم من ادعائه أن عقيدته ليست أكثر من تنظيم ومَنْهَجَةٍ لعقائد الأئمة أنفسهم. بالنسبة له، فإن العقل قادر على إدراك الحسن والقبح العقليين، وفي هذا، بطبيعة الحال، فهو يتوافق مع العقيدة المعتزلية[٣٢]. وهو يقيم تمايزاً بين قابلية العقل لإدراك الحسن والقبح باعتبارهما خصائص ذاتية للأفعال (وهو الموقف الذي يناصره) وبين التصنيف الشرعي للأفعال (الواجب، المستحب، المباح، المكروه، الحرام). هذه الأحكام الخمسة مجعولة بالجعل الشرعي[٣٣]. وقد طوّر الأخباريون المتأخرون موقف الإسترابادي وهذبوه، فبالنسبة لبعضٍ (مثل محسن الفيض)، فإن قابلية العقل لاكتشاف الحقيقة الدينية تسع لما يشمل الأخلاق والفقه. وبالنسبة لآخرين، كالأخبارية المتأخرين أمثال يوسف البحراني (ت١١٨٦/ ١٧٧٢) فإن إمكانية العقل ضَعُفت إلى إمكانية الفرد فقط لقبول رسالة الله والخضوع له والالتزام بها. وحين يؤسس العقل هذه الواجبات للفرد، فإن نصوص الوحي تتولى الأمر باعتبارها مرشدات للفقه. بالنسبة للبحراني؛ فإن العقل يمكن ألّا يكون له أيّ دور في تحديد الأحكام الشرعية مستقلاً عن الوحي المتعلق بهذه الأحكام من خلال القرآن أو أكثر شيوعاً أخبار الأئمة. وكما ألمحتُ إليه سابقاً، البحراني ليس ضد العقل الخالص[٣٤]، ففي الواقع إن

(٣١) Gleave, Scripturalist Islam, 10-29.

(٣٢) Gleave, Scripturalist Islam,115-116.

(٣٣) محمد أمين الإسترابادي، دانشنامه شاهي، (مخطوطة غير منشورة #١/٣٠٧١، مكتبة المجلس، طهران) ف.٤٣ب، ١٢-١٣. وانظر أيضاً: محمد أمين الإسترابادي، الفوائد المدنية، قم: مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٢٤/٢٠٠٤-٠٥)، ٢٢٨.

(٣٤) Robert Gleave, Inevitable Doubt: Two Theories of Shīÿī Jurisprudence, Leiden: Brill 2000, 188-204.

العقل الخالص الفطري، بالنسبة له، يمكن أن يؤدي دوراً مهمًّا في اكتشاف الحقيقة الدينية، فالعقل قوة وضعها الله في البشر (من حجج الله)، من خلاله يمكن للفرد التعرّف على كمية من الأصناف الأخلاقية، ويمكنه -على الأقل في المستوى الأوليّ- تقويم بعض الأفعال. إلا أن البحراني متشائم من إمكانية البشر في تفعيل هذا العقل الخالص الفطري. فبالنسبة له، لا يمكن الثقة بالبشر في استخدامهم العقل بشكل صحيح، مما يستلزم الاعتماد على نصوص الوحي في استنباط الحكم الشرعي، وهذا ليس نقصاً في العقل بذاته. إذ إن العقل الحقيقي بالنسبة للبحراني في توافق تام مع الشريعة، إلا أن البشر نادراً (ولربما أبداً، باستثناء النبي والأئمة) ما يكون بإمكانه استخدام العقل بهذه الطريقة غير المشوبة بشائبة.

عندما يلتفت المرء إلى دور العقل في العلوم الدينية كما حُدِّد على أيدي كتّاب المدرسة التفكيكية، يجد هنا أيضاً أن العقل ليس مرفوضاً وإنما مُعادٌ تعريفُهُ. إذ إن العقل ليس مستقلاً، وموضوعيًّا، ومنطقيًّا بحيث يعمل منفصلاً عن الفرد، بل هو بوضوح شيء وُضِعَ في الفرد من قبل الله. الميرزا مهدي الأصفهاني يبين هذا الموقف في كتابه أبواب الهدى:

«فاعلم أنّ العقل الذي يُشار إليه بلفظه في العلوم الإلهية هو النور الخارجيّ الظاهر بذاته لكلّ عاقل حين ظهور حسن الأفعال وقبحها له، ويعرف به الجزئيات وغيرها، والصادق على الله والكاذب، والناصح الأمين والغاشّ الخائن.

وأما في العلوم البشرية فهو عبارة عن فعليّة النفس باستخراج النظريّات عن الضروريّات، ولهذا ليست المعقولات عندهم إلا الكليات»[٣٥].

وقد ظلّ مفهوم العقل مُحافظاً عليه بهذه الصورة بشكل دائم من قِبَلِ التفكيكيين، على الرغم من أنه قد تمّ التعبير عنه من خلال مفردات اختصاصية بشكل متزايد، كما في الفقرة الآتية للميانجي:

«العقل في الكتاب والسنة هو النور الصريح الذي أفاضه الله سبحانه على الأرواح الإنسانية، وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره وهو حجة إلهية معصوم بالذات ممتنع خطؤه»[٣٦].

يُعدد الميانجي الأمور التي يمكن للعقل إدراكها:

«وبه يميّز الحق من الباطل والشر من الخير والرشد من الغي، وبه يُعرف الحسن والقبيح والجيد والرديء والواجبات والمحرمات الضرورية العقلية الذاتية ومكارم الأخلاق ومحاسنها ومساوئ الأعمال ورذائلها»[٣٧].

ضمن المفهوم التفكيكي للعقل، يجد المرء أصداءً للموقف الأخباري، لكن ليس حصريًّا،

(٣٥) الإصفهاني، أبواب الهدى، ١٤-١٥. وانظر أيضاً: حسن طوسي، «علم وعقل أز ديكاهي مكتب تفكيك»، بازهوهيش ١٧ (١٣١٨ش/ ٢٠٠٣-٠٤)

(٣٦) الميانجي، توحيد الإمامية، ٢١.

(٣٧) الميانجي، توحيد الإمامية، ٢١.

فهناك أيضاً وجود لعناصر الفكر الأصولي. ففكرة أن العقل قوة ضمنية في البشر وضعها الله فيه، وهي في النهاية تحت سيطرته (تحلّ في أرواح البشر) بشكل واضح تمثل نقطة تشابه، فتوصيف العقل على أنه حجة الله له جذوره، بطبيعة الحال، في تعبيرات عدد من الروايات الواردة عن الأئمة، وبالتالي فإنه ليس بالضرورة ميزة أو مميز لكل من المدرستين الأخبارية والتفكيكية. إلا أنه لا يمكن أن يُقال دائماً: إنه متوافق مع فكرة العقل كما توجد في أغلب الأعمال الأصولية (حيث العقل مستقل وموضوعي). على القول بذلك، يبدو أن التفكيكيين أكثر رغبة في السماح لهذه القوة بإدراك الواجبات والمحرمات - الأقسام الشرعية. هذه باتفاق الجميع مقيدة من قبل الميانجي فقط بالضروريات التي يمكن إدراكها بالعقل. غير أن هذه توسعة في إمكانية العقل لمساحات كانت بالنسبة للأخباريين مجالاً للمُشرّع وبالتالي توقيفية. ففي هذه النقطة العقدية، يمكن للمرء أن يجد استمرارية للمفاهيم المرتبطة بالعقل بين المدرستين وإلى حد ما يمكن النظر إليها على أنها عقيدة واضحة المعالم. إلا أن التفكيكيين يبدون أكثر حرصاً على إظهار مطابقتهم للتيار العقدي العام (وذلك، على سبيل المثال، من خلال تضمين المدركات بعض التصنيفات الشرعية ضمن قدرات العقل). هذه الاختلافات العقدية يمكن أن تُفسر من خلال الظروف المختلفة التي كانت المدرستان فعّالتين فيها. الأخبارية اتخذت موقعاً، إن لم يكن هيمنة، ثم على الأقل مساواة فكرية مع الأصولية امتدت أكثر من الفترة الصفوية. وفي السياق الحديث، تحاول التفكيكية أن تَضْمَنَ لها موقعاً في طيف الآراء الفكرية الممكنة القبول، وفي هذا فإنهم يرغبون بالسماح للدخول من أكثر الشعارات التشديدية في تأكيداتهم العقدية.

مفاهيم الأخبارية والتفكيكية للغة والتفسير القرآني:

الأهمية التي تحظى بها نظرية كيف تُوصل اللغة الأفكار بالنسبة للحركات النصوصية تتساوي مع أهميتها بالنسبة لمخالفيهم. فمفاهيم المسلم الفقهية لفاعلية اللغة بشكل عام تعتمد على فكرة أن الكلمات المفردة (ومن خلال تركيباتها، وعباراتها، وجملها ومجموع الكلام) لديها على الأقل معنيان، الأول المعنى الحقيقي الذي وضع للكلمة في الماضي، مَنْ بالتحديد الذي وضعها، ذلك محل نقاش بين العلماء المسلمين، والمتنافسون في المسألة الله نفسه والمجتمع البشري الأولي[٣٨]. تعتبر الميكانيكية الدقيقة لهذا الوضع أقل أهمية (كما يبدو) من حقيقة وجودها الذي لا ينكر. على سبيل المثال، كلمة «ملامسة» التي توجد في الآية القرآنية ﴿لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ (النساء: ٤٣) فإن معناها الحقيقي يعني اتصال الجلد بالجلد، وفي الواقع العديد من الفقهاء (وبالخصوص الشافعية) يقولون: إن ما يوجب الوضوء هو لمس الرجل المرأة، فإن لم يجد ماءً يستبدله

(٣٨) Bernard Weiss, "Medieval Muslim Discussions on the Origin of Language", Zeitschrift der deutschen orgenländischen Gesellschaft 125 (1974), 33-41.

بالتيمم بالتراب. الفقهاء الآخرون لا يرون الملامسة بمعناها الحقيقي، بل إن الله يسخدمها هنا بالمعنى المجازي ويشير بها إلى الممارسة الجنسية (الجماع). هذا الرأي، الذي عادة ما يُنسب إلى الحنفية، يجب أن يُفرّق عن النقاش المميز، الذي عرض أيضاً من قبل بعض الحنفية، والذي يتساءل فعلاً عن هل أن المعنى الحقيقي للملامسة في الواقع هو اللمس. بالنسبة لبعض الحنفية، فإن مصطلح الملامسة له معنيان حقيقيان -على الأقل- اللمس والجماع (أي مشترك لفظي) وعليه فإن الآية بحد ذاتها متشابهة، وأي من المعنيين الحقيقيين هو المقصود لله في الآية (٤٣: النساء) يكون واضحاً فقط إذا أخذت بعين الاعتبار عوامل أخرى خارج هذا النص المعين (بما فيها الممارسات التي تتناسب فيها القاعدة مع القواعد الأخرى المتعلقة بالوضوء). هل أن المعنى الحقيقي المضاف وُضع ابتداءً أم أن الله أضافه بعد الوضع الحقيقي (من خلال الوحي) ؟ تلك أيضاً قضية مطروحة للنقاش. أيًّا كانت الحالة، فإن من يقولون: إن الملامسة تعني اللمس والجماع، تعييناً أم تلازماً، يجادلون في أن الله حين استعماله اللفظ في الجماع، فإنه لم يستعمله بطريقة مغايرة بل بالتعيين. هذه المعاني «الجديدة» المُعيّنة من الله سميت بالحقيقة الشرعية، ونقطة النقاش أن هذه لم تكن مُحوّرة بل تعيينية من أجل منع الاتهام بأن تفسير القول «لامستم» في الآية بالجماع وليس اللمس كان اعتباطيًّا أو شخصيًّا من جهة المفسّر.

مقابل خلفية هذا الجدل والنقاش كانت المدرسة الأخبارية قد طوّرت نظرية في اللغة. وقد حللتُ تطور المفاهيم الأخبارية للغة في مكان آخر، إلا أن من المناسب تلخيصها هنا. بالنسبة للأخباريين، وبشكل عام، فإن اللغة، ما قبل الوحي تتكون، (بالإضافة إلى أمور أخرى)، من مجموعة من المعاني تعلقت (أو عُينت) للألفاظ. وكانت هناك طريقة ما تستخدم بها الكلمات بشكل عام قبل الوحي، واستمرت ما بعد الوحي أيضاً، وسميت بـ«الحقيقة العرفية». عندما جاء الوحي، فإن الله أسس معانيَ جديدة للألفاظ، وقد عُيّنتْ بنفس الطريقة، وسميت بـ«الحقيقة الشرعية». كيف لنا أن نعلم عند استخدام هذه الكلمات في نصوص الوحي أن أيًّا من المعنيين الحقيقيين هو المقصود؟ الجواب هو: الأخبار؛ إذ من خلال الأئمة يمكننا معرفة أيها المقصود. فالأئمة ومن خلال أخبارهم المُفسّرة للقرآن وأحاديث النبي يستطيع مجتمع ما بعد الوحي أن يعرف المعاني المقصودة من الوحي، ومن دونهم فإننا في تعميّة من معاني النصوص القرآنية، فالأئمة هم المفسرون الوحيدون للقرآن. هناك تنوع في هذا الموقف في المدرسة الأخبارية، فبعضهم (ومنهم المؤسس الإسترابادي) يدّعي أن التفسير المباشر للقرآن مستحيل، في حين أن آخرون (كمحسن الفيض الكاشاني) يسمح بالتفسير المباشر لبعض الآيات (وهو استعار المصطلح القرآني «المحكمات») وليس غيرهما. إلا أنه حتى الذين سمحوا بالتفسير المباشر للمحكمات ينصّون على أن الطريقة الوحيدة للتفريق بين المحكمات والمتشابهات هم الأئمة الذين يقولون لنا: إن هذا محكم أو متشابه. وكلمات الأئمة يمكن فهمها ظاهريًّا؛ لأنها إن كانت على خلاف ذلك، فإن كل

معاني الوحي ستضيع بالنسبة لنا. فالقرآن (وأحاديث النبي بالنسبة لكثير من الأخباريين) تتطلب تفسيراً حتى لو ظهرت على أنها آية أو عبارة واضحة المعنى[٣٩].

عندما توضع هذه الآراء جنباً إلى جنب مع آراء المدرسة التفكيكية، فإن الانطباع الأول الذي يتولد هو أنها مختلفة بشكل جذري وشديد. الميرزا مهدي الأصفهاني أسس الموقف التفكيكي المعياري القائل بأن الكلمات في الشريعة مستخدمة بمعانيها اللغوية لا بمعانيها الفقهية والاصطلاحية، فقد ألّف رسالةً مختصرة عنوانها: «في وجوب حمل الألفاظ الواردة في الشريعة على معانيها الحقيقية وإبطال الحقيقة الشرعية والمتشرعية». وهو، في هذه الرسالة، يجادل في أن مصطلح الصلاة في نصوص الوحي لا بد أن يفسر بـ«الدعاء» وليس الواجب الشرعي المشار إليه في النصوص الفقهية:

«والجواب أن الصلاة عندنا لم يكن لها طور خاص وكانت في الأمم السابقة من اليهود والنصارى من العرب، ولا حقيقة متشرعية للصلاة على النبي»[٤٠].

الأصفهاني بعد ذلك يقتبس آيات قرآنية حيث مصطلح «الصلاة» (أو مشتقاته) مستخدمة لتوصيف صلوات اليهود والمسيحيين وآخرين (بما فيهم حركات الشيطان نفسه في العبادة)، فموقفه بالنتيجة هو أن فكرة المعاني الفقهية المضافة من خلال الوحي (العنصر المركزي في الموقف الأخباري) غير صحيحة، وأن الموقف المفترض لأي مفسر يجب أن يكون بناءً على أن الكلمات مستخدمة بمعانيها اللغوية. يشكل هذا الموقف جزءًا من الموقف التفكيكي العام لتعقل القرآن الذي ينتج الوحي فيه خطابه الذي لا يكون فيه خاضعاً للمباني التي تمّ الوصول إليها من خلال الفلسفة والعرفان. إذ إن الفرد يمكنه الوصول إلى الفهم القرآني من خلال الاستخدام العادي للكلمات في نصوص الوحي، وهذا لا يدعو إلى القول: إن الأصفهاني وأتباعه مجرد حرفيين (للأصفهاني فصل موسع في الحالات التي لا تستخدم فيها الكلمات على نحو الحقيقة بل مجازاً، وبصورة حاسمة كيفية إدراكها)[٤١]. إلا أن موقف الأصفهاني (والتفكيكيين اللاحقين) ينصب على أن النص القرآني قابل للتعامل معه بصورة مباشرة (أو على الأقل أكثر مباشرة مما هو في المنهجية الأخبارية)؛ لأن الكلمات المستخدمة فيه يمكن افتراض أنها تحمل المعنى اللغوي. ليس هناك معاني جديدة أو غامضة (حقائق شرعية) مؤسسة في مسيرة الوحي، وليس هناك أي ميزة للأخبار

(٣٩) لمناقشة موسعة لهذه المواقف الأخبارية يمكن النظر: Gleave, Scripturalist Islam, 216-245 and 275-296 (particularly, 275-280)، وفيما يرتبط بيوسف البحراني تحديداً: Gleave, Inevitable Doubt, 48-55 and 147-164.

(٤٠) الميرزا مهدي الأصفهاني، رسالة في وجوب حمل الألفاظ الواردة في الشريعة على معانيها الحقيقية وإبطال الحقيقة الشرعية والمتشرعية، (مخطوطة غير منشورة #٢/١٤٠٥٣، مكتبة أستاني قدسي رضوي، مشهد) ف.٢ب، ١٠-١٢.

(٤١) الأصفهاني، رسالة، ف.٤أ. ١٨-٤ب.٥.

كأداة تفسيرية شرعية وحيدة (كما كان الحال بالنسبة للأخبارية). هذا الموقف عُبّر عنه في الكتابات التفكيكية المتأخرة في العقائد الأساسية للمدرسة التفكيكية كما نص عليها الحكيمي وأشير إليها سابقاً: «على المرء الاعتماد على المعاني الظاهرة للآيات في القرآن والأخبار» و«أي صيغة لتأويل نصوص الوحي فهي محرمة». في مقابلة مع الحكيمي ينص فيها على التحريم التفكيكي للتأويل بأوضح المصطلحات:

«أُنزل القرآن بالعربية الفصحى، فالجميع يمكنهم فهمه، والعمل به. ولنفس السبب، فإن عبارات ﴿يا أيها الناس﴾ أو ﴿يا أيها المؤمنون﴾ أو ﴿يا أهل الكتاب﴾ كلها تشير إلى أن الله يريد مخاطبة الناس بهذه اللغة [...] في مجالات التعاليم والقواعد الشرعية، حجية الظواهر أُوليت أهمية كبيرة. فلا يمكن للشخص أن يترك الأخذ بالظاهر إلا إذا كان هناك بيان واضح وبديهي [...] بالنظر إلى ما قلنا بخصوص حجية الظواهر، فلا مكان للتأويل»[٤٢].

تفسير الحكيمي لإمكانية الفهم القرآني شعبيًّا (بمعنى أن الجميع تستطيع فهم القرآن)، وهذا قد يكون مستنبطاً من فكرة الأصفهاني للمعاني اللغوية، التي يفرقها عن المعاني المفهومة بالاستخدام. ومن غير الواضح فيما إذا كان هذا يشير إلى تأكيدٍ أعظم على مناهضة النخبوية في التفكيكيين المتأخرين. أيًّا كانت الحالة، فإن الفهم هنا متمايز تماماً عن مفاهيم فعالية اللغة الشائعة بين العلماء الأخباريين في الفترة الصفوية. هذا على الأقل الانطباع المتحقق من النصوص المتوفرة، إلا أن هناك مصدراً في (الحدائق النضرة) ليوسف البحراني لرأي أخباري (وهو يرفضه) يدّعي أن المفسرين «متساوون» مع الأئمة في «تأويل مشكلاته وحل مبهماته»[٤٣]. وأنا دائماً أنظر إلى هذا على أنه رأي الرجل المخفي، نَظّمه البحراني ليجعل موقفه يبدو أكثر اعتدالاً[٤٤]. وحجتي في ذلك أني لم أجد بعدُ كاتباً أخباريًّا يؤيد التأويل المباشر. إلا أنه، وبالرغم من الشرح المختصر الذي قدمه البحراني، يمكن للمرء أن يرى عناصر من التشابه مع الموقف التفكيكي. إذا كان مثل هذا الموقف الأخباري موجوداً في العصر الصفوي (ومن غير الواضح أنه كان موجوداً) فبهذا المعني يمكن النظر إلى التفكيكيين على أنهم يتبنون عنصراً من التراث الفكري الأخباري.

الخاتمة

كيف يمكن للمرء أن يقوّم إبداع حركةٍ ما في التاريخ الفكري الإسلامي؟ العلوم الدينية للمسلمين بشكل عام تظهر ارتياباً من الإبداع خشية اتهامهم بالبدعة، لذلك فإن الادّعاء

(٤٢) حكيمي، عقل، ٤١.

(٤٣) يوسف البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم: ١٣٦٣ش/ ١٩٨٥-٨٦) مج١، ١٦٩.

(٤٤) Gleave, Scripturalist Islam, 222-223.

بالإبداع نادراً ما يوظّف من قبل المؤلفين في هذه التراث، باعتبار أنه يفتح الباب لاتهام الإنسان بابتداع المعرفة أكثر مما هو اكتشاف لحقيقة دينية موجودة أصلاً. هذا ليس لإنكار الدعوة المبتذلة أن الأفكار الدينية للمسلم كانت رافضة للتطوير والتحسين، بل للقول: إن التجديد لم يكن دائماً موضوعاً لا من قبل المؤلف ولا من قبل شراحه. يرى المرء هذا في محاولات الأخباريين في ادّعاء السبق التاريخي من خلال إدراج أسماء شرّاح الحديث الأوائل. كما يرى ذلك أيضاً في النقد التفكيكي لإدخال المصطلحات الفلسفية في البحث الكلامي، وهذه أيضاً أحد العناصر في محاولة الحكيمي لضم الملا صدرا في الإطار التفكيكي باعتبار أنها تمثل قبولاً (ممانعة أو شيئاً آخر) حيث إن أفكار الملا صدرا قد صارت المنهج التشددي الجديد حيث يصعب الانحراف. وفي ضوء هذه الحالة، فإن تعيين الإبداع والاستمرارية يبدو أقل شفافية، إذ حين يكون الدافع الأساس لمدرسة ما في جدلها هو تأسيس موقعها على أنها ليست مقنعة فقط في السياق الحديث بل وفي القديم أيضاً. فالمهمة هنا هي محاولة تجنب الوقوع في إغراء استخدام الجدل.

فيما يرتبط بالعلاقة الإشكالية بين المدرستين الأخبارية التفكيكية، فإن الملاحظات السابقة (بشكل أولي جدًّا) تدلل على أن المنهج التفكيكي في المناقشة يمكن أن يُعتبر، في بعض المجالات، استمراراً لاكتشافات أخبارية سابقة، إلا أن غموضاً مستمراً يبقى يلفّ الأمر، إلى أي مدى يمكن لهذه العلاقة أن تتسم بهذه الخصوصية، وهل توجد عناصر أخرى من التراث الشيعي قد يكون التفكيكيون استندوا إليها بالمقدار نفسه. إذا كانوا يَدينون للأخبارية، فإنه من غير الواضح من خلال التحليل التفكيكي للأخبارية الذي يحاولون فيه، بشكل عام، فصل أنفسهم تماماً عن التيار المهزوم والهامشي، وفي الوقت نفسه يصاحبه شعور بتأسيس تشددهم الفقهي الخاص في الهرم الديني الشيعي (الأصولي). ومن الممكن أن تظهر صورة أكثر دقة لهذه العلاقة باعتبار أن كلًّا من النصوص الأخبارية والتفكيكية، التي لا تزال في صيغة مخطوطات، قد تكون متاحة بشكل أوسع. لهذه اللحظة، يجب على المرء أن يقتنع بنتيجة أن الحركتين تمثلان الاكتشافات الأكثر نجاحاً للنصوصيين في الجدل ضمن الإسلام الشيعي ما بعد التقليدي أو الحداثي، حيث إن طابع النصوصية الملائم لكل من الحركتين يوحي بأن معناه، بالحد الأدنى، هو أن المدرسة التفكيكية يمكن النظر إليها على أنها استمرارية لبعض العناصر الأخبارية. إلا أن مثل هذا التقويم لا ينبغي أن يقود إلى نتائج حتمية بفقدان الإبداع في المدرسة التفكيكية، أو أن هناك خطًّا واضحاً للتأثير بين المدرستين □

نزعة إقصاء الفكر الآخر في عقلانية الجابري

دراسة في بعض من تجليات التعصب والتعتيم في فكر الجابري

عبد الفضيل ادراوي*

لن يكون من نافلة القول الإشارة إلى أن البحث في فكر أية أمة من الأمم يقتضي من صاحبه ضرورة التوسل بروح من الانفتاح على كل مكونات هذا الفكر، وفسح المجال أمام كل تفاصيله؛ الرسمية منها وغير الرسمية، المركزية منها والهامشية. من أجل تكوين صورة أمينة ومستوعبة لكل مكوناته وميكانزمات انبنائه. خاصة إذا تعلَّق الأمر بمشروع يُعلن عن نفسه مشروعاً استقرائيًّا تامًّا، يحمل على عاتقه الكشف عن الصورة الحقيقية لعقل أمة بكاملها. كما هو الشأن مثلاً في مشروع يتصدى لدراسة العقل العربي في عموميته، ويبحث في آليات اشتغاله. وفي هذا المضمار قد لا نختلف بشأن ريادة المفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري في مجال التحمس للفكر العقلاني، وبشأن كونه من المفكرين العرب الذين كرّسوا حياتهم للبحث في بنية العقل العربي، وفي محدداته وتجلياته وطرق اشتغاله، سواء أتعلق الأمر بالعقل العربي في التاريخ، أم بالعقل العربي في الحاضر، وفي علاقته بالغرب. فقد تميّز الراحل بجرأة قلَّ نظيرها في اقتحام المجالات المسكوت عنها، وفي الإفصاح عن وجهة النظر الناقدة، مهما تكن مواقف الآخرين منه. كما أننا قد لن نختلف في حماسة الرجل الزائدة للحداثة الغربية، ودعواته المستمرة للانخراط في مستلزمات المدنية المعاصرة والحاجة إلى انتهاج السبل العقلانية التي اعتمدت في الغرب وأسفرت عن بناء مجتمع حضاري عصري ومتقدم ومستنير، ظلّت صورته تشكّل النموذج الممكن تمثله وترسم خطاه في مخيال الجابري. غير

* أستاذ باحث، مهتم بالنقد والبلاغة وتحليل الخطاب جامعة عبد المالك السعدي، تطوان - المغرب.

أن الذي يمكن أن يكون مثار اختلاف بين كاتب هذه الأسطر وعدد كبير من المعجبين بنهج الجابري العقلاني، الادِّعاء بأن عقلانية المرحوم الجابري ظلَّت، على أهميتها وجرأتها، عقلانية يمكن أن ننعتها بالعقلانية السلفية، أو العقلانية المتعصبة، التي تأخذ لنفسها حيِّزاً تصنيفيًّا معيَّناً، وتُضحِّي بآليات العقلنة وبمستلزمات الانفتاح في سبيل الانتصار لوجهة فكرية معينة، وفي سبيل إقصاء وجهات فكرية أخرى لا تناسب المنطلقات والقناعات المتحكمة في رؤيته للعقل العربي. وإذا كان المقام لا يتسع للكشف عن ملامح التحيُّز والتعصب في فكر الجابري عموماً، فإن ثمة مواقف يمكنها أن تكون عناوين بارزة لذلك.

العقلانية وسلطة الانتماء والفئوية

ومن المواقف التي يمكن أن تكشف عن طبيعة النظر العلمي الذي تحكَّم في مقاربته العقل العربي، موقفه من التراث الآخر، وخصوصاً التراث الشيعي بما هو مكوِّن بارز من مكونات الفكر العربي. والحق أن الجابري في مشروعه الضخم عن العقل العربي؛ «تكوين العقل العربي (١٩٨٤)»، «بنية العقل العربي (١٩٨٦)»، «نقد العقل العربي (١٩٩١)»، لم يغفل الحديث عن التراث الشيعي، بوصفه رافداً أساساً من روافد هذا العقل، ومحدِّداً من مُحدِّداته، التي لا يمكن التغاضي عنها أو إقصاؤها. إلا أنه في انفتاحه واعترافه المحتشم بهذا الموروث، لم يكن أحسن حالاً من كل المحاولات الإقصائية التي سبقت. فقد تميَّزت أبحاثه ومقاربته للفكر الشيعي، ولتاريخه السياسي، بنزوع جدلي واضح، فهو يبدو منطلقاً في وجهة نظره من مناهج ومفاهيم، تعلن عن نفسها علمية وبرهانية، لكن في حقيقة الأمر، لا يحس المتتبع استحكامها أو توظيفها في مفاصل البحث. بقدر ما يحس هاجساً سياسيًّا أيديولوجيًّا يتوسل بالانتقائية والابتسار، ويعمد إلى افتعال صراع مع العقل الشرقي عموماً، وجعله خارج الإطار العقلاني الذي ينشده ويحلم به. ولو بالاستغناء عن الآلية الإبستمولوجية المعلنة في استكشاف البنية الحقيقية لهذا العقل.

ومما قد يبدو للمتتبع مظهراً من مظاهر اللاتوازن في مشروع الجابري، شحّ المصادر الشيعية وقلَّة اعتمادها، في مقابل اعتماد ترسانة ضخمة وغنية من المصادر السنية ومعها المصادر الاستشراقية. وهذا من شأنه أن يُعطي المتأمل في مشروع الجابري عن العقل العربي، انطباعاً واضحاً، بأنه أمام مشروع محصور في البحث عن محددات العقل العربي السني فحسب، رغم ما قد يبدو على عنوانه من شمولية وعموم.

بل إننا نلفي الجابري نفسه يُصرِّح بما يفيد هذه الحقيقة، من جهة، وبما ينسف دعواه الشمولية عن العقل العربي، من جهة أخرى. يقول: «وإن جميع من له إلمام بأحداث القرن الهجري الأول يعرف كيف أن مصادرنا التاريخية، أو بعضها على الأقل -المصادر السنية عموماً- تجعل (الفتنة) زمن عثمان، من تدبير شخص، اسمه عبدالله بن سبأ...

وقد أطلقت مصادرنا التاريخية على حركة المعارضة لمعاوية، اسم (السبئية) نسبة إلى عبدالله بن سبأ هذا... أما غلاة الشيعة الذين ظهروا بأعداد لافتة للنظر، مباشرة بعد مقتل الحسين، فإن معظمهم كانوا من أصل يمني ويروّجون لـ(عقائد) ترجع بها مصادرنا التاريخية إلى(ابن سبأ)»[1].

فهو يصنف نفسه ضمن دائرة الاتجاه السني، دون سواه، وخصوصاً في منزعه السلفي الأشعري الذي كان قاسياً وحاسماً في مواجهة الفكر الشيعي. فلا يُخفي تبنيه لوجهات نظر أمثال؛ الأشعري في (مقالات الإسلاميين)، والبغدادي في (الفرق بين الفرق)، والشهرستاني في(نهاية الإقدام في علم الكلام) وفي (الملل والنحل)، والنيسابوري في (المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين)، وابن تيمية في (مجموع الفتاوي)، وابن خلدون في (المقدمة).

عقلانية الحسم والتعميم ونتائج التنقيص

ولذلك وجدنا أن الجابري يسقط في التحامل والإسقاط غير المبرر لأحكام وتصورات هي أقرب إلى التعصب والمركزية الذاتية والانتصار لمنطق الغلبة والأمر الواقع، منها إلى العلم والموضوعية.

ومن جملة المواقف التي كان فيها الجابري متحمساً ومعمماً، على غير ما تقتضيه الدقة العلمية والتحقيق التاريخي، ذهابه إلى أن التشيع يفتقد الأصول الفكرية الأصيلة في الفكر الإسلامي، ويرجع في أصوله التأسيسية التكوينية إلى شخصية عبدالله بن سبأ اليهودية، التي تظاهرت باعتناق الإسلام. فالجابري رغم إدراكه الاختلافات الكبيرة بين المؤرخين حول هذه الشخصية، وهو ما كان يقتضي منه مزيداً من الدقة والتمحيص، والانفتاح على كل الكتابات التي تحدَّثت عنه. إلا أنه أعفى نفسه من ذلك، واختار أن يُغَيِّب ما قالته مصادر وتحقيقات الطرف الشيعي في المسألة، ليفترض «أن يكون ابن سبأ، اليهودي اليمني، قد تسمى بعد إسلامه بـ(عبدالله)، ولقب بـ(ابن سبأ)، لكون اسمه الحقيقي اسماً يهوديًّا...وإذن فعدم اشتهار ابن سبأ باسمه الحقيقي لا يجوز اتخاذه دليلاً على أنه شخصية أسطورية»[2].

ويؤسس على هذا الافتراض نتائج أخرى أشد قسوة. حتى إن عناوين كبرى وبارزة في المعتقد الشيعي الإمامي، تصبح مجرد أفكار وأطروحات من إملاء هذا اليهودي. يقول مثلاً: «هكذا نخلص إلى النتيجة التالية، وهي أن عبدالله بن سبأ شخصية حقيقية، وهو يهودي من اليمن أسلم زمن عثمان أو قبله، ونشر فكرة الوصي...إلخ. ثم صار يحوم حول علي بن أبي طالب بعد أن تولى الخلافة. ولكن عندما بدأ يغالي في حقه نفاه إلى المدائن. وعندما اغتيل عليّ نشر فكرة الرجعة والوصية، فكان بذلك الأصل الأول للغلو في حق علي، وستقوم

(١) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩١، ص ٢٠٧.
(٢) نفسه، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

على أفكاره هذه جملة آراء وعقائد في الإمام والإمامة اكتست طابعاً ميثولوجيًّا»[٣]. فالتراث الشيعي برمته -بحسب هذا المنظور- مجرد إيحاء من إيحاءات هذا اليهودي المتأسلم. وهكذا تصبح معتقدات راسخة في الفكر الشيعي، لا أساس لها في الذاكرة العربية الإسلامية، وإنما هي دخيلة على جسم هذه الأمة، ومستوحاة من العقيدة اليهودية.

وعلى هذا الأساس يبني الجابري مشروعه، فيطلق أحكاماً تفتقد إلى التريُّث والبحث العلميين، ويقرر حقائق تنفي أيّ مظهر من مظاهر الأصالة عن هذا الفكر. فالسبئية عنده «هم أول من أطلق على عليّ بن أبي طالب لقب (الوصي)، والمقصود هو أن النبي ﷺ أوصى له بالإمامة من بعده»[٤]. وهو حكم مطلق ونهائي يتجاهل من خلاله الجابري كل المصادر، سواء أكانت سنية أم شيعية، فصَّلت الكلام في هذا الأمر وحقَّقت فيه، وانتهت إلى وجود هذا اللقب ورسوخه وأصالته في الثقافة الإسلامية[٥]. بل إن الباحث يجعل من شخصية المختار بن أبي عبيد الثقفي، الذي عرف بتحركه السياسي المعارض بعد موت علي بن أبي طالب، هو المؤسس للنظرية الشيعية برمتها. فهذا الشخص عند الجابري، هو الذي طرح فكرة الطلب بدماء أهل البيت، والدفاع عن الضعفاء، إضافة إلى سجع الكهان، وهي كلها «جملة أفكار ستصبح الأساس الذي ستقوم عليه النظرية الشيعية في الإمامة... وتشكل البنية التي تقوم عليها ميثولوجيا الإمامة عند غلاة الشيعة، ونظرية الإمامة عند المعتدلين منهم»[٦]. فيبدو كيف أن كل فرق الشيعة عند الجابري هم في خندق واحد، يجمعهم الولاء لأفكار المختار ولمعتقداته التي تختلط بسجع الكهان، وترجع في أصلها إلى عقائد يهودية، نشرها بحنكة ومكر بالغين، عبدالله بن سبأ.

ولعمري إن الباحث لو أعطى لنفسه مجالاً للبحث والتقصي العلمي والموضوعي، وتخلَّى عن النظر المسكون بالرؤية التنقيصية التعميمية والإقصائية، لوجد أن النظرية الشيعية مدينة في وجودها بمراحل مبكرة وسابقة على مرحلة المختار. فالشيعة في تعريف الشهرستاني، وهو من أبرز مصادر الجابري: «هم الذين شايعوا عليًّا رضي الله عنه على الخصوص. وقالوا بإمامته وخلافته نصًّا ووصية، إما جليًّا وإما خفيًّا»[٧]. فتكون حركة التشيع إذن ممتدة إلى الأيام الأولى للخلافة الإسلامية، وتكون الحركة المعارضة التي امتنعت عن بيعة السقيفة، وتمسَّكت بعلي بن أبي طالب إماماً شرعيًّا، تجسيداً عمليًّا

(٣) نفسه، ص ٢٢١.

(٤) نفسه، ص ٢٨٠.

(٥) ينظر: كتاب المراجعات للسيد عبدالحسين شرف الدين، تحقيق وتعليق حسين الراضي، دار الكتاب الإسلامي. ففيه بحث مفصل عن هذه النصوص ومثيلاتها في أمهات الكتب والمصادر المختلفة. انظر مثلاً: المراجعات من ٢٠ الى ٥٥.

(٦) الجابري، العقل السياسي العربي، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

(٧) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٤٦.

وترجمة واقعية وفعلية للنظرية الشيعية في الحكم.

والمتتبع لحركة وحياة الأمة الإسلامية على عهد الرسول ﷺ، يدرك جيداً أن اتجاهين رئيسين ومختلفين قد رافقا نشوء الأمة وتجربتها؛ اتجاه أول يميل إلى الاجتهاد واستعمال الرأي الشخصي، واتجاه يلتزم بالنص التزاماً حرفيًّا عبَّر عنه بالشيعة. وهو ما سوف يبرز بشكل أساس بعد وفاة الرسول ﷺ. ويذهب أحد الباحثين إلى أن ما حصل في التاريخ الإسلامي، هو أنه قد قدر للاتجاه الأول أن يحكم «فاستطاع أن يمتد ويستوعب أكثرية المسلمين، بينما أقصي الشطر الآخر عن الحكم، وقدر له أن يمارس وجوده كأقلية معارضة، ضمن الإطار الإسلامي العام، وكانت هذه الأقلية هي (الشيعة)»[٨].

ولا نظن أن الجابري يجهل كثرة المصادر التاريخية التي بسطت القول في هذه الحركة، وذكرت رموزاً وشخصيات من كبار الصحابة، تمسَّكوا بخلافة علي، واحتجوا بنصوص مشهورة بين المسلمين، وموجودة في أمهات المصادر التاريخية والحديثية التي لا يمكن أن يكون الجابري في غفل عنها. فهذا الطبرسي يورد جواباً للإمام جعفر الصادق عن سؤال أحد تلامذته بشأن بعض من تمسك بالنص ووقف موقفاً معارضاً للسلطة التي قامت بعد وفاة الرسول ﷺ، فيعد اثني عشر نفراً؛ «فمن المهاجرين: خالد بن سعيد، ابن أبي العاص، وسلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر، وبريدة الأسلمي. ومن الأنصار أبو الهيثم بن التيهان، وعثمان بن حنيف، وخزيمة بن ثابت ذو الشهادتين، وأبي بن كعب، وأبو أيوب الأنصاري»[٩]. ونقتصر في هذا المقام على نص واحد يتضمن ألقاب (الإمام) و(القائد) و(الولي) و(الوصي) التي يرى الجابري أنها من اختلاق ونشر المختار، الذي جاء متأخراً بكثير. فممَّا يُروى في كتب الحديث بشأن علي بن أبي طالب: «أَوَّلُ مَنْ يَدخُل مِن هذا الباب إِمَامُ المُتَّقين، وسيِّد المسلِمين، ويَعسوبُ الدِّين، وخاتِم الوَصِيِّين، وقَائِدُ الغُرِّ المحُجَلِّين». فدخل علي، فقام إليه مستبشراً، فاعتنقه وجعل يمسح عرق جبينه وهو يقول له: «أَنْت تؤَدِّي عَنِّي، وتُسْمِعُهُم صَوْتِي وتُبَيِّنُ لهُم مَا اخْتَلَفُوا فِيه مِن بَعْدِي»[١٠]. وهذا

(٨) محمد باقر الصدر، نشأة الشيعة والتشيع، منشورات الغدير، بيروت، ط ٤، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ص ٧٣.

(٩) أحمد بن أبي طالب الطبرسي، الاحتجاج، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٣م، ج ١، ص ٧٥. والنص مذكور أيضاً عند أحمد بن يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي دار صادر، بيروت، ج ٢، ص ١٠٣.

(١٠) نقلاً عن عبد الحسين شرف الدين، المراجعات، ص ٢٧٠. ويورد محقق هذا النص عديداً من المصادر السنية التي أوردت الحديث، فقال عنه في الهامش رقم ٥٥٤: «يوجد في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ٩، ص ١٦٩، ط. مصر بتحقيق أبو الفضل، حلية الأولياء، ج ١، ص ٦٣، المناقب للخوارزمي الحنفي، ص ٤٢، ترجمة الإمام علي بن أبي طالب من تاريخ دمشق لابن عساكر الشافعي، ج ٢، ص ٤٨٧، ح ١٠٠٥، مطالب السؤول لابن طلحة الشافعي، ج ١، ص ٦٠، ط النجف، وص ٢١، ط طهران، الميزان للذهبي، ج ١، ص ٦٤، كفاية الطالب للكنجي الشافعي، ص ٢١٢، ط الحيدرية، وص ٩٣، ط. الغري، ينابيع المودة، للقندوزي الحنفي، ص ٣١٣، ط إستانبول، فضائل الخمسة للفيروزبادي، ج٢، ص ٢٣٥، فرائد السمطين، ج١، ص ١٤٥».

لعمري أمر يدعو إلى العجب؛ أن يتغافل الجابري عن مقولات واردة في أمهات المصادر التي تتوفر بين يديه، وهي مصادر سنية، ومعتمدة بين العامة والخاصة، ويضرب عنها صاحبنا صفحاً، ويفضِّل أن يجد التأسيس لها في المعتقد اليهودي.

ويضيف الباحث فكرة (المهدي)، لتكون هي الأخرى عقيدة من العقائد اليهودية المتسربة إلى المخيال الثقافي الشيعي، فيقول: «وفكرة (المهدي) هذه، هي كما هو معروف، من أصل يهودي. إنها ترجمة لكلمة (المسيح) وباللغات الجانبية Messie, Messiah، ومعناها (الممسوح)... والمسح في التوراة معناه الهداية والتأييد الإلهي»[11]. وهذا حسم يتجاهل مرة أخرى العشرات من المصادر السنية التي تناولت الفكرة عند المسلمين، ونظرت إليها من بديهيات المعتقد العربي الإسلامي. وإذا كان الجابري يجهد نفسه ليثبت أن عديداً من الفرق والطوائف والشخصيات اعتمدوا المهدوية في حركتهم في المجتمع الإسلامي، بشكل جعلها تبدو فكرة ممقوتة ومستهجنة، أفلم يكن أولى به أن يستفيد من ذلك، ليدرك أنها فكرة أصيلة ومعروفة بين المسلمين، وتحتل مكانة راسخة في نفوس العامة، ولذلك اتخذت وسيلة فعالة لتحقيق المآرب السياسية الخاصة؟ «ولولا ثبوت (فكرة المهدي) عن النبي على وجه عرفها جميع المسلمين وتشبعت في نفوسهم واعتقدوها، لما كان يتمكن مُدَّعُو المهدية في القرون الأولى كالكيسانية والعباسيين وجملة من العلويين وغيرهم، من خدعة الناس واستغلال هذه العقيدة فيهم طلباً للملك والسلطان، فجعلوا ادِّعاءهم المهدية الكاذبة طريقاً للتأثير على العامة وبسط نفوذهم عليهم»[12]. هذا ناهيك عن إغفال الجابري التام للمصادر الشيعية التي وصلتنا عن أئمة الشيعة الأوائل، والتي تحدثت عن هذه المعتقدات التي جعلها كلها ذات أصول يهودية هرمسية. وكان يكفي الجابريَ من هذه المصادر كتاب (نهج البلاغة) للإمام علي بن أبي طالب. فقد تضمن ما لا حصر له من المواقف التي عرض فيها لقضية الإمامة والإمام وعلمه وعصمته، وكذا قضية المهدي وما يتعلق بها[13].

بل إن التاريخ قد احتفظ لنا بمؤلفات لأئمة الشيعة الأوائل الذين لا يمكن أن تُتَجاهل مكانتُهم بين الناس في المجتمع، ولا يمكن أن يبقى معها معنى لدعوى تزعم أن هذه المعتقدات

---

(١١) الجابري، العقل السياسي العربي، ص ٢٨٧.

(١٢) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص ١٠١

(١٣) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، تحقيق وتنسيق علي أنصاريان، منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ط ١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٧م.

تراجع عن الإمامة والإمام الصفحات: (٧٦- ١٣٧ - ١٦٢ - ٢٣٨ - ٢٩٤ - ٢٢٥ - ٤٨١ - ٥٢٠ - ٥٣٦ - ٥٣٨)، وعن علم الإمام بالمغيبات الصفحات: (٢٥ - ١١٩ - ١٣٠ - ٢٤٢ - ٣٣٠)، وعن عصمة الإمام الصفحات: (١٩ - ٢٢ - ٣٢ - ٦٥ - ١٢٦ - ٢٤٢ - ٢٧٠ - ٣٥٣ - ٥١١)، وعن تبحر الإمام في العلوم الصفحات: (١٤ - ٢٠ - ١٩٧ - ٢٥٦ - ٥٠٦)، وعن المهدي المنتظر وفكرة المهدوية الصفحات: (١٢٩ - ١٤١ - ١٨٥ - ١٩٨ - ٢٥٥ - ٥٠٦ - ٥١٤ - ٥٣٠ - ٥٢٢).

هي من نسج الغلاة، أو الفرق المختلفة التي ظهرت عبر مراحل تاريخية مختلفة، أو أنها من وحي الشخصيات اليهودية المتأسلمة في المجتمع العربي الإسلامي. بل يتبيَّن بالملموس أنها أفكار أصيلة في الثقافة العربية، طرحها الأئمة أنفسهم، بوصفها عملاً ضروريًّا لبناء القواعد الشعبية الواعية التي تهيئ الأرضية الصالحة لتسلُّم السلطة، والحفاظ على الضمير الإسلامي كي يبقى على درجة من الحياة والصلابة.

إن الجابري في مشروعه عن العقل العربي، على الرغم من إعلانه المنهج العلمي البرهاني في مقاربة محددات هذا العقل، والكشف عن آليات اشتغال بنيته، إلا أنه لم يكن وفيًّا لهذا المنطلق، إذ تميَّزت مقاربته للفكر الآخر، ونقصد العقل الشيعي تحديداً، بنزعة إقصائية تحاملية، بدءاً من تجاهله المصادر الشيعية الأصيلة المتضمنة لهذا الفكر. فلم نجد عنده ولو مصدراً واحداً من المصادر الثابتة والمحققة المنسوبة إلى أئمة الشيعة الاثني عشر. وهي -بالمناسبة- المصادر التي تضمنت الأفكار الأولى للتشيع، وبسطت المعتقدات التي يتبناها أتباعهم، والتي لا ينكر الباحث المنصف أنها تعرَّضت في أحيان كثيرة، للتشويه والتبديل والتحريف، خاصة من لدن بعض المغالين والمستغلين، من ذوي المآرب الخاصة أحياناً، ومن بعض العوام الجاهلين أحياناً أخرى. وهو ما وقع فيه الجابري، فراح يحمل التشيع برمته وزر الأخطاء والتحريفات التي ألحقها به المغالون والمنحرفون والجهلة من الأتباع، قبل اتهامات وتلفيقات الخصوم.

فيبدو أنه قد اعتمد في أحكامه ومواقفه على مقروءاته من المصادر المعادية التي اتَّسمت في مقاربة هذا الفكر بمنطق المواجهة والإقصاء. لذلك كانت استنتاجاته مُحلِّقة في الفضاء نفسه، ليجعل من هذا التراث برمته اشتغالاً غير عقلاني، وفكراً مُؤسَّساً على معتقدات وأفكار دخيلة مستقدمة من الفكر والعقيدة اليهوديين.

والحق أن المرء ليقف مندهشاً من إطلاقات الجابري ومن تعميماته الحاسمة، التي جعلت الشيعة على اختلاف فرقهم وعلى تعدُّد مذاهبهم، كلهم في خندق واحد، من دون انتباه إلى الاختلافات التي وصلت حدَّ التناقض فيما بينهم أحياناً، كما بيَّن صاحب المقدمة: «وفي كل واحدة من هذه المقالات للشيعة اختلاف كثير، إلا أن هذه أشهر مذاهبهم»[١٤]. ومن دون التفات إلى أن من فرق الشيعة من يقترب كثيراً من السنة، كما يشير إلى ذلك الشهرستاني الذي يعتمده الجابري بشكل لافت: «وبعضهم (الشيعة) يميل في الأصول إلى الاعتزال، وبعضهم إلى السنة، وبعضهم إلى التشبيه»[١٥]. إلا أن الجابري لا فرق عنده بين هذه الفرق. فجميعها ينضوي تحت لواء الأصل السبئي اليهودي للتشيع، في صورة عبدالله بن سبأ الذي أحسن توظيف شخصية علي بن أبي طالب واستغل مواقفه السياسية

(١٤) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٥٩.

(١٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٤٧.

التصحيحية، لبثّ الفتنة في المجتمع، في مؤامرة يهودية ماكرة. وبهذا المنطق أصبح الشيعة الإمامية الاثني عشرية وغيرهم، متحدين ومنسجمين وممثلين لبنية عقلية واحدة لا يجد الباحث حرجاً في الحكم عليها بوصفها بنية محددة ذات تجليات ومحددات تُعبِّر بشكل دقيق عن النظرية العقلية الشيعية.

الباطنية الدخيلة والقطيعة مع العقل الشرقي

وأصبح التشيع، في عرف الجابري، واستناداً على تعميماته السابقة، إطاراً عامًّا منعوتاً بالفكر الباطني، موسوماً بالغنوصية والهرمسية ذات الأصول الأجنبية المشرقية، الدخيلة على العقل الإسلامي، والموسومة بالسلبية والانطوائية، في مقابل العقلانية البرهانية التي سادت في الغرب، والتي يتحتم بعثها من جديد لتحقيق الحداثة والعقلانية المطلوبتين للعقل العربي. فالمطلوب اليوم -بحسب الجابري- قدر «من تحديث للعقل العربي، وتجديد للفكر الإسلامي، يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة.. بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون.. فباستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، وبها وحدها، يمكن إعادة بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة»[١٦].

ولعل هذا المطلب المقترح من الجابري أن يكون نوعاً من إعلان القطيعة مع الشرق، هذا الفضاء الجغرافي الذي تنحصر قيمته وتتراجع، لكونه مستنبتاً لبنية غير عقلانية، تمثلت في الموروث الشيعي؛ (الباطني) و(الهرمسي) و(الغنوصي)، عنوانها العام العقل العرفاني المشرقي (اللامعقول)، وهو العقل الذي لم يكن، بهذه المواصفات، ليخدم (المعقول) أو الفلسفة، بقدر ما كان يجرها إلى الخلف ويصبغ عليها طابعه الباطني الظلامي، فقد «كانت الفلسفة في المشرق متجهة إلى الوراء». و«استعملت العقل لإضفاء نوع من المعقولية على ما هو (لا عقل)، على نزعتها الصوفية. ومن هنا اكتسبت طابع المسيرة الفلسفية الدينية»[١٧]. في مقابل ذلك يمثل العقل البرهاني البياني الغربي؛ أو المغربي الأندلسي، الذي شجّع الفلسفة وخدم العلمية وكان عنوانه العام بنية (المعقول). ولذلك فلا بأس عند الجابري أن يُطالب بشبه قطيعة بين الشرق والغرب، وأن يحدث انفصال بين الجغرافيتين، لتحقيق النهضة العقلانية المطلوبة والتأسيس لمشروع يكون متميزاً بـ«ثقافة أصيلة مستقلة عن ثقافة المشرق»[١٨].

(١٦) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط ١، يناير ١٩٨٦، ص ٥٦٦.
(١٧) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت، ط٣ ، ١٩٨٣، ص ٣٥٨ - ٣٥٩.
(١٨) نفسه، ص ٣٦١.

ومن ثمة، فتَحْتَ مُسَمَّى العقلانية التي افتقدت في الشرق، لأنه احتضن التعاليم الشيعية المؤسسة للفكر الباطني القائم على التأثر والتماهي مع التيارات الفكرية الغنوصية الهرمسية الدخيلة على المجتمع الإسلامي، والقادمة من بلاد فارس، بما هي اتجاهات من الطبيعي أن تتهم بالغرابة وبالضلالة والزيغ، والتهديد للفكر المتعقّل والدين الأصيل. تحت هذه المسميات تكون رؤية الجابري للفكر الآخر تؤسس لعلاقة قائمة على المواجهة، وتغدو المواجهة مع هذا الفكر مشروعة، ويكون منطق التعتيم والإقصاء منطقاً مستساغاً ومباحاً لمواجهة هذا الفكر، اتِّقاءً لخطره المحدق، وتجنيباً للعقل الأصيل مثالب السلبية والانطوائية الممقوتتين، ودرءاً لمظاهر الغنوصية الظلامية «ذات الملامح الهرمسية المخاصمة للعقل»[١٩].

* * *

هكذا يبدو أن الجابري ظل متاثراً إلى حدٍّ كبير برؤية متحيِّزة لجانب واحد من جوانب العقل العربي، وانساق مع تصنيفات فئوية ومواقف أبدت وجلاً غير مبرر من مسألة التشيع، وأحكمت الباب في وجه تيار كبير من تيارات التفكير العربي، اندغاماً مع متطلبات السلطة التي كانت ترى فيه، وفي رواده دعاة المعارضة ومستقطباً لولبيًّا لخصومها. فلم يستطع صاحبنا التجرد من نزعته التسننية المتشبعة بمقروءاتها في كتب تاريخية ذات نهج مللي محض، ظلت أبداً تُعلي من شأن وجهات فكرية معينة، وتُبدي قلقاً غير مبرر من توجهات فكرية أخرى، بحجة العقلانية المعلنة، وبمبررات انتمائية ضيقة غير معلنة. ومن ثمة يحق للمتتبع لمشروع الجابري عن العقل العربي أن يتساءل عن إخلاصه للعقلانية

(١٩)عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام؛ (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٩، ص ٩٤. وقد خصص هذا الدارس مبحث (الشيعة) وهو الفصل السابع من كتابه، للبحث في العقل الشيعي، (الصفحات من ٨٨ الى ١٠٦).

وللإشارة فإن هذا الدارس يصدر في مقاربة الموروث الشيعي عن رؤية علمانية حداثية منحازة هي الأخرى، ومتسمة بنزعة إقصائية تهميشية واضحة شبيهة بنزعة الجابريي، إلا أن هذا الدارس يختلف عن الجابري في كونه يميز بين الفرق الشيعية ولا يجعلها جميعاً في خندق واحد. فهو يرى أن عملية الانسلاخ الشيعي عن جسد التيار العام للمجتمع الإسلامي قد استغرق «مدة غير قصيرة من الزمن، تعرضت خلالها جماعات الشيعة، عبر سلسلة من المعارك، لنوع من الانتخاب الطبيعي... كانت المذاهب الشيعية تنشأ شيئاً فشيئاً مع حركة الحوادث السياسية في عملية جدل تاريخية بطيئة» (ص ٨٨).

ومن ثمة فالعقل الشيعي عنده خاضع لعملية تكوُّن مستمرة، والمبادئ النظرية لهذا العقل «لم تطرح في نسقها النهائي المعروف قبل التداعيات اللاحقة على الانفجار السياسي الأول» (ص ٨٨).

كما يختلف عن الجابري في كونه يجعل العقل الشيعي في بنيته الإبيستيمولوجية مكوناً من ملمحين متزامنين؛ ملمح الغنوصية في مسألة الإمامة وكل ما يتعلق بها من معتقدات وأفكار، وملمح العقلانية والاجتهاد في كل ما هو خارج الإمامة. ومن ثمة فهو لا ينفي وجود فلسفة شيعية تقوم على نصرة العقل والإيمانٍ بحرية النظر الفكري، ولذلك فهو يرى أن هناك «في المنظومة الشيعية -خارج نظرية الإمامة- ميلاً لا شك فيه إلى الحرية العقلية» (ص ٩٥).

ومقتضياتها الإبستيمولوجية؟. ويكون التساؤل عن علاقة الجابري بالسلفية المتعصبة أمراً مشروعاً ومبرراً بقوة.

مصادر ومراجع الدراسة:

- أحمد بن أبي طالب الطبرسي، الاحتجاج، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٣ م.
- أحمد بن يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي دار صادر، بيروت.
- ابن خلدون، المقدمة، دار رالكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
- محمد عابد الجابري؛
أ) نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م.
ب) بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط ١، يناير ١٩٨٦م.
ج) العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩١م.
- عبد الحسين شرف الدين، المراجعات، تحقيق وتعليق حسين الراضي، دار الكتاب الإسلامي.
- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، دار الفكر.
- محمد باقر الصدر، نشأة الشيعة والتشيع، منشورات الغدير، بيروت، ط ٤، ١٤١٩هـ -١٩٩٩م،
- محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، دار الصفوة، بيروت، ط ٩، ١٩٩٢م.
- علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، تحقيق وتنسيق علي أنصاريان، منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ط ١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٧ م.
- عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام؛ (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٩م.

البصائر

ملف: الإصلاح والتغيير

قراءة في مستقبل التحولات الشعبية

المشاركون في الملف

- الشيخ محمد محفوظ
- الشيخ عباس السعيد
- كاظم الشبيب
- محمد علي جواد تقي
- الشيخ محمد حسن الجمري
- الشيخ محمد حسين النائيني
- محمد حسن آل زايد

المشاركون في المنتدى

- سماحة الشيخ إبراهيم الميلاد
- سماحة السيد حسن النمر
- سماحة الشيخ حسين المصطفى
- الدكتورة خديجة المحميد
- سماحة الشيخ زكريا داوود
- سماحة السيد محمود الموسوي

العرب وجدليات القوة والحرية

قراءة أولية في ثورتي تونس ومصر

الشيخ محمد محفوظ*

مفتتح

ثمة مسوغات واعتبارات معرفية وإنسانية عديدة، تجعلنا نفرح ونحتفي بما جرى من أحداث وتطورات مذهلة ورائعة في تونس ومصر؛ حيث تمكن الشعبان من مقاومة الاستبداد وإسقاط المستبدين في لحظة زمنية تغافل الجميع عن دور الشعوب والقوى الاجتماعية المختلفة في إحداث التحولات الكبرى في مسيرة واقعهم السياسي والاجتماعي.

فالحدثان التونسي والمصري أعادا الاعتبار إلى فئة الشباب بكل توجهاتهم وميولاتهم الأيديولوجية والاجتماعية.. فهم موقدو الثورة ومفجرو التغيير، وهم أداته الأساسية التي صبرت ونزلت إلى الشوارع ورفعت شعارات تغيير الواقع وإسقاط النظام المستبد.

لهذا فإننا نستطيع القول: إن ما جرى في تونس ومصر، يعد منعطفاً تاريخيًّا هامًّا في واقع المنطقة العربية، وإن تداعيات ما جرى، على مختلف الصعد والمستويات، ستكون هي السمة البارزة لتطورات المنطقة في المرحلة القادمة.

فالاستبداد السياسي هو خصم الأمة الأول؛ لأنه هو الذي يعيق تقدم الأمة في مختلف مجالات الحياة.

* كاتب وباحث، مدير تحرير مجلة الكلمة الدراساتية - السعودية.

وانطلاقاً من هذه المسألة، سنقرأ ونفحص هذه التحولات من خلال المحاور التالية:

١- تونس ومصر وجدليات القوة والحرية.

٢- في معنى الاستقرار السياسي.

٣- العالم العربي ودولة المواطنة.

٤- العرب وقضايا التحول الديمقراطي.

تونس ومصر وجدليات القوة والحرية

ما جرى في تونس ومصر من انتفاضة شعبية أنهت في فترة زمنية وجيزة حكم الرئيس بن علي والرئيس حسني مبارك، أثارت الكثير من الأسئلة المتعلقة بطبيعة القوة، التي تمتلكها الحكومات والأنظمة، التي تتبجح بقوتها الأمنية والعسكرية، وقدرتها على إنهاء ووأد أي تمرد أو انتفاضة شعبية في ساعات قليلة.

إن الحدث التونسي والمصري بكل يومياته وأطواره، ألغى بعض ما تم التعامل معه بوصفه من البديهيات السياسية التي لا يمكن تجاوزها أو التغافل عنها.. فثورة الياسمين أعادت الاعتبار إلى دور المواطنين في صناعة مستقبلهم وصياغة أوضاع بلدهم السياسية والمستقبلية.

فالكبت والاستبداد وتكميم الأفواه، واستخدام العصا الغليظة ضد كل القوى والفعاليات الاجتماعية والسياسية والمدنية التي تحمل رؤى مختلفة ومغايرة لرؤية النظام، لن تتمكن كل هذه الوسائل العنفية من إنهاء حيوية المواطن والشعب. صحيح أن الاستبداد وجبروت الدولة التسلطية قد تتمكَّن في فترة زمنية من إنهاء كل عوامل الحيوية والاعتراض من الشعب، ولكن تبقى هذه القدرة مؤقتة، ولن تتمكَّن كل آليات الاستبداد وتكميم الأفواه من إنهاء حيوية أي مجتمع. فحينما يتمكن المواطن من كسر حاجز الخوف والرهبة، فإن كل الأسلحة الأخرى، لن تتمكَّن من التأثير في حياة هذا المواطن، حتى لو لم يمتلك أي شيء للدفاع عن نفسه.

فقوة أجهزة الدولة التسلطية، من خور عزيمة المواطن، ومن سيادة ثقافة الخوف والرهاب من الدولة التسلطية وأجهزتها المختلفة. ولكن حينما يكسر المواطن حاجز الخوف، وينهي من عقله ونفسه إمكانية أن تُفرض عليه أجهزة العنف والاستبداد، حينذاك سيتمكن هذا المواطن الفقير والمظلوم أن يجترح المعجزات، ويتمكَّن من إفشال كل الخطط والمؤامرات التي تستهدف إبقاءه في الهامش وبعيداً عن صناعة مصيره بيده.

فالشاب محمد البو عزيزي لم يمتلك أيه قدرة مادية للوقوف بوجه أجهزة العنف والغطرسة، التي منعته بالقوة من الحصول على رزقه من خلال البيع المُتجوِّل.

ولكن هذا الشاب الأعزل والفقير، حينما تجاوز حاجز الخوف، تمكَّن من الدفاع عن نفسه وعن شعبه، واحتج من خلال إحراق نفسه على مرحلة سياسية وأمنية بأسرها.. فالمواطن في الدولة التسلطية يُسحق ويُهان وتُصادر حريته وكرامته حينما يخاف، ولكن

حينما يُقرِّر المواطن أن مشكلته الحقيقية ليست في ظلم واضطهاد أجهزة الدولة التسلطية، وإنما في جبنه وخوفه، حينذاك سيتمكَّن من مواجهة أعتى الأجهزة العنفية.

ولذلك فإن الخطوة الأولى في مشروع مواجهة الدولة التسلُّطية كما تُقرِّرها التجربة التونسية والمصرية المعاصرة، هو في كسر حاجز الخوف، وإنهاء كل موجباته وأسبابه.

فأجهزة القمع والتسلُّط والإرهاب مهما أُوتيت من قوة، فإنها لن تتمكَّن من الصمود إزاء المواطن أو المواطنين الذين تجاوزوا حاجز الخوف، وصمموا على مواجهة أجهزة القمع والإرهاب.

وما جرى في تونس ومصر هو أن الفئات الشبابية المسحوقة والمهانة في رزقها وكرامتها، تجاوزت حاجز الخوف، وقررت الوقوف والاحتجاج السلمي على كل الممارسات العنفية، فكانت النتيجة مذهلة ومعبرة عن حقيقة التحوُّلات السياسية والاجتماعية الكبرى والعميقة، التي أحدثتها انتفاضة الياسمين في تونس وثورة الشباب والفيسبوك في مصر، ولم تكن هبة الناس وانتفاضتهم في تونس ومصر مؤدلجة، أو تحت قيادة تيار أيديولوجي أو سياسي بعينه، وإنما هي هبة اجتماعية وسياسية، عبَّر الناس فيها عن آلامهم وآمالهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية بعيداً عن الأطر الأيديولوجية. فهي انتفاضة الشعب التونسي والمصري بأسره، بدون تصنيفات أيديولوجية أو تحيُّزات سياسية، بل إننا نعتقد أن كل الأطر والجماعات الأيديولوجية والسياسية في تونس ومصر لم تكن تتوقع ما حصل، وإنما هي التي التحقت بحركة الشارع وتفاعلت مع المرحلة السياسية الجديدة، التي صنعتها الإرادة الشعبية. ففي الوقت الذي كان الجميع يُعلن أن نظام بن علي، تمكَّن من إحكام سيطرته على الشعب التونسي، وأنه أضحى النموذج كدولة تسلطية تمكنت من إنهاء كل حيوية سياسية ومدنية، في هذا الوقت العصيب، يُثبت الشعب التونسي أن آلة العنف والقمع، مهما كان جبروتها وعنفها وغطرستها، فإنها لن تتمكَّن من إنهاء جذوة الاعتراض، وأنها لن تُميت الشعب التونسي بكل فئاته وشرائحه.

فكما أن نظام بن علي أضحى ولما يقارب العقدين والنصف هو النموذج في القضاء على الحركات والأحزاب السياسية والمعارضة، وتدجين مؤسسات المجتمع المدني. في المقابل تمكن الشعب التونسي، من خلال انتفاضة الياسمين، أن يكون هو النموذج لكل الشعوب التي ينبغي أن تُطالب بحقوقها وكرامتها.. فهذا الشعب لم يكن مدعوماً من أحد، ولكنه أثبت للجميع أن فعاليته وحراكه ومطالبته الحقيقية بحقوقه، هي جسر العبور لنيلها مهما كانت الصعوبات، ومهما كانت الرهانات.. فالشعب التونسي هو الذي قرَّر الوجهة، وهو الذي يُغيِّر المشهد برمته، وهو الذي غيَّر المعادلة الظالمة التي كان يئنّ منها لسنوات طويلة.

فالمواطن التونسي والمصري بحركته وحيويته، سبق أحزابه ونخبته السياسية والوطنية، وهو الذي قاد عجلة التغيير. لهذا فإن الإنصات إلى المواطنين وتلبيه حاجاتهم

الملحة، هي البيئة المناسبة لخلق القوة الاجتماعية الحقيقية القادرة على التغيير والإنجاز.

وحتى لا نُسهب في هذا السياق، نودُّ توضيح مجموعة من الدروس المستفادة من التطورات والتحولات في تونس ومصر، وهي على النحو التالي:

١- إن قوة الدول الحقيقية ليس في امتلاكها لأجهزة أمنية وعسكرية متغطرسة وقامعة للشعب، وإنما القوة الحقيقية حينما تنسجم إرادة الدولة مع إرادة المجتمع، وحينما تعمل الدولة عبر أجهزتها المختلفة لتلبية حاجات المواطنين المختلفة.

أما حينما تتناقض الإرادات، وتبتعد أجهزة الدولة عن المواطنين وحاجاتهم، حينذاك ستكون الصلة الوحيدة التي تربط الدولة بمواطنيها هي صلة الأمن والقمع والمنع، مما يُفضي إلى المزيد من التباعد النوعي بين أجهزة الدولة والمواطنين. وحينما تصل العلاقة إلى هذه المرحلة، فإن هذه الدولة مهما كان عنفها وغطرستها فهي ضعيفة ومهترئة من الداخل.. وهذا ما تُثبته التجربة التونسية والمصرية. فالدولة اعتمدت على الأجهزة الأمنية والقمعية للمحافظة على الاستقرار السياسي والاجتماعي، وتجاهلت حقوق الناس، وتعدَّت على كرامتهم؛ فأضحت الدولة ضد الناس حتى في شؤونهم اليومية، فكانت النتيجة المذهلة في انتفاضة الشعب الذي أسقط أجهزة أمنية متغطرسة لم تتورع من قمع الناس وإرهابهم بكل الوسائل.

فالقوة الحقيقية في الدول والحكومات مرهونة إلى حد بعيد إلى انسجام الخيارات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بين الدولة والمجتمع. ودون ذلك لن تتمكَّن الحكومات من ضمان الاستقرار السياسي والاجتماعي مهما كانت أجهزتها، ومهما كانت الأسلحة الفتاكة التي تستخدمها ضد شعبها.

٢- إن السكوت والصمت عن الفساد السياسي والاجتماعي والاقتصادي يقود إلى سقوط الدولة الحاضنة والحامية لعمليات الفساد والنهب. فالنظام في تونس ومصر سمح لبعض أطرافه بممارسة الفساد والنهب والاستفادة من السلطة في عمليات الإثراء غير المشروع، فكانت النتيجة أن الدولة بأسرها تحمَّلت وزر وتداعيات الفاسدين والمفسدين في تونس. فلا يجوز في أي دولة تنشد العدالة والاستقرار السكوت أمام عمليات النهب والاستفادة من السلطة في عمليات الإثراء والنهب؛ لأن حماية عمليات النهب والفساد المالي والاقتصادي، يقود إلى تفاقم الفوارق الطبقية واحتكار الثروة والخيرات، وزيادة معدلات الفقر والبطالة، وكلها تقود إلى توترات وانفجارات اجتماعية وسياسية تُنهي حالة الاستقرار الظاهري الذي تعيشه هذه الدولة أو ذلك المجتمع.

فالنظام في تونس ومصر، ومن خلال حمايته لعمليات النهب والفساد، أظهر للشعب التونسي المسحوق والشعب المصري الباحث عن لقمة العيش الكريم، أنه هو الذي يقوم بعمليات النهب والسرقة، وأن سياساته وخياراته هي التي تزيد من محنه ومآزقه. فكانت النتيجة الطبيعية هي الانفجار الاجتماعي الذي قاد إلى التغيير السياسي. فالدولة التي

تبحث عن استقرار سياسي حقيقي ينبغي أن تبتعد عن كل السياسات التي تؤدي إلى إغضاب شعبها أو امتهان حريته وكرامته.

٣- إن الاهتمام بمعاش الناس وأمنهم الاقتصادي والاجتماعي هو من الضرورات القصوى لأي نظام سياسي ينشد الاستقرار والأمن. فالحكومات التي لا تعتني بمشروعات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، لن تتمكن من ضمان استقرارها السياسي. ودائما يأتي عدم الاهتمام بمشروعات التنمية والأمن الاقتصادي بسبب التوجه إلى شراء الأسلحة وبناء المنظومات الدفاعية المتطورة، ولكن كل هذه الأسلحة لن تتمكن من بناء استقرار عميق في أيه دولة يعاني شعبها من الفقر والبطالة، وانعدام شبكات الحماية الاقتصادية والاجتماعية.

لهذا فإننا نرى أهمية الاهتمام الحقيقي بالفئات الضعيفة والمحرومة في المجتمع؛ لأن هذا الاهتمام هو النواة الأولى للحفاظ على الأمن والاستقرار السياسي والاجتماعي.

في معنى الاستقرار السياسي

كثيرة هي الحقائق والمعطيات الموجودة في المشهد السياسي الإقليمي والدولي التي تؤكد أن الاستقرار السياسي في الدول الحديثة اليوم، لا يمكن تحقيقه بالقمع والغطرسة وتجاهل حاجات الناس وتطلعاتهم المشروعة. فالترسانة العسكرية ليست هي وسيلة جلب الاستقرار وحفظه، كما أن زهو القوة وخيلاءها وأوهامها ليس هو الذي يُنجز مفهوم الاستقرار؛ فالعديد من الدول تمتلك ترسانة عسكرية ضخمة وأجهزة أمنية متطورة، وكل مظاهر القوة المادية، إلا أن استقرارها السياسي هشّ وضعيف، ومع أي ضغط أو تحوُّل، نجد التداعي والاهتراء والضعف.

وفي المقابل نجد دولاً لا تمتلك أسلحة عسكرية ضخمة، ولا مؤسسة أمنية متطورة، إلا أن استقرارها صلب ومتين، وهي قادرة بإمكاناتها الذاتية على مواجهة الأزمات ومقاومة المؤامرات، وحفظ استقرارها وأمنها العام.

فالاستقرار السياسي، في جوهره ومضمونه، ليس وليد القوة العسكرية والأمنية، مع ضرورة ذلك في عملية الأمن والاستقرار، وإنما هو وليد تدابير سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية، تجعل من كل قوى المجتمع وفئاته عيناً ساهرةً على الأمن ورافد أساسي من روافد الاستقرار. وتخطئ الدول وترتكب حماقة تاريخية بحق نفسها وشعبها، حينما تتعامل مع مفهوم الاستقرار السياسي بوصفه المزيد من تكديس الأسلحة أو بناء الأجهزة الأمنية، فالاستقرار الحقيقي يتطلَّب خطوات سياسية حقيقية تُعمِّق من خيار الثقة المتبادلة بين السلطة والمجتمع، وتُشرك جميع الشرائح والفئات في عملية البناء والتسيير.

ولذلك نجد أن الدول المتقدمة عسكريًّا وأمنيًّا والمتخلفة سياسيًّا، هي التي يهتز فيها الاستقرار السياسي لأبسط الأسباب والعوامل، أما الدول التي تعيش حياة سياسية فعّالة،

وتشترك قوى المجتمع في الحقل العام وفق أسس ومبادئ واضحة، هي الدول المستقرة والمتماسكة، والتي تتمكَّن من مواجهة كل مؤامرات الأعداء ومخططاتهم.

فقوة الدول واستقرارها اليوم لا يمكن أن تُقاس بحجم الأسلحة وقوة الترسانة العسكرية أو عدد الأجهزة الأمنية، وإنما تُقاس بمستوى الرضا الشعبي، وبمستوى الثقة، وبمستوى الحياة السياسية الداخلية، التي تفسح المجال لكل الطاقات والكفاءات للمشاركة في الحياة العامة.

فالاستقرار السياسي اليوم، لا يتأتى بالمزيد من الإجراءات الاحترازية أو تكثير لائحة الممنوعات والاستثناءات، وإنما ببناء حياة سياسية حقيقية تتنافس فيه الأفكار والتصورات والمشروعات بوسائل سلمية - ديمقراطية.

فالعراق هذا البلد القوي على الصعيدين الأمني والعسكري، لم يستطع أن يحافظ على نظامه السياسي الشمولي، لكون المجتمع هو الضحية الأولى لهذا النظام القمعي والشمولي.

فالاستقرار السياسي، ومن وحي التجربة العراقية والتجارب السياسية الأخرى، لا يأتي من خلال نظام شمولي، يقمع الناس ويئد تطلعاتهم ويحارب مصالحهم الحقيقية. لذلك نجد أن الدول التي تُحكم بأنظمة قمعية وشمولية هي المهددة أكثر في أمنها واستقرارها.

فالأمن المجرد لا يُفضي إلى الاستقرار، والقوة العسكرية بوحدها لا تتمكن من مواجهة تحديات المرحلة؛ لهذا كله فإننا ندعو كل الدول العربية والإسلامية إلى إعادة صياغة وعيها وفهمها لمقولة الاستقرار السياسي، لأن الرؤية التي ترى أن سبيل الاستقرار هو المزيد من الإجراءات والاحترازات والتضييق على حريات الناس، رؤية أثبتت التجربة قصورها وخطأها. فالقمع لا يصنع أمناً واستقراراً، بل يُضاعف من عوامل وأسباب الانفجار السياسي والاجتماعي.

لهذا فإن المجال العربي اليوم بحاجة إلى صياغة رؤية ووعي جديد، تجاه مسألة الاستقرار السياسي؛ لأن الرؤية السائدة في الكثير من الدول والبلدان لم تحقق الاستقرار، بل على العكس من ذلك تماماً. إذ أي خطر داخلي أو خارجي حقيقي يكشف وهم الاستقرار الذي كانت تعيشه العديد من الدول والبلدان.

وفي تقديرنا ورؤيتنا أن مكونات الاستقرار السياسي في المجال العربي هي:

١- وجود مصالحة حقيقية بين مشروع السلطة ومشروع المجتمع، بحيث إن كل طرف يقوم بدوره الطبيعي في عملية البناء والعمران. فالاستقرار السياسي لا يمكن أن يتحقق على الصعيد الواقعي بعيداً عن انسجام الخيارات السياسية والثقافية بين السلطة والمجتمع.. والدول التي تعيش حالة حقيقية من الوئام والانسجام على صعيد الرؤية والخيارات بين السلطة والمجتمع، هي الدول المستقرة والقادرة على مواجهة كل التحديات والمخاطر.

لذلك فإننا نرى أهمية أن تخطو الدول العربية والإسلامية والمهددة في أمنها

واستقرارها، إلى بلورة مشروع وطني متكامل للمصالحة بين السلطة والمجتمع.. فالاستقرار السياسي الحقيقي يكمن في مستوى الانسجام السياسي والاستراتيجي بين السلطة والمجتمع.

٢- وجود الثقة المتبادلة والرضا المتبادل بين السلطة والمجتمع. فالأنظمة التي لا تثق بشعبها أو الشعب الذي لا يثق بحكومته، فإنه مهدد بشكل حقيقي في أمنه واستقراره؛ لأن الأمن الحقيقي والاستقرار العميق هو الذي يستند إلى حقيقة راسخة وهي توفر الثقة العميقة والمتبادلة بين السلطة والمجتمع. هذه الثقة هي التي تنمح القوة لكلا الطرفين. فقوة المجتمع في انسجامه السياسي مع نظامه السياسي، وقوة النظام السياسي في ثقة المجتمع به وبخياراته السياسية والاستراتيجية؛ لذلك فإن الاستقرار السياسي يتطلَّب وبشكل دائم العمل على غرس بذور الثقة بين السلطة والمجتمع.

ولا ريب في أن خلق الثقة المتبادلة بين الطرفين، يحتاج إلى مبادرات حقيقية وانفتاح متواصل ومستديم بين مختلف القوى، حتى يتوفر المناخ المؤاتي للثقة والرضا المتبادل بين السلطة والمجتمع.

٣- توفر الحريات السياسية والثقافية والإعلامية. فلو تأملنا في العديد من التجارب السياسية على هذا الصعيد، لاكتشفنا وبشكل لا لبس فيه أن الدول التي تتوفر فيها حريات وتمنح شعبها بعض الحقوق، هي الدول المستقرة والتي تتمكن من مواجهة التحديات والمخاطر.. أما الدول التي تمارس السياسة بعقلية الاستئصال والتوحش وتمنع شعبها من بعض حقوقه ومكتسباته السياسية فإنها دول مهددة في استقرارها وأمنها؛ لأنه لا يمكن لأي شعب أن يدافع عن دولة هو أول ضحاياها. لهذا فإن الاستقرار السياسي هو وليد طبيعي لتوفر الحريات في الداخل العربي.

ومن يبحث عن الاستقرار السياسي بعيداً عن ذلك، فإنه لن يحصل إلا على أوهام القوة والاستقرار. واللحظة التاريخية التي نعيشها اليوم على أكثر من صعيد تتطلب تجديد فهمنا ووعينا لمعنى الاستقرار السياسي، والانخراط الفعلي في بناء المكونات الأساسية لخيار الأمن والاستقرار.

فكل التحديات والمخاطر لا يمكن مواجهتها إلا باستقرار سياسي عميق، ولا استقرار حقيقي إلا بديمقراطية وتنمية مستدامة؛ لذلك فإن الخطوة الأولى والاستراتيجية في مشروع مواجهة تحديات المرحلة ومخاطرها المتعددة هو بناء أمننا واستقرارنا على أسس ومبادئ حقيقية تزيدنا منعة وصلابة وقدرة على المواجهة.

وعديدة هي الدول والنخب السائدة التي تعتقد أن سبيل استقرارها واستمرار سيطرتها وهيمنتها على مجتمعها، هو بالمزيد من الإجراءات والأنظمة التي تُكبِّل المواطنين وتمنعهم من حرية الحركة وتحول دون ممارسة الكثير من حقوقهم ومكتسباتهم المدنية.

لذلك فإن هؤلاء يتعاملون مع مفهوم الاستقرار السياسي والاجتماعي بوصفه صنو

الأمن وتوأم تقييد الحريات وملازماً للكثير من الإجراءات المقيدة للحريات والمانعة من ممارسة الحقوق. وعلى ضوء هذا الفهم للاستقرار وطريق الوصول إليه، فإن هذه النخب مع أي مشكلة تتعرَّض إليها أو أزمة تصيبها، لا تفكر في أسبابها الحقيقية وموجباتها العميقة، وإنما تعمل على زيادة الاحتياطات والاحترازات الأمنية، وكأن غياب الاستقرار أو تعرضه لبعض الهزات، هو من جرَّاء تراخي الأمن.

وهكذا فإن هذه الرؤية تتعاطى مع مسألة الاستقرار ليس بوصفه محصلة نهائية للعديد من الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأمنية، وإنما بوصفه نتاج القوة المادية وممارستها تجاه الفئات أو النخب الاجتماعية الأخرى.

ومن هنا نفهم طبيعة الخوف والحذر الذي تُبديه النخب السائدة في العديد من الدول من الحرية وتوسيع حقائقها وآليات عملها في الفضاء الاجتماعي. فتجعل وفق هذا المنطق قيمة الاستقرار مناقضة لقيمة الحرية وحقوق الإنسان. وإذا أردنا الاستقرار فعلينا أن نُضحِّي بقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان. ولا سبيل إلى الجمع بين هذه القيم في الفضاء الاجتماعي. فيتم شراء الاستقرار بمنع الحرية وبانتهاك حقوق الإنسان الأساسية. وهكذا توفرت في العديد من الدول تقاليد لتعزيز الاستقرار السياسي والاجتماعي، مؤدى هذه التقاليد هو أن طريق الاستقرار هو التضحية بحريات الناس وحقوقهم الأساسية وبالمزيد من تعظيم دور الإجراءات التنفيذية والعملية كمقيد لحركة الناس وحرياتهم.

وفي مقابل هذه الرؤية التي تتعاطى مع مفهوم الاستقرار من زاوية أمنية محضة، هناك رؤية أخرى تحاول أن تُوفِّق بين مطلب الاستقرار السياسي والاجتماعي وضرورات الحرية ومتطلبات صيانة حقوق الإنسان، وأنه لا تناقض جوهري بين هذه الضرورات والمتطلبات والاستقرار السياسي والاجتماعي، بل على العكس من ذلك تماماً، حيث إن طريق الاستقرار الحقيقي لا يمر إلا عبر بوابة ممارسة الحرية ونيل الحقوق والمكاسب المدنية، وأن أي محاولة لفك الارتباط بين الاستقرار والحرية بين الأمن وحقوق الإنسان، سيفضي إلى المزيد من تدهور الأوضاع وانهدام أسباب الاستقرار الحقيقية.

ويخطئ من يتصور أن طريق الاستقرار يمر عبر التضحية بحريات الناس أو التعدي على حقوقهم، وذلك لأن هذه الممارسات بتأثيراتها المتعددة وانعكاساتها المتباينة، ستزيد من فرص عدم الاستقرار وتدهور الأوضاع.

فالطريق إلى الاستقرار السياسي والاجتماعي، هو ممارسة الحرية وصيانة الحقوق الإنسانية والمدنية.

ولذلك نجد في المشهد السياسي العالمي أن الدول التي تنتهك فيها الحقوق وتنعدم فيها فرص ممارسة الحرية والديمقراطية، هي ذاتها الدول التي تعاني الأزمات السياسية والاقتصادية، وتعيش الاضطرابات الاجتماعية، وتعاني الأمرين من جراء غياب معنى

الاستقرار السياسي والاجتماعي الحقيقي.

أما الدول الديمقراطية التي تصون حقوق مواطنيها، وتعمل على تعزيز فرص المشاركة لدى مختلف فئات المجتمع في الحياة العامة، هي الدول التي تعيش الاستقرار والأمن، وهي البعيدة عن موجبات الاندحار وأسباب تدهور الأوضاع.

فالتجارب السياسية والاجتماعية، في العديد من مناطق العالم، تعلمنا أن طريق الاستقرار السياسي والاجتماعي ليس المزيد من تقييد الحريات، وإنما بصيانة الحرية وتعزيز وقائع وحقائق حقوق الإنسان في الفضاء الاجتماعي، فكلما توفرت أسباب الحرية وصيانة الحقوق الأساسية في الفضاء الاجتماعي اضمحلت أسباب الأزمة وتلاشت عوامل النكوص وتدهور الأوضاع. وخطيئة تاريخية وحضارية كبرى حينما يتم التعامل مع مفهوم الاستقرار وكأنه مناقض لمفهوم الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ لأن هذا الفهم هو الذي يقود إلى الاستبداد بكل صنوفه، بدعوى المحافظة على الاستقرار. ولكن ومن خلال تجارب العديد من الأمم والشعوب فإن الاستبداد يحمل في بنيته وأحشائه كل عوامل الاضطراب وأسباب الفتن وموجبات التفكك السياسي والاجتماعي. فبدون معادلة متوازنة بين الاستقرار والحرية، بين السلطة وحقوق الإنسان، لن تتمكن مجتمعاتنا العربية والإسلامية من صيانة استقرارها والمحافظة على أمنها الوطني والقومي.

وكل محاولة لفك الارتباط بين الاستقرار والحرية، أو السلطة وحقوق الإنسان، هي في المحصلة النهائية دق إسفين في مشروع الاستقرار السياسي والاجتماعي؛ لأنه لا يمكن أن نحصل على الاستقرار الحقيقي بانتهاك الحقوق وتكميم الأفواه، لأن هذه تزيد من تدهور الأوضاع وتؤسس على الصعيدين السياسي والاجتماعي لكل أسباب الاضطراب والفوضى والتمرد. فالعلاقة جدُّ عميقة بين الاستقرار والحرية، فلا حرية بدون استقرار سياسي واجتماعي واقتصادي، كما أنه لا استقرار بدون حرية مؤسسية تسمح لجميع المواطنين بالمشاركة في إدارة وتسيير شؤون حياتهم المختلفة.

ولعلنا لا نبالغ حين نقول: إن العديد من أزماتنا ومشاكلنا في المجال العربي، هي من جراء الخلل في العلاقة بين الاستقرار والحرية. فالنخب السائدة تسعى من خلال عملها وإجراءاتها إلى تلبية حاجات أحد الأطراف وهو الاستقرار، حتى ولو كانت هذه التلبية على حساب متطلبات وقواعد الحرية. والنخب السياسية والاجتماعية الأخرى تكافح أيضاً من أجل الحرية دون الأخذ بعين الاعتبار قواعد الاستقرار السياسي والاجتماعي. وهكذا ومن خلال هذا الخلل ينتج الكثير من المشاكل والأزمات. فالإجراءات التي لا تُتحدَّد بسقف الحرية وحقوق الإنسان تكون إجراءات ظالمة ومفزعة ومؤسِّسة للحروب الداخلية الكامنة والصريحة. كما أن المطالبة بالديمقراطية التي لا تراعي قواعد اللعبة وثوابت المجتمع والوطن، تُفضي إلى صراع مفتوح يضيع فيه الاستقرار، كما تتضاءل فيه فرص الحرية

والديمقراطية. لذلك فإن عالمنا العربي، وهو في سياق تحرره من أزماته الداخلية ومشاكله الذاتية، هو بحاجة إلى إعادة تنظيم العلاقة بين الاستقرار وحاجاته، والحرية ومتطلباتها؛ لأن العلاقة الإيجابية والدينامية بين الاستقرار والحرية، هي البداية الصحيحة للخروج من أزمات الراهن بأقل خسائر ممكنة. وهنا يتطلب أن تلتفت النخب العربية السائدة إلى متطلبات الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، كما يتطلب من قوى المجتمع الأخرى أن تأخذ بعين الاعتبار وتحترم حاجات الاستقرار السياسي والاجتماعي. فنحن بحاجة أن نلتفت إلى متطلبات الحرية، دون دفع الأمور إلى الفوضى والصراعات المفتوحة، كما نحترم قواعد الاستقرار دون التحجر والجمود واليباس.

فالمطلوب علاقة تفاعلية ودينامية بين متطلبات الحرية وحاجات الاستقرار. وذلك من أجل أن ينطلق مجتمعنا في التغيير والتطوير على قواعد متينة من الاستقرار الاجتماعي. وإن التطورات المتسارعة التي تجري في المنطقة اليوم تجعلنا نؤكد على أن طريق الاستقرار السياسي والاجتماعي لا يمر عبر المزيد من الإجراءات والاحترازات الأمنية مع أهميتها وضرورتها، وإنما عبر إعادة تشكيل الحياة السياسية، بحيث يتسنى لجميع قوى المجتمع وتعبيراته المشاركة في بناء الوطن، وتعزيز وحدته الداخلية، وتمتين أواصر العلاقات بين مختلف المكونات.

فالاستقرار السياسي والاجتماعي اليوم، في الكثير من البلدان العربية والإسلامية، بحاجة إلى حزمة من الإجراءات والخطوات السياسية، التي تستهدف رفع الاحتقانات الداخلية وبلورة الأطر والمؤسسات للمشاركة الشعبية وإعادة تأسيس العلاقة بين متطلبات الحرية ومشاركة الناس في شؤون حياتهم المختلفة وحاجات الاستقرار والنظام، بحيث لا تقود خطوات الإصلاح إلى فوضى، بل إلى بناء متراكم وعمل وطني متواصل، يستهدف تطوير التجربة وتحديثها، وإزالة عناصر الخلل والضعف منها.

فالطريق إلى استقرار أوضاع العالم العربي اليوم، بحاجة إلى مبادرات وطنية نوعية تتجه صوب إصلاح الأوضاع، وتدشين مرحلة سياسية جديدة، قوامها ممارسة الحريات وصيانة حقوق الإنسان.

العالم العربي ودولة المواطنة

لعلنا لا نأتي بجديد حين نقول: إن أغلب المجال العربي بكل دوله وشعوبه، يُعاني من تحديات خطية وأزمات بنيوية، تُرهق كاهل الجميع، وتُدخلهم في أتون مآزق كارثية.

فبعض دول هذا المجال العربي دخلت في نطاق الدول الفاشلة، التي لا تتمكن من تسيير شؤون مجتمعها، مما أفضى إلى استفحال أزماتها ومآزقها على كل الصعد سواء الاقتصادية أو الأمنية أو السياسية. والبعض الآخر من الدول والمجتمعات مهدد في وحدته الاجتماعية والسياسية، حيث هو قاب قوسين أو أدنى من اندلاع بعض أشكال وصور الحرب الأهلية.

ودول أخرى تُعاني من غياب النظام السياسي المستقر، ولا زالت أطرافه ومكوناته السياسية والمذهبية تتصارع على شكل النظام السياسي، وطبيعة التمثيل لمكونات وتعبيرات مجتمعها.

إضافة إلى هذه الصور هناك انفجار للهويات الفرعية في المجال العربي بشكل عمودي وأفقي، مما يجعل النسيج الاجتماعي مهدداً بحروب وصراعات مذهبية وطائفية وقومية وجهوية. ونحن نعتقد أن اللحظة العربية الراهنة مليئة بتحديات خطيرة، تهدد استقرار الكثير من الدول والمجتمعات العربية، وتدخل الجميع في أتون نزاعات عبثية، تستنزف الجميع وتضعفهم، وتعمق الفجوة بين جميع الأطراف والمكونات.

وفي تقديرنا أن المشكلة الجوهرية، التي ساهمت بشكل أو بآخر في بروز هذه المآزق والتوترات في المجال العربي، هي غياب علاقة المواطنة بين مكونات وتعبيرات المجتمع العربي الواحد. فالمجتمعات العربية تعيش التنوع الديني والمذهبي والقومي، وغياب نظام المواطنة كنظام متجاوز للتعبيرات التقليدية، جعل بعض هذه المكونات تعيش التوتر في علاقتها، وبرزت في الأفق توترات طائفية ومذهبية وقومية. فالعلاقات الإسلامية - المسيحية في المجال العربي شابها بعض التوتر، وحدثت بعض الصدامات والتوترات في بعض البلدان العربية التي يتواجد فيها مسيحيون عرب.

وفي دول عربية أخرى ساءت العلاقة بين مكوناتها القومية، بحيث برزت توترات وأزمات قومية في المجال العربي، وليس بعيداً عنا المشكلة الأمازيغية والكردية والأفريقية.

وإضافة إلى هذه التوترات الدينية والقومية هناك توترات مذهبية بين السنة والشيعة، وعاشت بعض الدول والمجتمعات العربية توترات مذهبية خطيرة تُهدِّد استقرارها السياسي والاجتماعي.

فحينما تتراجع قيم المواطنة في العلاقات بين مكونات المجتمعات العربية تزداد فرص التوترات الداخلية في هذه المجتمعات؛ لهذا فإننا نعتقد أن العالم العربي يعيش مآزق خطيرة على أكثر من صعيد، وهي بالدرجة الأولى تعود إلى خياراته السياسية والثقافية. فحينما يغيب المشروع الوطني والعربي، الذي يستهدف استيعاب أطياف المجتمع العربي، وإخراجه من دائرة انحباسه في الأطر والتعبيرات التقليدية إلى رحاب المواطنة؛ فإن هذا الغياب سيُدخل المجتمعات العربية في تناقضات أفقية وعمودية، تُهدِّد استقرارها السياسي والاجتماعي.

وإن نزعات الاستئصال أو تعميم النماذج لا تفضي إلى معالجة هذه الفتنة والمحنة، بل توفر لها المزيد من المبررات والمسوغات.

فدول المجال العربي معنية اليوم وبالدرجة الأولى بإنهاء مشاكلها الداخلية الخطيرة، التي أدخلت بعض هذه الدول في خانة الدول الفاشلة، والبعض الآخر على حافة الحرب الداخلية التي تُنذر بالمزيد من التشظي والانقسام.

فما تعانيه بعض دول المجال العربي على هذا الصعيد خطير، وإذا استمرت الأحوال

على حالها فإن المجال العربي سيخرج من حركة التاريخ، وسيخضع لظروف وتحديات قاسية على كل الصعد والمستويات.

وإن حالة التداعي والتآكل في الأوضاع الداخلية العربية لا يمكن إيقافها، أو الحد من تأثيراتها الكارثية، إلا بصياغة العلاقة بين أطياف المجتمع على قاعدة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات.

وإن غياب مقتضيات وحقائق المواطنة في الاجتماع السياسي العربي سيُقوي من اندفاع المواطنين العرب نحو انتماءاتهم التقليدية، وعودة الصراعات المذهبية والقومية والدينية بينهم، وسيوفر لخصوم المجال العربي الخارجيين إمكانية التدخل والتأثير في راهن هذا المجال ومستقبله.

فالمجتمعات العربية كغيرها من المجتمعات الإنسانية، التي تحتضن تعدديات وتنوعات مختلفة، لا يمكن إدارة هذه التعدديات على نحو إيجابي إلا بالقاعدة الدستورية الحديثة [المواطنة] كما فعلت تلك المجتمعات الإنسانية التي حافظت على أمنها واستقرارها. فالاستقرار الاجتماعي والسياسي العميق في المجتمعات العربية، هو وليد المواطنة بكل حمولتها القانونية والحقوقية والسياسية، وأي مجتمع عربي لا يفي بمقتضيات هذه المواطنة فإن تباينات واقعه ستنفجر، وسيعمل كل طرف للاحتماء بانتمائه التقليدي والتاريخي، مما يصنع الحواجز النفسية والاجتماعية والثقافية والسياسية بين مكونات المجتمع الواحد. وفي غالب الأحيان فإن هذه الحواجز لا تصنع إلا بمبررات ومسوغات صراعية وعنفية بين جميع الأطراف؛ فتنتهي موجبات الاستقرار، ويدخل الجميع في نفق التوترات والمآزق المفتوحة على كل الاحتمالات. لهذا فإن دولة المواطنة هي الحل الناجح لخروج العالم العربي من مآزقه وتوتراته الراهنة.

فدولة المواطنة هي التي تصنع الاستقرار وتحافظ عليه، وهي التي تستوعب جميع التعدديات وتجعلها شريكة فعلية في الشأن العام، وهي التي تجعل خيارات المجتمع العليا منسجمة مع خيارات الدولة العليا والعكس، وهي التي تُشعر الجميع بأهمية العمل على بناء تجربة جديدة على كل المستويات، وهي التي تصنع الأمن الحقيقي لكل المواطنين في ظل الظروف والتحديات الخطيرة التي تمر بها المنطقة.

والمجتمعات لا تحيا حق الحياة إلا بشعور الجميع بالأمن والاستقرار. لهذا فإن الأمن والاستقرار لا يُبنى بإبعاد طرف أو تهميشه، وإنما بإشراكه والعمل على دمجه وفق رؤية ومشروع متكامل في الحياة العامة. وهذا لا تقوم به إلا دولة المواطنة، التي تُعلي من شأن هذه القيمة، ولا تُفرِّق بين مواطنيها لاعتبارات دينية أو مذهبية أو قومية، فهي دولة الجميع، وهي التمثيل الأمين لكل تعبيرات وحراك المجتمع.

فالمجال العربي اليوم من أقصاه إلى أقصاه، أمام مفترق طرق، فإما المزيد من

التداعي والتآكل، أو وقف الانحدار عبر إصلاح أوضاعه وتطوير أحواله، والانخراط في مشروع استيعاب جميع أطرافه ومكوناته في الحياة السياسية العامة. فالخطوة الأولى المطلوبة للخروج من كل مآزق الراهن وتوتراته، في المجال العربي، هي أن تتحوَّل الدولة في المجال العربي إلى دولة استيعابية للجميع، بحيث لا يشعر أحد بالبعد والاستبعاد بصرف النظر عن دينه أو مذهبه أو قومه، بحيث تكون المواطنة هي العقد الذي ينظم العلاقة بين جميع الأطراف. فالمواطنة هي الجامع المشترك، وهي حصن الجميع الذي يحول دون افتئات أحد على أحد.

وجماع القول: إن دولة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات هي خشبة الخلاص من الكثير من المآزق والأزمات.

العرب وقضايا التحول الديمقراطي

إن التطلع إلى الديمقراطية في المجال العربي، أضحى اليوم من القضايا المشتركة بين الشعوب العربية. صحيح أن كل نخبة وشريحة تفهم هذا التطلّع بطريقة قد تتمايز عن الفهم الآخر، إلا أن الجامع المشترك بين كل هذه الأفهام، هو تطلّع الجميع ومن مواقع متعددة إلى الديمقراطية.

والتعبيرات عن هذا التطلع متفاوتة، إلا أنها تعبيرات تُوحي بضرورة إحداث إصلاحات سياسية واقتصادية ودستورية في البلدان العربية.

وبطبيعة الحال، فإن هذه الضرورة ليست بدون خسائر، وإنما الإصلاحات السياسية والاقتصادية تقتضي دفع ثمن وتقديم خسائر، ولكن هذا الثمن وهذه الخسائر هي الأدنى. بمعنى أن استمرار الأوضاع على حالها سيكلف الجميع خسائر فادحة وأثمان باهضة. بينما الانخراط في مشروع الإصلاح السياسي فإنه لن يُكلِّفنا إلا القليل من الثمن والخسائر. وهو الثمن الضروري الذي ينبغي أن يُدفع في أي تجربة إصلاحية وتجديدية.

وإن الموجة الديمقراطية الثالثة، التي يعيشها المشهد العالمي، تدفعنا إلى ضرورة بلورة خيار التحوُّل الديمقراطي في مجالنا العربي.

وفي إطار التحول الديمقراطي المأمول، نؤكد على النقاط التالية:

الوعي الديمقراطي:

إن تطور الخيار الديمقراطي في بلادنا، مرهون إلى حد كبير على انتشار الوعي الديمقراطي في صفوف الأمة والمجتمع. حيث إنه لا يمكن أن يتحقق تحوُّل ديمقراطي، بدون وعي عميق بضرورة الديمقراطية وأهميتها ودورها في إخراجنا من المآزق الكبرى التي نعانيها على مختلف الصعد والمستويات.

والوعي يبدأ بالاهتمام بها كثقافة وآليات وطريقة ومنهج في إدارة الأمور والقضايا. ويمر بفهم عميق للعبة الديمقراطية ومقتضياتها، بحيث يكون سلوكنا الخاص والعام منسجماً ومتطلبات الديمقراطية.

ويتجذر هذا الوعي بضرورة الالتزام بكل مقتضيات الديمقراطية، بحيث نقبل النتائج حتى ولو كانت ضد مصالحنا الخاصة والضيقة.

وعبر هذه العملية، يتحقق الوعي الديمقراطي كأحد الشروط الأساسية لإحداث تحول ديمقراطي - سلمي في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

ومهمة النخب المؤمنة بالديمقراطية في هذا المجال هو العمل على تعميم هذا الوعي وتعميقه بمختلف الوسائل في الواقع المجتمعي.

الثقافة الديمقراطية:

إذ إن تعميق الخيار الديمقراطي في واقعنا المجتمعي بحاجة إلى ثقافة ديمقراطية، تؤكد على القيم الكبرى الحاضنة والحاملة للديمقراطية، وإلى قيم ثقافية تحترم الآخر بكل تجلياته وعناوينه، وتسعى إلى تأكيد قيم التنوع والاختلاف والتعددية وحقوق الإنسان. فبوابة تعميق الخيار الديمقراطي هي تجذير الثقافة الديمقراطية في الواقع المجتمعي. وذلك لأن الديمقراطية ليست أشكالاً سياسية أو إجراءات قانونية فحسب، وإنما هي، قبل كل ذلك، ثقافة تقبل المغاير وتحترمه، تؤمن إيماناً عميقاً بأن الحقائق الإنسانية والسياسية نسبية، وأنه لا يمكن احتكارها من قبل أي طرف. وهي ثقافة تُشجِّع وتدفع الجميع للمشاركة في المجال السياسي، باعتباره مجالاً عامًّا، ومن حق أي مواطن أن يشترك فيه ويتبوَّأ مواقع قيادية فيه. لذلك فإن التحوُّل الديمقراطي، بحاجة إلى ثقافة مستمرة، ترفد الواقع بأفكار وتصورات ناضجة، تحتضن هذا الخيار، وتدافع عنه ضد كل النزعات والتوجهات التي تحول دون تطور الخيار الديمقراطي في مجتمعاتنا.

وهذا بطبيعة الحال، يتطلَّب تنمية كل التجارب الأهلية والتطوعية والمدنية في مجتمعاتنا؛ لأنها تساهم في توسيع المجال العام، وتحد من تغوّل الدولة، وتُعمِّق من خيار المشاركة والتداول والمسؤولية العامة.

الإرادة الديمقراطية:

وإن التحول الديمقراطي في الواقع الاجتماعي لا يُنجز صدفةً أو بعيداً عن الإرادة الإنسانية. بل هو وليد للجهد البشري المتجه صوب إنجاز هذا التحوُّل، كما أنه وليد الإرادة الإنسانية التي تُقاوم كل الاحباطات والعقبات، وذلك من أجل الوصول إلى حياة ديمقراطية جديدة. ولو درسنا كل تجارب التحوُّل الديمقراطي في العالم المعاصر، نجد أن لإرادة

الشعوب والمجتمعات الدور المركزي في هذه العملية.

فلا يكفي أن تحمل ثقافة تُفضِّل نظام الديمقراطية على نظام الاستبداد، وإنما هذه الثقافة بحاجة إلى إرادة إنسانية تمتلك الاستعداد التام لترجمة هذه الثقافة، ومجابهة كل آثار الاستبداد في الحياة الثقافية والسياسية.

فالتحولات الإنسانية دائماً بحاجة إلى إرادة إنسانية متواصلة. ولا يكفي في مثل هذه التحولات أن تدرك أهمية الديمقراطية أو الفوائد المرجوة من تحقيقها.

إن مربط الفرس في عملية التحوُّل الديمقراطي هو وجود إرادة اجتماعية تعمل على هذا التحوُّل، وتتحمَّل صعاب العملية، وتتجاوز كل إحباطات الواقع والتباساته، والقبض على كل متطلبات الفعل الديمقراطي.

والديمقراطية لا تنال بالخطب الرنانة والشعارات البراقة، بل بفعل اجتماعي متواصل، يتَّجه صوب تأسيس كل البنية التحتية لمشروع الديمقراطية في الواقع الاجتماعي.

وإن التحولات الديمقراطية التي تتم بعيداً عن الإرادة الاجتماعية والشعبية، تفتقد إلى العمق السياسي والاجتماعي الذي يسندها ويُجذِّرها، ويجعلها حالة سياسية وثقافية واجتماعية لا يمكن التراجع عنها. وذلك لأن «حقيقة الديمقراطية هي أنها تنظيم اجتماعي - سياسي شامل لا بد من أن يقوم على عدد من الركائز الأساسية، منها ثبات النظام الدستوري والقانوني وتأمين الحريات العامة وتُعمّق الديمقراطية المنظمة وتُجذّرها من خلال أحزاب حقيقية متنافسة، وبناء توافق يشمل كحد أدنى فكرة التبادل السلمي للسلطة واستبعاد آلية الانقلاب السياسي أو العسكري، وقبول الجيوش للسيادة المدنية بصورة مستقرة، ودخول المجتمع ككل إلى المعترك السياسي بصورة منظمة، وغير ذلك من المؤشرات..»[1].

فلا ديمقراطية حقيقية بدون إرادة مجتمعية، تُطالب بها، وتدافع عن قيمها، وتُضحّي من أجل تكريسها في الواقع الخارجي.

ومن خلال هذا الثالوث (الوعي - الثقافة - الإرادة)، تتشكَّل الظروف الذاتية والموضوعية لعملية التحوُّل الديمقراطي.

فالامتزاج الرشيد بين هذه القيم يوفر إمكانية الانطلاق في خطوات عملية متواصلة في مشروع التحول الديمقراطي. فالممارسة الاجتماعية والسياسية تستند إلى وعي عميق بالديمقراطية، وثقافة تُوضِّح سبل ترجمة هذا الوعي إلى برامج عمل ومشروعات سلوك. وبهذا تُضيف الممارسة خبرة وتجربة، تزيد من فرص النجاح، وتُبدِّد كل أسباب الإحباط والتوقُّف عن التقدم والتطور.

وهذا لا يعني أن عملية التحوُّل الديمقراطي عملية بسيطة وسهلة، بل هي عملية صعبة ومُعقَّدة ومُركَّبة، وتحتاج إلى جهود ضخمة وأنشطة متواصلة، ونضج سياسي رفيع،

(١) مجلة المستقبل العربي عدد ٢٧٦، ص ١٢١.

ومغالبة دائمة لكل العقبات التي تعترض عملية التحوُّل نحو الديمقراطية.

فهي عملية تتطلَّب تراكماً متواصلاً من العمل السياسي والاجتماعي والثقافي والحضاري، لكي تصبح الديمقراطية كثقافة وسلوك جزءاً من النسيج المجتمعي بكل عناوينه ومستوياته.

فالبناء الديمقراطي في كل الظروف هو بحاجة إلى الوعي والثقافة والإرادة. وذلك لأنه لا يمكن أن يتحقق تقدم على هذا الصعيد بدون الإنسان الذي يمتلك وعياً صادقاً بالديمقراطية، وثقافة تُوضِّح له سبل إنجازها، وتُثير له دروب تجاربه وممارساته، وإرادة صلبة قادرة على ترجمة التطلعات، وإنجاز الوعود، وتحقيق الطموحات.

الخاتمة

هؤلاء الفتية والشباب، الذين قادوا عملية التغيير في تونس ومصر، لم ينحبسوا في أطر أيديولوجية مغلقة، ولم يتربَّوا في خلايا ثورية، وإنما حركهم وعيهم الوطني والإنساني، ورفعوا شعارات (خبز - حرية - كرامة - إنسانية)، بعيداً عن السجالات الأيديولوجية المتعلقة بهذه المفاهيم؛ فعبروا بصدق عن ذواتهم، وما يختلج في صدورهم وعقولهم، فكانت هي اللحظة التاريخية الاستثنائية التي أدخلت العرب جميعاً في حركة التاريخ. فالكتلة الاجتماعية التي خرجت إلى الشوارع، ورفعت الشعارات، وبلورت المطالبات؛ هي التي قادت عجلة الثورة في تونس ومصر، وهي التي فكَّت الارتباط لدى جميع معاهد الأبحاث ومراكز الدراسات بين عمليات الإصلاح والتغيير وسيطرة الأصوليين.

فالتغيير تحقق في تونس ومصر دون سيطرة الأصولية الدينية عليه. فالمجتمعات العربية اليوم تمتلك قوى اجتماعية متعددة، تطمح إلى التغيير والإصلاح وتعمل من أجلهما، دون الانحباس في أطر أيديولوجية مغلقة. وتستفيد هذه القوى من التقنيات الحديثة ووسائل الاتصال المعاصرة في تعميم أفكارها وحشد وتعبئة فئات وشرائح المجتمع المختلفة.

فالمطلوب هو رفع الظلم، ومقاومة الاستبداد، وتفكيك حوامل الاستئثار والاحتكار. وجميع الفعاليات والمكونات العربية بإمكانها الاشتراك والتعاون في هذا المشروع، الذي هو جسر عبور العرب إلى المستقبل.

وجماع القول: إن قوة العرب الحقيقية ليست في أجهزتهم الأمنية ومؤسساتهم العسكرية، وإنما في حرية شعوبهم، وديمقراطية أنظمتهم وحكوماتهم، وانسجام الدولة والمجتمع في خياراتهم العليا.

وحدها هي الديمقراطية التي تمنح القوة الحقيقية لأية أمة وشعب، فقوة العرب في حريتهم وديمقراطيتهم.. □

المجتمع والطائفية والسلطة

الشيخ عباس السعيد*

توطئة

الاختلاف الديني والمذهبي هو سنة إنسانية عرفها المجتمع البشري منذ فجره الأول. ولأن البشر خلقوا على حرية الانتماء لما يختارونه من الأديان والمذاهب، عرف المجتمع البشري الوحدة والاختلاف في الانتماءات الدينية والمذهبية. وقد أدَّت الوحدة في الانتماء للدين والمذهب بما تتضمنه من الاشتراك في الخصوصيات الدينية، إلى تأطُّر الأتباع بإطار اجتماعي خاص، وهكذا تشكَّلت في المجتمع البشري الطوائف الدينية والمذهبية المتعددة.

وليست مشكلة البشر في اختلاف الطوائف الدينية، فالاختلاف الديني والمذهبي بما هو مظهرٌ للحرية الفكرية والدينية، وبما يفرزه من تعددية دينية ومذهبية في مكونات المجتمع البشري بطبيعته؛ لا يقتضي صراع الطوائف واحترابها من أجله. إلا أن حاكمية الجشع وسيطرة الأنانيات هي التي حوّلت الاختلافات الدينية إلى خلافات وصراعات طائفية تفتك بالمجتمعات البشرية، وتقسمها إلى طوائف ينهش بعضها البعض الآخر.

وجاء التفسير الديني المُتطرف وأسس ثقافة الطائفية والعصبية والكراهية ضد المُخالف الديني والمذهبي، وشيدها على أركان الجهل والتخلف. ومع بروز المدارس التكفيرية التي

* عالم دين، باحث، السعودية

أشعلت خطابها الطائفي المحموم ضد المذاهب الإسلامية الأخرى، اشتدت حدة الانقسام والصراع المذهبي، وأُضرمت نيران الطائفية لتحرق ما تبقى بين الطوائف من وشائج وروابط.

ومع قيام الدولة الحديثة التي أُسِّست على سيادة القانون ومبدأ المواطنة وما يقتضيه من ضمان كافة الحقوق المدنية لجميع المواطنين، بلا فارق بين أتباع الديانات والمذاهب المختلفة، تصاعدت وتيرة سياسات التمييز الطائفي التي تفرق بين المواطنين على أساس الاختلاف في الطائفة والمذهب، للهروب مما تفرضه الدولة الحديثة من استحقاقات.

وهكذا ثمة تزامن وترابط ينبغي أن يُلحظ بين صعود حركات الإسلام السياسي وتنامي المطالب الإصلاحية، وبين تضخم ظاهرة الطائفية كمشكلة تتصل بالاجتماع السياسي، والتي امتدت رقعتها أفقيًّا في الأنظمة الحاكمة على العالم العربي والإسلامي، وعموديًّا حيث تغلغلت في كل الأجهزة الحكومية التابعة لها.

ومع تداخل العنصرين السياسي والديني وترابط المصالح السياسية بالدينية والعكس، أضحى التمييز والصراع بناءً على معيار الطائفية العنوان الأبرز لتوصيف المشهد السياسي والديني في الواقع العربي والإسلامي المعاصر. وهكذا تدخلت الطائفية بما تمثل من قدرة على الاستقطاب والتفريق في صياغة محاور الصراع السياسي الإقليمي بحسب ما يخدم أجندات دولية وإقليمية خاصة.

أولاً: وقفة مع البحث

مشكلة البحث:

ثمة جدل عريض في تفسير ظاهرة الطائفية كظاهرة اجتماعية تتصل بالحقل الديني والسياسي. وبينما هنالك اتجاه تفسيري يفترض أن الطائفية نابعة من تعددية الطوائف الدينية والمذهبية وتنوعها، هنالك اتجاه آخر يذهب إلى أن الطائفية هي وسيلة تستثمرها النخب السياسية والدينية والاجتماعية من أجل تحقيق أطماعها في السلطة وحب الرئاسة.

ولا ريب، أن الاضطراب في تفسير الطائفية وتحليلها يؤدي إلى التخبط في مواجهتها والحد منها. وعلى العكس، فإن عملية الضبط والحصر للعوامل والأسباب المؤدية لاشتعال الصراعات والفتن الطائفية يعتبر عاملاً حاسماً في تقويض الطائفية وإنهائها من مجتمعاتنا الدينية والإسلامية.

ضبط المفهوم؛ أنماط الطائفية:

وليتمكن الباحث من تفسير ظاهرة الطائفية وتحليل أسبابها ينبغي التفكيك ابتداءً

بين نمطين من أنماطها، وهما الطائفية في المجتمع والطائفية في الدولة[1]. إذ إن لكل منهما طبيعته وتفسيره الخاص وأسبابه الفاعلة فيه. والخلط بين أنماط الطائفية، أو النظر لها كما لو كانت ظاهرة أحادية النمط؛ سيقود إلى خلط آخر على مستوى التحليل والتفسير. ومن هنا فإن ضبط المفهوم وتحديده يعدُّ أولى الخطوات المنهجية التي ينبغي أن يسلكها الباحث في تفسير الطائفية وتحليلها.

وبناءً على التفكيك المتقدم، فإن لدينا نمطين من أنماط الطائفية:

النمط الأول: الطائفية في المجتمع، وهو مبتنٍ على التنوع الديني والمذهبي وما تفرزه العصبيات والأنانيات من صراع واحتراب اجتماعي.

وتبرز الطائفية في هذا النمط بما هي مظهر للانقسام والتشظي والاحتراب الذي يفكك أواصر الوحدة الدينية والاجتماعية. ويمكن القول: إنها هنا من صناعة علماء السوء الذين حرَّفوا تعاليم الأديان السماوية، وأسَّسوا ثقافة الإقصاء والعصبية التي تدفع نحو مغالبة الآخر والإساءة إلى عقائده وشعائره ورموزه. وفي هذا النمط تندرج الطائفية كظاهرة إلى الحقل الاجتماعي الديني، حيث يبرز الصراع بين الهويات الدينية الفرعية، وينعكس سلباً على طبيعة العلاقات الاجتماعية.

النمط الثاني: الطائفية في الدولة، وهو قائم على احتكار جماعة معينة للسلطة واستغلال الدين في استقطاب الولاءات وشرعنة الظلم والاستبداد. والطائفية في هذا النمط ليست إلا وسيلة استثمارية تستخدمها النخب السياسية في غمار الصراع على السلطة والحفاظ على المواقع.

وتبرز الطائفية في هذا النمط بما هي سلوك عدواني يعمد إلى إقصاء الطوائف الأخرى من خلال ظاهرها، الذي هو إرادة تعميم القيم الدينية أو المذهبية والانتصار لها، أما باطنها فهو الوصول إلى السلطة والرئاسة والحفاظ عليها، فيكون الظاهر بمثابة الجسر لتحقيق الباطن. وعلى هذا، فإن الطائفية هنا ليست ظاهرة اجتماعية دينية أو اجتماعية صرفة، وإنما هي ظاهرة تنتمي إلى حقل الاجتماع السياسي.

فرضية البحث:

استناداً إلى ما تقدم، يقوم النمط الأول على فرضيتين أساسيتين:

أ- إن تحريف علماء السوء للأديان وللتعاليم الدينية هو الذي يؤسس إلى ثقافة العصبية للدين والطائفة والمذهب، مما يدفع المكونات المذهبية بنخبها الدينية والاجتماعية إلى انتهاك الحقوق المادية والمعنوية للآخر المُختلف.

(١) نقد مفهوم الطائفية، برهان غليون، مجلة الآداب البيروتية كانون الثاني ٧.

ب- إن طمع علماء السوء والنخب الاجتماعية الفاسدة في العلو والرئاسة يمثل عاملاً أساسيًّا في صناعة الطائفية في المجتمع.

أما النمط الثاني فيقوم على عدة فرضيات:

أ- إن السياسة الطائفية التي تتبعها الدولة ليست ناتجة عن تعدد الطوائف والديانات، وإنما هي مجرد وسيلة لاستقطاب الولاء الطائفي للنظام، ولتفريق الجمهور عن خصومه السياسيين.

ب- إن سياسة الطائفية تنتجها السلطة التي تتعصب للقبيلة أو الحزب كمنهجية للمحافظة على وحدتها واستمرارها، ولتبرير الالتفاف على حاكمية الحق والعدالة وانتهاك الحريات وسلب الحقوق المدنية.

ج- إن الطاغوت السياسي يوظف رجالاته في المؤسسة الدينية الرسمية والإعلام الرسمي وسائر أجهزة الدولة لتنفيذ مشروعه الطائفي[٢].

وقد يجتمع نمطا الطائفية في بيئة واحدة فتصبح طائفية مزدوجة ومركبة من الطائفية السياسية التي تمارسها السلطة وتصطبغ بها كل أجهزة الدولة، ومن السلوك الطائفي الذي يصنعه الدين المُحرف والفكر المتطرف وأطماع علماء السوء والنخب الاجتماعية الفاسدة.

والمحاور الأساسية في عنوان الدراسة: (المجتمع، والطائفية، والسلطة) تتضمن الإشارة إلى نمطي الطائفية المذكورين، إذ ينبغي التعرض إلى دور المجتمع ودور الطاغوت السياسي في صناعة الطائفية كل على حدة.

غاية البحث وأهدافه:

الغاية من هذا البحث هي استجلاء الرؤية القرآنية في تفسير ظاهرة الطائفية وضبط صناعها والعناصر الفاعلة فيها. وستتكفل الدراسة بتحقيق هدفين أساسيين:

أ- بيان التفسير القرآني لظاهرة الطائفية في المجتمع، وإثبات صحة ما أسسناه من فرضيات.

ب- بيان التفسير القرآني لظاهرة الطائفية في الدولة، وإثبات صحة ما أسسناه من فرضيات.

كما سندفع المقولة التي تدَّعي أن الطائفية هي من صناعة الدين وطبيعته البنيوية.

ثانياً: الطائفية في المجتمع

الطائفية بما هي مظهر للصراع والاحتراب الاجتماعي، ينبغي ملاحظتها من خلال عاملين أساسيين: دور الدين المُحرّف في صناعة العقلية الطائفية والعصبية المذهبية

(٢) راجع: نقد مفهوم الطائفية، برهان غليون، مجلة الآداب البيروتية كانون الثاني ٧.

ومسؤولية علماء السوء عنه، والآخر توظيف النخبة الدينية للطائفية من أجل الوصول إلى أطماعها في الرئاسة والسلطة الدينية على المجتمع.

١- الدين المُحرَّف وصناعة الطائفية:

الطائفية هي نتاج نظام عقائدي وثقافي مغلق تتم صناعته عبر مراحل، يمكن أن نتصيَّدها من خلال ملاحظة الآيات التي تعرَّضت لدور علماء السوء في تحريف الدين وتوظيفه في صناعة الصراعات الدينية. والطائفية كبناء يتأسس على ما يلي:

١- **العقلية الإقصائية**: وهي تتأسس على ركنين أساسيين: الانغلاق الفكري، وتقديس الانتماء الديني والمذهبي. وإن شئت فقل: هي تتقوم على العقلية المغلقة والأحادية.

ولأن الناس أعداء ما جهلوا، يؤسس الانغلاق الفكري إلى صناعة عقلية عدائية وإقصائية مع الآخر المذهبي، خاصة إذا نُسجت عن الآخر صور مختلقة قائمة على الكذب والتضليل والافتراء.

وقد أشارت آيات القرآن إلى أن ظاهرة الإقصاء والإلغاء مردها إلى الجهل، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَىَ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾، والذي ينشأ من سياسة الانغلاق وعدم الانفتاح على الآخر.

ولأن الجهل وضيق الأفق يمثل أساس العقلية الإقصائية، يعمد علماء السوء والنخبة الدينية إلى اتِّباع سياسة تجهيل المجتمع وتضليله، وفرض حالة الانغلاق الفكري، من أجل ضمان بقاء التصورات النمطية عن الآخر الديني والمذهبي.

وهذا ما أشارت له آيات قرآنية في مواطن متفرقة، منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاء ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾[٣]. إذ إنها صرَّحت بأن عدم تحمل علماء السوء لمسؤوليتهم في البيان، والتزامهم طريق الكتمان والتجهيل، كان من أجل المحافظة على امتيازاتهم الذاتية: ﴿وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾.

وهكذا فإن تقديس الانتماء المؤسَّس على الجهل بما يتضمن من الاعتقاد بامتلاك الحق المطلق، ينتجُ النظر للآخر نظرة دونية قائمة على الإقصاء والإلغاء و التوهين. وقد أشارت بعض الآيات القرآنية إلى تقديس اليهود والنصارى لانتمائهم الديني وإلغاء الآخر: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾[٤]، حيث جاءت تلك الدعوى عند أهل الكتاب لتُعبِّر عن حالة تقديس الانتماء الديني والمذهبي المؤسسة على الجهل، وما تفرزه من إلغاء

(٣) سورة آل عمران، ١٨٧.

(٤) سورة البقرة، ١١١.

الآخر وإقصائه.

وقد تعرَّضت الآيات القرآنية لمشكلة التقديس والعصبية عند أهل الكتاب، في مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُواْ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * قُولُواْ آمَنَّا بِاللّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾(٥)، وقد أشارت الآيات إلى ما يلي:

أ- نفي قداسة الانتماء المجرد بعيداً عن الاتِّباع المنهجي: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.

ب- إن الانتماء المنهجي لا يجتمع مع العصبية والتعامل الطائفي مع الآخر: ﴿لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾(٦)، حيث أشارت الآية إلى أن الثقافة الإقصائية التي تنتج العصبية هي من صنع علماء السوء، وذلك بحسب ما يدل عليه التعبير: ﴿الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ﴾.

وثمة تأثير متبادل بين الانغلاق الفكري وتقديس الانتماء، إذ إن الانغلاق الفكري ينتج الجهل الذي معه يسهُل تصديق ادِّعاء الكمال. وهكذا يدفع الشعور بقداسة الانتماء الديني والمذهبي إلى الانغلاق إذ لا يرى حاجة للانفتاح على الآخر.

٢- الإساءة للآخر و توهينه في عقائده وشعائره ومقدساته ورموزه: وهي دائماً ما تتكئ على غطاء ديني وثقافة إقصائية تبثها النخبة الدينية لاحتكار الحق في قالبها وتوهين الآخر وإهدار حقوقه الدينية. ولذا نجد أن المذاهب ذات السلوك العدواني تُؤسِّس مشروعها الطائفي على فلسفة إقصائية تُبرِّر ممارسة الإساءة والتحزُّب ضد الآخر.

وبملاحظة سياق آيتي سورة البقرة (١١٣ - ١١٤) والتأمل في حكمة التقديم والتأخير بين الآيتين الكريمتين، يبدو لي أن فيه إشارة إلى أن السلوك الطائفي دائماً ما يبني شرعيته على ثقافة طائفية و إقصائية.

قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَىَ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ * وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّهِ أَن

(٥) سورة البقرة، ١٣٥ - ١٣٦.

(٦) سورة آل عمران، ٢٣ - ٢٤.

يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُوْلَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلاَّ خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[7].

وهذا المقطع يمثل مشهد الإقصاء والتعصب بين الطوائف الدينية وما ينتج عنه من إساءات واعتداءات طائفية بحق الآخر المُختلف. ونلاحظ أنه بعد أن أشارت الآية (١١٣) إلى مشهد التعصب والإقصاء المتبادل بين اليهود والنصارى، توعَّدت الآية (١١٤) بعدها الذين يمارسون التضييق والتنكيل لمنع الذكر في بيوت الله ويسعون إلى خرابها وإزالتها، ولعله من حِكم التقديم والتأخير ما ذُكر. على أن إساءة كل منهما للآخر المُشار لها في الآية (١١٣) لا تكون إلا في ظل ثقافة متطرفة تُحرِّض على الإقصاء والإلغاء للمُخالف.

والآية الكريمة (٢٦) من سورة الفتح تهدينا إلى رؤى وبصائر في معرفة شخصية المجتمعات الطائفية التي تأخذها الحمية عند الاختلاف، كما ترشدنا إلى معرفة شخصية المجتمعات المؤمنة التي لا يمنعها الاختلاف عن التمسك بمنهج الله.

قال تعالى: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُ وَلَوْلا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاء مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَؤُوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَن يَشَاء لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا * 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 عَلِيمًا﴾[8].

ومنها نستوحي البصائر التالية:

١- قد نسبت الآية الكريمة الجعل إلى الكفار، في قوله تعالى: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ﴾؛ لأن ثقافتهم الجاهلية القائمة على العصبية وتقديس السلف وما عليه الآباء والأجداد هي أساس الحمية والاستكبار على الحق والعصبية على حملته.

وجعلُ القلب ظرفاً ومحلاً للحمية لأنه مركز الأهواء والعواطف وسائر الخصال الأخلاقية من فضائل ورذائل. ومن أشد الرذائل التي تنبت في القلب الأنانية وحب الذات، والتي تمثل الجذر الأساس للعصبية للانتماء والجماعة، والانغلاق على الآخر المُخالف.

وتعبير الآية الكريمة بـ﴿حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ فيه إشارة إلى أن الحمية والعصبية مردها إلى الجهل والثقافة الجاهلية التي تُكرِّس العصبية والكراهية للمُخالف. والجهل هنا في قبال العقل، حيث غلبة الأهواء وحب الذات والتعصُّب والتحزُّب، الأمر الذي يمنع من الانفتاح على الحق ونقد الذات والانتماء، ويدفع نحو العدوان والإساءة للآخر المذهبي في عقائده وشعائره ورموزه. كما يُستفاد ذلك من الآية الكريمة (٢٥) وما أشارت إليه من صد كفار قريش للمؤمنين عن المسجد الحرام ومنعهم إياهم عن أداء شعيرة الحج.

(٧) سورة البقرة، ١١٣ - ١١٤.

(٨) سورة الفتح، ٢٥ - ٢٦.

٢- وكلمة التقوى التي ألزم الله سبحانه المؤمنين بها هي التي تخرج الفرد من سجن التحزب للانتماء وتحرره من قيود الأنا والحمية والعصبية، فيتمكن من النقد والحوار البنَّاء والتقييم الموضوعي للمذهب والطائفة.

٢- علماء السوء وحب السلطة:

تعرَّض الذكر الحكيم في مواطن متفرقة إلى الدور الذي يمارسه علماء السوء في صناعة الفتن والصراعات الطائفية. وقد أشارت الآيات القرآنية إلى أن إرادة العلو وحب السلطة والرئاسة هي الخلفية الحقيقية التي تدفع علماء السوء لافتعال الصراعات الطائفية.

قال تعالى: ﴿اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ(٣١) يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤُواْ نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ(٣٢) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[٩].

تعرضت الآيات الكريمة المتقدمة إلى السلوك الطائفي والدور السلبي المضاد الذي واجه به أهل الكتاب دين الإسلام وحملته. وأشارت الآية (٣٢) إلى سعيهم لإطفاء نور الله والقضاء على الإسلام ديناً وكياناً، الأمر الذي لا يمكن أن يُتصور بدون صِدام مع حملة الدين الجديد على الصعيد الثقافي والسياسي على السواء. لذا من الطبيعي أن يعمدوا إلى إثارة الشبهات وصناعة العراقيل وحياكة المؤامرات لعلهم يتمكنون من إيقاف مد الإسلام.

أما الآية (٣٣) فقد صرّحت بأن علماء أهل الكتاب كانوا يقفون في خط الدفاع الأول ضد دين الإسلام الذي كان يعرض سلطتهم الدينية إلى الاهتزاز والسقوط. ويتضح السلوك الطائفي عند علماء أهل الكتاب والمُشار إليه في الآيات من خلال التأمل في قوله تعالى: ﴿وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللّهِ﴾، وهنا فلنلاحظ ما يلي:

أ- التعبير بالصد يتضمن إشارة واضحة للمنهجية الطائفية التي كانت تتبعها السلطة الدينية الكتابية لمقاومة نور الإسلام، وعُبّر عنه بالفعل المضارع ﴿يَصُدُّونَ﴾ للإشارة إلى مساعيهم المستمرة من أجل منع مجتمعاتهم عن الدخول في الإسلام.

ولأن اعتناق أهل الكتاب لدين الإسلام وانضوائهم تحت حكومته العادلة يُقوِّض كيان السلطة الدينية الكتابية من القواعد، أصبح الصراع الذي يخوضه علماء السوء من أهل الكتاب مع الإسلام صراعاً على الوجود، وأصبح صد الناس عن اعتناق الإسلام الوسيلة

(٩) سورة التوبة، ٣١ - ٣٤.

التي تمد سلطتهم بالاستمرار والبقاء.

ب- إن صد أهل الكتاب عن الدخول في الإسلام لا يتأتى إلا بحربٍ إعلامية طائفية مُضللة ضد الدين الجديد وضد حملته. ومن الملاحظ أن كل حملة طائفية تناهض المد المذهبي للآخر المُختلف تستهدفه على محورين:

أولاً: الهجوم الطائفي على ذات الدين أو المذهب: وهذا يبتني على الكذب والتزييف والاختلاق وإثارة الشبهات حول عقائده ومبادئه وشعائره الخاصة لصرف المجتمع عن التوجه إليه.

ثانياً: الهجوم الطائفي على حملته: وذلك من خلال الكذب عليهم واستهدافهم إعلاميًّا من أجل إسقاطهم وصرف الناس عنهم.

وقد استغل علماء أهل الكتاب مكانتهم الدينية، وعملوا على الاستخفاف بالمجتمع وتجهيله، للوصول إلى السلطة والرئاسة والإمساك بمقام السلطة التشريعية. ولهذا أشارت الآية (٣١) إلى أن أهل الكتاب أسلموا رقابهم في حقل التشريع والسياسة إلى علماء السوء بدلاً من الخضوع لله سبحانه وشريعته: ﴿اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ﴾. كما أشارت الآية (٣٣) إلى استغلال علماء أهل الكتاب لمكانتهم الدينية في أكل أموال الناس بالباطل: ﴿كَثِيرًا مِّنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾.

ومن هنا، فإن السلوك الطائفي الذي ظهر به علماء أهل الكتاب كانت له أجندة معلنة وأخرى غير معلنة. أما المعلنة فهي حماية العقيدة والدفاع والذود عنها من كل الأخطار، وأما غير المعلنة فهي المحافظة على عرش السلطة الدينية وما كان توفره لهم من امتيازات تشريعية وسياسية ومالية.

ثالثاً: الطائفية في الدولة

تتبع الأنظمة السياسية الدكتاتورية سياسة الطائفية وسيلةً لحماية العرش من السقوط والاهتزاز، وتُجنِّد لذلك نخبها الدينية والسياسية. وبحسب التتبع والاستقصاء القرآني، فإن استغلال الطائفية لتحقيق أهداف سياسية قد أُسند في الآيات القرآنية إلى ثلاث جهات أساسية:

١- الطاغوت السياسي.

٢- الملأ.

٣- السلطة الدينية الفاسدة وعلماء السوء.

وليس من شكٍّ، أن طاغوت السياسة هو الصانع الأبرز من بين صنَّاع الطائفية، لما يمتلكه من مال وإعلام ونفوذ وإمكانات مادية. وكلما كان الطاغوت أكثر خبثاً ودهاءً ونفوذاً استطاع تجنيد صنَّاع وفواعل الطائفية واستعمالهم استعمال الملك للجنود والسيد للعبيد.

وحينها سيكون إسناد الطائفية إلى الطاغوت السياسي على نحو الحقيقة، وإلى غيره على نحو المجاز.

١- الطاغوت السياسي واستغلال الدين:

أشار القرآن الكريم إلى منهج الطاغوت في استثمار الدين وتوظيفه لتحقيق أجندة سياسة خاصة. قال تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الأَرْضِ الْفَسَادَ﴾[١٠]. ومن خلال التدبر في الآية الكريمة نستخلص ما يلي:

١- إن الطاغوت قد يواجه من عصبته من يخالفه في اللجوء إلى القمع وسفك الدماء والفتك بالمعارضة. وهنا يضطر إلى توظيف الدين والاختلافات الدينية في إقناع العصبة بالخيار العسكري. والظاهر أن هنالك من عصبة فرعون من كان يعارضه في قتل نبي الله موسى عليه السلام، بحسب ما يظهر من قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى﴾.

٢- يبدو أن خطاب فرعون كان موجَّهاً لبعض الكهنة أو الوجوه البارزة من عصبته المنتفعة من بقاء المعتقدات الدينية الباطلة على حالها. ومن هنا أراد فرعون استثمار أطماعها واستعدادها للمتاجرة بالدين لتقف معه صفًّا واحداً ضد الدين الجديد الذي يهدد سلطتهما معاً. وتعبير الآية الكريمة على لسان فرعون: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ﴾ يظهر إرادته في توظيف الدين من أجل تحقيق أمرين أساسيين:

أ- الشحن المذهبي والتعبئة الطائفية، ونسبة الدين للعصبة المُخاطبة في قوله: ﴿دِينَكُمْ﴾ يشعر بهذا المعنى. ومن الواضح أن فرعون لم يكن حريصاً على الدين، بيد أنه أراد من خلال إظهار حرصه الكاذب على الدين استثمار العصبية الطائفية عند قومه وتأجيج مشاعرهم، ليتمكن من خلال الاتكاء على العصبية من تأليبهم على نبي الله موسى عليه السلام.

وكلما كانت العصبة المنتفعة بالدين أكثر عصبية لدين السلف والآباء والأجداد كان أسهل على الطاغوت استخدامها في صراعاته مع حركات التحرر. والأسهل من ذلك حينما تلتقي أطماع طاغوت السياسة مع أطماع السلطة الدينية في حب التسلط والهيمنة على المجتمع. وعلى هذا، فإن الطاغوت لا يتمكن من تفعيل سلاح الدين في صراعاته مع رسالات الأنبياء عليهم السلام وحركات التحرر لولا الزمرة الفاسدة التي يستعملها لإثارة عواطف الجهلاء والبسطاء من الناس.

ب- تبرير القمع والإرهاب الدموي، والذي غالباً ما يلجأ إليه الطغاة قبل كل هجمة عسكرية. فالطاغوت مهما بلغ من درجات الطغيان والإفساد، هو لا يستغني عن الغطاء الديني ليمارس بطشه وإرهابه ضد كل من يهدد عرش السلطة.

---

(١٠) سورة غافر، ٢٦.

٣- حتى يحافظ الطاغوت السياسي على مشروعه في العلو والاستكبار، هو بحاجة إلى الطائفية في أمرين أساسيين:

أ- **الاستقطاب**: حيث إنه في لحظات التزاحم أو الصراع على المواقع والمناصب، لا يستغني الطاغوت وكل الطامعين في العلو عن استقطاب مزيدٍ من الأتباع لحماية مواقعهم من أي سقوطٍ أو اهتزاز. وتلعب الطائفية دوراً حيويًّا في الاستقطاب، من خلال إثارة الحمية والعصبية للانتماء الديني والمذهبي.

ولا غنى للطاغوت عن الخداع والتزييف من أجل أن ينجح في إثارة عصبية الجماهير وتحريكهم نحوه، فما يفتأ ينفث سمومه وأكاذيبه فيصور تعرُّض الدين والمذهب والطائفة لحرب إبادة حقيقية ينفذها خصومه السياسيون. قال تعالى: ﴿فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَى * قَالَ لَهُم مُّوسَى وَيْلَكُمْ لا تَفْتَرُوا عَلَى اللّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى * فَتَنَازَعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى * قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى﴾[11]. وهكذا تصبح الطائفية أفضل الأسلحة وأقواها في التجييش والاستقطاب.

ب- **التفريق**: إذ إن الطاغوت وكل الطامعين في العلو والسلطة لا يحافظون على ما لديهم من امتيازات ذاتية إلا بعزل الخصوم وإسقاط ما لديهم من رصيد في المجتمع. والطائفية هي السلاح الذي يُمكِّنهم من عزل من يصارعهم أو يزاحمهم على مواقعهم وامتيازاتهم الذاتية من خلال قدرتها على استدعاء بؤر الخلاف والتوتر وتفعيل مشارط الانقسام ونكأ الجراح المندملة، ومن ثمّ إعادة إشعال نار الحقد والكراهية المدفونة تحت الرماد. وهكذا تصبح الطائفية أفضل وسيلة إعلامية للتفريق والتعبئة ضد الخصوم.

ونظراً لما تقدمه الطائفية من دور في الاستقطاب والتفريق، دأبت الأنظمة السياسية الجائرة على شهر سلاح الطائفية مع كل صراع وأزمة سياسية، فتجند لذلك الإعلام وعلماء البلاط وأنصاف المثقفين لتتمكن من تجييش الجهلاء والبسطاء وتحشيدهم لتضييق الخناق وتضييع الخيارات السياسية على المعارضة.

ويبقى وعي المجتمع بالدوافع الحقيقية للطائفية عنصراً حاسماً في معادلات الصراع على المواقع والامتيازات، ذلك لأن الطامعون في الرئاسة لا يتمكنون من إمرار أجنداتهم الخاصة إلا عبر استغلال الجهال والركوب على ظهور البسطاء. قال تعالى: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلا تُبْصِرُونَ * أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلا يَكَادُ يُبِينُ * فَلَوْلا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ * فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾[12].

(١١) سورة طه، ٦٠ - ٦٣.

(١٢) سورة الزخرف، ٥١ - ٥٤.

٢- العصبية بديلاً عن الحق والعدالة:

قال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾[١٣]. تعتبر الآية المتقدمة من غرر الآيات التي أشارت إلى منهج الطاغوت في التقسيم والتمييز الطائفي وتوظيفه لتحقيق أهداف سياسية. وهي قد اختزلت الملامح السياسية للحكم الفرعوني في عدة أسس:

التقسيم الطائفي:

اعتمد النظام الفرعوني سياسة تقسيم المجتمع إلى فرق وطوائف متناحرة: ﴿وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا﴾. ذلك لأن تحقيق الطاغوت لمشروعه «العلو في الأرض» يتوقف على ظروف ثقافية واجتماعية خاصة تساعده في تحقيق أطماعه في احتكار السلطة والاستئثار بالاقتصاد. ولهذا يبادر الطاغوت في بث ثقافة طائفية تقسم المجتمع إلى طوائف عالية وأخرى سافلة ودانية من أجل تفكيك المجتمع وإشغاله بالصراعات الداخلية.

ولذا بعد أن ابتدأت الآية القرآنية ببيان مشروع فرعون الإستكباري ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ﴾ أعقبت ذلك مباشرة بسياسته في تقسيم المجتمع إلى طوائف ﴿وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا﴾. وليس من شكٍّ أن التنوع الطائفي هو سنة اجتماعية نابعة من حقيقة الاختلاف بين البشر، إلا أن حالة الصراع والتناحر بين الطوائف المتعددة هي من صناعة الساسة وأصحاب المآرب الشخصية.

ويعد التقسيم الطائفي وسيلة أساسية يستخدمها الطاغوت لتحقيق عدة أهداف:

أ- تشتيت قدرات وإمكانات الأمة واستنزافها في الخلافات الطائفية، لإبعادها عن مواجهة الفساد السياسي.

ب- إشغال الأمة عن المعارضة السياسية بالسجالات البينية والصراعات الجانبية، حيث يصنع الطاغوت لكل طائفة عدوًّا من الطوائف الأخرى تنشغل بالصراع والسجال معه.

ج- منع الطوائف من تشكيل ائتلافات مناهضة لسلطته.

ممارسة التمييز الطائفي:

بعد أن نجح النظام الفرعوني في تقسيم المجتمع المصري إلى طوائف، انتهج سياسة التمييز والاستضعاف لفئات اجتماعية خاصة بناءً على معيارية الانتماء الطائفي، ﴿يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ﴾. ذلك لأنه ليمارس النظام الدكتاتوري سياسة التمييز والتهميش ضد طائفة بعينها، هو بحاجة إلى مبررات تصنع الطبقية بين الطوائف، وتجعل من ممارسة التمييز

(١٣) سورة القصص، ٤.

مقبولاً عند الطوائف الأخرى.

ومن هنا يوظف الطاغوت الاختلافات الدينية والمذهبية في شق الصف، وليتمكن من ممارسة التمييز والتهميش لطوائف معينة وإبعادها عن المشاركة في صناعة القرار السياسي. ولهذا لم تشر الآية الكريمة المتقدمة إلى أن فرعون مارس التمييز الطائفي: ﴿يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ﴾ إلا بعد أن أشارت إلى تقسيمه للمجتمع إلى طوائف: ﴿وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا﴾.

العصبية للحزب الحاكم:

إن تقسيم المجتمع إلى طوائف عالية وأخرى سافلة ودانية هو الذي يؤسس لنظام سياسي قائم على حكم العصبة، حيث يتعصب الطاغوت بالطائفة التي يصنفها بأنها عالية، ويجعلها له كالحصن. أما الطائفة التي ينظر لها بأنها أدنى فمصيرها التمييز والاستضعاف الطائفي.

وكان الحكم الفرعوني قائماً على حكم العصبة، واستئثار طائفة اجتماعية بكل مواقع الحكم وامتيازاته دون غيرها من الطوائف. ويستفاد ذلك من خلال التدبر في الآية بوضوح، إذ لا يمكن ممارسة التمييز على طائفة واستضعافها إلا بطائفة أخرى تحتكر السيادة والقوة والمال والنفوذ. إذ إنه بدون الاحتكار وتجريد الخصم من أسباب القوة، فإن طبيعة العلاقة تصبح من باب صراع الأنداد، وليس من باب استضعاف القوي للضعيف.

٤- البطش والإرهاب الدموي:

دأب النظام الفرعوني على ممارسة القمع والإرهاب ضد الطوائف المخالفة لحكمه وطائفته، ﴿يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ﴾، إذ إنه بعد أن ينجح الطاغوت في تقسيم المجتمع بمشارط الطائفية، يبدأ بممارسة الإرهاب والتنكيل بمن يخالفه. وعلى هذه اللبنات الأربع تتأسس منظومة الفساد التي يمارسها كل طاغوت.

٣- رجالات الطاغوت والطائفية:

لا يتمكن النظام السياسي الدكتاتوري من تحقيق مشروعه الطائفي إلا بتعميم ثقافة الطائفية، وتحويلها إلى منطق يتحكم في طبيعة العلاقات بين الفرقاء الدينيين والمذهبيين. وهنا نلاحظ جهتين أساسيتين ينفذ الطاغوت السياسي من خلالهما مشروعه الطائفي:

١- الـمـــلأ:

ويتكئ الطاغوت في إرساء قواعد المنطق الطائفي وتعميمه على عصبته وزمرته

الفاسدة، والتي تقابلها كلمة «الملأ» في تعبيرات القرآن على ما يبدو. والملأ «اسم للأشراف، لأنهم يملؤون القلوب هيبة، والأنظار زينة ونظارة»[١٤]. قال تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالاً فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُواْ حَتَّى يَرَوُاْ الْعَذَابَ الأَلِيمَ﴾[١٥]، إذ إن الزينة التي آتاها الله سبحانه فرعون وملأه تعبيرٌ عن الجاه وأسباب القوة التي تملأ القلوب هيبة والأنظار بهاءً وجلالاً.

ولأن الامتيازات الذاتية للملأ مستمدة من وجود النظام السياسي الدكتاتوري ومرتهنة ببقائه، يتقمص الملأ المنطق الطائفي طوعاً وكرهاً، ويحتفظ به كأهم الخيارات لحماية عرش الطاغوت من السقوط والاهتزاز.

وقد أشارت آيات قرآنية متعددة إلى الدور الأساس الذي يمكن أن يلعبه الملأ في صناعة الطائفية وممارسة التمييز ضد الآخر الديني والمذهبي لتحقيق أجندة سياسية. ويتضح ذلك بملاحظة الآيات القرآنية التي تعرَّضت إلى الدور الذي لعبه ملأ فرعون في صراع نبي الله موسى عليه السلام والمجتمع الإسرائيلي ضد النظام الفرعوني.

والآيات الكريمة ترشدنا إلى أن دور الملأ لا يتوقف على تنفيذ مشروع التقسيم الطائفي للنظام الديكتاتوري، وإنما يمكن أن يمارس دور التحريض الطائفي والتعبئة السلبية، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾[١٦]، ويظهر من الآية اتِّباع الملأ لمنهج التحريض الطائفي ودفع فرعون للخيار العسكري والإفراط في استخدام القوة مطيةً لحماية العرش والحفاظ على امتيازات السلطة.

وقال تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِن بَعْدِهِم مُّوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُواْ وَكَانُواْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ * فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُواْ إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ * قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَلاَ يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ * قَالُواْ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاء فِي الأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ * وَقَالَ فِرْعَوْنُ ائْتُونِي بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيم * فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُم مُّوسَى أَلْقُواْ مَا أَنتُم مُّلْقُونَ * فَلَمَّا أَلْقَوْا قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُم بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللّهَ سَيُبْطِلُهُ إِنَّ اللّهَ لاَ يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ * وَيُحِقُّ اللّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ * فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلاَّ ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ

(١٤) تقريب القرآن للأذهان،ج٢، ص٥٤٦، آية الله السيد محمد الشيرازي قدس سره.
(١٥) سورة يونس، ٨٨.
(١٦) سورة الأعراف، ١٢٧.

الْمُسْرِفِينَ﴾[١٧]. ونستوحي من الآيات الكريمة المتقدمة ما يلي:

أ- إن جعل المقابلة بين موسى وهارون عليهما السلام وبين فرعون وملئه، وكذا إسناد الآيات الإجرام لهما في ذيل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِن بَعْدِهِم مُّوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُواْ وَكَانُواْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ﴾ يظهر منه أن ملأ فرعون لم يكونوا مجرد هيئة استشارية، وإنما كانوا يمثلون مُكوناً أساسيًّا في بنية النظام وسياسته الطائفية ضد بني إسرائيل. والظاهر أن موقع ملأ فرعون يقترب من موقع الوزراء في النظام السياسي المعاصر.

ب- كشفت هذه الآيات القرآنية الخلفية الحقيقة التي دفعت فرعون وملأه إلى إظهار الحرص على الدين واللجوء إلى خيار المواجهة الطائفية مع نبي الله موسى عليه السلام وبني إسرائيل، إذ قال تعالى: ﴿قَالُواْ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاء فِي الأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ﴾[١٨]، إذ يظهر من مقالتهم وحرصهم الكاذب خوفهم من إسقاط النظام الفرعوني.

وأيضاً أشارت الآيات القرآنية إلى ذلك في موطنٍ آخر، فلاحظ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ * فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾[١٩]، إذ إنها صرّحت على لسانهم بأن التكذيب وما تبعه من الصراع والمواجهة الطائفية لم يكن إلا لحماية عرش السلطة السياسية التي مكنتهم من استعباد بني إسرائيل وإذلالهم.

وقد أشارت خاتمة الآيات الكريمة المتقدمة إلى دور الملأ في ممارسة الانتهاكات الطائفية لثني بني إسرائيل عن الالتحاق بالحركة الرسالية التي قادها نبي الله موسى عليه السلام لإسقاط النظام الفرعوني، إذ جاء فيها: ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلاَّ ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ﴾.

٢- علماء البلاط:

إذا كانت الأنظمة السياسية هي الأقدر على صناعة الطائفية نظراً لما تتيحه لها السلطة من إمكانات ونفوذ، فإن السلطة الدينية تتفوق على غيرها من صنَّاع الطائفية في جدارتها في تمثيل الدين والحديث باسمه. ولأن الموقع الرسمي الذي تتبوؤه السلطة الدينية يمنحها القدرة على الجذب والاستقطاب، أصبحت سلطة الدين في معرض التوظيف والاستغلال من قبل الطاغوت السياسي. ومن هنا، دأبت الأنظمة السياسية الدكتاتورية على توظيف سلطة

(١٧) سورة يونس، ٧٥ - ٨٣.

(١٨) سورة يونس، ٧٨.

(١٩) سورة المؤمنون، ٤٥ - ٤٧.

الدين والعلم في تحقيق أهدافها وأجندتها السياسية ضد الخصوم.

ويوظف النظام السياسي الدكتاتوري ما لديه من ثروات وإمكانات مادية في استقطاب المرتزقة من العلماء إلى بلاطه، لاستغلال سلطة الدين والعلم في استقطاب وتفريق الجماهير مع كل صراع وأزمة سياسية. وقد أشارت الآيات القرآنية إلى توظيف فرعون لسلطة العلم التي كان يتبوؤها السحرة في صراعه الطائفي السياسي مع نبي الله موسى عليه السلام.

قال تعالى: ﴿قَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ * يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ * قَالُواْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ * يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ * وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُواْ إِنَّ لَنَا لأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ * قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾[٢٠].

ومن هذه الآيات نستوحي ما يلي:

أ- إن العلاقة بين علماء السوء والنظام الطاغوتي قائمة على تبادل المصالح. ولذا نجد أن تقديم السحرة الدعم والتأييد والولاء للنظام الطاغوتي الفرعوني كان مشروطاً بالأجر، وهكذا استثمر النظام الفرعوني ثروات الدولة ومناصبها لاستقطاب المرتزقة من العلماء وتجنيدهم ضد خصومه السياسيين. إذ إن مواجهة النظام الفرعوني لحركة نبي الله موسى عليه السلام وإن كانت تتلبس بالصورة الدينية وصورة الصراع بين الطوائف، إلا أنها في جوهرها كانت لأهداف سياسية.

ب- يمثل تعرُّض عرش الطاغوت إلى الاهتزاز في الأزمات السياسية فرصة استثنائية لعلماء السوء للوصول إلى أطماعهم في التقرُّب من بلاط السلطة. وهنا لا يتردد علماء السوء في استخدام سلطة العلم والدين من أجل تعميق التحالف مع النظام الدكتاتوري، والمشاركة في مشروعه في الصراع والتمييز الطائفي.

ج- يكمن دور علماء السوء الأساس في الصراعات الطائفية في التضليل وصرف الرأي العام واستعمال سلطة العلم والدين في التزييف وتغيير الآراء والقناعات بحسب شهوة السلطان. قال تعالى: ﴿قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ * يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ * قَالُوا أَرْجِهِ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ * يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ * فَجُمِعَ السَّحَرَةُ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ * وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنتُم مُّجْتَمِعُونَ * لَعَلَّنَا نَتَّبِعُ السَّحَرَةَ إِن كَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ﴾[٢١].

وإذا كان السحرة قد لجؤوا إلى السحر من أجل التضليل وصرف الرأي العام لمصلحة النظام الفرعوني، فإن علماء البلاط اليوم قد يستخدمون سلاح التكفير والإفتاء ونشر العصبية وثقافة الكراهية لتحقيق الأجندة السياسية الخاصة للأنظمة الحاكمة.

(٢٠) سورة الأعراف، ١٠٩ - ١١٤.

(٢١) سورة الشعراء، ٣٤ - ٤٠.

وحينما تغلب على المجتمع روح العصبية وثقافة الكراهية والحمية الجاهلية التي تكرسها النخب الدينية وعلماء السوء للمحافظة على مواقعهم في بلاط السلطة، يسهل على السلطة السياسية إشعال نار الفتنة الطائفية كلما اشتدت وتيرة الصراع مع الخصوم.

رابعاً: موقف الإسلام من الطائفية

مع أدنى مراجعة لآيات القرآن يتضح دور الدين في محاربة الطائفية والتأسيس لثقافة التعددية والاعتدال في التعامل مع الاختلافات الدينية. قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ * وَمَا تَفَرَّقُوا إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِن بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ * فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾[٢٢]. وبعد التدبر في الآيات الكريمة المتقدمة نستوحي ما يلي:

١- شرع الله سبحانه للبشرية ما يُوحِّدهم ويُجنِّبهم الخلاف والصراع، وجعل من وحيه ووصاياه لأنبيائه العظام عليهم السلام إقامة الدين وعدم التفرُّق فيه. وإقامة الدين الذي هو ضمانة الوحدة ليس إلا الاجتماع على قيمه ومبادئه وتطبيقها على كل البشر على اختلاف لغاتهم وقومياتهم وأعراقهم.

وإذ تؤكد الآية القرآنية على وحدة دين الله، تنفي أن يكون تعدُّد الرسالات الإلهية واختلافها في بعض الجزئيات التطبيقية قادحاً في وحدة الدين الواحد الحق، حيث مع ذلك تبقى الرسالات الإلهية واحدة في أسسها وأصولها.

ولأن الدين ينشد توحيد المجتمع البشري على القيم والمبادئ الإلهية، فإنه ينبذ الاختلاف فيه وتفرُّق أتباعه إلى طوائف متصارعة ومتناحرة. وتعبير الآية القرآنية: ﴿وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ إشارة إلى أن الدين قد تصل إليه يد التحريف فيُجعل مادة للصراع والانقسام. وعلى هذا، فإن الخلافات الدينية والصراعات الطائفية ليست من صناعة الدين، وإنما هي من صناعة المنتسبين للدين. وهذا البيان القرآني هو إعلانٌ صريحٌ ونداءٌ بصوت عالٍ لكل البشرية عن براءة الدين الإلهي من الطائفية التي يمارسها المنتسبون له. وقد أشار القرآن إلى هذه الحقيقة في مواطن شتى، راجع: (سورة آل عمران، ١٠٣ - ١٠٥)، (سورة الأنعام، ١٥٩)، (سورة الأنفال، ٤٦)، (سورة الروم، ٣١ - ٣٢).

٢- إن حالة الطائفية التي تظهر عند المنتسبين للدين أولاً وبالذات هي ليست أزمة

(٢٢) سورة الشورى، ١٣-١٥.

معرفية منشؤها الجهل بما عند الآخر المختلف، وإنما هي في المقام الأول مشكلة نفسية مردُّها إلى عقدة الأنا وحب العلو التي هي منشأ الظلم والبغي والحسد والتجاوز على الآخر. وهذا ما يشير له قوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوا إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾.

وقد أشارت لذلك آيات قرآنية في مواطن شتى، راجع (سورة البقرة، ١٠٩)، (سورة البقرة، ٢١٣)، (سورة آل عمران، ١٩)، (سورة آل عمران، ٦٤)، (سورة الجاثية، ١٦ - ١٧). وأيضاً أشارت آيات قرآنية أخرى إلى أن الطائفية مردها إلى الطمع في الوصول إلى المكاسب الشخصية والامتيازات الذاتية، راجع (سورة النساء، ٥١ - ٥٣)، (سورة النساء، ٩٤).

ولأن عقدة الأنا وحب العلو غالباً ما تتضخَّم عند أصحاب السلطة وعند من يمتلك نفوذاً اجتماعيًّا، أصبح هنالك نحو من الارتباط الوجودي بين الطائفية وبين أصحاب النفوذ والسلطة. ولهذا تتلون السلطة التي تتوجَّه إليها أطماع فواعل وصنَّاع الطائفية إلى اجتماعية أو دينية أو سياسية، بحسب الصنف الاجتماعي الذي ينتمي إليه الفاعل.

ولهذا نستطيع القول: إن فواعل وصناع الطائفية في الجملة هم يشتركون مع بعضهم البعض في هدف جامع وهو البحث عن العلو والسلطة على المجتمع.

والآية القرآنية المتقدمة تمثل بصيرة في النظر إلى الفتن الطائفية والصراعات الدينية، إذ إنها تكشف النقاب عن الدافع الأساسي لكل الصراعات التي تتلبس بلباس الدين والعقيدة، والذي يتمثل في حب العلو والطمع في السلطة والرئاسة، أما اللباس الديني والمذهبي للصراع فليس إلا مطية من أجل تحقيق أجندات ذاتية وشخصية.

٣- في سياق الحديث عن دور الدين في تكريس الوحدة والاستقرار الاجتماعي، أكدت الآيات القرآنية محل البحث على أن تعامل الإسلام مع أهل الكتب قائم على عدة ركائز:

أ- إن تعامل الإسلام مع أهل الكتاب ليس قائماً على التمييز والتهميش لاعتبارات طائفية، وإنما هو قائم على القسط والعدالة وحفظ الحقوق: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾، «سواءً في القضاء والحكم، أو في الحقوق الاجتماعية، أو القضايا الأخرى»[٢٣]. وعلى هذا، فإن تعامل الإسلام مع الآخر المختلف قائم على التفكيك بين الاعتقاد ومدى تطابقه مع الحق الزلال الذي جاء به وبين ضمان الحقوق للمُخالفين الدينيين والمذهبين.

ب- إن الإسلام لا يغرق في الاسترسال مع الاختلافات الدينية ويتغاضى عن المشتركات: ﴿اللهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾.

ج- إن الإسلام كفل للآخر المُختلف حرية الاعتقاد، على أن يتحمل مسؤولية اختياره: ﴿لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾.

د- لأن قبول الحق لا ينفع إلا من قبله ولا يضر إلا من رفضه وأعرض عنه، فإن

(٢٣) الأمثل، ج١٥، آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ص٣٢٠.

الإسلام لا يلجأ إلى الخصومة مع المُخالف من أجل إكراهه على قبول الحق[٢٤]: ﴿لا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ﴾.

هـ- إن الإسلام لا يُمارس دور الوصاية مع المُخالفين له في الدين والاعتقاد، وإنما يُرجئ محاسبتهم إلى الله سبحانه: ﴿اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾. وهكذا يؤسس القرآن ركائز الاستقرار والتعايش بين الفرقاء في الدين والمذهب على أساس العدالة والحرية وعدم التغاضي عن المشتركات الدينية والإنسانية.

وقد يقال: إن التفسير الديني القائم على ثنائية الحق والباطل هو المسؤول عن صناعة الطائفية، لكونه يبتني على عنصر الحسم وحصر الحق في قالبٍ خاص يحتكره، ومن ثم رفض تعددية الفهم والتفسير الديني، الأمر الذي يؤسس للعصبية ضد الآخر المختلف. وبكلمة موجزة، إن قدسية الفهم الديني هي المسؤولة عن إشعال فتيل الخلافات الدينية والفتن الطائفية. وعليه يكون التخلي عن قدسية التفسير الديني الخاص في قبال التفسيرات الدينية الأخرى هو صمام الأمان وضمانة الاستقرار الاجتماعي.

إلا أن هذه المقولة وأشباهها تتضمن خلطاً واضحاً بين الطائفية وما تعنيه من انتهاك حقوق الآخر المختلف والاعتقاد بانحصار الحق في مذهب خاص، إذ لا يلزم من الأخير التعامل مع الآخر المختلف على أساس طائفي.

مضافاً إلى أن الدين قد تكفَّل بصيانة الحقوق لكل المخالفين في الدين أو المذهب، وهذا ما أكدته الآية القرآنية محل البحث، وأكده القرآن في مواطن متفرقة، راجع: (سورة البقرة، ١٣٩)، (سورة المائدة، ٤٢)، (سورة المائدة، ٤٨)، (سورة التوبة، ٦)، (سورة سبأ، ٢٤ - ٢٦)، (سورة الحجرات، ١٣).

خاتمة

وختاماً؛ فإن هذه الإطلالة القرآنية على ظاهرة الطائفية وصنّاعها استهدفت التفكيك بين نمطين من أنماطها، وقدّمت لكل منهما تفسيراً خاصًّا يميزه عن الآخر. على أنّ التفكيك المتقدم، والذي تكفَّلت الدراسة ببيانه يعتبر خطوة استراتيجية تُمهّد لرسم الخطوط العريضة لعلاج ظاهرة الطائفية من الجذور، كما أنه يمثل ضرورة ماسة لتقييم المنتجات الثقافية العلاجية.

واستناداً إلى ما تقدم، فإن الكشف عن الدوافع الحقيقية المختبئة، والأجندة غير المعلنة وراء مشهد الصراع الطائفي القائم، يساهم في إعادة تشكيل وعي ومواقف المجتمعات العربية والإسلامية، ويعيد تموضعها في مسارٍ جديد يمنع الطامعين في السلطة والرئاسة من المتاجرة بالدين وتحقيق أهدافهم الشخصية على حساب مصالح الأمة □

(٢٤) من هدى القرآن، ج٨، آية الله السيد محمد تقي المدرسي، ص٣٦٤.

الحراك الجماهيري

قراءة في مستقبل الإصلاح والتغيير في الأمة

كلمة المنتدى

تواكب الأمة الإسلامية اليوم هبوب رياح التغيير والإصلاح السياسي والاجتماعي، تلك الرياح التي بدأت دوامتها من (سيدي بو عزيز) في تونس، فما لبثت أن اجتاحت مصر، ووصلت إلى ليبيا والبحرين واليمن والأردن، وقد آتت بعض ثمارها في مناطق مثل تونس ومصر، ولا زالت تصارع من أجل النجاح في مناطق أخرى.

والمثقف -الديني وغير الديني- يرى نفسه إزاء هذه التغيُّرات أمام مسؤولية عظيمة تتطلب منه البوح لا الصمت، والفعل لا السكون، والموقف لا التفرّج، وأن يُغني هذه المسيرة بفكره: قراءةً واستلهامًا وتوجيهًا ومشاركةً فاعلةً دينامية، ويرى نفسه أمام لحظة تاريخية هامة، وحدثًا مصيريًّا رائدًا، ربّما لم تشهده الأمة منذ قرون في حياتها السياسية والاجتماعية أو في اجتماعها السياسي، فهو يشهد قيام حركة شعبية تغييرية استفاقت لتطيح بالكثير من العروش التي عُبّر عنها بـ(الراسخة)، و(المستقرة)، وتسعى لرسم خارطة جديدة في القيم والفكر والفعل معًا، والإسهام في عملية التنظير والتطبيق على حدّ سواء، في مشهد يحكي سأمها من تلك الدساتير الباردة التي قضت على الأمة بالسكون والخدر والتخلف، ويحكي سأمها من تلك التطبيقات الديكتاتورية التي كمَّمت حرية الفكر وحرية التعبير وحرية الفعل.

وهكذا استفاقت في الأمة حركة إصلاحية تغييرية يُجمع المحللون على أنّها تميّزت

بسمات منها:

- التحرك الشعبي الجماهيري بدلًا من النخبوي والفئوي.
- سيادة الطابع الشبابي، والتحلي بمواصفات التغيير الناجح، بدءًا من الإصرار على الوصول إلى الهدف، ومرورًا بامتلاك الرؤية والحكمة والشجاعة والسلم، وانتهاء بالمشاركة في تشكيل المنظومة القيمية والمعرفية للدستور الجديد، والمساهمة الفعلية في قيادة دفة السياسة والحكم.

ومن ثم آثرنا -في مجلة البصائر-، ونحن نعيش هذه الأحداث العظيمة المفصلية التي تمرّ بها الأمة ألَّا نفوّت هذه الأحداث دون القيام بقراءة واعية مركزة لها، تسعى لتلمس مكامن القوة، ومعرفة مناطق الضعف؛ لتكريس أولاها في جسد الأمة، وتلافي ثانيها.

وسعينا من أجل الوصول إلى هذه القراءة المعمقة للواقع، واستشراف المستقبل، أن نقدّم مجموعة من الأسئلة لنخبة من الأعلام والمطلعين؛ ليسهموا في عملية العطاء المعرفي والترشيد العملي لهذه النهضة الفريدة الواعدة، علّ الله يكحّل عين أمتنا برؤية ثمارها يانعة.

ويشاركنا في هذا المنتدى الحواري أبجديًّا:

- سماحة الشيخ إبراهيم الميلاد:

عالم دين، باحث في الشأن الإسلامي، أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية، من شرق السعودية. نشر في مجلتي البصائر، والقرآن نور، العديد من البحوث والدراسات الفكرية. من أعماله المخطوطة: نحن والغرب: رؤى ومواقف.

- سماحة السيد حسن النمر:

عالم دين، باحث في الشأن الإسلامي، ناشط على المستوى الثقافي والاجتماعي في شرق السعودية، نشرت له في عدة مجلات محلية وخارجية العديد من البحوث والدراسات. من أعماله المنشورة: تعريب عن الفارسية كتاب: التعليم والتربية في نهج البلاغة.

- سماحة الشيخ حسين المصطفى:

عالم دين، باحث في الشأن الإسلامي، أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية. ساهم في تأسيس جملة من المناشط الاجتماعية والثقافية في شرق السعودية، كما شارك في تأسيس الموسوعة الإسلامية الكمبيوترية بمدينة قم المقدسة، من أعماله المنشورة: أدبيات التعايش بين المذاهب.

- الدكتورة خديجة المحميد:

باحثة في الفكر الإسلامي، وناشطة سياسية في حقوق الأسرة والمرأة، رئيسة لجنة إنصاف المواطنة الكويتية، كاتبة مقال أسبوعي في جريدة الأنباء الكويتية. من أعمالها المنشورة: موقع المرأة في النظام السياسي الإسلامي (رسالة دكتوراه).

- سماحة الشيخ زكريا داوود:

عالم دين، باحث في الشأن الإسلامي، عضو الهيئة الاستشارية في مجلة البصائر

ورئيس تحرير سابق. نشر له في عدة مجلات وصحف العديد من البحوث والدراسات الفكرية. من أعماله المنشورة: تأملات في الحديث عند السنة والشيعة.

- سماحة السيد محمود الموسوي:

عالم دين، باحث في الشأن الإسلامي، مدير ممثلية المرجع المدرسي في البحرين. عضو هيئة التحرير في مجلة البصائر، نشر له العديد من البحوث والدراسات الفكرية. من أعماله المنشورة: العولمة والمجتمع.. التحديات الجديدة وبرنامج المهام.

قراءة في واقع الأمة

- **منتدى البصائر: بدءًا.. تشهد الساحة العربية والإسلامية حراكًا جماهيريًّا يطالب بالتغيير على المستوى السياسي، وهذا الحراك ربما يعبر عنه بالاحتقان الداخلي، والنتائج التي حققها هذا الحراك هي الإطاحة بنظامي -تونس ومصر- اللذين جثما على صدر الأمة عقودًا من الزمن، لم تشهد الساحة العربية والإسلامية خلالها إلا الظلم والاستبداد والتقهقر.**

السؤال هو: كيف تقرؤون هذا الحراك المطالب بالتغيير من حيث دلالات شموليته للعالم العربي والإسلامي، ومن حيث تأثير العامل الدولي، وما هي نتائجه المستقبلية؟.

الشيخ الميلاد:

لا ريب في أن ما تشهده الأمة الإسلامية من أحداث في الإصلاح والتغيير -حيث الحراك القوي والمميز للشعوب العربية على وجه الخصوص- يشكل في مجموع دلالاته عنوان المرحلة التاريخية الراهنة، مما يجعل من مجموع تلك الأحداث المتصاعدة الظاهرة الأبرز في سياق مجمل أحداث العالم.

وهو الأمر الذي يتطلب من الأمة قراءة دقيقة وعميقة لتلك الأحداث وما تنطوي عليه من تطورات ودلالات؛ لتكون أقدر على التعاطي معها والعمل على توظيفها لصالح ما تتطلع إليه من أهداف وغايات. ولذا فإن المدخل الصحيح للإجابة عن أي سؤال يتعلق بهذه الظاهرة التاريخية (الثورات العربية) إنما يتمثل فيما يلي:

١- ملاحظة السياق التاريخي الذي تتحرك فيه الأحداث دوليًّا وإقليميًّا ومحليًّا ووطنيًّا، للتعرف على القواسم المشتركة لعوامل التأثير في المنطلقات والأهداف وربما الوسائل.

٢- ملاحظة مجمل المؤثرات والعوامل التي انبثقت عنها الأحداث في صورة حراك جماهيري كبير يتطلع للإصلاح والتغيير، وبالتالي الابتعاد منهجيًّا في النظرة والتحليل عن

خلفية العامل الواحد.

٣- ملاحظة الخصوصيات الموضوعية لكلّ مجال وطني تجري فيه أحداث الحراك الجماهيري على طريق تحديد شكل الحراك وخيارته في الاستراتيجية والتكتيك.

إن أخذ هذه المحددات بعين الاعتبار في النظرة والتحليل والموقف من شأنه أن يجعل القراءة لظاهرة (الثورات العربية) الراهنة أقرب إلى الدقة والعمق، اللازمين للتعرف إلى خلفياتها، وما يمكن أن تنتهي إليه من نتائج شاملة محليًّا وإقليميًّا.

إن التأمل في دلالات هذه الثورات العارمة والعريضة والمصرة على بلوغ ما تتطلع إليه من أهداف يوقف المراقب على جملة الحقائق التالية:

١- وعي الجماهير العربية وإحساسها العميق بإفلاس الأنظمة السياسية الحاكمة، وفشلها في معالجة مشاكل الشعوب وأزماتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بعد عقود مديدة من الزمن، كانت الأنظمة الحاكمة تظهر نفسها خلالها بمظهر (المخلص) القادر على صنع المعجزات للجماهير المتطلعة للحرية السياسية والرخاء الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي، بينما كلّ المؤشرات العلمية والواقعية تشير إلى الانحدار المطَّرد للأوضاع العامة.

٢- الاعتقاد الراسخ للشعوب بأنه لم يبقَ من خيارات الإصلاح والتغيير إلا (الثورة الشاملة) على الأنظمة السياسية الحاكمة، والمطالبة بإسقاطها، وإقامة البديل الأفضل على أنقاضها، مهما كلف ذلك من تضحيات وخسائر في الأنفس والأموال.

وهو ما يكشف بطبيعة الحال عن يأس الجماهير من حصول تغييرات شاملة وحقيقية من دون الاعتماد على خيار الثورة الشاملة.

٣- وأخيرًا فإن من أبرز دلالات هذا الحراك الجماهيري هو أن الشعوب العربية بعد تجربة تاريخية مريرة مع أنظمتها السياسية الحاكمة، وما قد أفرزته تلك التجربة من تداعيات وانعكاسات (مدمّرة)على مختلف جوانب حياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ قد أدركت بعمق الفجوة التي تفصلها عن دينها أولًا، وعن عصرها ثانيًا، وأن المسبب الأقوى لذلك ليس هو إلا الأنظمة السياسية الحاكمة، نتيجة موقفها السلبي من الدين من جهة، ونتيجة فسادها الإداري وجهلها بأصول التنمية وقواعدها من جهة أخرى.

وليس من شك في أن (الطابع الشبابي) للثورات العربية يؤكد الالتفات الواعي إلى هذه الدلالات واستخلاصها من جملة الأحداث والوقائع الجارية هنا وهناك وفي أكثر من وطن عربي، كما شهدناه في تونس ومصر، ونشهده اليوم في بلدان أخرى كاليمن وغيره.

وأما فيما يتعلق بالموقف الدولي فينبغي الالتفات فيه لما يلي:

١- يسقط في خطأ فادح من يعتقد بأن الغرب هو المحرك للثورات العربية، أو أنها جزء من مخططه، أو أنها منبثقة عن ذلك المخطط، أو أنه لم يفاجأ بانفجارها وكثافتها وتسارع وتيرتها في الوطن الواحد وبين شعوب المنطقة. وبالتالي لا يجوز بحال التشكيك

في أصالة الثورات العربية، ولا الطعن في مصداقيتها من هذه الجهة.

٢- لن يقف الغرب -بطبيعة الحال- مكتوف الأيدي ليتفرج على أحداث بهذا الحجم وفي منطقة هامة كهذه المنطقة، وهي مركز مصالحه الاستراتيجية سياسيًّا واقتصاديًّا، بل سيعمل بكل ما لديه من إمكانات سياسية وإعلامية ومخابراتية من أجل توظيف ما أمكن من هذه التحولات الكبرى لصالح ما يتطلع إليه من أهداف وغايات.

٣- أن تعي الشعوب العربية الثائرة والمطالبة بالإصلاح والتغيير بأن القوى الدولية صاحبة المصالح الكبرى في العالم الإسلامي والعالم العربي لن تسمح أبدًا لهذه الثورات الشاملة من أن تحقق شيئًا من أهدافها المنشودة إلا في إطار ما ينسجم مع ما تتطلع هي إليه من مصالح، ولا يتضارب مع أهدافها الاستراتيجية القريبة والبعيدة.

٤- ليكن الوعي والحكمة السياسيتين هما الرائد للثورات العربية في الموقف من القوى الكبرى في موقفها من الأحداث الجارية، وكذا في خيارات التعاطي معها، مما لا يؤدي إلى إجهاض الثورات ولا إلى مصادرتها أو إبعادها عن أهدافها الجوهرية في الإصلاح الشامل والتغيير الجذري. إن موقف الغرب من الثورة في ليبيا على سبيل المثال نموذج ينبغي استخلاص النتائج والعبر منه.

وأما عن مستقبل الثورات العربية وما يمكن أن تنتهي إليه وتستقر عليه من نتائج ومكاسب فإن المؤشرات تدلل على أن المستقبل لصالح الثورات العربية شاء من شاء وأبى من أبى! شريطة أن تستمر الجماهير في مشاركتها الثورية كما بدأت وكما هي عليه الآن في الساحة، متسلحة بالوعي والحماسة، وملتزمة ما استطاعت بسلمية الثورة.

إن ما قد تحقق على أيدي الثوار في تونس ومصر ليبيا واليمن من إنجازات تاريخية ومكاسب سياسية لهو المؤشر الحقيقي الذي يجعل الثورات العربية أكثر اطمئنانًا لما ستكون عليه في المستقبل المنظور وذلك للحيثيات التالية:

١- أنها شعبية بكلّ ما في هذه الكلمة من معنى من حيث اللون والسعة والعمق، ومتى ما كانت الثورة كذلك صعب إجهاضها أو مصادرتها أو إخراجها عن مسارها العام.

٢- سلمية الثورات العربية وابتعادها في طابعها العام عن خيارات العنف، وهو ما ينسجم وتعاليم الدين وتعاطف الرأي العام العالمي، وهو أدعى للاستمرار والظفر بالأهداف المنشودة في الإصلاح والتغيير، تمامًا كما رأيناه جليًّا في ثورتي تونس ومصر. وأما ما يجري في ليبيا مثلًا من عنف فإنما يتحمل مسؤولية ذلك النظام الليبي نفسه.

٣- الغطاء الإعلامي الواسع النطاق والمواكب لأحداث الثورات في أدق تفاصيلها آنًا بآن، وهو ما يحافظ على تأججها ويزيدها تفجرًا واتساعًا وعمقًا، وبالتالي اكتسابها المزيد من القوة والتأثير والمصداقية محليًّا ودوليًّا.

٤- نجاح بعض الثورات العربية فعلًا في تحقيق بعض أهدافها الأساسية في إسقاط

النظام السياسي، والعمل على إقامة نظام سياسي جديد على أنقاضه، كما حصل في كلّ من مصر وقبلها تونس، ولا يخفى ما في ذلك من دلائل ومؤشرات يجعل ما هو آتٍ من ثورات عربية أكثر تفاؤلًا بالمستقبل.

السيد النمر:

لا يمكن قراءة هذا الحراك بعيدًا عن دوافعه، ليسهل الحديث بعد ذلك عن: شموليته، وتأثره بالعامل الدولي، ثم نتائجه.

لذلك سأجيب عن كل ذلك في مقدمة وثلاثة محاور. وأنوّه إلى أن الحديث لن يكون عن دولة بعينها وإنما عن مجمل الحراك؛ بحيث يصلح تطبيقه على كل قطر، باستثناء مسائل بعينها قد نشير إلى خصوصيتها في حينه.

أولًا: مقدمة في الدوافع:

يمكن أن نجمل القول في دوافع هذا الحراك في ثلاثة عوامل هي:

١- الأسباب:

وأعني بـ(الأسباب): تلكم الدوافع العميقة التي يمكن أن تكون بمثابة العلل البعيدة -كما تسمى في الفلسفة-. وهذه الأسباب/ الدوافع متأصلةٌ في نفوس البشر جميعًا والمسلمين خاصةً؛ حيث تستبشع الظلم والاستبداد والطغيان، حتى في حده الأدنى فكيف به إذا عمَّ واستشرى واستبشع. وبلداننا التي حصل فيها حراك التغيير هي بلدان يغلب على أهلها الانتماء لدين الإسلام وقلة منهم مسيحيون، وتتفق ثقافة الجميع معرفيًّا على استقباح الظلم، ونفسيًّا على الاشمئزاز منه.

وحتى أولئك الذين ينطلقون من أيديولوجية غير دينية؛ ممن يُوسمون ويوصفون بالعلمانيين أو الوطنيين وغير ذلك من أسماء وأوصاف، هؤلاء أيضًا يتبنون الموقف الرافض للظلم معرفيًّا ونفسيًّا.

وقد اتفق الجميع على أن بلداننا تحكمها أنظمةٌ سياسيةٌ لا تراعي العدل وتعتمد الاستبداد في إدارة شؤون الدولة؛ وإن تفاوتت درجات هذا الاستبداد وتنوعت صيغه وتلونت مبرراته.

ومن ثم، فإن الحراك الشعبي المطالِب بالتغيير من أجل التخلص من السياسة الظالمة ورموزها كان سيحصل عاجلًا أو آجلًا ما دامت هذه الأيديولوجية الدينية والإنسانية حاضرةً في وعي الأمة ونفوسها.

ومن هنا، سعت الأنظمة المستبدة، كما هو ديدن الاستبداد في كل زمان ومكان، إلى محاربة الأديان خصوصًا والوعي الإنساني عمومًا؛ بوأده، كما فعلت الأنظمة الملحدة، أو بتحريفه وتزييفه،

كما فعلت ولا تزال تفعل الأنظمة المنافقة؛ إذ توظِّف مَن يُسمَّوْن بفقهاء السلطة ومثقفيها، ليكونوا أدواتها الضاربة؛ في معركة تفتيت التدين الصادق والوعي السليم، بما يملكه هؤلاء السلطويون من قدرات شيطانية ونفوس رخيصة لقلب الحق باطلًا والباطل حقًّا، وإلى جانب ذلك يعملون على رسم صورة زاهية لطاغية هنا وآخر هناك فيلهو الناس ويشتغلون عن حقوقهم المسلوبة.

٢- الظروف:

وأعني بـ(الظروف): تلكم العلل المتوسطة التي تُمارَس يوميًّا وتكون شغلهم الشاغل رغبةً أو رهبةً.

والمستقرئ للواقع الإسلامي عامة، والعربي خاصة، يجد أن الأمة تلهث يوميًّا للحصول على الحد الأدنى مما يصنف ضرورةً أو كمالًا، فالحريةُ مفقودةٌ والكرامةُ مسلوبةٌ والخوفُ من أجهزة الأمن صار هو العادة وحتى لقمة العيش تحولت إلى معاناة يبتهج الناس معها بالمعونات والهبات. وأما ظاهرة التخلف فماثلة ولا يجادل فيها إلا مكابر.

وكذلك يجد المستقرئ بلا مؤونة أو صعوبة أن فقدان القانون والالتزام به هو العرف السائد فالمحسوبيات والشللية -كما يقال- هي الطريق المتاح والأيسر للوصول إلى الحق وإن كان شرعيًّا بمنطق المستبد نفسه.

فالمواطن إذا كان غير مصنف من جماعة السلطة؛ لاختلاف مذهبي أو حزبي أو جهوي...، فإن أبواب الأجهزة التنفيذية تكاد تكون مغلقة. فالقانون إذا كان يتيح التداول السلمي للسلطة يتحول؛ بفعل المحازبين للحاكم، إلى أداة طيِّعة تُبقي الرئيس رئيسًا مدى الحياة، وإن طالب الناس بتغييره أو حلَّ قدر الله به فمات عُدِّل القانون بحيث يكون خلفه خلفه على شاكلته فلا يمثل تطلع الجماهير ولا يعكس تداول السلطة.. وكذلك إذا كان القانون يجيز تأسيس الأحزاب فإن التشريعات أو الأدوات التنفيذية تحول بين المعارضين والحظوة بذلك.

وأما إذا كان القانون لا يتيح ذلك، أعني تداول السلطة، فعلى الناس ألَّا يقتربوا من أصل النظام السياسي، فهي الشرعية والأسرة الحاكمة تملك حقًّا أشبه ما يكون بالحق الإلهي، وإن لم يقولوا ذلك صراحةً، ومن يقترب من هذا الخط الأحمر فهو خائنٌ للبلاد ومفسدٌ بين العباد.

ولا يسعنا الاستقصاء في مصاديق الظروف فالأمثلة واضحة وكثيرة.

٣- المحركات:

وأعني بها العلل القريبة التي هي أشبه بالشرارة التي تكون السبب المباشر في اشتعال النار، فيمكن أن تتعدد ولكنها ابتدأت -تقريبًا- بإشعال الراحل محمد البوعزيزي النارَ في جسده؛ احتجاجًا على إهانته في مخفر الشرطة على يد شرطية قيل إنها لطمته بسبب منعه من بيع حاجيات بسيطة بذريعة واهية.

فلم يجد البوعزيزي (رحمه الله) بدًّا من التعبير عن سخطه واحتجاجه فاهتدى -حسب تقديره- إلى أن إحراق جسده هو الطريقة الفضلى، ولعلها بالنسبة له كانت الوحيدة، لبيان ما لحق به من ظلم والأسلوب الناجع لاستعادة حقه السليب، ولعله استحضر معاناة شعبه في تونس وأمته في بقية البلدان.

وكذلك احتجاج شباب مصر على الظلم المستمر وبخاصة عدد من الظلامات الأخيرة ومنها استشهاد خالد سعيد (رحمه الله) في مخفر شرطة بالإسكندرية.

ومن نافلة القول، التأكيد على هذه الأحداث، ونظائرها في بلدان أخرى، هي القشة التي قصمت ظهر البعير.

المحور الأول: شمولية الحراك:

لكي نتعرف على أن هذا الحراك سيكون له طابع شمولي من جهة، وما هي دلالاته من جهة أخرى؟ يجب علينا أن نعرف أن الأمة الإسلامية، ومنها العرب، هي أمة واحدة وإن وزعها الاستعمار على دول في معاهدة سايكس بيكو الشهيرة، لذلك لا يدرِك هذا الواقع مَنْ يقرأ الحدث التونسي معزولًا عن واقع الأمة وكذلك الحدث المصري وهكذا الحدث البحريني واليمني والليبي وغيرها.

وكمؤشر على هذا الترابط يمكنك -عزيزي القارئ- أن تلمسه في شعار (الشعب يريد...) الذي تكرر في جميع الثورات، الأمر الذي يؤكد: وحدة الأمة من جهة، ووحدة المعاناة من جهة ثانية، ووحدة المعالجة من جهة ثالثة.

لذلك أعتقد أن ما يحصل، هنا وهناك، هو حراك واحد وإن تعددت صوره في جوانب معينة لأسباب طبيعية تنبع من بعض الخصوصيات المحلية في هذا القُطر وذاك.

ومن نتائج هذه الوحدة هو أن ما حدث في تونس ومصر وتم إنجازه فعلًا وبقي استثماره وحمايته، لن يكون بمنأى عن التأثير في الأقطار الأخرى، فهاهي ليبيا استجابت وإن تصدع حراكها بدخول أعداء الأمة بطريقة مريبة. وكذلك استجابت -قبلها- البحرين؛ وإن استشاط الطائفيون غضبًا وسعوا في تشويه صورة الحراك ووصمه بالطائفية وسعوا بشكل حثيث لإجهاضه. وكذلك استجابت اليمن والتي لا تزال -حتى كتابة هذه الأسطر- تراوح بين الإنجاز وبين الالتفاف على الحراك خشية أن يكون له تأثيره القوي والسريع على دول الخليج التي تعاني شعوبها ما يعانيه شعوب البلدان الأخرى.

المحور الثاني: تأثير العامل الدولي:

إن العامل الدولي لا يمكن إغفاله بوجه من الوجوه في هذا الحراك. والسؤال هو: هل إن الحراك مستقل أم أنه موجَّه من عوامل دولية؟.

الجواب: هناك في هذا الصدد نظريات ثلاث:

النظرية الأولى: نظرية المؤامرة

ومفاد هذه النظرية هو: أن هذا الحراك إنما هو صنيعة أجنبية. فما حصل في تونس ومصر وكذلك ليبيا وسوريا هو تخطيط وتحفيز من دول أجنبية، والذين نزلوا إلى الشوارع احتجاجًا على الحكومات ليسوا -عند أصحاب هذه النظرية- سوى عملاء، وفي أحسن الأحوال هم من فئة المغرر بهم من عملاء لدول أجنبية.

ويتبنى هذه النظرية فئتان:

١- **السلطويون**: ونعني بهم الفئة الحاكمة ومثقفوها وفقهاؤها. وقد صرح بذلك رسميون على مستوى رؤساء دول ونواب رؤساء ومن هم دون ذلك، في كلٍّ من تونس ومصر واليمن وليبيا والبحرين.

٢- **المؤمراتيون**: وأعني بهذه الفئة بعض المؤدلجين الذين وقعوا، من حيث يدركون أو لا يدركون، في شباك الشعور بعجز الأمة التام من النهوض والثورة، وفي شباك الشعور بالقدرة الخارقة لدول الاستبداد بحيث يصعب إلى حد الاستحالة -حسب تصورهم- الإذعان بأن بذور الثورة لم تستأصل من روح الأمة.

النظرية الثانية: نظرية الصدق

ومفاد هذه النظرية هو: أن الأمة لا تزال بخير، فالمتدينون يعتقدون أن ثمة وعودًا إلهيةً لا تتخلف تؤكد أن ﴿وَلاَ يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلاَّ بِأَهْلِهِ﴾[1]، و ﴿لَيَنصُرَنَّ اللّهُ مَن يَنصُرُهُ﴾[2].

وغير المتدينين يعتقدون أن سنن التاريخ لا تسمح لهؤلاء المستبدين بالاستمرار، فلو دامت لغيرك ما وصلت إليك.

النظرية الثالثة: الوسطية:

ومفاد هذه النظرية هو: أن أسباب الثورة قد اكتملت وثمرتها أينعت؛ باجتماع العامل الذاتي، من حيث قوة الأمة وضعف الاستبداد، والعامل الموضوعي وذلك أن الظروف الدولية تعدلت باتجاه السماح بالتغيير برفع الغطاء عن المستبد.

وهذه النظرية يؤكدها نجاح الثورة في تونس ومصر في زمن قياسي حيث سقط أحدهما بعد أربعة وعشرين يومًا والثاني في أقل من عشرين يومًا مع أنهما كانا تابعين للغرب بكل ما للكلمة من معنى. وأما التابع في اليمن فلا يزال الغطاء الدولي والإقليمي لم يرفع عنه، لذلك لم يسقط مع أن جميع عوامل السقوط الداخلية قد توفرت. وأما الطاغية في ليبيا فلا يزال الغطاء الدولي غير محسوم بشكل حقيقي لعدم الانتهاء من حسم مسألة

(١) سورة فاطر، آية: ٤٣.

(٢) سورة الحج، آيه: ٤٠.

ما بعد الثورة فالبلد نفطي وليس كمصر وتونس واليمن.

أما البحرين فقد حصل تآمر مكشوف أجهض الثورة -مؤقتًا- لحسابات الصراع مع طرف إقليمي هو إيران التي يمكن أن تكون المستفيد الأكبر من سقوط النظام أو ضعفه في البحرين.

وأما الحراك في سوريا فإن العامل الدولي متوفر تمامًا لأنها دولة ممانعة ومؤيدة بقوة لمقاومة إسرائيل، لكن يبقى العامل الداخلي غير محسوم بشكل كامل وذلك أن إسقاط النظام ليس خيار أغلب المنخرطين في الحراك، بل إن بعضهم يصح القول: إنه مرعوب من مجرد التفكير في سقوط النظام أو السعي في إسقاطه، خصوصًا بعد وقوع الليبيين في ما وقعوا فيه من مواجهة تقترب من عنوان الحرب الأهلية، التي لا يعلم متى تنتهي، ولا الخسائر التي يجب دفعها، ولا إمكانية ترميم الوضع حتى بعد أن تضع الحرب أوزارها.

والذي أحسبه أن هذه النظرية الوسطية هي الأقرب للصواب، ففعل الثورة هو شعبيٌّ بامتياز وهو متوفرٌ منذ زمنٍ بعيدٍ، فالمقتضِي -كما يقال في الفلسفة- موجودٌ، غير أن سحب الغطاء الدولي هو الذي يتيح للفعل الثوري الشعبي أن يحقق أثره، وذاك هو العنصر الثاني الذي هو -بلغة الفلسفة أيضًا- ارتفاع المانع، هذا العامل مفقود.

المحور الثالث: النتائج المستقبلية:

أعتقد أن هذه الثورات والانتفاضات انتقلت بالأمة من وضع إلى وضع آخر.

ألف: ومن أهم مظاهر هذا الانتقال هو ضعف السلطات عن كبت الرأي الشعبي كما كانت تفعل في السابق، كما أن الشعوب لم تعد تخشى من التعبير كما كان حالها من قبل.

باء: ومن الآثار المنطقية لحرية التعبير حتى في حدودها الدنيا هو أن الحراك الفكري سيكون أفضل من وجهين:

١- التفاعل مع ما يطرح من آراء، إذ لا يمكن ألَّا يتأثر المفكر بما يسمع مطلقًا أو يؤثر في الآخر بالمطلق.

٢- التحول في الانتماءات الفكرية على مستوى الأفراد والجماعات، لما نعرفه من أن كثيرًا من الناس إنما آمنوا بهذا الخيار الفكري أو ذاك نتيجة الأحادية التي لم تجعل بين يديه خيارات متعددة ليختار ما يراه الأفضل والأجود.

جيم: ومن الآثار المنطقية أيضًا هو التحول على مستوى الممارسة السياسية؛ لأن من شأن حرية التعبير أن يراقب الناس بعضهم بعضًا في الفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع.

دال: ومن الآثار المنطقية هو التنمية في أبعادها الشاملة.

وبطبيعة الحال، فإن من نافلة القول: إن ذلك قد لا يتحقق ما لم تكن الأمة على درجة عالية من الوعي حتى لا تُسرق ثوراتها أو تُخترق أو تُعرقل. وقد ظهرت بوادر ذلك، أعني الاختراق والسرقة والعرقلة، في جميع هذه الثورات.

الشيخ المصطفى:

في قراءتنا العميقة لكتاب الله عز وجل، نعتقد أنَّ ما يحدث في الساحة العربية تتراوح بين الخصوصي والكوني وهو ما يسمى بسنّة التمكين. وهي من السنن الكونية التي لا يجري عليها القِدَم بمرور الزمن، ولا يعتريها التعطيل بفعل ظروف طارئة، أو اعتبارات عارضة.. فهي كغيرها من السنن الثابتة إذ هي كالموازين والمعايير والقواعد التي من خلالها يمكن تفسير الكثير من المخفيَّات، والحكم على الكثير من الظواهر، والتعرف إلى الكثير من الدروس والعِبَر.. وبسنة التمكين يسهل استكشاف عوامل الهزيمة ومقومات النصر، وعناصر الثبات، وإلا اختلطت الرؤى، وغابت الصورة، واهتزّت المعالم.. ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[٣].

ونعني بالتمكين هنا: بلوغ حال من النصر، وامتلاك قدر من القوة، وحيازة شيء من السلطة والسلطان، وتأييد الجماهير والأنصار والأتباع. وهو لون من ألوان الترسيخ في الأرض، وعلوّ الشأن، وصدق الله حيث يقول: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[٤].

وتدور سنة التمكين في فلك عدة سنن كونية أعم منها، بيد أنّ لها ارتباطًا وثيقًا بسنة التمكين، وهي بمفهومها تعتمد أساسًا على قيمة أصيلة في الفكر الإسلامي وهي قيمة العدل، فبالعدل تستقر الأمور وبغيره فإنّ دولة الظلم ساعة. وهذه السنن هي:

- سنة الصراع بين الحق والباطل.
- سنة التداول.
- سنة التدافع.

أولًا: سنّة الصراع بين الحق والباطل:

وردت آيات كثيرة تبيِّن أنّ الكون قائم على التنازع بين الحق والباطل[٥]، وأنّ هذه سنة من سنن الله في الأمم والأفراد.

وتقرِّر هذه الآيات أنَّ هذه السنّة جارية على إقرار الحق وإحقاقه في التكوين، وإزهاق الباطل وإبطاله، وأنّ الباطل يفنى ويُعفى أثره، ويبقى الحق متجليًا؛ إذ الدولة في نهاية المطاف له، وإن كانت للباطل جولة أحيانًا.

وربطًا لهذه السنّة الكونية بسنّة التمكين نستطيع أن نقرر أنّ الباطل، وإن راج في

(٣) سورة فاطر، آية: ٤٣.

(٤) سورة الأعراف، آية: ١٠.

(٥) سورة الأنعام، آية: ٣٣ - ٣٤، سورة الأنفال، آية: ٧ - ٨، سورة الأعراف، آية: ١٢٨، سورة الأنبياء، آية: ١٦ - ١٨ و ١٠٥ - ١٠٧، سورة الرعد، آية: ١٦ - ١٧، سورة الصافات، آية: ١٧١ - ١٧٦.

البداية بِحِيَلِهِ وخداعه، فلا بد أن ينقشع في النهاية، تحقيقًا لسنّة بقاء الحق وزوال الباطل، بيد أنّ تحقق ذلك في واقع الناس لا بد أن يكون بشرطه، وهو تمسك أهل الحق بحقهم والصبر عليه، لأنّ ذلك هو سبيل تزلزل الباطل واندثاره.

ثانيًا: سنّة التداول:

إنّ نظام الحياة الدنيا قد قام على ألا تدوم على حال واحد، أو تسير على وتيرة واحدة دون الابتلاء فيها بما يحق الحق ويبطل الباطل، ويميز الطيب من الخبيث والمطيع من العاصي والمصلح من المفسد. وفي سبيل تحقيق ذلك اقتضت الحكمة الإلهية أخذ الناس بسنة التداول في هذه الحياة، بحيث يرفع أقوامًا ويضع آخرين.

بيد أنّ هذا التداول يقع من خلال سنن وقوانين وليس اعتباطًا، بمعنى من اتخذ أسباب التمكين دالت له الدنيا بمقتضى سنة الله في خلقه، ومن أعرض عن هذه الأسباب وسنة الله فيها دالت عليه الحياة، فيُهزم ويُقهر.

ومن ثَمّ فسنن التمكين تدور في فلك سنّة التداول، وتنطوي تحت مقتضياتها، فسنّته -سبحانه وتعالى- في الحياة أن ليس فيها منتصر دائمًا حتى لو كان رسولًا من قِبل الله، وليس فيها مهزوم دائمًا حتى لو كان هذا المهزوم كافرًا بالله. فالحضارات انطلقت في المجتمع الإنساني من خلال الأسباب التي تبني الحضارات، وتسقط الحضارات من خلال أسباب سقوطها.

فالدولة لا تكون لفريق دون آخر جزافًا، وإنما تكون لمن عرف أسبابها ورعاها حق رعايتها، ولذلك جاءت الآية الصريحة الدالة على تلك السنّة وسط الآيات التي تقص أحداث غزوة أحد، وما أحرزه المسلمون في أولها من نصر، ثم دالت عليهم الدائرة عندما أخلّوا بأسباب النصر ووقعوا في شراك إغفال هذه السنة.. يقول تعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاء وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلِيُمَحِّصَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾(٦).

فإذا كان أعداء الإسلام يتحدثون عن بعض التجارب الفاشلة أو المنحرفة، فإنّ المنطق الموضوعي يفرض عليهم الالتفات إلى أنّ الله لم يرد للإسلام أن يؤكد وجوده بالغيب، ولكن بالوسائل الإنسانية الواقعية، وبذلك، فإنّ الإسلام يتحرك كما يتحرك غيره من الأفكار والتيارات والمبادئ الأخرى، في خضوعه للقوانين الموضوعة في الحياة من السنن التاريخية في حركة المجتمعات، والظروف المتنوعة التي قد تفتح الساحة على الفكرة وقد تغلقها عنها، وقد تهيئ لها مساحة محدودة في عالم النظرية والتطبيق.

وجاء في حكمة أهل فارس أنّ حكيمًا فارسيًّا كان عمرهُ تسعين سنة، ومرَّ به كسرى وهو يغرس النخيل، والنخيل تحتاج إلى مدة طويلة حتى ينتج، فقال له كسرى: عمرك

(٦) سورة آل عمران، آية: ١٤٠-١٤١.

تسعون سنة وتغرس نخلًا! هل تؤمّل أن تأكل من هذا النخل؟! فأجابه: غرسوا فأكلنا، ونغرس فيأكلون. فكلّ جيل يحقق من جهده للجيل الآخر ما يستطيع من نتاج، ليعطي الجيل الآخر نتاجه للجيل الذي بعده، وهكذا، فالأجيال تتكامل بهذا، والحضارات تقوم على هذا الأساس، كلّ جيل يعطي من جهده شيئًا للحضارة، ويعطي من جهده شيئًا للمستقبل.

ومن منطلق أهمية هذه السنّة والتحذير من الغفلة عن كنهها ومغزاها عاب القرآن الكريم على المنافقين عدم فهمهم لسنة التداول، وبيّن أنّ عدم فهمها والانصياع لمدلولها إنّما هو من صفات أهل الجاهلية المتخبطين. فقال تعالى عن هؤلاء المنافقين في سياق عرضه قصة غزوة أحد: ﴿وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾[٧].

ولهذا فإنّ المؤمن المتبصر يدرك حقيقة سنة التداول وارتباطها بسنة التمكين، وأنّ هذه الثانية من مظاهر الأولى وجزئياتها وأمثلتها، وأنّ للنصر أسبابه وشروطه وسننه التي بيَّنها الله عز وجل في كتابه.

ثالثًا: سنّة التدافع:

وتتمثل -في ضوء الواقع المعاصر- في رفض سيطرة قوة واحدة على العالم، فكريًّا كان الرفض أم عمليًّا، مما يمنع على صعيد القناعة والواقع من مضي هذه القوة في سيطرتها التي لو تحققت لخنقت الحريات وظلمت الشعوب وقمعتها في فكرها وحرية معتقدها الديني الذي هو من أبرز مظاهر الحرية الفكرية.

ولذا يذكر القرآن الكريم أنّ شرعية الجهاد والدفاع عن الدين والأرض والعِرض سنة من سننه الكونية التي أقام عليها دعائم العمران والاستقرار في الوجود كله في كل جيل وأمة وعصر، وأنه يُدفع بسنة التدافع بين أهل الخير والصلاح وأهل الشر والفساد شرُّ الظالمين وفساد المفسدين، وفي ذلك يأتي قوله تعالى: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[٨].

أي: لولا أنّ الله يدفع أهل الباطل بأهل الحق وأهل الفساد في الأرض بأهل الإصلاح فيها، لغلب أهل الباطل والإفساد في الأرض وبغوا على الصالحين وأوقعوا بهم حتى يكون لهم السلطان وحدهم، فتفسد الأرض بفسادهم!!.

ومما سبق يتبين لنا أنّ القتال المشروع سبب لعمارة الأرض وعدم فسادها، من حيث

(٧) سورة آل عمران، آية: ١٥٤.

(٨) سورة البقرة، آية: ٢٥١.

إنه تحيا به حقوق اجتماعية حيوية لقوم مستذلين، لا من حيث يتشتت به الجمع[٩].

وقد يتحقق سنّة التدافع بأن يسلط الأكثر فسادًا على الأقل منه في فساده بمقتضى سنة الله عز وجل في ابتلاء أهل الباطل بمثلهم أو بمن هو أشد منهم في باطلهم. والشاهد على ذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[١٠].

ومجمل القول: إنّ هذه السنّة -بطريقيها اللذين ذكرناهما- لها ارتباط وثيق بسنة النصر والهزيمة، حيث يتم النصر لأهل الحق على أهل الباطل من خلال الطريق الأول في حالة استعداد المؤمنين وأخذهم بأسباب النصر، أما في حالة ضعف المسلمين إلى الحد الذي لا يمكنهم فيه من مجابهة أعدائهم فإنهم يستطيعون استمداد فضل الله في الغلبة على عدوهم من خلال الطريق الثاني لسنة التدافع.

وخلاصة القول: تبين لنا الارتباط الوثيق بين السنن الثلاث، وبين سنة التمكين، وكيف تنبني هذه الأخيرة وتدور في فلك تلك الثلاث.

فهل تريد أن ينصرك الله؟! عليك إذًا أن تنصر الله، أي: أن تجرِّد طاقاتك كلّها على مستوى ما تملك من تخطيط وحركة، ووسائل، لتنصر كلمة الله التي تنطلق من خلال رسالات الله، والذين ينصرون الله هم ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ﴾[١١]. فهؤلاء هم الذين تبقى حركتهم في خط الرسالة حتى بعد الانتصار.

فالثورة على النفس أصل قيمي في الإسلام؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[١٢]، الذين ينطلقون من خلال جهاد النفس ليجسّدوا الإحسان للإنسان وللحياة، وهكذا رأينا أنّ الرسول ﷺ -فيما روي عنه- قال لأصحابه بعدما رجعوا من إحدى المعارك: «مَرْحَبًا بِقَوْمٍ قَضَوُا الْجِهَادَ الْأَصْغَرَ وَبَقِيَ الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ. قِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ! وَمَا الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ؟. قَالَ: جِهَادُ النَّفْسِ»[١٣]. وقد ورد: «حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا، وَزِنُوهَا قَبْلَ أَنْ تُوزَنُوا..»[١٤].

وقد أكدَّ القرآن الكريم أنّ الإنسان هو الأساس في عملية التغيير، وهو المسؤول عن كلِّ الواقع السلبي والإيجابي، سواء على مستوى التاريخ أو على مستوى الحاضر والمستقبل، وفي ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[١٥]. وفي الجانب

(٩) الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص٣٠٦.
(١٠) سورة الأنعام، آية: ١٢٩.
(١١) سورة الحج، آية: ٤١.
(١٢) سورة العنكبوت، آية: ٦٩.
(١٣) الفروع من الكافي، ج٥، ص١٢.
(١٤) وسائل الشيعة، ج١٦، ص٩٩.
(١٥) سورة الرعد، آية: ١١.

السلبي ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[١٦]، وفي جانب تفسير الواقع السلبي أيضًا قوله: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[١٧]. إننا نفهم من ذلك كله، أنّ مسألة الثورة على النفس أساسية في عملية تأصيل القيمة الإنسانية في الواقع على مستوى الفرد أو مستوى المجتمع، على أساس «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»[١٨].

فالثورة على النفس -التي تمثّل جهاد النفس، والثورة على الانحراف التي تمثل النهي عن المنكر، والثورة في خطّ الإصلاح الذي يمثل الأمر بالمعروف-، هي عناوين شرعية يمكن أن تعطيها تعابير جديدة أو معاصرة، لكنّها تبقى تمثل الحقيقة، وهي أنَّ على الإنسان ألَّا يكون محايدًا أو لا مباليًا، ففي الحديث عن الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليهما السلام أنه قال: «أبلغ خيرًا وقل خيرًا ولا تكن إمّعة، فإنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن يكون المرء إمّعة، قلت: وما الإمّعة؟ قال: لا تقل: أنا مع الناس وأنا كواحد من الناس، إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: يا أيها الناس! إنما هما نجدان، نجد خير ونجد شر، فلا يكن نجد الشر أحب إليكم من نجد الخير»[١٩]. إذًا ليكن لك رأي وموقف ينطلق من مبادئك التي تؤمن بها، سواء وافقك الناس أو خالفوك.

نعم، لقد دفع الله الناس يوم ٢٥ يناير وكسر في قلوب الناس حاجز الخوف فاستطاعوا أن يُسقطوا النظام.

الدكتورة المحميد:

ما دام الحوار في الحراك السياسي المستجد في المجتمعات العربية، فلنحدد ابتداءً معاني المفردات الأساسية التي يدور حولها الحديث من قبيل: المجتمع، الحراك الاجتماعي.

المجتمع: هو كل مجموعة من أفراد البشر الذين يعيشون في منطقة جغرافية واحدة، مستفيدين من بيئتها الطبيعية، ويترابطون فيما بينهم بآداب وتقاليد وعادات مشتركة، ويحكم حياتهم نظام وقوانين تخصهم.

الحراك الاجتماعي: ونعني به الحيوية والفاعلية التي يمكن أن يوصف بها مجتمع ما في مساره نحو التغير والتطوّر في أوضاعه الفكرية وعاداته وتقاليده وقوانينه ونظمه وأوضاعه السياسية والاجتماعية كافة.

وقبل الإجابة عن السؤال لنقرّر حقيقة مهمة وهي:

أنه كما للفرد وجود أصيل، كذلك المجتمع له وجود أصيل. بمعنى أن الفرد كما له

(١٦) سورة الأنفال، آية: ٥٣.

(١٧) سورة الروم، آية: ٤١.

(١٨) بحار الأنوار، ج٧٢، ص٣٨.

(١٩) مجمع البيان، ج١٠، ص٤٩٤.

إدراك وشعور، وقوة وضعف، وموت وحياة، وطاعة وعصيان وصحيفة أعمال، ومصير وعقاب وثواب، فإن المجتمع له كل ذلك.

في سورة الأنعام آية (١٠٨) قال الباري عز وجل: ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، الآية الكريمة تبين أن لكل مجتمع -وقد عبرت عنه بلفظ الأمة- إدراك وشعور اجتماعي وذوق إدراكي يختص به، وتبعاً لذلك له مقاييسه الخاصة في الحكم على الأمور.

وفي قصة ثمود الذين عمد أحدهم إلى عقر ناقة صالح (عليه السلام) فنسب القرآن عمل هذا الفرد إلى القوم بأجمعهم: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا﴾[٢٠].

فاعتبرهم بذلك جميعاً مجرمين ومستحقين للعقاب؛ لأن ذنب الفرد هذا هو ثمرة للجو الاجتماعي والروح الجماعية التي ترضى به وتدفع نحوه، فيباشر المجرم إرادته في الجريمة كجزء من إرادة وتصميم الجماعة.

وفي سورة الأعراف، آية: ٣٤: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾.

فكما أن الحياة الاجتماعية واقع وحقيقة فإن موت المجتمع واقع أيضاً وحقيقة. وكما أن هنا صحيفة أعمال تخص كل فرد، فهناك صحف أعمال أيضاً للمجتمعات فيدعى كل مجتمع في الآخرة إلى كتابه: ﴿وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٢١].

إذن المجتمع البشري كائن حيّ متطور في خصائصه وأوضاعه، وقد أسهمت وسائل الاتصال الإلكتروني المعاصرة في ربط المجتمعات وتبادل الخبرات والتجارب والثقافات، وسرّعت بشكل فائق في تدفق المعلومات والأخبار، مما عجّل في إحداث التغيرات الفكرية والاجتماعية في حياة الشعوب. وقد أثبتت الدراسات الاستراتيجية فعالية وسائل الاتصال في تسريع إحداث التغيير.

شرارة التغيير انبعثت من جسد البو عزيزي الشاب التونسي الذي أحرق نفسه مجسّداً الرفض لحياة تراكم فيها الظلم والاستبداد والقسوة، فأيقظت هذه الشرارة النيران الكامنة في قلب شعبه، فهب ثائراً حتى تمكن من إسقاط نظامه المستبد. وللتشابه الكبير في نمطية معظم الحكومات العربية في طبيعتها التسلطية وأوضاع مجتمعاتها المعيشية المتدنية بسبب فقدان العدالة في توزيع الثروة وترشيد التنمية، سرت موجة الثورات الشبابية والشعبية إلى العديد من الدول العربية، فكان الصدى الأول للثورة التونسية في مصر، ثم ليبيا والبحرين واليمن وسوريا.

مؤشرات الأحداث في تونس ومصر كانت ذات دلالات موضوعية على الأسباب الواقعية

(٢٠) سورة الشمس، آية: ١٤.

(٢١) سورة الجاثية، آية: ٢٨

لمعاناة شعوبها، التي كانت وراء مطالبها بإسقاط أنظمتها القائمة ونجاحها في ذلك، هذا وإن بدت المحاولات الحثيثة من الدول الغربية ذات الارتباط المصلحي بوجود الأنظمة المستبدة أن تركب موجة هذه الثورات الشعبية بتعيين بدائل محلية للسيطرة على مفاصل السلطة الجديدة وإحرافها عن مسارها المأمول لإعادة اللعبة القديمة بوجوه جديدة لا تختلف في حقيقتها عن السابقة المُسقطة. وقد تفطن حراك الوعي المتصاعد واليقظ في البلدين لتجديد ثورته ورفض الأقنعة والإصرار على الوصول لمطالبه بأيدي نظيفة.

وحيث إن سياسة الدول الكبرى لا تسير إلا وفق دراسات استيراتيجية ترسم منظورها وتحركها الداخلي والخارجي وفقاً لمصالحها، ومؤشرات هذه الدراسات تقطع بسريان موجة الثورات في العالم العربي للتشابه في الظروف، ثم إن هذه الدول لا يمكن أن تفرّط بمصالحها السياسية والاقتصادية فيما لو أطاحت الشعوب بالأنظمة العميلة التي تسهّل امتصاص ثرواتها وتحويلها للأجنبي، لذا سارعت للعمل على كبت بعض هذه الثورات أو تحويل مسارها، بل استثمرت الأجواء السياسية الثورية في العالم العربي للعمل على الإطاحة بأنظمة الممانعة للإتيان بأخرى تخدم أجندتها ضمن قواعد اللعبة الجديدة التي تقررها لإنقاذ اقتصادها ودعم سياساتها التوسعية.

ولكون المجتمع كائن حي كما ذكرنا في مطلع الإجابة، فإنه كما تسري عليه قوانين الحياة، فإنه أيضاً تحكمه قوانين التكامل، وسيستمر الحراك الاجتماعي والسياسي للشعوب المغلوبة محدِثاً تراكماً نوعيًّا في الوعي والقدرة على الصمود في مقابل الظلم، والصبر والمثابرة والتضحية لتحقيق العدالة الاجتماعية حتى بلوغ النصر وتحقيق الآمال.

الشيخ الداوود:

يمثل الحراك الجماهيري الحادث الآن النتيجة الطبيعية لسعي الشعوب نحو تحقيق رغبات لطالما كبتتها الأنظمة القمعية التي أفرزتها معاهدة تقسيم الأمة سايكس بيكو، وسوف تبقى الأمة في حراك متواصل إلى أن يتم تشكيل أنظمة تُمثِّل إرادتها؛ لأن ما نشاهده اليوم من تحكُّم بمصائر ومقدرات ومستقبل الأمة يتم من خلال أفراد وصلوا للسلطة لتحقيق إرادة المستعمر الغربي، الذي رأى أن إدارته المباشرة للشعوب العربية لا تُحقِّق مصالحه الآنية والمستقبلية، فأوجد أنظمة عميلة له، وتفنن في تقديمها للأمة، فبعضها ألبسها لباس الحداثة والمعاصرة والتطور الموهوم الذي تمثل في محاربة لغة الأمة وتراثها كأتاتورك تركيا وشاه إيران، وبعضها قدمها كمدافع عن القومية العربية وممثل لها، وبعضها ألبسها لباس الدين وتطبيق الشريعة.

وكان أخطر الأنظمة المستبدة هي التي ادَّعت أنها تسعى لتطبيق الشريعة وأنها تمثل رؤية الدين، وضللت الناس من خلال بث وترويج رؤية مُحرَّفة عن قيم ومبادئ الإسلام

حتى تخضع الناس لإرادتها وسلطتها القمعية، التي أصبح تطبيق الحدود أداتها لقتل وترويع وإخضاع الناس ومن يعارضها باسم الدين، لكن الحقيقة أن الدين من أهم أصوله الفكرية تمثيل السلطة لإرادة الأمة وتحقيق العدالة الاجتماعية من خلال توزيع عادل للثروات، ولا يمكن أن تمثل السلطة إرادة الجماهير إلا إذا نتجت من خلال اقتراع مباشر.

ولا يوجد نظام أو سلطة في عالمنا العربي يمثل حقيقة الإرادة الشعبية، فمن المحيط إلى الخليج نرى أن النظم الحاكمة هي بقايا معاهدة تقسيم الأمة، وهي تتسم بالاستبداد والديكتاتورية، وأنها فرضت على الأمة خلاف إرادتها، ولهذا يمكننا القول: إن الحراك الجماهيري الذي نراه اليوم في تونس أو مصر وليبيا وسوريا واليمن والبحرين سوف يمتد لكل الأقطار العربية، ولن يتوقف إلا بعد أن يُحقق غاياته المشروعة، وهو بناء أنظمة يفرزها الشعب من خلال صناديق الاقتراع، ولن تُجدي السلطات المستبدة أي حلول ترقيعية، ولن تُسكت الشعوب بعض الهبات المادية؛ لأن المطلب الحقيقي هو تحقيق الكرامة والحرية والمشاركة الفاعلة في رسم المستقبل.

أما تأثير العامل الدولي فيمكن أن يسهم في تسريع الانعتاق من ربقة الأنظمة القمعية، لكنه لن يستطيع أن يُوقف إرادة الأمة في الوصول لأهدافها، فلا أمريكا ولا الدول الأوربية تستطيع الآن إيقاف مسيرة الأمة المطالبة بالحرية والكرامة والعزة وبناء مجتمع متطور، بل أعتقد أن حركة الشعوب العربية تسير الآن نحو بناء أمة الشهود الحضاري لتصبح الأمة من جديد رائدة في الميادين المعرفية وتأصيل الحريات في فكر وثقافة وواقع الشعوب، وبالتالي تكوين رؤية حضارية شاملة تنتفع بها جميع الأمم.

السيد الموسوي:

بعد أن مر العالم العربي بحقبة سبات عميقة انشلَّ فيها الحراك السياسي الحقيقي المؤدي إلى التغيير والتطوير في الأنظمة والوجوه والسياسات، فقد استفاق على صبح مشرق أشعل فيه روحًا جديدة قد دفعت إلى خلق وعي جديد، يؤسس واقعًا متفوقًا على واقع السبات والنكوص والتقهقر. في هذه اللحظة التاريخية الهامّة اكتشفت المجتمعات العربية أن بداخلها قد انطوى العالم الأكبر، القادر على إحداث تغيير نوعي في حياته وفي اهتماماته وواقعه السياسي.

الشعوب كما تؤثر فيها تجارب الفشل والهزائم سلبًا، فإن تأثير النجاحات والانتصارات سيولد شعورًا إيجابيًّا يبعث على الأمل. وتلك الطفرة الإيجابية التي حصلت لا يمكن أن ننسبها إلى الآخر المتمثل في الغرب، فهذا بخس لقدرات الإنسان من حيث هو إنسان قد خلقه الله تعالى بقدرات متساوية، ومن أهم دلائل أن هذه الطفرة هي طفرة داخلية بشكل كبير، أن الثورات والتحركات والمطالبات انتقلت من بلد إلى آخر بسرعة لا يمكن للغرب أن يديرها أجمعها في آن واحد، بل وإننا نجد أن التحركات قد انتقلت إلى مناطق لا يرغب

الغرب في حصول تغيير جذري فيها، مما يتسبب في ضعفها في تلك المناطق الحليفة، سواء كان أصل التغيير ليس في صالحها أو سعة التغيير ونوعه ومداه.

ولكننا لا يمكن أن نتجاهل الاستفادة من الواقع الدولي في التشجيع على التقدّم وتحقيق مكاسب لصالح الشعوب، باعتبار أن التجارب الغربية متقدمة بشكل كبير وملحوظ على التجارب العربية المتسلطة، وكذلك الاستفادة من القوانين والمنظمات الحقوقية لممارسة الضغط على الدكتاتوريات التي تحاول أن تُخفي جرائمها عن المجتمع الدولي.

ومن دون أدنى شك، إن القوى الغربية تحاول التدخل في الشؤون العربية في واقع الرخاء، وهي في واقع الشدة وعند لحظات التحولات المحتملة أكثر اهتمامًا للتأثير في مسارات الجهود لكي تكون في صالحها. ولكن ليس كل ما يتمنى الغرب يدركه، لذلك نجد التخبط في المواقف، وكيف أن الشعوب أرغمت القوى الدولية على مجاراة إرادة الأمة في مطالبها عندما تكون الأمة قوية وثابتة على مطالبها بشكل واضح.

أما فيما يتعلق بالتأثير المستقبلي والنتائج التي من الممكن أن يتحصل عليها المجتمع العربي بسبب هذه الثورات، فإنه من دون أدنى شك ستساهم في إنضاج التجربة في الحكم لتتطور لتكون تجربة في صالح الإنسان وفي دعم التنمية الحقيقية الخارجة عن دائرة التبعية والاعتماد على الآخر، عندها يمكن أن نستبشر بمستقبل يساهم أبناء الوطن في بناء هويتهم واستقلاليتهم التي تؤهلهم للدخول إلى ميدان تجاذب الحضارات وتنافسها وتكاملها.

ومن جهة أخرى فإن الحاضر المعبّر عن روح الكرامة والإباء وتحدي سياسات الظلم والطغيان، سيكون هو التاريخ الذي يستمد منه الإنسانُ العزيمةَ في المستقبل، باعتباره تجربة إيجابية حتى لو لم تتحقق كل طموحاته وآماله.

من أجواء الحراك

- **منتدى البصائر: الوصول إلى الغاية لا يتم من دون وسائل موصِلة، ويدور حاليًّا حوار ساخن حول أساليب العمل التغييري على الساحة الإسلامية، فهناك من يطرح الأسلوب الصدامي (الأنموذج الليبي)، وهناك من يتبنى أساليب سلمية قوامها المظاهرات، وربما ترقت إلى العصيان المدني (الأنموذج التونسي والمصري). ومن جهة أخرى نجد أن المشهد السياسي يكشف عن حضور العامل الدولي في حراك المجتمعات، فما هي الوسائل الملائمة للإصلاح في الأمة؟**

السيد الموسوي:

إن مناقشة الخيارات الآلية في العمل السياسي يمكن النظر إليه من جهتين:

الجهة الأولى: المشروعية، وهذه الجهة ستغلّب العمل السلمي والمدني على العسكري

والصدامي؛ لأن العمل العسكري له شروطه الإضافية وله محاذيره المختلفة، أما العمل السلمي فإن مساحة إباحته ورجحانه أوسع. ولا يعنينا الدخول في الجدل الفقهي والقانوني، لأنه سيرتبط بالظروف الموضوعية المتغيرة من مكان إلى آخر.

الجهة الثانية: وهي الجهة التي ينبغي تسليط الضوء عليها، هي جهة التأثير وسعته وشموليته، ففي هذه الجهة نرى أن خيار الصدام والعسكرة لن يكون متاحًا للجميع المشاركة في عملية التغيير، إنما هو منحصر في فئة معينة هي التي تمتلك القدرات، ومن جهة أخرى فإن الخيار العسكري لا يمكن أن يستمر إلا إذا كانت له جهة ترفده بالآليات أو أن يكون هو ذاته صاحب إمكانات هائلة، وهذا ما تفتقر إليه المجتمعات العربية، لأن الوضع السياسي المتأزم أفرز مشكلة الفقر وتدني المعيشة في تلك المجتمعات بشكل عام.

أما العمل السلمي بأدواته المختلفة ومنها العصيان المدني والإضرابات والمسيرات الاحتجاجية والاعتصامات طويلة المدة، فإن بإمكان كل أفراد الشعب بكل فئاته العمرية، أن يساهم فيه ويقدم فيه مجهودًا، إلا أن الأسلوب السلمي في الإصلاح والتغيير يحتاج إلى عامل مهم يلازمه، وهو العامل الإعلامي، فإن الآلة الإعلامية هي المغذي الحقيقي والمهم للعمل السلمي، ومن دونه فالفائدة لا ترتجى بشكل جدي، ولقد شهدنا عمليات استخدام الإعلام الموجه والموصل إلى الجهات المعنية لكي تكون تلك الجهات هي عامل ضغط وعامل مؤثر في عملية التغيير، ومن هنا فإن الرؤية تكون واضحة بالنسبة للعامل الدولي المؤثر إيجابًا في الحراك السياسي، فمادام الحراك سلميًّا فإن بإمكانه أن يعبر عما يشاء، وبإمكانه أن يطالب بأي مطلب وفي الوقت سوف ذاته يحصل على مقدار واسع من التعاطف والمؤازرة من المنظمات الدولية لحفظ حقوقه المعترف بها دوليًّا، والتي تُنتهك في المحيط العربي بشكل سافر.

الشيخ الميلاد:

اعتقد بأنه قد تقدمت بعض أطراف الإجابة على هذا السؤال فيما سبق من إجابة عن السؤال الأول، ولكن للمزيد من البيان والتفصيل أقول: إن ما نشهده في عالمنا العربي من ثورات شعبية حقيقية يؤكد في الدرجة الأولى على ما بين شعوب المنطقة من وحدة في الفكر وتقارب في الهموم وكأنها شعب واحد، بل هي كذلك في تاريخها ودينها ومشاكلها وتطلعاتها المصيرية، وهو ما يفسر من جهات سرعة انفعال بعضها ببعض وتتاليها، وحالة التعاطف فيما بينها، وبالتالي فنحن بين حقيقتين كبيرتين فيما يتصل بجوهر الثورات العربية الراهنة:

الأولى: ما هي عليه من قواسم مشتركة بحكم التاريخ والدين والمصير.

والثانية: ما هو لها من خصوصيات بحكم المكان والزمان والجغرافيا وبعض الظروف الموضوعية.

وهما حقيقتان لابدّ ان يكون لكلّ منهما مقتضياته وانعكاساته على ما يمكن أن تكون عليه

الثورات العربية من خيارات في أسلوبها وطريقة جريانها نحو أهدافها في الإصلاح والتغيير. لذا رأينا أن المشترك بينها إلى الآن أكثر من المختلف؛ حيث وحدة الهدف في المطالبة السلمية بإسقاط النظام السياسي القائم بجميع قواعده ورموزه، والعمل على إقامة نظام سياسي حر ينبثق من إرادة شعبية حرة، ويتم انتخابه وتشكيله بطرق دستورية لا تلاعب فيها، تمامًا كما شهدنا بعض فصوله في كلّ من تونس ومصر. وبالتالي فإن الثورات العربية، التي تتحرك على قاعدة تاريخية واحدة من حيث الفكر والهموم، قد خطّت لنفسها وبشكل تلقائي أسلوبًا رائعًا في التغيير والإصلاح، وجعلت له إطارًا محكمًا في الإصرار على سلمية الثورات، والتأكيد على الحذر من الجنوح لأي لون من ألوان العنف، وهو -كما أشرنا- الأسلوب والخيار الأول الذي ينسجم مع أصالتها التاريخية وهويتها الثقافية، ويكون بالتالي الأنسب إلى بلوغ الأهداف المنشودة. ولقد شهدنا خلال الشهور الماضية في تونس ومصر وليبيا واليمن وغيرها كيف واجهت الأنظمة السياسية الحاكمة في هذه البلدان المتظاهرين من الثوار بالعنف وقوة السلاح، حتى أريقت الدماء، وانتهكت الحرمات، وتعرض كثير من العائلات إلى الملاحقة والسجن والتشريد، ولكن الجماهير بوعيها السياسي وبإدارتها الحكيمة للثورة حافظت على سلمية الثورة ولم تواجه العنف بالعنف، مع أنها في أحايين قليلة أو كثيرة هي قادرة على المعاملة بالمثل. وهنا لابدّ من التأكيد على حقيقتين:

الأولى: إن مواجهة الأنظمة الحاكمة للتظاهرات بالعنف وقوة السلاح، مع الالتزام الجماهيري بمبدأ السلم، كشف عن حقيقة ما هي عليه هذه الأنظمة السياسية من دكتاتورية واستبداد ودموية.

الثانية: لا يمكن لأحد أن يتنبأ بما ستكون عليه ردات فعل الشعوب الثائرة، فيما لو أصرت الحكومات على موقفها في مواجهة الثورات الشعبية العارمة اعتمادًا على أسلوب العنف مع المتظاهرين والسيطرة على الوضع، وتكفي أحداث ليبيا واليمن شاهدًا على ذلك. إن الشعوب العربية -اليوم- بوعيها السياسي وقوة إرادتها على أهبة الاستعداد لأن تقدم كلّ غالٍ ونفيس في سبيل نزع حقوقها المشروعة واستعادة كرامتها المهدورة جيلًا بعد جيل، وبالتالي متى ما انطلقت فلن تستطيع قوة من إيقافها والحيلولة بينها وبين ما تتطلع إليه من أهداف مشروعة.

وبالتالي فإن للشعوب الحق الكامل في أن تعتمد كلّ الأساليب المشروعة في إصلاح واقعها السياسي الفاسد، وتغييره نحو الأفضل، مما يضمن لها الحرية والعدالة والكرامة.

السيد النمر:

ما أشرتم إليه في السؤال من مواجهة مسلحة أو اعتصامات ومظاهرات، إنما هي وسائل لتحقيق الهدف المشروع، الذي هو التغيير في السلطة السياسية، لاستبدال جماعة فقدت الأهلية للقيادة (بغض النظر عن المناقشة في أصل الكفاءة وشرعية وصولها للحكم)، بجماعة بأخرى تختارها الأمة بالطرق المشروعة لقيادة البلاد.

وكمسلمين وعقلاء يجب المسارعة إلى القول: إن الطريقة السلمية، التي ينتظم فيها المظاهرات والاعتصامات والعصيان المدني، هي الأصل الذي لا يجوز تخطيه إلى العمل المسلح؛ إلا في حالات نادرة جدًّا، مع توفر ما يجعله طريقًا وحيدًا، ومع عدم ترتّب مفاسد أعظم من الصمت على الوضع الفاسد الأول. وفي المقام تفصيلاتٌ كثيرةٌ تُراجَع في البحوث الموسعة.

وحسنًا فعلتم بالإشارة إلى العامل الدولي حيث إنه متربص بالأمة، لعوامل كثيرة، ولا يرجى من تدخله خيرٌ مهما كان ملمعًا. وما يحصل في ليبيا نموذجٌ صارخٌ على التدخل الذي لا يمكن تسويقه؛ كإعانة للشعب الليبي في مقابل الطاغية القذافي. لذلك فإن من معرقلات الحراك الاجتماعي هو أن العامل الدولي هو نفسه الحامي للطغاة، وهو الذي يدفع إلى الثورة عليهم في الوقت نفسه. وهي معادلة قد تكون غريبة ولكنه الواقع المر الذي تؤكده حقائق التاريخ الماضي ووقائع الحاضر.

الشيخ المصطفى:

هذا السؤال يحتم علينا أن نكمل ما بدأنا به في الإجابة عن السؤال الأول، وهو يتعلق بأسباب التمكين وشروطه.

ويمكننا بعد استقراء آيات الذكر الحكيم أن نقف على أصول عوامل تحقق النصر والتمكين، وقد وجدنا أنّ بعض تلك العوامل عامة للمسلمين وغيرهم، بحيث إذا التزم بتنفيذها قوم -دون النظر إلى دينهم- فإنهم يحوزون على الجانب المادي الذي تطمح النفوس البشرية إلى التعلق به، وترى أنّ ثمار النصر لا تُقطف إلا به، وهذا حق لا مرية فيه بدليل النصوص القاطعة التي سنعرض لها فيما بعد، بيد أنّ هناك جانبًا ذا أهمية بالغة لا يتأتى النصر للمسلمين إلا عن طريقه، ولا يسوِّغ لهم نيل الظفر والغلبة إلا من خلال تنفيذه، وذلك هو الجانب الذي تطمح إليه أرواح المؤمنين.

وبما ذكرنا يمكننا أن نحصر أسباب التمكين وشروطه في عوامل محددة تنقسم إلى:

- عوامل عامة مادية.
- عوامل خاصة معنوية.

أولًا: عوامل التمكين المادية:

١- الاستعداد وتجهيز القوة للجهاد:

وآيتها قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ﴾[٢٢]. إعدادًا سياسيًّا وعسكريًّا وإعلاميًّا واقتصاديًّا،

(٢٢) سورة الأنفال، آية: ٦٠.

على حسب القدرة والاستطاعة، يؤدّي فيها المرء كلّ ما عنده بكلّ صفاءٍ وإخلاص.

والدليل القرآني على تأثير القوة المادية هو قوله تعالى في تهيئة المؤمنين لخوض المعركة الفاصلة في غزوة بدر: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الأَمْرِ وَلَكِنَّ اللّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ﴾[٢٣].

٢- اختيار القيادة المؤهلة:

وبتتبع آيات القرآن نجد أنّ أهم خصائص القيادة الصالحة في ميدان القتال والمنازلة يتمثل في مؤهلين اثنين:

أولهما: القوة العقلية والجسمية:

ونرى ذلك واضحًا في قصة اختيار طالوت ملكًا على بني إسرائيل ليقودهم إلى محاربة عدوهم وكسر شوكته، فيقول تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوَاْ أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاء وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[٢٤]، فالآية تبين أنّ الصفات المحتاج إليها في سياسة أمر الأمة ترجع إلى: أصالة الرأي، وقوة البدن؛ لأنه بالرأي يهتدي صاحبه لمصالح الأمة، لا سيما في وقت المضائق وعند تعذر الاستشارة أو عند خلاف أهل الشورى. وبالقوة يستطيع الثبات في مواقع القتال فيكون بثباته ثبات نفوس الجيش.

وقد ورد عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «يَحتاجُ الإمامُ إلى قَلْبٍ عَقُول، وَلِسانٍ قَؤُول، وَجَنانٍ على إقامَةِ الحَقِّ صَؤُول»[٢٥].

ثانيهما: المشاركة والمشاورة:

والآيات الدالة على ذلك المعنى متعددة[٢٦].

٣- وحدة الصف:

ومن الآيات الدالة على لزوم الوحدة والاتفاق، وعدم شق عصا الطاعة، عموم قوله تعالى في كل أحوال المسلمين: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا﴾[٢٧]. أما على وجه

(٢٣) سورة الأنفال، آية: ٤٣-٤٤.
(٢٤) سورة البقرة، آية: ٢٤٧.
(٢٥) غرر الحكم: ١١٠١٠.
(٢٦) سورة البقرة، آية: ٢٤٧ - ٢٤٩. سورة آل عمران، آية: ١٢١ و ١٥٩.
(٢٧) سورة آل عمران، آية: ١٠٣.

الخصوص في حالة الحرب وساحة الجهاد فيستدل على ذلك بمفهوم المخالفة من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾[٢٨].

٤- المواجهة والثبات والصبر:

تتقارب معاني هذه الكلمات الثلاث وتشترك في قدر كبير من مفهومها، وهي أنها خاصة بلقاء العدو في ساحة القتال، ثم ينفرد كلٌّ منها بمعنى أكثر من الذي قبله، إذ المتصور أولًا في لقاء العدو اقتحام ميدان المعركة لمواجهة العدو، ثم الثبات في وجهه دون ضعف أو خور، ثم الصبر على تلك المواجهة وذلك الثبات من خلال العزم والمصابرة.

وقد دلت الآيات القرآنية الكثيرة على تلك المعاني الثلاث، بل إنها ربطت بين مفرداتها في بعض الأحيان. ومن هذه الشواهد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ زَحْفًا فَلاَ تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ * وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاء بِغَضَبٍ مِّنَ اللّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[٢٩].

ثانيًا: عوامل التمكين المعنوية:

وهذه الأسباب المعنوية لا يعرفها ولا يستشعرها إلا المؤمن الذي خالط قلبه بشاشة الإيمان، وكان على اتصال بالمدد الروحي والعطاء الإلهي المبني على يقين صاحبه بهذا المدد وذلك العطاء.

١- تقوى الله:

ومن الآيات التي تربط التمكين بالتقوى، وتبين أنها تدفع شر العدو المظهر للعداوة، وكذا للمبطن لها قوله تعالى: ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ أَذًى كَثِيرًا وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ﴾[٣٠]. وقوله تعالى عن المنافقين: ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُواْ بِهَا وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لاَ يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾[٣١].

٢- نصرة دين الله:

ومن شواهد هذا المظهر قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللّهَ عَلَى

(٢٨) سورة الأنفال، آية: ٤٥ - ٤٦.
(٢٩) سورة الأنفال، آية: ١٥ - ١٦. وانظر: سورة الأنفال، آية: ٤٥، سورة آل عمران، آية: ١٤٦ و ٢٠٠.
(٣٠) سورة آل عمران، آية: ١٨٦.
(٣١) سورة آل عمران، آية: ١٢٠.

نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[٣٢].

٣- الاستعداد للتضحية:

أن تكون، وبعد تحديد موقعك، مستعدًّا للتّضحية، فالتمكين لن تحصل عليه بالمجان حتّى ولو كانت قضيّتك مُحقّة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ * تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ فَآمَنَت طَّائِفَةٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَت طَّائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾[٣٣].

٤- الصبر والثبات:

أن يراك الله صابرًا ثابتًا في مواقعك، لا تُهزم أمام تحدّيات الدّنيا، ولا تخضع للضغوط النفسيَّة والأمنيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة التي تُمارس عليك، وأن تتابع طريقك من أجل الله وفي سبيله بكلّ صبرٍ ونفس طويل.. وأن تلتزم ما قاله المؤمنون الذين كانوا مع طالوت في مواجهة رمز الكفر جالوت: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾[٣٤]. ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنْ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ﴾[٣٥].

من خلال وقوفنا على جملة الأسباب والشروط يتضح لنا ما هي الوسائل الملائمة للإصلاح في الأمة.

إنّ من سنّة الله في الأمم والأفراد صراع الخير والشر إلى يوم القيامة، وفي معترك هذا الصراع كلّف الله المسلمين أن يصطنعوا لمعاركهم مع الباطل كل ما أتيح لهم أن يصطنعوه مما أمرهم الله بأخذه من أسباب مادية بقدر الطاقة، يتقاربون فيها مع استعداد عدوهم، ويزيدون عليهم بما يختصون به من أسباب معنوية قوامها الإيمان وروافده التي

(٣٢) سورة الحج، آية: ٣٩ - ٤٠.
(٣٣) سورة الصف، آية: ١٠ - ١٤.
(٣٤) سورة البقرة، آية: ٢٥٠.
(٣٥) سورة الأنفال، آية: ٦٥.

تؤكد صدقه وإخلاصه، وحينئذ يمنح الله أهل الحق نصره وتأييده، ويظهرهم على عدوهم بمقتضى سنته التي تدور في فلك حكمته وعلمه اللذين لا يحيط بهما سواه، ولهذه الحكمة فقد يتحلى المؤمنون -أو يظنون أنهم يتحلون- بعرى الإيمان والاستعداد المادي للقتال ولا يكون النصر التام حليفهم في الحال، بل قد يتأخر عنهم ويبطئ حلوله عليهم وربما يكون ذلك لحكم بالغة؛ منها:

- أنّ النصر قد يبطئ؛ لأنّ بنية الأمة لم تنضج بَعْدُ، ولم تحشد كل طاقاتها، ولم تتحفز كل طائفة منهم وتتجمع لتعرف أقصى ما فيها من قوى واستعداد. فلو نالت النصر حينئذ لفقدته سريعًا؛ لعدم قدرتها على حمايته طويلًا.

- وقد يبطئ النصر؛ لأنّ البيئة لا تصلح بعدُ لاستقبال الحق والخير والعدل، فلو انتصرت حينئذ للقيت معارضة لا يستقر لها معها قرار، فيظل الصراع قائمًا إلى أمد غير محدود.

- وقد يبطئ النصر؛ حتى تجرِّب الأمة آخر قواها؛ فتدرك أنّ هذه القوى وحدها بدون سند من الله لا تكفل النصر.

- وقد يبطئ النصر؛ لتزيد الأمة صلتها بالله، وهي تعاني وتتألم وتبذل، ولا تجد لها سندًا إلا الله، ولا متوجهًا إلا إليه وحده في الضراء، وهذه الصلة هي الضمان الأول لاستقامتها على النهج بعد النصر عندما يأذن به الله، فلا تطغى ولا تنحرف عن الحق والعدل والخير الذي نصرها به الله.

- وقد يبطئ النصر؛ لأنّ الباطل الذي تحاربه الأمة لم ينكشف زيفه للناس تمامًا، فلو غلبه المؤمنون حينئذ فقد يجد له أنصارًا من المخدوعين فيه فتظل له جذور في نفوس الأبرياء الذين لم تنكشف لهم الحقيقة، فيشاء الله أن يبقى الباطل حتى يتكشف عاريًا للناس.

- وقد يبطئ النصر؛ لأنّ في الشر الذي تكافحه الأمة بقيةً من خير، يريد الله أن يجرد الشر منها ليتمحض خالصًا، ويذهب وحده هالكًا، لا تتلبس به ذرة من خير.

ولذا نقول: لو أنّ قومًا غير مسلمين عملوا في سيرتهم وشؤون رعيتهم بمثل ما أمر الله به المسلمين من الصالحات، بحيث لم يُعْوِزهم إلا الإيمان بالله ورسوله لاجتنوا من سيرتهم صورًا تشبه الحقائق التي يجتنيها المسلمون؛ لأنّ تلك الأعمال صارت أسبابًا وسننًا تترتب عليها آثارها التي جعلها الله سننًا وقوانين عمرانية، سوى أنهم لسوء معاملتهم ربهم بجحوده أو بالإشراك به أو بعدم تصديق رسوله يكونون بمنأى عن كفالته وتأييده إياهم ودفع العوادي عنهم، بل يكلهم إلى أعمالهم وجهودهم.

ولا يخفى أنّ المسلمين إذا تترسوا بعكس تلك الأسباب المادية والمعنوية تكون الهزيمة ألحق بهم، وتخضع سنن التمكين ساعتئذ لتوازن القوى بينهم وبين عدوهم، حتى يعودوا إلى وحدة الصف الإسلامي والتشبع بروح الأخوة والقتال في سبيل الله.

الدكتورة المحميد:

تتعدد النظريات في أساليب إحداث التغييرات الاجتماعية والسياسية، فبعضها يرجح أسلوب القوة لقطع رأس أفعى المشاكل وصولاً إلى الحلول السريعة، والبعض الآخر يفضل أساليب الضغط المدني بآليات المظاهرات والمفاوضات ورفع الدعاوى القضائية وتوظيف الدعم الإعلامي بطرقه المتعددة، والبعض الثالث يذهب إلى طريق أطول في تغذية الحراك الاجتماعي نحو التغيير، وذلك بالعمل على تغيير ثقافة المجتمع بخطة مدروسة وبعيدة المدى لإعداد جيل مستقبلي واعٍ يتحمل مسؤوليات قيادة المجتمع بالأساليب السلمية الهادئة.

وأعتقد أن الأساليب الأفضل هي التي تكون مزيج من بعض أو كل ما سبق ذكره، بحيث يتم الاختيار الحكيم والتحديد الأمثل لعناصر ونسب المزج بما يتفق مع طبيعة المرحلة والأحداث والظروف الخاصة بكل مجتمع.

أما عن حضور العامل الدولي في حراك المجتمعات، فهو بحكم التجربة حضور بمعيار تحقيق المصالح الخاصة للدول المتدخلة، وفرض الشروط التي تحقق تلك المصالح بغض النظر إن كانت هذه الشروط تخدم طموحات وآمال الشعوب النامية أم تهدمها، لذا التغيير الحقيقي في أي مجتمع نحو الأهداف المرجوة لا يكون إلا بيد أبنائه بعيداً عن أي تدخل أجنبي يملي شروطه المصلحية الجائرة.

الشيخ الداوود:

من الطبيعي جدًّا أن تختلف وجهات النظر في كيفية الوصول للغاية، وهي هنا إحداث تغيير جذري في طبيعة علاقة الأمة بنظمها السياسية الحاكمة، وينبع اختلاف وجهات النظر من كون الساحات الجماهيرية مختلفة من حيث شدة القبضة الأمنية وطبيعة النظام الحاكم في الدول العربية، فعندما ننظر لليبيا والعراق سابقاً نلاحظ أن النظامين كانا يتعاملان بشراسة وقمع لا مثيل لهما، وكلا النظامين لديه استعداد تام للتضحية بكل الشعب في سبيل البقاء في الحكم، وبالطبع كل الأنظمة العربية لديها التفكير ذاته، لكن بعضها لم يصل حتى الآن لهذا القمع اللامحدود، ويمكن أن يُبديه أي نظام إذا اشتد الخناق الجماهيري على رقبته.

لكن أنسب الوسائل في عملية التغيير هو الأسلوب السلمي الذي يتخذ طابع المظاهرات والمسيرات مروراً بالعصيان المدني؛ لأنه أثبت جدواه في الكثير من المراحل التاريخية وفي العديد من تجارب الشعوب التي تحرَّرت، كما في الهند بقيادة غاندي، وجنوب أفريقيا بقيادة نيلسون مانديلا، وتونس ومصر، وما نراه في اليمن حاليًّا حيث بدأت السلطة القمعية لعلي عبدالله صالح تتهاوى، وفي البحرين التي يمارس الشعب فيها حركة سلمية سوف تُؤتي ثمارها وتُحقِّق بالتأكيد غاياتها إن شاء الله.

ولعل الأمر الذي يجعل من الحراك السلمي ذا جدوى كونه يستقطب جميع الفئات

الشعبية، كما أنه يُسقط مبررات القمع السلطوية، وبالتالي يكون أقل كلفة من ممارسة العمل المسلح في التغيير أو إسقاط الأنظمة القمعية، وهو بالتالي يُحقق التعاطف الدولي الذي يُمكن أن يكون مؤثراً في التسريع بالعمل التغييري، كون المجتمع الدولي عندما يرى تصاعد العمل الجماهيري وقوة الإصرار ويعرف أن الحكم في طريقه للزوال سوف يشكل أداة ضغط قوية ليتخلى حليفه التاريخي عن السلطة ويسلمها للشعب، وهذا ما حدث في تونس ومصر وليبيا؛ لأن الفكر الغربي قائم على المصالح ويبني جميع تحالفاته انطلاقاً من أهمية الحفاظ على المصالح وليس الحفاظ على الأشخاص، ويكون ارتباطه بالأشخاص بالقدر الذي يحقق من خلالهم مصالحه الخاصة، فعندما تنتهي صلاحية الطاغية والمستبد فإن الغرب يلفظه، بل ويقوم بملاحقته ووصفه بالإجرام والإبادة وغيرها لكي يتم اعتقاله وإخراجه من التاريخ.

- **منتدى البصائر: من معوقات الإصلاح وتكريس سبات الأمة مسألة الطاعة للحاكم. وظاهرًا هي مؤسسة على آية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، وحينما نلتفت إلى أن الدين مؤسس على فلسفة الحق وثنائية الإيمان بالحق والكفر بالباطل.. تتولد جملة من الأسئلة، من هو ولي الأمر؟ ومن أين ينبع أساس حق الطاعة لولي الأمر؟ وأين تتموضع شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ وهل يعتبر الحاكم رمز الدولة والأمة فالخروج عليه خروج على الأمة والوطن؟.**

الشيخ الداوود:

ينبني النظام السياسي في الإسلام على مسألة ومبدأ الحاكمية، وهي تُمثِّل أهم عنصر في شرعية أي سلطة بشرية؛ إذ الأصل في المسألة هو عدم حاكمية أي شخص أو أي سلطة، وتحتاج السلطة إلى إثبات شرعيتها عبر إثبات من أين تستمدها، وبما أن الحاكمية المطلقة هي لله وحده، وتتفرع عنه جميع الحاكميات الفرعية كحاكمية الأب والزوج والنبي أو الإمام، فمن هذا المنطلق يمكننا أن نفهم الآية الكريمة، فهي تثبت الطاعة أولاً لله سبحانه وتعالى وهو الأصل في الحاكمية والطاعة، وبأمره ومنه تتفرع حاكمية الرسول ومن يمثل الرسول وهو ولي الأمر، ولعل سياق الآية يثبت أن مكانة ولي الأمر تنبع من كونه ممثلاً لله ولرسوله، وهذا الأمر لا يمكننا أن نثبته لأي سلطة إلا إذا كانت تحقق المراد الكامل لما يريده الله ورسوله، وهذا الأمر لم يتحقق إلا في حياة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، والذي أثبت أن حكومته كانت تسير على منهاج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

ومن هذا المنطلق يمكننا القول: إن الحكومات التي جاءت بعد أمير المؤمنين عليه السلام باستثناء الفترة التي حكم فيها الإمام الحسن عليه السلام سبط الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، لم تملك أي شرعية، وأن تسلُّطها كان مخالفاً للشرع؛ لأن الخليفة الشرعي في تلك الأزمنة هو من يُمثِّل

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وبعد الغيبة يكون الفقهاء هم الحكام في الأمة.

ولو رجعنا للآية وتأملنا فيها لعرفنا أن أهم صفات ولي الأمر الذي تتحدَّث عنه هو قدرته التامة على تحقيق العدالة من خلال فهمه للدين واستيعابه لجميع مسائلة ومبادئه وأحكامه وقيمه، وهذا الأمر مُتعذِّر على جميع الحكام المعاصرين والماضين.

لكن السلطات المستبدة جعلت من الدين مطية تحقق من خلاله رغباتها، وكرَّست في عقلية الأمة أن الحاكم العربي هو المعني بولي الأمر الذي تتحدَّث عنه الآية الكريمة، وقد استعانت بوعاظ السلاطين الذين كانت وظيفتهم تحريف الدين وقيمه من أجل بقاء السلطان في الحكم.

وبالرغم من شدة وشراسة التحريف إلا أن الأمة كشفت زيف هذه المقولة من خلال الرجوع إلى فطرتها وصفاء روحها لتلفظ عقيدة الطاعة العمياء للحاكم، والذي تأسست بعض الدول العربية عليه لتجعل من أساس عقيدتها السياسية الطاعة العمياء، وكانت تونس التوَّاقة دائماً للحرية هي أول من لفظت هذه العقيدة التي تُخالف الفطرة وتجعل من السلطة آلهة يجب طاعتها وإن كانت تقمع الشعب وتدوس على كرامته.

وتتالت الشعوب العربية الرافضة لمبدأ الطاعة العمياء للحكم، فليس ولي الأمر إلا من تنبع سلطته من إرادة الأمة، ولا يمكن أن يكون ولي الأمر حاكماً جاء به الغرب أو وصل للحكم من خلال الوراثة أو الانقلاب أو غيرها من الطرق.

وبإسقاط هذه العقيدة السياسية التي سعت السلطات القمعية إلى تكريسها في عقلية الأمة، لتجعل من الحاكم الظالم والطاغي المستبد وليًّا للأمر؛ سقطت نظرية اختزال الأمة والوطن في شخص الحاكم وذاته، وأصبحت الشعوب العربية الآن تمثل رمزاً للنضال من أجل الانعتاق ليس من النظم المستبدة فقط وإنما من تركتها الفكرية وقيمها المنحرفة.

السيد الموسوي:

إن الأنظمة العربية الاستبدادية تغذّي حالة التحريف الفكري الذي يكون في صالحها، ومن واقع الأمة اليوم يمكننا أن نفهم كيف تمت عملية التحريف التاريخية في العصور المتقدمة، كعصر بني أمية وبني العباس، فإن فكرة طاعة الحاكم هي راجعة إلى انحراف فكري بالأساس من خلال عمليات التحريف التي تعرّضت لها الأمة في كيفية قراءة نصوصها ودساتيرها.

الفهم المجزوء والمقطوع لنصوص القرآن الكريم والابتعاد عن منهج أهل البيت عليهم السلام في فهم الدين وفي فهم كتاب الله تعالى، نتج عنه تحريف مصطلح أولي الأمر، من الولي الذي يستمد شرعيته من الله تعالى ومن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وهو يمثل امتداداً حقيقيًّا ومطابقاً للرسالة، يتم تحريفه إلى معنى الحاكم المتربّع على الكرسي أينما كان وأيًّا كان.

وهذا التحريف يقصد به بقاء حكم الحاكم الجائر والمستبد على كرسيه دون أن يتعرض لمحاسبة من أحد، ودون أن يكون لأحد حق المطالبة بتغييره، أو المطالبة بالأفضل.

إننا نجد أن الآية التي تعالج هذه الإشكالية وتفك الالتباس، إن كان هناك ثمة التباس، هي الآية رقم ٤٤ من سورة المائدة التي يقول الله تعالى فيها: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾.

فكلمة ﴿بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء﴾ هي المرجع الأساس في معرفة الولي وفي تزكيته، فلابد أن يكون الحاكم واعيًا عالمًا بمضامين الكتاب وبالقيم التي جاء بها كتاب الله من التزام الحق وتحقيق العدالة والمساواة، والقيام بالقسط، وإشاعة الأمن والسلام، وغيرها من قيم الحكم. والصفة الثانية هي أن يكون ممارسًا ومطبقًا لتلك القيم على أرض الواقع، وإلا فإنه يكون خارجًا عن دائرة الحاكم العادل، وبالتالي فإن الحديث لابد أن يكون عن ضرورة تغييره لا عن إباحة وعدم إباحة الخروج عليه.

فعندما يصل التحريف إلى هذا الحد فإن كل شيء يتلخص في الحاكم، فحب الوطن وحب المواطن كله يرجع إلى مدى الخضوع لهذا الحاكم. وعندما يتحرر العقل ويلتزم القراءة المتسوعبة والشمولية لكتاب الله العزيز، فإن المفاهيم تكون صالحة في عقله، ويتحرر من عبودية الحاكم إلى عبودية الله تعالى، ولهذا نادى الإمام الحسين عليه السلام القوم في كربلاء بنداء التحرر من عبودية الإنسان حينما قال لهم: «وَيْحَكُمْ يَا شِيعَةَ آلِ أَبِي سُفْيَانَ! إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ دِينٌ وَكُنْتُمْ لَا تَخَافُونَ الْمَعَادَ فَكُونُوا أَحْرَارًا فِي دُنْيَاكُمْ..»[٣٦].

الشيخ الميلاد:

قبل الخوض في الإجابة عن هذا السؤال الهام وما له من تشعبات، ينبغي الالتفات لحقيقة جوهرية تكتنف الثورات العربية وتحيط بها إحاطة السوار بالمعصم! وهي: بالرغم من انتماء الشعوب العربية لتاريخ هذه المنطقة وما هي عليه في الدين والثقافة والهموم والتطلعات، إلا أنها من خلال حراكها السياسي الراهن في المطالبة بالإصلاح والتغيير قد ظهرت للرأي العام العالمي في مظهر الإنسان الثائر المطالب بحقوقه المشروعة في الحرية والعدالة والكرامة، وهو الأمر الذي قد اتفقت على مشروعيته كافة الشرائع الإلهية والوضعية على حد سواء. وبمعنى آخر أكثر وضوحًا: إن الثورات العربية العارمة، التي تطغى عليها روح الشباب ويقوم بها ويقودها جيل من الشباب المثقف الواعي، قد فهمت ماذا تريده بالضبط وكيف يمكنها تحقيقه، حيث جعلت حراكها العام ذا صبغة إنسانية عامة سيفرض على العالم قدرًا كبيرًا من التعاطف معهم والوقوف إلى جانب مطالبهم المحقة.

(٣٦) بحار الأنوار، ج٤٥، ص٥١.

لكنّ هذا لا يعني أن الحراك السياسي الكبير قد تحرَّك بعيدًا عن سياقات ما عليه الأمة والشعوب من خلفيات دينية وظروف موضوعية لابدّ وأن يكون لها تأثيراتها المباشرة وغير المباشرة على المنطلقات والأهداف والوسائل وما هو آتٍ من أحداث فيما بعد.

ومن هنا تأتي أهمية ووجاهة هذا السؤال المطروح للبحث فيما يتصل بدور الدين والثقافة المنبثقة عنه، وما تتضمنه من عقائد ونظم وقيم، لاسيما فيما يتصل بالسياسة والقيادة وإدارة الحكم وموقف الأمة من ولاية الأمر ومن بيده الحكم، وتأثير كلّ ذلك في الثورة وعليها سلبًا وإيجابًا.

أعتقد بأن الثورات العربية في صيغتها الراهنة، حيث التمرد على الاستبداد والظلم والحرمان والمطالبة بإسقاط الأنظمة، وعدم الرضا بتغيير الحكومات فقط، استطاعت أن تتجاوز كلّ النظريات السائدة في مجال وجوب الطاعة العمياء للحاكم السياسي باعتباره وليًّا للأمر حتى وإن كان حاكمًا جائرًا!.

وهذا يعني في الجملة ما يلي:

١- انكشاف بطلان تلك النظريات السلطوية وما تنطوي عليه من فساد، ومناقضة صريحة لنصوص الدين وروحه في وجوب إقامة العدل ومحاربة الظلم.

٢- التشكيك، بل اليقين بعدم انطباق عناوين الولاية على مثل هكذا حكام وأنظمة سياسية أساسًا، أو لا أقل لانحرافها أو لفقدانها الشروط والمقومات الشخصية والنوعية.

٣- إن المصلحة العليا دينيًّا ودنيويًّا تأبى الركون للحاكم الجائر والرضا به في رأس السلطة مع القدرة على إسقاطه وإبعاده عن مركز القرار، درءًا للمفاسد وجلبًا للمصالح النوعية للبلاد والعباد .

ثم إنه ينبغي عدم الغفلة عن أن الثورات العربية، المتفجرة اليوم في وجه الفساد والاستبداد، إنما تتحرك في محيط عربي مسلم، وبالتالي ليس من المعقول ألَّا يكون للدين والفكر الإسلامي تأثيره في وعي الثورة وإرادة الثوار وهو ما يمكن ملاحظته في شعارات الثورة ولافتات الثوار وأماكن وزمان تجمعهم كالمساجد ويوم الجمعة. إن الحسّ الديني العميق، بكلّ ما له من امتدادات وتأثيرات على الشخصية العربية، كان له الأثر العميق في استنهاض شعوب المنطقة العربية وتحريكها باتجاه المطالبة بحقوقها العامة، كالحرية والعدالة والمساواة، وبالتالي فإن منطلقات الثورة كانت مزيجًا رائعًا من الوعي الديني والسياسي في ضرورة محاربة الفساد والقضاء على الظلم المستشري في بنية الأنظمة السياسية الحاكمة .

من هنا لم يكن لنظرية (ولي الأمر) أمام هذا الزخم الهائل من الوعي والإحساس العميقين بضروة الإصلاح والتغيير أي مصداقية دينية أو سياسية، ليكون لها فعل الكابح أو المانع في وجه الثورات العارمة. وأما عن المجتمعات العربية التي لا تزال مكبلة بهكذا وجهة نظر في الموقف الإصلاحي من النظام الحاكم لن تبقى طويلًا خارج مسرح أحداث الثورة

والمطالبة بالإصلاح والتغيير، وليست المسألة -في ظني- إلا مسألة وقت أو انتظار حدث أو أحداث ما سيكون لها بالغ الأثر في التحفيز والتحريك على الثورة وكسر جدار الصمت، والانخراط العملي في الثورة، والمطالبة بكلّ الحقوق المهدورة .

السيد النمر:

مما يؤسف له أن الدين الإسلامي قد تعرَّض، منذ فجر الإسلام، إلى تشويه عميق وتخريب شامل، أسهم في ذلك عدة عوامل:

منها: التطبيق السيئ لتعاليم الدين في الشؤون كلها، وفي صدارتها الشأن السياسي (محل البحث).

ومنها: الفهم السقيم حيث تصدى للحديث باسمه من لم يتحلَّ بصفات العالم المؤهل للحديث على مستوى الفتوى والتأصيل.

ومنها: التلاعب بمضامينه الفكرية وتحريفها وتأويلها لأهداف شخصية وجهوية منذ صدر الإسلام وبالتحديد منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

هذه العوامل، وما يتشعب منها، هي التي تفرض علينا أن نتثبت من صحة كثير من الأحكام والرؤى المنسوبة للإسلام وخاصة في الفقه السياسي.

ومن ضحايا تلك العوامل هو تفسير الآية مورد السؤال، ليستخلص منها أصحاب نظرية طاعة الحاكم بالمطلق أن المراد بأولي الأمر فيها هم مَن تبوَّأ منصب الخليفة أو السلطان، ولاحقًا الملك والرئيس، لتكون النتيجة هي موادعته وحرمة التعرّض لسلطانه وإن جار وطغى، حتى تبناه تيارٌ معروفٌ وجعله من أصوله الفقهية بل الاعتقادية.

وقد أخطأ أصحاب هذه النظرية، التي سادت في أوساط غالبية كبيرة من أبناء الأمة، وعرقلت مسيرة الإصلاح فيها كل هذه السنين، بسبب حسن ظن أغلبهم بمن سبقهم من السلف، غافلين عن وقائع التاريخ من جهة، وعن القراءة الموضوعية التي لابد فيها من توفر عناصر، من أهمها :

١- الدقة والابتعاد عن السطحية، وهي ما كادت أن تتحول إلى ظاهرة في عقليات هؤلاء.

٢- الشمولية، بالابتعاد عن التجزئة والابتسار، فالدين (كتابًا وسنةً) لا يصح تقطيع آياته ورواياته، بل يجب النظر إليها، وفيها، ككل حتى قيل: إن القرآن يفسر بعضه بعضًا.

٣- التحرر من قراءات السابقين وتفسيراتهم نظرية وتطبيقًا[٣٧].

فالقراءة الموضوعية للآيات والروايات، وهما المصدران للأحكام الشرعية، تؤكد على

(٣٧) وللتوسع في هذه النقطة يمكن مراجعة ما دوّن الباحث صائب عبدالحميد في كتابيه (تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي) و(تاريخ السنة النبوية)، وكذلك ما دونه الباحث السيد محمد علي الحلو في كتابه (نص السلطة وسلطة النص). وجميعها من منشورات دار الغدير، بيروت.

حقيقة أن الإسلام لا يُقرّ ظالمًا على ظلمه ولا يرى شرعية الحكم لظالم مستبد، قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِيْنَ﴾[٣٨].

وبالنسبة للآية المسؤول عنها، وهي قوله تعالى :﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾[٣٩]، فإن التأمل فيها لا يخدم الغرض الذي ساقوها له، أعني طاعة الحكام مطلقًا حتى الجائر منهم.

ولا بأس بالإشارة إلى مفادها لنتعرف على أنها لأصحاب هذه النظرية أم عليهم. ولنقرأ هذا النص من زاويتين:

الزاوية الأولى: نظرية فقهاء السلطان

وفقهاء السلطان، ولسنا بصدد التعرف على خلفيات هذا الفقه ومبررات نشأته، يرون أن الآية دالة على أن الله تعالى أمر المؤمنين، المخاطبين بالآية، أن يطيعوه وأن يطيعوا رسوله ﷺ ومن بعده ولاة الأمر، ورأوا في كل من تصدى لشأن الخلافة مصداقًا لأولي الأمر الذي تجب طاعته وفقًا للآية.

ولا يفوتنا بيان أننا نعني بـ(فقهاء السلطان) هم تلك الطبقة من الفقهاء الذين احتضنتهم السلطة السياسية قديمًا، وتقربت منهم وقربتهم منها، من أجل تبرير كينونتها وممارساتها، ثم تولد عبر الزمن في حضن هذه المدرسة الفقهية تلامذة لم يدركوا حقيقة ما هم فيه لحسن ظنهم بأساتذتهم، فتناسلت هذه المدرسة حتى آل واقع الأمة إلى أن ينظروا لمن يعرفون أنه غير مرضي عنه بمنطق القرآن، بل قد ينتهي بهم الحال إلى الانتصار لهذا الظالم على حساب المظلومين.

الزاوية الثانية: فقهاء القرآن

أما فقهاء القرآن فرأوا في الآية الشريفة دلالةً على شرطية الصلاح في الحكام. بغض النظر عن مصداقها الأتم الذي هو الإمام المنصوص عليه والمنصوب من قِبَل رسول الله ﷺ. ويمكن أن يُساق على تصحيح هذا التفسير -دون سابقه- عددٌ من القرائن.

ونلخص تلكم القرائن فيما يلي:

القرينة الأولى: أن الآية تخاطب المؤمنين أن يطيعوا أولي الأمر المؤمنين، والظالم خرج في ظلمه من دائرة المؤمنين، فلا تجوز طاعته، فضلًا عن أن يحكم بوجوبها، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

القرينة الثانية: أن الآية تخاطب المؤمنين أن يطيعوا أولي الأمر دون قيد أو شرط،

(٣٨) سورة البقرة، آية: ١٢٤.

(٣٩) سورة النساء، آية: ٥٩.

وهذا لا يصح إلا في صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون المأمور بطاعته معصومًا حيث لا يقع في خطأ ولا خطيئة، وهذا لا ينطبق إلا على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم المتفق على عصمته عند المسلمين جميعًا، وعلى أحد الأئمة المعصومين كما يعتقد به الشيعة في أئمتهم الاثني عشر[٤٠].

الصورة الثانية: أن يكون المأمور بطاعته عادلًا في الرعية وآمرًا لهم بطاعة، وخلاف ذلك يخرج من دائرة من تجب طاعته، لأن الله لا يأمر بالقبيح، والظلم مصداق للمعصية ومصداق للقبيح، والله لا يرضى به فضلًا عن أن يأمر به.

وفي كلتا الصورتين لا يصح الاستدلال بالآية على لزوم طاعة الحاكم الظالم.

القرينة الثالثة: فإذا أضفنا إلى هذه الآية -بتفسير فقهاء القرآن- حشدًا من الآيات يؤكد على أن الله عز وجل يحض الناس على العدل والقسط ويثيب فاعله، وأنه يستقبح الظلم ويعاقب فاعله، فسننتهي إلى أن الرؤية الإسلامية الأصيلة لا تسمح -مطلقًا- بالحكم بشرعية حكم الظالم لأنه لن ينتهي عن الظلم والجور.

أجل، في الفقه الإسلامي مرونة قد تتيح للمسلم أن يساير الظالم ويهادنه دون مواجهة، وذلك إذا لم يتأت له تقويمه وعزله، أو أمكن ذلك لكن بخسائر لا يصح شرعًا تبريرها.

وتأسيسًا على ما قدمناه، نؤكد أن الإسلام إذا فُسِّر بطريقة موضوعية ونزيهة فلن تكون تعاليمه معيقة للإصلاح، بل إنها الدعامة الرئيسة للحركة الإصلاحية.

فولي الأمر -إذن- هو:

أولا: النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهو المعصوم الذي لا يظلم أبدًا.

ثانيًا: ومن بعده ففي الفكر الشيعي، والإمامية تحديدًا، هو الإمام عليه السلام المنصوب من قبل الله الذي يتصف بالعصمة، ومثله لا يتصور أن يقع في الظلم. ومن بعده الفقيه العادل أو الفقهاء العدول ممن تختاره أو تختارهم الأمة، وإن لم يتيسر الفقيه فعدول المؤمنين.

وأما الفكر السني فالإمام أو الخليفة -كما تقرره قواعد الفقه السياسي- هو: من تختاره جموع الأمة بالاختيار الحر من خلال أهل الحل والعقد. وعند تطويرها يمكن تبني آليات الانتخاب الحديثة.

هذا ما تقتضيه القراءة الفقهية، أما الواقع الفعلي فلا خليفة، وإنما هناك أنظمة سياسية (ملكية أو جمهورية) فرضت نفسها عبر انقلابات عسكرية أو ثورات شعبية، ثم رضيت الأمة بهذا الواقع بعيدًا عن القواعد الفقهية المقررة عند الفقهاء. فسُمِّي الحكّام

(٤٠) الذين هم الإمام علي بن أبي طالب، والإمام الحسن، والإمام الحسين، وتسعة من نسله آخرهم المهدي عليهم السلام. ومن أراد التوسع في إمامتهم فليراجع المطولات كعبقات الأنوار في إمامة الأئمة الأطهار للإمام السيد حامد حسين، وخلاصته للعلامة السيد علي الميلاني، وكتاب الغدير للعلامة الشيخ عبدالحسين الأميني.

بأولي الأمر الواجب طاعتهم، وهنا اختلط الحابل بالنابل، بحيث تداخلت الأحكام الفقهية بالضرورات السياسية والاجتماعية.

وفتح الباب، بعد بناء أصل السلطة ومن له حق الولاية، الحديث والتنظير والتأصيل لصور الإصلاح، من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهل هو جائز؟ وإذا جاز فكيف يجب أن يكون؟ وهل تجوز النصيحة علنًا أم يجب أن تكون سرية؟ ويتفرع عن ذلك الكثير من الأسئلة.

بل إن الأمر تطور في تطرفه حتى أصبح وصف الشخص بالإصلاحي تهمة يفر منها كثيرون، ويعاقب عليها كثيرون.

ثم اشتد التداخل حتى صور فقهاء السلطان أن الولاء للوطن، الذي هو أمر فطري لا ينبغي أن تتم المزايدة عليه، ليكون المعيار فيه هو مقدار القرب من السلطة؛ فكلما كان الشخص أقرب للسلطان فهو الأشد ولاءً، حتى إذا ما صنف ضمن المعارضين له فما أيسر أن يتهم بأن ولاءه للخارج، ثم يحل عليه الغضب الذي قد يُودي بحياته فيقتل، أو بحريته فيسجن، أو بكرامته فيُشهَّر به.

ولا شك في أن ذلك هو خروجٌ عما يقتضيه العدل الإسلامي، فالولاء لا يجب أن يكون للحاكم، وإنما لله أولًا ثم لشريعته التي يجب على السلطان والسلطة أن يكونوا حراسًا مخلصين لها لا لأهوائهم.

الشيخ المصطفى:

هذه الكثافة من التساؤلات المطروحة -والتي ترتبط بمدلول هذه الآية على وجه الخصوص- يجعلنا نناقش الآية من محورين رئيسين:

المحور الأول: الخطاب في آية الإطاعة:

نحن نؤمن أنّ أئمة أهل البيت (عليهم السلام) هم أولو الأمر حقيقة؛ لأنّ الإمامة تعني القيادة الإسلامية للمؤمنين «أَلَسْتُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ؟. قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللّه. قَالَ: فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ..»[٤١]. وإذا ثبتت الولاية في حالة الغيبة للفقهاء من خلال النص، فإنهم يكونون ولاة الأمر ولكن بالنيابة عن أولي الأمر.

والشق الأول من الآية الكريمة ﴿أَطِيعُوا اللّهَ﴾، لا مجال للطاعة -هنا- أن نفسرها بالمعنى الحركي؛ فالله عز وجل يشرّع، ولكنّ الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) هو من ينقل ويطبِّق. والملاحظ في المقام، أنّ السياق في الآية عامٌّ، خصوصًا أنّ علة ﴿أَطِيعُوا﴾ -في الشق الثاني- شملت الرسول وأولي الأمر معًا، أي لم يفصل فعل الأمر ﴿أَطِيعُوا﴾ بين الرسول وأولي الأمر

(٤١) بحار الأنوار، ج٢٨، ص٩٨.

كما حدث في الشق الأول.

وبطبيعة الحال الآية الكريمة تتحدث عن رسول واحد، لكنّ ولاة الأمور كثيرون في العدد، ومتفاوتون في التكريم، بل قد يكون وليًّا من الدرجة الثانية، أو في موقع دون آخر.

فما هو المراد بالأمر؟.

إنَّ الدائرة التي تستهدفها صيغة ﴿أَطِيعُوا﴾ بالنسبة إلى الرسول وإلى أولي الأمر واحدة، وبما أنّ أولي الأمر في عهد الرسول انحصر دورهم في تدبير شؤون الناس، فهذا يعني أنّ المسألة ليست محصورة بالأحكام الشرعية فقط، وإنما تتعداها إلى عملية الحكم بلحاظ أنَّ مصطلح (ولي الأمر) يعني ولي أمور الناس.

فالأمر أو أمور الناس يعني شؤون الناس، وأولو الأمر هم مَنْ يتولّون شؤون الناس وقضاياهم. وعندما تطلق العبارة في السياق القيادي والحاكمي، فالرسول ﷺ يأمر وينهى بما هو رسول، بينما ولاية الأمر كلمة تحمل إيحاءات تنفيذية أكثر من الدلالات المفهومية المجردة.

إذًا مسألة الإطاعة في ﴿أَطِيعُوا﴾ شاملة وليست مربوطة بالتشريع ودائرته فحسب، وإنما تعمّ القضاء وغيره أيضًا، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[٤٢]، وهذه الآية نزلت بعد معركة الأحزاب، أي في مورد تنظيمي وليس في موضوع تشريعي.

فالآيات القرآنية، التي تأمر بوجوب إطاعة الرسول وأولي الأمر، إنما هي في معرض بيان جهة الطاعة، وليست في صدد بيان شروط الوالي وكيفية تعيينه ومن أين يأخذ شرعيته.

فإذا قلنا بـ(نظرية الشورى)، مثلًا، فالأمة هي التي تختار الشخص حتى يصبح ولي الأمر، باعتبار أنّ الأمة قد اختارته.

ولكن إذا أردنا استنطاق النصوص في مسألة (ولاية الأمة) أو حدود ولايتها، وخصوصًا في الخطابات القرآنية العامة: ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ﴾، ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا﴾، ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾[٤٣]، ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[٤٤]..، فهذا الخطاب القرآني قد يوحي بأنّ الله تعالى قد جعل الأمة مسؤولة عن تحقيق العدل والحق والمساواة بنفسها؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾[٤٥]، ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾[٤٦].

فهذا الخطاب المباشر للأمة، وما عداه مستفيض في نصوص القرآن الكريم، يدل على

(٤٢) سورة الأحزاب، آية: ٣٦.
(٤٣) سورة هود، آية: ١١٣.
(٤٤) سورة البقرة، آية: ١٨٨.
(٤٥) سورة النساء، آية: ١٣٥.
(٤٦) سورة الأنعام، آية: ١٥٢.

أنّ الله تعالى حمّل الأمة مسؤولية تحقيق هذه الأمور التي وردت في الآيات، وقد يكون ذلك موحيًا بأنها هي المسؤولة عن صناعة الحكم، وبالتالي مطالبة بإدارة الأمور أو مراقبتها بصورة مباشرة أو غير مباشرة؛ وذلك لكي تُعذر الأمة أمام الله تعالى يوم القيامة، وربما يؤيد هذا المعنى بآية الشورى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[٤٧]، باعتبار أنّ كلمة (الأمر) تشمل كل شؤون الناس، ومن بينها مسألة تعيين الحاكم وصيغة الحكم.

وقد ترد الآيات التي تتحدث عن البيعة أو تجربة المسلمين الأوائل في اختيار الحاكم، -كما حصل مع الإمام علي عليه السلام- قد ترد هذه مؤيدة لاتجاه تصدي الأمة وتولّيها المسؤولية بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

ولكن، عندما نناقش المسألة بصورة موضوعية، نجد أنّ الخطابات القرآنية ليست في مقام البيان من هذه الجهة، بل هي واردة في مقام توجيه الناس لأخذ هذه المفردات، سواء كانت عبادية أو معاملتية أو سياسية، من دون الحديث عن الآلية في هذا المجال، فنحن لا نجد أي دليل على تحديد الآلية، أو كيفية قيامهم بالمسؤولية أو تدبر أمورهم، فالآيات لا تتعرض للشق الآلي والتدبيري.

فالآيات تعرَّضت للمبادئ التي يجب على الإنسان أن يأخذ بها دون التعرض للتفاصيل. من هنا، نحن لا نستطيع أن نفهم من هذه الخطابات أنها تتجه إلى الحديث عن طريقة معينة لإدارة الأمة، وإنما الأمر متروكٌ للصيغ العقلائية، فهي قد تتخيّر الصيغ العملية المناسبة لترجمة تلك المبادئ، وهذا ما عبّر عنه السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله بمنطقة الفراغ، أو جزء من منطقة الفراغ.

فآلية الشورى -مثلًا- في التجربة الإنسانية ليست ثابتة، وإنما هي متحركة ليقارب الإنسان الصواب، «من شاور الرجال شاركها في عقولها»[٤٨]، «ومَن استبدّ برأيه هلك»[٤٩].

نعم، يبقى الحديث عن ولاية الأمة على نفسها، فهذه الصيغة النظرية تحتاج إلى أدلة، ربما يقال: إنّ هناك قاعدة عقلائية يؤكدها الشرع، وهي أنّ الناس مسلَّطون على أنفسهم، أو أصالة لا ولاية لأحد على أحد، وعلى ضوء هذه القاعدة، لا بُدّ للحاكم، سواء كان فقيهًا أو غير فقيه، من تنازل الأمة عن بعض سلطتها على نفسها لهذا الحاكم. غير أنّ هذا لا يصلح أن يكون دليلًا، فالقاعدة العقلائية السالفة لا تثبت إلاّ الولاية للنفس وتنفيها من غير النفس، لكنها من جهة ثانية لا تثبت إمكانية التنازل، فهذا الشق أو الجانب تمّ السكوت عنه، وإن أمكن تصوره على نحو تعاقدي، فتطيع الحاكم بالمقدار الذي تتنازل به له. وساعتئذٍ يكون قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٥٠]، هو أساس الشرعية في هذا المجال.

(٤٧) سورة الشورى، آية: ٣٨.
(٤٨) غرر الحكم، ١٠٠٥٧.
(٤٩) نهج البلاغة، حكمة: ١٦١.
(٥٠) سورة المائدة، آية: ١.

المحور الثاني: مفهوم فقه القيادة في الآية الكريمة:

عند متابعتنا للخطاب القرآني، نرى أنّ الرسالة الإسلامية بكل مفرداتها موجهة إلى الإنسان، فهي تحثّه في الواقع على تجسيد قيم الرسالة ومفاهيمها في مختلف الدوائر الفردية والعامة. ولا نجد ثمة اختلافًا بين الخطاب العام الذي يحدد المناخ ويصنع الأجواء العامة، وبين الخطاب الفردي، سواء الخطاب الوارد في عنوان ﴿أَطِيعُوا﴾، أو مختلف العناوين الأخرى التي متعلقها المسؤولية الخاصة أو العامة.

فجملة من الخطابات القرآنية تتولى تحديد الأطر العامة، بينما تتجه جملة أخرى إلى تحديد صيغ تلك الآيات.

ولبيان المراد، بصورة أوضح، نستعرض أنموذجين من الخطاب: أحدهما مجمل عام ولا يتضمن صيغًا تنظيمية دقيقة، كالآيات التي تنهى عن الركون إلى الظالم ﴿وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِيَاء ثُمَّ لاَ تُنصَرُونَ﴾[٥١]، أو التي تأمر بالاستجابة لله وللرسول مثل قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[٥٢]، وما إلى ذلك. وثانيهما مباشر يوجّه الناس إلى وجوب الإطاعة كتعبير عن التزامهم بالقرآن، كالنص القرآني الذي يأمر بإطاعة الله والرسول وأولي الأمر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[٥٣]. وولي الأمر، في هذا الإطار، يمثل العنوان القيادي الحركي الذي يتولى مهمات إدارة الأمور في الواقع.

نعم، قد يقع التوهم في أنّ بعض الروايات عندما تتناول موضوع الطاعة أو دائرة الولي ومسؤولياته، فإنها تنسف المساحة التي يخاطب القرآن بها الإنسان كمسؤول، وهذه النصوص تشعر أنها تُعطي صلاحيات تامة أو شبه تامة للولي، وكأنّ الأمة مسلوبة الدور والإرادة. وقد تُوحي دلالاتها بالتعارض بينها وبين الخطاب القرآني، الذي يركز على مسؤولية الإنسان الفرد والجماعة.

ويحسن بنا -هنا- التمييز بين الممارسات السلوكية في الذهنية الإسلامية المعاصرة، وخصوصًا في نظرتها إلى الولي، وبين المفهوم القرآني والسنّتي؛ فهناك ذهنية تحاول أن تستغرق في شخص (النبي - الإمام - الولي) حتى يخيل إليك أنّ المسألة مرتبطة بشخص أكثر مما هي مرتبطة برسالة، بمعنى أن تُعطى الرسالة قيمة، لا من ذاتها، وإنما باعتبار مَن حملها، سواء كان النبي أو الإمام أو الولي، الأمر الذي يجعل الرسالة ثانوية قياسًا على حاملها.

ثمة نوع من أنواع الفهم الذاتي للمسألة، قد توهم بطغيان الفرد على الرسالة، مع العلم أنّ القيمة الفعلية هي للرسالة، حتى عندما يقول الإمام الصادق عليه السلام -في خصوص

(٥١) سورة هود، آية: ١١٣.

(٥٢) سورة الأنفال، آية: ٢٤.

(٥٣) سورة النساء، آية: ٥٩.

الولي-: «... فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتُخِفَّ بِحُكْمِ اللّه، وَعَلَيْنَا رُدَّ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا، الرَّادُّ عَلَى اللّه، وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشِّرْكِ بِاللّهِ»[٥٤]، لا باعتباره بات ظل اللّه على الأرض، وإنما باعتبار أنّ هذا الولي إنما يحكم بشريعة اللّه وبحكمه، وأي انحراف عن حكم اللّه يفقد هذا الولي أو ذاك مصداقيته ويسقط وجوب إطاعته، ولعلّ دلالة الرواية التالية والمروية عنه عليه السلام -أيضًا- واضحة في بيان هذا المعنى، حيث يقول: «.. مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَمًا..»[٥٥]. وهذه الرواية توافق من ناحية المضمون دلالة الآية القرآنية الكريمة التي تربط إطاعة الرسول بإطاعة اللّه تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ﴾[٥٦].

والمشكلة التي توحي بكل التساؤلات المطروحة بصيغ إشكالية، هي أنّ هناك استغراقًا في ذات الولي، بحيث ينظر إليه، بحسب المصطلح، نظرة موضوعية لا طريقية، ما جعل المسألة تتحرك بعيدًا عن الأمة ودورها، بل عن الرسالة ودورها، ولعل هذا النمط الثقافي هو الذي جعل الناس تستغرق في الأنبياء والأولياء أكثر من استغراقها في الرسالة وفي القرآن الكريم.

وثمة كثير من الروايات التي يتم تداولها في الدائرة التفاضلية، وفي إطار المقابلة بين كتاب اللّه تعالى وبين الإمام أو الولي... إلخ، وهذا يكشف عن ميلٍ لتغليب الجانب الشخصي والذاتي، ولعل هذا المنحى في التفكير بات يستحوذ على بعض الذهنيات الإسلامية في نظرتها إلى الموقع القيادي.

في المقابل، إذا أردنا أن ندرس المسألة من خلال الخطاب القرآني أو الأحاديث الواردة في الولاية، فإننا لا نعثر على مثل تلك المفاهيم السائدة اليوم، فالقرآن الكريم يقدِّم لنا شخصية الرسول في إطار شخصية الرسالة وليس العكس، كما نجد أنّ الرسول لا يتحدث ذاتيًّا عندما يأمر أو ينهى؛ ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾[٥٧]. وكذا النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم عندما يتحدث عن نفسه يقول: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[٥٨]، حتى عندما نقرأ بعض النصوص القرآنية التي تأمر بإطاعة الرسول، فإنها لا تنطلق من اعتبار الطاعة ذاتية، بل من خلال متابعتها في تفصيل تعاليم الرسالة في الواقع، فنلاحظ غياب شخصية الرسول في إطار التبليغ وبروز الرسالة ﴿فإِنَّهُم لا يُكَذِّبونَكَ وَلَكِنَّ الظالِمينَ بِآياتِ اللّهِ يَجحَدونَ﴾[٥٩]، فالتكذيب ليس موجهًا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وإنما موجه إلى اللّه سبحانه وتعالى.

لذلك نقول: إنّ هذه الفكرة لا تتنافى مع وجود دور للأمة في هذا المجال، لأنّ القائد

(٥٤) وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١٣٦.
(٥٥) الأصول من الكافي، ج١، ص٦٧.
(٥٦) سورة النساء، آية: ٨٠.
(٥٧) سورة هود، آية: ٦١.
(٥٨) سورة الكهف، آية: ١١٠.
(٥٩) سورة الأنعام، آية: ٢٣.

لا يلغي جمهوره أو قاعدته، والقرآن يدل على أنّ القيادة غير منفصلة عن القاعدة، فهناك الرسول والذين معه حيث نقرأ في كتاب الله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ﴾[٦٠]. وكذا قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[٦١]، فالقرآن لا يلغي الأمة، بل يتحدث عن الظاهرة المشتركة بين الأمة والقائد، فيتحدث عن الرسول ﷺ الذي ينفتح على الأمة فيطلب مشورتها، بقطع النظر عما إذا كان في حاجة إلى هذه المشورة أو لا. من هنا، يأتي التأكيد على أنّ الخطاب القرآني لا يؤكد الذاتية في الوليّ، ولا ينفي الدور الذي يمكن أن تلعبه الأمة.

إذن الفكرة المحورية، في هذا المقام، أنّ ثمة مبدأً قرآنيًّا يفرض على الرسول أن يشاور المسلمين، وتجربة النبي ﷺ مليئة بالشواهد، لا سيما في الحروب، كما نقلت كتب السيرة. وقد اختلف المسلمون كثيرًا حول الدوافع، وخضعت الشواهد التاريخية لعمليات تأويل، كأن يقول البعض: إنّ الرسول ﷺ كان يوحي للمسلمين بأنّ له رأيًا ليستدرج المستشارين إلى رأي آخر، وإذا صحَّت الأحاديث أنّ المسلمين كانوا يستوضحون قبل إبداء الرأي المخالف، فيما إذا كان هذا المورد أو المسألة هو وحيٌ من السماء أو رأي ارتآه ليرجع إلى رأي المسلمين، هكذا يتبين أنّ الرسول ﷺ لم يكن بعيدًا عن أمته، بل يتحسس كل آلامها، ونحن عندما نقرأ الآية الكريمة: ﴿لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[٦٢]، فمعنى ذلك أنّ هناك حالة شعورية تنطلق في المجرى السلوكي للنبي مع الأمة، كان يترجمها احترامًا وانفتاحًا عليها.

في ضوء ما تقدم، يتضح أنّ الأمة لم تكن كمًّا مهملًا، أو كيانًا ملغى من الحساب، بل كان لها حضورها.

ما نريد قوله، في هذا المقام، إنّه لا منافاة بين الأمر بالطاعة وحضور الأمة في الواقع العام؛ لأنّ مسألة الطاعة تتصل بالنظام العام، وهي مسلك عقلائي تلتزم به مختلف أنظمة العالم، وليس ثمة فرق بين انتخاب القيادة لتحكم، وبين التعيين، لأنّ خيار الأمة في القبول والرفض هو داخل النظام.

المفروض أن يكون مجتمع المسلمين معتقدًا بالرسالة وبالرسول، وبالتالي ملتزمًا بأوامر الرسول ونواهيه، تمامًا مثل فكره وخطه، والرسول ﷺ عندما ينطلق في التطبيقات لا يخرج عن الوجدان الثقافي العام للأمة، مع العلم أنّ الدائرة التي يتصدى لها الرسول ﷺ تتناول الأحكام الشرعية الموحى بها من الله تعالى، ودائرة الأحكام التفصيلية التي هي بمثابة خطوط خاصة مستنبطة من خطوط عامة.

---

(٦٠) سورة الفتح، آية: ٢٩.

(٦١) سورة آل عمران، آية: ١٥٩.

(٦٢) سورة التوبة، آية: ١٢٨.

الدكتورة المحميد:

من هو وليّ الأمر الذي تجب طاعته، الذي جُعلت طاعته مقرونة بطاعة الله سبحانه وطاعة رسوله ﷺ، والرادّ عليه رادّ على الله ورسوله؟.

لقد كان لي بحث في ذلك ضمن رسالتي للدكتوراه التي كانت بعنوان (موقع المرأة في النظام السياسي الإسلامي)، فأقتطف منه الجزئية الآتية للاستشهاد بأدلته المحققة:

مؤهلات الحاكم الإسلامي:

من البداهة عقلًا أن كل من يشغل منصبًا أو يقوم بوظيفة معينة لابد وأن يكون مؤهلًا بالعلم المتعلق بتحقيق أغراض ذلك المنصب وأداء وظائفه على الوجه الصحيح الأكمل. لذا لابد وأن يتصف شخص الحاكم في النظام الإسلامي بمواصفات محددة تؤهله للنهوض بمهام الحكومة الإلهية.

من أهم الشروط التي ينبغي أن تتوافر في قائد الدولة الإسلامية:

ألف: العلم بالشريعة الإسلامية:

بما أن الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي لابد وأن يكون حاكم المسلمين عالمًا فقيهًا مجتهدًا بدرجة عالية من الفهم العميق في أحكام الشريعة الإسلامية. وقد أورد هذا الشرط الماوردي في شرط الإمام «العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام». وذكره أبو يعلي بإيجاز فقال: إن الإمام يجب أن يكون «من أفضلهم في العلم والدين».

باء: الكفاءة والخبرة السياسية والإدارية:

وفي واقع الحال لا يكفي أن يكون الحاكم الإسلامي على مستوى عالٍ من الفقاهة الاجتهادية في الشريعة الإلهية، فهو ليعمل علمه الإسلامي في سياسة الدولة للشؤون الداخلية والخارجية، وليحقق مقاصدها ويحميها من الأخطار لابد أن يكون على علم ودراية سياسية واجتماعية إجمالية وتفصيلية بشؤون الأمة التي يحكمها ومشكلاتها، وما يجري على الساحة الدولية من تطورات وتهديدات.

فكما يطلب من الحاكم الأعلى للأمة الإسلامية المستوى الأعلى من الفقاهة يطلب فيه التفوق في الدراية السياسية، بل وفي القدرة الإدارية وحسن الولاية.

وقد عبَّر القاضي أبو يعلي عن هذا الشرط بقوله: «أن يكون فيما يأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود والذب عن الأمة». وعبر عنه الماوردي بقول: «الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح».

جيم: العدالة:

وهي من أهم الصفات التي يجب أن يتصف بها القائد الأعلى للنظام الإسلامي. وتعني: ملكة اجتناب المحرمات التي نهى عنها الشارع والتزام الواجبات الشرعية التي أمر بها. العدالة هي الملكة الضابطة لتوافر الأخلاق الفاضلة كالنزاهة والأمانة والاستقامة والوفاء والإخلاص، والمانعة من الاتصاف بالخبائث كالخيانة والكذب والتضليل. أهمية هذا الشرط تنبع من مسؤولية الحاكم عن إقامة الحق والعدل بين الناس ومنع الرذيلة والظلم والبغي فلابد أن يتصف قبل غيره بأن يعمل بما يأمر به وينتهي عما ينهى عنه.

وحيث إن الحاكمية لله سبحانه وحده لا شريك له، وكل من الحاكم والمحكوم محكومان بشرع الله، ووظيفة ومسؤولية كل منهما تطبيق القواعد الشرعية وتنفيذ الأوامر الإلهية في كل مجالات وحالات الحياة:

- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (٥٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[٦٣] .

فالحكومة أمانة إلهية لدى الحاكم، لا يستطيع بمقتضاها إلا الحكم بما أنزل الله سبحانه، وعلى الرعية بصفتهم الفردية والجماعية الاستجابة والخضوع للإرادة الإلهية بالطاعة والقبول. ومن يخرج عن حكم الله في شيء ويستبدله بحكم آخر فقول القرآن الكريم فيه صريح:

- ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٦٤].
- ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[٦٥].
- ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٦٦].

ومسؤوليات المجتمع في تحمل الخلافة الإلهية الحاكمة في الأرض لا تتوقف على تشكيل الدولة وانتخاب الحاكم، بل تمتد وتستمر في تقديم النصح والمشورة، وإبداء الرأي أو المعارضة والتصويب والمساهمة والبناء بعنوان الفريضة الواجبة، وهي فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي تعد أهم فريضة في الشريعة الإلهية؛ لأنه بها تحفظ سائر الفرائض والواجبات والمصالح.

- ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[٦٧].

---

(٦٣) سورة النساء، آية: ٥٨ - ٥٩.

(٦٤) سورة المائدة، آية: ٤٤.

(٦٥) سورة المائدة، آية: ٤٥.

(٦٦) سورة المائدة، آية: ٤٧.

(٦٧) سورة التوبة، آية: ٧١.

وفي الإسلام دائرة أوسع من دائرة هذه الفريضة السامية وعنوان آخر للدور الفاعل للأمة ألا وهو عنوان ودائرة النصيحة والتواصي بالحق.

- ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾[٦٨].

الأمة مسؤولة عن تصويب انحراف الحاكم، فإن لم يستجب وكان مُعوِّقاً لتطبيق العدل والحكم بما أنزل الله يفقد بذلك شرط اتصافه بالعدالة، الذي هو شرط أساس من شروط ومؤهلات الحاكم الشرعي المفترض الطاعة، فيتعين على الأمة خلعه وتعيين البديل ممن تتوافر فيه جميع الشروط، لتستمر عجلة التنمية البشرية والاجتماعية وفق الأهداف الإلهية الشرعية.

- **منتدى البصائر: نجاح النموذج الإصلاحي السياسي في بلد ما.. يشجع تكراره في بلد آخر، هذا ما شهدناه في انتقال حراك الإصلاح من تونس إلى مصر، ومنهما إلى البحرين واليمن وليبيا، فما هي مشجِّعات الانتقال؟ وما هي عوامل نجاحه؟ وهل تشكل الذريعة التقليدية -وجود (خصوصيات) اجتماعية تميز مجتمعًا عن آخر- سدودًا فعليةً؟.**

الدكتورة المحميد:

لا شك في أن نجاح نموذج للإصلاح السياسي في أي بلد سيكون مؤثراً في تحفيز الحراك السياسي والاجتماعي في البلدان والمجتمعات الأخرى، سواء على مستوى أصل إمكانية الإصلاح في مبادئه الأساسية، أو بالاستفادة من المشتركات في الظروف والإشكاليات، كفقدان العدالة في توزيع الثروة والفقر، وفقدان الحريات والاستبداد...

وما يعين على انتقال تجارب الإصلاح ونجاحها من بلد إلى آخر:

- ما جُبلت عليه المجتمعات البشرية فطرة ووفق السنن الإلهية من حيوية ونمو وتطور نحو تكامل الرشد الاجتماعي والسياسي.

- والمجتمعات التي تملك دستوراً مدنيًّا ربانيًّا تتبناه وتتمسك به كالمجتمعات الإسلامية مرشحة أكثر من غيرها للسرعة والعمق في التغيير الإيجابي.

- اتساع رقعة المشتركات في معاناة المجتمعات يُعين على استنساخ التجارب في كثير من التفصيلات، وتجنب سلبياتها اختصاراً لسبيل الوصول للأهداف التفصيلية.

- سهولة التواصل لإلكتروني الذي ساهم بنقل الخبرات الإيجابية والسلبية نقلاً فوريًّا عجّل في معطيات الحراك وتسريعه.

- وكلما تمتعت المجتمعات المتطلعة لواقع أفضل بوجود القيادة الرشيدة من أبنائها المخلصين، قربت من تحقيق النجاح في طموحاتها الإصلاحية.

(٦٨) سورة العصر، آية: ٣.

الشيخ الداوود:

الشعوب العربية توَّاقة للحرية والكرامة والعزة، وقد كانت السلطات في عالمنا العربي وما زالت تدوس على كرامة الأمة، وتقمع سعيها للحرية، وتهدر عزتها، من خلال التبعية الكاملة للغرب، وعبر ممارستها للقمع والارهاب والاستبداد تجاه شعوبها.

وعندما ننظر لكل الأنظمة العربية نجدها تتوحَّد في كيفية تعاملها مع تطلعات شعوبها، وهي تفقد القدرة على إصلاح ذاتها؛ لأن رؤيتها لشعوبها تنبع من نظرة متعالية ترى في الشعب عبداً وفي الحاكم ربًّا، ومن الطبيعي أن نظماً تنظر لشعوبها من خلال هذا المنظار تفقد القدرة على تصحيح مسارها، ولم يعد من الممكن إصلاحها، وبالتالي فإن الخيار الوحيد المتاح أمام الشعوب العربية هو التغيير الجذري الذي يتم من خلاله قلع السلطة من جذورها.

وبما أن جميع الأنظمة العربية هي من هذا النمط فإن الشعوب عندما ترى نجاحاً قد تحقق في بلد مجاور فإن ذلك يشجعها على تكرار التجربة لأن الهم والهدف والغاية والطبيعة واحدة، فما حققه الشعب التونسي البطل يمكن أن يحققه الشعب المصري الشجاع، وما حققه الشعب المصري يمكن أن يحققه الشعب البحريني الأبي إذا أصر وكافح وواصل نضاله، فليس الانتصار حكراً على شعب دون آخر، بل هو متاح لكل من يدافع ويناضل من أجل تحقيق كرامته ونيل عزته.

أما مسألة أن لكل شعب ولكل مجتمع خصوصيته فهي ذريعة تسعى لتكريسها السلطات المستبدة كي تبعد الشعوب عن تحقيق أهدافها، فأي خصوصية تجعل الشعوب الخليجية تختلف عن الشعب التونسي، هل الشعب التونسي أو المصري يحتاج إلى العزة والكرامة والحرية والمشاركة الفاعلة في رسم مستقبله والشعوب الخليجية تستغني عن كل تلك القيم والمبادي؟!.

إن ما نادت به الشعوب العربية في تونس أو مصر أو ليبيا أو اليمن هو عين ما يطلبه ويسعى لتحقيقه الشعب البحريني البطل، وبالتأكيد إن ما يسعى إليه سوف يتحقق بإذن الله وبجهود الجماهير المناضلة.

ثم إن انتقال الحراك الجماهيري لكل الشعوب العربية يكشف أن السدود التي صنعها الاستعمار، والتي تمثلت في الحدود بين الدول العربية، لم تؤثر في وحدة الأمة وشعورها بكينونتها وتفاعل بعضها مع بعض ومشاركتها في همومها وغاياتها وأهدافها.

السيد الموسوي:

إن للنموذج دورًا كبيرًا في حركة الإنسان وفاعليته، لهذا نجد أن القرآن الكريم يسوق لنا نماذج تاريخية عبارة عن تجارب توضح لنا إمكانات الإنسان وقدراته وطاقاته الكامنة والقادرة على التغيير وتحقيق النجاحات الفعلية، كما جاء في القرآن الكريم ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآء مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ

وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاء أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللّهِ وَحْدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللّهِ مِن شَيْءٍ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾[٦٩].

فإن النموذج القرآني لا يقتصر على حركة الأنبياء وحسب، بل يشمل الذين اتبعوا الأنبياء من غير المعصومين، ليجد الإنسان أنه مؤهل للقيام بدور رائد وكبير في حياته، وهو قادر على التغيير إذا اتبع الشروط وعرف مدى طاقاته.

وتكون التجارب مؤثرة من عدة جوانب، وكلها ذكرها القرآن الكريم ونوّه لها، ومنها:

١- تجارب الأنبياء والرسل عبر الاقتداء والتأسي ومحاولة الاقتراب من المثال المقدّس على نهج «وَإِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ، وَلَكِنْ أَعِينُونِي بِوَرَعٍ وَاجْتِهَادٍ وَعِفَّةٍ وَسَدَادٍ»[٧٠]. كما قال الإمام علي (عليه السلام).

٢- تجارب الأتباع المخلصين، وهنا يكون المثال أقرب حيث يبين إمكان التغيير من غير المعصوم.

٣- التجارب التاريخية والمعاصرة، من خلال ملاحظتها، والاستفادة منها، كما أشار القرآن الكريم إلى حرب الروم والفرس في سورة الروم، وكما أشير إلى انهزام جيش إبرهة الحبشي في سورة الفيل، وغير ذلك مما يقرّب الإنسان للتجربة القريبة وقراءتها والاستفادة الإيجابية منها.

والتجارب الإنسانية لا تتوقف، فإن الأيام يداولها رب الناس بين الناس، وكلما قرأ الإنسان التجربة قراءة معتبر، اكتشف منها تلك الروح التي تغذيه وتحفزه للمحاكاة.

إن ما قيل: إن التجارب العربية لا يمكنها أن تتكرّر أو إنها لا تصلح أن تتكرّر في قطر آخر، بذريعة خصوصية كل بلد عربي عن الآخر، هو قول سطحي ينظر للعادات المتنوعة للشعوب على أنها ثقافة راسخة، ومع تثبيت أن التنوع بين الشعوب في السلوكيات والأعراف هو أمر واقع، ولكنه ليس عائقًا عن الاستفادة وعن انتقال التجربة من بلد عربي إلى آخر، لأن ما ينتقل هي روح القيم، قيم التغيير وقيم القدرة، تلك القيم التي تصوغ المفاهيم من جديد لتترجم إلى سلوك وواقع عملي، ومن يعي القيم ويصوغ مفاهيمه على أساسها، فهو الحكيم الذي يطبق مفاهيمه بما يتناسب وواقعه، فلا يستنسخ التجربة بحذافيرها، لهذا جاء في الروايات عن أهل البيت (عليهم السلام) أن الحكمة أن تضع الشيء في موضعه، ولذلك جاءت الوصايا منهم (عليهم السلام): خذ الحكمة ولو من فم كافر، وخذ الحكمة ولو من فم منافق. فبعيدًا عن الخصوصيات السطحية يمكن لمن يجد الحكمة أن يستلهمها ليستفيد منها في واقعه. وقد قال تعالى: ﴿يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾[٧١].

---

(٦٩) سورة الممتحنة، آية: ٤.

(٧٠) نهج البلاغة، من كتاب له (عليه السلام) إلى عثمان بن حنيف الأنصاري.

(٧١) سورة البقرة، آية: ٢٦٩.

إن الإشكالية المعرفية التي وقع فيها مثقفو العرب هي أنهم سوّقوا إلى مفاهيم خاطئة، ومنها: أن (الثقافة) هي تلك الأعراف والسلوكيات التي يلتزم بها المجتمع، ومنها تلك الخصوصيات السطحية التي تحاكي الواقع القائم، والتي تطبعت ونشأت الشعوب عليها، ومنها طريقة التعامل والنظر للحاكم وكأنه رب يُعبد، لهذا نجد أن بعض المنتسبين للفكر المدعين للاستنارة والتحرر، يطأطئون رؤوسهم ويسبحون بحمد الطواغيت، مناقضين كل القيم التي يدعون لها، كل ذلك باسم الثقافة، فهذا التحريف يمكنه أن يقود إلى مقولة: خصوصيات المجتمعات تمنع من انتقال التجارب الإصلاحية.

الشيخ الميلاد:

لا يوجد شيء إلا وله جهةُ خصوصيةٍ، وكذا المجتمعات لا يخلو الواحد منها من خصوصية أو جملةِ خصوصياتٍ، ولكن السؤال عند المقارنة بين مجتمع وآخر ينبغي ألَّا يكون عن ذات الخصوصية فقط وإنما عن كونها فارقة من هذه الجهة أم لا؟ وإذا ما أردنا أن نحكم هذه الرؤية على واقع الثورات العربية وما هي عليه من أحوال في المنطلقات والأهداف والوسائل وجدنا بأن مؤشرات الوقائع والأحداث المتصلة بالحراك السياسي هي مؤشرات واحدة فيما يتصل بالمنطلقات والأهداف (الشعب يريد إسقاط النظام)! فكلّ الثورات العربية تتطلع إلى هدف سياسي واحد وجامع، يتمثل في تغيير النظام السياسي واستبداله بآخر يكون أكثر عدالة وحرية ومساواة، فإذًا لا معنى هنا للتشبث بالخصوصية والتوقف عندها مع إنها في العمق حقيقة واحدة في أفق الثورات العربية.

أجل ربما كان للخصوصية حقيقتها ومن ثم انعكاساتها فيما يرتبط ببعض الوسائل والآليات التي يمكن أن تتكئ عليها الثورات العربية،وذلك باعتبار الاختلاف فيما يلي:

١- ردات فعل النظام السياسي الحاكم على الثورات الشعبية، واختلاف الأساليب في مواجهتها والتعاطي معها من حيث المرونة والعنف.

٢- اختلاف الشعوب في الكثافة السكانية، لما لذلك من أثر في خيارات طبيعة بعض الأساليب التي تعتمدها الثورة ويتبناها الثوار.

٣- التركيبة الاجتماعية للدول من النواحي المذهبية والعشائرية والحزبية وغير ذلك، مما ينبغي أن يلاحظ من جهة انعكاساته ومؤثراته الطبيعية في الرأي والموقف، وبالتالي على آليات الثورة في مختلف الأقطار.

٤- الموقف الدولي في بعض الأحيان وما عليه الثورة من حيث القوة والأشواط التي قطعتها نحو أهدافها المنشودة.

وهكذا يجد المراقب لأحداث الثورات العربية، وما هي عليه من ظروف وأحوال، أنها متقاربة في أهدافها الرئيسية إلى درجة الوحدة، وإنما الاختلاف النسبي في بعض الأساليب

والآليات لخصوصيات معينة كالتي أشرنا إلى بعض حيثياتها.

وأما سؤالكم عن مدى تأثير الثورات العربية فيما بينها فهي حقيقة أوضح من الشمس في رابعة النهار! فلقد رأى العالم كيف كان التداعي بين الثورات العربية من حيث سرعة الاستجابة والتناغم، فما كادت تنتصر الثورة في تونس وتقطف بعض ثمار تضحياتها حتى انفجرت الثورة في مصر وتسارعت وتيرتها، ولحقت بهما بقيت الثورات هنا وهناك. وفي ظني أن مرجع ظاهرة التداعي السريع والمتناغم بين الثورات العربية يعود إلى جملة عوامل متعددة، ولكن أهمها هي المؤثرات التالية:

- كون الثورات تتحرك في أفق واحد من حيث القرب الجغرافي، وليس من شك في أهمية المكان في التأثير المتبادل بين الثورات، ودور الإعلام هنا يعزز ولا يلغي هذا العنصر الهام.

- الاشتراك الواحد في التاريخ والدين واللغة والهم العام، وجميعها أرضية خصبة في التأثير المتبادل لاسيما في مستوى الأحداث الكبرى كالثورات الحرة العارمة.

- حضور وفاعلية وسائل الاتصال والتواصل التي أبدعتها التقنيات الحديثة، مما كاد -أو جعل بالفعل- تأثيرات الأحداث الثورية مباشرة وقوية في الضمائر الحرة.

- التشابه الكبير الذي يكاد أن يصل إلى حدّ التماثل بين الأنظمة السياسية الحاكمة في بلدان العالم العربي، من حيث الفساد والاستبداد والإهمال، مما سهل للشعوب العربية الوعي والإحساس الباعثين على الثورة والمطالبة بالحقوق المهدورة.

السيد النمر:

يجب ألَّا يغيب عن البال أن توزع الأمة على أقطار أصبحت دولًا منفصلة بعد سقوط الدولة العثمانية، وبعد حقبة الاستعمار والانتداب، لا يعني أن أجزاء الأمة انفصلت عن بعضها، فالأوساط الشعبية لا تزال تعيش بين جوانحها روح الأمة الواحدة التي استلهمتها من طبيعة الدين الإسلامي.

وانطلاقًا من هذه الحقيقة فإن ما يحدث في بلد إسلامي، مما يدعو إلى الفرح أو السرور معًا، يتفاعل معه المسلمون في الأقطار الأخرى. وما من شك في أن الانتفاضات أو الثورات الإصلاحية في بعض الأقطار العربية قد حققت ما يصبو إليه كل شعب عربي في كل قطر، لأن القناعة الشعبية الراسخة هي أن الأنظمة السياسية الحاكمة إما أنها فاسدة أو متخلفة، سواء صرح الشعب بذلك أو لم يصرح.

والعاجزون عن التصريح هم في الغالب أشد فرحًا بالتغيير لأنهم يرون فيه كوة أمل يرجون أن تتسع لتصل إليهم ولو بعد حين.

فوحدة الأمة -إذن- محفز رئيس لانتقال الحراك، كما أن قدرة شعب من هذه الشعوب على كسر حاجز الصمت وهدم أسس العجز التي سعت الأنظمة إلى تشييدها في

النفوس، سيكون محفزًا آخر على انتقال العدوى الحميدة. وهذا ما حصل تمامًا.

وقد أسهم الإعلام الجديد في توسعة شبكة التواصل بين أبناء الأمة وعجلت بالثورة إلى الحد الذي يصح أن نصفها بالمفاجأة الصاعقة لكثير من المتابعين.

أجل، لا مجال لإنكار أن ثمة خصوصيات لكل بقعة جغرافية، ولكل شريحة اجتماعية، تجعل منها تحمل خصائص تميّزها على مستوى اللهجة والميول والرغبات والقدرات، كما أن بعض التحديات والوقائع تجعل من دائرة الاهتمام تتفاوت بين شعب وآخر، فالشعب الذي يكون تعداد أفراده كبيرًا كالشعب المصري لن تكون أولوياته مشابهة تمامًا لشعب قليل العدد كالشعب القطري، فإذا ضممنا إلى ذلك حالة الثراء لدى غالبية القطريين والفقر لدى غالبية المصريين لوجدنا أن عاملًا آخر دخل على خط تغيير الأولويات، وهكذا.

غير أن هذه الخصوصيات، في تقديري، لا تصل إلى حد الفرز التام بين هذا الشعب وذاك ليقال: إن ما حصل عند هذا الشعب لن يحصل بالقطع لدى الشعب الآخر.

ومما يشجع ويحفز على الانتقال هو أن العالم اليوم، ونتيجة التواصل الإعلامي، عبر الفضائيات وشبكة الأنترنت، قد تقلصت فيه المسافات وتآكلت فيه الخصوصيات إلى حد كبير، فما يتكون من ظواهر اجتماعية وسياسية وثقافية في بلد لا يمكن أن يبقى في حدود ذاك البلد بل يتعداه إلى البلدان الأخرى، خصوصًا إذا كانت إيجابياته ملموسة، والثورة ذات إيجابيات ينشدها الناس؛ لأنها تعني تغيير الواقع من سيئ إلى حسن.

الشيخ المصطفى:

إنّ عوامل الثورة وأسبابها كثيرة وتتراوح بين الخصوصي، والسنني وبين الذاتي والموضوعي، وبين المعنوي والمادي. وهي عوامل موجودة في كل الدول التي تعاني من نير الطغيان وغياب المؤسسات، حيث يتم إقصاء الناس من المشاركة الفعلية فيها، ويحرمون من التدخل الإيجابي في الشأن العام.

وكل ثورة تتطلب مجموعة من المعطيات والجاهزية، سواء على مستوى النخبة الثقافية أم على مستوى القاعدة الجماهيرية. إضافة إلى وجود الدافع والتصميم على إنجاز التغيير.

ويخطئ من يذهب إلى أنّ الظروف الاقتصادية السيئة هي العامل الوحيد التي ساعدت على اندلاع الثورتين في تونس ومصر، وإنما هناك عوامل سياسية تتمثل في: انغلاق الحياة السياسية، واحتكار الحزب الحاكم للشأن العام، وهيمنته على مقدرات الدولة، وسيطرة المجتمع السياسي على مؤسسات المجتمع المدني ومحاصرتها، وسيادة النمط العائلي في الحكم، واحتكار منظومة الاتصالات والمجال الإعلامي.

وعلينا ألّا ننسى أيضًا أهمية غياب الروحية الأخلاقية والثقافية المتعلقة بقيم الكرامة والعزة والحرية والاعتراف والمساواة والعدالة، التي تم تدنيسها واستبدالها بقيم العولمة، التي

ساعدت على تفشي الظلم والتفاوت الطبقي والإذلال الذي تعرّضت له فئات شعبية.

وكذلك خضع الفكر الاجتماعي إلى عملية تخريب من طرف أجهزة الإعلام الرسمية، التي نشرت ثقافة مبتذلة يغلب عليها التهريج، وتقديس المتع الدنيوية، ومفاهيم التسلية والاستهلاك.

لكن العامل الأبرز هو الاعتداء الصارخ على القيم التربوية، وتغذية التناقض التام بين النسق المعياري الذي تروج له الدولة والمنظومة الأخلاقية المتجذرة في الشعب، والمنقولة عبر الذاكرة الاجتماعية، والشروع في ترويج نمط من الحياة خالٍ من المعنى، يشجع على النجاح الفردي، والانتفاع بكل الوسائل، والمصلحة الفردية، والأنانية، وذلك على حساب قيم الكرامة والعفة والقناعة، والمصلحة المشتركة، وحب الخير للغير والإيثار.

هذه العوامل وغيرها ساعدت كثيرًا على إذكاء روح الثورة في هذين البلدين، ولكن ليس بالضرورة أن تنتقل عدوى الثورات إلى من حولها إلا عبر معطيات حقيقية للثورة خارج هذين النموذجين. وتاريخ الثورات يفيد بأنّ هذا النوع من الانتقال للثورات كان شحيحًا للغاية، بل حتى عندما يقع نوع من العدوى من ثورة مجاورة، فإنها تحدث ببطء شديد وعادة ما يصاحبها غزو أجنبي واضح وصريح.

فالثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩م، لم تثبت أنها نموذجًا مُعديًا، بالرغم من ظهور متعاطفين معها في مناطق عدة، ولكننا لم نرَ موجة من الثورات على الطراز (الخميني) في السنوات الثلاثين الماضية.

والثورة المخملية في أوروبا الشرقية هي استثناء جزئي، وذلك لأنّ معظم دول أوروبا الشرقية التابعة للسوفيت آنذاك كانت تعتمد بصورة كبيرة على التهديد بالغزو السوفيتي للإبقاء على أنظمتها الزائفة في السلطة، ولكن بمجرد أن انهارت القوة السوفيتية سقطت كل أحجار الدومينو تلك في صورة متوالية.

وحالة العالم العربي ليست مشابهة لتلك النماذج؛ فبالرغم من أنّ الحكومات العربية برمّتها حكومات سلطوية، إلا أنها جميعها مستقلة وتعتمد على خليط مختلف من المؤسسات السياسية، ومن الإجراءات التي تُبقي على حكامها في السلطة، فعدم مقدرة الرئيسين المصري والتونسي على إدارة التحدي وإخراجهما من السلطة لا يعني أنّ الزعماء العرب الآخرين لن يكونوا قادرين على ردع وقمع التحديات على حكمهم.

والتاريخ البشري علَّمنا أنّ الثورات تكتب بالدماء ولكنها كثيرًا ما تُسرق وتُغدر من طرف أبنائها، وتتعرَّض للخيانة والمحاصرة والتضييق؛ للتقليل من إشعاعها وإخماد لهيبها، وكثيرًا ما تأكل الثورة أبناءها!!.

إنّ التخوفات الحقيقية تبرز من إمكانية استئثار طرف سياسي بثمار الثورة، والقفز على المستجدات، واحتكار التكلم باسم الشعب، وتهميش شرائحه ومكوناته، وإعادة إنتاج المنطق القديم في الإقصاء والاحتكار.

ومشكلة هذه الأمة أنها عاشت تراكمات تاريخية تحوَّلت إلى رواسب وأفكار لا شعورية، اختلط فيها النور بالظلام، والحق بالباطل، فأصيبت الأمَّة بالتخبط في هذا المجال بعدما عاشت تحت تأثير كثير من قيادات لا تملك أيَّ معنى في القيادة، لا سيّما تلك التي اعتبرت الوراثة نظامًا، حتى للصبيان، والتي أعطت الموقع قداسةً لا يملكها، وفرضت على الأمة الإطاعة المطلقة. حتى إنَّ الكثير من الفقهاء، نظّروا لذلك فقهيًّا، ففرضوا على الأمة من الناحية الشرعية إطاعة أولي الأمر، من خلال ما فسَّروا به الآية الكريمة ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[٧٢]، ففرضوا على الأمة أن تُطيع الحاكم الظالم والفاسق والمنحرف والقاتل والفاسد، وقالوا للأمَّة: إنه لا يجوز لكم أن تثوروا عليه أو على حكمه، بل عليكم أن تنصحوه بأدب أو بدبلوماسية، كما نقول في لغة هذه الأيام.

ثم جاءت الإقطاعيات السياسية والمالية وغيرها.. فورثت هذا المسار التاريخي، وفرضت على الناس أن يخضعوا لها، وأن يقدِّموا فروض الطاعة، باعتبار أنها تمثل جزءًا من بنائهم الشخصي والشعوري، ثم جاءت التطورات الحديثة، ففرضت على الواقع كلِّه نظامًا إقطاعيًّا متخلّفًا.

الإعلام القوة الجديدة

- **منتدى البصائر: وسائل الاتصال (كالأنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي) من أبرز آثار العولمة، وكان لها دورٌ كبيرٌ في ثورة مصر، إلى الحد الذي دفع البعض إلى تسمية الثورة بـ(الثورة الإلكترونية)، وتسمية شبابها بـ(جيل الحرب الإلكترونية)، في مقابل جيل قديم لا خبرة له بوسائل الاتصال، مارس (الحرب التقليدية)، واصطُلِح على تسميته بـ(جيل الحرب التقليدية)، ومن جهة أخرى كان للفضائيات دورٌ أساسٌ في خلق التعاطف والتأييد الخارجي ومنع الحكومات من الاستفراد بشعوبها وقمعها.**

السؤال هو: كيف تقرؤون دور شبكات التواصل والإعلام فيما شهده ويشهده العالم العربي والإسلامي؟.

الشيخ المصطفى:

كل ثورة تندلع وتتواصل هي في الحقيقة تشتعل على نار هادئة وتتهيَّأ لها جملة من الظروف والوضعيات، وتعتمد في ذلك على جملة من الآليات والوسائل، وهاتان الثورتان ارتكزتا بالأساس على عناصر عديدة، ولا يمكن حصرها في (الثورة الإلكترونية) فقط، ومن هذه العناصر:

(٧٢) سورة النساء، آية: ٥٩.

١- الحماس الشعبي الشديد، وبلوغ حالة الاحتقان والغضب درجة قصوى من الغليان والاستعداد.

٢- تمرد الشباب على القيادات والزعامات الحزبية بعد يأسها من قدرتها على التغيير، فأخذوا بزمام المبادرة في قيادة الشارع، وابتكارهم لأشكال نضالية سلمية راقية على مستوى الشعار والتنظيم والعطاء والمثابرة، والمضي قدماً في الاحتجاج.

٣- الانخراط في منظومة الاتصالات الحديثة، واستعمال الوسائط الرقمية باقتدار، وخاصة المنتديات الاجتماعية، مثل الفيسبوك والتويتر واليوتوب، وتأثيث منظومة من الاتصال الجماعي والإعلام الشعبي الموازي.

٤- الدور الطليعي للحركة الطلابية، واستحضارها الميداني لذاكرتها النضالية، وتوظيفها لجملة من الأدبيات السياسية المتوارثة في فعلها الميداني.

٥- تأثير الحركة النقابية العريضة وانتشارها في كامل الوطن والبلاد.

٦- ظهور نزعة استقلالية في الفضاء الثقافي والنقابي والحقوقي والسياسي، وتكريس التعددية الفعلية في الشارع، وتكاثر الحراك الموازي للهيئات الرسمية، ونشأة كيانات جديدة موازية للهيئات القديمة المتكلّسة.

٧- التحالف العجيب بين المتناقضات، والمتبلورة في الحس الوطني، والشعور القومي، والانتماء الطبقي، والالتزام الديني، والمطالبة بالحريات الفردية، والانعتاق الجماعي، وقيم الإنسانية والحقوق التنموية.

٨- الدور الهام الذي مثله البعد الديني في تغذية روح الثورة لدى الناس.

كل هذه العوامل والعناصر ساهمت في إشعال نار الثورة ومثّلت وقوداً، جعلت من أهدافها القطع الجذري مع الماضي التعيس، وخلق قواعد لعبة سياسية جديدة قد لا يكون للنظام القديم مكاناً فيها؛ تقوم على حق الاختلاف واحترام التعددية الفعلية.

الدكتورة المحميد:

الثورة الإلكترونية ومواقع التواصل الاجتماعي بمقدار ما ساهمت في تواصل الشعوب الثائرة والمتطلعة لواقع أفضل تواصلاً لحظيًّا وفوريًّا، وفعلاً حمتها من الاستفراد القمعي الذي تمارسه حكوماتها عليها، مما له أثره في تسارع التغييرات الاجتماعية والسياسية وانتشارها، لكن في المقابل تمكنت هذه الحكومات أيضاً من حجب الحقائق وتزييفها بمهارات فنية إعلامية عالية من خلال وسائل إعلامها المقروءة والمسموعة والمنظورة، فعملت على حجب الشعوب بعضها عن بعض بذلك، معتمدة على سلاح الطائفية والفؤية والعنصرية، الذي يعمي العقول والقلوب عن مشاهدة الحقائق كما هي والتفاعل الإنساني الطبيعي معها. فحينما يكون الظلم والقمع هو بما هو في أكثر من مجتمع، نجد أن معيار الطائفية

والعنصرية يجعله في مجتمع ما ظلماً كما هو فعلاً، وفي مجتمع آخر عدلاً بخلاف واقعه، أو ظلماً معقولاً وجائزاً بعيداً عن وخز الضمير!!.

ولكن أعتقد أن تغييب الحقائق وتنكيسها أمده قصير، فحميمية التواصل بين المجتمعات والأفراد في تزايد مستمر، وطبيعة المسار البشري يتجه نحو النضج والتكامل كما رسمت له الإرادة الإلهية الحكيمة: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾(٧٣).

الشيخ الداوود:

منذ ولادة الدول العربية من رحم سايكس بيكو والسلطة تمسك بكل مفاصل الحياة في يدها، ومن أهم الأدوات التي احتكرتها السلطة منذ نشأتها هي الأجهزة الإعلامية سواءاً كانت مقروءة أو مسموعة أو مرئية، وكانت الأداة التي تسعى من خلالها لخلق رأي عام موافق لما يريده الحاكم العربي، وقد استطاعت السلطات القمعية أن تضلل الشعوب العربية عبر ما تبثه أجزتها الإعلامية من ثقافة وفكر وقيم، لأنها الرأي الوحيد المتاح أمام الجماهير.

أما بعد الثورة المعلوماتية وتنامي تكنولوجيا التواصل المعرفي بين الشعوب وقدرة كل شخص على نشر المعلومة والفكرة والخبر الذي يراه، فإن زمام الاستعباد الثقافي والإعلامي سقط من يدة السلطة المستبدة، وأنكشفت عورتها وظهرت الكثير من مساوئ الأنظمة الديكتاتورية.

هنا بدأ العقل العربي يخرج عن حدود السلطة الإعلامية للأنظمة المستبدة وبدأ ينظر للمجتمعات والشعوب وما تحققه من نجاحات وما تسعى لتحقيقه في حياتها وأصبح يتفاعل مع ما يحدث في كل بقعة من بقاع العالم، وصار أفقه يتسع كل يوم من خلال ما يتلقاه وما يشاهده من حراك في الشعوب الحية الأوربية أو غيرها.

وصارت المعلومة تأتيه وهو في منزله وأصبح لديه قدرة أكبر على التأكد من صحة المعلومة وقدرة أكبر على الوصول لكل ما يريده من معلومات أو ثقافات، وبهذا فقدت السلطات المستبدة القدرة على السيطرة الثقافية والمعلوماتية، وهو الأمر الذي عجل في تنامي الحراك وتواصله وإنتقاله من بلد لآخر.

وفي ظني أن شبكات التواصل سوف تتنامى أهميتها وقدرتها في تحقيق التغيير والإصلاح في عالمنا العربي والإسلامي، لأن الحرية الفكرية سوف تجعل من الجيل القادم أكثر طموحاً وسعياً نحو تحقيق آماله وغاياته، ولأن بداية الانعتاق من ربقة السلطات المستبدة يكمن في تنامي الحرية الفكرية والثقافية وهو ما تحققه شبكات التواصل المعرفي والاجتماعي.

(٧٣) سورة المجادلة، آية: ٢١.

السيد الموسوي:

من أكبر التحديات التي تواجه الحركات الإصلاحية والتغييرية هي مقدرتها على إيصال صوتها إلى أكبر شريحة ممكنة، لذلك نجد سرعة التأثير في المتلقي بالإضافة إلى قوة الفكرة، هو حضورها الجماهيري وطريقة حضورها، فكان للتطور في إيصال الفكرة وسرعتها دور بارز في التأثير بدءاً من نقل الفكرة عبر مكبرات الصوت والمذياع والكاسيت، إلى ظهور التلفاز ومن ثم الحاسوب وصولاً إلى شبكات الإنترنت التي أحدثت طفرة نوعية واسعة. وما أضاف في سرعة التأثير على شبكات الإنترنت هي مواقع التواصل الاجتماعي التي أضافت بُعداً مهمًّا في وسيلة التأثير، وهو البعد التفاعلي، الذي يمكن للشخص فيه أن يتفاعل مع الفكرة ويحشد لها بأبسط الأساليب ودون الحاجة إلى قاعات اجتماع.

نجد أن بعض المفكرين قد قلل من شأن شبكات الاتصال ومواقع التواصل الاجتماعي في الثورات العربية، مقابل من أفرط في إعطائها الدور الأول والأوحد، إلا أننا نجد أن دورها الكبير لا يمكن أن يُغفل، حيث كانت أحد أبرز العوامل في نجاح التحريك؛ لأنها أضافت عوامل مهمة في إنجاح الحركة التغييرية، ومنها (السرعة) في التأثير وفي إيصال الفكرة والمعلومة، ومنها (سعة التأثير) على الشرائح المختلفة والمتباعدة، ومنها (التحفيز)، ومنها (المصداقية) من خلال نقل الوقائع على حقيقتها. وكل تلك العوامل من أهم ما تحتاجه الحركة التغييرية لتحقيق أهدافها. إلا أنها بلا شك لن تكون ذات فائدة ما لم يتصل ذلك بحراك واقعي وحقيقي على الأرض.

الشيخ الميلاد:

كان يقال دائماً: إن الإعلام هو السلطة الرابعة، في إشارة كنائية لعظيم ما له من أثر في صناعة الرأي العام والتأثير على مجربات الأحداث والوقائع!، والأمر كذلك بلا ريب! وقد تعاظم تأثير الإعلام اليوم إلى درجة كبيرة جدًّا في صناعة الرأي والموقف حتى غدا العلامة الأولى التي يتمظهر من خلالها ما قد أطلق عليه بالعولمة التي امتدت تأثيراتها الشاملة لكلّ أمم الأرض. وكلّ ذلك يرجع إلى الإنجازات التقنية الدقيقة والمتنوعة التي ابتكرها الإنسان للاتصال والتواصل. ولقد رأى العالم برمته كيف كان للإعلام بوسائله المتطورة وتقنياته المتقدمة الأثر الكبير في إطلاق الثورات العربية الراهنة وتأججها وتوسعها وامتدادها في المجتمعات والآفاق، ولاسيما الإنترنت بآلياته المتعددة، والقنوات الفضائية، حيث كان لهما الأثر الكبير والبالغ في كلّ ذلك .

ولقد كان للإعلام دوره وتأثيره في الثورات العربية ضمن الأبعاد التالية:

- تأسيس وتسهيل عملية التواصل بين الثوار الذين جعلوا من الشبكة العنكبوتية آليتهم الأولى في التواصل السريع فيما بينهم على مستوى تبادل الرأي والتطورات والتداعي للثورة.

- الإعلان المباشر والسريع عن آخر أنباء الحراك الجماهيري وأوضاع الثورة وما يسود ذلك من فعل وردات أفعال بين الشارع الثائر والأنظمة الحاكمة .

- إيصال صوت الثورة وما ترتكبه الأنظمة في حق الشعوب الثائرة من تجاوزات إلى الرأي العام العالمي وكافة المنظمات الحقوقية في العالم.

- التعرف على أكبر قدر من ردات الأفعال المحلية والإقليمية والدولية على الثورات وما لها من تداعيات على أكثر من صعيد هنا وهناك.

وبالتالي بحقّ يمكن القول والتأكيد بأنه قد لعب الإعلام بجميع ألوانه وأشكاله الدور الأول في استنهاض الهمم، وتوجيه القوى نحو المشاركة في الثورات العربية، والمساهمة في تنظيمها السريع، وتسهيل حركتها نحو تطلعاتِها المشروعة في المطالبة بالعدالة والحرية والمساواة. ولا يخفى ما ينطوي عليهِ هذا الواقع من إدراك عميق لأهمية الإعلام، وما يمكن أن يلعبه من أدوار لصالح الثورات العربية العارمة تماماً كما هو شأنه في كلّ زمان ومع كلّ قضية.

والله نسأل أن يأخذ بأيدي شعوبنا العربية والإسلامية إلى كلّ ما فيه خير وصلاح، والحمد لله رب العالمين

السيد النمر:

نعم، كان لشبكات التواصل الاجتماعي على الأنترنت ولوسائل الإعلام الفضائية دورٌ بالغ الأهمية في توفير عناصر النجاح للحراك الثوري، وذلك إذا لاحظنا أن الثورات ليست فعل أفراد بل شعوب، وما لم يتواصل أفراد الشعب وأبناء الأمة مع بعضهم فلن تحصل الثورة. وقد وفرت شبكات التواصل تلك ووسائل الإعلام الفضائية الأرضية المناسبة للاجتماع من جهة، وللتعريف بالحراك وأهدافه وشعاراته وتحشيد الدعم المعنوي له بل المادي أيضاً.

ولهذا السبب نجد أن حكومات الاستبداد تحرص بشكل فائق على تقليص حضور شبكات التواصل والفضائيات بالحجب تارة، وبالتشويش تارة أخرى، وبملاحقة المشاركين فيها ثالثة وهكذا.

ولعل الملفت في الأمر هو تلك الفجوة المعرفية والمعلوماتية الكبيرة بين جيل الحكومات وجيل الشباب، وهي الفجوة التي تبينت قبل الحراك وأثناءه وبعده، مما دعا المستبدين إلى السعي الحثيث للالتفاف عليها بوسائل شتى.

وأنتهز الفرصة لتوجيه النصيحة لأبنائنا الشباب وبناتنا الشابات إلى أن يحسنوا استثمار الوسائل التواصلية الحديثة في تقليص الفجوة المدنية والحضارية بين أمتنا وبين الآخر (الغربي والشرقي) من ناحية، وبين أمتنا والآخر المحلي (السلطات السياسية) من

ناحية أخرى.

فبالنسبة للآخر الخارجي لا ينبغي لنا أن نقرأ الآخر ونتعامل معه تعاملاً عدائيًّا بالمطلق لنقع في حالة قطيعة معرفية ونفسية، فنحرم من نواحي التقدم والمدنية التي توصّل إليها بعد جهود وعناء عبر قرون من الزمن، كما لا نريد أن نكون منبهرين أمامه فنستسلم له انطلاقاً من صواب قيمه ومعارفه وخياراته، بل نمارس بين هذا وذاك انتقائية إيجابية، فنختار ما صوابه بيِّن ونرفض بشدة ما خطؤه بيِّن، ونتأمل فيما يحتمل الأمرين فإن كان صواباً اخترناه وإن كان خطأً رددناه.

وأما الآخر الداخلي فلا أعتقد أن علينا العمل بكل ما نملك في اتجاه التغيير نحو الأحسن، فإن كان التغيير الشامل مقدوراً بتوفر أسبابه، سعينا نحوه بخطى حثيثة، وإن كان غير مقدور لعدم توفر أسبابه فلا ينبغي المجازفة بالسير في طرق غير مأمونة العواقب فنُبتلى بما لا يحمد عقباه. والأمر بعدُ بحاجة إلى تواصل وتشاور بين قوى المجتمع الفاعلة، خصوصاً جيل الشباب الذي كشف عن قدرات هائلة في التنظيم والإنجاز.

ولنحسن النية خالصة لوجه الله الذي وعدنا بأنه ناصر من نصره، وأن العاقبة للتقوى والمتقين □

نحو مشروع وطني يترجم ثقافتنا

كاظم الشبيب*

إن اللغة مفتاح التعارف الثقافي بين الشعوب عبر وسيلة الترجمة، فبينما كان الاهتمام العربي بتعريف فكر ونتاج الآخر كبيراً، ظلَّ اهتمامنا بترجمة أنفسنا للآخرين هزيلاً. وحيث إن الآخرين يأملون التعرف إلى فكرنا الذي لن يستطيع أحد غيرنا التعريف به، لذا تأتي أهمية تأسيس المشروع الوطني الذي يتصدى لهذه المهمة.

الترجمة لفظ عام يعني النقل من لغة إلى أخرى، ومن غيرها لا تتمكن الشعوب من التواصل والتعارف وتبادل التجارب وانتقال الحكمة من بلد إلى آخر، أو أن تستفيد أمة معينة من حضارة سابقة لتكوين حضارة لاحقة؛ لأن «النهضات الكبرى في تاريخ العالم، وفي تاريخ العرب تحديداً، قامت فيما قامت عليه، على الترجمة، إذ لعبت الترجمة دوراً أساسيًّا في سباق ديناميكيتها الاجتماعية والتاريخية»[1]، وكما يقال: إن أمة بلا ترجمة أمة نصف ميتة.

وتظهر ضرورة الترجمة اليوم عن أي يوم مضى، فالعولمة لن تُقرب الشعوب بعضها إلى بعض مادامت قاصرة في استخدام وتسهيل عمليات الترجمة بين اللغات الحية واللغات الأخرى، فكيفما تيسرت الترجمة للعالم نجحت العولمة في خلق مجتمع إنساني حقيقي لا

* كاتب وباحث، السعودية.

(١) جريدة الوطن - الصفحة الثقافية عدد ٤٠٧، السبت ١٠/ ١١/ ٢٠٠١م، عن لسان الدكتور الطاهر لبيب مدير عام المنظمة العربية للترجمة.

وهمي.

لقد اهتم العالم العربي بالتعريب منذ الدولة العباسية حيث بلغت فيه حركة التعريب أوجها عندما خصص القائمون عليها وبتوجيه من المأمون (بيت الحكمة) كمركز للحركة الثقافية الواسعة. واستمرت عمليات التعريب بين قوة وضعف حتى يومنا هذا، وتشكَّلت في العقد الأخير مؤسسات عربية عملها الأساسي وهدفها الثابت هو التعريب، أي نقل الثقافات الأخرى والنتاج الفكري -الشرقي والغربي أو ما بينهما- من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية، وليس من أولوياتها النقل من اللغة العربية إلى اللغات الحية!، منها المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر في دمشق، وهو من أجهزة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو)، ومن أهم أهدافه تعريب التعليم العالي والجامعي بفروعه وكافة ميادينه، وتشكَّلت أيضاً المنظمة العربية للترجمة في بيروت، وهي منظمة علمية غير حكومية مستقلة وعملها الأول التعريب، بل إن الجمعية الدولية للمترجمين العرب ومقرها قطر، أغلب أعضائها في العالم يقومون بدور التعريب، وآخرها مشروع دولة الإمارات للترجمة.

مقابل تعريب الثقافات الأجنبية -تحديداً الغربية منها- والتي تزخر أرفف مكتباتنا التجارية بالجديد المعرب منها يوميًّا، لم تأخذ ثقافتنا العربية والإسلامية نصيبها من الاهتمام والنقل إلى اللغات الأخرى، واقتصرت هذه العملية على مساعي فردية من بعض المهتمين في الوطن العربي. ومما يؤسف له أن يقوم بعض المستشرقين ممن تنقصهم الأمانة في ترجماتهم بترجمة متون فكرنا وثقافتنا، فلم يُخضعوا تلك الترجمات إلى عمليات التصحيح والتدقيق عند المعنيين بثقافتنا وفكرنا.

ونحن بحاجة إلى الاهتمام بتعريف أنفسنا وأفكارنا وعرضها بصورة سليمة للآخرين بقدر أكبر من اهتمامنا بتعريف فكر الآخرين وفلسفاتهم.

تولي بعض الجامعات الغربية اهتماماً جيداً بترجمة الأدب العربي، وكذلك بعض دور النشر وهي قليلة جدًّا، وبعض تراثنا المترجم وصل إلى الغرب عن هذا الطريق، أو عن طريق بعض المترجمين مثل دنيس جونسون ديفيز الذي ترجم أجزاء من كتاب «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي، وبعض التراث الديني، وبعضاً من الأدب الحديث كترجمة بعض أعمال نجيب محفوظ، وغيره من المترجمين الذين عاشوا في البلاد العربية وتعلموا لغتها وعلَّموها لاحقاً في جامعاتهم، وأغلب ما تمت ترجمته من علومنا جاء على أيدي أجنبية! فهل يطمئن العرب لسلامة هذه الترجمات؟

لكل مترجم أساس فكري تنطلق منه ترجماته للنصوص والأفكار، فإن صحّت صح النص المترجم، وإن فسدت فسد النص، بل قد يكون مسخاً أو ميتاً. ومن أكبر المصائب التي يُعاني منها الفكر الإنساني هو التشويه المتعمد، كما قام بذلك يهود العصور الوسطى

عندما ترجموا بعض أعمال الإمام الغزالي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، فسعوا إلى طمس الملامح الإسلامية للنصوص المترجمة، «بل إن أغلب ما نقلوه كان أقرب إلى إعادة صياغة النصوص العربية منها إلى الترجمة»[٢]، لذا كان بعض الفكر الإسلامي ينتقل إلى الأوروبيين بواسطة المنظار اليهودي الذي تعمَّد الاستعاضة عن الآيات القرآنية بآيات من الكتاب المقدس وينسبون بعضها إلى بعض الحاخامات، وينسبون الأحاديث النبوية إلى أحد الحكماء.

لذلك لا يمكننا الاعتماد على مترجمين من خارج دائرتنا العربية والإسلامية في تعريفنا -فكريًّا وعقائديًّا وثقافيًّا- إلى العالم؛ لأن هكذا ترجمات لا تُلبي أو تُشبع رغبة العالم في معرفتنا كما نحن نريد. ومنذ أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ اندفع الغربيون نحو البحث والمطالعة للتعرف إلى الفكر الإسلامي -طبيعته وتعاليمه- أكثر من أي وقت مضى خلال قرن كامل؛ لذا فنحن بحاجة إلى القيام، اليوم، بمهمة ترجمة أنفسنا للغير، ليس للدفاع عنها بقدر ما هو عرض وتعريف بعقيدتنا السليمة والسمحة وبفكرنا النقي دون تشويه أو مزايدات، وتصحيح ما لدى الآخر من مفاهيم خاطئة عن ثقافة مجتمعاتنا وشعوبنا العربية. ويلزم هذا التعريف أن يكون بأسلوب الآخر ولسانه، حتى يفهم الآخرون من نحن؟ وكيف نحن؟ وهذا يتطلب ترجمة تراثنا الإسلامي والعربي بعد تنقيته مما شابه من انتقائية المستشرقين، ومبالغة المسلمين المغالين، وتشويه يهود القرون الوسطى المتعمدين، كي يساهم في خلق الفكر الحضاري الإنساني الذي تتبادله الأمم ويدفعها نحو التعايش الثقافي السليم.

إن ترجمة فكرنا إلى اللغات الحية من المهمات التي علينا القيام بها بأنفسنا، ففي كل لغة نفحات ونسمات وروح وتصورات ونكات يستطيع أهلها -فقط- أن يعبروا عنها كما يؤمنون. فنحن «أهل اللغة العربية» المتمكنون من التعبير عن مكنونات وبواطن لغتنا لا غيرنا، والوصول إلى صور القرآن الإعجازية، والحصول على المعاني المرادفة في اللغات الأخرى لألفاظ ومعاني لغتنا، فترجمات القرآن التي وصلت إلى ٤٠٠ ترجمة عجزت عن الترجمة المعنوية والروحية للألفاظ والآيات.

أين مشروعنا الوطني؟

نحن العرب والمسلمين بحاجة ماسة، في هذه الفترة الزمنية التي تمر بها بلادنا، إلى تعريف الآخرين بأنفسنا في ظل الهجمات الإعلامية على مجتمعاتنا وديننا. وقد تكون لأي بداية مهما كانت متواضعة قيمة في هذا الطريق، وهي بمثابة وضع حجر الأساس واللبنة

(٢) جريدة الشرق الأوسط - موضوع بعنوان: دراسة مصرية.. يهود في القرون الوسطى ترجموا التراث الإسلامي بشكل مشوه. عدد ٨٨٧٤، بتاريخ ١٦/ ٣/ ٢٠٠٣م، صفحة الكتب.

الأولى وإن صغُرت، ويجب تقديرها واحترامها. بيد أن الأمر لا يحتمل الخطوات البسيطة، بل يتطلب التوجه الفعلي لتأسيس مراكز وطينة في كل بلد للترجمة يعتمد فيها على قوة ثلاثية الدفع:

أولها: تبني ودعم كل دولة للمشروع ممثلة في وزارة الإعلام والثقافة ووزارة التعليم العالي وغيرها من الجهات المعنية.

ثانيها: الجامعات بما فيها من أقسام اللغات الحية ومراكز البحوث والدراسات.

ثالثها: الجهات الثقافية والدينية (العامة والخاصة) بما فيها نخبة المتخصصين.

إن هذه المراكز بمثابة «بيت الحكمة» العباسي المعاكس، فبينما كان البيتُ العباسي يقوم بنقل ثقافة الغير إلى بلادنا (من الخارج إلى الداخل)، فإن «بيت الحكمة» الإسلامي المرتجى، يُراد منه أن يُترجم ثقافتنا وينقلها إلى الغير بصورة سلسلة (من الداخل إلى الخارج).

ولعمري إنها لمهمة صعبة، لكن ثقافتنا كبيرة بما تحتضنه بلداننا من قدرات بشرية تتمكن من التعبير عن روح الفكر الإسلامي، وبلاغة النص الثقافي، وحقيقة السلوك الاجتماعي، بشكل علمي رصين، ولمسات إنسانية دقيقة، تستفيد من تقنيات العصر في تسريع الترجمة بواسطة تفتيت الجُمل وهو آخر ما توصل إليه العلم في هذا المجال، وتتعلم من التجربة الأسبانية في هذا المضمار التي كان حجم الترجمة فيها في سنة واحدة يعادل ما ترجمه العرب جميعاً خلال القرون العشرة الأخيرة، كما جاء في تقارير هيئة الأمم المتحدة.

أن نعرف الآخرين أمر حسن ويسير لأن زمامه بأيدينا، أما أن يعرفنا الآخرون فأمر أحسن لكنه صعب كالسهل الممتنع. ولكن «من سار على الدرب وصل» □

المشروع الشيعي في العراق

تأملات في مشروع القيادة

محمد علي جواد تقي*

كان الجميع في العالم الاسلامي يتوقع ظهور مشروع شيعي بملامح واضحة في العراق بعد التاسع من نيسان عام ٢٠٠٣م. نظراً للعمق الحضاري والثقافي في بلد أثبت أنه يحافظ على الهوية الدينية رغم تعاقب الانظمة السياسية والتيارات الفكرية الوافدة طيلة القرن الماضي، ورغم التحدي الكبير الذي تعرَّض له من قبل نظام حكم دموي وضع في سلّم أولوياته تكريس الولاء للزعيم القوي والحزب الواحد وليس للدين، ولكن ربما أغفل رأس النظام البائد ومن كان يقف خلفه ويسنده فكريًّا وماديًّا، أن المشروع الشيعي ليس على شاكلة المشروع القومي أو المشروع العلماني الذي يعتمد بالدرجة الأولى على أشخاص ورموز، كما هو الحال في (أتاتروك) العلمانية و(ساطع الحصري) القومية، إنما في العراق مراجع دين ومفكرون ومثقفون، إلى جانب مؤلفات ونظريات معمقة في الحكم والإدارة والتنظيم. وبشكل عام، هنالك نظرية متكاملة لحضارة إسلامية يفترض أن تستعيد حيويتها ومكانتها في خارطة الحضارات والثقافات. إذن؛ ففي العراق القيادة موجودة وقائمة، وأيضاً القاعدة الجماهيرية موجودة على الأرض. ولكن؛ هل تحقق فعلاً هذا المشروع على الأرض، أم بقي في الإطار النظري وحسب؟

ربما نوفق في تقييم التجربة من خلال هذه الدراسة المختصرة إذا سلطنا الضوء على

* كاتب، العراق.

(القيادة) وهي الأهم في ركائز المشروع الشيعي في العراق، عندها يتضح لنا تقريباً مستوى نجاحنا، ثم بإمكاننا اكتشاف العقبات والكبوات على أمل تجاوزها وإزالتها عن الطريق. لكن قبل كل شيء لا بد من تحديد المعنى المراد من (القيادة)، فهنالك القيادة السياسية، والقيادة الدينية، ويتوجب علينا التحديد ما دمنا نتحدث عن المشروع الشيعي في العراق وليس في بلد آخر، فبعد تاريخ التاسع من نيسان عام ٢٠٠٣م، كانت الساحة مُهيَّأة ومُعدَّة سلفاً لظهور قيادة سياسية محمولة على مشروع سياسي بعنوان (التجربة الديمقراطية)، فكانت (العملية السياسية)، وتشكيل نظام الحكم الجديد، وهذا تم ضمن حدود العراق ذي الأغلبية الشيعية. إذن؛ حصل نوع من التزامن في المسير بين التجربتين؛ تجربة القيادة السياسية وتجربة القيادة الدينية في فرض الأمر الواقع وصنع الأحداث. وقد شهدنا التقارب والاتفاق في مراحل وظروف، والتباعد في أخرى.

جاء في مقدمة كتاب (القيادة الإسلامية) الصادر أول مرة عام ١٩٧٠م، والذي يعبر بوضوح عن أفكار سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله) «أن تحديد صيغة القيادة من أهم وظائف المبدأ الذي يتكفل مسؤولية إسعاد الإنسان، ذلك أن القيادة تعكس حضارة الأمة، وتبرز روح نظامها، كما تعطي فكرة جامعة عن فلسفتها في الحياة، مضافاً إلى أنها تضمن انطلاقة الأمة، واستقامة مسيرتها في الحياة». وفي معرض تأكيده على أن الإسلام هو المبدأ الذي يكفل سعادة الإنسان في الحياة، يؤكد المؤلف على أن الدين الإسلامي خير من يحدد المواصفات والشروط العامة والتفصيلية للقيادة.

ولأجل ذلك كله، نرى تقييم التجربة العراقية في المشروع الشيعي من خلال ثلاث زوايا:

أولاً: الشروط الذاتية:

معروف ان القيادة الاسلامية ليس على شاكلة القيادة العسكرية او السياسية المعهودة في العالم، حيث تقوم على أساس افكار ونظريات يضعها الانسان لنفسه ليحكم الآخرين، إنما هي منظومة متكاملة من المواصفات لا يأتيها الباطل من بين يديها أو من خلفها، مصدرها الكتاب المجيد وهو كلام السماء وأهل البيت عليهم السلام، وهم أناس اصطفاهم الله تعالى من بين البشر ليكونوا الهداة والمنار في الطريق، فاذا كان المطلوب تعبئة طاقات المجتمع وتوجيهها في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية، وتوفير الرفاه والحرية، وبالتالي إدارة المجتمع والتوزيع العادل للثروة وغيرها، فإن الجانب الأخلاقي والمعنوي في شخصية (القائد الإسلامي) هي الأخرى لها أهمية ودور كبير في نجاحه. ثم إن العلاقة بين الجانبين تبدو علاقة تكاملية، لا يمكن لأحدهما الاستغناء عن الآخر.

في التاريخ نقرأ تجارب لقيادات كانت في بداية مسيرتها تتسم بالحكمة والصلاح وتمثل قدراً كبيراً من طموحات الناس، عاملةً من أجل حفظ كرامتهم وقيمهم، لكن بمرور الزمن ومع تشابك الأحداث وتقاطع المصالح، تجد هذه القيادة نفسها في زوبعة من الضغوط من داخل مؤسسة الحكم، من قبيل جماعات الضغط والمعارضة إضافة إلى متطلبات الناس، أو من الخارج، من قبيل التهديدات والاستفزازات مما يدفع القيادة لأن تعيد النظر في بعض أو كثير من الثوابت والمتبنيات التي يدفع ثمنها الناس بالدرجة الأولى.

هذا المآل يعود في أسبابه إلى الجانب الأخلاقي والخصال الذاتية في شخصية القائد، فإذا كانت الصفات التي انطلق منها القائد بداية، ذات جذور عميقة وأصيلة في نفسه، كانت أقدر على مساعدته لمواجهة الضغوط مهما كانت كبيرة وقاسية من الداخل أو الخارج، وإن كانت المسألة موروثة أو نابعة من توجه فكري - ثقافي خاص بتيار معين ينتمي إليه، أو حملها لأسباب أخرى، فإننا سنكون أمام تغيُّر وتبدُّل في المواقف والرؤى تبعاً للظروف والمستجدات، فكما تحمله الأمواج عالياً، تعيده على مستواه الأول عندما تهدأ. ولذا نحن لا نجد أي تفسير مقنع -إن كان هنالك سؤال طبعاً- عن سبب تغيّر الموقف من هذه القضية أو تلك، أو الحكمة من اتخاذ هذا الموقف أو ذاك.

ثانياً: الظروف الموضوعية:

إن الحديث عن الظروف الموضوعية في تجربة القيادة في المشروع الشيعي في العراق، مثل الأمن والمجتمع والعامل الخارجي، يقودنا إلى الحديث بدايةً عن مفهوم (المسؤولية)، والفرق بينه وبين (الصلاحية)، حتى نعرف مكانة (القيادة الإسلامية) وسط ظروف متشابكة ومعقدة في بلد مثل العراق. وإذا كانت المفردتان مترادفتين في المدلول، فلا يكون الفرد مسؤولاً عن عمل إلا وله صلاحية، إلا أنا نجد أن (المسؤولية) تُعطي ظلالاً أوسع لـ(الصلاحية)، فهذه تعني حرية الشخص في ممارسة العمل وقدرته على ذلك، بناءً على امتلاكه جملة من المواصفات والمؤهلات جعلته (صالحاً) لإدراة وممارسة عمل ما، بينما إذا قلنا: إن القائد مسؤول عن الأمن، فلا بد أن يعطيه الناس حرية أداء هذه المسؤولية بما لها من أبعاد، وبما أُوتي من قدرات علمية وبشرية، وإلا فكيف تتاح لرجل واحد حفظ أمن الناس جميعاً؟

يبقي أن نعرف أن ظل المسؤولية هو ظل الواجب الذي يدعو إليه العقل الواعي والضمير النقي، بينما الصلاحية ذات ظل معاكس، فقد لا يجد ذو الصلاحية ما يجبره على أداء الواجب، وقد يجد ذلك، لكنها عبارة عن دوافع شخصية ونزعات وشهوات آنية.

هذه القضية تبلورت بشكل رائع في أول تجربة ديمقراطية يشهدها العراق منذ العهد الملكي أواسط القرن الماضي، فقد طالبت المرجعيات الدينية في العراق بأن تُناط مهمة إدارة

العراق إلى العراقيين أنفسهم وتقليل عمر الاحتلال العسكري الأمريكي المتمثل بالإدارة المدنية التي كان يرأسها الدبلوماسي الأمريكي (بول بريمر)، وفعلت الضغوط فعلها فلم تدم هذه الإدارة الوافدة سوى سنة واحدة، ثم أخذ العراقيون زمام الأمر بأيديهم وأعدّوا لأول انتخابات جرت بنجاح في كانون الثاني ٢٠٠٥.

بعد هذه التجربة الناجحة على صعيد العملية السياسية وأيضاً على صعيد القيادة الإسلامية، تصوَّر الكثير في العراق بأن هذا هو كل شيء، استناداً إلى ما كان يرشح من تصريحات وأحاديث هنا وهناك بأن دور المرجعية الدينية كان إضاءة الطريق أمام المجتمع ليعرف دوره في المرحلة الراهنة، وما جرى من تزكية لقائمة معينة كان بهدف دفع عجلة النظام السياسي الجديد إلى الأمام، يبقى على الشعب متابعة ومواكبة هذه المسيرة بالتعاطي مع هذا النظام وفتح قنوات الاتصال المشترك لمزيد من تكريس النجاح. لكن ما حصل على أرض الواقع، أن الناس وتحديداً الذين تدفقوا على صناديق الاقتراع وبكل لهفة وتفاعل ولأكثر من مرة كان منها التصويت على الدستور، وجدوا أنفسهم في الجانب الخاسر أمام قيادة إسلامية ناجحة في دورها وأداء مسؤوليتها، وأمام قيادة سياسية استثمرت الدور المرجعي للوصول إلى مكاسب سياسية وحتى شخصية كما ثبت بالوثائق والأدلة، وبلغ التداعي في الأداء السياسي أن يخصص السياسيون والحقوقيون في العراق ساعات وأيام وشهور للتحقيق في حالات الفساد في دوائر الدولة. والأنكى من ذلك، فإن هؤلاء السياسيين وبدلاً من أن يجدوا في المرجعية الدينية (دكّة القضاء) التي تحاسبهم وتؤنبهم على ما نكلوا به من عهود للحفاظ على مصالح الشعب العراقي، باتوا يتقاطرون على المرجعية الدينية لكسب المزيد من الشرعية لأعمالهم والتماس الحل لمشاكلهم وحتى أزماتهم مع الناس أو بعضهم مع بعض!!

من هنا أضحت الأصوات مسموعة في الشارع وهي تتساءل عن سبب صمت المرجعية الدينية على الإسقاطات السياسية إذا كانت منذ البداية مسؤولة عن دفع العملية السياسية إلى الأمام...؟ وإذا كانت المسؤولية في مساعدة بعض الساسة للصعود عالياً في مواقع السلطة بناءً على مواصفات أو مؤهلات معينة، فماذا عن النزول والتنحّي إذا فقد هذا البعض لتلك المؤهلات أو تخلّى عن صفاته ومتبنياته أو أصيب بالفشل بشكل عام...؟

في زحمة الاستحقاقات الأمنية والسياسية والاقتصادية وتقاطع المصالح بشأنها داخليًّا وإقليميًّا ودوليًّا، أصبح من شبه المتعذر على المرجعية الدينية التدخل بشكل فاعل وحاسم في تغيير مجرى الأحداث، فانحصر دورها في التوصيات والمطالبات، وكان أبرز مثال لهذا المآل، الفترة الطويلة والقياسية التي استغرقها تشكيل الحكومة الحالية وتسمية رئيس الوزراء، التي امتدت إلى حوالي سبعة أشهر، وكان المقرر أن يشهد الشعب العراقي تشكيل حكومته المنتخبة خلال شهرين أو ثلاث على الأكثر، علماً أنه وحتى كتابة هذه السطور ما

تزال هذه الحكومة غير متكملة لفقدانها وزيري الداخلية والدفاع رغم مرور (١٤) شهراً على إجراء الانتخابات النيابية!

أمام هذا الواقع المرير تسعى مؤسسات وجماعات إلى بعث روح الأمل في المشروع الشيعي من خلال تفعيل الساحة الثقافية انطلاقاً من إيمانها العميق بحقانية وصلاحية الإسلام في إدارة شؤون الحياة، فبدأت سلسلة من النشاطات الاجتماعية والخيرية والتبليغية مصحوبة بنشر الأفكار الرسالية الأصيلة من خلال مطبوعات وجولات تبليغية وإقامة الندوات والمؤتمرات والتواصل مع سياسيين وأكاديميين ووجهاء مجتمع لمزيد من إحكام الصلة والعلاقة بين المجتمع والدين. لكن بغض النظر عن مدى نجاح هذا المسعى وسط ركام من الإسقاطات في إدارة الدولة لا سيما في مجال الخدمات والوضع المعيشي، يجدر بنا الالتفات بقوة إلى جانب آخر في هذه الساحة الهادئة والبعيدة عن الصخب، لنجد أن المشروع الشيعي في العراق وعلى هذه الساحة في موقف لا يحسد عليه، نظراً لوجود تنافس محموم وعنيف مع مدارس ثقافية وفكرية أخرى نجد أصداءها في نفس الوسائل المتوفرة لدينا من مطبوعات وندوات وعلاقات، بل وأكثر من ذلك؛ في وسائل الإعلام والاتصال المتطورة متمثلة في القنوات الفضائية والإنترنت، هذا إلى جانب الجهد المبذول بسخاء ودهاء في مجال الفن التشكيلي والأدب والثقافة والتمثيل وحتى الموسيقى والرياضة وغيرها من الإثارات التي تدغدغ مشاعر الناس المتعبة، لتوقظها نحو عالم آخر موعود بالراحة والاطمئنان بعيداً عن الفشل والألم والحرمان.

ثالثاً: الديمقراطية.. الجوهر أم المظهر:

ذكرنا آنفاً أن تزامناً حصل في مسيرة القيادة السياسية والقيادة الدينية بالعراق في أعقاب انهيار النظام الديكتاتوري، وأن الجانبين في المسيرة بذلا سعياً لتحقيق الاستقرار الاجتماعي ثم السياسي من خلال (التجربة الديمقراطية)، لكن المشكلة بقيت في التعاطي مع هذه التجربة، فالشعب الذي اشترك في إنجاح التجربة يريد أن يعرف ما له وما عليه، وأن يعرف حقوقه وواجباته، كما يريد أن يشاركه في ذلك المسؤول الذي تسنّم المنصب بأصواته. هذه المطالبة الحقّة ضاعت في خضم المساعي المحمومة للوصول إلى المكاسب السياسية، ويبدو أن السياسيين نسوا أو تناسوا أن الديمقراطية بالأساس هي (الروح) أو الجوهر للنظام السياسي الحاكم، بينما صيغ الحكم كالجمهورية أو البرلمانية والتعددية وغيرها، إنما هي أشكال وظواهر قابلة للتعديل والتغيير، بخلاف الديمقراطية -الروح- إن طالها التغيير أو التحوير فإن ذلك سينعكس على مجمل الحياة السياسية ويضع مصداقية الساسة على المحك في قدرتهم على خلق مجتمع حر كريم، ويلبون له حاجاته وطموحاته. وقد أشار إلى هذا المآل سماحة المرجع الديني السيد محمد تقي المدرسي -دام ظله- في إحدى محاضراته

الأسبوعية بمكتبه في كربلاء المقدسة، حيث أكد أن الديمقراطية بمنزلة الروح للنظام الحاكم يجب أن تُصان وتُحترم، ويكون السعي لأن تضخ هذه الروح الحياة في جسد العراق.

وهكذا حصل الالتباس واللغط في (العملية السياسية)، وأصبحت الأنماط والأساليب الانتخابية كالقائمة المفتوحة أو المغلقة أو طريقة الترشيح للانتخابات، وغيرها هي الهدف والغاية، وكان أول ما تمخض عن هذا الالتباس والتشابك في المصالح والإرادات، ما بات يعرف بـ(المحاصصة السياسية)، أما المشروع الشيعي في العراق فإنه لم يكن ببعيد عن هذا الالتباس ولم ينأى عنه برؤية شمولية متكاملة، ففي أحسن الأحوال تركز الحديث عن مدى تطابق الإسلام مع الديمقراطية كخيار ونمط غربي لنظام الحكم، في حين كان الأجدر استكناه الأهداف التي يحققها النظام السياسي في الإسلام، وأن يتبصرو الوسائل التي تحققها الضمانات التي جُعلت لتحصن القيادة عن الفساد والانحراف، حتى يصار إلى إنضاج النموذج الإسلامي في الحكم كمرحلة أولى، على طريق طرحه على الساحة السياسية، بغض النظر عن مدى التفاعل والمقبولية التي يلقاها من الفرقاء السياسيين، لأن العراق -كما هو معروف- بلد تتجذر فيه الثقافة الإسلامية ويحضى بأرضية خصبة للوعي الديني. وهنا تستوقفنا جهود ومساعي سماحة المرجع المدرسي في العراق في تقديم أطروحة متكاملة للحكم والإدارة من منطلق إسلامي، فكتب سماحته في أحكام التشريع في إطار (رسالة أمير المؤمنين إلى مالك الاشتر) المعروفة، مستنبطاً منها فقرات ومواد تصلح لأن تكون مبادئ في العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

لكن مع ذلك، فإن هذه (الديمقراطية) التي اعتمدها المشروع الشيعي بشكل أو بآخر في العراق، انعكست سلباً على الواقع الثقافي والفكري، وراح الناس يبحثون عن خيارات ربما نعدُّها من مخلَّفات الماضي، من قبيل (الرجل القوي) أو (الحكومة المقتدرة)، هذه المواصفات هي الجديرة بأن تتسنّم المناصب والمسؤولية -حسب الرؤية العامة-، ولا مكان للقيم والمبادئ حتى وإن حملها صاحبها وضحَّى بدمه من أجلها، فهو وإن يستدرّ عواطف الناس ويُثير شجونهم، لكنه لن يُغيِّر من واقع الحياة شيئاً؛ لأن هذا الواقع ليس كتاباً يسكب فيه مؤلفه أفكاره ونظرياته، إنما هو عبارة عن حقائق واستحقاقات تتدخل فيها جوانب ومساحات واسعة من الحياة تتطلَّب مشروعاً عظيماً ومتكاملاً له كوادره وأفكاره وآلياته، ليكون حينئذ على خط الإنتاج والتنافس بقوة مع الآخرين □

مصيرُ الشعبِ يكتبُهُ الحِمامُ

الشيخ محمد حسن الجمري*

أذابَ الشعبُ أمْ سقطَ النظامُ؟! ستبقى التلبياتُ هي النظامُ
فمِنْ (فبرايرَ) ارتسمَتْ دروبٌ وهاجَ العزمُ، وارتعدَ الظلامُ
وعادَ الوعيُ ينسفُ كلَّ جهلٍ على طاغوتِه احتجبَ الرّغامُ
لذا (آياتُهُ) صدعَتْ وقالَتْ لذاتِ الجبتِ، فانتقشَ الكلامُ
كما فيْ الطفِّ زينبُ قد أزالَتْ مقالَتُها العنادَ لمنْ تعاموا
لذا في جمعةِ الإصرارِ هذي مصيرُ الشعبِ يكتبُهُ الحِمامُ
فللحريةِ الحمراءِ بابٌ بكلِّ يدٍ مضرجةٍ يُرامُ
ومَنْ قطعَ الأكفَّ ليشتريها سيقطعُ رأسَهُ الثمنُ الحرامُ!!

❑ ❑ ❑

* كاتب وشاعر، مملكة البحرين.

قطاف الكرامة

(التونسيونَ) قالوا حينَما هتفوا ... (تبتْ يداكَ)، وما هانوا، ولمْ يخفوا
وفي (الكنانة) شعبٌ سارَ منتفضاً ... فيْ ثورةٍ ما ونوا فيها، ولم يقفوا
كلتاهما أثمرَتْ عزاً ومكرمةً ... على (أوالٍ)، فطابَ القطفُ والقُطُفُ
وفيْ (المنامة) شعبٌ عاشَ عزتَهُ ... يومَ الخميسِ إذ الأحياءُ قد نزفوا
هيَ الكرامةُ تدمي رأسَ صاحبِها ... لكنّها رِفعةُ الأحرارِ، والشرفُ

❑ ❑ ❑

إباء وشموخ

الشعبُ أصدقُ أنباءً مِنَ (الشّغب) ... فيْ كفّه قبسةُ التحريرِ واللهبِ
ما ساومَ الشعبُ طاغوتاً، أصابُعُهُ ... فيها الدماءُ، وتطفو نيةُ الكذبِ
وما سعى لفتاتٍ راحَ ينثرُهُ ... حذاؤُهُ مكرماتِ الذلِّ للذّنَبِ
وما ابتغى نبرةَ الإصلاحِ إنّ بها ... مِنَ الفسادِ بما يُبقي ذوي الرُتبِ
بلْ قالَ قولتَهُ الكبرى مجلجلةً ... : «إرحل»، ورعدُ المدى مِنْ ثورةِ الغضبِ

❑ ❑ ❑

كأس المذلة والهوان

بَالَتْ عليكَ ثعالبٌ وأرانبُ ... ونَمَتْ عليكَ حشائشٌ وطحالبُ
والعنكبوتُ عليكَ تنسجُ بيتَها ... قد هانَ مَنْ نَسجَتْ عليه عناكبُ
وشربتَ مِنْ ذلِّ الممات حقيقةً ... لمْ تُغنِ عنكَ ركائبٌ ومَراكبُ
ولقد رَكبتَ الذلَّ تطلبُ عزةً ... أنتَ الركوبُ، وذلُّ نفسكَ راكبُ!!
وصرختَ تطلبُ نجدةً ولقد أتتْ ... صَرَخاتُ شعبكَ بالقصاصِ تُطالبُ
أركانُ عرشكَ إنْ بقيتَ بشرعها ... تابوتُكَ الآتي، فوجهُكَ غاربُ
أظننْتَ أنّ لكَ استتبَّتْ دارُنا ... خسئ الذي أنباكَ أنَّكَ غالبُ
ومتى رأيْتَ السيفَ يهزمُ أمةً ... بالثارِ مِنْ يومِ الحسينِ تطالبُ
أوَ مَا علمْتَ بأنّنا نحيا بمَا ... يَهَبُ الخلودَ، وأنتَ عنْهُ الراغبُ
فسلِ الشهيدَ عنِ الحياةِ: مذاقُها ... مجدٌ يعانقُهُ الإباءُ الغاضبُ

غربة الشمع

تبكيْ (أوالُ) وفيْ أحداقِها حذرُ ... كشمعةٍ رقصَتْ والدمعُ منتثرُ
غيداءُ ممشوقةُ الأحزانِ أرقّها ... ليلُ العذابِ، وعنها يختفيْ قمرُ
وحيدةً وقفَتْ في وجهِ محنتها ... تصارعُ الريحَ إذ يجتاحُها قدرُ
يفتشُ الضوءُ عنْ ظلٍّ يلامسُهُ ... فكلّما ارتسمَتْ مرآهُ ينحسرُ
طبيعةُ الشمعِ تأبى أنْ تكونَ بلا ... مسروجةِ النورِ صمتاً بوحُها خدرُ
تشيرُ مِنْ رأسِها صلّتْ بمحنتها ... تميلُ ناسكةً قدْ راقَها السهرُ
تضيءُ عندَ جدارٍ فيهِ قدْ برزَتْ ... ملامحٌ وتجاعيدٌ بهِ سُطروا
وكلّما خفقَتْ بالنورِ قدْ رسمَتْ ... تاريخَ ثائرةٍ أو يختفيْ أثرُ
تواترَتْ فيْ جدارٍ واحدٍ حقبٌ ... منَ السنينَ خلالَ الضوءِ قدْ عبروا
تطاولَتْ فيْ عناقِ الصمتِ ناطقةً ... لسانُها أشرقَ الألبابَ، فانبهروا
إذا دنَتْ إصبعٌ منها لتلمسَها ... يذيقُها مِنْ معاني نورِها خطرُ
تأبى الركوعَ، وإنْ صلّتْ وإنْ سجدَتْ ... دموعُها فيْ صراطِ الحقِّ تنحدرُ
ممشوقةً فيْ سماءِ العزِّ شعلتُها ... تأبى الصَّغارَ وإنْ أعداؤها سخروا

❑ ❑ ❑

على خطى الشهيد

نثرْنا الدموعَ على قبرِه ... وإنّا لماضونَ فيْ إثرِه
لئنْ فجّروا رأسَهُ مرّةً ... سينفجرُ الشعبُ عنْ رأسِه
نواريْ جثامينَ أحبابِنا ... نشمُّ الكرامةَ مِنْ تربِه
وإنَّ الدماءَ التي قدْ جرَتْ ... ستغرقُ فرعونَ فيْ عرشِه

قوى الاستبداد وطرق مكافحته (٢-٢)*

المرجع الديني الشيخ محمد حسين النائيني**

المقصد الثاني: إشارة إجمالية إلى علاج تلك القوى المشؤومة

وهي عبارة عن:

١- أول وأهم علاج هو علاج الجهل المستولي على طبقات الشعب.

والجهل إن كان من النوع البسيط فمن السهولة بمكان سلوك سبيل العلاج إليه، وذلك بشرح حقيقة الاستبداد والحركة الدستورية، وشرح ما أوردناه في المقدمة والفصول الخمسة من هذا الكتاب؛ لكن بشرط أن يتم ذلك بشكل ملائم، وبالابتعاد عن العنف والخشونة، وبتنقية الأذهان عن الشوائب الشيطانية، والتحرز من كل ما من شأنه إيجاد الحساسية

* تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص ٢٠٨، تعريب: عبدالمحسن آل نجف، نشر مؤسسة أحسن الحديث - إيران. ط:١/ ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

** ولد الشيخ محمد حسين النائيني في سنة ١٢٧٣هـ، في مدينة نائين التابعة إلى أصفهان. أخذ علومه ومعارفه على يد أبرز أساتذة الحوزة العلمية في النجف الأشرف وسامراء، حيث حضر أبحاث السيد المجدد محمد حسن الشيرازي، والسيد إسماعيل الصدر، والسيد محمد الأصفهاني، له تعاون علمي وسياسي مع آية الله العظمى الشيخ محمد كاظم الخراساني. برز الشيخ النائيني على صعيد المرجعية الدينية بعد وفاة شيخ الشريعة الإصفهاني، شارك في الجهاد ضد الاحتلال البريطاني للعراق عام ١٣٣٣هـ/ ١٩١٤م، كما كان له دور بارز في ثورة عام ١٩٢٠م. من أشهر أعماله: (تنبيه الأمة وتنزيه الملة)، وفي العام ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م توفي الشيخ النائيني، وشيع جثمانه تشييعًا مهيبًا، ودفن في العراق.

والنفور وتصدّع القلوب، والاحتراز عن الإثارة وتشويش الأذهان؛ وقد قال عز من قائل: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1].

إن حقيقة الدعوة إلى الحرية وخلع طوق العبودية ونص الآيات والأخبار المذكورة سابقاً إنما هي دعوة إلى التوحيد ومن وظائف الأنبياء والأولياء عليهم السلام؛ فعلى من أراد الدخول في هذا الميدان صحفيًّا كان أم خطيباً أم غير ذلك أن يسير بهذه السيرة المقدسة النبوية، وأن يضع الآية السابقة أمام عينيه، وأن يبذل ما في وسعه لرفع الجهل وتهذيب أخلاق الشعب، وأن يترك الكلام القاسي الذي يحمل على التعدي، ولا يقتحم هذا الوادي إلاّ بعد أن يصبح عالماً متمرّساً، ولا يطلب الشهرة والرياء والوجاهة كما يقوم بذلك بعض الخطباء وبعض الصحف الذين هم إما أصدقاء جهلة أو أعداء عارفين، ذلك لأن أكثر الصدمات والضربات التي تلقاها أصل السعادة وركنها ناتج عن هفوات هؤلاء. فمن اللازم عدم إعطاء أركان الاستبداد المبررات والحجج التي يجعلوها كقميص عثمان، وعليهم ألّا يبعدوا الناس عن هدفهم الأصلي الكامل وأن يحسّسوهم بحريتهم وبما لهم من حقوق، وأن يحفظوا للشريف شرفه، وألّا يبرّروا عملية الاستبداد ولا يجعلوا للظالمين الحق في أن يفعلوا ما يشاؤون، وألّا يضيّعوا حرية البيان والقلم، وهما من أعلى مراتب الحرية الموهوبة الإلهية، وحقيقتهما عبارة عن الخلاص من إرادة الطواغيت، ونتيجتهما تفتّح عيون الأمة وآذانها وتفهّم مبادئ الترقي وشرف الاستقلال الوطني.

وعليهم أيضاً الاهتمام في حفظ الدين وحماية الناموس الأكبر، والاتحاد من أجل انتزاع الحرية الإلهية الموهوبة واستنقاذ الحقوق الوطنية المغصوبة، والحرص على تحصيل المعارف وتهذيب الأخلاق، وألّا يكون من عملهم هتك الأعراض المحترمة وأخذ الأتاوات وحق السكوت من زيد أو أجرة التعرض لعمرو أو إظهار الحقد على بكر ونحو ذلك من الأعمال القبيحة.

وعندما يقومون بالردّ على حجج أعوان الظلمة ودحض أقاويلهم يجب أن تكون لديهم الأهلية العلمية الكافية، وأن يكتفوا بطرح العناوين العامة ويترفّعوا عن التعرض إلى أفراد معيّنين ولو كناية، وأن يتركوا الغمز والإشارة ويعلموا أن واجبهم جمع الصفوف لا تفريقها.

أما بالنسبة إلى الجهل المركب، فإن الموقف يكون صعباً جدًّا خاصة وأن هذا النوع من الجهل يتضمن اللجاج والعناد والتشرذم والتنافس على قاعدة (النار ولا العار)! ولابد من التعامل معه بهدوء ومداراة وعدم الانحياز إلى جهة، ورفع كل شيء مادة للعناد واللجاج. وبذا يمكن معالجة هذا المرض تدريجيًّا.

ويبقى علينا أن نيأس ونقطع الأمل من الذين يتعاملون مع عبدة الظلمة ويسعون في

(١) سورة النحل: الآية ١٢٥.

إبقاء شجرة الاستبداد الخبيثة ويتمادون مع الظالمين إلى أبعد الحدود، لا لأنهم يجهلون، وإنما لاستحواذ الهوى وحبّ الدنيا على نفوسهم، حيث لا يمكن تصور علاج آخر للأمراض النفسية والأهواء الشهوانية. ومع أن التعريض بهم والوقوف بوجههم يبعث على تنبّه الشعب إلاّ أنه قد يكون من الأولى ترك هذه المصادمات والاكتفاء بالعناوين العامة من جهات عديدة أخرى، وهو المسدد للصواب.

٢- وعلاج شعبة الاستبداد الديني أصعب وأشكل من علاج باقي القوى، بل هو في حدود الامتناع. ولا سبيل للردع عن الاستبداد وإظهار الأغراض الشهوانية بمظهر الدين إلاّ بالعدالة والتقوى واجتماع الأوصاف المذكورة في الرواية الواردة في كتاب الاحتجاج حول شروط المرجعية «صائناً لدينه، حافظاً لنفسه، مطيعاً لأمر مولاه، مخالفاً لهواه»[٢]، ولا نتصور عاصماً آخر.

وقد ورد في فقرة أخرى من هذه الرواية حول العلماء الحاملين لأضداد تلك الصفات وقطّاع طرق الدين أن «أولئك أضرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد -لعنة الله- على الحسين عليه السلام».

فلا نتصور مانعاً يحول دون الاستبداد والاستعباد وإظهار التحكمات النفسية بصورة الدين. وليس بإمكان الضعفاء والعوام من الأمة أن يميّزوا فيما بين تلك الأوصاف وأضدادها، أو أن يأخذوا الحيطة والحذر من الوقوع في شباك الصيادين وقطاع الطرق باسم الدين؛ وإذا وقعوا فيها لا يمكنهم التخلّص من بين فُرَجِها، إما قصوراً أو تقصيراً، وذلك لأنهم يحسبون الانقياد لهؤلاء أمراً من لوازم الدين! وهذا ما جعل لجهلهم المركب أساساً ثابتاً، وقد أوقعهم فيما لا يمكن الانفلات منه، وأدى بهم إلى حيث الشرك بالذات الأحدية. وهكذا أصبح طريق العلاج مسدوداً، وطرق التخلص من هذه الورطة متعذرة.

ولكن مع هذا كله فحيث إن (فاعلية ما يشاء وحاكمية ما يريد وقاهرية الرقاب) أمور لا يمكن أن ترتدي لباس المشروعية في دين من الأديان أو شريعة من الشرائع فضلاً عن الإسلام والمذهب الإمامي، وحيث كانت الإعانة على هذه العبادة الوثنية بنص الكتاب والأخبار السابقة، سواء كانت بنحو المساعدة والاتحاد مع الظالمين أو السكوت والاعتزال وترك النصرة وخذلان الحق، من الأمور التي لا يمكن إظهارها بصورة حفظ الدين وحماية كيان المسلمين، لأجل هذا وذاك نجد في الظرف الراهن أن آذان الشعب وعيونه قد تفتّحت بحمد الله، وأنهم قد انتبهوا إلى هذه الأمراض المهلكة والمزمنة، وأخذوا بالتحرر نوعاً ما من هذا الاستعباد. ونأمل ألّا يبقى أي أثر للاستبداد الديني بكلتا صورتيه (المباشرة وغير المباشرة).

---

(٢) الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، ص٤٥٨، بيروت. ونص الرواية عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام هكذا: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه...». والرواية طويلة جدًّا، وهذه فقرة منها.

وبمقتضى الحديث المأثور: «يُعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال»[٣] الذي مفاده من المستقلات العقلية[٤]، وموجب لإتمام الحجة وارتفاع العذر، يصبح التزلّف للظالمين، سواء كان بإعانتهم أو عدم الموافقة على سلب الصفات الإلهية عنهم، كاشفاً عن أسرارٍ ومكنونات كان أمرها خافياً. وما هذا التقابل بين الحق والباطل إلاّ محك -في الحقيقة- لامتحانهم ومعرفة صحيحهم من فاسدهم. قال عزّ من قائل: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ (٢) وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾[٥].

٣- قلع شجرة عبادة الظالمين الخبيثة، وترويج العلم والمعرفة، وإسناد زمام الأمور في البلاد لمعايير اللياقة والكفاءة والخبرة، وقلع جذور النهب وبيع الوطن وعبادة الملك. وما دام أساس الاستعباد والاستبداد مترسّخاً في هذه البلاد فإن القضاء عليه واستبداله بالعلم والمعرفة أمر مستحيل. وما دام السلطان لم يعِ بعد -لانهماكه في الشهوات- حقيقة السلطة وأنها عبارة عن إقرار النظام وأن مهمته كمهمة الراعي، ومادام يرى نفسه مشاركاً لله عزّ اسمه في الملك والتدبير والأسماء الحسنى، فإنه بالنتيجة سيعتبر رفض الأمة له وللواقع البائس الذي تعيش، وعدم الرضوخ له والسعي للتخلص منه تمرداً عليه، وإعانته ومساعدته على هذا الظلم والتفرعن وطنية، وسيعمل على استئصال الفريق الذي يعتبرهم خارجين عن طاعته ويقوم بتقريب الفرقة الثانية التي يظن فيها حب بقائه ويهيّئ لهم مدارج الرقي.

وهذا يعني أن طريق الارتقاء والصعود وبلوغ المناصب في البلاد يتلخص في إظهار الحب والولاء للسلطان وعبادته والتزلف له. ومن جهة ثانية ستتأزم العلاقة بين السلطان والرعية وتعمّ حالة من النفور بينهما نتيجة لأعمال الفساد والنهب التي يقوم بها أعوان السلطان الذي يصبح لعبة بيد حفنة من الانتهازيين والطامعين فيقبع في زاوية من الزوايا خوفاً وهلعاً، ويبذل كل همّه لقتل الشعب وهدم البلاد، وتنعدم الرغبة لديه في بسط العدل وإعمار البلاد وكسب ودّ الشعب المحروم بخلاف ما هو معهود لدى سلاطين العالم.

وعندما نلاحظ النص المجرّب القائل: «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم»[٦]، المؤيد بصريح خطاب أمير المؤمنين عليه السلام الموجّه إلى مالك الأشتر في بيان حقوق الوالي

(٣) لم يُعثر على مصدر للحديث المذكور. والنص الموجود هو كلام للإمام علي عليه السلام مع الحارث الهمداني حول اختلاف الناس في قضية الخلفاء الأربعة، حيث خاطبه الإمام بقوله: «... إن دين الله لا يعرف بالرجال، بل بآية الحق، فاعرف الحق تعرف أهله». المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٦، ص١٧٩.

(٤) المستقلات العقلية مصطلح أصولي يراد به الأحكام التي يعتمد الإنسان في إصدارها على العقل ولا يحتاج فيها إلى مقدمات غير عقلية، ويقال أحياناً: «هذا ما يستقل به العقل»، ويراد به الحكم الذي يتوصل إليه العقل بالبداهة.

(٥) سورة العنكبوت: الآية ٢ - ٣.

(٦) لم يُعثر على مصدر لهذا النص. والموجود هو النص التالي المنسوب للنبي الأعظم صلى الله عليه وآله: «يبقى الملك بالعدل مع الكفر ولا يبقى بالجور مع الإيمان». ذكره الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في كتابه الدين والإسلام، ص١٠٥ واصفاً إياه بأنه من جوامع كلم النبي صلى الله عليه وآله ولم يذكر مصدره.

على الرعية وحقوق الرعية على الوالي، من أن بقاء الملك ودوام الدولة منوط باتحاد الرعية مع الوالي ومجاراته لهم، وأن الإجحاف والاستئثار يوجب زوال الملك وانقراضه؛ وكذلك ما ورد في الأخبار الشريفة من أن السماوات قامت بغير عمد لأن عمادها الباري سبحانه وتعالى[٧]؛ بملاحظة كل ذلك، إضافة إلى حكم التجربة والضرورة تكون النتيجة هي فناء السلطان وانقراضه عندما يقوم بتلك الأعمال الظالمة والأغراض الوحشية، ويكون بمساعدة تلك الفئة الظالمة له كمن سعى لحتفه بظلفه، ولن يبقى إلاّ أيام معدودات حتى تحل عليه الليلة الأولى وهو في قبر يزيد ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[٨]، وسيخلّد إلى الأبد كأمثال نبوخذ نصر والضحاك وجنكيز وتيمور ويزيد من أصحاب الأسماء السيئة في التاريخ، ومدعاة للعنة، وذلك من أظهر مصاديق الآية المباركة: ﴿خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾[٩].

وبالجملة، فإن علاج هذه القوة الخبيثة ممتنع ما لم يتم قبل ذلك قلع شجرة الاستبداد، خاصة وأن الأمة الإسلامية أصبحت -وطبقاً للأحاديث الشريفة القائلة «لتأمرُنّ بالمعروف ولتنهُنّ عن المنكر أو ليسلّطَنّ عليكم شراركم فيسومونكم سوء العذاب»[١٠]، ونتيجة لإهمالها هذين الركنين المهمين اللذين هما من دعائم الإسلام كما نصت على ذلك الأحاديث الشريفة- محرومة من السعادة بسلطان يرتدع عن الادعاء بمقام ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾[١١]، ويستجيب لإسلامه وفطرته الإنسانية، ويدع للأمة حريتها مكتفياً بغصب مقام الولاية عن غصب الرداء الكبريائي الإلهي، ويحث الأمة على استيفاء حقوقها، داعياً لها إلى المحافظة على استقلالها وقوميتها بالوحدة والاعتماد على الغيرة الوطنية، بحيث تصبح في عداد الأمم الراقية، يسودها الاعتقاد بأن التهاون في هاتين الوظيفتين -الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- من أعظم المنكرات، ومن شأنه أن يعكس المسألة رأساً على عقب ويرجع الحكم إلى الفرعونية وعبودية الكفرة.

ولنا وطيد الأمل في ألّا يدعَوا هذه اللحظة تمرّ بعون الله تعالى دون أن يغتنموها فرصة لاستعادة مجدهم وأساس حياتهم، وأن يتمسكوا بالأمر بالمعروف والنهي عن

(٧) الفيض الكاشاني، محمد محسن، تفسير الصافي، ج٢، ص٦٣٨، في ذيل الآية ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾، نقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حديث: «بالعدل قامت السماوات والأرض».

(٨) سورة الأحزاب: الآية ٦٢.

(٩) سورة الحج: الآية ١١.

(١٠) ورد هذا النص في كنز العمال للمتقي الهندي، ج٣، ص٦٨٧ بتغيير طفيف عن عبدالله بن عمر بن الخطاب أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لتأمرنّ بالمعروف وتنهنّ عن المنكر أو ليسلطنّ الله عليكم شراركم فليسومنّكم سوء العذاب».

وفي الكافي، ج٥، ص٥٦، عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال: «لتأمرنّ بالمعروف ولتنهنّ عن المنكر أو ليستعملنّ عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم».

(١١) سورة النازعات: الآية ٢٤.

المنكر، ويحكموا أساس العدل الموجب لدوام الملك، ويهدموا أساس الظلم المؤدي لانقراض الدولة وزوالها، وأن يستنقذوا رقابهم المغصوبة وحقوقهم الوطنية، ويقلعوا جذور المعبودية للسلطان، ويقضوا على أعوان الظلمة الذين يشكّلون السبب الرئيس في تخلّف الدولة، ويذيقوا السلطان حلاوة العدل والإحسان، ويأخذوا بيده نحو الترفع عن مستوى أن يكون قصّاباً وقاطع طريق ويتحول إلى المستوى اللائق به كسلطان. فإذا أدرك حلاوة العدل وحبّ الشعب له أياماً معدودة فسينبذ عالم السبعية ويدخل عالم الإنسانية وحفظ البلاد والاهتمام بترقية المجتمع، والإعانة على رفع عوامل التنافر بينه وبين الشعب، واستئصال عناصر الفرقة بين صفوفه، وعدم السماح لعبدة الملك والمفسدين بالعودة ثانية إلى مواقعهم، إن شاء الله تعالى، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم.

٤- علاج تشتت الآراء، والسعي من أجل الاتحاد. وهو مطلب مستفاد من كلمات أمير المؤمنين عليه السلام التي نقلناها سابقاً، ومن الأمور الواضحة بالبداهة؛ فإن فائدة الاتحاد غير منحصرة في حفظ حرية الرقاب وصيانة حقوق الملة من الاغتصاب، ومنع تعديات الأشرار ورفع التجاوزات التي تقوم بها الذئاب الضارية آكلة لحوم البشر فقط، بل إن حماية الشرف وحفظ النواميس واستقلال الأمة والحذر من الوقوع فيما هو أشد من محنة بني إسرائيل، كل ذلك منوط باتحاد الكلمة وعدم تشتت الآراء واختلاف الأهواء.

ومن أجل ذلك اهتمّت الشريعة المطهرة برعاية الوحدة وإزالة عوامل الفرقة؛ فمن جملة الحكم المنصوصة لتشريع صلاتي الجمعة والجماعة[١٢]، حيث يجتمع المسلمون في اليوم والليلة خمس مرات، ويحيط كل منهم خُبراً بأحوال الآخر هو تحقيق هذه الدرجة من الاتحاد، وكذلك الحال في تشريع سائر الجهات الموجبة للألفة والاتحاد، كالترغيب في الولائم غير المكلفة، والإحسان بلا مَنّ، وعيادة المرضى، وتشييع الجنائز، وتعزية المصاب، والإعانة على قضاء الحوائج، وإجابة دعوة المؤمن، والصفح عن الزلل، ومنع الانزواء والرهبانية، وتحريم النميمة والإيذاء والفتن والإفساد، وغير ذلك من دواعي الألفة والاتحاد ونواسخ التنافر والتباغض، فإنما هو لتحصين هذا الحصن وتشييد هذا الصرح للمسلمين. كما أن اهتمام الشارع المقدّس بتهذيب الأخلاق والردع عن العجب والانقياد للهوى والتخلق بالمواساة والإيثار ناظر إلى وحدة الكلمة ورفع الاختلاف، ذلك أن تفرّق الكلمة وتشتت الآراء ناشئ عن الإعجاب بالنفس والاغترار بها وعن تقديم الأغراض الشخصية على المصالح العامة.

(١٢) لم يعثر على نص يعلّل صلاتي الجمعة والجماعة بما ذكره المؤلف هنا، والشيء الذي عثر عليه هو خبر عن الإمام الصادق عليه السلام ذكره الشيخ الصدوق في علل الشرائع، يقول فيه الإمام الصادق عليه السلام: «إنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيّع، ولولا ذلك لم يمكن أحداً أن يشهد على أحد بصلاح، لأنٍ من لم يصلّ في جماعة فلا صلاة له بين المسلمين، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا صلاة لمن لم يصلّ في المسجد مع المسلمين إلاّ من علة». علل الشرائع، ج٢، ص١٥، ط - قم.

ومادامت هذه الرذائل والملكات البهيمية والإعجاب بالنفس مسيطرة على العمل من جهة، ومادامت المبادئ الشريفة كالمواساة وإيثار الغير وسحق الأغراض الشخصية وتقديم المصالح العامة عليها، معدومة من جهة ثانية، فإن إحكام هذا الحصن وتشييد هذا الأساس هو من المحالات؛ ومن العبث محاولة إقامة الصرح العالي على أساس رملي ينهار من كل جانب.

أما تنظر إلى الخروق التي تتجدد وتزداد توسّعاً في كل يوم؛ فتارة يعد سلب الصفات الإلهية الخاصة عن الطواغيت أمراً منافياً للقرآن وتسمى عبادة الظالمين حبًّا للدولة وحماية للدين! وأخرى يلبسون اغتصاب الحرية وظلمها لباس الإباحة، ويعتبرونها من الموهومات، ويعدون المساواة مع غاصبي الحقوق والحريات بمثابة رفع الامتياز فيما بين الأصناف المختلفة الأحكام، تجديداً لمغالطات وتمويهات معاوية وعمرو بن العاص عندما قاموا بقتل عمار بن ياسر السائر في ركاب أمير المؤمنين عليه السلام. فلم يخجلوا من تبرير الدماء المسفوكة الناشئة عن انضمامهم للظلمة المستعبدين بأنها جاءت نتيجة مطالبته بالحقوق المغتصبة والحريات المنتهكة ورفع الظلم عن الأمة... إلى غير ذلك.

إذن، فأول وظيفة ينبغي القيام بها بعد رفع الجهل عن الأمة وشرح حقيقة الاستبداد والدستورية والمساواة والحرية، هي أن على دعاة الحرية والتوحيد وحماة الدين والوطن ورواد التقدم بذل الجهد وصرف المهج من أجل تهذيب الأخلاق الاجتماعية من هذه الرذائل، وقلع أصول العجب والغرور وغير ذلك من عوامل التفرقة والاختلاف، والحث على تقديم المصالح العامة على الأغراض الخاصة. وكمقدمة مهمة يجب تشكيل المنتديات العلمية الصحيحة وترتيبها على الوضع الأخلاقي الصحيح، وذلك بانتخاب أعضاء مدبّرين مهذّبين كاملين في العلم والعمل، أولي خبرة ودراية ومعرفة وكفاءة، وليس لهم همّ إلاّ إحياء المجتمع الإسلامي والروابط العامة، لا أن تكون كالنوادي الحالية القائمة على أساس حبّ النفس وأكل أموال الناس وطلب الرئاسة والرفعة وقول الزور والأغراض الشخصية العقيمة، والمؤدية إلى عكس المقصود. من انصراف الشعب عن الوحدة والسير في طريق الاستبداد الذي هو أشد وطأة من الاستبداد الأصلي وموجب لالتجاء الأمة من استبداد إلى استبداد أشد، وربما انقادت بشوق إليه اضطراراً ومن باب أهون الشرّين وأخفّ الأمرين، متوسلة بالخنوع لتلك الرقّية البهيمية، تخلّصاً من الاستبداد الذي تعانيه؛ فهي كالمستجير بالرمضاء من النار.

وبالجملة، فإن الغرض من تشكيل الجمعيات والمنتديات وأداء القسم بالقرآن الكريم وسائر المقدسات الدينية هو إزالة الأغراض الشخصية، وتحكيم المصالح العامة، وحماية المجتمع، وإعلاء كلمة الإسلام، ودفع المجتمع على طريق التقدم، وليس هو للتآزر من أجل الشهوات الحيوانية وتحقيق الأهداف الشخصية وإبعاد العقلاء والبسطاء عن دخول هذا الميدان.

والمرض الذي لا علاج له في هذا المجال هو دخول المغرضين وأولئك الناهبين والمحتالين في هذا المشروع باسم حب الوطن والشعب، ويأخذون زمام الأمور بأيديهم، وباسم حبّ الشعب يسحقون الجماهير! كما كان اسم حب الدولة وسيلة لدى عبيد الظلمة للنهب، واسم حفظ الدين شبكة لاصطياد الأغراض الشخصية، وكذلك فإن حبّ الشعب يتخذ ذريعة لدى أولئك المعروفين بالشنائع والأعمال القبيحة الذين يرفعون شعار الدستورية ويحكمون بعملهم أساس الاستبداد، والذين هم أكثر خطراً من باقي القوى اللعينة وأقوى سبباً لتفرّق الكلمة وأشدّ ضرراً على سعادة الأمة من باقي الجهات.

وعلى عقلاء الشعب أن يقوموا بمعالجة هذا الخطر قبل غيره، وأن يسدّوا -بعونه تعالى- هذه الثغرة التي يصدر منها خطر عظيم، وذلك من الحكمة العملية في هذا المجال.

وبالجملة، فإن أساس تفرّق الكلمة وقهر المجتمع منذ صدر التأريخ وحتى الآن ناشئ من إظهار الغرض الشخصي بمظهر المصلحة العامة. ولهذا السلوك أبواب عديدة تخرج عن حد الإحصاء؛ ويظهر من الأخبار الواردة في تفسير الآية المباركة: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ﴾[١٣]، أن أنواع العذاب والعقوبات السماوية والأرضية التي وقعت على الأمم السابقة قد رفعت عن هذه الأمة بفضل دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم لها، وبقي عليها تفرّق الكلمة واختلاف الأهواء وما يترتب على ذلك من مصائب الفتك والقتل والأسر وهتك النواميس والأعراض وإذاقة بعض بأس البعض الآخر[١٤].

فهذه المفاسد والاختلافات سواء كان منشؤها الاستبداد السياسي أو الديني أو العبودية للسلطان أو سائر القوى الملعونة مما هو منشأ للنزاع إنما هي من جملة العذابات الإلهية على هذه الأمة، وعلاجها خارج عن قدرة العلماء والعقلاء والخبراء والمدبّرين، وليس بإمكان أحد أن يقف دونها أو يحول بينها وبين من وجّهت إليه؛ ولا يجدي فيها غير التوبة والإنابة والتوسل والاستشفاع بمظاهر الرحمة (صلوات الله عليهم).

ربنا اكشف عنا العذاب إنا مؤمنون، وأجمع على التقى كلمتنا، وعلى الهدى شملنا، بمحمد وآله الطاهرين، صلوات الله عليهم أجمعين.

وأما علاج بقية القوى الملعونة، فلا يتم إلاّ بقلع شجرة الاستبداد الخبيثة وسلب (فعالية ما يشاء)، وانتزاع الطاقات المغتصبة من غاصبيها؛ فما دامت هذا الشجرة باقية وأساس التحكم قائماً وإمكانات البلد مغتصبة، فلن يقف القتل والنهب والأسر والحبس واستئصال النفوس الأبية وأحرار الأمة وأماجدها عند حدّ، ولا تنتهي حالة الاغتصاب لطاقات البلد، ولن تكون حالة الدولة وما فيها إلاّ كما عبرت البومة الخاطبة لرفيقتها يوماً:

(١٣) سورة الأنعام: الآية ٦٥.

(١٤) الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان، ج٧، ص١٥٠، ط - بيروت.

إذا الملك هذا وهذي الحياة فخذ منها أضعافاً مضاعفة

ومادام القانون الجامع لوظائف كل الطبقات غير مطبّق في البلد، والفرق بين القوي والضعيف لم يعدم في مجال الحقوق والقوانين، ومادام القوي طامع في باطله والضعيف آيس من حقه، فليس هناك علاج لاستئصال ظلم الأقوياء لضعفاء البلد وفقرائه.

ومادامت قوى وطاقات الشعب المادية والعسكرية وغيرها مغتصبة وثرواته عرضة للنهب والسرقة وغير خاضعة لإشراف وكلاء الشعب ونوّابه، ومادام الجيش نتيجة جهله وغبائه جاهلاً بوليّ نعمته -الذي هو الشعب لا أولئك الغاصبين لرقابه- غافلاً عن مهمته الرئيسية التي حدّدها الإمام علي عليه السلام من خلال وصفه الجند بأنهم الحصون الواقية للرعية، لا آلة بيد أعداء الشعب يستخدمونها لقمع الشعب وإرضاء نزواتهم الشيطانية، أقول: ما دامت الأمور هكذا، فلا تتوقع نتيجة غير استخدام الطواغيت لطاقات الشعب في سبيل إنهائه والقضاء عليه، ولهذا صدر الحكم بتحريم دفع الضرائب؛ فمع جيش من هذا النوع وعشائر متوحشة تفوق في الغباوة وقلة الإدراك حتى الشاميين من أتباع معاوية ويزيد، والذين ليس لهم حظّ من الدين ولا نصيب من الفطرة، ولا شيء من حبّ الوطن، لا ينفع علاج غير انتزاع القدرة وتحييد كل الأنشطة والفعاليات بعونه تعالى وحسن تأييده □

ثورة الإنسان الرقمي

محمد حسن آل زايد*

اسم الكتاب: ثورات القوة الناعمة في العالم العربي.
المؤلف: علي حرب.
الطبعة: الأولى، ٢٠١١م - (١٢٠ صفحة).
الناشر: الدار العربية للعلوم - بيروت.

في خضم الثورات التي تعصف بالمنطقة العربية، والهزات الشعبية المتوثبة ضد الظلم والاستبداد، يطرح الكاتب اللبناني علي حرب كتابه (ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: تفكيك الديكتاتوريات والأصوليات)، وهو عبارة عن مقالات متفرقة (ثمان مقالات) جمعها بين الدفتين بمقدمة وخاتمة.

ونحن هنا نسعى لتقديم صورة مختصرة عنه، إلا أن المجال لن يسع لتلخيص جميع أفكار الكتاب، لذا سنحاول عرض جملة منها فقط.

الإنسان الرقمي

يعدّ علي حرب الثورات العربية ثمرة فتوحات العولمة، فالتحركات الشعبية استخدمت أدوات العولمة (الإنترنت والواقع الافتراضي)، تلك الأدوات التي جعلت الإنسان يغيّر من

* كاتب، السعودية.

نظرته لنفسه ولمفردات وجوده من هوية ثقافية، أو معرفة أو سلطة.. وأتت كفرصة وجودية للخروج من التخلف الحضاري العالمي والمشاركة الإيجابية، وقد أحسن الجيل الشاب في استثمار الثورة الرقمية، وترجمة المنظمات الافتراضية على أرض الواقع في تسونامي سياسي، متغلباً على الأنظمة المستبدة، والمنظومات الإيديولوجية -بحسب حرب-.

وهذا لا يعني أنّ الثورة في مصر وتونس ثمرة الآلات الصماء، إلا أنّ التقنيات تفتح إمكانات للتفكير، والآلات بحاجة لعقول فعالة وفكر حي لترجمة المعطيات لإنجازات. وهكذا فالثورات الجارية تجسد ولادة ما يسميه (الإنسان الرقمي).

إنّ نجاح الثورات الحالية ستطوي حقباً فكرية، وتفتح أخرى، فتنطوي صفحة الإيديولوجيات الشمولية والأصولية في نماذجها الأربعة: النضالي الآفل، النخبوي الفاشل، البيروقراطي العاجز، الجهادي القاتل.

من هنا فإنّ الأجيال الجديدة تفتح آفاق المستقبل في عدة مستويات:

- خلع الإيديولوجيات المقدسة.
- كسر عقلية النخبة والانتقال لمجتمع تداولي فاعل.
- كسر العقلية البيروقراطية والانتقال إلى الشبكات الآنية والمعلومات العابرة والسيالة.
- التخلي عن منطق العنف لصالح وسائل سلمية مدنية.

ومع كلّ ما سبق، لا يدعي المؤلف رغبته في رسم ملامح الحقبة الجديدة، بل وليس قادراً على ذلك، إلا أنّه مقتنع بأنّها ستغيّر أدوار المفكرين بقدر تغيير أنماط التواصل بين البشر، في زمن تتعولم فيه المشكلات والخيرات كما تتعولم الثقافات والهويات[1].

الشعوب العربية تخرج من سجونها

الأنظمة العربية أخفقت أمام تحديات الداخل والخارج، فداخليًّا يواجهنا الاستبداد والفساد والبطالة، وخارجيًّا فشل في القضية المركزية (تحرير فلسطين والأراضي المحتلة)، فتعرّت الدول القائمة أمام عجزها عن إنجاز شعاراتها، وسقطت الأقنعة.

وقد صعدت الأصوليات الدينية على ظهر الإخفاق القومي والاشتراكي..، ولكن ما كان بوسعها -حسب حرب- إلا تقويض نظام أو تخريب عمران، فهي لا تقدر على إصلاح أو تحسين بناء، فمنطق أصحابها الاستئصال للآخر، وخلق الأعداء والحروب الأهلية[2].

إن الإخفاقات المتواصلة تجربةً بعد أخرى، وانسداد الأفق سواء من جهة الديكتاتوريات أو الأصوليات، قد ولّد الانفجار الحالي، فتدفقت ثورات لم تصنعها السيوف والرشاشات،

(١) حرب: علي، ثورات القوة الناعمة في العالم العربي، ص١٤، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

(٢) المصدر، ص ١٩.

بل الكتب الرقمية، وهكذا تشكَّل الإنسان الرقمي ذو القوة الناعمة لا القوة العارية، الذي يركز على قيم الحرية والعدالة والكرامة والديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان، لكي تتراجع شعارات التحرير والمقاومة والممانعة ومقولات المركزية والفوقية والخصوصيات الثقافية كما يرى المؤلف[٣].

وقد استطاعت الشعوب في عدة بلدان عربية أن تتوحد من غير تنظير، بعكس دعاة الوحدة ومنظريها (حكاماً ومثقفين) الذين دمروا فكرة الوحدة، «وتلك هي المفارقة: فأوتوسترادات الإعلام والشبكات تسهم في توحيد ما تفرّقه الإيديولوجيات القومية وكلمة الله الجامعة، تماماً كما أنّ القوة الناعمة والفائقة تتغلّب على الجيوش والميليشيات»[٤].

إنّها ثورات تحطم الحدود المادية والرمزية، فنحن بإزاء ثورات عالمية كوكبية لطبيعة تشابك المصالح والمصائر البشرية، ويتخلخل في الواقع الجديد مفهومُ سيادة الدول واستقلال الأوطان بالمعنى المطلق، وبالذات حينما يتحول الحكام إلى جزارين يسفكون دماء شعوبهم.

نظام عربي جديد

وفي قراءة لانتفاضة تونس وثورة مصر يرصد المؤلف سمات الحدث الكبير كما يلي:

١- المفاجأة وعدم التوقع.

٢- الحدث خارق يخلق معطيات، يبدّل الشروط، ويخلط الحسابات.

٣- الفرادة.

٤- مغيِّر لنمط التحليل، فما كنا نظنّه سبباً قد يصبح نتيجة وبالعكس، فمثلاً: لقد ساد لعقود أنّ العامل السياسي يسبق الاقتصادي، بينما نجد الآن أنّ الاقتصادي ينجب ديمقراطية كما في تونس.

٥- الحدث يتجاوز صانعيه، ولا يمكن القبض على معناه أو تقصي أسبابه وحصر مفاعيله[٥].

ويعتقد حرب أنّ الانتفاضات لا تصبّ في مصلحة شرق أوسط إسلامي، بينما يأمل في دور عربي قريب من دور تركيا اليوم[٦].

ومن ناحية أخرى، فإنّ الأحداث الأخيرة قد عرّت الحكام والمثقفين معاً، «فالحاكم والمثقف كلاهما متألّه وعاشق لذاته، نابذ لغيره. الأول ينفرد بالسلطة، ويستبد بها بقدر ما يظلم من اختاروه لرعاية مصالحهم. والثاني يحتكر الحقيقة، ويعتقد بأنّه فريد عصره

(٣) المصدر، ص٢٣.

(٤) المصدر، ص ٢٥.

(٥) المصدر، ص ٣٣.

(٦) المصدر، ص٣٩ - ٤٠.

ومجاله، بقدر ما يحتقر من يدّعي أنّه يدافع عن حقوقهم».

الثورات الحالية قد فتحت الإمكان لولادة نظام عربي جديد ديمقراطي، وهي لا تلغي مكتسبات الثورات التنويرية والسياسية والتحررية العالمية أو العربية، لكنّها تتجاوز ما استهلك منها، وتتعلم مما أخفق، وتختلف في أدواتها وأساليبها، فهي امتداد للثورة الفرنسية وعصر النهضة والاستنارة في العالم العربي[٧].

وتلفت حرب صورة (وائل غنيم) الذي يبكي بعد خروجه من السجن، وينفي أن يكون بطلاً، ويرى فيه نموذجاً يشبه غاندي أو مانديلا، فهو «نموذج الفاعل الجديد الذي يشارك في صنع عالم مختلف وافتتاح عصر جديد لا تصنعه الكتب السماوية ولا الفلسفات المادية، بل الكتب الرقمية والانتفاضات السلمية التي تسجّل نهاية زمن البطولات الدموية والبيروقراطيات الثقافية»[٨].

قوى جديدة تفتح أبواب المستقبل

يطرق حرب عدة نقاط متفرقة في قراءة الأحداث العربية، فنقطة تتمعن الثورة المصرية وقد استقطبت الجميع، وجمعت تأييد الضدين (أمريكا وإيران). وأخرى تشير إلى أنّ الثورة حدث كبير يغيّر في موازين القوى بقدر ما يغيّر في الأفكار، ونقطة تقرّ بأنّ الثورة المصرية كسرت المنطق الطائفي، لأنّها كانت جامعة، ثم يقارنها بتظاهرات البحرين التي تختلف في عيني حرب، إذ يقول منتقداً: «فإنّ الحركات والتظاهرات الجارية في بلدان أخرى، كالبحرين، ولو كانت محقة بمطالبها، لا تشبه الثورة المصرية أو التونسية، إذ هي ذات طابع فئوي وليست جامعة»[٩].

وفيما يخص المثقف، يرى علي حرب أنّ جيله من المثقفين قد فشل فيما طرحه من شعارات؛ لأنّه فقد القدرة على التفكير الحي الخلّاق الذي به تفتح إمكانات جديدة لحياة حرة لائقة، لذا حدثت الثورة على يد قوى جديدة عقلاً وفكراً وأدوات.

وفي موقف لافت يعتقد الكاتب بأنّ الثورات الجديدة بطابعها السلمي والمدني لن تعِدّ لحروب جديدة مع إسرائيل مآلها الدمار المتبادل، بل ستصبح نماذج ديمقراطية ناجحة تكسر احتكار إسرائيل لتأييد الغرب، وتضطر عندها لترك عنصريتها وإجراء سلام مع العرب قائم على أساس الاعتراف بدولة فلسطينية مستقلة[١٠].

(٧) المصدر، ص ٤٦.
(٨) المصدر، ص ٤٧.
(٩) المصدر، ص ٥٣.
(١٠) المصدر، ص ٥٦ - ٥٧.

الانتفاضة، الميادين الافتراضية والأوتوسترادات الإعلامية

الثورات العربية ليست نخبوية، بل التحق بها النخب، وليست إيديولوجية بل شعبية غير مسيّسة وبدون زعيم أوحد أو قائد ملهم، وإنّما ذات هوية مركبة ومتعددة، مفتوحة ومتحركة، تصنعها الأجيال الجديدة، العاطلون والعاملون، الذين يتقنون قراءة المعلومات على الشبكات والتواصل عبر الأوتوسترادات الإعلامية والميادين الافتراضية.

إنّ الثورات الإيديولوجية تثب على صنم وتحطمه لتصنع صنماً آخر وتأكل أبناءها!، إلا أنّنا إزاء ثورات لم تأتِ من العقائد الدينية ولا الإيديولوجيات العلمانية، بل ابنة عصر رقمي وكتب رقمية ناعمة[11].

البطولة والثورة

الكاتب (كريستوف بوتون) لديه رؤية مختلفة حول مفهوم البطل، حيث دائماً ما يُعرَّف بأنّه من يضحي بنفسه من أجل سواه، ويعتبره تعريفاً يغفل الوجه الآخر للعملة، فالبطل لديه (يملك القدرة على أن يموت، بقدر ما يملك القدرة على أن يقتل غيره)، ويقوم بإنزال البطل من عرشه الطاهر، فهو (قاتل) في النهاية.

أما حرب فلم ينتظر غيره كي يعيد له مفهوم البطولة، بل عبّر: «إنّ البطولة تجسد القتل»، فهناك من يقتل لنشر عقيدة أو تطبيق نظرية يرى صحتها بينما الآخرون لا يتفقون معه، من هنا فإنّ تمجيد البطولات -وفقاً لحرب- هو مديح للعنف وحض عليه، وأما الدفاع المشروع عن النفس والأهل والوطن فلا يعدّ بطولة، بل ضرورة من أشنع الضرورات[12].

ويشيد ثانية بوائل غنيم الذي نفى البطولة عن نفسه، فقد ولّى زمن البطل الملهم والزعيم الأوحد، ولّى زمن البطولات الدموية، وبدأ عصر جديد من عناوينه: الحياة، والنماء، والجمال.

ثم يناقش مآخذ البعض عليه بأنّه لا يرى فرقاً بين أهل العلم والفلسفة وبين بقية الناس من حيث العلاقة مع الشأن الفكري، ويؤكد موقفه، فالمقولة الفلسفية التي تقول: «التراكم الكمي قد يتحول إلى تغيير نوعي» لا تقتصر على مجالها الفلسفي، بل لها شواهد في عدة مجالات، والمعادل الشعبي لها «القشة التي قصمت ظهر البعير»، وفيما يخصّ الثورات فإنّ تراكم البؤس والاستبداد والفساد والفقر قد قلب الأمور نوعيًّا، وأصبح الحاكم الذي يخيف شعبه يخاف منهم، وهذا هو «مآل كلّ حدٍّ أقصى: أن ينتج ضدّه»[13].

(١١) المصدر، ص ٦٤.

(١٢) المصدر، ص ٧٠.

(١٣) المصدر، ص ٧٣.

ليبيا: الأكذوبة والكارثة

«في كلّ منّا شيء من القذافي»، بهذه العبارة الصارخة يستهلّ حرب مقالته المتعلقة بالشأن الليبي، وما يلبث عند قراءته لشخصية القذافي أن يقول: «لعلّه يجمع أسوأ نماذج الحكم قديمها وحديثها»[١٤]، عارضاً مقارنات مختزلة بين القذافي من ناحية، وبين نيرون وماوتسي تونغ وصدام، إلى أن يربأ من تشبيه القذافي بـ(ستالين)، فالأخير تحولت روسيا في عهده إلى دولة صناعية وقوة عظمى.

وينوّه حرب إلى أنّ القذافي قد تخلى عن الرئاسة لكي يتألّه، ويمارس سلطة مطلقة. ويسرد أهم المشكلات التي تمخضت عن طريقة العقيد في الحكم وإدارة البلاد، ومدى الانحدار الذي وصلت له ليبيا، حتى يتوقف عند لفتة جوهرية، بأنّنا إذا شئنا معالجة الأمراض والمآزق التي تفتك بالمجتمعات العربية فعلينا أن نعترف بالحقيقة، ففي كلّ منّا شيء من القذافي!

ولعلّ حرب كان يتوقع فشل الثورة في ليبيا حيث يقول: «فإذا كانت الثورة تتعثر هناك، وربّما تفشل، في إسقاط نظام القذافي، ليس فقط، لأنّ ليبيا مختلفة، عن تونس أو مصر، بل لأنّ نظام القذافي لا شبيه له في أيّ مكان»[١٥].

أين لبنان من الانتفاضات الجارية؟

إنّ أول انتفاضة عربية من منظور حرب هي التظاهرة التي شهدها لبنان في ١٤ آذار عام ٢٠٠٥م إثر اغتيال رفيق الحريري، والمطالبة بخروج القوات السورية، ورغم نجاحها في ذلك إلا أنّه قد ضاعت حينها فرصة ولادة لبنان جديد غير طائفي؛ «لأنّ الانتفاضة كانت تحتاج إلى من يشتغل عليها لينتج مفاهيمها السياسية وتشريعاتها المدنية وثقافتها الحديثة»[١٦].

لقد خرج لبنان من الوصاية الأحادية ليقع فريسة لصراع المحاور الإقليمية، فهل يعني ذلك استحالة التغيير في لبنان؟ والجواب على ذلك يستلّ من الدرس الأول المستفاد من الانتفاضات الحاصلة: ألّا شيء مستحيل.

يشخّص حرب معاناة لبنان في مشكلته الداخلية التي تعود إلى تركيبته المجتمعية المتعددة الطوائف، والاختلاف الدائم بينها، وكذلك لمشكلة ربط لبنان بالصراع العربي الإسرائيلي، وجعله رأس حربة في المواجهة، بينما كلّ الدول العربية قد تخلّت عن هذه المهمة

(١٤) المصدر، ص ٧٧.
(١٥) المصدر، ص ٨١.
(١٦) المصدر، ص ٨٨.

منذ أمد[١٧].

حتى يصل إلى أن لا سبيل لخروج لبنان من النفق إلا عبر الداخل لا الخارج، وأنّ الوضع بحاجة لحدث خارق يصنع ثغرة في الجدار ليكون بمثابة الشرارة التي تُوقظ الناس من سباتها السياسي. «وإذا كان للتظاهرات التي تشهدها بيروت أن تكون مجدية وفعّالة، فليس لها أن تكون عادية في ظرف عربي استثنائي»[١٨].

ثم يطالب بفتح ملف الفساد، ويناقش مطلب إلغاء الطائفية السياسية، ويقترح طرح الزواج المدني الاختياري شعاراً بديلاً عن العلمانية، ويرفض ديكتاتورية الشعارات أيًّا تكن، وقدسية القضايا تحت أي عنوان كان[١٩].

في السابق، تعدّ تركيبة لبنان الطائفية التعددية ميزة فتحت له البوابة الديمقراطية، ولكنّها أخذت تتحول لمشكلة وعلّة، ولا مجال للخروج من المأزق إلا بكسر عقلية الإقصاء ولغة التخوين، وكلّ ما يسبب الشقاق[٢٠].

السلاح وكوارثه

مقال صغير الحجم، يتحدث حول الزلزال الذي ضرب اليابان وصدّع منشآت للطاقة النووية، ونجم عنه تلوث إشعاعي، يدعو حرب فيه للتخلص من البرامج النووية مهما كان غرضها، ليقوده ذلك إلى الحديث من السلاح النووي إلى التظاهرة التي شهدتها بيروت، والتي دعت فيها إلى نزع سلاح حزب الله، ويراها حرب منسجمة مع سياق الثورات العربية المدنية السلمية.

وانطلاقاً من وحدة المصير البشري، يدعو الثورات أن تدرج بين مطالبها مطلباً يتعلق بإلغاء البرامج والأنشطة النووية.

في معنى الثورة ورهاناتها

يختتم علي حرب كتابه بمقالة تحت عنوان (إشكالية السلطة)، وفيها يبيّن أنّ الاستبداد هو استعباد العقول، والثورة تحرّر من السجن الفكري والوصاية، وهي فعل اعتراف واستعادة على المستوى الوجودي، تستعيد الثقة في النفس، وتنتزع اعترافاً بالمشروعية في نظر الآخر والعالم.

إنّ الثورات الراهنة ستضع السلطات الجديدة أمام عدّة تحديات:

---

(١٧) المصدر، ص ٩٠ - ٩٢.

(١٨) المصدر، ص ٩٣.

(١٩) المصدر، ص ٩٤ - ٩٥.

(٢٠) المصدر، ص ٩٧.

١- السلطة من حيث منطقها هي انفراد بالأمر، وما من أمر يخلو من اعتباط أو إقصاء بوجه من الوجوه.

٢- النظام الذي يراد تغييره يترك أثره فينا دون وعي منا، بحيث نستعيد طبائعه الاستبدادية.

٣- من ننخرط معه في علاقة ما (تحالفاً أو خصومة) يؤثر فينا، ويصنعنا بصورة من الصور، فقد يجرّنا إلى ما لا نريد[٢١].

هذه الإشكاليات يطلق عليها حرب (أفخاخ السلطة)، وهي ما تحاول الأنظمة الديمقراطية التخفيف من آثارها بالمساءلة والمراقبة.

وثمة مشكلة أخرى تواجهها الثورات لا تتأتى من السلطة، بل من السياق العالمي الذي تندرج فيه والواقع الكوني المتنوع، حيث الحاجة للاشتغال على الوقائع والمعطيات لابتكار ما يؤدي إلى التحسين والتطوير.

أخيراً، فإنّ الثورات الشعبية تنقلنا إلى وضع جديد، لا عودة معه إلى الوراء بأيّ حال من الأحوال[٢٢].

وقفة نقاش

١- إنّ جمع مقالات متفرقة عن موضوع لا تصلح بالضرورة لضمها في كتاب يبلور رؤية متكاملة ومتماسكة. بل قد يرى البعض أنّ ثمة مقالات تأتي في سياق ردة الفعل للواقع الخارجي وغير وفية للسياق المنهجي، فلا ترتبط بجذرية وعمق مع الموضوع المطروق والعنوان المطروح، كما في مقالة (لا للعيش في عالم نووي) والذي وضع الكاتب له عنواناً آخر يسبقه (السلاح والكوارث)، عسى أن ينسجم مع الفكرة الجوهرية والمنهجية العامة. ناهيك عن تكرار بعض الأفكار في أكثر من موقع ضمن الكتاب.

٢- من زاوية ثانية فإنّ المقالة المخصصة حول ليبيا لم تخدم فكرة الكاتب عن (ثورات القوة الناعمة)، ولعلّ هذا ما يفسّر عدم تناوله للأوضاع في ليبيا ضمن البعد الشعبي الذي أصبح قوة مسلحة لا ناعمة، وإنّما قرأ الحاكم تحت ذريعة أنّ الحديث عن الانتفاضة الليبية «إنّما محوره معمر القذافي الذي اختزل بلده بشخصيته»[٢٣]، حيث نفتقد الاستدلال على القوة الناعمة في ليبيا، ونجد موقفاً يخدش النظرية. وربّما التمس حرب تبريراً إذ يشير بعد سرد للمساوئ التي صنعها نظام القذافي: «مثل هذا الوضع تحتاج مواجهته، من جانب الانتفاضة، إلى ابتكار أساليب وأشكال تلائمه. وما صح في مصر أو في تونس، أو حتى في

(٢١) المصدر، ص ١١٢.

(٢٢) المصدر، ص ١١٥.

(٢٣) المصدر، ص ٧٧.

اليمن، لا يصح في ليبيا القذافي التي صنع منها الطاغية مختبراً لعبثه وجنونه، فلكلّ نظام انتفاضته»[٢٤]!.

٣- هل نستطيع تلخيص ثورة ما بالأداة التي استعانت بها في التعبير عن مطالبها وتطلعاتها؟ لا شك أنّ أهداف الثورة وحقيقتها أعمق من مجرد وسيلة وظِّفت لتحقيق ما يصبو إليه الثوار، ورغم أن حرب في الظاهر لا يؤمن باختزال كهذا إلا أن بعض استدلالاته على ولادة الإنسان الرقمي الجديد تستند في أسّها إلى الإمكانات التي وفرتها التقنية الحديثة، مع وضوح رأيه القائل: «لا يعني ذلك أنّ الثورة في مصر أو في تونس، هي ثمرة الآلات الصماء، فالتقنيات هي ثمرة العقول والأفكار»، إلا أنّه يستدرك مستدلاً على عمق أثر الأداة فيقول مباشرة: «لكنّها تفتح بدورها إمكانات للتفكير والتدبير. من هنا تحتاج الآلات لكي تستثمر بصورة نافعة وملائمة إلى عقول فعالة تحسن قراءة المجريات ورصد التحولات، كما تحتاج إلى فكر حي وخصب يقدر أصحابه على ترجمة المعطيات إلى إنجازات...»[٢٥]. والسؤال الملح: ما طبيعة العقول الفعالة والفكر الحي؟ وكيف نبرهن أنّها تحمل نكهة اليسار لا اليمين أو العكس؟

حرب يرى في الثورة «تحرّر المرء من سجنه الفكري»، وأنّ نجاحها «يطوي حقبة فكرية»، «وما يُطوى ويجري تجاوزه هو عصر الإيديولوجيات، الشمولية والأصولية»[٢٦]. إنّها فرضية تعوزها البرهنة العلمية لإثباتها، وما يظهر على سطح المشهد الثوري لا يدعم تحليله، إذ إنّ رواد الثورة وأبناءها لم يرفعوا ذلك شعاراً لهم، فهتافاتهم تنبئ أنهم يريدون كسر قمقم الخوف: «علِّ وعلِّ وعلِّ الصوت، إلّي حيهتف مش حيموت»، ومواجهة الأنظمة المستبدة «الشعب يريد إسقاط النظام»، ناشدين الحرية التي يحوْل السياسي بينهم وبينها: «يا حرية فينك فينك.. حسني مبارك بينا وبينك»، أما أنهم جاؤوا ليفتحوا أفقاً يخلع «عباءة الإيديولوجيات المقدسة»[٢٧]، أو ليزيلوا إيديولوجيات معينة، بل ليطووا «عصر الإيديولوجيات» بأسره، فهو ما لم نجده في ثورتهم لا صراحةً ولا ضمناً ولا مرجعيةً.

من المفهوم جدًّا أنّ الحراك في الربيع العربي يأتي في سياق تقويض الديكتاتوريات ونشر الحرية والعدالة، وذلك لأجل الشعارات الواضحة التي رفعت داعية لزوال الأنظمة وإحلال بدائل تستقيم والحياة الكريمة، أما أن نجرّ الثورات العربية باتجاه تقويض إيديولوجيات لم ينددوا بها في احتجاجاتهم، بل استندوا لبعض أدواتها ووظفوها لخدمة شعاراتهم، وحافظوا على مراسيمها في خضم ثورتهم وسط القمع، فإنّ من المجازفة بمكان إطلاق هكذا حكم..

(٢٤) المصدر، ص ٨٣.
(٢٥) المصدر، ص ١١.
(٢٦) المصدر، ص ١١.
(٢٧) المصدر، ص ١٣.

إن لم يعدّه البعض مصادرة وتحريفاً لأهداف الثورة.

نعم لعلّ حرب يريد الاستنتاج أن نجاح الطراز الحالي من الثورات يعني فشل الإيديولوجيات لبقية التجارب السابقة، فهي نماذج «قد استهلكت وتداعت، منذ زمن، بعد أن فقدت مصداقيتها ومشروعيتها... وما تفعله الثورات الجديدة هو أن تسجل نهايتها في سجل الأحداث والوقائع»[٢٨]. والمسألة هنا غير دقيقة، فإن آخر من يسقط صنم الديكتاتورية بضربة قاضية لا يبرهن على فشل كل الضربات لسابقيه، بل ربما دلل على نجاح كل اللكمات السالفة تراكميًّا، أو بعضها لا أقل، ولو بشكل نسبي.

وقد نحتمل أن حرب يعتبر أنظمة إيديولوجية معينة ساعدت في نشوء الديكتاتوريات، وبالتالي فإنّ سقوط الأخيرة سقوطٌ للأولى، ولقد جاءت القوى الجديدة لتخلخل ثنائية الديكتاتوريات والأصوليات[٢٩]، آنئذ سيتجه النقاش نحو الاستدلال على هذا التماهي المطلق بين الديكتاتوريات وما يسميه بالأصوليات ليصح صهر الاثنين في بوتقة واحدة. ومن جهة ثانية إنّ تقرير ذلك فيه وصم للثوار بالقصور عن إدراك التماهي والتداخل المتين وربّما الحتمي، بحيث لم يطالبوا بإسقاط الثنائية السالفة ضمن مطالبهم، وفي أحسن الأحوال وصفهم بالمجاملين لقطب فاسدٍ على حساب آخر يوازيه فساداً وفقاً لمن يؤمن بتصاهر هذين القطبين.

ثمة مستويان لإقصاء الإيديولوجيات عن الثورة، الأول: يرى أنّها لم تولد من هكذا رحم، والآخر فاقع لا يكتفي بالسابق، بل يعتقد أنّها جاءت لمواجهة هذه الإيديولوجيات والاصطدام معها وإن مستقبلاً. ويبدو من الكتاب الميل للمستوى الثاني لا الأول فقط، فالثورات في نظره -ومنذ العنوان- حركة لتفكيك الأصوليات، وتؤيد ذلك قراءتُه لوائل غنيم بأنّه لا تأتي به الكتب السماوية وإنّما الكتب الرقمية[٣٠]، ونحن «إزاء ثورات لم تأتِ من العقائد الدينية ولا الإيديولوجيات العلمانية»[٣١]، (المستوى الأول)، وأنّ جيل الثورة يفتح نافذة للمستقبل تخلع عباءة الإيديولوجيات المقدسة في إحدى آفاقها[٣٢]، وأن الرهان أن تنجح الثورات في إحداث تغيير يطال العقليات والمفاهيم، وأحوج ما تحتاج إليه المجتمعات العربية هو «أن تمارس حيويتها الفكرية، بالتحرّر من جملة من العُقد والحساسيات والمسبقات والآفات التي عرقلت المشاريع الحضارية، كما تجسّمت في عبادة الأصول وتقديس النصوص وتجنيس العقول والنرجسية الثقافية...»[٣٣]، (المستوى الثاني).

(٢٨) المصدر، ص ١٢.
(٢٩) المصدر، ص ١٠.
(٣٠) المصدر، ص ٤٧.
(٣١) المصدر، ص ٦٤.
(٣٢) المصدر، ص ١٣.
(٣٣) المصدر، ص ١١١.

إنّه استنتاج غير صلب حين يختزل نمذجة الثورة بـ(غنيم)، تماماً كمن يستدلّ في الطرف النقيض على إسلامية الثورة عبر التشبث بذيل حجاب (أسماء محفوظ) و(نوارة نجم) وغيرهما في برهان يفتقر للدقة، واستنتاج غير صلب أيضاً حين يجعل الكتب السماوية لا تأتي بالانتفاضات التي حدثت، وكأنّها حجر عثرة في الطريق، كما في نصه: «فأوتوسترادات الإعلام والشبكات تسهم في توحيد ما تفرّقه الإيديولوجيات القومية وكلمة الله الجامعة»[٣٤]، أو كأنّ الناشطين لا يؤمنون بهذه الكتب وبالتالي لا تأثير لها فيهم.

ما أغرب أن تكون الثورات قد جاءت لتفكيك الأصوليات وهي تذهب كلّ جمعة لمعقل إحدى الأصوليات وحاضنتها، وتتخذه مركزاً تنطلق منه!، أو تحوِّل ميادين الحرية إلى جامع توظَّف فيه أداته الفاعلة (المنبر) لخدمة الثورة ومطالبها المشروعة، وهو ما لا يُفهم منه أنّ الثورة «صنيعة أجيال جديدة لا تلتزم بعقائد دينية قديمة أو بإيديولوجيات شمولية حديثة»[٣٥]؛ فهي إطلاقات ملبِسة وملتبِسة، وتتهافت مع نص آخر يصرح ضمناً بأن الثورات العربية -وكما احتجاجات طهران ٢٠٠٩م- هي «مدنية لا دينية، دون أن يعني ذلك أنها معادية للدين»[٣٦].

بلى، الثورات تغيّر الفكر والثقافة والإيديولوجيات، ولكن أي فكر وأي ثقافة؟ ثقافة التقاعس والتبرير والخنوع أم الثقافة الدينية ومطلق الإيديولوجيات وإن كانت تدين الاستبداد وتدعو لقلعه؟

من هنا لا نرى إعطاء الأداة الرقمية التي استخدمها الثوار منزلة المؤثِّر المحرِّض، بأنّ التقنية ابنة العولمة، والثورة ابنة تلك التقنية؛ إذ شتان بين الأسس الفكرية -وهي من أهم المحركات- والأداة التي يُستعان بها لتحقيق مطلب محدد وإن فتحت الأداة أفقاً فكريًّا، فتضخيم دورها يساهم في ابتسار أو تحوير هدف الثورة.

٤- ازدواجية المعايير، ففي حين ينتقد الكتاب احتجاجات البحرين (كيفاً) بأنّها فئوية وغير جامعة، وأنها بحاجة لضم قوى من السنة والشيعة لكي تكون عابرة للمذاهب والأحزاب[٣٧]، نجده يثني على تظاهرة بيروت المطالبة بنزع سلاح حزب الله ويراها تعادل نصف لبنان (كمًّا)، بل ومنسجمة مع الثورات العربية مدنيةً وسلميةً[٣٨]، ويغفل عن طرح سؤال (الكيف) في لبنان: هل تجاوزت تظاهرات بيروت الأزقةَ الفئوية والحزبية والمذهبية فأصبحت جامعة أم قد أُصِيبت بالداء الذي وصَم به انتفاضة البحرين؟ الانتفاضة التي لم

(٣٤) المصدر، ص ٢٥.
(٣٥) المصدر، ص ٥١.
(٣٦) المصدر، ص ٣٨.
(٣٧) المصدر، ص ٥٣.
(٣٨) المصدر، ص ١٠٤.

يقرأها (كمًّا) كما لبنان، وبالتالي لم تعطَ صكّ الانضمام للربيع العربي!

٥- الثورة في باكورتها ولِدت شبابية شعبية، وهذا لا يعني أن التحاق الأحزاب والنقابات والحركات والنخب جاء بمثابة (الكومبارس)، أو أن المثقفين والدعاة والمنظرين استغلوا الحدث أو ركبوا الموجة[٣٩]، فلولا اندماج فسيفساء المجتمع بأطيافه مع الاحتجاجات لخنقت الثورة، وأجهضت في مهدها، ولما رأت النور.

٦- يرى الكتاب أنّ شعارات التحرير والمقاومة والممانعة تراجعت في الثورات، وسيتم اللجوء إلى البناء الديمقراطي لمواجهة إسرائيل[٤٠]، إلا أنّ الأحداث المتوالية التي تصل من مصر لحد الآن لا يبدو أنّها تسير في الخط الذي يرصده حرب، فمشهد الاعتصامات أمام السفارة الإسرائيلية والمطالبات بطرد السفير، والثورة بعدُ في طراوتها، قد يُقرَأ منها صورة على النقيض؛ إذ تُغذي شعارات المقاومة والممانعة ولا تستبدلها.

٧- يقع الكتاب أحياناً فيما ينتقده من الإيديولوجيات الشمولية، حيث كثيراً ما يضع الجميع في سلة واحدة، فالحكام والمثقفون متألهون، والنقد يطال «القوى المهيمنة القومية واليسارية، الحداثية والتراثية، الدينية وغير الدينية»[٤١]، و»كان الحاكم والداعية والمثقف أو المتلاعب والمُضارب، يتربع في سلطته المغتصبة، أو يتنعم في ثروته غير المشروعة، أو يتشبث بعقائده البائدة وأفكاره المستهلكة...»[٤٢]، وأجيال الثورة «لا تلتزم بعقائد دينية قديمة أو بإيديولوجيات شمولية حديثة»[٤٣]. بل حتى العلمانية التي في نظره أثمرت الثورات لم تسلَم أيضاً، ففي حديثه عن الوضع اللبناني يقول: «فإن العلمانية، على صحتها، هي شعار استهلك ولم يعد يحرك الناس. فنحن نتجاوز العلمانية اليوم نحو عناوين جديدة...»[٤٤]. مما قد يجعل البعض يضع مقالات حرب في الزاوية التي حشر فيها غيره، ويرى في كتابه تحليلاً شموليًّا ناقماً بشكل أو بآخر.

أخيراً، فإنّ الكتاب فيه العديد من الآراء الجديرة بالتأمل، سعى المؤلف أن يقرأ الثورات وما يختبئ خلف آكامها، من زوايا قد تتباين معه فيها موقعاً أو اتجاهاً أو كيفيةً، إلا أنّك لا تمتلك إلا أن تتمعن فيها بشيء من اللذة! □

(٣٩) المصدر، ص ٦١.
(٤٠) المصدر، ص٢٣، وكذلك ص ٥٦- ٥٧.
(٤١) المصدر، ص ٢١.
(٤٢) المصدر، ص ٢١.
(٤٣) المصدر، ص ٥١.
(٤٤) المصدر، ص ٩٤.

إصدارات حديثة

إعداد هيئة التحرير

فقه التعايش
غير المسلمين في المجتمع الإسلامي
حقوقهم وواجباتهم

المؤلف: روح الله شريعتي، تعريب: علي آل دهر الجزائري.

الطبعة: الأولى، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م (٤٣٢ صفحة).

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت - لبنان.

يكتنف موضوع حقوق الأقليات غير المسلمة في المجتمعات الإسلامية الكثير من الغموض والتشويه، فمن جهة قد خضع الموضوع للتهويل الاستشراقي في سياق العقلية الاستشراقية القديمة، ومن جهة أخرى لا تقدم العديد من التجارب المعاصر للدول الدينية نموذجاً مقنعاً في المسألة، ومن جهة أخيرة فإن التاريخ هو الآخر كان محلًّا لتجاذب السلطة والشعب في إطار صراع الحقوق والهيمنة.

الباحث روح الله شريعتي، وهو مختص في مجال العلاقات الدولية، يحاول في هذه الدراسة استجلاء الموضوع، وذلك من خلال البحث الفقهي في المسألة، ومقارنة التشريعات الإسلامية بما عليه القوانين والأعراف الدولية في مجال الهجرة وحقوق الأقليات. فيتحدث عن أصل العلاقة مع الآخر الديني وغير الديني في الإسلام -حسب ما يستوحيه-، ويعطف الموضوع على تشريعات العلاقة من عقود الاستئمان، والذمة، والعهد، وذلك في سياقين متوازيين الأول أهل الكتاب، والثاني الكفار والمشركين من غير أهل الكتاب.

يتناول الموضوع ضمن أربعة أقسام وملحق، في القسم الأول يتحدث تحت عنوان المفاهيم العامة عن التصنيف وأصول العلاقة مع غير المسلمين، وفي القسم الثاني يتناول حقوق غير المسلمين من أهل الكتاب وغيرهم، وفي الثالث يتحدث عن اتفاقيات الحكومة الإسلامية مع غير

المسلمين، وأخيراً في القسم الرابع يتناول الجانب القضائي في جنايات وجرائم غير المسلمين في البلدان الإسلامية. ويلحق الدراسة بملحق يتضمن موضعين الأول: أنواع التعامل مع غير المسلمين في المجتمع، والثاني: عن التعامل مع القريب غير المسلم في الإطار العائلي.

❑ ❑ ❑

نقد الرواية التاريخية

عصر الرسالة أنموذجاً

المؤلف: الدكتور عبدالجبار ناجي.

الطبعة: الأولى، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م (٣١٩ صفحة).

الناشر: دار المحجة البيضاء، بيروت - لبنان.

كانت ولا تزال السيرة النبوية محل اهتمام الدارسين والباحثين سواء المسلمين منهم أم غير المسلمين من المستشرقين. وازداد الاهتمام بالسيرة في الفترة الأخيرة، خصوصاً بعد أن تصدَّر الإسلام قائمة القضايا الإعلامية، وباتت منطقة المسلمين إحدى أهم -إن لم تكن الأهم- المناطق في العالم من حيث كمية التوتر الذي تعيشه، ومدى انعكاس آثارها على مختلف بقاع العالم. ناهيك عن كمية الوجود الإسلامي في المجال الغربي، وما يحفزّه هذا الوجود من إثارات تسترعي انتباه الباحثين في قضايا الاندماج الاجتماعي، والتعايش بين الأديان، والتعددية الثقافية.. وغيرها من القضايا التي تشكل اهتماماً للمجمع الغربي حاليًّا.

فقد كتب الغربيون عن الإسلام بشكل عام والسيرة النبوية بشكل خاص في الفترة السابقة الكم الكثير من الدراسات والبحوث، حتى بات لزاماً على أيّ مختص بالسيرة النبوية ألَّا يتغافل ما تناوله الغربيون في هذا المجال. في هذا السياق يأتي الكتاب الذي بين أيدينا، فهو دراسة تحليلية لرواية عصر الرسالة بمنهجية تحليلية تفكيكية، يحاول الكاتب غور عدة قضايا كانت مثال جدل. كما ويحاول دراسة جذور المرويات التاريخية عن السيرة النبوية بالوقوف عند الرواة الرئيسيين كعروة بن الزبير، ومحمد بن إسحاق، وعبدالله بن عباس.

وقد جاء الكتاب في خمسة فصول، الأول: الرواية العباسية رواية محمد بن إسحاق؛ الثاني: العباس بن عبدالمطلب وابنه عبدالله عند المستشرقين؛ الثالث: الرواية الزبيرية؛ الرابع: دراسة تطبيقية للرواية الزبيرية (رواية المبعث والوحي)؛ الخامس: مرويات الصحابة والتابعين الأنصار.

متابعات وتقارير

إعداد هيئة التحرير

ندوة: ثورة البحرين إلى أين؟

بمشاركة كل من سماحة الأمين العام لجمعية الرسالة والمعارض السياسي في البحرين السيد جعفر العلوي، والأستاذ المحامي علي السماهيجي، أقيمت بمدينة قم المقدسة ندوة مرفأ الكلمة للحوار والتأصيل الإسلامي. وسط حضور نوعي وعلمي لافت، تحدث العلوي في مفتتح الندوة عن مفهوم الثورات من منظور قرآني فقال: «من طبيعة الثورة وأينما تقع منذ زمن الأنبياء ومرورًا بأهل البيت وإلى عصرنا الحاضر تتعرض لاختلاف في وجهات نظر من قبل الآخرين حول طبيعة وغاية ونوعية هذه الثورات».

مضيفًا: «إن الشواهد التاريخية تثبت أن الأنبياء عليهم السلام تعرضوا للجدل بسبب حركاتهم الإصلاحية والثورية، وعندما نستحضر حياة الأئمة الميامين من أهل البيت عليهم السلام سنجد كيف أن بعض الناس جادلوهم ومنهم المؤمنين أيضًا».

وأوضح سماحته كيف أن الجدل كان قائمًا في ذلك الزمان حول ما جدوى القتال؟. وما جدوى الثورة؟. وما جدوى التضحية؟. وما هي الغاية القصوى وما الغاية العليا؟.

معتبرًا ذلك من السنن التاريخية، ومصداق ذلك أن يحصل خلاف حول الثورات وتتعرض قيمها إلى تشويش متعمد. ليخلص إلى أنّ هذا ما تعرَّضت له ثورة (ميدان اللؤلؤة) في البحرين حيث اتُّهمت بأنها طائفية.

وذهب السيد جعفر العلوي إلى أنّ الثورة بمفهومها العام هي صوت معبّر عن القضايا الكبرى التي تمر بها الأمم والشعوب الحرة، وهو أمر يمتحن الله به عباده ويمحصهم لمواجهة تحديات العصر. مؤكدًا أن دافع الثورة هو الذي يُنير الدرب أمام الأجيال القادمة ويُؤمِّن لهم مستقبلاً حضاريًّا مشرقًا تعلو فيه كلمة الله وتحفظ

فيه الكرامة للمجتمع المسلم. فقد قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ...﴾.

وأضاف: فلو جرت أمور العالم على نحو هادئ وساكن لما ظهر في التاريخ عظماء أو مصلحين، ولما عُرف الجبناء والخونة.

وأكد السيد العلوي، وفي ردّ ضمني على مزاعم الحكم في البحرين الذي دأب على ربط كلّ تحرك للشعب البحريني بالجمهورية الإسلامية في إيران، فقال: «نحن بدأنا حركتنا السياسية والدستورية في البحرين قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران»، مستعرضًا مفاصل أساسية من حركة الشعب البحريني ونضاله؛ بدءاً بمطلب الملكية الدستورية تحت الانتداب البريطاني في أعقاب ثورة العشرين في العراق عام ١٩٢٠م إلى ثورة اللؤلؤة، حيث كان المطلب الشعبي بتغيير النظام وإسقاط نظام الملكية الدستورية، فكان الشعار الثوري الذي دوَّى في أرجاء البحرين (يسقط حمد). مشيرًا إلى أن جميع فئات المجتمع البحريني كانت مستعدةً لرفد الثورة بالأرواح ولآخر قطرة دم، منوّهًا بهذا التفاني الشعبي والروح الثورية المتجذرة في أبناء الشعب البحريني.

وأشار السيد العلوي إلى أن آل خليفة في البحرين توارثوا الحكم منذ ٢٢٠ سنة، وظلوا طوال هذه المدة يدَّعون بأنهم منصفين بحق أبناء الشعب من الشيعة (والشيعة هم أغلبيه أبناء الشعب)، ولكن الواقع غير، ذلك حيث الظلم والتهميش لأبناء الشعب.

واعتبر العلوي أن القمع الذي تشهده البحرين يعد سابقة في تاريخ القمع السافر الوحشي، حيث لم يشهد تاريخ البحرين مثل هذه الأفعال المشينة والقاسية بحق الشعب البحريني.

أما المحامي علي السماهيجي الذي جاء للتو من قلب الثورة في البحرين، وشهد أحداث القمع والقتل العشوائي لشباب الثور، نقل شهادات عن القمع الوحشي الذي يتعرض له شعب البحرين، مؤكدًا بالقول: «لأول مرة أشهد أن قلوب البحرينيين تتوحد ضد بقاء النظام واستمرار حكمه..».

وأضاف: «أؤكد لكم أنني حتى آخر لحظه قبيل خروجي من البحرين، شاهدت الشعب البحريني بنفس حماسه الأول الذي انطلقت منه الشرارة الأولى للثورة».

وفي إجابته عن سؤال وُجِّه له عن خصوص مقومات الثورة في البحرين، قال: «لثورة البحرين كل مقومات الثورة؛ لأنني عندما شاهدت بعيني حراك الناس؛ وبالذات الشباب؛ متحمساً للثورة وكيف هي الاستعدادات العالية للتضحية، أيقنت بأنّ هذا جو ثورة، وشكرت الله على هذه القلوب المؤمنة والمخلصة لله عز وجل».

❑ ❑ ❑

ندوة: الإصلاح في القرآن الكريم

أقيمت في العاصمة الأردنية عمان، وضمن فعاليات المجلس العلمي الهاشمي ندوة تحت شعار (الإصلاح في القرآن)،

حيث ناقش المشاركون الإصلاح من خلال ثلاثة محاور:

رسالة الإصلاح في القران الكريم:

وتناول المحور الأول: رسالة الإصلاح في القران الكريم، من خلال ورقة عمل قدمها رئيس المركز المتوسط للدراسات التاريخية في تونس محمد الفاضل اللافي. عرف في ورقته مفهوم الإصلاح قائلاً: «إنه بذل النصح وتنبيه المسلمين من أجل تحرير الفاعلية القرآنية في نفوسهم». مبينًا شروط النصيحة وأبرزها: العلم بالأدلة الشرعية، ومعرفة مصدر الاستدلال والمقاصد الشرعية، واعتبار روح الزمان وتقدير المكان.

ضوابط الإصلاح:

ناقش المحور الثاني: ضوابط الإصلاح، من خلال ورقة عمل مقدمة من نائب عميد معهد العلوم المصرفية بالجامعة الإسلامية في كوالالمبور يونس أحمد صوالحي.

تعرَّض فيها لضوابط الإصلاح قائلاً: «إنها تشمل احترام الخصوصية الدينية والثقافية للمجتمع الذي سيحدث فيه الإصلاح، وأن ينطلق الإصلاح من الواقع الحقيقي، وأن يتم في بيئة مناسبة تتسم بوجود الأمن والعدل والمساواة والشورى والشفافية فلا يتم الإصلاح في إطار الخوف والفساد».

وقال: «لا بد من توفر رغبة حقيقية جادة لمن بيدهم الإصلاح مع توافق رغبة الحاكم والمحكوم حتى ينجح الإصلاح وإبعاد المفسدين الذين هم عائق أمام الإصلاح».

مجالات الإصلاح والجهات المعنية بعملياته:

جاء المحور الثالث تحت عنوان: مجالات الإصلاح والجهات المعنية بعمليات الإصلاح، ورقة مقدمة من رئيس الجامعة الإسلامية العالمية في الأردن، الاستاذ: عبدالناصر أبو البصل.

مؤكدًا فيها: أن من المسلمات أن الحركة على الأرض متجددة ودائمة لا يسايرها في رحلتها إلا دين قوامه الحياة والنشاط، وهذا هو الدين الإسلامي الذي ينبض بالحياة ويمتاز بقوة ذاتية منذ نزوله وحتى اكتماله يوم عرفة.

والجدير ذكره أن وزارة الأوقاف الأردنية ومنذ سنوات دأبت على تنظيم المجالس العلمية الهاشمية في شهر رمضان من كل عام، للبحث في قضايا فكرية وسياسية واقتصادية واجتماعية بالإضافة إلى التحديات التي تواجه المجتمع المعاصر وكيفية مواجهتها بمشاركة علماء ومفكرين ومهتمين.

ISLAMIC IDEOLGIC MAGAZINE
Issued by: Islamic Studies
& Researches Center
In the Universiy of Imum ka'am

ALBASA'ER

المشاركون في العدد

المرجع محمد حسين النائيني
محمد الحبيب
ناجي زواد
حسن البلوشي
روبرت غليف
عبد الفضيل ادراوي
محمد محفوظ
عباس السعيد
إبراهيم الميلاد
حسن النمر
حسين المصطفى
خديجة الحميد
زكريا داوود
محمود الوسوي
كاظم الشبيب
محمد تقي
محمد الجمري
محمد إل زايد

موقعنا على الإنترنت: www.albasaer.org

السنة الثانية والعشرون، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م
22th Year 2011AD/1432HG.
49