

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سَائِلُ الثَّقَلَيْنِ

مَجَلَّةُ اَلْاِئِمَّةِ جَامِعَةٍ

العدد الرابع والسبعون • السنة التاسعة عشر • صيف سنة ١٤٢٣هـ / ٢٠١٢م

المراسلات والاتصالات باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

الجمهورية الإسلامية في إيران - قم - ص.ب: (٨٩٤ - ٣٧١٨٥)

هاتف: ٢١٣١١ (٠٠٩٨٢٥١) فاكس: ٢٩١٣١٠٠ (٠٠٩٨٢٥١)

موقعنا على الانترنت

WWW.ahl-ul-bayt.org

البريد الإلكتروني للمجلة: Tahrir-thaqalayn@hotmail.com

البريد الإلكتروني لإدارة المجلات: Bc@ahl-ul-bayt.org

محتويات العدد

□ كلمة التحرير

* الأسس العملية للإنسجام والتقارب، في زمن
الصحة الإسلامية

..... رئيس التحرير ٤

□ من أربع القيادة الحكيمة

* الحريات في ظلّ الحكومة الإسلامية، في كلام
القائد الخامنئي دام ظلّه

..... إعداد: الشّيخ علي محسن ٨

* الصحة الإسلامية الكبرى، ربيع العصر
الإسلامي وخريف المشاريع الاستعمارية

..... أ. أحمد زيد الحاشدي ٤٤

* المثقّف الديني، من هو؟ ما هي مهامه وواجباته؟

..... أ. نبيل علي صالح ٨٠

* بين الربيع العربي والإدمان الاستهلاكي

..... أ. علي خضر ٩٤

□ دراسات فكرية

* النبي آدم A بين العصمة وظاهر القرآن/ القسم
الثاني

..... السيّد حسين إسماعيل ٩٨

• تعنى بالدراسات والنتائج
الفكرية، خصوصاً التي تصبّ في
خانة الدفاع عن حريم القرآن
الكريم والنبي - الأمين، وآل
بيته الطاهرين، في جميع الأبعاد
المختلفة.

• تستقبل رسالة الثقلين نتاجات
العلماء والمفكرين المشتملة على
الشروط التالية:

◀ أن تكون خاضعة لأسلوب
البحث العلمي منهجاً
ومنهجياً ومضموناً.

◀ أن لا تكون قد نُشرت سابقاً.

◀ أن لا تكون عملاً مكرراً، بل
لا بدّ أن تحتوي على شيء من
التّجديد والحدّثة. والأولوية
دائماً للدراسات الفكرية
المستحدثة.

◀ أن لا تتقصّ عن عشر
صفحات، ولا تزيد على
الخمسين، والصفحة الواحدة
تتضمّن (٢٥٠) كلمة.

◀ أن تُرفق المقالة بخلاصة لها
في صفحة واحدة.

• الآراء الواردة في ما يُنشر لا تعبر
بالضرورة عن رأي المجمع أو
المجلة.

• تسلسل الموضوعات المنشورة
يخضع لاعتبارات فنيّة محضة.

• لا تعاد المقالات المرسلة إلى
المجلة، نُشرت أم لم تنشر.



المجمع العالمي للأئمة الهدى

المشرف العام
الشيخ محمد حسن اختري

تصدر عن
المعاونيّة الثقافية - إدارة المجالات

رئيس التحرير
الشيخ معين دقيق

مدير التحرير
الشيخ علي محسن

العدد الرابع والسبعون
السنة التاسعة عشر
صيف سنة
١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م

المطبعة: إسراء - قم
٠٠٩٨ - ٢٥١ - ٦٦٤٤٥٤٨ ☎

* أهل البيت في ضوء الاصطلاح القرآني، دراسة
مقارنة بين المدرستين

..... السيّد راضي الحسيني ١٣٥

* معركة الجمل، دروس عقائدية وسياسية

..... أ. شهاب الدين الحسيني ١٧٢

* النقد الفلسفي لأخلاق ما بعد الحداثة، أسس
ومبادئ ومقومات

..... أ. محمود حيدر ١٩٧

□ مناسبات وذكريات

* الإمام الخميني 6 رجل القرن بامتياز

..... الأرشيف ٢٤٢

* في ذكرى تحرير جنوب لبنان، مجاهدو المقاومة


يرون تفاصيل عملية التحرير الكبرى

..... إعداد: قسم الأرشفة ٢٥١

الأسس العملية للانسجام والتقارب

في زمن الصحوة الإسلامية

□ بقلم: رئيس التحرير

بات واضحاً لكل النخب في الأمة الإسلامية، بل لكل واع ومدرك  لنداءات علماء الأمة الإسلامية منذ عدة عقود من الزمن، وبالتحديد عندما بدأ الاستعمار بنشر سياسة (فرق تسد)، بات واضحاً أن هذه النداءات مرت بمراحل متفاوتة من التجاوب معها، وأضحى بَيِّناً أيضاً أننا الآن - وبلا أية مبالغة - نمرّ بمرحلة تكاد تقضي على كل الجهود التي بذلت سابقاً وما تزال تبذل لتقارب المسلمين فيما بينهم، والخروج من برائن الفتن التفريقية والدموية.

وهناك وسائل متنوعة يستعين بها رواد الفتن، وفي عين تنوعها هي مجدية في نشر بذور الفتن في الأمة بشكل سريع...

الأمر الذي يقضي أن نطوّر أساليبنا في الدعوة إلى الوحدة والانسجام بطريقة تتناسب مع دعاوي الفتنة والتفرّق، بحيث إن لم تتفوّق عليها تستطيع أن

تجاريها.

وفي هذه الافتتاحية أريد أن أساهم مساهمة متواضعة في تركيز وترسيخ
أسس الإلفة والانسجام والتقارب في الأمة الإسلامية؛ وذلك عن طريق
مخاطبة (الوعي الجمعي) بمجموعة من المرتكزات والمسلمات التي تعتبر خطوة
أولية للانطلاق إلى (وعي الانسجام ونبذ الفرقة).

ولا أريد أن أذكر تلك المرتكزات التي أصبحت مشبعة في أوراق
الوحدويين والتقريبين، من قبيل:

- التركيز على المشتركات العامة بين جميع الفرق الإسلامية، من وحدة
الخالق، ووحدة الكتاب، ووحدة النبي المرسل إلينا.

- كون الكتاب يخاطب المسلمين على أساس أنهم أمة واحدة: ﴿وَكَذَلِكَ
جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران:
١١٠]...

لأن هذا المتعارف وإن كان مجدياً لأرباب البصيرة والمعرفة، ولكنه لم يعد
مجدياً لمن وضع على قلبه غشاء التعامي عن رؤية الحق، خصوصاً مع هذا
التحريض الإعلامي الواسع النطاق، وعلى جميع الأصعدة.

وأصبحنا نرى من كل فرقة ومذهب بعضاً من الجماعات التي انغمست في
مستنقع الفتن والفرقة، أصبحنا نرى من يقول بأننا نؤمن بكل تلك المشتركات
والخطاب القرآني، لكن الفرقة الفلانية أو المذهب الفلاني خارج عن تلك
المشتركات، ولا يشملها الخطاب القرآني بالأمة الواحدة.

وإنما أريد أن أنطلق من مجموعة من البديهيات التي ليس لأحد أن يناقش
فيها! لا إذا كان ﴿كَأَلَّا نَعْتِمَ بِهِمْ أَهْلُ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]، أو كان ممن يصدق
عليه قول ربنا تبارك وتعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُلوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ
كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ [النمل: ١٤].

المسلّمة الأولى: أنّ هناك عدوّاً مشتركاً لكلّ مَنْ يصدق عليها اسم (الإسلام)، يعمل ليلاً نهاراً على إيجاد الفُرقة بين المسلمين، وإضعافهم، وإبقاء بأسهم بينهم.

والأمر لا ينحصر بذلك، بل لهذا العدو أطماعٌ واسعة في بلاد العالم الإسلامي وخيراته...

وأنّه من اليوم الأول الَّذِي زُرِعَ هذا العدو في منطقتنا بدأت الولايات تنزّل على المنطقة والأمة الإسلامية...

وهذا العدو ليس هو إلّا الغدة السرطانية المتمثلة بالكيان الغاصب للقبلة الأولى للأمة الإسلامية...

هل يوجد مسلمٌ بحقّ يشكّك في هذه المسلّمة؟؟!!
إنّ كان - ولا أظنّه كائناً - فعلى الوعي والبصيرة والنظر الصائب ألف تحية وسلام...

المسلّمة الثانية: أنّ القوى العظمى وعلى رأسها أمريكا، ومنذ زرعها لبذرة هذا العدو في منطقتنا، وإلى يومنا الحاضر، ما زالت تدعم هذا العدو بشتّى أنواع الدعم.

وهذا أمرٌ لا تُخفيه تلك القوى، بل تدخله في ضمن موازنتها العامّة، وعلى أساس هذا الدعم يستجلب كلّ مرشّح لمنصب سياسيٍّ في تلك الدول رضى اللوبي الصهيوني.

وعلى هذا الأساس لا يمكن لأحد أن يناقش في هذه المسلّمة...
المسلّمة الثالثة: إنّ من أعظم مصالِح هذه الغدّة السرطانية والقوى العظمى الداعمة لها، هو أنّ تشتعل نار الفُرقة بين أفراد الأمة الإسلامية وجماعاتها؛ لأنّ ذلك يؤدّي - بطبيعة الحال - إلى انشغال المسلمين فيما بينهم، وعدم التفاتهم إلى مخطّطات أعدائهم لتنفيذ أطماعهم في داخل البلاد الإسلامية.

المسلّمة الرابعة: أنّ المؤمن ينبغي أن يعمل عند تعدّد المصالح والمفاسد على أساس الأولويات، بل هو أمرٌ من المسلّمات الإنسانية، سواء كان العامل منتسباً إلى الإسلام أم لا، ولنضرب لذلك مثلاً:

لو أنّ أخوين كانا على خلاف، ثمّ اطلعا على أنّ عدواً يكيد لهما، ويهّمه أن يوقع بينهما، بل غرضه أن يقضي عليهما معاً. فلا شكّ أنّ مقتضى العقل والحكمة والبصيرة أن يتحد الأخوان معاً ويتكاتفا في جهودهما لإفشال مخطّط العدو المشترك والقضاء عليه، ثمّ إذا خلا لهما الجويمكن أن يرجعا إلى صراعهما القديم.

المسلّمة الخامسة: أنّه بعد أن شخّصنا في المسلّمة الأولى العدو المشترك لجميع المذاهب والفرق الإسلامية، وأنّه يسعى لتأجيج شعلة الخلاف بين المسلمين، كما في المسلّمة الثالثة، فمقتضى العمل بالأولويات أن تتكاتف فيما بيننا لمحاربة ذلك العدو المشترك ومن وراءه من القوى الداعمة له.

وإذا وُجد في الأئمة من يرى أنّ الفرق الأخرى غيره هم أشدّ كفراً ونفاقاً من الصهبانية ومن يدعمهم، فينبغي على الأئمة أن تشكّك في نواياه وتعامل معه على أساس أنّه يصبّ في مصلحة الصهبانية ومن خلفهم من قوى الاستكبار.

* * *

من
أريج القيادة الحكيمة
﴿﴾

الحرية في ظل الحكومة الإسلامية
في كلام القائد الخامنئي دام ظلّه

□ إعداد: الشيخ علي محسن

6

منذ أن انبلج فجر الثورة الإسلامية المباركة في سماء إيران، والأبواق الإعلامية المغرضة والزائفة التي حشدتها قوى الاستكبار والشرّ يعلو هديرها ويرتفع ضجيجها في محاولات كثيرة ومستميتة للطعن في صدقية هذه الثورة في مبادئها، وفي أصل انتسابها إلى الدين الإسلاميّ وتعاليمه، وفي تشويه الصورة الثورية الناصعة والمشرقة التي كونتها من خلال تراكمات هائلة من التضحيات الفدّة، حيث استطاعت هذه الثورة المباركة - بفضل طهارتها ونقاها وإخلاص شعبها ودماء شهدائها - أن تتحوّل إلى ما يشبه ميداناً مغناطيسياً قوياً يشدّ إليه أنظار القابعين تحت القمع والظلم والحرمان في كافّة أرجاء هذه المعمورة.

أخذت هذه الأبواق الخادعة تكذب وتكذب وتكذب، وتخترع وتلفّق وتزوّر وتحرّض، وتصطاد في المياه العكرة، وتُلصق بهذه الثورة التهمة تلو

التهمة، وتحريك ضدها المؤامرة تلو المؤامرة، أملاً بحصول الواقعة بينها وبين محيطها وجيرانها من الدول الإسلامية والعربية.

وبموازاة ذلك، فقد جندت تلك القوى أبواقها أيضاً للعمل على تفتيت اللحمة الشعبى الإيرانية، وعلى إحداث شرخ على صعيد الداخل الإيرانى، وفي هذا السياق، عملت هذه الأبواق الإعلامية بكل ما أُوتيته من قدرة ومكر ودهاء على تصوير النظام الإسلامى في الجمهورية الإسلامية على أنه نظام خشبى متحجر، متهمة إياه بأنه نظام قمعى يحكم شعبه باسم الإسلام، ولكن من دون أن يطبق الشريعة، وبأنه يمارس أبشع أشكال الاستبداد والديكتاتورية، وبأنه.. وبأنه.. وبأنه..

غير أن هذه الاتهامات الباطلة فشلت، وذهبت جفاءً، وبقي ما ينفع الناس..

ولم تستطع هذه الأكاذيب والأحابل، رغم كل الجهود التي بُذلت في سبيل ترويحها، أن تخنق نور الثورة الإسلامية، ولم تتمكن من أن تحبسه عن أن يستطع في الأرجاء، ولا هي تمكنت أيضاً من زعزعة ثقة الشعب الإيرانى المسلم بدولته وثورته وبمبادئ النهضة التي قادها الإمام الخمينى العظيم، بما في ذلك جيل الشباب، والذي لا يزال مندفعاً، ثورياً، متحمساً، ملتزماً، يقتحم أبواب الفكر والثقافة، ويلج ميادين الابتكارات العلمية والتقنية، ويسطر الإنجازات العظيمة، ما يعكس بوضوح، قدرة الثورة الإسلامية وتميزها وكفاءتها ونجاحها في إرساء نظام حكم يحظى بدعم وتأييد شعبى منقطعي النظير؛ يشهد لذلك: هذا الحراك المتميز العلمى والثقافى والفكرى والاقتصادى والاجتماعى والسياسى .. والذي تشهده الساحة الإيرانية المعاصرة، كما يؤكد ذلك المراقبون، هذا الحراك الذي حوّل إيران الإسلام إلى قوة عظمى لها ثقلها، ولها كلمتها، ولها حساباتها، في المنطقة، بل وفي العالم ككل.

وفيما يلي، نسلط الضوء على واحد من أهم العوامل الأساسية التي أدت إلى إنجاح هذه التجربة الفريدة من نوعها في عالمنا المعاصر، أعني: تجربة تأسيس الحكومة الإسلامية، واستناد نظام الحكم بكل تفاصيله إلى الإسلام وأحكام الشريعة الإسلامية. وهو - هذا العامل - عامل (الحرية)، ونركز على جانب (الحرّيات السياسيّة) كحرّية التعبير والحرّية في ممارسة العمل السياسي، ولكن بدايةً نقدّم بالحدث عن مفهوم الحرّيات السياسيّة.

الحرّيات السياسيّة: تعريف وتوطئة

لعلّ من الواضحات في عالم الفكر السياسيّ اليوم أنّ تحقّق ما يُسمّى بـ (الحرّيات السياسيّة) في أيّ مجتمع من المجتمعات الإنسانيّة يبقى متوقّفاً على وجود (حكومة القانون العادلة)، التي تضمن مبدأ سيادة القانون، وتكرّس أن لا أحد، مهما علا شأنه، أو بلغت حصانته السياسيّة أو الدبلوماسية، يعلو فوق القانون، أو يتخطاه، كما تضمن - أيضاً - مبدأ تحقّق العدالة والتكافؤ والمساواة بين جميع أفراد ذلك المجتمع أمام القانون.

ومن هنا نرى: أنّ الدور الحقيقيّ للحكومة الإسلاميّة، بل حقيقة بنائها وحقيقة هويّتها، تكمن في الإشراف التامّ على تطبيق القوانين الإسلاميّة تطبيقاً دقيقاً وحازماً، وأنّ أفراد المجتمع جميعاً هم متساوون أمام هذا القانون، حقوقاً وواجبات.

وقبل أن نقوم بتسليط الضوء على مجالات وحدود الحرّية السياسيّة في ظلّ سيادة الحكومة الإسلاميّة نشير إلى تعريف الحرّيات السياسيّة، ليتسنى لنا لاحقاً الحديث عن عناصر ومصاديق هذه الحرّيات، فنقول:

المقصود من الحرّية السياسيّة - بمعناها المبسّط - هو: حرّية الفرد في الساحة السياسيّة، بمعنى: عدم وجود ضغوطٍ سياسيّة يمكن أن تعيق استفادة المواطنين

من الامتيازات التي يتمتع بها المواطنون، لتكون لها الحرّية التامة للمشاركة في الحياة السياسيّة للمجتمع. فهي - إذًا - تتلخّص في عناصر ثلاثة، هي:

١- الحقّ في ممارسة الحكم.

٢- الحقّ في المشاركة في الحياة السياسيّة.

٣- ضمان عدم ممارسة الحكّام الضغوط والقهر السياسيّ على أفراد المجتمع، وذلك من خلال إعطاء الشعب كافّة امتيازاته وحقوقه، وفسح المجال أمام مشاركتهم في أوسع أبوابها.

وذلك أنّ الحرّية السياسيّة عبارة عن حقّ ممارسة الحكم من جهة، وإتاحة المجال للشعب والجمهير في المشاركة السياسيّة في إدارة شؤون المجتمع من جهة ثانية. فالشعب عند نيله حرّيته السياسيّة يتمكّن من ممارسة حقّه في الانخراط بشكل أو بآخر في نظام حكم البلاد، ومن ناحية أخرى، يشارك في الحياة السياسيّة من خلال صنع وانتخاب السلطات الحاكمة، ومن خلال المشاركة في المجالس والمؤسّسات الحكوميّة والبرلمانيّة.

وعلى هذا الأساس، تظهر لنا أهميّة إحلال الحرّيات السياسيّة وتطبيقها في المجتمع؛ حيث إنّ الإنسان الذي يمارس حرّية السياسيّة هو الإنسان الذي يتمكّن من أن يلعب دوره كاملاً في مجتمعه، وأن يكون مؤثراً ولاعباً أساسياً في القضايا السياسيّة لبلده.

وأما مصاديق الحرّيات السياسيّة وعناصرها فهي عديدة، يمكن تلخيص أهمّها فيما يلي:

١ - حرّية الرأي وتقرير المصير.

٢ - حرّية التعبير.

٣ - حرّية الصحافة والمطبوعات.

٤ - حرّية العقيدة والدين.

٥ - حرّية الأحزاب والتجمّعات.

والجدير بالذكر أنّ الدستور في أيّ بلد هو أهمّ العوامل لتعيين حجم ومساحة الحرّية السياسيّة في ضمن الحرّيات العامة والأساسيّة للناس في ذلك البلد، وهو أيضاً ما يحدّد للمواطنين أبعاد حرّيتهم السياسيّة تلك. وهذا أيضاً ينطبق في حالة الحكومة الإسلاميّة، فإنّ الدستور الإسلاميّ المتّبع في ظلّ الحكومة الإسلاميّة هو الذي له الدور الأكبر في تحديد الحرّية السياسيّة وتعيين حجمها ومساحة تطبيقها في المجتمع الإسلاميّ.

وإلى جانب الدستور، توجد بعض العوامل الأخرى التي لا تقلّ أهميّة أيضاً عن الدستور في تعيين دائرة الحقوق والحرّيات السياسيّة على مستوى التطبيق، ومنها: الممارسة العمليّة والسلوك العمليّ للحكّام في ذلك البلد، ولكنّ هذا العامل مأمون الجانب في الحكومة الإسلاميّة التي يقف على رأس سدّة الحكم فيها فقيه أو طبقة من الفقهاء، من العدول الذين يتّسمون بالكفاءة والشجاعة والإخلاص التامّ للقضايا الوطنيّة والدينيّة والإنسانيّة والقوميّة؛ فإنّه مع وجود طبقة حاكمة كهذه الطبقة، ولا سيّما مع إمكان الإشراف على السلوك العمليّ لهذه الطبقة، وصولاً إلى حدّ المحاسبة والتقويم والإصلاح، يمكن أن يضمن المجتمع الإسلاميّ - وإلى حدّ كبير - سلامة الحرّيات العامّة للشعب والمواطنين - ومنها الحرّيات السياسيّة - وعدم تعرّضها للمصادرة والملاحقة والتضييق، وعدم فرض ضغوطات وتقييدات عبثيّة أو مجحفة عليها.

مقارنة بين الحكومة الإلهيّة وسائر الحكومات

وهذا - في الحقيقة - هو أحد الفوارق المهمّة والواضحة التي تميّز المجتمع الذي تسوده الحكومة الإسلاميّة عن غيره من المجتمعات البشريّة؛ فإنّ التركيز في سائر الأنظمة والحكومات لا يكون على الجانب المعبر عنه في أوساط

الحكومة الإسلامية بـ (الورع) أو (التقوى)، واللذين يحكيان عن درجة رفيعة جداً من النزاهة والمصداقية، بل يُكتفى في سائر الأنظمة بمستوى معيّن من النزاهة الشخصية والسمعة الطيبة، لا بل إنّ الحكومة الإسلامية - في أدلتها الشرعية والعقلية والعقلانية - تشترط في الحاكم أن يكون متحلياً بالورع والتقوى، مضافاً إلى شرط الأعلمية والفقاهة والخبروية.

إنّ الدين الإسلامي أصلاً يمتاز عن سائر المذاهب والتيارات والاتجاهات والمدارس الفكرية والإنسانية بأنه دين الله الذي أنزله ليكون وصفة العلاج المثلى لكل الأمراض التي تصيب الإنسان، وكافة المشاكل التي تواجهه وتعتريه في جميع الأبعاد، وعلى جميع المستويات.

فالإسلام ليس دين الآخرة فقط، ولا دين الدنيا فقط، وإنّما هو دين الدنيا والآخرة معاً، وهو كذلك لا يدعو إلى الماديات فحسب، ولا إلى المعنويات فحسب، بل إنّهُ يدعو إلى كليهما معاً، فهو دين الدنيا والآخرة، والعقل والقلب، والمادة والمعنى، والطبيعة وما ورائياتها، والغيب والشهود، والعلم والعمل، والسعي والتوكل، والتدبير والدعاء..

هو باختصار: الدين الذي جاء لبناء الإنسان وتحسينه ورعايته وتدبير أموره وشؤونه في جميع أبعاده، على الخلاف من سائر المدارس والاتجاهات الفكرية التي أتى بها البشر غير الأديان الإلهية التي بلّغها الأنبياء والرسل، والتي كانت (هذه المدارس والاتجاهات) - وبغض النظر عما فيها من النقص الناتج عن النقص الذاتي الكامن في طبيعة البشر - محدودة في رسالتها واهتماماتها، ضيقة في آفاقها وتوجهات إرشاداتها، ولم يكن لها من القدرة والقابلية ما يحوّلها بالاعتناء بكافة مناحي الحياة البشرية ونواحيها، فجاءت فاقدة للسعة والشمولية اللتين تتطلبهما عملية التربية والإصلاح بالنسبة لكائن حيٍّ كالإنسان على هذا المستوى الاستثنائي من التعقيد والغرابة.

وانطلاقاً من هذه الفكرة، فقد دعا الإسلام الناس والمجتمعات البشرية، وبالدرجة الأولى، إلى تطبيق أحكام الله، وإعمال قوانينه، وإنفاذ أوامره، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]، وذلك عبر تشكيل الحكومة الإسلامية وتأييدها واحتضانها والسير في ركاها شعبياً وجماعياً، على اعتبار أن أي نظام آخر، وأية حكومة أخرى غير الحكومة الإلهية ليس في مقدورها أن تقوم بعبء قيادة المجتمعات وإدارتها وتنظيمها، وتربية الإنسان شعباً وأفراداً، بالطريقة الصحيحة، وبالشكل الذي ينبغي، فإن جميع الأنظمة والحكومات غير التوحيدية، والأنظمة التي وجدت على أيدي غير الأنبياء، ومهما كانت درجة أمانتها وحرصها على شعوبها ومصالحهم، فهي تبقى محكومةً للمحدودية التي تتسم بها قدرات البشر وطاقاتهم، وللأطر والاعتبارات التي تحد حياتهم وأنماط عيشهم ومجالات تفكيرهم.

وفي الوقت الذي تعاني فيه تلك الأنظمة والحكومات المتكئة على الأنظمة الوضعية والاعتبارية من العجز والنقص والضيق والمحدودية، فإننا نجد أن الإنسان، هذا الكائن الحي، يمتلك من القدرات والطاقات والقابليات ما يتخطى مجال هذه الحكومات إلى ما لا يمكن لها دركه، وليس كالحیوان لتتحصّر احتياجاته في الأكل والشرب والنوم وإشباع الشهوة والغريزة، بل له في حركة سيره وسلوكه درجات ومراتب، فهو قادر على أن يبدأ سيره من الطبيعة إلى ما فوقها، وصولاً إلى أعلى مراتب الكمال الروحي والمعنوي، وهي المرتبة التي لا يشاهد فيها الإنسان إلا الله عز وجل، وفي الواقع، فإن الإنسان في هذا السير التكاملي إنما يحقق جميع الكمالات المعنوية في نفسه، ليصل إلى مقام لا يتحمّله حتى ملائكة الله المقربون، وهو مقام لا يمكن بلوغه وارتقاؤه إلا من خلال

التربية الصحيحة، التي تعجز عنها جميع الأنظمة غير الإلهية، نظراً لكونها تملك رؤيةً محدودة لا تخرج عن إطار هذه الطبيعة؛ فإنّ هذه الأنظمة هي من صنع البشر، وأيدي البشر قاصرة عما وراء الطبيعة، فحتى لو فرضنا أنّ هذه الأنظمة البشرية كانت صالحة في نفسها (في حين أنّنا نعلم بأنّ أكثرها غير صالحة)، فإنّها يمكنها أن تدفع الإنسان إلى الأمام بمقدار رؤيتها، وتستطيع أن تربيّه تربيةً طبيعيّة ومادّيّة فقط، وأمّا مشاكل النفس وأمراض الروح، فتلك تكون خارجةً عن حدود صلاحياتها ومعلوماتها ولا يسعها هناك أن تتدخل أو أن تُبدي رأياً.

ومن هنا ينشأ الفرق الأساسي بين الأنظمة الوضعية التي لا ترتبط بمبدأ الوحي وبين الحكومة الإلهية، فإنّ تلك الأنظمة لا تهتمّ أبداً بما يختصّ بباطن الإنسان، لا بماذا يفكر، ولا بماذا يعتقد، ولا ما هي الملكات والقدرات التي يمتلكها، إنّها لا تهتمّ (في أحسن حالاتها) سوى بالمحافظة على نظام عالم الطبيعة هذا، وأن يسيطر النظم على الأسواق، وفي شوارع البلاد، وأمّا ما الذي يفعله المواطن في داره، وكيف يجب أن تكون علاقته بربه، أو بأهل بيته، أو بجواره، فهذا خارج عن اختصاصها واهتمامها، بل هي - هذه الأنظمة - لا تمتلك حتى قانوناً لينظّم مثل هذه العلاقات، ولا يهتمّها ذلك أصلاً.

إنّ آية مدرسة غير مدرسة الأنبياء) لا يهتمّها اختيارك للمرأة التي تقترن بها، أو اختيار المرأة لشريك حياتها، إنّها لا تبالي بكلّ هذا الكلام، ولا يوجد في قوانينها ماذا تعمل المرأة في أيام الحمل، وفي فترة الرضاعة، وما هي وظيفتها حينما يكون الطفل في حجرها، وما هي مسؤوليّة الأب في التربية، وغير ذلك الكثير الكثير ممّا له علاقة بصنع الإنسان الكامل.

فالحكومات غير الإلهية لا تقف أمام مفسد الإنسان إلّا عندما تؤثر على نظم المجتمع من الناحية المادّية والطبيعية، والتي هي ناحية شكلية أكثر منها مضمونية، وأمّا مفسد التحلّل الأخلاقيّ والإباحيّة والاختلاط المحرم ..

فهي لا تهتمّ بها، بل إنّها أيضاً قد تقوم بدعمها واحتضانها وتقديم لها المشروعية والحماية القانونية!!

وأما الحكومة الإلهية، فهي تعتبر أنّ الهدف من مجيئها هو بناء الإنسان، لا بناء حيوان لا يمتاز عن سائر الحيوانات إلّا بأنّ له قدرةً على تسخير الطبيعة أكثر من غيره لتكون في خدمة مآربه وشهواته، والإسلام قادر على تربية الإنسان تربيةً متكاملة، ذلك لأنّه أقرّ نظاماً متكاملاً من القوانين والتعاليم والإرشادات التي بإمكانها أن ترافق الإنسان في كلّ مراحل سيره، من مرتبة الطبيعة والمادّة، إلى مرتبة الروح وملكاتهما، فهي لذلك أكمل الحكومات وأفضلها ولا سبباً في عصر أحوج ما نكون فيه إلى الرشد والتكامل والوصول إلى حيازة الكمالات الحقيقيّة، بدلاً من الكمالات الزائفة والزائلة.

ومن هذا المنطلق أيضاً تُعالج مسائل الحقوق والحريّات في الحكومة الإلهية، وفي المجتمع الإسلاميّ الذي أوكل أمره إلى حكومة تكون إسلاميّة في الشكل كما في المضمون.

أولاً: حرية التعبير عن الرأي

لعلّ من أبرز وأهمّ وأخطر الحريّات السياسيّة والعامة في المجتمع - على الإطلاق -: حرّية التعبير؛ إذ هي أهمّ وأعمّ وأوسع وأشمل من حرّية الاعتقاد والتفكير، وهي من الحقوق الأساسيّة التي اعترفت بها كثير من الدول والمنظّمات الإنسانيّة العالميّة.

واستناداً إلى هذا الحقّ، فإنّ الناس أحرار في إظهار آرائهم ومعتقداتهم، ولهم كامل الحقّ في نشرها وإعلانها عبر الإعلام، بجميع وسائله المتاحة: المرئيّة والمسموعة والمقروءة. ولأجل هذا سُمّي هذا الحقّ بـ (حقّ البيان والقلم) أو بـ (حرّية المطبوعات) أو بـ (حرّية الصحافة) أو (حرّية الإعلام)... حيث إنّ هذه

التعابير - كلّها - من التعابير الرائجة والمتداولة بكثرة في مجال حرّية التعبير .
إنّ الحكومة الإسلامية تقرّ مبدأ حرّية التعبير على أوسع نطاق ممكن لها،
انطلاقاً من الاعتقاد الراسخ بأنّ من أهمّ النتائج والآثار السلبية التي تترتب
على منع حرّية التعبير هو الإضرار بأوضاع الناس ومصالحهم، وإذا كان
الحديث عن أمر لا يصبّ في صالح الشعب، بل كان مضرّاً به، ويستتبع لحوق
مفاسد وآثار سيّئة به، فإنّ الحكومة الإسلامية تمنع ذلك ولا تجيزه . وبالنظر
من نفس المبدأ، فهي تقرّ أنّه كلّما كان بيان الآراء يصبّ في مصلحة الشعب، فهو
جائز، بل مرغوب به، وللناس أن يمارسوا حرّية التعبير في ذلك .

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ من الأمور المهمّة جدّاً في مجال التعبير: البحث عن
حدود حرّية التعبير وسعة دائرتها، فبالرغم من أنّ مبدأ حرّية التعبير هو مبدأ
مقبول لدى معظم، بل جميع، أرباب العلم والفكر والرأي، إلّا أنّنا نجد أنّ أكثر
ما يدور الحديث حوله في المجتمع هو حدود هذه الحرّية، ومدى اتّساعها،
ويكثر الحديث عن أنّه هل ثمة ضوابط تقيدها وتحدها، في ضمن الحديث عن
الحرّيات العامّة .

ولذلك نقول: إنّ المهمّ في البحث عن حرّية التعبير هو تشخيص حدود هذه
الحرّية، فإنّ هذا البحث لو تمّ تناوله بشكل غير موضوعي، أو غير متّزن، أو لا
أخلاقي، لأدى في النهاية إلى ضرب إنسانيّة الإنسان وأصل كرامته، وما نفع
الحرّية بعد زوال الإنسانيّة والكرامة؟! فإنّ الحرّية هي من لوازم الإنسانيّة، ومن
نتائجها وتداعياتها وآثارها، فحيث تزول الإنسانيّة والكرامة، لا تبقى قيمة
لحرّية، ولا يبقى لها معنى، بل لا يعود بالإمكان تحقّق ما يُسمّى بالحرّية أصلاً .

إنّ توجيه الإهانات للناس، أو الافتراء عليهم، أو اقتحام منازلهم، أو
الاعتداء على حقوق الآخرين، أو إفشاء الأسرار الحكوميّة الخطيرة، أو نشر
المقالات المسيئة لمشاعر فئات المجتمع الأخرى، أو تعميم ثقافة الكفر والإلحاد،

والفساد والإفساد، أو إشاعة الفاحشة والمنكرات، أو النيل من المقدّسات، أو الاعتداء على حقوق الأقليات ومصادرة آرائهم، ونحو ذلك من النماذج والأمثلة والمصاديق، هي - كلّها - نماذج من الاعتداء على حقوق المجتمع، التي قد يغفل البعض عنها في إطار دعوته إلى تعميم وتوسعة نطاق حرّية التعبير بحيث لا تقف عند حدٍّ، ولا تعترف بخطوطٍ حمراء، ولا تنتهي عند مستوى معيّن..

وهذا يعني: أنّ حرّية التعبير في الحكومة الإسلامية مكفولة لكلّ مواطن في المجتمع، ولكلّ فرد من أفراد الشعب، مهما كانت مهنته، أو طبقته، أو وظيفته، أو انتماءه الدينيّ، أو الحزبيّ، أو الفكريّ، أو... ولكن شريطة أن لا يضرّ بسائر الناس، أو بالشؤون العامّة للمجتمع، أو المصالح العامّة للبلاد، وخارج هذه الدائرة (دائرة عدم الإضرار وإلحاق الأذى بالآخرين) لا يُسمح بالحرّية؛ لأنّها ساعتهذ سوف تكون فساداً في فساد.

ولكنّ الذي تؤكّد عليه النصوص الإسلامية، هو أنّ منح الحقّ في حرّية التعبير للمواطنين شيء، والسماح لبعض الأفراد الفاسدين بالتآمر على أوطانهم وإخوانهم شيء آخر، فإنّ حرّية التعبير لا بدّ وأن تكون معتمدةً على قوّة الحجّة ووضوح المنطق والبرهان والدليل، وأمّا التآمر والتعامل مع العدوّ وبثّ الأفكار الضالّة والمنحرفة التي تخرب عقول الشباب من دون أن تستند إلى حجّة بيّنة، أو منطق قويم، (ولو لم تكن المنطلقات والخلفيات دينيّة) فهو أبعد ما يكون عن حرّية التعبير بمعناها الإيجابي، بل هو يدخل في نطاق ما ذكرناه قبل قليل: من أن يكون مضرّاً بأحوال المجتمع بشكل عامّ.

فالحكومة الإسلامية - إذاً - لا ترى مشكلةً لها مع حرّية التعبير، وهي لا تخشاه ولا تتهرّب منها؛ ذلك لأنّها تعتمد في أصل قيامها على المنطق الصحيح والحجّة الواضحة، فإعطاء حرّية التعبير للشعب لا تخيفها، ولا ترعبها، ولا تهزّ

ثباتها، فهي - لذلك - تعمل على تقوية هذه الحرّية، وذلك عن طريق توعية الناس وإرشادهم إلى ضرورة تصويب استعمالاتهم لهذا الحقّ، وإبعادها عن خانة الاستهداف للمصالح الوطنيّة أو الإسلاميّة أو الإنسانيّة الكبرى.

إنّ الحدود الوحيدة والخطوط الحمراء التي لا يُسمح بتجاوزها في دولة الإسلام ليست إلّا ما يعود بالضرر على الإنسان وصالحه العامّ، وما يلحق الأذى بفئات الشعب، وما قد نصّ الإسلام على منعه وتحريمه. وأمّا فيما سوى ذلك، فكلّ شيء مسموح ومتاح، بما في ذلك انتقاد المسؤولين في الدولة، ومحاربة مظاهر الفساد، كائنًا من كان صانعوها ومثيروها، بل الإسلام يعدّ ذلك مسؤوليّةً وواجبًا ووظيفةً، وليس مجرد أمرٍ مباح، وفي ذلك يقول الإمام الخامني دام ظلّه:

«إنّ هذه الحرّية التي يتمتّع بها أبناء شعبنا من النساء والرجال والكتّاب وسائر الشرائح الأخرى، هي من النوع الذي يصبّ في منفعة أبناء الشعب، وأنتم أحرار في التعبير عن أفكاركم وآرائكم، وفي انتقاد الحكومة، انتقدوا كلّ من خطأ خطوة منحرفة، اذهبوا ودافعوا عن شعبكم، إنكم أحرار في فعل كلّ ما من شأنه خدمة الإنسان وتحسين أوضاع الإخوة والأخوات، ورعاية هؤلاء الاطفال الأحبّة.. كلّ هذا مسموح فيه. إنّ الذي حاربه الإسلام ولن يسمح به أبدًا، ليس إلّا القمار الذي يقود أبناء الشعب إلى التيه والضياع، والخمر الذي يضيّع الشعب، وأنواع البغاء والفحشاء.. هذه هي الأمور التي حرّمها الاسلام وحاربها».

والحرّية التي أتاحها الإسلام ليست ضيقةً ومحدودة الأفق، وهي ليست منحةً مختصّةً بالمسلمين دون سواهم، كما لا يُشترط فيها أن تكون قناعات مستحقّتها إسلاميّةً بالكامل، بل تتّسع دائرتها لتشمل حتى أولئك الذين لا يتبنّون الإسلام كمنهج في الحياة والاجتماع والسياسة، فهي حرّية الإنسان بما

هو إنسان، وهي حقّ مستمدّ من وحي إنسانيّة الإنسان، تماماً كما أنّ الإسلام هو دين للحياة، وطريق للبشريّة ككلّ.

وفي هذا أيضاً يقول الإمام الخميني:

«الماركسيّون أحرار في بيان عقائدهم في المجتمع الذي نفكّر بإقامته؛ لأنّنا واثقون من أنّ الإسلام يلبي حاجات الناس، وأنّ إيماننا واعتقادنا قادران على مواجهة عقيدتهم، وقد طرحت الفلسفة الإسلاميّة - منذ البداية - موضوع أولئك الذين ينكرون وجود الخالق، إنّنا لن نسلب حرّيتهم أبداً، ولن ننال منها، فالكلّ حرّ في بيان رأيه وعقيدته، ولكنّه ليس حرّاً في التأمّر».

نعم، لقد أتاح الإسلام للناس كلّهم حرّية التعبير عن أفكارهم وآرائهم في المجتمع الإسلاميّ بطلاقة، وترك لهم الباب مشرّعاً أمام انتقاء أفكارهم بموضوعيّة تامّة، غير أنّه دعاهم إلى اختيار أحسن الأفكار وأمتنها وأصفها، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ١٨]، وهي - هذه الآية - تدلّ بوضوح على فضيلة الاستماع المتأنّي والمتمعّن إلى الأقوال والآراء المطروحة، وتترك الخيار لمستمع القول نفسه، لكي يقلّب فكره ويحكّم رأيه، ليختار بالتالي أحسن هذه الأقوال على حسب ما تقوده إليه قناعته، وبوحي من قراره الحرّ.. والآية في نهاية المطاف تصف الذين يتحرّون أحسن الأقوال بأنهم أولو الألباب، وأهل العقول، حتى كأنّ غيرهم لا ألباب ولا عقول لهم.. إنّ هذه الآية الكريمة تتحدّث عن دور العقل، وعن فضاء غير محدود له، فهو الفيصل والميزان والمعيّار، وهو الوحيد الذي ينبغي للإنسان أن يسلم له أمره وزمامه، ويجب عليه أن يقدمه أمام كلّ خياراته ومواقفه، فلا يتخذ موقفاً إلّا بعد دراسته وتمحيص احتمالاته، ولا يختار فكرة إلّا بعد أن يعرضها على موازين العقل السليم والفطرة المستقيمة.

فالإسلام دين حارب بشراة تعطيل العقول، وتجميد الفكر. والإسلام يذمّ

التقليد، ويحب العلم، بل يوجبه ويجعله فرض عين على كل مسلم ومسلمة. والإسلام يحث على التفكير والتدبر، بل إنه جعل تفكير ساعة خيراً من عبادة سنة..

ولكن حرية التعبير ليست في حد ذاتها مطلوبة ومرغوبة، بل هي مطلوبة بقدر ما أنها توصل إلى الحقيقة، وتتعد عن الزيف، هي مطلوبة ما دامت في سياق تحفيز العقول على المعرفة، وتنشيط الوعي الفكري والعقلي، الوعي الذي يرقى بالإنسان إلى مصاف الملائكة، بل إلى ما فوق ذلك..

وفي هذا الإطار فقط ينبغي أن نفهم التحذيرات التي كان يطلقها الإمام الراحل حول مخاطر الغزو الثقافي والتبعية الفكرية والاستلاب الحضاري؛ لأن هذا الغزو، سواء كان مصدر انبعائه هو الشرق أم الغرب، لا يهدف إلى الارتقاء والنهوض بالمجتمعات الإنسانية، ولا إلى الدفاع عن حقوق الإنسان الضائع، بل إنما يهدف إلى إحداث حالة من الانبهار السلبي يُصار فيها إلى تعطيل دور العقل، واقتطاع الإنسان من حضارته وبيئته وقيمه وانتائه الديني أو الوطني أو القومي، ودفعه إلى الاستسلام التام لأحلام لا واقع لها، (إلا في هوليوود)، كل ذلك لصالح منافع استعمارية سياسية أو اقتصادية، ولغرض إيجاد حالة من التبعية الفكرية التي لا تخدم إلا أغراض القوى والشركات الإنتاجية الكبرى.. هم يريدون لنا أن نكون في ميادين الفكر والثقافة أذبالاً، أذنباً، مهمشين، طفيلين، نتلقى ولا نرسل، ونستهلك ولا ننتج، ونجتزأ أفكاراً لاكتها ألسنتهم، من دون أن نقدّم جديداً، أو أن نأتي بنافع، يريدون لنا أن نعيش في الظل، ليتصدروا هم وحدهم لنور الشمس، حتى إذا ما تحققت منا التبعية لهم في الفكر، وانبهرنا بتلك الأفكار الجاهزة التي يبتونها لنا، استطاعوا بذلك القضاء على وعينا، وعزمنا، وقرارنا الحر، فضمنوا بذلك أن لا نعارضهم، وأن نبقي في حاجة إليهم، ومرتهنين لهم، لكي لا يكون لنا رأي آخر في قبال رأيهم، فالأبيض

قد يكون في عيوننا فحماً إن هم أرادوا، واللبن قد يتحول إلى أسود إن هم
شاؤوا!!!

وهذا الارتهان والاستلاب والانبهار الخادع هو في الحقيقة ما يؤدّي بنا الى
أكبر المزالق، وهو سبب تعاسات هذه الأمة، وبهذا فقط يرى هؤلاء أنفسهم
القيمين على القرار العالمي والدولي، وبهذا فقط يستبيحون أن يُطلقوا علينا
التوصيفات كما يحلو لهم، فهم الشرعية الدولية، ونحن الإرهاب، وهم العالم
الأول، ونحن العالم الثالث، وهم أهل الاعتدال، ونحن المتزمتون...
كل ذلك نشأ من إصرارهم على باطلهم، وجهلنا وتفرقنا عن حقنا..
وفي هذا يقول الإمام السيد علي الخامنئي رحمته الله: «إن التبعية الفكرية والذهنية
والعقلية للخارج هي منشأ أغلب التعاسات التي مرّت على شعبنا وعلى سائر
الشعوب، وإن أكبر فاجعة حلّت بشعوبنا هي التبعية الفكرية، وشيوع الاعتقاد
بأن كل شيء فهو من الغرب، وبأننا فقراء في كل المجالات».

وهو لا يريد بذلك أن يوقف حركة التعبير الحرّ، ولا يريد أن يضع قيوداً، أو
أن يفرض حدوداً، إنّه يريد فقط أن يصبّ هذه الحركة نحو برّ الأمان، وأن
يدير دفتها في الاتجاه الصحيح، لكي يتأتّى لها أن تؤتي أكلها، وأن تعطي ثمارها،
وأن تُوصل إلى الهداية، التي تعني - فيما تعنيه -: أن يتصالح الإنسان مع نفسه،
ومع محيطه، وقبل هذا وذاك، مع ربّه، ومع ضميره ووجدانه، ليكون بذلك
قادراً على أداء دوره الإلهي على هذه البسيطة..

ثانياً: حرّية العمل السياسي مشاركة وممارسة

الاسلام هو دين الحريات الحقيقية، بما فيها حرّية العمل السياسي، بل إنّ
الحرّية هي الغاية من البعثة، وهي هدف الرسل والأنبياء، وخصوصاً خاتمهم
وسيد البشر محمد بن عبد الله صلّى الله عليه وآله، كما يستفاد من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ

الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ [الأعراف: ١٥٧]..

فالنبي الأعظم ﷺ إنما أرسل لكي يخلص البشرية من كل ما يقيد حراكها من أغلال الاستبداد والجاهلية بمختلف صورها وأشكالها، وإن من الخواص البارزة في الإسلام أنه يعاند الكبت، ويطلق الحريات المعقولة، كيف لا؟ والإسلام هو الدين الذي رفع الإنسان، ونادى بتكريمه، وقُدَّسه وأجلَّه، ودعاه إلى أن يُعزَّ نفسه، وصرَّح له بأنَّ ما في هذا الكون فهو موضوع لأجل خدمته ومنفعته، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]..

بل الإسلام لا يفرض على الإنسان حتى أن يختار الطريق الذي فيه سعادته، الدنيوية أو الآخروية، فهو لم يجعل ذلك أمراً حتمياً عليه، بل اكتفى بأن يري الإنسان الطريق المؤدي إلى تلك السعادة، ثم إن شاء أن يسلكه سلكه، وإن شاء لم يفعل.. وليتحمَّل هو عاقبة اختياراته، كائنًا ما كانت، قال سبحانه: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]... فللإنسان أن يختار الغواية والضلالة، وله أن يسلك بنفسه الطريق المؤدي إلى الضرر أو العقاب، ولا أحد يُجبره على غير ذلك.. ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص: ٥٦]..

ولكن الإسلام، وفي عين تقديسه للحريات والحقوق، فهو يعتبر أنَّ أكثر ما يضرُّ بالحرية ويُنزل من قيمتها، هو جعلها مطلقةً تتجاوز كلَّ الحدود، ولا تقف عند نهاية، ولا يؤخذ فيها قيد ولا شرط، وهذا هو رأي العقل أيضاً، فإنَّ الحرية المطلقة ستكون - لا محالة - منشأً للتصادم بين الأفراد أو الفئات أو المجتمعات

أو الدول، والتصادم يوجب فساد المجتمع وانهياره، واختلال الحياة البشرية ككل، ولهذا السبب - في الحقيقة - وجدت النظم والقوانين والشرائع، لتنظيم حريات الإنسان، لكيلا يلزم من حرية كل فرد الاعتداء على حريات الآخرين.. وهذا ما دعا إليه الإسلام. فالإسلام لم يضع على الحريات سوى بعض الأطر والقيود الطفيفة التي هي في صالح المجتمع والفرد، ولولا ذلك، لما كانت حرية حقيقية؛ لأنها حينئذ ستكون حرية للقوي فقط في انتهاك حقوق الضعيف، من دون أن يكون للضعيف القدرة أو الحق أو الحرية في رد اعتداءات القوي عليه؛ فإن الإنسان عندما يمتلك القوة، ويكون وفاضه خالياً من التقوى، فإنه يميل إلى الاستكبار والترفع واستعباد الآخرين، وينحو نحو استلاب حقوقهم وحرياتهم، وقديماً قال فرعون لقومه: ﴿يَتَأْتِيهَا أَمْلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [الفصل: ٣٨].

وبديهي أن حرية كهذه لا تستحق أن تسمى حرية، حتى في الشكل والظاهر، بل هي أقسى أشكال العبودية، وهي قمة الاستغلال والانتهازية والدناءة.

ومن هنا، يؤكد الإسلام على أن الحرية في ظل الدولة الإسلامية تبقى مقبولة ومطلوبة ما دامت في صالح الإنسان، ولكنها تكون مرفوضة ما لم تكن تنطوي على التعاليم والقيم الإسلامية التي تحفظ للإنسان كرامته، وتقُدس فيه عقله وحرية اختياراته.

يقول الإمام الخامني رحمته الله: «إن الإسلام دين سام وديمقراطي بكل معنى الكلمة، بل إن ديمقراطية الإسلام هي أكمل بكثير من ديمقراطية الغرب؛ لأن الديمقراطية مندرجة في الإسلام، والناس في الإسلام أحرار في بيان عقائدهم وفي أعمالهم، ما لم تكن ثمة مؤامرة في الأمر، ولم يطرحوا مسائل تجرّ الجيل إلى الانحراف».

إنّ ما يقلق غالبية الحكّام في الأنظمة الرجعية هو وجود الأحرار في المجتمع، ولذلك فهم يسعون لمصادرة الحريات على كافّة المستويات تسهلاً لمهمّتهم في الاستعباد، ولهذا كان الإمام الخميني (ع) يدعو الشعوب الى التحرّر والاستقلال وخلع الأغلال، معتبراً ذلك تكليفاً وواجباً: «يجب على أبناء الشعب الإيراني الشريف وعموم المسلمين وجميع الأحرار في العالم أن يعلموا بأنّ عليهم تقديم أعلى الأثمان في سبيل نيل الاستقلال والحرية فيما لو أرادوا التحرّر من التبعية لأية قوّة عظمى، يميناً أو يساراً».

وكان الإمام الخميني قد تنبّه مبكراً إلى سعي الاستكبار الحثيث للسيطرة على خيارات بلادنا والتحكّم بقدرات الشعوب باسم الحرّية، فكان يكرّر ويقول: «من هم الرجعيّون؟ هل هم أولئك الذين يريدون الخروج من نير الظلم وتحقيق الاستقلال؟! أم أولئك الذين يريدون سلب شعبنا وبلدنا استقلالهما وحرّيتهما؟!». ثمّ كان (ع) يشخص بعض أساليب الحلّ والعلاج، فيقول: «البلاد بلادنا، وعلينا أن نبنّيها بأنفسنا»؛ لأنّ استيراد كلّ شيء من الخارج هو شكل من أشكال الارتهان للخارج، فهو يتنافى مع الحرية، ولذلك: «إذا أردت أمة دولة الوقوف على أقدامها، ونيل استقلالها في كلّ المجالات، فليس أمامها حلّ سوى أن تُخرج من رأسها فكرة وجوب استيراد كلّ شيء من الخارج».

وفي الردّ على ذرائع بعض الحكّام الذين كانوا يزعمون حاجة بلدانهم إلى المساعدات الخارجيّة لتخليص شعوبهم من الفقر، كان (ع) يقول: «إنّنا نرضى بحياة فقيرة، شريطة أن نبقي أحراراً مستقلين، فإنّنا لا نقيم الحياة إلّا بما فيها من الحرّية والاستقلال، إذا أردتم أن تنالوا كرامة الدنيا والآخرة، وتعيشوا حياتكم بعزّة فلتقفوا بحزم وقوة في وجه الأجنبي، ولتكونوا رؤوفين متحابين رحماء فيما بينكم».

ثالثاً: حقّ الانتخاب وتقرير المصير

١ - الحرية وحق تقرير المصير:

إنَّ حقَّ تقرير المصير هو أحد أهمَّ الحقوق الأساسية لأفراد المجتمع، وهو واحد من رزمة حقوق اعترفت بها دساتير كثير من الدول. واستناداً إلى هذا الحقَّ الأساسي والحيوي والضروري يكون لعامة الناس أن يتدخلوا في صنع القرارات الحكومية المهمة، ويساهموا - بذلك - في تقرير مصيرهم ومستقبلهم. وفي الحكومة الإسلامية حقَّ تقرير المصير هو من الحقوق الأساسية للناس، وعلى كلِّ شعب أن يقرَّ مصيره بنفسه بموجب هذا الحق، ويتجلى دور الناس في الحكومة الإسلامية على مستويات مختلفة، أهمها: دور الناس في إضفاء المشروعية على الحكومة والحكم، ودور الناس في اتخاذ القرارات المصيرية، عبر تشكيل الحكومة ومراقبتها ومراقبة عمل الحاكم (الولي الفقيه).

صحيح أنَّ منصب الحاكم في الحكومة الإسلامية لا يتدخل فيه الناس، وليس لهم أية علاقة بتفويض الولاية والحاكمة له، وإنَّما هو يستمدَّ شرعيته من المواصفات والمؤهلات الدينية التي يمتلكها، لكنَّ الناس - مع ذلك - يلعبون دوراً أساسياً في مراقبة عمل الحكومة وأدائها. فللناس حرية الانتخاب، وهذه الحرية هي التي توفر الشرط اللازم لتفعيل عمل الحكومة، وعندما يكون الناس هم من يختارون مسؤوليهم في الحكومة الإسلامية، فإنَّ هذا يعني أنَّ الحكومة تصبح واقعاً ملموساً وتمارس دورها العملي.

وهم كذلك يلعبون دوراً هاماً على صعيد رسم الهيكلية المناسبة للحكومة ضمن الهامش الذي تركه الدين للقواعد العقلانية والاجتماعية المرنة والمتغيرة. ولعلَّ أوضح دليل على ذلك، أنَّ الحكومة الإسلامية في زماننا، والتي نرى نموذجها البارز حالياً في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قد أطلقت على نفسها توصيف: الجمهورية الإسلامية. فهي جمهورية؛ لأنَّها تعتمد على رأي الأكثرية، وهي إسلامية؛ لأنَّ دستورها عبارة عن قانون الإسلام وأحكامه وشريعته،

فالإسلام يمتلك قوانين في جميع المجالات، فمن الطبيعي أن يكون هو القانون الحاكم في الحكومة الإسلامية، وليست هذه الحكومة حينئذ بحاجة إلى استيراد أو وضع قوانين أخرى.

وعلى هذا الأساس، يكون للشعب دور آخر غير الرقابة على الحكومة والمشاركة في اختيارها، وهو بناء هيكلية الحكم وأنماطه وصيغته. وهذا الذي أشرنا إليه يدحض - بما لا يدع مجالاً للشك - كل الافتراءات التي تتهم الجمهورية الإسلامية الإيرانية ونظام ولاية الفقيه الحاكم بأنه نظام ديكتاتوري وقمعي.

٢ - حق التصويت والانتخاب للجميع:

حق التصويت في الحكومة الإسلامية حق مشروع لجميع أبناء الشعب، وليس لأي فرد أو جماعة أو أية فئة كانت أفضلية وخصوصية في هذا المجال. فالانتخابات في الحكومة الإسلامية ليست حكراً على أحد، وليست حكراً على علماء الدين، ولا على بعض الأحزاب والتجمعات - خاصة -، بل هي لجميع أبناء الشعب، ومصير الناس هو بأيديهم هم. فلا فرق فيها بين رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء أو الفلاح، أو التاجر، أو المستخدم، أو الموظف، أو الطبيب، أو المحامي، بل كلهم سواء في الانتخابات، فلكل منهم صوت واحد، ولا فرق بين أصواتهم، وكلهم مسؤول بقدر طاقته ومؤهلاته وكفاءاته التي يمتلكها.

ولا يجوز للدولة الإسلامية أن تمارس أي ضغط أو إكراه في التصويت والانتخاب، بل يجب أن يتم ذلك بحرية تامة، وليس من حق أحد في البلاد - ولو كان هو الولي الفقيه نفسه - أن يفرض رأيه على أي مواطن آخر.

كل هذا، مع التأكيد من جانب الحكومة الإسلامية إلى ضرورة أن يلتفت كل مواطن في الدولة الإسلامية إلى أن التصويت ليس حقاً له فحسب، وإنما هو تكليف شرعي وواجب ومسؤولية ملقاة على عاتقه، فيجب على كل فرد من

الأفراد أن يبنوا خياراته الانتخابية على رؤية سليمة مصحوبة بالمعرفة الكاملة، ويجب على كل فرد من الأفراد أن يحدد الأصلح قبل الانتخاب والاختيار، ويجب أن يكون تحديد الأصلح على وفق موازين موضوعية ومنطقية ومدروسة.

فالبصيرة والمعرفة ضرورتان جداً في عملية الانتخاب والتصويت والإدلاء بالرأي، وهما - في الحقيقة - ما يجعلان لل صوت الحر قيمته السامية التي لا تضاهى. وهذا يعني: أن الحكومة الإسلامية في الوقت الذي تصر فيه على حرية الانتخاب والاختيار والتصويت وإعطاء الرأي، فهي أيضاً تؤكد لمواطنيها على ضرورة تحديد الأصلح وتحصيل المعرفة التامة بالمرشح ومستوى مصداقيته وكفاءته وصلاحه وجدّيته في العمل وفي الخدمة العامة.

رابعاً: الحرية المدنية

تعتبر الحرية المدنية نتيجة موضوعية لما يمثله الإنسان بطبيعته من شخصية حقوقية وقانونية مستقلة ومحترمة، وهي من لوازم كون الإنسان له وجوده المتميز، وله حياته الخاصة به.

ومن المسلمات في ديننا الإسلامي، بل وفي الشرائع الإلهية عامة، أن الإنسان له شخصيته القانونية وذمته المالية المستقلة عن غيرها من الذمم. وحق الإنسان بالاعتراف بهذه الاستقلالية حق طبيعي له، وهو داخل في تكوينه وفي مقومات فطرته وطبيعته وجوده، وهو حق لوجود السلطة والمجتمع نفسه، وبالتالي: فلا يصح تجاهله أو إنكاره حتى من قبل السلطة والمجتمع أنفسهما، بل لا بدّ لهما من التعامل معه، وترتيب كافة الآثار المترتبة على وجوده.

وفي عصرنا الراهن، اعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هذا الحق من الحقوق اللصيقة بالإنسان، فأعلن الاعتراف بالإنسان كشخصية قانونية مستقلة

وكيان قائم بذاته، له وجوده وحياته الخاصة به، فقد نصّت المادة السادسة من هذا الإعلان على ما يلي: « لكلّ إنسان أينما وُجد الحقّ في أن يعترف بشخصيّته القانونيّة ».

ولا نبالغ إذا ما قلنا بأنّ هذا الحقّ بالذات هو نقطة انطلاق الإنسان لممارسة كافّة حقوقه، فهو الأساس المتين الصلب الذي يقف عليه أثناء ممارسته لحقوقه وحرّياته؛ إذ بدون الاعتراف به يتعذّر على الإنسان أن يعامل الآخرين، كما يتعذّر التعامل معه.

إنّ حياة الإنسان الخاصّة هي عالمه الخاصّ به الذي وهبه الله إيّاه، وخوّله السلطة التامّة بأن يسوس هذا العالم ويديره على الوجه الذي يراه مناسباً، ومن دون أيّ تدخّل من غيره، فلا سلطان لأحد عليه في اختياره لمأكله أو مشربه أو مسكنه أو عمله أو زوجه أو مراسلاته أو عواطفه، فحرّية الإنسان في ذلك مطلقة ضمن حدود قدرته على تحقيق ما يريد، ولا يقيدّها إلاّ التوجيهات الإلهيّة التي تضمّنّها الشرائع والأديان. ولم يضع الله سبحانه وتعالى هذه التوجيهات لتصادر حقّ الإنسان، أو لتغلّ يده عن إدارتها، بل رحمةً بالإنسان لحماية سيادته على حياته الخاصّة، وإرشاداً له ومساعدةً على إدارتها وتنظيمها، لتمكينه من ممارسة حقوقه المدنيّة على الوجه الأفضل، ودون أن يصطدم حقّه مع حقّ أيّ أحد.

وقد فرضت الشريعة الإسلاميّة على المجتمع والسلطة والآخرين احترام خصوصيّة الإنسان في حياته الخاصّة، والاعتراف بسيادته عليها.

وهذا ما اعترف به الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان حديثاً، بأنّ لكلّ إنسان حياته الخاصّة، وأنّه لا ينبغي التدخّل فيها أو انتهاكها بأيّ شكل من الأشكال، فقد نصّت المادة الثانية عشرة من هذا الإعلان على أنّه « لا يُعرّض إنسان لتدخّل تعسّفيّ في حياته الخاصّة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو انتهاكات لشرفه أو

سمعته، ولكل شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الانتهاكات».

إن معنى الحرية المدنية عموماً: حرية كل إنسان في اختيار وتحديد وإدارة الأمور المتعلقة بحياته الفردية وشؤونه الخاصة، وعلى الوجه الذي يريد، وبدون تدخل من الغير، هذا على سبيل الإجمال، وأما التفصيل:

(١) له الحق بالعمل، والحرية في اختيار مجال العمل والمهنة التي يريد لها لكسب معيشته، ومعيشة من يعول، فمن حقه - مثلاً - أن يختار التجارة أو الزراعة أو أية حرفة يريد لها، شريطة أن تكون هذه الحرفة أو المهنة نافعة له على المستوى الشخصي، أو نافعة لمجتمعه، ومباحة من الناحية الشرعية، لعلمنا بأن شرائع الله لا تصب إلا في خدمة الصالح الإنساني العام، وبكونها لا تحتز إلا عما يمكن أن يلحق ضرراً بالحياة البشرية بحسب النوع العام. ولكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والسكن والعناية الطبية، وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة.

(٢) له الحق بالسكن، والحرية التامة في اختيار مسكنه وداره وموطنه الذي يريد الإقامة فيه. وقد خصص الإسلام تشريعات خاصة لحفظ حق الإنسان في سكنه، فجعل له حرمة خاصة، وحرم على الناس كلهم، بلا استثناء، أن يدخلوا بيت أي إنسان إلا بعد الاستئناس والاستئذان منه والسلام على أهل ذلك المسكن. ويشمل هذا الحق المكان الذي يريد الإقامة فيه أيضاً، فله أن يقيم وأن يتنقل في أي مكان من العالم كله، فقبل نشوء الدول المعاصرة وقيام كل منها بإغلاق أبواب حدودها كان بإمكان الإنسان أن يقيم أينما يشاء، كما أن مسألة الجنسية اختراع جديد أقرته الدول لتنظيم أمور رعاياها وتحديد لهم تحديداً قاطعاً، ما جعل موضوع الجنسية على جانب كبير من الأهمية.

٣) لكل إنسان الحقّ بالزواج (الشرعيّ)، واختيار الزوج أو الزوجة الذي يريد أو تريد قضاء حياته أو حياتها معه أو معها، فليس لأحد أن يجبر إنساناً، رجلاً كان أو امرأة، على الزواج أو تركه، وهو حقّ طبيعيّ وهبه الله تعالى إياه، وهو سابق لوجود السلطات وتكوّن المجتمعات، ولا يمكن مصادره أو التدخل فيه.

٤) له الحقّ بالتعلّم، والحرّية في اختيار المجال الذي يريد أن يتخصّص به، ويُعدّ الإسلام أكثر الأديان اهتماماً بالعلم وتشجيعاً عليه، يكفي أن نعلم أنّ المجتمع النبويّ تحوّل بأسره من مجتمع جاهليّ أمّيّ إلى مدرسة أو معهد أو جامعة كبيرة تتّسع للجميع، وكلّ ذلك بفضل الإسلام وتعاليمه، والرسول الكريم ﷺ وإرشاداته.

خامساً: حرّية العقيدة الدينيّة

من فروع الحرّيات السياسيّة والعامة التي تنادي بها البشريّة جمعاء: حرّية الأديان، وحرّية المعتقد، وهي - بلا شكّ - جزء لا يتجزأ من حرّية التفكير، ولكنّها - بلا شكّ أيضاً - الجزء الحساس والمعقّد منها، نظراً لما يمثله الدين والمعتقد في الوجدان الداخليّ والصميميّ للإنسان.

تشمل هذه الحرّية: حرّية البقاء على الدين، أو الحرّية في قبول الانتماء إلى أيّ دين جديد، إضافةً إلى حرّية إظهار الدين والعقيدة، وممارسة الشعائر والطقوس والفرائض الدينيّة.

فنحن - إذاً - نتحدّث عن محورين، يشكّلان بمجموعهما ما يمكن أن نسمّيه: الحرّية الدينيّة، أو: حرّية الدين والمعتقد:

المحور الأوّل: أن يتمكّن كلّ فرد من أفراد المجتمع من إظهار وإبراز وإعلان عقائده الدينيّة بكلّ حرّية، وبشكلٍ علنيّ، عبر الكلام أو الكتابة، من

دون أن يكون لأحد الحق في أن يسلبه حرّيته تلك على مستوى الفكر والاعتقاد، بل وعلى مستوى التعبير والإظهار أيضاً.

وأما المحور الثاني فهو: أن يتمكّن كلّ فرد من أفراد المجتمع أيضاً من أداء فرائض ومناسك وشعائر دينه بالنحو الذي أقرّته شريعته، وبين الأفراد، وفي داخل المجتمع، من دون أن يكون لأحد الحق في سلبه ذلك، ومن دون أن تكون هذه الممارسة سبباً في نبذه وإقصائه من المجتمع.

وانطلاقاً من قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، الذي يخبر - بوضوح - عن أنّ الدين والمعتقد هو من الأمور القلبية والاعتنافية التي لا مجال فيها للإكراه، ولا ينفع العنف معها شيئاً، فلا الإكراه يولّد قناعةً، ولا العنف يزيل أخرى، انطلاقاً من هذا المبدأ، تقرّ الحكومة الإسلامية مبدأ حرّية الأديان والاعتقاد، فلكلّ فرد في مجتمع الحكومة الإسلامية - مسلماً كان أم غير مسلم - الحق في أن يختار لنفسه الدين الذي يريده، دون أن يتعرّض لمضايقات أو أضرار من أي نوع في حياته الاجتماعية.

وبعبارة ثانية: فإنّ لكلّ مواطن يعيش مجتمع الحكومة الإسلامية حقوقه الإنسانية التامة، التي هي - من وجهة نظر الإسلام - حقوق أساسية وجوهرية لا يمكن نقضها وإبطالها، ولا تتعرّض لأيّ استثناء أو إقصاء، فهي حقوق ثابتة لكلّ إنسان انطلاقاً من إنسانيته التي فطره الله تعالى عليها.

ومن هذا المنطلق: فإنّ الدولة الإسلامية لا تقسّم حقوق مواطنيها في المجتمع الذي تقوده وتديره على أساس ديني، بل يحصل عليها - كاملةً غير منقوصة - ولو انتمى إلى دين غير الدين الرسمي أو المذهب الرسمي للدولة أو المجتمع، من دون أن يؤدّي انتماءه هذا إلى حرمانه من شيء من حقوقه الأساسية.

ونستطيع أن نرى ذلك بكلّ وضوح من خلال النماذج التالية:

١ - تعترف الحكومة الإسلامية بمبدأ أن الأقليات الدينية تتمتع بالحرية التامة في أداء شعائرها فوق أراضي الدولة الإسلامية، ولهم أن يؤدوا طقوسهم الدينية بحرية.

٢ - ترى الحكومة الإسلامية أن من الواجبات والوظائف الملقة على عاتقها: واجب ووظيفة حماية حقوق الأقليات الدينية، وعليها أن تدافع عن حقوقهم، كونهم مواطنين فيها، كما تدافع تماماً عن حقوق سائر المواطنين، فليست الأقليات الدينية في ظل الحكومة الإسلامية حرة فحسب، بل إن من واجب الحكومة الإسلامية أن تتصدى للدفاع عن حقوقهم وتحصيلها لهم.

٣ - تقر الحكومة الإسلامية بمبدأ أن الحقوق الاجتماعية لا تُمنح على أساس الدين، فضلاً عن المذهب أو الفرقة أو الطائفة، بل إنما تُمنح على أساس الانتماء إلى الوطن، ويتمتع جميع المواطنين الذين يصرون على انتمائهم الوطني بحقوقهم الاجتماعية كاملة لا نقص فيها، وعلى أساس ذلك، فإن أتباع الأقليات الدينية مثلهم في الحكومة الإسلامية كمثّل المسلمين، لهم ما لهم، وعليهم ما عليهم. بل إن الإسلام قد أعطى الحرية للأقليات الدينية أكثر مما أعطاه لهم أي دين أو مذهب آخر، ولو كان الدين الذي ينتمون إليه، أو المذهب الذي يتبعونه.

٤ - لقد حفظ الإسلام دوماً الحقوق المشروعة للأقليات الدينية، وهم أحرار في ظل الحكومة الإسلامية، لهم أن يتابعوا كل شؤونهم بحرية تامة، وهم أحرار في الإعلان عن معتقداتهم، كباقي الأفراد والمواطنين.

نعم، حرية إظهار معتقداتهم والتعبير عنها شيء، والقيام بالأعمال التخريبية المفسدة والمضلة والمضرة شيء آخر. وفي خلاصة القول: فإن هذه الحرية في ظل الدولة الإسلامية - كسائر الحريات الأخرى - محترمة ومقدسة ما لم تؤد إلى الإضرار بالآخرين، أو إلى إتلاف النظام العام.

ضمانات الحريات في الدستور الإسلامي

من المؤكّد أنّ الدين الإسلاميّ قد قدّم للحريّات ضمانات تصونها وتحفظها وتوفّر لها الحماية اللاّزمة، وهي ضمانات لا توفّرها أرقى الديمقراطيات في هذا العالم، بما في ذلك الديمقراطية الأمريكيّة، التي يزعمون أنّها أمّ الديمقراطيات ومثالها ونموذجها الرائع الذي يُحتذى به!!

ولعلّ من أهمّ هذه الضمانات والتأكيدات وعناصر الحماية: مبدأ استقلال التشريع عن الدولة، وسيادة مبادئ وتعاليم الشريعة التي تحمي للإنسان حقوقه وتصون له كرامته من طغيان الحكّام وأصحاب القرار وطلّاب السلطة والجاه، وكذلك وجود مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا المبدأ الثمين والقيم الذي يُوجب على الأُمّة عامّةً، وعلى أهل الحلّ والعقد فيها خاصّةً، المبادرة إلى وقف ومحاربة كلّ تجاوز على موادّ الدستور أو قيم الإسلام ومبادئ الدين وأعراف المجتمع الملتزمة.

وعندما ننظر إلى موادّ الدستور الإسلاميّ - المعمول به في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة - بنظرة معمّقة، فسوف نجد ضمانات عديدة تكفل سلامة الحريّات والحقوق السياسيّة الأساسيّة لجميع المواطنين، وهي ضمانات تبعث على الأمل والرجاء في هذا الوقت الذي يعلو فيه ضجيج الأعداء الرامي إلى إقصاء أوّل تجربة إسلاميّة معاصرة تنجح نجاحاً باهراً، وتقدّم دستوراً ينصّ - وبكلّ صراحةٍ - في موادّه وبنودها على الحريّات العامّة بصورة لا لبس فيها، ويُنشئ مؤسسات سياسيّة وقانونيّة وحقوقيّة.

ونستعرض أدناه جملةً من هذه الضمانات ووسائل الحماية، وذلك من خلال النقاط التالية:

(١) مبدأ سيادة القانون:

يمنح الدستور الإيرانيّ السلطة القضائيّة صلاحيّات واسعة من أجل إحلال العدالة وإحقاق الحقّ، ومن أمثلة ذلك: ما تنصّ عليه المادّة (١٥٦) من أنّ

السلطة القضائية هي: سلطة مستقلة، وظيفتها الدفاع عن الحقوق الفردية والاجتماعية، وتقع عليها مسؤولية إحلال العدالة وتطبيقها. وفي السياق عينه، نصّت المادة (٢٠) على أنّ حماية القانون تشمل جميع أفراد الشعب - نساءً ورجالاً - بصورة متساوية، وهم جميعاً يتمتعون بكافة الحقوق الإنسانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكلّ ذلك ضمن الموازين والأطر الإسلامية.

(٢) مبدأ الفصل بين السلطات:

أكدت المادة (٥٧) على هذا المبدأ بصراحة ووضوح، فأقرت استقلال السلطات بعضها عن بعض، ولكن من دون أن يعني ذلك أنّها على قطيعة وانفصال تام، بل يبقى هناك تنسيق مستمرّ فيما بينها، وهو ما يتفق ما أحدث النظريات السياسية التي ترى أنّ الاستقلال للسلطات ليس معناه عدم الالتقاء، بل أن لا تكون إحداها مهيمنة على الأخرى بحيث تطوّعها لإرادتها، أو أن تخضع السلطات لسلطة واحدة تكون هي المتفردة بالقرار، جاء في هذه المادة: « إنّ السلطات الحاكمة في جمهورية إيران الإسلامية هي: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، وهي تمارس صلاحيّاتها تحت إشراف وليّ الأمر وإمام الأمة، وتعمل هذه السلطات مستقلةً بعضها عن بعض، ويتمّ التنسيق فيما بينها بواسطة رئيس الجمهورية ».

(٣) مجلس صيانة الدستور:

ومهمّته إعطاء الرأي النهائي في مدى مطابقة أيّ قانون يصادق عليه مجلس الشورى (المجلس النيابي)، فقد أوجبت المادة (٩٤) على هذا الأخير أن يرسل جميع ما يصادق عليه إلى مجلس صيانة الدستور خلال ١٠ أيام، واعتبرت المادة (٩٨) تفسير الدستور من اختصاصات مجلس الصيانة. وللمجلس المذكور وظيفة أخرى، وهي: الإشراف على انتخاب رئيس الجمهورية، وانتخابات

أعضاء مجلس الشورى، وعلى الاستفتاء العام. ما يعني: أنه يحظى بمكانة رفيعة جداً، لكونه المرجع الوحيد في معرفة مدى دستورية القوانين، وفي تفسير مواد الدستور والإشراف على أي عملية انتخاب تجري في البلاد بغية الحؤول دون أي تجاوزات، أو تسلل عناصر غير جديرة إلى سدة المناصب الهامة.

٤) السماح بتشكيل الأحزاب والجمعيات والنقابات:

منحت المادة (٢٦) الحرية لهذه التنظيمات في ممارسة نشاطها السياسي والاجتماعي، شريطة أن لا تنقض مبادئ الاستقلال والحرية والوحدة الوطنية؛ إذ الأحزاب هي إحدى السبل التي تعبر عن سيادة الشعب؛ لأنها عبارة عن تجمع الأفراد في تنظيمات تتولى مهمة اختيار ممثلي الأمة. وهي أيضاً تسهم في صنع إرادة الأمة، وتشكل أداة للحكم المباشر، ووسيلة للمعارضة السلمية المدنية الفعالة. ونظراً للمعطيات الإيجابية لهذه التنظيمات، فقد أضفى الدستور الإيراني الصفة القانونية على إنشائها، وهي بدورها شكلت دعامة أساسية لضمان الحرية.

٥) علماء الدين:

يشكل الفقهاء وعلماء الدين في إيران واحدة من أهم الضمانات لدعم الدستور وصيانته، بما لهم من القوة في التأثير على أفراد الشعب، والقدرة على تحريك الرأي العام، في كل مجال يخدم الصالح العام، ووظيفتهم الرئيسية هي مراقبة عمل أجهزة الدولة ومدى مطابقة الحراك السياسي للمبادئ الإسلامية العامة.

مصاديق الحريات العامة في الدستور الإيراني

تضمن دستور الجمهورية الإسلامية أنواعاً من الحريات الأساسية التي يمكننا إجمالها فيما يلي ضمن مجموعة من النقاط:

(١) حرّية العقيدة:

نصّت المادة (٢٣) من الدستور الإيراني على أنّ «العقائد مصونة ولا يجوز التعرّض لأحد لمجرد اعتناقه عقيدةً معيّنة»، وقد أعطى الدستور حرّية العقيدة لأتباع الديانات الأخرى في ممارسة طقوسهم وشعائهم، وجاء في المادة (١٣): «الأقليات الدينية المعروفة تتمتع بالحرّية في أداء مراسمها الدينية، والعمل وفق أديانها في مجال الأحوال الشخصية والتعاليم الدينية». كما فرضت المادة (١٤) على الحكومة والمسلمين أن يعاملوا الأشخاص غير المسلمين بالأخلاق الحسنة والقسط والعدل الإسلامي، وأن يراعوا حقوقهم الإنسانية. وهذا ما ينسجم مع المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٤٨ م، فهي تقرّ لكلّ شخص حرّية الدين، وتكفل له حرّيته في إظهار دينه ومعتقداته بالعبادة وإقامة الشعائر.

والملفت أنّ إعلان حقوق الإنسان لم يخصّص لهذه الحرّية الأساسيّة مادّة مستقلة، وإنّما تطرّق لها بصورة ضمنيّة، حيث ورد في المادة (١٨) منه: «لكلّ شخص الحقّ في حرّية التفكير والضمير والدين..»، على خلاف الدستور الإيراني الذي أسهب في موضوع الدين والعقيدة، وأشار بشكل صريح وواضح إلى حرّية العقيدة لأتباع الديانات الأخرى.

كما تطرّق الدستور الإيراني إلى المذاهب الإسلاميّة، معطياً كلّ المذاهب الإسلاميّة الموجودة في إيران حقوقها كاملة، مانعاً أيّ اعتداء عليها، جاء في المادة (١٢): «وللمذاهب الإسلاميّة الأخرى - بما فيها الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدي - احترامها التام، وأتباع هذه المذاهب أحرار في القيام بمراسمهم الدينية وفق مقتضيات فقههم، ولهم رسميتهم في التعليم والتربية الدينية والأحوال الشخصية».

وليست هذه الموادّ مجرد كلام لا واقعيّة له، فالיום يوجد في مجلس الشورى

الإيراني خمسة نواب يمثلون الأقليات الدينية المعترف بها، وهي: المسيحية والزرادشتية واليهود، كما أنّ عدداً غير قليل من المسلمين الإيرانيين هم من أتباع المذهب غير الشيعي، كما نجد ذلك في محافظة زاهدان مثلاً، ولهم الحقّ التام في ممارسة طقوسهم بل وحتى التبليغ لعقائدهم.

(٢) حرّية الصحافة والإعلام:

نصّت المادة (٢٤) على أنّ حرّية الصحافة والمطبوعات مكفولة ومعترف بها، ولكن شريطة أن لا تكون مخلّة بالقواعد الإسلامية والنظام العام، وبهذا تختلف حرّية الصحافة في الدستور الإيراني عن الحرّية الممنوحة للصحافة في الأنظمة الغربية، التي لم تتقيّد بشيء، فأهمّلت القيم والأخلاق ضاربةً بها عرض الجدار، وأسهمت في نشر ثقافة الانحلال والتهتك، وكان لها دور رئيسي في ما مُنيت به المجتمعات البشرية اليوم من التفكك الأسري والتصدّع الاجتماعي والتفكك الأخلاقي.

(٣) حرّية الاتصالات والمراسلات:

هذه الحرّية التي تتعلّق بكرامة الإنسان من أجل الحفاظ على أسراره وحيثيته وخصوصيته، ولأجل أن لا يتعرّض أحد لأيّ تدخّل اعتباطي أو تعسّفي في حياته الخاصة أو في شؤون أسرته أو منزله أو مراسلاته، قد كفلتها المادة (٢٥) من الدستور الإيراني، والتي نصّت على أنّ «الرسائل والمكالمات الهاتفية والمخابرات البرقية لا يجوز فرض الرقابة عليها، أو منع إيصالها، أو إفشاؤها، إلّا بقانون».

(٤) حرّية التعبير والخطاب:

تدعو المادة (١٧٥) من الدستور إلى حرّية التبليغ وإذاعة المعلومات في وسائل الإعلام ضمن الأطر والموازن الإسلامية، وهي تنسجم مع المادة (١٩) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، التي جاء فيها أنّ «لكلّ شخص حقّ

التمتع بحريّة الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحقّ حرّيته في اعتناق الآراء دون مضايقة».

٥) حرّية العمل:

نصّت المادة (٤٣) على مراعاة الحرّية في انتخاب العمل والامتناع عن إجبار الأفراد على عمل معيّن، وأقرّت المادة (٢٨) أيضاً بأنّ «لكلّ شخص الحقّ في اختيار المهنة التي يرغب فيها ما لم يخالف الإسلام».

٦) حرّية التجمّع:

جاء في المادة (٢٧): «يجوز عقد الاجتماعات والمسيرات بدون حمل السلاح، وبشرط أن لا تكون مخلّة بالأسس الإسلامية». ونظراً لحساسية مسألة التجمّع وعلاقتها بالنظام العامّ، نجد أنّ الدساتير والاتفاقيات تقيدّها بالقانون، بينما قيدها الدستور في الجمهورية الإسلامية بالأسس الإسلامية، وهو أمر طبيعيّ إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الدستور الإيرانيّ إنّما يستمدّ نصوصه وروحه من الدين الإسلاميّ نفسه.

٧) حرّية الإقامة والسفر:

ترفض المادة (٣٣) إبعاد أيّ شخص عن محلّ إقامته، أو منعه عن الإقامة في مكان يرغب فيه، أو إجباره على الإقامة في محلّ ما، إلّا في الموارد التي يقرّها القانون. وهذا ما ينسجم مع المادة (١٣) من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، التي تقول: «لكلّ فرد الحقّ في حرّية التنقّل وفي اختيار محلّ إقامته داخل حدود الدولة».

٨) المساواة بين المواطنين في الحقوق:

اعترف الدستور الإيرانيّ بحقوق المواطنين كاملةً غير منقوصة، ولعلّ أهمّها: الحقّ في العيش الحرّ والكرام تحت ظلال المساواة، فالمادة (١٩) تفرض المساواة في الحقوق بين أبناء الشعب، وتمنع أيّ تفاضل لونيّ أو عنصريّ أو لسانيّ أو غير

ذلك، كما أنّ المادة (٢٠) تعهّدت بحماية حقوق الجميع من أيّ اعتداء يطالها من أيّ جهة من الجهات.

١٠) الحرّية وارتباطها بالاستقلال:

يربط الدستور الإسلامي الحرّية بالاستقلال، معتبراً أنّها متلازمان لا ينفكّان، وأنّ كلّاً منهما لا يتمّ من دون الآخر، فالدستور يدافع عن الحرّية إلى أقصى الحدود، وفي نفس الوقت يمنع استغلالها لضرب الاستقلال بمفهومه الشامل، وأهمّ من ذلك أنّه يحدّد صلاحيّات الحكومة نفسها، فيمنعها حتى من إصدار قوانين من شأنها مصادرة الحرّيات بذريعة حفظ الاستقلال، جاء في المادة (٩): «تعتبر الحرّية والاستقلال والوحدة وسلامة الوطن أموراً غير قابلة للتجزئة، وتكون المحافظة عليها من مسؤوليّة الحكومة وجميع أفراد الشعب، ولا يحقّ لأيّ فرد أو مجموعة أو أيّ مسؤول أن يلحق أدنى ضرر بالاستقلال السياسيّ أو الثقافيّ أو الاقتصاديّ أو العسكريّ لإيران، أو أن ينال من سلامة الوطن باستغلال الحرّية الممنوحة، كما أنّه لا يحقّ لأيّ مسؤول أن يسلب الحرّيات المشروعة بذريعة المحافظة على الاستقلال ووحدة البلاد، ولو كان ذلك عن طريق وضع القوانين والقرارات».

مزاعم الحرّية الغربيّة تحت مجهر النقد

يولد الإنسان في هذه الحياة وهو يحمل في داخله شعوراً مزدوجاً، هو في الحقيقة مزيج مكوّن من شعورين، فهو من جهة: يشعر بأنّه حرّ ومسلّط على خياراته، ومن جهة ثانية: يشعر بوجود نقطة كمال ما في هذه الحياة وعليه أن يصل إليها، فهي الهدف الأقصى الذي يمكن أن ينشده ويطمح إليه. وليس هنالك من شكٍّ أصلاً في أنّ الإنسان في توازنه واستقراره النفسيّ، الفرديّ والاجتماعيّ، بحاجة إلى كلا الشعورين معاً، كما أنّه ليس هناك من يُنكر

أحدهما ويلغيه ويقتصر على الآخر، ولا جدال من هذه الناحية ولا نقاش. وإنَّما الجدال الدائر بين الفلسفات والأيديولوجيات والمذاهب الاجتماعية المختلفة في تقديم أحد الشعورين على الآخر، وذلك نظراً لكون هذين الشعورين متفاوتين في الماهية وفي الأدوار، ما أتى إلى أن يسود الاعتقاد بأنَّه لا بدّ وأن يكون أحد هذين الشعورين هو الأصل والأساس للآخر. ومن هنا، انقسم العالم، قديماً وحديثاً إلى معسكرين: ينادي أحدهما بإعطاء الأصالة لمبدأ الحرّية، وينادي الآخر بإعطاء الأصالة للكمال والمعاني المتفرّعة عنه، كالعدل والأخلاق والقيم المعنوية والدين والحقّ والسعادة وما إلى ذلك. وقد كان الغرب (الأوروبي) فيما مضى من جملة المعسكر الثاني، لكنّه عاد ليتنفّض عليه وينكره، فكان أن دخل معسكر الحرّية وآمن بها كأساس وحيد للحضارة، مدّعياً أنّ الكمال لا يتمّ ولا يتحقّق إلّا من خلال الحرّية، وما لم تكن هناك حرّية لا يكون هناك كمال.

فيما يقف الإسلام على الضفّة المقابلة؛ إذ هو يرفع شعار الكمال والعدالة، ويقف بوجه المعسكر المدّعي للحرّية بصلابة وشموخ.

ويمكننا إيضاح وجهة النظر الإسلامية وبيان نقاط الخلل الرئيسيّة في جعل الحرّية قاعدةً وحيدةً للحضارة في سياق الملاحظات التالية:

(١) أنّنا نسأل: هل كان الغرب حرّاً في نفس انتخابه للحرّية لتكون هي القاعدة لحضارته؟! أم أنّ الغرب بعد انهيار الكنيسة، وبعد أن عانى ما عاناه من سلطة رجال الدين الكنسيين، وبعد تهميشه للدور الدينيّ وقيامه عملياً بقطع كافّة الصلات والروابط التي تجمعها بالسماء وبالعالم القيم الروحية والمعنوية، لم يبقَ أمامه سوى خيار وحيد، لا يملك له بديلاً، وهو خيار الحرّية؟! ألا يمكننا أن نفترض أنّه لو قُدِّر لأيديولوجيات أخرى، كالاشتراكية - مثلاً - أن تبرز إلى العلن لحظة سقوط الكنيسة لكان من الممكن أن يختار الغرب طريقاً آخر؟!!

عندئذ فقط كان يمكن أن يُقال: إنَّ الغرب كان حرّاً في انتخابه لهذا الطريق. فكيف - إذاً - نصدّق الغرب فيما يدّعيه من أنَّ الحرّية هي الأساس الوحيد الذي تقوم عليه الحضارة، والحال أنَّ اختياره لهذا الأساس لم يكن باختياره أصلاً؟! (٢)

إنَّ الغرب في الحقيقة قام بإلغاء الحرّية بدلاً من إثباتها؛ لأنَّ الحرّية عند الغرب تتمثّل في أنَّ الإنسان عليه أن يتجرّد عن الرابطة السماوية، وعن علاقته بالخالق، لصالح الرابطة الأرضية، وبالأنظمة الوضعية البشرية، الأمر الذي يجعل الحرّية المقصودة عندهم هي الحرّية فقط من جهة معيّنة، وضمن مفهوم معيّن. وليس أدلّ على ذلك من استهزاء الغرب بالحجاب الإسلاميّ ومحاربته له، علماً أنَّ الإسلام عندما أقرّ الحجاب أقرّه بوصفه حقّاً من حقوق للمرأة، تختاره المرأة كأسلوب حياة لها، بكامل حرّيتها واختيارها، ودون أن يفرضه عليها أحد، اقتناعاً منها بفلسفته ومبرراته الإسلامية.

(٣) يُجهد الغربيّ نفسه في إقناع الآخرين بأنّه الحامل للواء الحرّية، والمدافع الأوّل عن الحرّيات، ويوزّع التهم على الآخرين يميناً وشمالاً بأنّهم أعداء الحرّية وحقوق الإنسان، ومع ذلك، يبق الفارق بينه وبين الآخرين شكياً، فالماركسيّة - مثلاً - ترى الحرّية في التحرّر من الطبقة البرجوازية، والإسلام يرى الحرّية بمعنى التحرّر من إغراءات المادّة وسلطانها الشديد وآثارها السيئة على الإنسان، بحيث ينطلق الإنسان من علاقته مع الله ليكون قادراً على التحكّم بعلاقاته الأرضية والبشرية، وأمّا الغربيّ الليبراليّ فهو يزعم أنَّ الحرّية لا تتحقّق إلاّ حين يتمّ نفي العلاقة مع الله وإقصاؤها عن مناحي الحياة العملية اليومية، وتحكيم الروابط الوضعية البشرية بدلاً منها. وقد عرفنا أنَّ هذه النظرة إلى الحرّية ليس باستطاعتها إلاّ أن تكرّس حرّية منقوصة وغير كاملة.

(٤) إنَّ الحرّية تعني نفي القيود، وهي بهذا المعنى المجرّد لا تصنع الإنسان، ولا تحقّق شيئاً بالنسبة إلى مصيره الاجتماعيّ، وإنّما الذي يصنع ذلك هو حسّ

الكمال، وما يتفرّع عليه من معاني العدل والحق والأخلاق والقيم المعنوية. وهذا يعني: أنّ دور الشعور بالكمال هو دور بناء الإنسان وصناعته لكي يكون إنساناً متوازناً في علاقاته، متصالحاً مع نفسه، ومنسجماً مع بيئته ومجتمعه ومحيطه الذي يعيش فيه. وليس للحرية هذا الدور البنائي والمفصلي، وإنّما دورها دور المقدمة الضرورية للوصول إلى هذا الهدف، أعني: الكمال الإنساني، الحرية شرط ومقدمة وهبها الخالق سبحانه للإنسان ليمنحه فرصة الفوز باختيار الطريق الصحيح الذي يؤتي به إلى حياة طيبة وسعيدة. فالكمال هو أساس الحياة وقد أعدت الحضارة، والحرية مجرد شرط ومقدمة له، فالحرية مقبولة وممدوحة ما دامت تصبّ في خدمة هذا الهدف، وليست بنفسها عنواناً مقدساً غير قابل للنقاش.

ومن هنا، نستطيع أن نقف من بعض الثورات العربية الجارية على الساحة حالياً موقف الداعم والمؤيد، ومن بعضها الآخر موقف الرفض والمنكر، ولا يتوجّب علينا أن نقف من الجميع موقفاً واحداً؛ فإنّ ذلك غير منطقي وغير معقول؛ فإنّ الحرية إن كانت تقود المجتمعات العربية إلى المزيد من الارتهاق للغرب ولمصالح القوى المستبدّة والمستكبرة المسيطرة على منافذ القرار في العالم، فهي منبوذة ومذمومة، وإن كانت تقود المجتمعات العربية نحو سعادتها الحقيقية وتخلّصها من واقعها المرير محلياً وخارجياً، فهي ممدوحة ومقبولة. والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، وصلى الله على سيّدنا محمد وآله الطيّين الطاهرين.

* * *

الصحوة الإسلامية - ة الكبرى

ربيع العصر الإسلامي وخريف المشاريع الاستعمارية

□ الأستاذ: أحمد زيد الحاشدي (*)

6

لا تزال الصحوة الإسلامية - وعلى امتداد سنين طويلة - تشكّل الهاجس المرعب الذي يقصّ مضاجع القوى الغربية التي تشكّل مجموعة الدول العظمى بحسب تصنيف النظام العالمي المعاصر.

يدلّنا على ذلك ما يصدر عن مراكز التخطيط والدراسات الاستراتيجية التابعة لمراكز القرار في هذه الدول من إحصائيات ودراسات وتقارير.. وتزداد ثقتنا بأهمية هذا الموضوع وحساسيته أكثر فأكثر فيما نسمعه أيضاً من خطابات قادة العالم الغربيّ عامّة وزعمائه وسياسيّيه وأحزابه وقواه، وفيما يكتبه ويقرّره كتّابه ومؤرّخوه وكبار المنظرين والمفكرين فيه.

(*) كاتب وصحافي يمني.

حيث تُجمع هذه الدراسات والتقارير والخطابات والكلمات والكتابات على تبني لسان تخويفي شديد اللهجة، يحذر الغربيين من يوم عسير يمكن - بزعمهم - أن يعود بالويل والثبور على العالم كله، وهو اليوم الذي تعود فيه اليقظة لتحلق في سماء العالم الإسلامي، وذلك معرفة منهم بالبديل الحضاري الممتاز الذي يمكن للإسلام النقي والأصيل أن يقدمه للعالم، والذي من شأنه، لو تمّ بيانه وتقديمه للناس بالشكل الصحيح والمناسب، أن يقلص دائرة النفوذ الغربي إلى حدّ كبير، وأن يقلل من فرص تفوق الغرب التي تحته على المزيد من التعالي والعنجهية والطغيان.

وبالرغم من كلّ المحاولات المشبوهة التي تعمل بعض الجهات على بثّها والترويج لها، عملاً بأجندات واضحة في بعض الأحيان، وبسبب السذاجة والبساطة والإهمال واللامبالاة في أحيان أخرى، بالرغم من ذلك كله، فإنّ الصحوة الإسلاميّة اليوم عادت لتكرس نفسها حقيقةً، عملية واضحة لها ظواهرها وآثارها في شتى المجالات من المجتمع الإسلامي، من قبيل: التصوّرات عن الكون والحياة، وعن الدور الذي يمكن للدين الإسلامي، شريعة وعقيدة، أن يلعبه في صياغة وصناعة مستقبل الأمّة، وعن قدرة الإسلام على إرشاد الأمّة وتوجيهها على امتداد مسيرتها السياسيّة والاجتماعيّة والحضاريّة..

كما أنّ لهذه الصحوة آثارها الواضحة أيضاً على صعيد عودة الجماهير إلى الإسلام ومفاهيمه ونظمه وقيمه، والدعوة إلى تطبيقها في كلّ الساحات والميادين، وصولاً إلى طرح مسألة وجود الحلّ الإسلاميّ للمشاكل المتنوّعة التي تعاني منها الأمّة.

فها نحن اليوم، وبالرغم من ازدياد مظاهر الفساد والانحلال في المجتمعات الإنسانية عامّة، نشهد اتّساعاً غير مسبوق لظاهرة التزام المسلمين وإقبالهم نحو

المزيد من التقيّد بالتقاليد والشعائر الإسلامية في قبال ما يحاول البعض التسويق له على الساحة الاجتماعية الإسلامية من أساليب متنوّعة أقلّ ما توصف به أنّها: غريبة عن ذهنيّة المسلمين وبعيدة كلّ البعد عن أنماط عيشهم وتفكيرهم وذوقهم العامّ.

ولا أدلّ على هذا الاتّساع في دائرة عودة المسلمين إلى أحضان دينهم والتعاليم الإسلامية من المظاهر المشهودة التي تشكّل مؤثراً واضحاً على فقدان الطروحات والأفكار الغربيّة ما كان لها في السابق من قدرة تأثيريّة عند الشعوب الإسلامية، وهي التي تُعلن اليوم، وفي أكثر من مناسبة، رأيها الحازم وقرارها الواضح بمعاداة الفكر الغربيّ لكون هذا الفكر اختار الغزو والاستعمار كأداة لانتشاره بينهم بدلاً من الدليل والمنطق والحوار والعقلانيّة والأسلوب الهادئ والموضوعيّ..

كما لا تنفكّ هذه الشعوب تُعلن عن تشكيكها وتحفّظها وعدم وثوقها تجاه كلّ ما يندّ إليها من الأفكار والمشاريع والبرامج من ناحية الدول الغربيّة والمؤسّسات الدوليّة التابعة لها، وبالأخصّ: ما يأتي من قبل الولايات المتّحدة الأمريكيّة، معتبرين أنّ الكيديّة الواضحة التي تمارسها الإدارة الأمريكيّة وحلفاؤها في سياساتها ضدّ خيارات الشعوب المسلمة، والانحياز التامّ الذي تظهره أمريكا والغرب عموماً نحو الكيان الصهيونيّ الغاصب والمحتلّ وضدّ القضايا المحقّقة للعرب والمسلمين، كلّ هذا، يُسقط جميع آمال الغربيّين وأحلامهم في لعب أيّ دور وسطيّ أو مركزيّ تجاه قضايا المنطقة والعالم، كما أنّه يجعلهم في عيون أبناء الأُمّة الإسلاميّة في مصافّ العدو الذي يراهن على هزيمة هذه الأُمّة وتراجعها وفشل خياراتها، لا في موقع المدافع الحريص عنها، أو الصديق الرؤوف بها، على خلاف ما تحاول أمريكا والغرب والأنظمة العربيّة الرسميّة المتأمركة والمتعاملة مع قوى الشرّ على حساب أوطانها وشعوبها، ما

تحاول جاهدة أن تقنع به الإنسان العربي والمسلم، ولكن عبثاً ومن دون جدوى.

نقاط مضيئة وآفاق تبعث على الأمل بالمستقبل

والنقطة المضيئة والمثيرة للاهتمام والتي أرى أنه يجدر بنا الوقوف عندها ملياً والعمل على تعزيزها وتطويرها وتجديدها أكثر فأكثر في أعماق وعينا الإسلامي، هي أن دراسة التاريخ البشري دراسة متأنية ومتجردة تحتّم علينا الاعتقاد بالنتيجة التالية، وهي: حتمية الفوز في هذا الصراع الحضاري الكبير لصالح الأهداف المعنوية النبيلة والمحقة، وأننا عندما نصدق حقاً وحقيقةً في تحركنا نحو إنجاح هذه النهضة والصحوّة الإسلامية المباركة، فإنّ الغد أمامنا سوف يكون مشرقاً لا محالة، عملاً بالوعد القرآني القطعيّ بالنصر المؤكّد المبين والمؤزّر.

يعزّز هذه الوعد: مراقبة السير التصاعديّ للأحداث في المنطقة والعالم. فقد مرّت شعوب الأمة الإسلامية - في ظلّ الاستعمار الغربيّ، بأشكاله المختلفة، المباشرة وغير المباشرة - بتجربة عميقة ومديدة ومتنوّعة، تجرّعت فيها أسوأ مستويات الذلّ والهوان، وذهبت فيها إلى أسفل مراتب الضياع والتشرذم والدمار، وذاقت من سموم الفتن الداخليّة والهجمات العدوانيّة الخارجيّة ما كان كفيلاً برميها من أعلى القمم التي كانت تتبوّؤها أيام عزّها الماضية ومجدها التليد..

ومن نافلة القول أن نعتبر أنّ تضافر سلسلة طويلة من العوامل والأسباب هو ما أتى بالأمة الإسلامية عموماً إلى هذا المنحدر السحيق، بدءاً من عمليّات المسخ الفكريّ والتشويه الثقافيّ، إلى الاستعباد السياسي والاقتصاديّ الذي طالها على أيدي المستعمرين وعملائهم، وما رافق ذلك من نهب مخطّط

ومدروس ومنهج للثورات والخيرات، مروراً بمظاهر التخلف الثقافي والفكري والاقتصادي، والصراعات الداخلية الدموية في المحطات التاريخية المختلفة، ووصولاً إلى حالات التمزق والتعاند الاجتماعي بين قوميات وطوائف وأقاليم البلدان الإسلامية.

ولئن كانت هذه التجربة القاسية والممتدة هي ما يمثل الجانب أو الجوانب السلبية في وعي هذه الأمة وفي مستوى تبصرها وإدراكها تجاه الوضع المزري والمؤسف الذي آلت إليه أمورها، وتجاه الحالة الشوهاء (المضحكة - المبكية) التي أفرزها عهد الاستعمار والاحتلال العسكري المباشر، فإنّ هناك في الأمة جوانب أخرى كثيرة مضيئة ومشرفة، لا تزال - إلى وقتنا هذا - تحافظ على بريقها ووهجها وإشراقها، رغم المدلهمات المكفّهة والخطوب المظلمة والخطيرة التي تعصف بهذه الأمة، وبالتالي: يمكن المراهنة والاعتماد عليها للتخلص من الورطة التي وقعت فيها الأمة، كما يمكن أيضاً من خلالها استشراف مستقبل باهر لها، وعودة ميمونة لها إلى موقعها المتميز والاستثنائي الذي أراده الإسلام لها.

ولعلّ من أهمّ هذه الجوانب والإيجابيات المشرفة - ليس في مرحلتنا الحالية فحسب، وإنما أيضاً على امتداد التاريخ الإسلامي، المعاصر منه والقديم -: حركة علماء الإسلام المجاهدين، ورواد الأمة المخلصين، الذين أثبتوا جدارتهم في مجال ضخّ الوعي في الوجدان الإسلامي العام، هذا الوعي الذي إليه يُعزى الفضل كلّ في عملية استكمال العوامل المؤدية إلى إيجاد ما يمكن تسميته بـ (الصحوة الإسلامية الكبرى)، هذه الصحوة التي شاهدنا في السابق - كما نشاهد اليوم أيضاً - بعض الجوانب، بل جوانب ضئيلة ومحدودة، من ملامحها، وهي لما تكتمل بعد، ولما تبلغ بعد مرحلتها النهائية...

يكفينا في هذا المجال، ما تزخر به الساحة الإسلامية اليوم من حركات

جهادية شريفة تعمل في سبيل إعادة الأجداد إلى الأمة الإسلامية، وإعادة بناء كيائها السياسي - لا بل والاجتماعي - الواحد، وقد استطاعت هذه الحركات إلى حد كبير أن تغير كثيراً في قواعد اللعبة السياسية، لا بل أن تغير من وجه المنطقة برمتها، فتفرض المعادلات، وتضع الشروط، وتحسب لها الدول العظمى ألف حساب...

يكفينا دليلاً على ذلك: الانتصاران التاريخيان الهامان والمفصليان في حياة العرب والمسلمين، أعني: انتصار حزب الله في لبنان عام ٢٠٠٦، وانتصار حركة المقاومة الإسلامية حماس في قطاع غزة عام ٢٠٠٨.

هذان الانتصاران الاستراتيجيان اللذان أثبتا - فيما أثبتاه - أن إسرائيل ليست - كما كان يقال ويروج له - ذلك الجيش الذي لا يقهر، بل هي عبارة عن ثكنة عسكرية وضعت كل آمالها وأحلامها في جيش مكون من جنود وضباط مهزومين ومسحوقين من الناحية النفسية، وإن امتلكوا ما يمتلكونه من الأسلحة والعتاد والآليات والدبابات وسلاح الجو والمدفعات و... هم كما قال سماحة السيد حسن نصر الله - الأمين العام لحزب الله -: أوهم من بيت العنكبوت...

نقول جازمين: إن هذين الانتصارين كانا استراتيجيين وكبيرين لما لهما من الآثار والنتائج الطيبة على المدى البعيد؛ لأنّ دويلة (إسرائيل) الغاصبة بعدهما ليست هي (إسرائيل) قبلهما، فهي قبل حربي لبنان وغزة كانت تأخذ بيدها زمام المبادرة، فتخطط، وتفعل فعلها، وتهاجم، وتدمر، وتجتاح، وتقتل، وتنتهك، وتأسر، وتعتقل، و... ثم بعد ذلك كله يخطر لها أن تسمع العالم وعيدها وتهديداتها، أي: أنها - باختصار - كانت تهزأ بالعالم كله، وبكل المؤسسات الدولية والعالمية (المحترمة)، ولم يكن للتهديد والوعيد دور ولا وظيفة في قاموسها سوى دور الإعلان عن انتهاء عدوانها وعملياتها الحربية؛ إذ هي

اعتادت أن ترسل وعيدها بعد الضربة، لا قبلها، خلافاً للقاعدة المعمول بها في هذا المجال: (من أعذر فقد أذّر).

وأما اليوم، وبعد ذينك الانتصارين الكبيرين، فلم تعد "إسرائيل" الهزيلة هذه تعرف إلا أن تهدّد وتتوعدّ، وأما الفعل، فهي أبعد ما تكون عنه، حتى لنكاد نقول: إنها لم تعد تفكّر جدّاً في الهجوم على أحد، بل إنّ جلّ ما يشغل تفكيرها ويؤرق بالها اليوم هو أنّه كيف لها أن تحمي نفسها؟! وكيف لها أن تحافظ على وجودها الذي انغرس في قلوب الناس وعقولهم: أنّه وجود لقيط وغير شرعيّ؟!!

هذا. وكانت الحركة الإسلاميّة المعاصرة قبل هذين الانتصارين قد توجّحت دورها الرائد بتحقيق انتصار آخر أكبر وأعظم شأنًا، وهو الانتصار الإسلاميّ الكبير في إيران، الذي تشكّلت على أثره دولة إسلاميّة تبنّت الإسلام نظاماً وقانوناً لها، ورفعت مبدأ عالميّة الدعوة الإسلاميّة مبدأً وشعاراً.

إنّ هذه الصحوة الكبرى، التي ننتظر استكمال فصولها بفارغ الصبر، آتية آتية.. وهي آخذة بالتجلّي شيئاً فشيئاً، وقد أخذت - بالفعل - تغزو الكفر في عقر داره، لتوقظ شعوبه من سباتها، وترزع في نفوسهم الأمل في التحرّر من العبوديّة الماديّة المقيّنة لتنتقل إلى رحاب الكمال والحرّيّة الإنسانيّة..

عوامل الصحوة والتحريك في العالم الإسلاميّ

غطّت الأمة الإسلاميّة في هذه القرون المتأخّرة في سبات عميق، عاشت معه حالة مروّعة من الغفلة والذهول عن عظمة الإسلام، وعن موقعيّة دوره الرساليّ القائد في شتى ميادين الحياة الإنسانيّة، غفلة لم يسلم الإسلام معها من التضييع المجحف لمكانته العلميّة والثقافيّة، وقدرته الهائلة في مجال دفع عجلة الحياة الحضاريّة تجاه أعلى درجات الكمال الإنسانيّ في بعده: الروحي

والجسدي، المادي والمعنوي.

ونتيجةً لهذا السبات غير المبرر وغير المقبول على الإطلاق، تحوّلت الأمة الإسلامية من أمة قائدة ورائدة وسبّاقة في كافّة مجالات الفكر والثقافة والحضارة والدعوة الحسنة والمنطقية والناجحة إلى عقائدها ومبادئها وقيمها العالية، تحوّلت من ذلك كلّ إلى أمة نائمة بائسة متخلّفة، شغلها الشاغل أن تحسن تقليد غيرها، وأن تستورد الأفكار والنظريات السياسية والثقافية، وصولاً إلى استيراد أساليب الحياة وأنماطها الحضارية، بما في ذلك أبسط الأمور التي ترتبط بمعيشة الإنسان في حياته اليومية، من طرائق المأكل والملبس وحتى كيفية الحديث والمشي والجلوس والترفيه وتمضية الوقت ..

وهكذا خضعت هذه الأمة النائمة فكرياً وسياسياً واقتصادياً وأخلاقياً واجتماعياً أمام الهجمات المستمرة والمتتالية لما يمكن أن نسميه بـ الغزو الشرقي والغربي، المتمثل بالحضارة المادية الجاهلية المتردية.. وأصبحت صيغة الحياة الاجتماعية في مجتمعات المسلمين تمثّل - بأبعادها الثقافية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية - نمط الحياة الغربية والشرقية، بعيدة كلّ البعد عن الصيغة الإسلامية الحقيقية، وعن النموذج الإسلامي الذي يرسمه القرآن الكريم، وتدعو إليه السّنة النبوية المطهّرة.

وعلى الرغم من عوامل التخلّف والركود التي تسبّبت في إقصاء المسلمين إلى أقصى زوايا الجهل بعظمة الإسلام وقدرته على بناء الإنسان على أسس الخير والاستقامة والرقّي المادي والأدبي، على الرغم من ذلك كلّ، فقد بدأنا مؤخّراً نشاهد روح النهضة واليقظة والصحوّة والتحرّر تدبّ في جسد العالم الإسلامي كلّ منذ البدايات الأولى للقرن العشرين. وبدأت روح الرفض والمقاومة بالبروز في مواجهة الغزو الاستعماريّ بأشكاله الشنيعة: الرأسمالية والماركسيّة والصهيونيّة والعنصريّة... إلخ.. واتّخذت هذه المقاومة والممانعة صيغاً وأشكالاً

متعدّدة، كما أنّها شغلت مساحات كبيرة واسعة..

فهناك المقاومة والصراع الفكريّ، وهناك المقاومة والصراع العسكريّ، وهناك المقاومة والصمود السياسيّ، وهناك أيضاً المقاومة والنهوض الأخلاقيّ والسلوكيّ.. إلخ.. في شتى أنحاء عالمنا الإسلاميّ المعاصر..

وهذه الحقيقة، أعني: حقيقة الصراع والصمود والنهوض الإسلاميّ مع الوجود الوافد والغزو الفكريّ والحضاريّ التي بتنا نشاهدها اليوم في كلّ مكان.. في الجامعة والمدرسة، في المصنع والبيت والمجتمع والصحيفة والشارع والأحزاب والحركات والمؤسّسات الثقافيّة والاجتماعيّة، هذه كلّها، تشكّل مؤشّراً واضحاً على أنّ الأمة الإسلاميّة قد عرفت طريقها الصحيح الذي يحوّلها بأن تعيش مجدّداً حالة الصحوّة والتحفّز والنهوض، وأنّها قد وضعت قدمها على طريق العودة إلى مجدها وعزّها القرآنيّ العظيم.

ومن يستقرئ هذه الحقيقة، ويحاول أن يشخّص العوامل الكامنة وراء تلك الصحوّة الفكرية والاجتماعيّة وبوادر اليقظة التي تحفّز عودة القوّة والنشاط إلى جسد الأمة، يجد أنّ هناك عوامل وأسباباً أدّت إلى تلك النهضة الفكرية والصحوّة الإسلاميّة في مختلف المجالات والأصعدة، وخصوصاً في المجال السياسيّ، والدعوات الكثيرة المتصاعدة والتي باتت تنادي جهاراً نهاراً بضرورة إقامة النظام الإسلاميّ، وتطبيق أحكام الشريعة ومبادئها في الحياة.

ويمكن لنا تشخيص أبرز تلك العوامل فيما يلي:

١- الإحساس بفشل القوانين والأنظمة المستوردة:

والشعور العارم واليقينيّ بعجز هذه الأنظمة عن حلّ مشكلة الإنسان المسلم، بل والعلم بأنّ هذه الأنظمة هي السبب الرئيسيّ الذي يقف وراء تزايد ممارسة الظلم والتخلّف والاضطهاد السياسيّ في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، ومصادرة الحقوق والحريّات وامتهان الكرامات الإنسانيّة من

جانب الحكّام والأنظمة المتسلّطة، وخصوصاً بعدما مُني به المسلمون من مآسٍ في فلسطين ولبنان وأفغانستان والعراق وفي مناطق مختلفة من العالم الإسلاميّ، ممّا أثار الوعي الفكريّ والحسّ السياسيّ لدى المسلمين، وحفّزهم للتحرّك ضدّ أعدائهم من المستكبرين والطامعين.

٢- الهيئات والحركات الإسلاميّة:

نجد الآن في الكثير من بلدان العالم الإسلاميّ هيئات وحركات قائمة على أساس مبادئ الإسلام، وهي حركات أنشأها علماء ومفكّرون إسلاميون، لغرض الدعوة إلى إقامة المجتمع الإسلاميّ والدعوة الإسلاميّة، ومقاومة الغزو الفكريّ والسياسيّ لبلاد المسلمين. وقد نجحت هذه الهيئات والحركات إلى حدّ كبير في إيجاد تيار فكريّ واسع النطاق، وإنتاج ثقافيّ ناضج ومعتمّق، نظراً لما تضمّه وتستقطبه من العلماء والمفكرين والمثقفين والنخب، فكانت قوّة رائدة في المجال الفكريّ والسياسيّ والمواجهة القائمة على أساس الوعي العمليّ والتخطيط المبرمج، فأغنت المكتبة الإسلاميّة بالفكر والثقافة محدثةً بذلك هزّة فكريّة عنيفة في الأمّة.

٣- الثورة الإسلاميّة في إيران:

منذ الحرب العالميّة الأولى والعلماء والمفكّرون والمثقفون الواعون من الإسلاميين العاملين في الحركات والأحزاب الإسلاميّة يبذلون جهوداً مضنية وكفاحاً ثقافياً وسياسياً ومادياً، ويضحّون بأنفسهم والأهل والمال، ويتحمّلون السجن والعذاب والقتل والتشريد من أجل إقامة الإسلام، وعودة الدور القياديّ للفكر الإسلاميّ، وللقوانين والأنظمة الإسلاميّة، ومقاومة الغزو الحضاريّ بشتّى صوره.. إلّا أنّ هذه الجهود، وبالرغم من الدور الذي تحمّلتها، والأثر الحميد الذي تركته، لم يحالفها النجاح على مستوى إسقاط الكيانات السياسيّة الحامية للأوضاع الفكريّة والحضاريّة المنحرفة، والمعادية للإسلام. إلى

أن انطلقت الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ م، بوصفها حركة انقلابية تغييرية تدعو إلى إقامة المجتمع الإسلامي، وبناء الدولة والفكر والثقافة على أساس الإسلام. وكان لهذه الانطلاقة الحضارية آثار حركية كبيرة في أوساط المسلمين جعلتهم يشعرون بعظمة الإسلام وقدرته على التحرك والانطلاق الفكري والحضاري، ويدخلون ميدان الصراع على المستوى العملي وبناء الحياة. ويمكن القول: إن هذا الثورة شكّلت مرحلة فاصلة في تاريخ الأمة، بين العمل من أجل إقامته، وبين البدء فعلياً بإقامته، كما أنّها اليوم تجربة تسير يوماً بعد يوم في طريقها نحو التكامل، الذي من شأنه أن يفرز صورة أكثر وضوحاً للفكر والثقافة الإسلامية في مختلف ميادينها.

يقظة الشعوب ودورها في إحباط أساليب الاستكبار

إذا ما أراد الاستكبار أن ينشب مخالفه في أيّ موضع من عالمنا هذا فإنه - في العادة - يستخدم لتحقيق هذه الغاية الدنيئة واحداً من أساليب ثلاثة. إلا أن أيّاً من هذه الأساليب الثلاثة لم يُجدِ نفعاً لحدّ الآن. وتلك الأساليب الثلاثة هي: المال والترهيب والإعلام.

١- الأسلوب المالي، المتمثل في محاولات إغراء الناس وشراء ضمائرهم وآرائهم وتوجيهاتهم بالأموال. وليس المراد بعنصر المال أنّه يتدخل في اقتصاد البلاد؛ فإنّ منطق الوقائع يقضي بأنّه ما من بلد في هذا العالم، مهما بلغت قوّته، يستطيع أن يترك تأثيراً بالغاً على اقتصاد أيّ بلد آخر على المدى البعيد، شريطة أن يكون الشعب في ذلك البلد واعياً ومتيقظاً ومتحدداً. نعم، قد يستطيع إيجاد خلل فيه أو بلبلة في اقتصاده، ولكن لأمد قصير وضمن مستويات محدودة وفي نطاقات ضيقة.

إنّ الأسلوب المالي بمعنى تقديم الرشوة وشراء ذمم ذوي النفوس الضعيفة،

واستعباد الطمّاعين بالأموال، يُعدّ ظاهرةً متفشيةً في عالم اليوم؛ إذ إنّ الاستكبار العالميّ يعمل أولاً على اكتشاف ذوي النفوس الضعيفة، ويجود عليهم بالأموال ليستعبدهم، ما أدّى إلى إلحاق الضرر بالكثير من دول العالم.

٢- الأسلوب الآخر هو الأسلوب العسكريّ الذي يتّخذه الاستكبار كأداة للترهيب، فحيثما يثور جدل بين جانبيين في بقعة من بقاع العالم، تنطلق الأساطيل الأمريكيّة إلى هناك، وتبدأ بإطلاق الوعيد والتهديد. ولكنّ الشعوب الواعية والمتيقّظة والحريصة على أوطانها، والقلوب العابقة بنسائم الإيثار والاطمئنان والثقة بالنفس لا تبالي بمثل هذه التهديدات، بل هذه التهديدات الفارغة لا تُثير الفزع إلّا لدى الجبناء والضعفاء الذين لا إيمان لهم.

٣- وأمّا الأسلوب الثالث، فهو الإعلام الذي يحاولون من خلاله قلب الحقائق وتزويرها وخداع الشعوب بالكذب والأضاليل. وإنّ أوّل عمل يمارسه الإعلام ضدّ الدول هو التشكيك في مصداقيّة المراكز الحقيقيّة للصدق والصفاء فيها، فيشكّك في طبيعة عمل أجهزة الإعلام الصادقة، ويثير الشكوك حول شخصيّات الناس المؤمنين، ويكيل التهم لهذا وذاك، ويخلق التردّد في قلوب الناس، ويحرف العقول، ويقلب الحقائق.

هذه هي الأساليب الثلاثة التي يعتمدها الاستكبار العالميّ في محاولة كسب السيطرة على جميع مفاصل القرار الحرّ في هذا العالم. وقد تمكّن الاستكبار الغربيّ، والأمريكيّ بالخصوص، من خلال هذه الأساليب ومفرداتها، تمكّن من إخضاع العديد من البلدان للهيمنة الغربيّة والأمريكيّة، وجعلها تئنّ تحت وطأة التسلّط الأمريكيّ المجحف، غير قادرة على وضع حدّ لتعاضمه وتناميه.

إنّ جميع البلدان التي تخضع اليوم للتسلّط الأمريكيّ تشعر شعوبها، بل وحتى حكوماتها، بالقلق والاضطراب وعدم الارتياح؛ إذ تستولي عليهم مشاعر اليأس والعجز من إزاحة كابوس التسلّط الأمريكيّ الجاثم على

صدورهم، هذا هو حال الغالبية من طبقات المجتمع وفئات الشعب، وإن كان من الطبيعي أن البعض يشعر بالارتياح لوجود مثل هذا التسلُّط؛ لأنَّ لهم مصالحهم فيه، وهم يتقاضون الرشوة لقاء وجوده.

والمشكلة تكمن في أنَّ بلداننا الإسلامية - بحسب التوزيع الجغرافي والسياسي الحالي لها - تخطى بموقع حساس، وهي في الأعم الأغلب ذات أراضٍ مليئة بالثروات، كما أنَّها ذات ثروات ثقافية وحضارية غنية ومتنوعة، وذات موقع استراتيجي بالغ الأهمية، ولهذا السبب لا يهون على القوى الغربية الجشعة أن تتخلَّى عن التطلُّع إليها بهذه السهولة، وهم في سعيٍّ دائمٍ وحثيثٍ لأخذها من أهلها والهيمنة وبسط نفوذهم عليها وتجييرها بالكامل لمصالحهم الخاصة، والاستيلاء على ثرواتها ونهبها.

ومن هنا فقد باتت الشعوب الإسلامية تدرك جيِّداً، بشبابها وشيوخها، وصغارها وكبارها، وبمختلف شرائحهم - باستثناء من شدَّ وندر منهم ممَّن تعلَّق بمغريات الغرب وزخارفه - أنَّ العلاج الوحيد الذي يتكفَّل برفع هذا التسلُّط، والقضاء على هذه الهيمنة، بكلِّ أشكالها، إنَّما هو العودة إلى التمسُّك بالإسلام، والعمل به، وبوحدة الكلمة، وبمعرفة العدو، وعلى المفكرين والعلماء والمثقفين والنخب في أممنا الإسلامية أن يعملوا على استنهاض حالة من التعبئة الجماهيرية الواسعة، نصل من خلالها إلى نشر فهم عميق للإسلام على ضوء الوعي والبصيرة واليقظة، واتِّخاذ تعاليمه ومنظومته القيمية منهجاً للحياة، كلِّ الحياة.. فالإسلام هو فقط القادر على مواجهة عنصر الإغراء بالمال الذي يُستعبد به الناس، وهو الوحيد أيضاً القادر على مجابهة التهديد العسكري الذي يستعمله الأعداء لإدخال الخوف والرعب إلى قلوب الناس، وهو أيضاً الوحيد القادر على كشف الخداع والتضليل الإعلامي.

الإسلام السياسي والصحوة الإسلامية

وجدت نظرية (الإسلام السياسي) التي طُرحت على الساحة الفكرية في الفترة الأخيرة، ولا سيما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وقيام النظام الإسلامي، وتشكيل الدولة الإسلامية، التي كانت، ولا تزال، حلم الملايين من المسلمين على امتداد التاريخ، وجدت هذه النظرية لها حيزاً واسعاً في اهتمامات المثقفين والمفكرين المسلمين، ومكانة رفيعة في أذهان النخب الذين أولوها كل اهتمام، ونظروا إليها بوصفها الحل الأنجع الذي يمكنه أن يُخرج المسلمين من عنق الزجاجة الذي علقوا فيه، والأوضاع المزرية التي آلت إليها أمورهم نتيجة لتراكمات تاريخية من الخسارة والهزيمة التي منيوا بها في أكثر من مواجهة، وعلى أكثر من صعيد.

فقد فتحت هذه النظرية أمامهم أفقاً مشرقاً وأملاً واعداً بغد أفضل، وبخاصة بعد سقوط براقع الخداع والدجل عن وجه الديمقراطية الليبرالية الغربية وتكشف وجهها الحقيقي الأسود، وما سبق ذلك من أفول وانكسار مدوٍ لجملة من الأفكار الصاخبة المستوردة، من قبيل الاشتراكية والماركسية.

ومع تبلور هذه النظرية الإسلامية الواقعية، وتمكنها من إيجاد مكان لها على صعيد التطبيق العملي (نظام الحكم الإسلامي في إيران)، فقد هبَّت رياح الصحوة الإسلامية في جميع أرجاء العالم الإسلامي، وبرز وجه الإسلام الداعي إلى العدالة والحرية بشكل أجلى وأوضح، ليتبوأ موقع الصدارة - دون منافس - على قائمة الأمناني والتطلعات لدى كل من ينشد العدالة والحرية، كما لدى النخب والمفكرين الذين وعوا، أكثر من غيرهم، مدى الحاجة إلى الطروحات التي يقدّمها الإسلام في سبيل توفير السعادة البشرية في ظلّ مزيد من التعقيدات المادية المتحللة تبشّرنا بها الألفية الثالثة.

وكان من أولى ثمرات هذا الوعي الجديد، ما بدأنا نراه بآم العين من نزوع

العالم الإسلامي اليوم بشكل عام نحو استعادة نفسه، والوقوف بوجه الطامعين والحاquدين والناهبين، وذلك بعد أن كان قد مرّ بفترة طويلة من التراخي والسبات، ألحقت به خسائر فادحة، وآلت أخيراً إلى تكريس الهيمنة السياسيّة - الثقافيّة للقوى الأجنبيّة، حتى بلغ الأمر أن شطراً كبيراً من ثرواته الماديّة والبشريّة قد جرى تسخيرها لصالح أعدائه أنفسهم، لتخدمهم في تقدّمهم وقوّتهم، ولتزيد من تسلّطهم وسيطرتهم.

فاليوم، لا يمكن لأحد التغاضي عن تلك الجموع الغفيرة من الشباب، من أهل الكرامة والمروءة، في مختلف البلاد الإسلاميّة، الذين حدّدوا بوصلة حراكهم الجديد، واتّجهوا صوب الجهاد السياسي والثقافي والاجتماعي، باسم الإسلام، وبدافع من إقامة حدود الإسلام فقط، وأمثلاً في قيام حكومة عدل إسلاميّة. وهم كذلك فاعلون في مجال تنمية ونشر ثقافة العزيمة والممانعة والوقوف بوجه الداء الأخطر الذي يهدّد بافتراس مجتمعاتهم، ألا وهو فرض الأجنبيّ المستكبرين سيّطرتهم عليها.

بل نجد أيضاً، وفي غير منطقة من ربوع عالمنا الإسلامي - والتي تمثّل فلسطين المظلومة نموذجها الأبرز - أنّ هناك عدداً كبيراً من الرجال والنساء، ما فتئوا يسطّرون الملاحم يوميّاً، مضحين بأرواحهم وأغلى ما يملكون، تحت راية الإسلام، وتحت شعار المطالبة بالاستقلال والعزّة والحرّيّة، ليتركوا القوى الماديّة المستكبرة مذهولة لشجاعتهم، عاجزة عن أن تصنع معهم شيئاً.

من ناحية أخرى، فإنّ ظهور وتنامي الأفكار الإسلاميّة الحديثة التي تأتي في إطار الأسس والمبادئ الإسلاميّة، إلى جانب الإبداع في ساحتي السياسة والعلم؛ قد أثبت عمليّاً حيويّة وديناميّة المدرسة الإسلاميّة، وفتح آفاقاً رحبة أمام المفكرين وأصحاب البصيرة في العالم الإسلامي.

وهكذا نجد أنّ هذه الظاهرة المباركة، أعني: ظاهرة الصحوة الإسلاميّة

العلاقة والآخذة بالتنامي والتعمق يوماً بعد يوم، استطاعت أن تُحلَّ بكلِّ الموازين والحسابات الاستكبارية، وغيَّرت كثيراً من المعادلات العالمية التي أرادها المستكبرون، بل يمكن الجزم بأنَّها استطاعت أن تدبَّ الذعر والهلع في قلب مراكز القوى الاستكبارية.

ولا أدلَّ على ذلك من تلك الجرائم الفظيعة التي يرتكبها الصهاينة الغاصبون في فلسطين، بدعم ومباركة وإشراف من الإدارة الأمريكية، ومن ذلك السلوك المخجل للمحتلِّين في كلِّ من العراق وأفغانستان؛ فإنَّ هذه التصرفات الهائجة والشريرة، ما هي إلَّا نتيجة لحالة الارتباك والذعر التي يعيشها هؤلاء، لا أنَّها ناتجة عن القوَّة والثقة في النفس كما يحلو للبعض أن يتخيَّل!! كلا.. بل هم يشعرون حقيقةً بوجود الصحوَّة الإسلاميَّة، ويشعرون حقيقةً بخطر انتشار فكرة (الإسلام السياسي)، التي تعني: سيادة الإسلام على كلِّ مفاصل الحياة الإنسانيَّة.

وبهذه التصرفات الرعناء أيضاً تتكشف النوايا الخبيثة لدى هؤلاء الذين أرهقوا مسامع العالم كله بمزاعمهم الزائفة المتسمة بالرياء والنفاق حول حقوق الإنسان ودعم الديمقراطية والحريَّات، فها هم يرتكبون أبشع أشكال الإرهاب والإجرام تحت شعار مكافحة الإرهاب، ويفرضون على الشعوب الخضوع لدكتاتوريتهم ونهبهم.

ولذلك، يجب على الأمَّة الإسلاميَّة اليوم أن تستعدَّ جيِّداً لمواجهة المزيد من ردود الفعل الحاقدة والشريرة التي تقوم بها مراكز القوى الاستكبارية أمام هذه الظاهرة العظيمة.

ومع أنَّنا لا نرتاب لحظةً في أنَّ الانتصار في الصراع بين الحقِّ والباطل، سوف يكون دائماً من نصيب الحقِّ وفي صالحه، كما أنَّ مصير الباطل ليس إلَّا الهزيمة والزوال، إلَّا أنَّنا نعتقد أيضاً بأنَّ انتصار الحقِّ في هذا الصراع الخالد والأبدِي

مشروط بأن تُحسن جبهة الحق استغلال طاقاتها المادّية والمعنويّة المتاحة، وأن تبحث عن الطريق القويم وتسير فيه بكلّ ما يتطلبه ذلك من توضيحات وجهود وصمود وأمل، وبالاتّكال على الله سبحانه والثقة بالنفس. وفي هذه الحالة فقط يترتب الإمداد والنصر الإلهيان، اللذان وعد بهما النصّ القرآني، حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن نُّصْرُوا اللَّهَ بِنُصْرِكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [محمد: ٧].

العالم الإسلامي بين الهزيمة والانهازم

منذ ولادته، والكيان الإسلامي برّمته، وبجميع مكّوناته وأطيافه، يواجه حرباً ضروساً قديمةً ومتجدّدة، يخوضها ضدّ كلّ الرموز والوجوه التي تمثّل خطّ الكفر والإلحاد والاستكبار والاستضعاف، وهي، أي: هذه الوجوه والرموز، تتوزّع على امتداد رقعة العالم، القديم منه والحديث، الشرقيّ منه والغربيّ، وعلى مستوى أعداء الداخل (النفاق) والخارج (الكفر)، على حدّ سواء.

هذه الحرب القاسية تتألّف من سلسلة من المعارك المتأجّجة، شديدة الوقع والوطء والتأثير، وإن كانت في مراحل التاريخ قد تتأجّج أحياناً لتبلغ الذروة، وتخبو أحياناً، حتى كأنّها لا وجود لها أصلاً، ولكنّ هذه الحرب لم تتوقّف ولم تنقطع يوماً من الأيام، بل هي حتى في أيام هدوء غضبتها لا تقلّ عن أن تكون جمرًا ملتهباً تحت الرماد.

ومن الطبيعيّ إزاء هذه الحرب التي يواجهها الإسلام مع مظاهر الاعتداء عليه، ونظراً لامتداد رقعة تلك المعارك في التاريخ والجغرافيا، والزمان والمكان، من الطبيعيّ أن يسجّل التاريخ للمسلمين سلسلةً من الانتصارات، وأن نشهد لهم أيضاً سلسلةً أخرى موازية لها من الهزائم التي تُضعف موقفهم وتوهن حالهم...

وليس هو هذا حال التاريخ الإسلاميّ فحسب، بل هو حال التاريخ البشريّ عموماً؛ فإنّه مليء بتاريخ الجماعات التي تحقّق انتصارات وتمنّى هزائم، وقديماً قيل: يوم لك ويوم عليك.. بل حتى التجربة النبويّة نفسها، يمكن القول بأنّها (على الأقلّ على الصعيد الدنيويّ والحسابات الماديّة الضيقة الأفق) لم تكن انتصارات فقط، بل هي أيضاً تخلّلتها بعض الهزائم (وفقاً للمعايير العسكريّة)، كما حصل مثلاً في تجربة أحد.

ومن هنا، كان من الضروريّ القيام برصد الوظيفة التي يحدّدها الفكر الإسلاميّ في مواقع من هذا النوع، إن على صعيد تجربة الهزيمة، أو على صعيد تجربة الانتصار.

ونتطرّق هنا للحديث عن تجربة الهزيمة، والمعايير والقيم الإسلاميّة التي تجب على الأمّة الإسلاميّة مراعاتها إذا مُنيت بها، حتى لا تتحوّل هذه الهزيمة إلى انهزام يسحق إرادة هذه الأمّة ويقعد بها ويحول بينها وبين النهوض والعودة بقوة إلى ساحة المواجهة وميادين الحياة.

وبداية نقول: يواجه المسلمون هزيمةً في معركة ما، نتيجة تخاذلهم أو تخاذل بعضهم، أو قصورهم، أو تقصيرهم، أو تشبّثهم، أو تفوّق العدوّ عليهم، مادياً أو معنوياً أو.. أو كلّ ذلك مجتمعاً..

وهنا لا بدّ من الحديث عن سلسلة من الإجراءات التي يُفترض بهم اتّخاذها، نكتفي بالإشارة إلى بعضها:

١- العمل على التحلّي بروح الصبر والاسترجاع والعودة إلى الله تعالى، وكثرة التوبة والاستغفار، ومحاسبة النفس؛ فإنّ الأدلّة من الكتاب والسنة متوافرة في الحثّ على الصبر والاسترجاع في المصائب، وهي تقوى هنا وتشدّ بطريق أولى؛ حيث تعود المصيبة على عموم المسلمين؛ كما أنّ كثرة التوبة أمر مطلوب في حالة تقصير المسلمين أنفسهم في الحرب؛ لأنّ التقصير ذنب يحاسبون عليه أمام الله

تعالى؛ لتخليهم عن وظائفهم الشرعية الموكلة إليهم.

ولا يختلف حال هذا التقصير بين أن يكون تقصيراً حصل أثناء الحرب، كتخلي جماعة عن نصره المجاهدين مع قدرتهم على ذلك، أو يكون التقصير في الإعداد القريب لها أو البعيد.

ولما كانت التوبة عبارة عن الندم على فعل ما والعزم على تركه، لزم على المسلمين أن يعزموا ويتعهدوا على ترك كل ما أدى بهم إلى الهزيمة، ويعقدوا إرادتهم الجادة على ذلك؛ فإذا كان تخلفهم العلمي وتقصيرهم في الاهتمام بالشأن التكنولوجي أو المعلوماتي مثلاً هو سبب هزيمتهم فعليهم الندم على ما فعلوه، والعزم على الشروع ببرامج وخطط ترفع من مستواهم العلمي والتكنولوجي ما استطاعوا.. وإذا كان سبب هزيمتهم هو تمزقهم شيعاً وتناحرهم مذهبياً أو قومياً أو حزبياً، فعليهم أن يشدوا ويشمروا عن سواعدهم لوضع خطط لتخطي هذا التمزق؛ فليست التوبة بكاءً وحسرة تنفس الاحتقان فحسب، بل عزيمة وإرادة لما يستقبلون من أمرهم.. وهنا نحن نتحدث عن توبة أمة بأكملها ومجتمع بأسره، عن محاسبة نفس جماعية، لا عن توبة فرد أو أفراد محددين؛ فهي توبة مجتمعية وليست فقط توبة شخصية.

٢- العودة إلى التماسك والتلاحم وتوطيد عرى الألفة فيما بين المسلمين، ووقوف بعضهم إلى جانب بعض في المحن والمصائب، لا أن يتشفى بعضهم من بعض في مثل هذه الظروف الحرجة، نتيجة منطق شخصي أو عشائري أو قبلي أو حزبي أو طائفي أو قومي أو..

٣- إعادة دراسة أسباب النكسة والهزيمة والتعرف عليها، وهذه نقطة مهمة في الفكر الإسلامي، فنحن هنا لا نتحدث عن أفراد وإنما عن أمة، وعندما نقول بوجوب التعرف على أسباب الهزيمة ورصدها؛ فإننا ذلك من باب المقدمة للأخذ بأسباب النصر والعزة في المرحلة القادمة، كي يحرر المسلمون أراضيهم

أو أسراهم أو مكانتهم أو إنسانهم أو.. وهذا يعني أنه يفترض بالأمة أن تعرف عناصر هزيمتها، ويجب عليها التعاون للكشف عن هذه العناصر، مثل التخلف العلمي أو الثقافي أو الفتن الطائفية أو القومية أو القطرية أو الحزبية أو..

٤- وعندما نتحدث عن دراسة أسباب الهزيمة، فهذا لا يعني أن نغرق في الإحباط الداخلي ليزداد تمزقنا وتشظينا، بل يفترض السعي قدر الإمكان لإصلاح الخلل داخلياً بالتتي هي أحسن، فالقاعدة الأوليّة في علاقات المسلمين فيما بينهم هي القاعدة القرآنية القائلة: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩].

٥- السعي لعدم إظهار الانكسار أمام العدو؛ حتى لا يشمت بالمسلمين أو يطمع بهم، تماماً كما فعل رسول الله ﷺ بعد هزيمة المسلمين في معركة أحد، حيث عمل فوراً بعد الهزيمة على إعداد العدة وتجهيز الجيش المنكسر، مما صرف نظر وجوه قريش وساداتها عن التفكير في الانقضاض فوراً بعد المعركة على المدينة المنورة التي كانوا قريين منها؛ فهذا النوع من الحرب النفسية جيد في مواجهة الكافرين، والهدف منه الحيلولة دون تفكيرهم مجدداً بمحاربة المسلمين، أو لا أقل: تأخير هجومهم مجدداً عليهم.

٦- إفشال مخططات الأعداء التي يوكلون أمر تنفيذها في داخل المجتمعات الإسلامية إلى أشخاص انهمايين تفوح منهم روائح التخاذل والاستسلام والخنوع، فيعمل هؤلاء على تثبيط الهمم، وخنق أنفاس القوة في أبناء الأمة، ليسيّط عليهم شبح الخوف والذعر والهلع، فتهمد أنفاسهم، ويقعدوا عن مواصلة مشوار الجهاد والكفاح.

على طريق استعادة الثقة بالنفس

منذ أن ولدت الأمة الإسلامية حتى انبثقت معها منظومة ثقافية وفكرية

حملت في طياتها عقيدتها وأخلاقها وآمالها ومسار حركتها الفكرية والاجتماعية.. علماً بأن الثقافة مصطلح حديث يُراد به كل ما يميز الأمة في فكرها ومشاعرها وتعاملها مع الكون والحياة، فهي ما يحكي حقيقةً عن هوية الأمة ومظهر أصالتها، وهي المعبرة عن وجودها وحياتها.

وعلى مرّ العصور تعمّقت هذه الثقافة وتجدّرت في المجتمع الإسلامي شيئاً فشيئاً، واتّسعت دائرتها بعد أن أخذت جهود المسلمين في مجال الفكر والتجارب والدراسات العلمية تغذيها وتزيدها عمقاً، يُضاف إلى ذلك: تلك المرونة المتميزة والاستثنائية، التي يمكن اعتبارها من أبرز خواصّ وملامح الثقافة الإسلامية، حيث إنّها مرونة في عين أنّها لا تخدش مبدأ الأصالة والعراقة ولا تتنكر لمكوناتها الثقافية والحضارية الأصيلة، في عين ذلك، لا يعيقها شيء عن الانفتاح الفاعل على الثقافات الأخرى، ونريد من الانفتاح الفاعل: الانفتاح الإيجابي، الذي لا يقتصر دوره على الانفعال وردّة الفعل، بل يعمل على وفق انتقائية مدروسة بشكل منهجي وموضوعي ومنطقي، انتقائية عقلانية أقربها القاعدة القرآنية في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ١٨]..

ومن الواضح أنّ أهمّ العوامل التي لعبت دوراً حاسماً في صيانة الثقافة الإسلامية على مرّ التاريخ يتمثل في اعتزاز المسلمين وأبناء هذه الأمة بهويتهم، وإحساسهم بمكانتهم وبمسؤوليتهم على الساحة العالمية، فهم - من وجهة نظرهم التي يستندون فيها إلى تجارب عصر صدر الإسلام، وإلى وعيهم لما يمكن للشريعة الإسلامية أن تتركه من آثار - قادة مسيرة البشرية على طريق كلّ كمال إنساني وعلمي، وهم فوق ذلك: هداة، ودعاة، وهم الأمة الشاهدة على بقية الأمم، وهم أمة الوسطية والاعتدال في حركة التاريخ... من دون أن يستلزم ذلك الانغلاق على ما عند الآخرين من العلم والمعرفة والفكر

والحضارة، ولو كان في أقاصي الأرض، ومهما كانت المسافات التي تفصل فيما بينهم، كما في الحديث الشهير عن الرسول الأكرم ﷺ: «اطلبوا العلم ولو بالصين»..

غير أنّ ظروفًا وتعقيدات كثيرة تاريخية وثقافية وغيرها أدت إلى أن يعيش المسلمون في القرون الأخيرة عصوراً مكفّهرة مظلمة تسودها الهزائم والخيبات المتتالية، وعلى المستويات كافة: العسكرية والسياسية والاقتصادية والعلمية.. ولكنّ الأفظع من ذلك كلّ: هو انهزامهم النفسي أمام التيارات والاتجاهات الفكرية الأخرى، فقد أتى تقلّبهم من هزيمة إلى هزيمة إلى أن يفقدوا إحساسهم بالعزة والانتماء، وإلى أن تُفارقهم مشاعر الافتخار بالهوية الإسلامية الأصيلة المتميزة، ليفقدوا بذلك شعورهم بالمكانة والدور والمسؤولية التي هم جديرون بها، وبديهي أنّ ارتكاساً وانهزاماً نفسياً كهذا من شأنه أن يمعن أكثر فأكثر في دفع تلك الأمة إلى مهاوي اليأس والقنوط وانعدام الثقة بالنفس، ما يجعلها تقتنع بأنها أمة هامشية، لا تمتلك المؤهلات الكافية، ولا الموارد والطاقات اللازمة، وبالتالي: فيجب عليها لأجل المحافظة على حياتها أن تستعين بالغرب تارةً، وبالشرق أخرى، وهو عبارة أخرى عن ارتهاقها للقوى العظمى، وتحوّلها إلى أمة لا تنتج، بل تستهلك ما ينتجه لها الغير، ولا تفكر، بل تتلقّى بالقبول كلّ ما يفكر به الغير..

وقد كانت هذه الهزيمة النفسية نتيجة لـ (غزو ثقافي) مدروس ومخطّط له، جند له الغزاة والمستعمرون القدامى جيشاً جرّاراً، ولكن من نوع آخر، هو ليس جيشاً من العسكريين والمتمرسين في ساحات القتال، وإنّما هو هذه المرّة جيش من الإعلاميين ووسائل الإعلام والمستشرقين والأدباء والكتّاب وأصحاب الفنون والمتخصّصين في الدراسات والاستشارات النفسية والاجتماعية.

هذا الغزو الثقافي شكّل غنيمةً بحقّ للقوى الكبرى، حيث كفاهم مؤونة ما

كانوا يتكلّفونه من الغزو العسكريّ والمرهق لما كان يجرّه من حروب باهظة الكلفة، وما كان يستتبعه من أحقاد وما يستثيره من مشاعر الكراهية للمستعمرين من قبل الشعوب المستعمَرة والمحتلّة؛ بل إنّ الغزو الثقافيّ أيضاً تقدّم خطوات كثيرة إلى الأمام، حيث جعل المسلمين يقبلون، وعن قناعة بضرورة الخضوع إلى تلك القوى الكبرى واستجدائها، والعيش على فتات موائدها، وصولاً إلى المحاربة تحت لوائها، والتأمر معها حتى على من هم إخوتهم في الوطن والدين!!

وعلى هذا الأساس، ومن خلال قراءة ما يجري حولنا في العالم من أحداث نرى أنفسنا في مواجهة فرصة ذهبيّة قلّ نظيرها، فاليوم تعود إلى الواجهة مفردات الانتصار والصحوّة والنهوض والوعي وما إلى ذلك، وتعود مع هذه المفردات تلك المشاعر القديمة التي كادت أن تُدفن للأبد، المشاعر بالعزة الإسلاميّة وبالفخر بالانتماء إلى هذا الدين، تعود لتتأجج في النفوس والقلوب، وتعود معها نسائم الثقة بالنفس من جديد، وهو ما نراه السبيل الوحيد لعودة الأمة إلى طريق العزة والكرامة والحرّية والسيادة، والسبيل الوحيد للتخلّص من هذا الغزو الثقافيّ الذي كاد أن يأتي على مستقبل المسلمين وأملهم بحياة أفضل في ظلّ تعاليم الدين الإسلاميّ.

لذلك فإنّنا نحثّ الجميع، كلّ من موقعه، وبحسبه، على ضرورة التفكير مليّاً في كينيّة استغلال هذه الفرصة السانحة، وعلى أكمل وجه، فالفرص لا تُعطى للإنسان المرّة تلو المرّة، بل هي تزوره، فإن تلقّفها وتشبّث بها، مكثت، وإلا، رحلت إلى غير رجعة.

الأمة بين المناعة الداخليّة والعدوان الخارجيّ

ربما يكون من الطبيعيّ جداً أن يسعى العدوّ الخارجيّ لإضعاف الأمة،

وإشغالها عن البناء والتقدم، واختراع ما يلهمها عنه، وتذكية نيران الصراعات الداخلية التي تصرفها عن مواجهته، ليسهل له إخضاعها وترويضها، وليتسنى له أن ينال مطامعه منها، وهذا أمر وارد كثيرًا في صراعات الأمم والمجتمعات، ومن هنا نجد أنه كلما دار الحديث عن الصراعات الداخلية، والفتن الطائفية، والحروب الأهلية، فغالبًا ما يشار بالبنان إلى دور العدو الخارجي في صنع هذه الفتن وإثارة هذه الخلافات، وغالبًا ما يتم تسليط الضوء على المخاطر الآتية إلى الأمة من خارجها.. وربما يكون هذا كله طبيعيًا ومقبولًا، بل هو - إلى حد ما - يُعدّ تقييماً ضرورياً ونقداً لازماً يجدر بأبناء الأمة وقادتها أن يحرصوا عليه درءاً للمخاطر والتحديات والمحاولات الخارجية، وما أكثرها!!

غير أن تعليق مسؤولية خلافاتنا دائماً على شناعة العدو الخارجي أمر لا يصحّ، ولا سيما لكونه يتلّزم مع التغافل والتجاهل للأسباب والعوامل الداخلية، والتي تكون في الغالب متجذّرة وعميقة الأثر وتتطلّب حلولاً مدروسة ومتقنة ومخطّطاً لها على الأمد البعيد، يُضاف إلى ذلك: أن محاولات العدو والمخاطر الخارجية إنّما يُقدّر لها أن تنجح من خلال المنافذ والثغرات الموجودة في داخل واقعنا، وفي نفس أوضاعنا الخاصة التي يمكن لها أن تتحوّل بقدرة قادر وتخطيط مخطّط إلى أرضية خصبة تتلقّف وتحتضن كلّ بذور الفتنة التي يسقيها العدو وينمّيها.

إنّه لا يمكن إنكار دور الأعداء في تمزيق أواصر الأمة، كما لا يجدي الاكتفاء بشجب ذلك الدور وإدانته وإعلان، وإنما المطلوب تعطيل دور القابلية للاستجابة لتلك المحاولات الخارجية داخل ساحة الأمة، ولا يكون ذلك إلا عن طريق معالجة الأسباب وسدّ المنافذ والثغرات؛ لأنّ بقاءها مشرّعة كفيل بأن يغري كلّ عدوّ طامع بالتسلّل من خلالها في أيّ وقت يشاء.

ولعلّ من أهم تلك المنافذ والثغرات ما يلي:

(١) شلل الحراك السياسي:

يتحكّم القرار السياسي في تفاصيل أوضاع مجتمعاتنا، لكنّ الدخول إلى دائرة صنع القرار، أو الاقتراب من مستوى التأثير فيه، يعتبر منطقة محرّمة محظورة إلّا على فئات قليلة محدودة تحتكر السلطة في معظم بلدان العالم العربيّ. ومع ارتباط مختلف أوضاع الناس بالقرار السياسيّ، ووجود الكثير من المشكلات في مختلف المجالات، فمن الطبيعي أن يكون هناك طموح وتطلّع عند نخبة من شرائح المجتمع للمشاركة في النفوذ السياسيّ، وحين توصل أبواب المشاركة، وتنعدم أدوات العمل والحراك السياسيّ المشروع يلجأ البعض لاستخدام مختلف الأساليب والأدوات، وعندئذ تصبح الانتماءات العرقية والمذهبية والقبلية أوراقاً معتمدة وعملة رائجة. وهنا بالتحديد، تأتي فرصة الأعداء للنفخ فيها وتشجيع استثمارها وتداولها.

إنّ فتح آفاق المشاركة السياسية واعتماد نهج التداول السلمي للسلطة، هو الذي ينضج وعي المجتمعات، ويرشد تنافسها، ويدفعها نحو الحراك الإيجابي، ويمنع استغلال عناوين الهويات الفرعية على حساب المصلحة الوطنية العامة، كما نرى ذلك في المجتمعات المتقدمة.

(٢) سياسات التمييز والتفرقة:

عندما تعتمد الدولة المواطنة أساساً في نظام الحكم وسياساته، فإنّها أيضاً لن تفرّق بين مواطن وآخر، لكنّ مشكلة بعض الأنظمة في عالمنا الإسلامي هي خرقها لهذا المبدأ العظيم، وممارستها للتمييز بين مواطنيها على أساس قوميّ أو مذهبيّ، فتكون هناك فئة مميزة وأخرى مهمّشة، مما يكرّس الشعور بالتفوق والتعالي عند فئة، والإحساس بالغبن والحرمان عند الفئة الأخرى. والشعور بالتمييز والتعالي يدفع إلى الاستئثار، والتجاوز على الحقوق، والنظر إلى الآخر بدونية واحتقار، كما أنّ الإحساس بالحرمان والغبن يدفع إلى الحقد والتفكير في

الانتقام.

وهنا تجد الجهات الخارجية فرصتها للتدخل، فتثير قلق الفئة الأولى من إمكانية انتفاضة الفئة الأخرى عليها، كما تغذي مشاعر الانتقام عند هذه الفئة المضطهدة، وتستثيرها للمطالبة بحقوقها، وتغريها بالدعم والحماية تحت شعار: حماية الأقليات، والدفاع عن حقوق الإنسان، وهكذا يستعر أوار الفتنة. إن سياسات التمييز الطائفي هي من أهم منافذ المحاولات الخارجية لإثارة الفتن المذهبية في أوطان المسلمين، فلا بد من إغلاق هذا المنفذ الخطير، بتحقيق مفهوم المواطنة، وتساوي المواطنين في الحقوق والواجبات. ويجب أن يبادر الإسلاميون من السنة والشيعة لإعلان رفضهم وكفاحهم ضد سياسات التمييز الطائفي، والتبشير بمبدأ المساواة بين المواطنين، ومواجهة أي تمييز طائفي تتعرض له فئة من السنة في وسط شيعي، أو فئة من الشيعة في وسط سني.

(٣) ثقافة التبعة المذهبية

لم يكن من الصعب أن تقع الأمة في فخّ الجدل والخلافات المذهبية، ولا تزال كلّ طائفة تشعر بالحاجة إلى الحديث عن إثبات أحقية مذهبها في مواجهة إشكالات وطعون أتباع المذهب الآخر، وتعتمد كلّ طائفة من الطوائف في معرفتها الجدلية هذه على ثقافة مكونة من العديد من العناصر السلبية والمضرة، والتي من جملتها: التركيز على مواقع الخلاف المذهبي مع محدوديتها، وتجاهل مناطق الاشتراك الواسعة، وتلمس نقاط الضعف في تراث المذهب الآخر والتشهير بها، حتى لو كانت رأياً شاذاً أو موقفاً لفرد أو فئة من المذهب، فإنه يجري تعميمها ومحاكمة المذهب وأتباعه كلّهم على أساسها، ونبش حوادث التاريخ للتذكير بمعارك النزاع والصراع السابقة، مما يغذي الأحقاد والضغائن ويورثها للأجيال.

إنّ هذه الثقافة التعبويّة تمثّل تحريضاً على الكراهية، وتأجيجاً لمشاعر العداوة والبغض والجفاء، وتهبّي الأجواء القابلة للاشتعال بنار الفتنة، ويجب على الواعين المخلصين داخل كلّ مذهب وضع حدّ لهذه التعبئة المذهبيّة، وتوجيه أنظار أبناء الأُمّة لهموم الحاضر وتحدياته، وليتحرك الناس للبناء والتنمية الشاملة في أوطانهم، ولمواجهة الأخطار المحدقة بهم.

اتّساع دائرة الاستهداف الغربيّ

في كلّ عصر وزمان، يُفرض على الخطّ الجهاديّ الصالح والخير، من مسلمين وغيرهم، أن ينخرطوا في مواجهة مع قوى الإمبرياليّة من الطواغيت ورموز الشرّ والفساد والاستغلال والاستبداد، في تلك المعركة، لا بل ذلك الصراع الأبديّ الذي لا ينتهي بين الخير والشرّ، والذي هو من لوازم هذه الحياة ومقتضياتها التي لا تنفكّ عنها.

ولا يمكن لهذا الخطّ، الذي سمّيناه: الخطّ الجهاديّ الصالح، أن يتّقي مخاطر هذه المعركة أو أن يتجنّب تداعياتها السلبية إلّا باعتماد سبيل الحذر الدائم، والمواصلة الدائمة للجهاد والنضال، والثبات في كلّ جوانب المعركة، وفي كلّ أزمانها، وفي كلّ ساحاتها..

فالتواغيت لن يتركوا هذه المعركة إلّا أن يتركوا منهجهم بشكل كليّ، ويعودوا إلى منهجهم الأساسي، وهو منهج الجاهليّة والانحراف والرذيلة، فالتواغيت لا ترضى من الإسلام أن يكون له كيان مستقلّ، وعلى هذا الأساس، فهم لا يطلبون منّا أن نكفّ فقط عن طرح متبنيّاتنا الإسلامية، أو أن ننزوي عن الميدان ونخلي الساحة لهم، وإنّما هم يطلبون منّا أن نعود إلى منهجهم الجاهليّ وأن نذوب وندمج مع كيانهم، لنفقد حرّيّتنا تحت إرادتهم التي يريدون لها أن تكون ساحقة وضاربة ومسيطرة على كلّ الإرادات...

واليوم في زمن الصحوة الإسلاميّة، فإنّنا نشعر بأنّ قوى التسلّط والاستعمار بدأت تدخل تغييرات جذريّة واضحة في قائمة أهدافها، المعلنة منها وغير المعلنة؛ إذ نلاحظ أنّ هؤلاء في السابق كانوا يكتفون في مواجهتهم للمسلمين بمحاربة المفردات والقيم الإسلاميّة ذات الجوانب السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، أو على الأقلّ: كانوا يعطون الأولويّة لمواجهة المفردات والقيم الإسلاميّة من هذا القبيل؛ لما لهذه المفردات والقيم من تأثير مباشر على تلك القوى، وعلى النزعة التسلّطيّة والتوسّعيّة عندها، وعلى مصير أطماعها ومشاريعها في بلاد المسلمين، ولا سيّما في منطقة الشرق الأوسط. وأمّا المفردات والقيم الإسلاميّة التي تنادي بضرورة تكوين الإنسان علاقة فرديّة جيّدة بينه وبين خالقه، فتلك المفردات والقيم لم تكن محطّ اهتمامهم الرئيسيّ فيما سبق، وإن كانت ضرباتهم وهجماتهم لم تستثنها أيضاً في مقام الاستهداف. وقد كان ما أعلنوه ويعلنونه مراراً، وبألْسنة مختلفة، في هذا المجال، هو أنّهم يرضون من الإسلام أن يكون كسائر الأديان الأخرى، (والتي تعرّضت للمسح والتشويه)، مجرّد دين يدعو إلى المحبّة والتسامح والأخلاق والرهينة... وغير ذلك من القيم ذات الجوانب الفرديّة..

فعلى المسلمين أن يهتمّوا بدينهم بهذا المعنى، فيصلّون ويصومون ويحجّون ويدعون، فالإسلام الذي (كان) يريده هؤلاء، إسلام صلاة وصيام فقط، وإسلام طهارة ونجاسة فقط، وإسلام أخلاق وتربية فقط، وليس إسلام الجهاد، ولا إسلام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا إسلام الحكومة النبوّية، ولا إسلام الفتوحات، ولا إسلام النظام الاقتصادي والاجتماعي المتكامل، ولا إسلام الجسد الواحد، والأمة الواحدة، ولا إسلام التكافل والتعاقد والتماسك، ولا الإسلام الذي يدعو أبناءه إلى إعداد وتعبئة وتجهيز أنفسهم بشكلٍ دائم ومتواصل...

إنّ ما كان يتظاهر هؤلاء بقبوله - في الحقيقة - ليس إلاّ إسلام المظاهر فقط، وأما إسلام المشروع الإلهي والإنسانيّ الشامل الرامي إلى تحقيق العدالة الاجتماعيّة والوصول بالإنسان، كلّ إنسان، إلى كماله المناسب له، دنيويّاً وأخرويّاً، وهو مقام التكريم والخلافة الإلهيّة، والذي يستدعي - هذا المشروع - الشموليّة في علاج كافّة المشاكل الإنسانيّة، فهو عند هذه القوى المتسلّطة مشروع مرفوض ومذموم جملةً وتفصيلاً، وتجب محاربته والوقوف بوجهه.

وأما الآن، وبعد أن أصبح الإسلام - في عصر الصحوة الإسلاميّة - قوّة كبرى، عالمياً كما إقليمياً، فإنّ هذه القوى تجاهر اليوم بأنّها باتت لا تريد حتّى تلك العلاقة الفرديّة بين الإنسان وخالقه، وهي اليوم تحارب المظاهر الإسلاميّة ذات الطابع الفرديّ أو الأخلاقيّ بنفس الحدة والشراسة التي تحارب بها الجوانب الجهاديّة والاقتصاديّة والأمنيّة والاجتماعيّة .. في الإسلام؛ فالتصوّر السائد عند هذه القوى اليوم هو أنّ على المسلمين أن يتخلّوا عن إسلامهم من ألفه إلى يائه، حتّى تلك العلاقة الفرديّة بين الإنسان وخالقه؛ وذلك لأنّهم وعوا جيّداً أنّ هذه العلاقة، ولو بمراتبها الشكليّة المتدنّية، ستكون - لا محالة - مقدّمة تأخذ أصحابها نحو إعداد العدة اللازمة وامتلاك أسباب القوّة الكافية لكي يعود المسلمون إلى اتّخاذ موقعهم الحقيقيّ في قيادة البشريّة، وفي التمهيد للدولة الإسلاميّة العالميّة، تلك التي يقود زمامها المصلح العالميّ الذي تعبّر عنه الأدبيّات والنصوص الإسلاميّة باسم (الإمام المهديّ)، والذي دلّت الأدلّة الكثيرة القاطعة على أنّه الإمام الثاني عشر من أئمّة أهل بيت النبي ﷺ، وأنّه اليوم حيّ يرزق، وإن كان غائباً متوارياً عن الأنظار، إلى أن يقضي الله أمراً كان مفعولاً.

فلسطين في قلب الصحوة الإسلاميّة

ليست القضية الفلسطينية قضية نزاع على حدود جغرافية أو توزيع ديموغرافي، بل هي - في الوجدان الإسلامي المستقى من تعاليم هذا الدين الحنيف - قضية إسلامية بامتياز، بل هي أم القضايا، بل قضية الدين نفسه، فهي أهم القضايا المبدئية التي يجب أن تفرض نفسها، وبقوة على العقل الإسلامي المعاصر..

إن قضية فلسطين تقع في قلب الأمة الإسلامية، وهي القضية المركزية التي تستحق من الاهتمام والأولوية ما يجعلها تتجاوز أية قضية أخرى في عالمنا هذا. بل نقول: إن قضية فلسطين هي القضية الأساس التي تتمحور حولها كل قضايا العرب والمسلمين المحقة والمشروعة، بمعنى: أن كل القضايا المتصلة بهذا البلد العربي أو المسلم أو ذاك، ما هي إلا فروع منبثقة عن القضية الفلسطينية.

وعلى هذا الأساس، فإن الموقف الإسلامي الداعم والمحتضن والمتبني للقضية الفلسطينية يحث المسلمين على اعتبارها ديناً يدينون به، وليس مجرد شعار سياسي يستهلكونه اليوم لأغراض مرحلية ويتركونه غداً بعد أن يقضوا منها وطراً. ففلسطين تختصر كل القرن الذي مضى، وفلسطين تختصر كل آلام الأمة، وكل أحلامها، وطموحاتها، وتطلعاتها، وكل الأحلام بغد مشرق ومستقبل أفضل تسقط دونها شك عندما تسقط فلسطين...

فلسطين - باختصار - هي قصة أن تكون الأمة أو لا تكون!! هي قصة الكيان الإسلامي الذي يراد له أن يعود قوياً مقتدراً، وأن تعود كلمته هي العليا، كما كان كذلك في السابق، عندما كان المسلمون مع الإسلام، ينظرون بعيونه، ويتحركون على ضوء إرشاداته، ويمشون تحت رايته، ويتفيؤون ظلالة الوارفة.

وإننا في وقتنا الحاضر إذ نرى أن ثلّة من أتباع الإسلام استطاعوا اليوم أن يشكّلوا محوراً يقف بكل شجاعة ورسوخ في مواجهة "إسرائيل" الغاصبة، فإننا

نعلم بذلك أنّ الأمة الإسلاميّة بفضل حملة هذا الاتجاه هي اليوم أقوى من أيّ يوم آخر؛ لأنّها بهذه المواجهة تكرّس حقيقة أنّها مع الإسلام، وتكرّس أنّ معركة الإسلام الحقيقيّة على المستوى السياسيّ تتمثّل اليوم في الصراع مع هذا الكيان الغاصب، لا بل تكرّس حقيقةً أخرى أيضاً، وهي أنّه ليس، ولا يمكن أن يكون، هناك إسلام ولا حركة إسلاميّة سياسيّة حقيقية أصيلة خارج حدود الصراع مع "إسرائيل".

وهذا - بدوره - يرمز إلى حقيقة مهمّة أخرى، وهي أنّ المحور الأساس لهذه النهضة والصحوّة الإسلاميّة التي يشهدها عالمنا العربيّ والإسلاميّ اليوم هو القضية الفلسطينيّة. فقد استطاعت انتفاضة الأقصى، بفضل حقّانيّتها، وما فيها من مظلوميّة، وما قدّم على مذبح فدائها من دماء طاهرة، استطاعت أن تتجاوز حدود فلسطين الجغرافيّة، وأن تستقطب عامة الشعوب العربيّة والإسلاميّة.

كما أنّ مسيرات الملايين من أبناء الشعوب الإسلاميّة، من شرق العالم الإسلاميّ وحتى غربه، أوضحت، وبما لا مجال معه للشكّ، بأنّ الشعب الفلسطينيّ يستطيع حقّاً أن يعتمد على دعم هذه الشعوب، وأنّه قادر في الوقت ذاته على أن ينهض بدور هامّ في توحيد صفوف المسلمين، حيث إنّ القضية الفلسطينيّة نجحت في أن تقدّم نفسها للعالم كلّ على أنّها قضية فلسطين والفلسطينيّين في جغرافيتها وفي شعبها فقط، ولكنها في الوقت عينه: قضية عربيّة في قوميّتها، وإسلاميّة إنسانيّة بعمق المعاني التي تحكم شعبها، فهي قضية كلّ مسلم، وقضيّة كلّ إنسان.

ولذلك، نرى أنّ من نافلة القول هنا أنّ الإسلام يكون هو المنهج الأصحّ والأقوم والأسلم والواجب اعتماده في هذه المواجهة المصيريّة، وأنّه هو السبيل الوحيد لتحقيق النصر الكامل المتمثّل بدحر الصهاينة، لا بل القضاء على الحركة الصهيونيّة العالميّة برمتها.

ولكنّ عظمة هذا التحدي وهذه المواجهة وخطورته تفرض علينا العمل على إنجاز أمرين:

توسيع دائرة الصراع مع العدو، بمعنى: تكامل كافة دوائره وأبعاده فيما بينها: من المحليّة الفلسطينيّة، إلى الدائرة العربيّة والإقليميّة، إلى الدائرة الإسلاميّة والإنسانيّة الأوسع على الإطلاق.

ومن جهة ثانية، يجب علينا - على الدوام - أن نكون على أهبة الاستعداد لمعركة قاسية تتداولها الأجيال، وأن يتمّ الإعداد لهذه المعركة من جميع الجوانب والجهات، الثقافيّة والعلميّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والتربويّة والنفسيّة والأخلاقيّة .. فضلاً عن الجانبين: الأمنيّ والعسكريّ، حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً، ويأذن للمخلصين الذين نصرّوا هذه القضية، قضية الحق والعدل والأخلاق والفضيلة، بالنصر والتحرير.

ومن هنا، نرفض بشدّة أن يتلّهى أصحاب الأيديولوجيات والتوجّهات الوطنيّة أو القوميّة أو اليساريّة، أو حتى الإسلاميّة، بخلافات تفصيليّة صغيرة تشغلهم عن مشروع التحرير، وتستنفد طاقتهم فيها لا طائل منه.

بل يتوجّب على كلّ الذين يؤمنون بالتحرير ولزوم إعادة الحقّ إلى أصحابه ولزوم رفع الظلم، يتوجّب عليهم أن يعيدوا صياغة برامجهم وأجندات عملهم على أساس إعطاء الأولويّة لهذه المعركة، وترك كلّ الخلافات التفصيليّة والهامشيّة جانبا؛ إذ ما معنى أن نتنازع الآن عروبيّاً أو إسلاميّاً، والأرض - لا تزال - في قبضة المحتلّ، وتحت سيطرة عدوّنا المشترك؟! ونحن لما نضع عليها أيدينا بعد؟!!!

الصحوّة والربيع الإسلاميّان خريف المشاريع الأمريكيّة

انسحابٌ لكافة القوّات والجنود من العراق، ومن دون الإبقاء حتى على

قواعد عسكرية معلنه في هذا البلد الأبي، الذي دخلته أمريكا يوماً وعيونها على نفطه وثرواته وموقعه المتميز إقليمياً ودولياً، حدث كهذا، لا يمكن - بحال من الأحوال - قراءته على أنه انتصار للسياسات والمشاريع والمصالح الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط!! بل هو في بديهيّات السياسة الدوليّة: عجز فاضح، وفشل ذريع.

كيف لا؟! وقد دفعت الإدارة الأمريكية من جرّاء احتلالها للعراق على مدى سنوات طوال أثماناً باهظة لا قِلَ لها بها، إن على صعيد الموارد الماليّة والإعدادات الحربيّة والعسكريّة واللوجستيّة، وإن على صعيد الموارد البشريّة من قتلى وجرحى ومعوّقي حرب، نفسيين وجسديين، وإن على صعيد السمعة السيّئة والملطّخة عالمياً، حتى باتت أمريكا اليوم - بزعمائها وحكّامها ورؤوس نظامها - أكثر بلد تكرهه شعوب العالم كلّه وتنفر منه وتشكّك في مصداقيّته، وتسيء الظنّ بكلّ مشروع من مشاريعه أو مبادرة تأتي من ناحيته.

فهل يكون - بعد هذا كلّه - انسحابها من العراق انتصاراً لها ولسياساتها، وهي قد عجزت عن تحقيق ثمرات حقيقيّة ملموسة على الساحة الدوليّة أو الإقليميّة، أو حتّى المحليّة، في الداخل العراقيّ؟!!

فقد بلغ من عجزها أنّها فشلت في أن تجعل النظام الحاكم في العراق نظاماً تابعاً لها، أو على الأقلّ مستعدّاً للسير في ركابها!!!

فكيف نرضى بأن نقبل - والحال هذه - قول من يقول بأنّ الانسحاب الأمريكيّ من العراق ما هو إلّا "استراتيجيّة يقوم بها المنتصر الشريف عندما يحقّق أهدافه الشريفة التي لم يُردّ منها إلّا خدمة البشريّة؟!!"

أوليس في هذا تسخيف للعقول واستهزاء بها، لا بل، استحمار لها؟!!
فكيف إذا انضمّ إلى ذلك كلّه، فشل ذريع آخر، طويل الأمد، ومسيرة مكثّلة بالخيبة والخسارة من ألفها إلى يائها، في أفغانستان، وعجز وتخبّط أمريكيّ

واضح هناك، حيث بات ظاهراً لكل أحد أنّ المستنقع الأفغاني استطاع أن يغرق الجيش الأمريكي وأن يحطّم عنفوانه وعنجهيته مع حلفائه وأصدقائه، وهو - هذا الجيش - لم يفعل ولم ينجز شيئاً حقيقياً لحد الآن في أفغانستان.. سوى ما يُقال - على ذمتهم -: من أنّ الجيش الأمريكي اغتال بن لادن، وسارع إلى إخفاء جثته، ودفنها في أعماق محيط ما!!!!!!

وكيف - أيضاً - إذا انضمّ إلى ذلك كلّ مشهد مسرحيّ دراميّ آخر، بطله هذه المرّة: رؤوس العمالة في البلدان العربيّة، ممّن تسمّيهم الإدارة الأمريكيّة في العلن بالأصدقاء، وهم في الواقع ليسوا سوى صنيعتها التي هي ربّتهم، وزرعتهم أذناً وأدوات وعيوناً لها في المنطقة العربيّة والإسلاميّة.. نعم، ها هم بين من سقط، وبين من يتداعى للسقوط، واحداً تلو الآخر، غير مأسوفٍ عليهم حتى من "صديقتهم الكبيرة" أمريكا!!!!

فهل هذا - أيضاً - يُعدّ انتصاراً آخر للسياسات الأمريكيّة في المنطقة والعالم؟؟؟!!!

ومتى سمعنا عن خلاف حقيقيّ جرى بين حسني مبارك - مثلاً - وبين أقلّ موظّف في البيت الأبيض؟؟!!

كلّاً.. وألف كلّاً.. فالعلاقة لم تكن يوماً علاقةً نديّة متكافئة حتى نتحدّث عن وجود أو عدم وجود خلاف، وإنّما هي دائماً علاقة السيّد الأمريكيّ المطلق اليد بالأذنان والأدوات والأتباع الذين لا يملكون من أمرهم سوى هزّ الرؤوس بالسمع والطاعة، وإن كانوا أمام شعوبهم يمتلكون كلّ الوسائل والطرق التي تمكّنهم من القمع والإفساد والإجرام والابتذال..

ولا زالت بعض فلول هذه الزمرة من الأذنان (الحكّام العرب) تنتظر نفحةً من نفحات نسيم الربيع العربيّ والإسلاميّ أن تهبّ عليها، بدءاً من العرش السعوديّ المهترئ الذي هو سبب كثيرٍ من المحن في عالمنا العربيّ والإسلاميّ،

ووصولاً إلى كل دول الخليج، التي تحكمها عشائر البداوة والجهل والتخلف "العربي". هؤلاء هم "أصدقاء" أمريكا والغرب، وهؤلاء هم اليوم من تلعنهم إرادات الشعوب، فأني لنا بأن نصدّق التفاهات التي تقول: إنّ المشروع الأمريكيّ الحالم بشرق أوسط جديد قادم لا محالة!!!

إنّ هذه الصحوة الإسلاميّة والعربيّة التي نعيشها مؤخراً، هي دون شك ولا ريب، إحدى أكبر مصاديق الفشل الأمريكيّ في المنطقة، ليس لأنها تكفّلت بإخراج هذه المنطقة بعيداً عن عباءة السيّد الأمريكيّ وحسب، بل لأنها أيضاً استطاعت أن تقلب كلّ مفاعيل الخطاب المذهبيّ - الطائفيّ، الذي لطالما كانت تراهن عليه المشاريع الأمريكيّة، استطاعت أن تقلبه رأساً على عقب.

فإنّ من يراجع الأبحاث والتقارير التي تنتجها غرف التخطيط الأمريكيّة والتي تُنشر وتوزّع بشكل سنويّ، سيخرج بقناعة مفادها: أن الكيان الصهيونيّ وصاحبه الأمريكيّ، لم يستوعبا جيّداً روحية الدين الإسلاميّ، وكلّية الشأن الإسلاميّ، حيث ركّزا على المذاهب الإسلاميّة وكيفية زرع الطائفية والاقتتال، دون أن ينتهيا إلى أنّ لهذا الدين روحيةً عامّةً قادرةً في كلّ عصر وزمان على لمّ شتات المذاهب والفرق، وهذه الروحية العامّة للدين الإسلاميّ الراض لكلّ أشكال الظلم والاضطهاد والاستضعاف هي التي امتزجت في الوجدان الشعبيّ والجهاهيريّ العربيّ مؤخراً فأدت إلى ولادة هذا الربيع العربيّ الذي نعيش حالياً في ربوعه.

لكنّ الذي ينبغي أن نعلمه جيّداً هو أنّ هذه النقلة المفصليّة في المنطقة، يجب أن لا تسكرنا عن حقائق أنّ النزاع الاستراتيجي لا يتوقف بشكل نهائيّ، وأنّه إذا وقع فشل ما في نقطة جغرافية معيّنة فإنّ أمريكا ستسعى دائماً إلى خلق نخبٍ جديدة في تلك النقطة، ليستمرّ مشروعها.

وهذا ليس تهويلاً ولا تخويفاً، ولا ينبغي أيضاً أن يوقعنا في اليأس والقنوط،

كلّا.. فهذه هي طبيعة الصراعات الاستراتيجية، وهذا هو حالها.. ونحن من
جهتنا علينا أن نستمّر في العمل وبذل الجهد على قاعدة: أن لا يوجد شيء
مستحيل أمام إرادة الشعوب، وأنّ انتصار الخير على الشرّ هو أمر محتوم، وسنّة
قطعيّة لا تبديل لها.

* * *

المثقف الديني

من هو؟ ما هي مهامه وواجباته؟

□ الأستاذ: نبيل علي صالح (*)

يجدر^(١) بنا بدايةً أن نشير إلى أن مصطلح (المثقف) من المصطلحات الجديدة في فضاء ثقافتنا العربية والإسلامية عموماً من حيث الاستخدام والتداول.. وهو يعطينا فكرة أولية عن وجود فرد أو مجموعة أفراد ينتمون إلى طائفة أو جماعة أو فئة أو طبقة أو نخبة أو صفوة من الناس تفكر بذاتها وبواقعها والتزاماتها وعلاقاتها، وتتداول المعرفة في مجتمعاتها، وكلّ هؤلاء هم أشخاص موجودون في التاريخ وعبره، وفي كل المجتمعات، وعلى أرض الواقع، وبين الناس.

ويمكننا هنا أن نعرّف (المثقف) عموماً بأنه ذاك الإنسان المطلع بعمق على واقع الحياة والعصر بمختلف تياراته وقواه وحيثياته المعرفية والسياسية والاجتماعية، وهو القارئ بإدراك ووعي فكري لأبعاد الوجود والحياة والمجتمع، والمنتج للفكر والمعرفة الهادفة التي تتميز بالانتظام والاتساق

(*) باحث وكاتب سوريّ مهتمّ بشؤون وإشكاليّات الثقافة العربيّة، بكالوريوس في هندسة الطاقة الكهربائية.

المنهجي.. وهذه الإنتاجية المعرفية - إذا جاز التعبير - التي يبدعها المثقف العام المتخصص في حقل فكري ما، يراد من خلالها التأثير في عقول الناس وتوسيع نطاق المشاركة المجتمعية حول جملة الأفكار (العقلية أو التجريبية أو الدينية أو..) التي يؤمن بها أو يعتقد أنها هذا المثقف، والتي يريد من المجتمع العام أن يتداولها من جملة ما يتداوله من طروحات وأفكار، بالانطلاق من مرجعيات فكرية أو اعتقادية أو أيديولوجية أو فنية أو جمالية.

وأما مصطلح (المثقف الديني)، فهو مصطلح قائم وموجود ومتداول، ويخصّ كلّ مشغول فكري على قضايا الفكر الديني وشؤون التراث والحداثة والمعاصرة، وقضية إدخال الدين في العصر ودمجه في مختلف قيمه ومفاهيمه ومعطياته المادية.. طبعاً هذا مصطلح أضحى أكثر تخصصية من مصطلح المثقف العام؛ لأنّه يشير إلى نوع محدّد من المثقفين الذين يعتقدون بأحقية الحكم الديني (الإسلامي في بلداننا العربية والإسلامية)، ويبشرون بأولوية الدين وأحقية الفكر الديني الإسلامي على أيّ فكر آخر.. وهم ينهلون من معين الثقافة الإسلامية (وهي القرآن والسنة وفكر وسلوك النبي محمد)، معظم مفاهيمهم ومبادئهم والتزاماتهم الفكرية والعملية في الحياة.. كما أنّهم يضعون نصب أعينهم مهمة المساهمة الفعالة والمشاركة المنتجة في تحقيق وتمثل تلك القيم والطروحات الدينية التي جاءت بها مختلف الأديان والدعوات الدينية.

ومن الواضح أنّ اهتمام المثقف الديني في السابق اختلف عنه في الوقت الحاضر، حيث كان يهتم بإظهار قوّة الدين وقدرته على تطبيق مفرداته وقيمه في أيّ عصر من دون تجديد ولا وعي ولا مساءلة.. محاولاً استخدام كلّ الوسائل والأدوات الناعمة والخشنة لإيصال فكرته ودعوته ودفاعه، ولتثبيت دعواه، وتبيان معناه، وإظهار وتطبيق مفرداته وقناعاته الدينية.. أمّا حالياً فصفاة الديني التي تضاف إلى كلمة مثقف ليس بالضرورة أن تعني التزاماً دينياً لهذا المثقف

بقدر ما تعني محاولته تقديم الدين بمعاني جديدة، وتحسيد قيمه ومبادئه بصورة تناسب تطورات الحياة والعصر، بالنقاش الجاد والحوار المثمر، بالإقناع وبالتي هي أحسن.. وسلوك طريق وجانب العقل والتسامح العملي، وكل أدوات الحوار العقلاني الهادئ مع الآخر للوصول إلى أهدافه وتطلعاته.

وحتى لا نبخس المثقف الديني حقّه، نؤكد هنا على وجود تيار ثالث بين المثقفين الدينيين لا ينتمي إلى أيّ تيار ديني معين، ولا ينخرط في أيّ مسلك حزبي لهذه الجهة أو تلك، ولا يهّمه صعود أو سقوط حزب ديني أو مذهبي، بقدر ما يهّمه بقاء صورة الإسلام كدين إنساني متسامح ونقي في التصور العام للإنسان والمجتمع من حيث كونه ديناً إنسانياً معتدلاً ووسطياً قبل أيّ شيء آخر، منطلقاً من الدين، في قيمه وتشريعاته ومقاصده وغاياته، لبناء التقدّم والتطوّر والنهوض لمجتمعه وأمته... وهذا النوع من المثقفين غالباً ما تراهم يشتغلون على نقد الأفكار الدينية - قبل نقدهم للأفكار المتعارضة معهم - نقداً فلسفياً وعقلانياً شديداً ومركزاً، ويدعون إلى سلوك طريق العقل والاجتهاد العلمي في موروثات الدين، مقدمين جملة مبررات عملية قانونية صرفة لا تخص طرفاً أو تياراً أو طائفة أو مذهباً بذاته، وإنما تخصّ الدين عموماً بفكره ومبادئه ومختلف تشريعاته والتزاماته العملية التي يراد للإنسانية السير بهداها لتحقيق التكامل الممكن لها.. وكلّ ما يهّم هذا النوع من المثقفين - في هذا المجال - هو إعادة التأكيد على ضرورة اتباع منهج وفكر التنوير الديني العقلي، ومزيد من محاولات تأصيل قيم التسامح والاعتدال والدعوة، ونشر وتعميم ثقافة المحبة، وسلوك طريق العدل والأخوة الإنسانية في عمق التصورات والمبادئ الأخلاقية الدينية.

وحدثني هنا عن المثقف الديني المعتدل في فكره وسلوكه الإنساني المتوازن المنسجم فيه مع ذاته ومع واقعه، لا ينسحب ولا ينطبق أبداً على المثقف الديني

الأصولي^(٢) الذي لا يزال يعيش داخل قوقعته المغلقة، وهي قوقعة وَهْم ثقافة وفقه القرون القديمة التي لا يفهمها إلا بلغته القديمة المتخشب الخاصة جداً؟! . إذ كيف يمكننا تصديق أقوال الداعية الأصولي الذي حمل السلاح في وجه أبناء مجتمعه وبلده، ومارس عمليات الإقصاء الدموي بحقهم قبل غيرهم، وقام بارتكاب أفظع الاغتيالات ضدّ خيرة أبناء مجتمعه، وهو نفسه بنى وأقام وجوده الفكري والعمل على المطلقات التاريخية والعقائدية المقدسة التي تنفي الآخر من جذوره، وتستبعده كلياً من ساحة الحياة إلى حفرة القبر.

وبالعودة تاريخياً إلى الوراء نلاحظ أنّ مصطلح (المثقف الديني) حديث النشأة^(٣)، ولم يتم تداوله والتعامل معه على هذا النطاق الواسع إلا بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران، حيث عالج الكاتب الفرنسي يان ريشار مفهوم (المثقف الديني)، وبزوغ ظاهرة (المثقفين الدينيين) في التجربة الإسلامية الإيرانية، وخلص قائلاً: «منذ قيام الثورة الإسلامية بقيادة الإمام الراحل الخميني في إيران، يشهد الوضع هناك بروز فئة جديدة من منتجي الخطاب الذين يدجون المرجعية الإسلامية، وهي بالطبع جزء من مضمارهم الأيديولوجي، في خطاب ذي طابع فكري واضح تغلب فيه مرجعيات النسق المترجم. وهؤلاء المثقفون الجدد هم - في آن معاً - ورثة المنظرين الراضين في مرحلة ما قبل الثورة والمثقفين المتغربين، الرواد، ورجال الدين الذين تحولوا إلى التعليم الجامعي والمهندسين الإسلاميين الذين درسوا الفقه والفلسفة والعرفان وعلم الكلام»..

ونلاحظ هنا - في هذه المقاربة - تعدّد القاعدة المعرفية لدى المثقف الديني الإسلامي الذي نظّر وناضل وأيد الثورة الإيرانية، من حيث جمعه بين مرجعيتين^(٤)، إحداها فكرية (عقلية)، والأخرى (دينية) أصولية، ولكن تبقى الأخيرة هي المرجعية الغالبة؛ لأنها الحاضنة المؤسّسة لحراك هكذا نوع من

المثقفين..

وقد لجأ بعض المثقفين المحسوبين على المنظومة الفكرية والمرجعية الإسلامية كالأستاذ (يحيى محمد) إلى دراسة تحديد وإبراز دور المثقف الديني عبر إيجاد تقسيم آخر للمثقفين، وذلك من خلال تحديد ماهية المثقف لا من حيث (القدرة المعرفية) التي كانت معياراً لتقسيمه السابق، إنما من حيث حقيقة الموقف من الدين كمشروع يُراد له التطبيق على العلاقات الاجتماعية، وهذان النوعان هما: نوع يلتزم بمبدأ الإسلام، ويعمل على حمل المشروع الديني، وهو المثقف الديني، ونوع آخر على خلاف ذلك، ليست له علاقة بالمشروع الديني، إسلامياً كان أم غيره، وهو المثقف العلماني. ومع افتراض وجود (الأصولي)، إلى جانب (المثقف العلماني) و(المثقف الديني) يصبح أمامنا ثلاثة نماذج من المثقفين يرجعون إلى ثلاث دوائر معرفية. ولهذا يرسم يحيى محمد ثلاث دوائر تبدو متداخلة من وجهة نظره، حيث تتشكّل لدينا ثلاث دوائر بنوية للمعرفة، هي:

- دائرة الأصولي ومن على شاكلته من النصوصيين.

- ودائرة المثقف العلماني.

- وأخيراً دائرة المثقف الديني.

وبين الدائرتين الأوليين تضادّ حاد، فكل منهما يقع على الطرف البعيد من الطرف الآخر، أما الدائرة الأخيرة فتقع في الوسط لتجمع بعضاً ممّا تحمله الدائرتان الأوليان، أي: أنها تشترك مع كلّ منهما في جوانب معينة، وتختلف معهما في جوانب أخرى. وفي الغالب أنّ ما تتفق فيه مع إحدهما هو عين ما تخالف فيه الأخرى، والعكس صحيح أيضاً، وبالتالي فإنّ المثقف الديني يتمسك بحبلين، أحدهما هو ما ينتمي إليه الأصولي ذاته، وإن اختلف معه بالكيفية، والآخر يعود إلى ما ينتمي إليه العلماني، وإن اختلف معه بالكيفية والتفسير.

وهنا نسأل عن ماهية واجبات ومهام المثقف الديني في مواجهة تحلّف الواقع العربي:

في الواقع، تبدو الصورة العامة لواقعنا العربي والإسلامي الآن مليئة بالرغبات والآمال الواسعة والطموحات الواسعة بعد اندلاع موجة الثورات العربية وانبثاق بشائر ثورات الربيع العربي التي امتدت ولا تزال في كلّ أنحاء عالمنا العربي وهي حتماً ستتوسع إلى مزيد من الدول الأخرى..

ولكن بالرغم من كلّ الآمال المعقودة التي ساهم المثقف الديني وغير الديني في انعقادها أمام أعين الناس منذ زمن ليس بالقصير.. لا يزال التأسيس للبعد الثقافي والمعرفي بصورته العميقة المؤسسة لحداثة علمية حقيقية بعيد المنال.. والتحديات أمام تغيير وعي الأجيال اللاحقة بعد نجاح الثورات كبيرة جداً.. خاصة وأنّ ثقافتنا العربية والإسلامية عموماً لم تتطوّر لمواكبة تطورات العصر التي نواجهه للأسف بمثل هذه الثقافة العربية والإسلامية المضعضة والضعيفة على الرغم من تحقيق نجاحات وانتصارات سياسية وتفجّر ثورات ربيع عربية التي لم تكن إطلاقاً ثورات ثقافية ومعرفية وعلمية..

ونحن هنا بالطبع لا نشكك بثقافتنا وهويتنا الحضارية التي هي موضع اعتزاز وفخر الكثيرين مثل أية أمة وحضارات أخرى.. ولكننا نشكك في طبيعة المناخات والأوساط الثقافية السائدة في داخل مجتمعاتنا التي تعتبر من أفقر ما يكون في العالم من حيث توفير شروط وأجواء العمل الثقافي والفكري والعلمي، والتمتع بالقدرة والإرادة الواعية على التطوير، وتكوين الفكر وتأسيس المادة المعرفية الحقيقية الخصبة، ووضع سياسات ثقافية منتجة ومتطورة ترصد الأهداف والتطلعات، وتبلور الخطط التي تحقق هذه الأهداف. أو من حيث استبعاد المثقف عموماً عن ساحة الفعل والواقع. ونحن نرى أنّ المثقفين الآن هم أكثر الناس تهميشاً واستبعاداً عن ممارسة دورهم في

النقد والتصحيح والتركيز، ومنعهم عن أي عمل يرتبط بتطوير الواقع القائم وتنمية الشأن العام الذي يهيمن عليه بالكامل نهج سياسي استبدادي يسيطر على العقول ويتحكم بالنفوس، لا يستطيع فيه المرء أن يتنفس الهواء الطلق النظيف، ليس فقط بالمعنى السياسي، ولكن أيضاً بالمعنى الثقافي والاجتماعي، والاقتصادي.. أدى وأفرز - هذا الواقع المعقد - تجارب فاشلة في التنمية والإدارة على مدى العقود الماضية، كان من نتائجها تردّي الأوضاع السياسية والثقافية، والاقتصادية، والأخلاقية للإنسان في مجتمعاتنا، وسقوط القيمة وسيطرة النزعة الفردية والتسلطية لدى الأفراد، وانتشار الرشوة والمحسوبية (أي: إفساد المجتمعات)، وبالتالي فساد الدولة وتحويل الجماعات والنخب المسيطرة عليها إلى أداة لسحق إمكانات المجتمع الطبيعية والبشرية، وتفكيك عراه، وتدمير لحمته الداخلية في سبيل إخضاعه وإذلاله من خلال الإمعان في ممارسة التمييز الطائفي والقبلي والاجتماعي، وتغذية الشعور بالانسحاق تحت وطأة الثقافات الأخرى والتماهي فيها، وتفريغ الإنسان من أية قيمة أو معنى.

نحن إذاً أمام أزمة ثقافية واجتماعية وسياسية حقيقية عميقة وخطيرة. ويبدو أنّها طويلة الأمد في المستوى الزمني؛ لأن السلطات الرسمية القائمة في معظم أنحاء عالمنا العربي والإسلامي ما تزال مصرة على التمسك الراسخ بالنظام والحكم، في الوقت الذي لا تملك فيه أية رؤية واقعية لحل الأزمة، ولا لوسائل مواجهتها مع رغبتها الاحتفاظ بنظام الامتيازات والسرقات والاختلاسات الذي ترفض التخلي عنه. إنّها تتبع سياسة لا وطنية ولا قومية، وتدفع المجتمعات نحو حافة الهاوية والانفجار والتمزق والفتن والحروب الداخلية التي تظهر حيناً وتخبو حيناً آخر، أي أنّها كامنة تحت رماد المجتمعات.

والأولوية التي يجب أن تحظى باهتمامنا جميعاً، في هذا السياق، هي أن يعمل المثقف الديني - بالتكامل والتوازي مع باقي المثقفين والتيارات - على تأسيس

وبناء ثقافة مختلفة تماماً عما نعيشه اليوم من حالة (مسخ ثقافي) إذا جاز التعبير، تكاد تخلو فيها ثقافتنا المعاصرة من قيم العقلانية، والموضوعية، والوعي الجمالي. أي: نريد ثقافة تتبنى العقل وتبنيه - عند الفرد والجماعة - على حجب وأسس منطقية إقناعية.. ثقافة تتمثل وتستوعب وتمارس خطاب المحاكمة العقلية.. ثقافة تقبل التجديد والنقد..

والتجديد المطلوب في داخل بنية الفكر العربي والإسلامي - والذي يحمل لواء الدعوة إليه المثقف الديني وغير الديني - لا يعني البدعة في الدين، أو الانتقال من القيم الدينية، كما يتصور بعض حراس القيم وحماة الأصالة المزيفة من أتباع العقول المفخخة، بل يعني الاستفادة من المنابع الأصلية، والبنى والأسس الفكرية العقلانية الصحيحة، من أجل تقديم ثقافة جديدة، ورؤية معاصرة، ومنطق حضاري سليم ومعافى، يمكن أن يستوعب ويفهم عناصر ومكونات الحياة الحديثة.

في ظلّ هذا الواقع المرير ينبغي أن يمارس المثقف الديني دوره من خلال العمل على ما يلي:

- (١) إعادة التأكيد على دوره كمثقف ديني حديث في مكوّنه الفكري والمعرفي، بعد غيابه أو تغيّبه لنفسه وضعف حضوره الثقافي إلى جانب المثقفين الآخرين من باقي تيارات الأمة. من خلال مشاركته في النشاط الاجتماعي، والتواصل الواسع مع الساحة وبين الناس.
- (٢) التأكيد الدائم في فكره وسلوكه ودعوته (وفي مجمل إنتاجه الفكرية) على أنّ الإسلام المعتدل والوسطي هو القاعدة الأساسية والوعاء الحضاري الأهم لأية نهضة وتجديد ثقافي يراد للأمة أن تتحرّك على طريقه في أيّ موقع من مواقع الحياة.

- (٣) النقد العقلاني للموروثات الفكرية التقليدية الحاكمة في مجتمعاتنا والتي

أضحت ديناً قائماً بدلاً عن الدين الحقيقي الذي تراجعت قيمه الأصلية؛ لتتقدم عليه أعراف وعادات سلوكية تقليدية ليست من الدين في شيء. والسعي المعرفي العملي الدائم لإثبات إمكانية وقدرة (واستعداد) الدين على الاندماج والتكيف والمشاركة الفعالة في بناء وتطوير المجتمع. وأنّ حالة الترهل والانقسام والتفكك والتردي والتخلف التي تعاني منها مجتمعاتنا العربية والإسلامية لا علاقة للدين بها لا من قريب ولا من بعيد، وإنّما هي نتيجة طبيعية لسياسات واستراتيجيات عمل فكرية وسياسية ضيقة آمنت بها وطبقتها ومارستها نخب فاسدة وفاشلة منذ عهود الاستقلال الشكلي الأولى^(٥)، ومن دون أن يكون للأمة والمجتمعات عندنا أيّ دور في إنتاجها ودعمها وتأييدها والدفاع عنها، بل كانت بمجملها مفروضة عليهم بقوة الأمر الواقع.

(٤) إنزال قيم الدين ومفاهيمه المتعددة إلى أرض الواقع من خلال الاهتمام بمشكلات الحياة والناس والشباب، والانخراط الميداني في محاولة البحث عن حلول جدية لها، بما يساهم في تأكيد قدرة الدين على إيجاد حلول وإجابات منطقية على أسئلة الحياة الكثيرة وقضايا العصر المتنوعة.

(٥) المشاركة المثمرة والهادفة والمسؤولة والواعية في الحوار بين الأمم والشعوب والحضارات حيث إنّ الدين يدعو إلى اعتماد الحوار بين الناس والأمم جسراً للعلاقات التواصلية والتفاعلية المنتجة لصالح البشرية جمعاء: ﴿إِنَّا خَلَقْنَكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَكُمْ سُوءَ بَالٍ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

(٦) تركيز المثقف على أهمية التعليم في مجتمعاتنا من حيث كونه الإطار الذي

يسهم في تطوير قدرات المجتمع العقلية والفكرية، ويهيئ الإنسان للنهوض بأعباء التنمية، والاستثمار الرشيد للموارد المتاحة في تنفيذ البرامج والخطط التنموية.. وعلى هذا فإنّ مشاريع التعليم والتثقيف الاجتماعي، لا تعدّ مشاريع استهلاكية، بل هي من صميم العمليات الإنتاجية؛ لأنّها تتجه لبناء الذات الفكرية المعرفية للإنسان على العقلانية والموضوعية، باعتبار هذا الإنسان هو الجوهر وهو القاعدة لأيّ عمل تغييري هادف، وهو الرأسمال الحقيقي لأيّ مجتمع وحضارة.. ولذلك يجب أن يكون الهدف الرئيسي من عملية التنمية هو الإنسان، وعلى ذلك فإنّ التعليم والتدريب من الوسائل الفعالة، التي لا غنى عنها إذا ما أريد للتنمية أن تحقق أهدافها، ويكون الإنسان قادراً على استيعاب إنجازات التنمية. فمعركة النهوض التنموي تحتاج إلى إنسان مزوّد بطاقة وفيرة من العلم والمعرفة^(٦).

(٧) وعي المثقف بأنّ النهضة المطلوبة للأمة ككلّ هي سيرورة شاملة ومنظومة متكاملة متداخلة العوامل؛ ولذلك فهي بحاجة ماسة إلى إدراك عميق لأبعادها ومراميها، ومنطلقاتها، حتى يتم بناء الخطط ورسم التوجهات الكبرى لها بناء على تصور سليم وفهم مستقيم، لا سيما على مستوى صناع القرار من القادة السياسيين (المنتخبين ديمقراطياً وشعبياً والمعبرين عن آمال وتطلعات أبناء الأمة) الذين يفترض بهم وضع حجر الأساس لهذه النهضة، وإعطاء إشارة الانطلاق لأعمالها، ونشر دواعي الوعي بأهمية المشاركة الجماهيرية في صنعها، غير أنّ مشكلة دولة النخبة أنّها تعتقد أنّ التحديث يحصل مرّة واحدة وإلى الأبد، بينما هو حاجة دائمة يحصل باستمرار، ويعبر الزمن من محطة إلى أخرى كعملية تطويرية داخلية، ما إن ينتهي من دورة حتى

تبدأ أخرى، وتعتقد دولة النخبة أنَّ شرط نجاح التحديث هو أن يتم ضد المجتمع، بينما الواقع التاريخي يؤكد أنَّ التحديث لا يتم إلا بواسطته.

٨) ضرورة السعي المتواصل لتغيير الواقع الثقافي والسياسي الاستبدادي المسيطر على مجتمعاتنا وكسر إرادة التفرد بالسلطة، والدعوة إلى إشراك الناس والمجتمع في الاختيار والمسؤوليات العامة حيث إنَّ المرونة السياسية، وغياب التسلط، والاستبداد السياسي، والظلم الاجتماعي، والقهر الثقافي، من أهم المستلزمات التي تهيئ للنهوض التنموي على مختلف الأصعدة الحياتية في المجتمع.. ومن أجل ذلك لا مناص من الالتجاء إلى نظام سياسي ديمقراطي تعددي، يمكن عامة الناس من الإسهام بشكل مباشر أو غير مباشر في تسيير الشؤون العامة للجماعة، وفي اختيار ممثلين حقيقيين للناس يحكمون أمر الوطن ويقومون على شؤونه في الداخل والخارج، ولذلك فمن دون السماح للناس بالتعبير عن أفكارهم، وإبداء آرائهم في الشؤون العامة بمطلق الحرية، أو بحرية نسبية على الأقل، لا يمكن أن نتظر قيام مجتمع أصيل ومنسجم ومتوالم.

بناءً عليه نعتقد أنَّ الرهان الذي نجدد التأكيد عليه مجدداً فيما يخص أهمية ونوعية دور المثقف الديني في مجتمعاتنا العربية والإسلامية ليس قادمًا من فراغ، بل يركز على كون هذا المثقف حاملاً لرسالة إنسانية منفتحة، وليس لثقافة قديمة وأصولية مغلقة، وفي كونه يظهر مدافعاً أصيلاً عن هويتها الحضارية التسامحية، في وقت أصبح الرهان - الذي كان معقوداً على الأنظمة البائدة والنخب المنتفعة التابعة لها - غير ذي معنى أو جدوى، ولم يؤدِّ النتيجة المرجوة منه منذ زمن بعيد.. ولهذا لفظوا من ذاكرة الشعوب والأمة..

ونحن هنا لا نريد من المثقف الديني تحديداً أن يدخل في خصام وعداوات مباشرة مع نخب الأمة السياسيين والثقافيين، بل نريده أن يتكامل في دوره وعمله مع الأحرار من النخب المفكرة من باقي تيارات الأمة حتى لو كان على طرفي نقيض معه في توجهاته الفكرية والأيدولوجية، ونريده كذلك أن يتحلّى بالموضوعية والعلمية والمناقبية الأخلاقية في حرصه الشديد على إحداث تغيير حقيقي في مجتمعاتنا، وتبني خيارات أمتنا لتحقيق الحرية والعدل والتقدم.

ولذلك فإننا نعتقد - وننصح مثقفنا الديني، وغيره من مثقفي الأمة من مختلف التوجهات والمشارب والانتماءات حيث إنَّ الهموم شبه واحدة - أنَّ الأمر الذي يمكن أن يحدث تلك التغييرات الكمية والنوعية المطلوبة في طبيعة السلطة التي نبحث عنها، هو تقديم هؤلاء (وغيرهم) لرؤى وأفكار جديدة لمفهوم السلطة والحكم، تتناول - في الأساس، وقبل أي شيء - شرعية السلطة، وامتدادها، وتجذرها شعبياً، ورضى الناس الطوعي الحقيقي عنها.

فشرعية السلطة - أية سلطة، كما نؤكد دوماً - أهم بكثير من صبغتها ولونها، سواء كان هذا اللون دينياً أو ماركسياً أو قومياً أو حتى ليبرالياً. وعلى المثقفين عموماً - وبخاصة مثقفنا الديني موضع حديثنا هنا - يريدون المساهمة الفاعلة في تطوير الواقع، وتغيير آليات العمل السياسية للمجتمع ككل، عليهم:

أولاً: التخلي عن حراسة أفكارهم ومعتقداتهم المتكلسة ومقولاتهم العاجزة عن مواجهة الواقع والتطورات السريعة والمتلاحقة فيه.

وثانياً: أن يشتغلوا على نقد أفكارهم بالذات لفهم ما يحدث من حولهم؛ لأنَّ العلة ليست في الواقع دائماً، بل في الأفكار المتحجرة، والعقول القاصرة حيث إنَّ هؤلاء يؤمنون بأنَّ العلة في الواقع.

والنقد المقصود هنا هو - بالمعنى الأولي لا الثانوي - أن نتحرر جميعاً من كل هذه التراكمات والأوهام الشعاراتية الدينية والسياسية المغلقة التي حبسنا أنفسنا

في داخلها، وقولنا المجتمع لأطرنّا وتصنيفاتنا الضيقة التي سببت لنا كل هذا الخراب والدمار الروحي والمفاهيمي، والتأخر الكبير في الفكر والممارسة.. وباعتقادي أنّ الطريق طويل طويل، ولكن الأمل المرتجى هو بعظمة الهدف الكبير الذي نشتغل عليه، ونعمل للوصول إليه.

وعندما نبداً جميعاً - كمثقفين وسياسيين وعلماء ومفكرين - بالتحرك على هذا الطريق الطويل والصحيح، يمكن أن نتصالح مع أنفسنا، ونصدق أفكارنا، ونصدق أنفسنا، ونصدق بعضنا البعض.. بعيداً عن لغة التكاذب والنفاق الثقافي والسياسي التي انطبع بها وجودنا في هذا الشرق الحضاري، وأضحت لغة التداول اليومي لنا في كل هذا الخراب العربي والإسلامي القائم منذ زمن ليس بقصير، والذي نأمل أن تلفحه وتهب عليه قريباً رياح التغيير الثقافي النفسي والعملية، بعد أن مّرت عليه رياح التغيير السياسي.

* * *

الهوامش:

(١) على الرغم من أنّ أسرة التحرير قد لا تتفق مع الباحث في بعض الأفكار التي جاءت في هذا المقال؛ لكننا أثّرنا نشره كما هو، للتدليل على أنّ ما آلت إليه المجتمعات العربية، من ظلم واحتكار ثقافي، دعا النخب - حتّى الدينين منهم - إلى التوسّل بأفكار ربّما تكون عند البعض أطاريح آنية ومرحلية، وعند البعض الآخر وليدة الضعف الفكري، وعند طائفةٍ ثالثة قد تكون ردّ فعلٍ على التطرّف الديني التكفيري. (التحرير).

(٢) أنا لا أستخدم مصطلح الأصولية هنا بمعنى الرجوع إلى الأصل الصالح والمتسامح الذي قدّم نموذجاً فريداً في تجسيد معاني الحق والعدل والأخلاق الحميدة، وإنّما أتناوله من زاوية ما يحمله من معاني التعصب الأعمى للرأي، ومواجهة الآخرين بالتهديد والوعيد، أو باستخدام وسائل العنف والقوة المادية المعروفة. وبهذا تنسحب (وتنطبق) هذه الكلمة على كلّ من يعتقد بصحة وقداسة رأيه وقناعاته الفكرية (دينية كانت أم غير دينية)، ويسلك طريق العنف لتحقيق وجود

لها في ساحة الحياة، باعتباره طريقاً وسبيلاً وحيداً..

(٣) تمّ تداول هذا المصطلح في الأدبيات العربية والغربية المعاصرة منذ العام ١٩٨٦ في كتاب صغير للكاتب الجزائري الراحل عمّار بلحسن، كان عنوانه (انتيلجنسيا أم مثقفون في الجزائر؟)، وذلك في معرض حديثه عن نظرية المثقف العضوي للمفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي، ولم ألاحظ على بلحسن أنه دخل في بناء المفهوم وطبيعته، إنما مرّ عليه مروراً سريعاً. كذلك كتب الفرنسي يان ريشار في بحث له نشره باللغة الفرنسية عام ١٩٨٩ عن المصطلح ذاته في العام ١٩٩٤ في كتاب حرّره ريشار مع زميله جيل كيبل تحت عنوان (المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، ١٩٩٠).

(٤) طبعاً لا نستطيع أن نتهم المثقف الديني هنا بازدواجية الفكر وتعددية الانتماء الأيديولوجي، بل كلّ ما هنالك هو أنّ المثقف الديني - الذي يحاول دوماً تقديم الدين بلغة الحياة والعصر، وأنه قابل للانسجام والتكيف مع تغيرات الحياة وتحولات الواقع الإنساني العام - يميل دائماً إلى الفضاء الثقافي الديني من حيث كونه مرجعيته الأساسية التي جعلته يكتسب من خلالها صفة (الدينية). فالحقل الذي يشغل فيه هذا المثقف هو الحقل الديني بالتحديد، وهو حقل يعمل في فضائه الفقهاء وعلماء الكلام والفلسفة والعرفان أيضاً. على أن مصطلح (المثقف الديني) ذاته لا يمكن اعتباره مصطلحاً دالاً على نحو تكاملي لينطبق على الذين يشتغلون فيه، فهو مصطلح مطّاط حتى اللحظة، لكنّه وعلى رغم ذلك، يحيل في دلالته، إلى فئة من المتخصّصين في المعرفة الدينية وما فيها من مرجعيات وأساليب توصيل وتأثير في المجتمع.

(٥) إنّ جوهر الموضوع هنا هو أن يبحث المثقف عن أسباب تحلّفنا وتأخرنا، والمأزق والهزيمة التي نقع في داخلها، وهي أساساً تعود إلى سوء وعقم ممارسات السلطات السياسية والاجتماعية والفكرية التي حكمتنا بمنهجها الثقافية اللاعقلانية، وإيديولوجياتها المغلقة المفروضة بالقوة والتي ليست لها أية قيمة علمية وأخلاقية بالمعنى التاريخي والاجتماعي، حيث كان من الممكن أن تمنحنا - في حال كانت ثقافة قيم لا ثقافة سلطة - انسجاماً وتماسكاً يتأسس على القيم الواقعية، ومبادئ سلوك الأخلاق العملية؛ لكونها هي الضامن الحقيقي لوحدة المجتمع، وصورته ووظيفته، وسيره باتجاه أهدافه وفعالياته وحاجاته ومنطقه العملي.

(٦) راجع: كل من: محمد محفوظ، العولمة الحديثة والوحدة الوطنية، مجلة الكلمة، س٣، ع١٣، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، خريف ١٩٩٦، ص٦٤. وعبد الحميد أحمد رشوان، التربية والمجتمع، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٦٠.

بين الربيع العربي والإدمان الاستهلاكي

□ الأستاذ: علي فضر (*)

كم عجيب هو المشهد الذي نراه اليوم على الساحتين العربيّة والإسلاميّة!!! هاتان الساحتان اللتان تدّعيان أنّها تقودان إحدى الجبهتين في حرب شاملة شعواء، تشنّها تلك الدول التي تطلق على نفسها اسم (القوى العظمى)، وتباهى بقوّتها، وتستعلي على كافّة شعوب الأرض.

فالإسلاميون من جهتهم، - وعلى اختلاف انتماءاتهم الفكرية أو المذهبية - يزعمون أنّهم يواجهون الصهاينة وقوى الظلم والاستكبار العالميّ التي تعمل على نشر الفساد والرذيلة والفحشاء، وتمارس الاحتلال للأرض والمقدّسات، وتعتدي على الإنسان وتنتهك كلّ الحدود الحرمات، وتُغرق الشعوب في مآهات الضائقة الاقتصاديّة العالميّة التي تزيد تلك القوى استعلاءً واستكباراً، وتزيد الشعوب والحكومات عجزاً وارتهاناً.

والقوميون من جانبهم أيضاً، يدّعون أنّهم يقفون في وجه الإمبرياليّة العالميّة أو الغربيّة التي تريد أن تمسح عن وجه الأرض كلّ حضارات القوميات الأخرى، لتتفرد هي بالمشهد الحضاريّ والثقافيّ، ولتبقى هي الوكيل الحصريّ

(*) باحث مهتمّ بالشؤون السياسية/ لبنان.

والوحيد الذي له الحق بتصدير الفكر والثقافة، فكر الانبهار بالغرب والإنجازات الغربية، وثقافة الانحلال والتهتك والفساد.

وها هو الشباب العربي والمسلم - وهو الموزع على كلتا هاتين الساحتين - يملأ الميادين والساحات في غالبية الدول العربية والإسلامية بحشود مليونية غاضبة، تدعي أنها في قيامها هذا نائبة في وجه الأنظمة الفاسدة والظالمة المصنوعة أمريكياً، والمحتضنة أوروبياً وغربياً، والممولة عربياً.. ولقائل أن يقول هنا:

ما دام الأمر كذلك، وما دامت ساحات أمّتنا العربية والإسلامية ساحات متحرّكة بهذا الشكل الذي وصفتموه، فما هو - إذاً - سرّ ذلك التعجّب والاستغراب الذي افتتحتم به هذه المقالة، حيث قلتم: عجيب هو المشهد على الساحتين العربية والإسلامية!! وما هو الباعث عليه؟!

ولكننا نقول: إنّ الجواب عن ذلك في غاية السهولة والوضوح؛ إذ ما أشدّ غرابة هذا المشهد الثوري، وهذا الربيع العربي المزعوم، حين تزدحم ساحات حشوده المليونية وغيرها، بـ (البيسي، والمارلبورو، والهمبرجر و...) والآلاف من لوحات الإعلانات للشركات والمطاعم والمصانع الأجنبية؟! أفليس في هذا ما يدعو للعجب والأسف؟!

لا بل.. ألا ترونه من المضحك المبكي الذي هو شرّ البلية؟! وهل يخفى على عاقل في هذا العالم - على سعته - أنّ تلك الشركات والمعامل والمصانع والمطاعم و.. هي التي - بشكل أو بآخر - تمولّ حروب الآخرين على أرضنا، وضدّ إنساننا؟! أو أنّها على الأقلّ تساهم في دعم ذلك؟!

وهل لا يزال يوجد - لحدّ الآن - من يسعه أن يجهل أو يتجاهل أنّ شطراً من مردودات هذه الشركات وريعها تعود - في نهاية المطاف - عصابات الصهيانية، ليعزّزوا بها قطاعات إنتاجية أو عسكرية أو غيرها في الكيان العبري الغاصب،

الذي نزع من الله (العدو)!!

أفليس في هذا كله ما يدعو للأسف والحجل والندم والعجب والاستغراب
و....؟؟!!

إلى متى سنستمر على هذه الحالة البائسة، حيث نقدّم لذابحنا - طائعين
مسرورين - السكين الذي سيحتزّ به رؤوسنا في قادم الأيام؟؟!!

ومتى سنبرأ إلى الله تعالى من مدهانة قتلّة شعوبنا ومستقبل أجيالنا، الذين
جرّأهم السخاء والجود العربيّ في التجاوز عن جرائمهم، وفي التغاضي عن
سياساتهم الإجرامية ومؤامراتهم الكيدية الحاقدة التي جعلت أجيالنا القادمة
أسرى لهذا الوضع المزري والمؤسف والمنحطّ الذي نعاني منه، والذين جرّأهم
تخاذلنا وتفرّقنا عن حقّنا، وجبننا عن مواجهتهم، وحرص بعضنا على
الاستمرار في مدهانتهم ومسايرتهم، وعدم امتلاكنا للشجاعة والجرأة الكافية
لمقاطعتهم ومعارضتهم، جرّأهم كلّ ذلك على أن يسلبونا أعزّ ما نملك، وأعلى
ما نفتخر به، على انتهاك حرمة رسول الله ﷺ والإساءة إلى مقدّسات ديننا
الحنيف؟

وإلى متى سنبقى حمقى ومغفلين لدرجة أن نعتقد أنّ (الخطّ الثوريّ)
و(العمل النضاليّ) و(العمل المقاوم والممانع) هو أكبر من أن نخدشه هذه السلع
وأمثالها؟! وأنّ باستطاعتنا أن نكون ثوريين مناضلين مقاومين وممانعين، ونحن
- مع هذا كله - لا نتخلّى عن تلك السلع والمنتجات التي كان إدماننا عليها أمراً
مخطّطاً له من قبل نفس العدو الذي نشور في وجهه، ونقود الحركة النضالية
ضدّه، وندير محاور المقاومة والممانعة في وجهه؟؟!!

إنّ من أوجب واجباتنا اليوم، كثوريين ومقاومين ومناضلين وشعوب حرّة،
أن نستخدم سلاح مقاطعة البضائع الأمريكية، وعلى أوسع نطاق؛ لأنّ أحد
أهمّ وأخطر وأبرز وجوب الحرب التي تُشنّ علينا لإخضاعنا والقضاء على ما

تبقى من كرامتنا، ومن وجودنا، هو الوجه الاقتصادي والمالي، الذي يدفع بنا إلى المزيد من الانحدار، وإلى المزيد من الارتقاء في أحضان الغرب، وبالتالي: إلى المزيد من الابتعاد عن الثقة بالنفس وعن تعزيز الطموح والأمل بالمستقبل الذي نصنعه بسواعدنا وبالاعتماد - حصراً - على طاقاتنا وقدراتنا الذاتية..

وإنّ استمرارنا في التعامل بهذا النحو من اللامبالاة مع هذا (الإدمان الاستهلاكي) الذي تفشى في أوساط شبابنا بالخصوص، تجاه البضائع والمنتجات الأمريكية والغربية، بما يشمل الثقافة والفن والمصطلحات وأسلوب الحياة ونمط العيش...، يهدّد مستقبل وجودنا بكل ما للكلمة من معنى!! لأنّ هذا يعني - فيما يعنيه - أنّنا بذلك نمكّن عدوّنا من رقابنا، ونتيح له أن يكون هو من يمتلك زمام المبادرة ويحدّد لنا قواعد اللعبة.

* * *



النبي ٭ آدم A

بين العصمة وظاهر القرآن

القسم الثاني

□ السيد حسين إسماعيل (*)

6

تحدّثنا سابقاً في القسم الأوّل من هذه المقالة عن عدداً من المحاور والمباحث ذات الطابع التمهيدّي لهذا البحث، من التعريف بنبيّ الله آدم A، إلى الحديث عن مفهومي: المعصية، والعصمة. ووصل الكلام إلى الفصل الثاني.

الفصل الثاني:

المبحث الأوّل: عصمة النبي آدم A:

مثّلت قضية النبيّ آدم A المحور الأساس لاختلاف الأقوال في عصمة

(*) باحث إسلامي / لبنان.

الأنبياء)، وذلك بسبب انهيار البعض أمام الشبهة المعروفة في المقام، فذهب فريق إلى القول بعدم عصمة الأنبياء قبل البعثة، وقالوا: إنّ ما حصل من آدم A إنّما كان قبلها.

وفريق آخر تفتّن لسوء هذا القول الأوّل، وقال: إنّ الأنبياء قبل البعثة أيضاً معصومون، ولكنّ الذي صدر من آدم A إنّما كان في الجنة، ولا داعي للعصمة هناك، فالجنة ليست بدار تكليف، إلى غير ذلك من الأقوال.

والصحيح ما عليه الإماميّة، من عصمة الأنبياء مطلقاً، سواء في الجنة كانوا أم في الأرض، قبل البعثة أم بعدها.

قال الشيخ الصدوق: «اعتقادنا - أي: نحن الإماميّة - في الأنبياء والرسل والأئمة والملائكة صلوات الله عليهم: أنّهم معصومون مطّهرون من كلّ دنس، وأنّهم لا يذنبون ذنباً، لا صغيراً ولا كبيراً، ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون. ومن نفى عنهم العصمة في شيء من أحوالهم فقد جهلهم، ومن جهلهم فهو كافر. واعتقادنا فيهم: أنّهم معصومون، موصوفون بالكمال والتمام والعلم، من أوائل أمورهم وأواخرها، لا يوصفون في شيء من أحوالهم بنقص ولا عسيان ولا جهل»^(١).

المبحث الثاني: الأدلة العامّة على العصمة:

الدليل الأوّل: نقض الغرض:

إنّ الغرض من بعثة الأنبياء إنّما يحصل بالعصمة، فتجب العصمة تحصيلاً للغرض. بيان ذلك: أنّ المبعوث إليهم لو جوّزوا الكذب على الأنبياء والمعصية، جوّزوا في أمرهم ونهْيهم وأفعالهم التي أمرهم باتّباعهم فيها ذلك، وحينئذ لا ينقادون إلى امتثال أوامرهم، وذلك نقض للغرض من البعثة^(٢).

الدليل الثاني: وجوب متابعة النبي:

أَنَّ النَّبِيَّ تَجِبَ مُتَابَعَتُهُ؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، فإذا فعل معصية فإمّا أن تجب متابعتة أو لا، والثاني باطل؛ لانتفاء فائدة البعثة، والأول باطل؛ لأنّ المعصية لا يجوز فعلها^(٣).

الدليل الثالث: شاهدة النبي:

لو أقدم النبي على الفسق لزم أن يكون مردود الشهادة لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنْهُ﴾ [الحجرات: ٦]. وللإجماع على عدم قبول شهادة الفاسق، فيلزم أن يكون أدون حالاً من آحاد الأمة، مع أنّ شهادته تقبل في الدين القويم، وهو شاهد على الكل يوم القيامة، قال الله تعالى: ﴿لَنَكُونَنَّ شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]^(٤).

الدليل الرابع: حرمة إيذاء النبي بنهي عن المنكر:

لو صدر من نبي من الأنبياء ذنب، لوجب منعه وزجره والإنكار عليه؛ لعموم أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنّه حرام لاستلزام إيذائه المحرّم بالإجماع، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [الأحزاب: ٥٧]^(٥).

الدليل الخامس: قطع عذر الناس:

ومّا يدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].. فإنّ الآية ظاهرة في أنّ الله سبحانه يريد قطع عذر الناس في ما فيه المخالفة والمعصية، وأن لا قاطع للعذر إلاّ الرسل.. ومن المعلوم أنّ قطع الرسل عذر الناس ورفعهم لحجّتهم إنّما يصحّ إذا لم يتحقّق في ناحيتهم ما لا يوافق إرادة الله ورضاه، من قول أو فعل أو خطأ أو معصية، وإلاّ، كان للناس أن يتمسّكوا به ويحتجّوا على ربّهم سبحانه، وهو نقض لغرضه تعالى^(٦).

الدليل السادس: كونه من المخلصين:

حكى الله تعالى عن إبليس قوله: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (٨٢) إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ ﴿ [ص: ٨٢]، فلو عصى نبي، لكان ممن أغواه الشيطان ولم يكن من المخلصين، مع أن الأنبياء من المخلصين؛ للإجماع^(٧).

الدليل السابع: ثبوتها لبعضهم:

قال تعالى: ﴿ وَأَذْكُرْ عِبْدَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدَى وَالْأَبْصَارِ ﴾ (٤٥) إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ ﴿ (٤٦) وَلِيَهُمْ عِنْدَنَا لِمَنْ الْمُصْطَفَيْنَ الْآخِرِ ﴿ [ص: ٤٥ - ٤٧]، فإذا ثبت وجوب العصمة في البعض ثبت في الكل؛ لعدم القائل بالفرق^(٨).

الدليل الثامن: أفضليته على الملائكة:

الرسول أفضل من الملك لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [آل عمران: ٣٣]، وأفضلية البعض يدل على أفضلية الكل؛ للإجماع المركب، ولو صدرت المعصية عنه لامتنع كونه أفضل، لقوله تعالى: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴾ [ص: ٢٨]^(٩).

خلاصة:

هذه الأدلة المتقدمة، منها ما يختص بإثبات العصمة للأنبياء (لمرحلة ما بعد البعثة، ومنها ما هو شامل لما قبلها وبعدها.

المبحث الثالث: الأدلة الخاصة على عصمة النبي آدم:

الدليل الأول؛ اصطفاء آدم:

﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [آل عمران: ٣٣].
الاصطفاء: الاختيار، افتعال من الصفوة، ومنه: النبي المصطفى ﷺ، والأنبياء المصطفون^(١٠). والاصطفاء على قسمين:
الأول: الاصطفاء المطلق، وهو الذي لم يذكر فيه حيثية الاصطفاء، ولا الحق بشيء يشعر أنه كان بسببه. وهذا يفيد العصمة؛ لأنه اصطفاء مطلق.

الثاني: الاصطفاء المقيد، أو الشبيه بالمعلل، وهو الذي ذكر فيه حيثية الاصطفاء، أو ألحق بما يشعر أنه كان بسببه. وهذا لا يفيد العصمة بالرغم من إفادته التقدم لصاحب الاصطفاء في الجهة التي اصطفى فيها. والأول نظير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]. فلم يذكر في الآية ولا في غيرها من الآيات حيثية هذا الاصطفاء.

والثاني نظير قوله تعالى: ﴿يَمْرِيئُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰكِ وَطَهَرَكِ وَاصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٤٢]، فالاصطفاء الثاني، وهو الاصطفاء على نساء العالمين، كان من حيثية ولادة المسيح A منها من دون ملازمة من ذكر، وهذا ما تشير إليه الآيات الكريمة: ﴿يَمْرِيئُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: ٤٥]، وفي سورة الأنبياء: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٩١]، وفي سورة التحريم: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢]، والذي يؤيد كون هذا الاصطفاء لهذه الحيثية: تكرار الاصطفاء مرتين في الآية الكريمة نفسها. وهذا ما عليه جملة من المفسرين^(١١).

وعن أبي جعفر A: «اصطفاك من ذرية الأنبياء، وطهرتك من السفاح، واصطفاك لولادة عيسى من غير فحل»^(١٢). وعن أبي عبد الله A قال: «اصطفاه مرتين: أما الأولى: اصطفاه، أي: اختارها، وأما الثانية: فإنها حملت من غير فحل، فاصطفاه بذلك على نساء العالمين»^(١٣).

وهذه الآية من أحسن الأدلة لإفادة العصمة بسبب اختصاص الاصطفاء المطلق بالمعصوم، وذلك لأنه سبحانه لا يختار ولا يصطفى إلا من يستحق العصمة.

مناقشة وردود:

قد يقال: الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب، فلا يدل على العصمة بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُؤْتِنُ اللَّهُ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: ٣٢]، فقسم المصطفين إلى الظالم والمقتصد والسابق بالخيرات. والجواب: الضمير في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ﴾، راجع إلى العباد، لا إلى المصطفين؛ لأنَّ عوده إلى أقرب المذكورين هو المتعين.

وقد يقال: نسلم أنَّ الاصطفاء والاجتناب يفيد العصمة ولكن يفيدها من حينه، واجتناب آدم A كان بعد معصيته قال تعالى: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ، فَغَوَىٰ﴾ (١٣) ثُمَّ أَجْبَنَهُ رَبُّهُ، فَآبَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ [طه]، فالاجتناب حاصل بعد المعصية، فهو قبله عاص وبعده معصوم.

والجواب: إن كان جزاء المعصية من الحكيم العادل العصمة، فلم لعن إبليس وطُرد؟! وإن كان جزاؤها الطرد واللعن فلا مَاجْتَبِيَّ آدم A؟ إذا فما أقدم عليه آدم يختلف بجوهره وحقيقته عما أقدم عليه إبليس اللعين، وإلا، لكانا سوياً في الاجتناب أو اللعن، فما أقدم عليه إبليس من المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى استحق به اللعن والطرد والعذاب في الآخرة، ولكنَّ آدم بفعله استحقَّ الاجتناب والعصمة والهدى، وعليه: فالنبي آدم A لم يعص الخالق تعالى وإلا، لكان جزاؤه جزاء إبليس باللعن والعذاب. فما ورد من لفظ المعصية في القرآن الكريم ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ﴾، لا بد من استظهار معنى آخر له يتوافق مع العصمة. وقد يُقال: إنَّ ما أوجب الاجتناب لآدم A هو توبته، وهذا لم يحصل من إبليس.

والجواب: إن كان المقصود من توبته A قوله تعالى حكاية عنها: ﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]، فهذا من باب العودة إلى الله تعالى والخضوع والتذلل له والاستعانة به عند كل أمر،

وليس من باب التوبة عن الذنب، بل شأنه A هنا شأن كل الأنبياء) في هذه الأمور.. ولو راجعنا سيرة الأنبياء، وخصوصاً سيرة نبينا الأعظم ﷺ لوجدنا الكثير من هذا القليل، ولم يحمل أحد ذلك على التوبة من الذنوب والعياذ بالله.

وإن كان المقصود، أنّ هناك توبة أخرى ولكن لم تصرّح بها الآيات، فهذا ممّا لا يُعلم إلّا من طريق النقل، ولا نقل هنا، فلا سبيل للجزم بها وإثباتها، إلّا التعسف والتخرص بالغيب.

الدليل الثاني: أفضليّة النبي آدم A على الملائكة:

النبي آدم A أفضل من الملائكة؛ لسجودهم له، و هم معصومون بنصّ القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: ٦]، فإن كان أفضل منهم مع ما لهم من مرتبة العصمة فهو أيضاً معصوم بطريق أولى، ومرتبته أرفع من مرتبتهم.

مناقشة وردود:

قد يقال: إنّ سجود الملائكة في المقام غاية ما يمكن أن يفيد هو إظهار الفضل والتعظيم للنبي آدم A، وهو بعيد عن اثبات أفضليّته، وبالتالي: عصمته. أقول: إنّ سجودهم له لم يكن من قبيل ما يتعارف عليه من التعظيم في قصور الملوك والأمراء، ولم يكن نتيجة لقاء فتحيّة، بل كان بعد النقاش الذي حصل بينهم وبين الله تعالى حول فضل هذا المخلوق الجديد والمهام التي ستناط به، وانتهى النقاش ببيان فضله وعظيم محله، وأنّه في مقام أعظم من مقامهم، وأنّه قد وصل إلى ما لم يستطيعوا أن يصلوا إليه، ونال ما لم ينالوه من العلم هم أنفسهم.

قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَتَّكِدُمْ أَتَيْنَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة].

ومما يؤيد الذي قلناه: هو أن امتناع إبليس عن السجود كان لهذه الجهة بالخصوص على ما حكاه الله تعالى عنه في كتابه الكريم، ولو كان السجود لمجرد التحية لسجد، وما كان منه ما كان. ولكنه فهم من الأمر بالسجود تكريماً للنبي وتفضيلاً له عليهم جميعاً؛ ولذا اعترض على الله تعالى بأنه أفضل منه.

قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ﴿٦١﴾ قَالَ أَرَأَيْتَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء]، وفي سورة الأعراف: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِمَّنْ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾﴾، وفي سورة ص: ﴿قَالَ يَبْنَئُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ اسْتَكَبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴿٧٥﴾ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِمَّنْ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [٧٥-٧٦].

ولو لم يكن فهم إبليس صحيحاً في المقام، لوجب أن يردعه الله تعالى عنه ويعلمه أنه ما أمره بالسجود على وجه تعظيمه له ولا تفضيله إياه عليهم، بل على الوجه الآخر الذي لا حظ للتعظيم فيه، وما جاز إغفال ذلك، وهو سبب معصية إبليس وضلاله، فلما لم يقع ذلك دل على أن الأمر بالسجود لم يكن إلا على جهة التفضيل والتعظيم.

وعن النبي الأعظم ﷺ في خبر طويل قال: «... وهل أمر الله الملائكة بالسجود لآدم إلا لما كانوا قد وضعوه في نفوسهم أنه لا يصير في الدنيا خلق بعدهم إذا رفعوا عنها إلا وهم - يعنون أنفسهم - أفضل منه في الدين فضلاً، وأعلم بالله وبدينه علماً، فأراد الله أن يعرفهم أنهم قد أخطأوا في ظنونهم واعتقاداتهم، فخلق آدم وعلمه الأسماء كلها ثم عرضها عليهم فعجزوا عن معرفتها، فأمر آدم A أن ينبئهم بها وعرفهم فضله في العلم عليهم»^(١٤).
وقد يقال أيضاً: إن سجودهم لم يكن للنبي A، بل كان لمن أودعهم الله عز وجل في صلبه، وهم محمد وأهل بيته صلى الله عليه وسلم أجمعين، وبالتالي يعود الإشكال السابق.

أقول: المروي في الأخبار أن سجود الملائكة لم يكن لمن في صلب النبي آدم وإنما كان لشخصه A، نعم، هناك قسم من هذه الأخبار تقول إن سجودهم له كان بسبب من أودعهم الله تعالى في صلبه، ولكن سجودهم له بسبب ذلك غير كونه سجوداً لمن في صلبه. وعليه لا يبقى إشكال في المقام.

عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله A: سجدت الملائكة لآدم A ووضعوا جباههم على الأرض؟ قال: «نعم تكرامة من الله تعالى»^(١٥). وعن الإمام موسى بن جعفر عن آبائه قال: «إن يهودياً سأل أمير المؤمنين A عن معجزات النبي في مقابلة معجزات الأنبياء، فقال: هذا آدم أسجد الله له ملائكته، فهل فعل بمحمد ﷺ شيئاً من هذا؟ فقال علي A: لقد كان ذلك، ولكن أسجد الله لآدم ملائكته، فإن سجودهم لم يكن سجود طاعة إنهم عبدوا آدم من دون الله عز وجل، ولكن اعترافاً لآدم بالفضيلة، ورحمة من الله له»^(١٦). ومن كتاب أمير المؤمنين علي A إلى معاوية قال: «خلق الله آدم بيده، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له الملائكة، وعلمه الأسماء كلها، واصطفاه على العالمين، فحسده الشيطان فكان من الغاوين»^(١٧). وعن الإمام علي بن الحسين A قال: حدثني أبي عن أبيه عن

رسول الله ﷺ قال: «يا عباد الله إن آدم لما رأى النور ساطعاً من صلبه - إذ كان الله قد نقل أشباحنا من ذروة العرش إلى ظهره - رأى النور ولم يتبين الأشباح فقال: يا رب في ما هذه الأنوار؟ قال الله عز وجل: أنوار أشباح نقلتهم من أشرف بقاع عرشي إلى ظهرك، ولذلك أمرت الملائكة بالسجود لك، إذ كنت وعاءاً لتلك الأشباح»^(١٨).

فهذه الروايات تثبت أن السجود كان لشخص النبي آدم A ولو بسبب من أودعهم الله تعالى في صلبه. وكون السجود لهذا السبب لا ينفي السبب الأول الذي ذكرناه آنفاً - وهو بيان فضله وعلمه عليهم - بل يؤكد؛ وذلك لأنه لو لم يكن صاحب مقام وفضل عظيمين وعلم لا يدانيه فيه أحد من الملائكة، لم يكن أهلاً لأن يستودع تلك الأشباح القدسية والأنوار العلية، ولكانوا هم أولى منه بذلك.

ومن بعدما أثبتنا عصمة النبي آدم A بالأدلة المتقدمة، وتعرفنا على حدود العصمة أصبح لزاماً علينا استعراض الشبهات وردّها، مع ذكر أقوال العلماء في المقام.

الفصل الثالث

المبحث الأول: آيات متشابهات

الآيات التي استدّل بها على المعصية:

استدّل على معصية النبي آدم A بالآيات التالية: ﴿وَقُلْنَا يَتَادُمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾^(٣٥) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتْنَعٌ إِلَىٰ حِينٍ^(٣٦) فَلَقِيَ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتٍ فَلَبَّ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ^(٣٧)

قُلْنَا أَهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿البقرة﴾.

وقال تعالى: ﴿وَبَيْنَاكُمْ أَسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٩﴾ فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءِيهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَائِنَ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ﴿٢١﴾ فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٢٢﴾ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ أَهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتْنَعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٢٤﴾ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ ﴿٢٥﴾ يَبْنِيْءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِيَاسًا يُؤَرِّى سَوْءَ نَفْسِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ النُّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿٢٦﴾ يَبْنِيْءَ آدَمَ لَا يَفْنَيْتَكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَيهِمَا إِنَّهُ يَرِيكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿الأعراف﴾.

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى ﴿١٧﴾ فَقُلْنَا يَنْبَغِي أَنْ هَٰذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى ﴿١٨﴾ إِنَّ لَكَ إِلَّا جُوعٌ فِيهَا وَلَا تَعْرِى ﴿١٩﴾ وَأَنْتَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى ﴿٢٠﴾ فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَنْبَغِي هَلْ أَذُنُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٌ لَكَ لَا يَبْلَى ﴿٢١﴾ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴿٢٢﴾ ثُمَّ أَجْنَبَهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى ﴿٢٣﴾ قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ﴿طه﴾.

نعم، هذه هي الآيات التي تحدثت عما يحلو للبعض تسميته بـ (خطيئة آدم A)، وذلك أن آدم كان قد نهي عن الأكل من الشجرة ومع ذلك أقدم على

الفعل وعصى ربّه. وقد استفاد المخطئون من مجموعة هذه الآيات الكريمة لإثبات المعصية، والبعض الآخر أراد التنزيه عنها ولكن بطريقته الخاصة، والتي كانت أبشع من نسبة المعصية نفسها. وسنستعرض عدّة من هذه الأقوال:

المبحث الثاني: أقوال المخطئة:

قبل الدخول في سرد أقوال هؤلاء المخطئة نعيد ونذكّر بمبانيهم التي هم عليها في عصمة الأنبياء). وهذا، كنّا قد ذكرناه في نهاية بحث العصمة ولكن نعيده هنا بمزيد من التفصيل لأهميته في فهم أقوالهم. مبنى الحشوية:

قالوا: يجوز على الأنبياء الكبائر والصغائر، عمداً وسهواً، قبل النبوة وبعدها. وبعضهم صرح بجواز الكفر عليهم قبل النبوة، وقالوا هذا واقع واستدلوا له بقوله تعالى للنبي الأعظم ﷺ: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: ٧]. قال الكلبي: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا﴾ يعني: كافراً في قوم ضلال فهداك للتوحيد، وقال السدي: كان على دين قومه أربعين سنة^(١٩).

مبنى الأشاعرة:

وهم على قولين:

القول الأوّل: وهو قول أكثر متكلميهم: المنع من صدور الكبائر منهم عمداً بعد النبوة، وعدم المنع سهواً، وأمّا قبلها فهو جائز عمداً وسهواً. والصغائر جائزة عمداً وسهواً قبل النبوة وبعدها، وأمّا الخسيصة منها فلا تجوز عمداً ولا سهواً لا قبلها ولا بعدها، سوى ما كان من قبيل نظرة وكلمة سفه نادرة في خصام.

القول الثاني: وهو قول بعض متكلميهم وجمهور من الفقهاء من أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي: جواز الكبائر والصغائر عمداً وسهواً قبل النبوة، أما بعدها فغير جائز مطلقاً^(٢٠).

مبنى المعتزلة:

وهو أنه لا يجوز عليهم - عقلاً - الكبائر ولا الصغائر الخسيسة المنقّرة قبل النبوة ولا بعدها. أما الصغائر غير المنقّرة فهم بذلك على ثلاثة أقوال. القول الأول: جواز الإقدام عليها عمداً وتقع محبطة؛ لأنه لا يقدم إلا على خوف ووجل من الله تعالى، وهذا قول أبي هاشم.

القول الثاني: المنع من تعمّد إتيان الصغيرة، ولكنها تقع منه على سبيل التأويل ودخول الشبهة، وهو قول أبي علي الجبائي.

القول الثالث: الصغائر التي تقع منهم لا تكون إلا على سبيل السهو والنسيان، ولكنهم مؤاخذون بذلك وإن كان موضوعاً عن أمتهم؛ لأن معرفتهم أقوى ودلائلهم أكثر وأخطارهم أعظم ويتّهمونهم من التحفظ ما لا يتّهمونهم لغيرهم. وهو قول أبي إسحاق النّظام وجعفر بن مبشر^(٢١).

عود على بدء:

بعد أن ذكرنا مباني المخطئة نعود فنذكر أقوالهم بما يلي:

أقوال الحشوية:

ابن تيمية: قال ابن تيمية في دقائق التفسير: «من قال: إن آدم عليه الصلاة والسلام ما عصى فهو مكذّب للقرآن، يستتاب فإن تاب، وإلا قتل، فإن الله تعالى قال: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ، فَغَوَى﴾^(٢٢) ثُمَّ أَحْبَبَهُ رَبُّهُ، فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى»، والمعصية هي مخالفة الأمر الشرعي، فمن خالف أمر الله الذي أرسل فيه رسله وأنزل به كتبه فقد عصاه»^(٢٢).

ابن زمنين: قال ابن زمنين: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾، ولم يبلغ بمعصيته الكفر ﴿ثُمَّ اجْبَنَهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ من ذلك الذنب ﴿وَهَدَىٰ﴾، أي: مات على الهدى^(٢٣).

البغوي: قال البغوي: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾ بأكل الشجرة ﴿فَغَوَىٰ﴾ يعني: فعل ما لم يكن له فعله، وقيل: أخطأ طريق الحق وضلّ حيث طلب الخلد بأكل ما نهي عن أكله فخاب ولم ينل مراده^(٢٤).

السمعاني: قال السمعاني: «قوله: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾ قال ابن قتيبة: يجوز أن يقال: عصى آدم، ولكن لا يقال: آدم عاص، لأنه إنما يقال: عاص إذا اعتاد فعل المعصية، وهذا كالرجل يخطئ ثوبه، يقال: خاط ثوبه، ولا يقال: خيَّاط إلا إذا اعتاد الخياطة. وأما قوله: ﴿فَغَوَىٰ﴾ معناه: ضلّ وخاب، والضلال ها هنا بمعنى: أخطأ طريق الحق، والخيبة: فوات ما طمع فيه من الخلود»^(٢٥).

ابن جرير الطبري: قال ابن جرير الطبري: «قوله: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾، يقول: وخالف أمر ربّه، فتعدّى إلى ما لم يكن له أن يتعدّى إليه من الأكل من الشجرة التي نهاه عن الأكل منها. وقوله: ﴿ثُمَّ اجْبَنَهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾، يقول: اصطفاه ربّه من بعد معصيته إياه فرزقه الرجوع إلى ما يرضى عنه، والعمل بطاعته، وذلك هو كانت توبته التي تابها عليه. وقوله: ﴿وَهَدَىٰ﴾، يقول: وهداه للتوبة، فوققه لها»^(٢٦).

الرماني: قال الرماني: «لما حلف إبليس لهما لم يقبلا منه ولم يصدّقا، ولكن فعلا ذلك لغلبة شهواتهما، كما يقول الغاوي للإنسان ازن هذه المرأة فإنك إن أخذت لم تحدد، فلا يصدّقه، ويزني بها لشهوته»^(٢٧).

سعيد بن المسيب: قال سعيد بن المسيب: «إنّ آدم ما أكل من الشجرة وهو يعقل، ولكن حوّا سقته الخمر حتى إذا سكر، قادتة إليها فأكل»^(٢٨).

تبريرات لا تجدي:

أقول: وقد برّر هؤلاء فعل النبي آدم بهذه الأسباب السخيفة خوفاً من القول إنّ النبي قد صدّق إبليس بما خاطبه به، وذلك لأمرين:
الأول: إنّ إقدام آدم على الأكل من الشجرة بسبب تصديقه لإبليس يوجب كفره، وذلك لأنّ إبليس منّا بالخلود ﴿أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾، والاعتقاد بالخلود إنكار ليوم القيامة.

الثاني: إنّ لو صدّقه لكانت معصيته في هذا التصديق أعظم من معصيته بالأكل من الشجرة، لأنّ إبليس لما قال له: ﴿مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠]، فقد ألقي إليه سوء الظن بالله ودعاه إلى ترك التسليم لأمره والرضا بحكمه، وإلى أن يعتقد أنه هو - أي إبليس - ناصحاً له وأنّ الله تعالى قد غشه، ولا شك أن هذه الأشياء أعظم من الأكل من الشجرة.

أقوال الأشاعرة:

من ذهب منهم إلى القول الأول:

القرطبي: قال القرطبي: «يقال: إنّ أول من أكل من الشجرة حوّاء بإغواء إبليس إياها، وإنّ أول كلامه كان معها لأنّها وسواس المخدّة، وهي أول فتنة دخلت على الرجال من النساء..»

فقال [إبليس]: ما مُنعتما هذه الشجرة إلّا أنّها شجرة الخلد؛ لأنّه علم منهما أنّهما كانا يحبّان الخلد، فأتاها من حيث أحبّا، «حبّ الشّيء يعمي ويصمّ»، فلمّا قالت حوّاء لآدم أنكر عليها وذكر العهد، فألحّ على حوّاء وألحّت حوّاء على آدم.. إلى أن قالت: أنا أكل قبلك حتّى إن أصابني شيء سلمت أنت، فأكلت فلم يضرّها.. فأتت آدم فقالت: كل فإنّي قد أكلت فلم يضرني، فأكل فبدت لهما سواتهما وحصلا في حكم الذنب، لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [الأعراف:

[١٩]، فجمعهما في النهي، فلذلك لم تنزل بها العقوبة حتى وجد المنهي عنه منهما جميعاً، وخفيت على آدم هذه المسألة»^(٢٩).

الشنقيطي: قال الشنقيطي: «الذي يظهر لنا أنه الصواب في هذه المسألة أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم لم يقع منهم ما يزري بمراتبهم العلية، ومناصبهم السامية، ولا يستوجب خطأ منهم ولا نقصاً فيهم صلوات الله وسلامه عليهم، ولو فرضنا أنه وقع منهم بعض الذنوب؛ لأنهم يتداركون ما وقع منهم بالتوبة والإخلاص وصدق الإنابة إلى الله، حتى ينالوا بذلك أعلى درجاتهم فتكون بذلك درجاتهم أعلى من درجة من لم يرتكب شيئاً من ذلك. ومما يوضح هذا قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ، فَغَوَى﴾^(٣٠) ثُمَّ أَجْبَنَهُ رَبُّهُ، فَكَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى. فانظر أي أثر يبقى للعصيان والغبي بعد توبة الله عليه، واجتنبائه أي اصطفاؤه إياه، وهدايته له، ولا شك أن بعض الزلات ينال صاحبها بالتوبة منها درجة أعلى من درجته قبل ارتكاب تلك الزلة، والعلم عند الله تعالى»^(٣٠).

مناقشة قول الشنقيطي:

أقول: قد يكون صحيحاً أن بعض المذنبين العصاة ينال بعد توبته درجات عليا لم تكن له من قبل، وذلك لفرط ما أثرت فيه معصيته، فاشتد ندمه وعظم عليه ذنبه فأحسن بذلك التوبة عن صدق وإخلاص وعلم الله تعالى منه عدم العود إلى مثل ذلك، وهذا في العاديين من الناس حيث يتدرجون - عموماً - من المعاصي إلى الطاعات ومنها إلى مراتب القرب من الله عز وجل، فينالوا بذلك الثواب الجزيل في الجنان.

ولكن هذا شيء وأن يبنى تدرج الأنبياء - لو سلم أصل التدرج - على مثل ذلك شيء آخر. وهو - أي التدرج - مع التسليم به، فلن يكون من المعاصي وارتكاب المحرمات إلى العصمة والنبوة، إنما يكون في نفس مراتب القرب والطاعة دون سواهما من مراتب لا تليق بهم وبعصمتهم، فإن من يترقى في

مدارج الكمال ابتداء لحسن تربية وسلوك مرضي ليس كمن ينال حظاً من ذلك بعد المعاصي والتجرؤ على الحرمات، ومن الواضح أنّ الأنسب بعصمة الأنبياء هو الأول لا أن يكونوا حقل تجارب يتعلم الآخرون من أخطائهم.

ولو كانت المسألة كذلك، لكان الأولى أن يدعونا الله ورسوله إلى المعاصي والتوبة عقبيها لنفوز بذلك بمراتب أعلى مما كان لنا قبل الارتكاب ولعلنا بذلك نصبح من جملة المعصومين أيضاً، ولعمري هذا مما لا يحتمله الجاهل فضلاً عن العالم ولكنّها دعوى العلم ممن ليسوا أهله.

وإذا كان الله تعالى يدعو عباده إلى التوبة ويحثهم عليها ويجب التائب منهم كما يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فهذا لترغيب العصاة من عباده بالتوبة والمغفرة كي لا يياسوا ويقنطوا من رحمته، يقول تعالى: ﴿قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣]. وأيضاً: إظهار لعظيم الرأفة والرحمة الإلهية فبدل أن ينزل عليهم العذاب بسوء أفعالهم، يدعوهم إلى التوبة والمغفرة، فإن تابوا وأصلحوا وإلا ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، والعلم عند الله تعالى.

وقال الشنقيطي في موضع آخر: «وللدوافع تأثير في الحكم، كما في قصة آدم وإبليس. فقد اشترك آدم وإبليس في عموم علة العصيان، إذ نُهي آدم عن قربان الشجرة، وأمر إبليس بالسجود لآدم مع الملائكة، فأكل آدم مما نهي عنه، وامتنع إبليس عما أمر به فاشتركا في العصيان، كما قال تعالى عن آدم: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾. وقال عن إبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]. ولكن السبب كان مختلفاً، فآدم نسي ووقع تحت وسوسة الشيطان فخدع بقسم إبليس بالله تعالى ﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾ [الأعراف: ٢١]، وكانت معصية عن إغواء وسوسة ﴿فَازْلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦]. أما إبليس، فكان عصيانه عن سبق إصرار وعن حسد واستكبار»^(٣١).

ومن ذهب إلى القول الثاني:

الفخر الرازي: قال الفخر الرازي بعد ذكر وجوه سبعة لإثبات المعصية: «والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا أن نقول: كلامكم إنما يتم لو أتيتم بالدلالة على أن ذلك كان حال النبوة، وذلك ممنوع فلم لا يجوز أن يقال: إنَّ آدم A حالما صدرت عنه هذه الزلَّة ما كان نبياً، ثم بعد ذلك صار نبياً ونحن قد بينّا أنه لا دليل على هذا المقام»^(٣٢).

وقال - أي الرازي - في تفسير سورة الماعون: «لم يستر [الله] على آدم بل قال: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ﴾؟ والجواب: أنه تعالى ذكر زلَّة آدم لكن بعد موته مقروناً بالتوبة، ليكون لطفًا لأولاده أنه أُخرج من الجنة بسبب الصغيرة فكيف يطعمون في الدخول مع الكبيرة، وأيضاً: فإنَّ وصف تلك الزلَّة رفعة له؛ فإنه رجل لم يصدر عنه إلا تلك الزلَّة الواحدة ثم تاب عنها مثل هذه التوبة»^(٣٣).

أقوال المعتزلة:

وأما المعتزلة فقد سلكوا في هذا على أقوال ثلاثة كما أسلفنا:

القول الأول: إنَّ آدم A نُهي عن نوع تلك الشجرة لا عن عينها، بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا﴾ [البقرة: ٣٥]، وأراد سبحانه نوعها المطلق، فظنَّ آدم أنه أراد خصوصية تلك الشجرة بعينها، وقد كان أشير إليها فلم يأكل منها بعينها، ولكنه أكل من شجرة أخرى من نوعها فأخطأ في التأويل.

القول الثاني: إنَّه A أقدم على الأكل عامداً، لكن كان معه من الوجع والفرع والإشفاق ما صير ذلك في حكم الصغيرة.

القول الثالث: إنَّه A حين أقدم على الأكل كان ناسياً للنهي، ولكنه مؤاخذ بذلك باعتبار نبوته وعصمته، فالمؤاخذة وإن كانت موضوعة عن الناس في

حال السهو والنسيان، إلا أنها غير موضوعة عن الأنبياء؛ لأن معرفتهم أقوى ودلائلهم أكثر وأخطارهم أعظم، ويتهياً لهم من التحفظ ما لا يتهياً لغيرهم^(٣٤). فالأقوال المتقدمة تتفق فيما بينها على التسليم بصدور المعصية وأن النبي آدم A ارتكب ما لم يكن ينبغي له، إلا أنها تختلف من ناحية تقويم الموقف، فمن قائل بالمعصية من دون تبرير لها بل ويحكم بقتل من ينكرها بغطاء حجة واهية، إلى من يحاول أن يخلق أسباباً وأعداءاً قد خاطها على مقاسه ثم أراد إلباسها للنبي A، ولو وقف عند المعصية من دون ذكر الأسباب لكان أجدى به. والإنصاف في هذه الأقوال: أنك لا تجد بينها أو في طياتها، شيئاً يمكن التمسك به لينى على أساسه نظرية تنفع في مقام دفع الشبهة، سوى ما عن القول الأول من المعتزلة؛ فإنه محاولة جدية في ذلك ولو على طبق بعض المباني في العصمة وعلم النبي).

ولا يخفى أن الذي ذهبوا إليه - من كون لفظة «هذه» للنوع وليس لشخص الشجرة - موجود في رواياتنا عن طرق أهل بيت العصمة)، وقد ذهب بعض متأخري علمائنا إلى تبني هذه الروايات في المقام^(٣٥). فقد روي عن أبي الحسن الرضا A، أنه قال للمؤمنين: «إن الله تبارك وتعالى قال لآدم عليه السلام: ﴿أَسْكَنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٩]، ولم يقل لهما لا تأكلا من هذه الشجرة ولا مما كان من جنسها، فلم يقربا تلك الشجرة، وإنما أكلا من غيرها إذ وسوس الشيطان إليهما وقال: ﴿مَا هَنَكَمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٠]، وإنما نهاكما أن تقربا غيرها^(٣٦).

وليكتمل الإنصاف: لا بد من ذكر نظرية جديدة في الشكل والمضمون والأسلوب، وهي وإن كانت تنبع من نظرية التكامل عند الأنبياء المعروفة، إلا أن طرحها بالحدود المطروحة بها عند قائلها، بالإضافة لأسلوبه المتميز، قولها

بقالب جديد ومستغرب حتّى عند القائلين بالتكامل أنفسهم، ولذا كانت جديدة في شكلها ومضمونها وأسلوبها.

النبي آدم A والتجربة:

يقول صاحب هذه النظرية:

« إنّ في قصّة آدم وضعاً خاصّاً لا يرتبط بالأجواء التي تثيرها قضيّة العصمة كعنصر ذاتي من عناصر النّبوة الهادية، وذلك أنّ آدم يمثّل بداية الإنسان في وجوده، فهو الحلقة الأولى من هذه السلسلة الإنسانية الممتدّة في هذا الكون، وهو خليفة الله في الأرض - بصفته الإنسانية -، فكان لا بدّ له من أن يعيش التجربة الحيّة في مواجهة الإغراء ليخرج من براءته الذهنيّة التي قد توحى له بأنّ الكون يعيش روح البراءة والصفاء في نصائحه وعلاقاته؛ لأنّ مثل هذه البراءة قد تؤدّي به إلى الوقوع في قبضة الغشّ والعداوة؛ لأنّه لا يفهم معنى الغشّ والعداوة في حركة الحياة.

ولذا، فقد كانت هذه القضية أسلوباً تجريبياً تدريجياً، حيث يضعه في مواجهة الواقع، ليتعرّف من خلال تجربته على طبيعة الضعف في تكوينه، ونوعيّة الأساليب الملتوية التي يتدعها الشيطان في الإغواء والإضلال، ليأخذ من ذلك فكرة عمليّة عن الأسلوب الأفضل للمواجهة الدائمة مع الشيطان، ليكون استعداداً الجديداً، من خلال التجربة الحيّة، لا من خلال الفكرة المجردة، وليفهم معنى العداوة في النتائج السيّئة التي انتهت إليها في إطاعته للشيطان»^(٣٧).

ويقول في تصوير القصّة:

«وبدأت العملية من موقع حقه وعداوته، فمشى إليهما في صورة الملاك الناصح ليقول لهما إنّ هذا النهي عن الأكل من الشجرة لا يلزمهما، بل سيحصلان من خلال تجاوزه على لذة الخلود والانطلاق في أجواء الملائكة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠].

وبدأت الكلمات الجديدة المغلفة بغلاف من البراءة والنصح تأخذ مفعولها في نفسيهما كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّصِيحِينَ﴾ [الأعراف: ٢١]، فهما لم يتصورا أنّ هناك غشاً في النوايا، وخداعاً في الأساليب، بل كلّ ما عندهما الصفاء والنقاء والنظر إلى الحياة من وجه واحد هو الحقيقة بعينها، فاستسلما للكلمات من دون أن يشعرا بأنّ ذلك تمرّد على الله وعصيان لإرادته، فقد كان لأساليب إبليس لعنه الله، فعل السحر في نفسيهما، تماماً كما هي الأحلام عندما تُغرق الإنسان في أجواء روحية لذيذة فتبعده عن واقعه وعن حياته.

وسقطا في أول تجربة، ونجح إبليس في التحدي الأول للإنسان، فأهبطه من عليائه وأسقطه من مكانته، لئلا يبقى الساقط الوحيد في عملية التمرد على الله. فهذا هو يشعر بالزهو والرضا؛ لأنّه استطاع أن يهبط بقيمة هذا المخلوق الذي كرمه الله عليه، إلى درك الخطيئة ليصبح منبوذاً من الله»^(٣٨).

وفي موضع آخر يقول:

«وهكذا حاول الالتفاف على أحلامهما الإنسانية في الخلود والملك الباقي من دون أن يثير فيهما عقدة الخوف من المعصية لله، ولهذا كان أسلوبه هو أسلوب التحذير الذاتي، والغفلة الروحية عن النتائج السلبية التي تنتظرهما إذا استسلما إليه. وهذا ما يجب أن ينتبه إليه الإنسان في مواقفه العملية، فيما قد يوسوس إليه الشيطان من التأكيد على حركة الحلم الوردي في مشاعره بطريقة غير واقعية، مستغلاً حالة الاسترخاء الروحي والغفلة الفكرية التي يخضع لها في وجدانه، ممّا يجعله مشدوداً إلى الجانب الخيالي من أفكاره من دون مناقشة لها في

قليل أو كثير. فينحرف من موقع الغفلة لا من موقع الوعي، ومن أجواء الحلم لا من أجواء الواقع، كما حدث تماماً لآدم وحواء عندما كانا ينعمان بسعادة الجنة ونعيمها في ظلال عفو الله ورحمته ورضوانه، يتبوّان من الجنة حيث يشاءان، فليس لديهما مشكلة هناك. إلى أن جاء إبليس الذي لم يكن منه إلا أن وسوس إليهما مستغلاً جانب الغفلة، فعزلهما عن الواقع ودفعهما إلى التفكير بالخلود والملك الباقي، فدفعهما للأكل من الشجرة التي نهاهما الله عنها. ولو فكراً جيداً لعرفا أن الخلود والملك ليسا من الأشياء التي تحصل بفعل الأكل من الشجرة، بل هما نتيجة الإرادة الإلهية التي تملك أمر الموت والحياة، والملك الباقي أو الفاني، ولكنهما استسلما للجوّ الخياليّ المشبع بالأحاسيس الذاتية الحاملة^(٣٩).
ومن أطرف ما قاله في المقام:

«...وأثار في داخلهما طموح الملك والسيطرة والخلود، وربط ذلك بالشجرة، فهي تحمل في ثمرها سرّ الخلود والملك. فانطلقا إليها بكل شوق ولهفة، وأطبقت عليهما الغفلة عن مواقع أمر الله ونهيه، لأنّ الإنسان إذا استغرق في مشاعره وطموحاته الذاتية واستسلم لأحلامه الخياليّة، نسي ربّه ونسي موقعه منه، وأصبح يفكر في الاتجاه الواحد الذي يقوده إليها بعيداً عن كل مسؤوليّة»^(٤٠).

خلاصة نظرية التجربة:

وبنظرة سريعة حول ما نقلناه من كلماته، نستنتج التالي: أنّ آدم الذي يتحدّث عنه الكاتب لا يمكن أن يكون الشخص نفسه الذي نعرفه ونقتدي به، لأنّ آدم الذي نؤمن به وجاءنا القرآن بخبره هو نبي من أنبياء الله المعصومين، ولا يجوز عليه شيء مما ذكره. وأمّا آدم الذي يتحدّث عنه هنا: فهو إنسان بسيط وساذج، يعصي ربّه من دون تفكير، ويعيش في حالة من البراءة الذهنيّة بأبعد

حدودها.. لا يعرف معنى الغش والعداوة.. - مع أن الله تعالى قد خاطبه قائلاً: ﴿إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ﴾ [طه: ١١٧]، ولكن لعلّه لم يفهم الكلام ما دام بهذا المستوى من السذاجة والبساطة -!!

ثم إن إبليس استطاع أن يدفع بآدم لأن يعيش في أجواء من الحلم الوردّي من خلال التأكيد له على إمكان الخلود وذلك من خلال الأكل من الشجرة المحرّمة.. واستسلم آدم لكلماته من دون أن يشعر بأنّ ذلك تمرد على الله وعصيان لإرادته، فعاش في حالة من الاسترخاء الروحي والغفلة الفكرية في وجدانه... واستغرق في التفكير بالخلود والملك الباقي في أجواء روحية لذيذة أبعدته عن واقعه وعن حياته، ممّا جعله مشدوداً إلى الجانب الخيالي من أفكاره من دون مناقشة لها في قليل أو كثير.. وانحرف من موقع الغفلة ومن أجواء الحلم.. ولم يفكر جيداً حين أقدم على الأكل من الشجرة، لأنّه لو فكر لعرف أن الخلود والملك ليسا من الأشياء التي تحصل بفعل الأكل منها بل هما نتيجة الإرادة الإلهية. وهكذا استطاع إبليس أن يلتف على أحلام آدم الإنسانية، من دون أن يثير فيه عقدة الخوف من معصية الله. ولذا استطاع أن يهبط به من عليائه ويسقطه من مكانته، فأهبطه إلى درك الخطيئة ليصبح منبوذاً من الله تعالى، وهكذا ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ﴾؛ لأنه نسي ربّه ونسي موقعه منه.

أسف.. وتعجّب:

وللأسف، عندما تقرأ هذه الكلمات تحسب نفسك تطالع في كتب القصص الخيالية عن رجل يغامر بحياته من دون تفكير بعواقب الأفعال التي يقدم عليها، ولا شأن ههنا لنبي من أنبياء الله تعالى. والعجيب أنّه يتحدث عنه كما لو أنّه يتحدث عن إنسان عاديّ، بل وعاديّ جداً، ويصفه بأوصاف لا تليق بحضرته A. ولنا الحق أن نتساءل، أنّه لو أراد شخصٌ منّا أن يصف نفسه، فهل

يرضى لنفسه أن يصفها بهذه الأوصاف، أو يصفه غيره بها؟! ولو أردنا أن ننتع إنساناً عزيزاً علينا، فهل كنّا نرميه ببعض هذه النعوت؟!؟

الفصل الرابع:

ردود العلماء على المخطئة:

تقدّم في الفصل السابق عرض جملة من أقوال وآراء المخطئة من العامة ومفسّريهم، ومن كان على طريقتهم. وآما العلماء الأبرار الذين تمسّكوا بحبل الله القويم واستقوا علومهم عن أهل بيت العصمة والطهارة، فقد سلكوا في طريق دفع الشبهة أكثر من سبيل، وهذه جملة من أقوالهم.

الشریف المرتضى:

قال 6: «مّا تعلّقوا به قوله تعالى في قصّة آدم A، ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾. قالوا: وهذا تصريح بوقوع المعصية التي لا تكون إلا قبيحة، وأكّده بقوله: ﴿فَعَوَّى﴾، فهذا تصريح بوقوع المعصية، والغّي ضدّ الرشد.

والجواب: يقال لهم؛ آما المعصية فهي مخالفة الأمر، والأمر من الحكيم تعالى قد يكون بالواجب وبالمندوب معاً، فلا يمتنع على هذا أن يكون آدم A مندوباً إلى ترك التناول من الشجرة، ويكون بمواقعتها تاركاً نفلاً وفضلاً وغير فاعل قبيحاً، وليس بممتنع أن يسمّى تارك النفل عاصياً كما يسمّى بذلك تارك الواجب. فإنّ تسمية من خالف ما أمر به سواء كان واجباً أو نفلاً بأنه عاصٍ ظاهرة، ولهذا تقول: (أمرت فلاناً بكذا وكذا من الخير فعصاني وخالفني)، وإن لم يكن ما أمره به واجباً.

وآما قوله تعالى: ﴿فَعَوَّى﴾، فمعناه: أنّه خاب، ولأنّا نعلم أنّه لو فعل ما نُلب إليه من ترك التناول من الشجرة لاستحقّ الثواب العظيم. فإذا خالف الأمر ولم

يصر إلى ما ندب إليه، فقد خاب لا محالة من حيث إنه لم يصر إلى الثواب الذي كان يستحق بالامتناع، ولا شبهة في أن لفظ ﴿فَعَوَّى﴾، يحتمل الحية.

فإن قيل: كيف يجوز أن يكون ترك الندب معصية؟! أوليس هذا يوجب أن يوصف الأنبياء بأنهم عصاة في كل حال، وأنهم لا ينفكون من المعصية لأنهم لا يكادون ينفكون من ترك الندب؟

قلنا: وصف تارك الندب بأنه عاص توسع وتجاوز، والمجاز لا يقاس عليه ولا يتعدى به عن موضعه. ولو قيل: إنه حقيقة في فاعل القبيح وتارك الأولى والأفضل، لم يجز إطلاقه أيضا في الأنبياء إلا مع التقييد، لأن استعماله قد كثر في القبائح، فإطلاقه بغير تقييد موهم. لكننا نقول: إن أردت بوصفهم بأنهم عصاة أنهم فعلوا القبائح، فلا يجوز ذلك. وإن أردت بأنهم عصاة تركوا ما لو فعلوه لاستحقوا الثواب وكان أولى، فهم كذلك.

فإن قيل: الظاهر من القرآن بخلاف ما ذكرتموه، لأنه أخبر أن آدم A منهي عن أكل الشجرة بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥]، وبقوله: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٢]، وهذا يوجب أنه A عصى بأن فعل منهياً عنه ولم يعص بأن ترك مأموراً به.

قلنا: أما النهي والأمر معاً فليس يختصان عندنا بصيغة ليس فيها احتمال ولا اشتراك، وقد يؤمر عندنا بلفظ النهي وينهى بلفظ الأمر.. فإنما يكون النهي نهياً بكراهة المنهي عنه والأمر أمراً بإرادة المأمور به، فإذا قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾، ولم يكره قربها، لم يكن في الحقيقة ناهياً، كما أنه تعالى لما قال: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ولم يرد ذلك، لم يكن أمراً. فإذا كان قد صحّ قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ إرادة لترك التناول، فيجب أن يكون هذا القول أمراً، وإنما سمّاه منهياً عنه، وسمّى أمره له في الآية بأنه نهى من حيث كان فيه معنى النهي، لأنّ في النهي ترغيباً في الامتناع عن الفعل المأمور به،

وتزهداً في الفعل نفسه. ولما كان الأمر ترغيباً في الفعل المأمور به وتزهيداً في تركه، جاز أن يسمّى نهياً. وقد يتداخل هذان الوصفان في الشاهد فيقول أحدنا: (قد أمرت فلاناً بأن لا يلقي الأمير)، وإنما يريد أنّه نهاه عن لقائه، ويقول: (نهيتك عن هجر زيد) وإنما معناه أمرتك بمواصلته»^(٤١).

الشيخ الطوسي:

قال 6: «أخبر الله تعالى عن آدم وحواء أنّهما أكلا من الشجرة التي نهى الله عن أكلها، وعندنا أنّ النهي كان على وجه التنزيه. والأولى أن يكون على وجه الندب دون نهْيِ الحظر والتحريم، لأنّ الحرام لا يكون إلّا قبيحاً، والأنبياء لا يجوز عليهم شيء من القبائح لا كبيرها ولا صغيرها»^(٤٢). ثم قال: «﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾، معناه: خالف ما أمره الله به فخاب ثوابه. والمعصية مخالفة الأمر سواء كان واجباً أو ندباً، قال الشاعر: أمرتك أمراً جازماً فعصيتني، ويقال أيضاً: أشرتُ عليك بكذا فعصيتني، ويقال غوى يغوي غواية وغيا إذا خاب، قال الشاعر:

ومن يلحق خيراً يحمده الناس أمره

ومن يغو لا يعدم على الغي لائماً

أي من يخب، وفي الكلام حذف، لأنّ تقديره: إنّ آدم تاب إلى الله وندم على ما فعل، فاجتبه الله واصطفاه وتاب عليه أي قبل توبته، وهداه إلى معرفته وإلى الثواب الذي عرضه له»^(٤٣).

المقداد السيوري:

وللمقداد السيوري كلام جامع في المقام وهو ينبع من كلام العلمين المتقدمين:

قال 6: قصة آدم A، وفيها وجوه: الأوّل: قوله: «﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾»، وهو صريح في المعصية. الثاني: قوله: «﴿فَغَوَىٰ﴾»، والغواية ذنب. الثالث: قوله:

﴿فَنَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧]. والتوبة ندم على ذنب. الرابع: ارتكاب المنهي عنه ، لقوله: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَا الشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٢]، وارتكاب المنهي عنه ذنب. الخامس: سبّاه ظالماً بقوله: ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥]، و﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]. السادس: اعترافه أنّه لولا المغفرة لكان من الخاسرين، لقوله تعالى: ﴿وَلِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]. السابع: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦]، حملهما على الزلّة.

والجواب عن الأول: أنّ المعصية مخالفة الأمر، وهو شامل للواجب والندب فلم لا يكون المراد مخالفة الثاني؟

وعن الثاني: أنّ الغواية هي الخيبة بترك ثواب المندوب.

وعن الثالث: أنّ التوبة قد تكون عن ذنب لإسقاط عقابه، وتلك توبة العوامّ، وأمّا الخواصّ فيتوبون عن غير ذلك إمّا انقطاعاً إليه تعالى ووجه استحقاق الثواب واللفظ، أو عن ترك الأولى، أو عن خطور المعصية بالبال أو عن الاشتغال لغير الله.

وعن الرابع: أنّ النهي للتنزيه.

وعن الخامس: أنّ الظلم نقص الثواب، أي تكونا من ناقصي الثواب بترك الأولى ف﴿ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾، أي: نقصناها، بدليل: ولم تظلم منه شيئاً.

وعن السادس: أنّ المغفرة الستّر، أي إن لم تستر علينا وترحمنا وتتفضل علينا بما يتمّ به ما نقصناه من ثوابنا.

وعن السابع: أنّ الوسوسة تكون في ترك المندوب وفعل المكروه^(٤٤).

مناقشات.. وردود مؤيدة لكلام العلمين:

أقول: هذان القولان، بخلاف ما ذكرناه عن المخطئة في الفصل السابق، يشتركان في نفي المعصية عن النبي آدم A، وهذه محاولة للتوفيق بين العصمة وظاهر القرآن الكريم.

فإذا فسرنا ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾، بمعنى ترك المستحب - كما يظهر من كلمات الشريف المرتضى -، أو بمعنى فعل المكروه - كما يظهر من كلام الشيخ الطوسي -، لا تكون هذه الآية المباركة مخالفة للقدر المتيقن من العصمة وهو ترك الحرام وفعل الواجب، وهذا المقدار منها ثابت عقلاً ونقلاً.

والتفسير بهذا المعنى ليس تأويلاً لكتاب الله تعالى وتركاً للظاهر منه، بل هو تفسير بظاهره، وذلك أنَّ العصيان هو مخالفة أوامر المولى ونواهيه، والأوامر والنواهي ليسا مختصين بالواجبات والمحرمات، بل هما يشملان المستحبات والمكروهات أيضاً، وإن كان بدرجة أقل من ناحية المطلوبة والمبغوضية، وعليه لا بد من حمل العصيان على ترك المستحب أو فعل المكروه، لقريظة العصمة في المقام.

قد يقال: بأن سياق الآيات الكريمة لا يتناسب مع هذا القول، فإنَّ لسانها يشير إلى أنَّ آدم فعل أمراً عظيماً وهذا لا يناسب التفسير بأنه ترك مستحباً.

والجواب: إنَّ النبي A بتركه للمستحب قد أقدم على أمر عظيم بنظر المولى استحق بسببه التشديد والمعاقبة عليه، فهو A بما عنده من علم وحكمة وكمال عقل وبما له من مقام النبوة والدرجة الرفيعة عند الله سبحانه وتعالى لم يكن ينبغي له هذا، فكما يقال حسنات الأبرار سيئات المقربين. وإذا كان الله تعالى لا يعاتبنا نحن على أمثال ذلك، فهذا لا يعني أنَّه لا يعاتب أنبياءه) فيما لو أقدموا عليه، وارتكاب هذه الأمور من قبلهم لا يتعارض مع عصمتهم، ولكنه لا يناسب شأنهم وما خصَّهم الله به من علم ومقام.

وقد يقول قائل: تفسير هذه الآية المباركة ومثيلاتها بالمعصية - بمعنى فعل المحرم -، لا ينافي عصمة الأنبياء) مادامنا نحملها على الصغيرة والصغائر عندنا لا تضرُّ بالعصمة، وبهذا التفسير نحافظ على ظاهر القرآن الكريم، ولا يكون ذلك منافياً لعصمتهم).

والجواب:

أولاً: إنّ ما ذكرناه يتوافق مع ظاهر القرآن الكريم، وهو كاف في الجواب لعدم الحاجة معه إلى تجويز ارتكاب الصغائر على الأنبياء ولا ملزم من جهته بذلك.

ثانياً: لا نسلم بأنّ الصغائر لا تنافي العصمة، بل هي تنافياها ولنا على ذلك أدلة عدّة ذكرنا قسماً منها في بحث العصمة، ونذكر هنا دليلاً آخر من روح تلك الأدلة المذكورة سابقاً.

والدليل: هو أنّ الغرض من بعث الأنبياء، هو تربية الناس تربيةً صالحة يهدفون من خلالها لإيصالهم إلى مقام العبودية لله تعالى، وذلك من خلال إرشادهم نحو المصالح والمفاسد الواقعية، وتركيتهم بمكارم الأخلاق الحميدة، وتهذيبهم بنزاهة مساوئ الأخلاق، وترك المعاصي صغیرها وكبیرها، وكل ما من شأنه أن يشين أو ينقص من الكمال اللائق بمقام العبودية والطاعة المطلقة للباري جلّاً وعلا، فینالوا بذلك سعادة الدارين، ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢].

فإن كان هذا هو الغرض من بعثهم، فهو يتنافى والقول بارتكابهم للمعاصي وان صغرّت. فمن زلت قدمه عن الصراط المستقيم ليس بأهل لأن يثبت الناس عليه، ومن ضلّ عن طريق الحق لا يكون ممن يهدي إليه، كما أنّ من ضعّف عن تهذيب نفسه فلن يقوى على تهذيب الناس. فهو لا يستحق أن يقوم بأعباء هذه المسؤولية، لأنّه بدوره يحتاج إلى من يهديه ويثبتته كي لا يعصي الله تعالى إذا ما سوّلت له نفسه، وعليه ينتقض الغرض من بعثهم إن كانوا كما تصف.

إن قلت: بل على الناس اتباعه والعمل على طبق ما يأمر به ويعمله، وأما هو فالله وليّه وهو المتكفل به والذي يهديه ويزكيه، ولا شأن لنا نحن فيما بينه وبين الله تعالى.

أقول: إن كانت هذه حاله ومع ذلك يجب على الناس متابعتة، فإما أنه يجب عليهم اتباعه في كل ما يأمر به ويعمله أو في بعض ذلك. الأول باطل؛ لقولكم أن بعض ما يصدر عنه محرم والمحرم يحرم اتباعه فيه لأنه معصية الله، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. والثاني مثله في البطلان؛ لأننا لا ندري في أي شيء نتبعه فيه، وما هي الضابطة في أفعاله لكي نميز الموارد التي يجب متابعتة فيها والتي تحرم، فإن قلتم يجب في غير ما يعصي الله به، قلنا لا سبيل لتمييز ذلك إلا أن يكون قد سبق منه القول بكون هذا الفعل معصية. فإذا فعل.. كان مستوجباً للمقت الإلهي لأنه يقول ما لا يفعل قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون] [الصف: ٢-٣]. ولا أظن أحداً يلتزم بذلك.

وعلى ما ذكرناه، فالقول بجواز الصغائر على الأنبياء) يوجب حرمة اتباعهم في شيء مما يقولونه أو يفعلونه، وهذا نقض للغرض من بعثتهم. ثالثاً: إذا سلمنا بأن القرآن الكريم ينص على معاصي الأنبياء بالمعنى الذي تقولون به، فلن تبقى المسألة عند حدود عصمتهم)، بل ستتعداها للبحث عن حجية الكتاب الكريم، وأنه من عند الله تعالى أو من عند غيره.

بيان ذلك: إن القرآن الكريم حينما يتحدث عن أنبياء الله تعالى يصفهم بأجل الأوصاف وأشرفها، ويقول عنهم أنهم عباده المخلصون، وهم الصفوة والنخبة من البشر، وقد انتجهم الله تعالى للنبوّة وحملهم رسالته السماوية، وبعثهم لهداية الناس وتزكيتهم وتعليمهم الكتاب والحكمة، وأمر الناس باتباعهم والاقتداء بهم والخضوع لأمرهم والاستئذان بسننهم في كل كبيرة وصغيرة، وعدم الردّ عليهم بقول أو فعل، لأن ذلك ردّ على الله تعالى، وكان بذلك إقامة للحجة على الناس، قال الله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥]. ثم يقول: إن الأنبياء قد عصوا الله

وخالفوا أمره وتركوا نهيه، واتبعوا الشياطين أو وساوس النفس في بعض أمورهم وأحوالهم. وبالتالي يحرم اتباعهم في شيء مما يقولونه أو يفعلونه. فهل هذا إلا تهافت واختلاف فاحش في الكتاب الكريم؟. والله تعالى يقول: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

ثم إنَّ في القرآن الكريم آيات كثيرة مفادها بحسب معناها الظاهر، يتنافى تارة مع نصِّ قرآني آخر، أو مع حكم قطعي تارة أخرى. وفي هذا المجال إما أن نلتزم:

أ: بوقوع التهافت والتناقض في كلام المولى سبحانه.

ب: أو نلتزم برفع اليد عن الحكم العقلي القطعي، والذي وردت الآية مخالفة بمعناها الظاهر له.

ج: أو نلتزم برفع اليد عن الظاهر القرآني المخالف، ونأوله بصرفه إلى ما يتوافق مع النص القرآني الآخر، أو مع الحكم العقلي القطعي.

ولا شبهة بتاتاً في أنَّ المتعين هو الوجه الأخير، وموارده في الكتاب الكريم كثيرة. كقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] و﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، و﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]. فالنصوص صريحة بعدم إمكان وقوع الرؤية، فضلاً عن الأدلة العقلية القطعية باستحالة ذلك. فالله سبحانه ليس بجسم كي يُرى أو يوصف بالمجيء والذهاب والجلوس، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ولذا لا بدَّ من تأويل هذه الآيات الكريمة بما يتوافق وحكم العقل القطعي، وإرادة معنى «إلى رحمة ربها»، و«وجاء أمر ربك»، و«على الملك احتوى»، وهذا ما دلَّت عليه أخبار العترة الطاهرة). وحيث قد ثبت في محله أنَّ الأنبياء معصومون ومنزهون عن كل عيب ومنقصة وأنهم محصنون من إغواءات

الشياطين فإنَّ اللازم حل الآيات التي تفيد بظاهاها صدور ما لا يتوافق مع عصمتهم ومقام النبوة الذي اختصوا به، على ما ينسجم مع شأنهم وعصمتهم وإخلاصهم وطهارتهم «صلوات ربي عليهم».

وبناءً عليه، لا بد من تفسير آية ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ بما قدّمناه من كلام الشريف المرتضى أو الشيخ الطوسي، وإلا، فالمشكلة ستكون أصعب من قضية عصمة الأنبياء).

هذا فيما لو لم يكن عندنا احتمال ثالث نحمل العصيان عليه في المقام، وهو إمكان أن يكون النهي المتوجه للنبي A بالابتعاد عن الشجرة، نهياً إرشادياً وليس مولوياً، وبالتالي لا تكون المخالفة لأمر مولوي فلا نحتاج إلى التفسير بما ذكرناه، وهذا ما ذهب إليه عدّة من علماء الطائفة المحقّة خصوصاً المتأخرين منهم، كالعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، قال 6: «قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾، الغيّ خلاف الرشد الذي هو بمعنى إصابة الواقع وهو غير الضلال الذي هو الخروج من الطريق، والهدى يقابلها ويكون بمعنى الإرشاد إذا قابل الغيّ، وبمعنى إراءة الطريق أو الإيصال إلى المطلوب بتركيب الطريق إذا قابل الضلال، فليس من المرضي تفسير الغيّ في الآية بمعنى الضلال. ومعصية آدم ربّه، إنما هي معصية أمر إرشادي لا مولوي، والأنبياء) معصومون من المعصية والمخالفة في أمر يرجع إلى الدين الذي يوحى إليهم من جهة تلقيه فلا يخطئون، ومن جهة حفظه فلا ينسون ولا يحرفون، ومن جهة إلقائه إلى الناس وتبليغه لهم قولاً فلا يقولون إلا الحقّ الذي أوحى إليهم وفعلاً فلا يخالف فعلهم قولهم، ولا يقتربون معصية صغيرة ولا كبيرة لأنّ في الفعل تبليغاً كالقول. وأمّا المعصية بمعنى مخالفة الأمر الإرشادي الذي لا داعي فيه إلا إحراز المأمور خيراً أو منفعة من خيرات حياته ومنافعها بانتخاب الطريق الأصح كما يأمر وينهى المشير الناصح نصحاً فإطاعته ومعصيته خارجتان من

مجرى أدلة العصمة وهو ظاهر. وليكن هذا معنى قول القائل: إنّ الأنبياء) على عصمتهم يجوز لهم ترك الأولى ومنه أكل آدم A من الشجرة»^(٤٥).

الأقوال الثلاثة في الميزان:

هذه الأقوال كما أسلفنا تتفق بنفي المعصية، ولكنها تختلف فيما بينها بأمر، وهو أنّ القولين الأولين يبتنيان على القول بأنّ النهي المتوجه للنبي A بالابتعاد عن الشجرة، نهي مولوي. بينما القول الأخير يذهب إلى عدم وجود أوامر مولوية في ذاك العالم وأنّ النهي إرشادي. وانتصر للقول الأخير بأمرين:

الأول: أنّ الجنة ليست بدار تكليف، ولذا لا أوامر مولوية فيها.

ثانياً: لا وجود للأوامر المولوية قبل تشريع الشرائع ونزول الأديان، وشريعة آدم A نزل بها الوحي بعد هبوطه إلى الأرض، قال الله تعالى: ﴿قُلْنَا أَهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٨-٣٩]. فحين الأكل منها لم يكن دين مشرع، ولا تكليف مولوي، فلم يتحقق ذنب عبودي، ولا معصية مولوية.

وفي هذين الأمرين نقاش طويل لن نسهب بذكره. كما أنّ هناك الكثير من الاعتراضات والإشكالات طرحها العلماء على هذه الأقوال الثلاثة.

وهذا ما دفع بالعلامة المحقق الجليل السيد جعفر مرتضى العاملي رحمته الله لطرح وتبني نظرية جديدة في تنزيه النبي آدم A، أعرضنا هنا عن ذكرها مخافة الإطالة، وهي في الحقيقة تستحقّ بحثاً خاصاً.

وفي ختام هذا البحث، حيث إنّني لم أكن ملزماً بطرح أو تبني نظرية خاصة، لا يسعني إلا أن أنحني بكلّ إجلال واحترام أمام جهود وتضحيات علمائنا

الأبرار الذين بذلوا حياتهم وأفلقوا ليلهم بالتفكر والكتابة ليدفعوا شبهات المضللين.

ولما كان ختامها مسكاً، لم أجد كلاماً أذكرى من كلام أمير البلغاء وسيد الفصحاء، خاتم الأوصياء، قرآن الله الناطق، علي ابن أبي طالب عليه وعلى أخيه أفضل الصلاة والسلام.

قال A في وصف الأنبياء: «فاستودعهم في أفضل مستودع، وأقرهم في خير مستقر، تناسختهم كرائم الأصلاب إلى مطهرات الأرحام، كلما مضى منهم سلف قام منهم بدين الله خلف، حتى أفضت كرامة الله سبحانه إلى محمد ﷺ، فأخرجه من أفضل المعادن منبتاً وأعزّ الأرومات مغرساً، من الشجرة التي صدع منها أنبياءه، وانتخب منها أمناءه، عترته خير العتر، وأسرته خير الأسر، وشجرته خير الشجر، نبتت في حرم، وبسقت في كرم، لها فروع طوال، وثمرة لا تنال، فهو إمام من اتقى، وبصيرة من اهتدى، سراج لمع ضوؤه، وشهاب سطع نوره، وزند برق لمعه، سيرته القصد، وسنته الرشد، وكلامه الفصل، وحكمه العدل، أرسله على حين فترة من الرسل، وهفوة عن العمل، وغباوة من الأمم...»^(٤٦).

الخاتمة

وفي الختام: تقدم في ثانيا هذا البحث أنّ مسألة العصمة الأنبياء ليست من المسائل السهلة التي يمكن الولوج فيها من دون أية مسؤولية شرعية أو أخلاقية، لكونها من المسائل المرتبطة بالعقيدة، وتحتاج إلى كثير من التأمل والتفكير في مطالبها المتشعبة.. وتقدم أيضاً أنّ العصمة ثابتة بالدلالة العقلية القاطعة التي لا مجال معها لأي شبهة..

ومن المعلوم أنّ من لديه اليقين كل اليقين بعصمة الأنبياء عن كلّ خطل وزلل، قبل بعثتهم، وبعدها.. حتى لو لم يتمكّن من اكتشاف الوجه والتأويل الصحيح لبعض الآيات المتشابهة والتي يتمسّك بها المخطّئون للأنبياء - ولا سيما الآيات المرتبطة بالنبي آدم A - عليه أن يرد علمها إلى الراسخين في العلم صلوات الله عليهم الذين هم صفوة الخلق والسفينة التي من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق وهوى..

وقد ظهر: أنّ ما قاله علماؤنا الأبرار رضوان الله تعالى عليهم هو ما ينسجم مع المفاهيم والقواعد العقلية، ومع الثوابت واليقينيات من مذهب أهل البيت)، ولا مجال لقبول تلك الآراء والمباني الفاسدة التي تنفي العصمة، بل تثبت المعاصي - والعياذ بالله - للأنبياء).

* * *

الهوامش:

- (١) رئيس المحدثين، أبو جعفر الصّدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، الاعتقادات في دين الإماميّة، ص ٧٠.
- (٢) العلامة، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الاسدي الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٤٧١، ٤٧٢.
- (٣) مصدر سابق، ص ٤٧١، ٤٧٢.
- (٤) المجلسي، الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار، ج ١١ ص ٩٥.
- (٥) مصدر سابق، ج ١١ ص ٩٥.
- (٦) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢ ص ١٣٨.
- (٧) المجلسي، الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار، ج ١١ ص ٩٦.
- (٨) مصدر سابق، ج ١١ ص ٩٦.
- (٩) مصدر سابق، ج ١١ ص ٩٦.

- (١٠) الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، كتاب العين ج ٧ ص ١٦٣. وابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ١٤ ص ٤٦٣.
- (١١) راجع الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣ ص ١٦٥. الفيض الكاشاني، المولى محمد المحسن بن المرتضى، تفسير الصافي، ج ١ ص ٣٣٥. الطبرسي، أبو علي، الشيخ الفضل بن الحسن، مجمع البيان، ج ٢ ص ٢٩١.
- (١٢) المجلسي، الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار، ج ١٤ ص ١٩٣.
- (١٣) القمي، أبي الحسن، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، ج ١ ص ١٠٢.
- (١٤) الطبرسي، أبو علي، الشيخ الفضل بن الحسن، الاحتجاج، ج ١ ص ٦٢.
- (١٥) المجلسي، الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار، ج ١١ ص ١٣٩.
- (١٦) مصدر نفسه، ج ١١ ص ١٣٩.
- (١٧) الثقفني، أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد، الغارات، ج ١ ص ١٩٨.
- (١٨) المفيد، الشيخ أبي عبد الله محمد بن النعمان العكبري، المسائل العكبرية، ص ٢٨.
- (١٩) راجع الفخر الرازي، محمد بن عمر، تفسير الرازي، ج ٣١ ص ٢١٦.
- (٢٠) راجع القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، ج ١ ص ٣٠٨.
- (٢١) راجع ابن أبي الحديد، أبو حامد، عبد الحميد بن هبة الله المدائني المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج ٧ ص ١٢.
- (٢٢) ابن تيمية، دقائق التفسير، ج ٢ ص ٣٦٩.
- (٢٣) ابن زنين، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله، تفسير ابن زنين، ج ٣ ص ١٣٠.
- (٢٤) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء، معالم التنزيل، ج ٣ ص ٢٣٤.
- (٢٥) السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، تفسير السمعاني، ج ٣ ص ٣٦٠.
- (٢٦) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان، ج ١٦ ص ٢٧٨.
- (٢٧) و(٤) راجع: شيخ الطائفة، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تفسير التبيان، ج ٧ ص ٢١٧.
- (٢٨) شيخ الطائفة، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تفسير التبيان، ج ١ ص ١٦٢.
- (٢٩) القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، ج ١ ص ٣٠٧.
- (٣٠) الشنقيطي، أحمد البدوي، أضواء البيان، ج ٤ ص ١١٩.
- (٣١) الشنقيطي، أحمد البدوي، أضواء البيان، ج ٨ ص ٢٦.
- (٣٢) الفخر الرازي، محمد بن عمر، تفسير الرازي، ج ٣ ص ١٢.

- (٣٣) مصدر نفسه، ج ٣٢ ص ١١٦.
- (٣٤) ابن أبي الحديد، أبو حامد، عبد الحميد بن هبة الله المدائني المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج ٧ ص ١٢.
- (٣٥) المحقق العاملي، السيد جعفر مرتضى، براءة آدم حقيقة قرآنية، ص ١٠٤.
- (٣٦) الطبرسي، أبو علي، الشيخ الفضل بن الحسن، الاحتجاج، ج ٢ ص ٢١٦.
- (٣٧) تفسير من وحي القرآن، ج ١ ص ٢٦٦.
- (٣٨) مصدر سابق، ج ١ ص ٢٦١.
- (٣٩) مصدر نفسه، ج ١٥ ص ١٦٤ و ١٦٥.
- (٤٠) مصدر سابق، ج ١٠ ص ٥٥.
- (٤١) الشريف المرتضى علم الهدى، علي بن الحسين الموسوي، تنزيه الأنبياء والأئمة (ع)، ص ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦.
- (٤٢) شيخ الطائفة، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تفسير التبيان، ج ٨ ص ٧٥٤.
- (٤٣) مصدر نفسه، ج ٨ ص ٧٥٥ و ٧٥٦.
- (٤٤) الفاضل المقداد، جمال الدين، أبو عبد الله، مقداد بن عبد الله بن محمد السيوري الحلبي، اللوامع الإلهية، ص ٢٤٧ و ٢٤٨.
- (٤٥) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤ ص ٢٢٢.
- (٤٦) الرضي السيد الشريف، نهج البلاغة، تحقيق وشرح: الشيخ محمد عبده، ج ١ ص ١٨٥، الخطبة رقم ٩٤.

أهل البيت في ضوء الاصطلاح القرآني

دراسة مقارنة بين المدرستين

□ السيد راضي الحسيني (*)

المقدمة:

الحمد لله على هدايته لدينه، والتوفيق لما دعى إليه من سبيله، والصلاة والسلام على البشير النذير، محمد بن عبدالله وعلى آله الطاهرين وصحبه المنتجبين، وبعد...

انعقدت هذه الدراسة لبحث مصطلح (أهل البيت) في ضوء القرآن الكريم دراسة تحليلية مقارنة بين مدرستين: السنة والشيعة.

بلحاظ أن هذه الدراسات تعتبر مقدمات أساسية للوصول إلى نتائج علمية دقيقة مطابقة لحقيقة الفكر الإسلامي الأصيل؛ إذ أن المصطلحات تعتبر مفاتيح أساسية ومداخل رئيسية للعلوم، وما لم تحسم دلالة المصطلحات، يبقى التخبط في فهم تلك العلوم مستمراً، خصوصاً إذا كانت تلك المصطلحات تشكل دوائر مفصلية مهمة مؤثرة في ترابط سلسلة المفاهيم العلمية.

ومصطلح (أهل البيت) تتعلق به جملة من العلوم الأساسية كالفقه

(*) باحث إسلامي في مسائل الخلاف / العراق.

والأصول والتفسير، إضافة إلى مجالات عقدية واسعة، وما يتعلّق بها من علوم أخرى.

وهذا الاصطلاح قد ورد في القرآن الكريم في أكثر من آية، ولكن ما نريد أن نبحثه تحديداً، هو الاصطلاح القرآني الذي ورد في آية التطهير بالخصوص؛ بلحاظ أنّ هذا الاصطلاح ترتّب عليه النتائج العلمية الكبيرة.

فيا ترى ما الذي عناه القرآن الكريم بهذا الاصطلاح؟

وكيف يتسنّى لنا معرفة مُراد القرآن منه؟

وماهي الآلية الصحيحة في تشخيص الفهم الدقيق لمفهومه ودلالته؟

وماهي المعيارية المتوازنة في تشخيص الآلية الصحيحة؟

فلذا نجد الاختلاف الكبير في الفهم لدى هاتين المدرستين، فمنهم من تطرّف ببيان دلالاته، ومنهم من شدّ وانفرد بالقول، ومنهم من تمسّك باللغة والسياق فحسب، ومنهم من تمسّك بالحقيقة الشرعية... وهكذا.

وتأتي أهميّة هذا البحث لضرورة تجلية مفهوم مصطلح (أهل البيت)، وتحديد دلالاته إسلامياً، في ضوء معطيات متعدّدة يتوقّف تحصيلها على بيان المعنى المذكور، من أحكام شرعية، وعقدية، وتفسيرية متعدّدة، منها:

١. وجوب محبة أهل البيت عليهم السلام.

٢. وجوب اتباع مذهبهم.

٣. عدم جواز الالتزام بما يخالفهم.

٤. الاعتقاد بعصمتهم، وبالتالي حجّة الروايات الصادرة عنهم.

وهذه المعطيات تدخل في صلب العقيدة الإسلامية ومتبنياتها الفكرية والفقهية، وهذا ما يعطي الموضوع أهميّة أكبر، ودوراً أخطر، خصوصاً في خضمّ الكثير من التشابك الفكري، والالتباس العقدي، والتدليس الخبري، وغيرها من الموارد، ممّا يجعل الرؤية ضبابية في أحسن الأحوال.

لذا نحن بحاجة إلى دراسة مقارنة، نضع فيها النقاط على الحروف، ونجلي الموقف الصحيح، بعد تقديم معيارية صحيحة ومقبولة لكلتا المدرستين لموازنة الآراء والأقوال والنظريات المتعددة.

وقد تضمنت هذه الدراسة مقدّمة ومقاصد أربعة وخاتمة.

* * *

المقصد الأول: بحوث تمهيدية

المبحث الأول: ضرورة تحديد مفهوم المصطلح

في البدء، ما المراد بالاصطلاح لغة؟
اصطلاح بمعنى أصلح كما تقول للشيء إذا فسد. كما ورد في لسان العرب والمصباح المنير وتاج العروس^(١).

والمراد بالاصطلاح اصطلاحاً: قال الجرجاني: «عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول، وإخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر، لمناسبة بينهما، وقيل الاصطلاح: اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى، وقيل الاصطلاح: إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر، لبيان المراد. وقيل الاصطلاح: لفظ معين بين قوم معينين»^(٢).

وقال السيوطي: «ودليل إمكان الاصطلاح أن يتولّى واحد أو جمع وضع الألفاظ لمعان، ثم يفهموها لغيرهم بالإشارة، كحال الوالدات مع أطفالهن»^(٣).

فعلى ما تقدّم: يمكن القول إنّ واضع اللغة يحقّ له أن يضع اللغة اصطلاحاً وأن يتم تعريف الاصطلاح من خلاله إلى الآخرين، ويستعمل المصطلح في مفهوم معيّن ويتم تداوله فيما بينهم عندئذ. ولما كانت المصطلحات هي مفاتيح العلوم، فلا بدّ من تحديد المفاهيم للدخول في مسالك تلك العلوم، ولعلّ من أهم الدراسات الإسلامية تلكم الدراسات المعجمية التي تعنى بالمصطلحات

الإسلامية، والتي ترتبط بالتشريع والعقيدة، كالخمس، والأنفال، والزكاة، و(أهل البيت)...

فهذه المصطلحات قد استعملها الشارع في مفاهيم محدّدة، وربما أفرغها عن معانيها اللغوية، فحصل الأنس الذهني بمفاهيم الشارع، وهجرت معانيها اللغوية.

قال أحد علماء الشيعة: «فلا مجال - بعد تحقّق التسمية الشرعية - لحمل ألفاظها الواقعة في القرآن الكريم على معانيها اللغوية بعد تحقّق الحقيقة الشرعية أو التشريعية فيها، فلا بأس بدعوى مهورية المعنى اللغوي الموسّع بظهور المعنى الخاص المصطلح لبعض المفردات»^(٤).

وقال أحد علماء أهل السنّة: «إنّ كثيراً من الناس ينشأ على اصطلاح قومه وعاداتهم في الألفاظ ثم يجد تلك الألفاظ في كلام الله أو رسوله أو الصحابة، فيظنّ أنّ مراد الله أو رسوله أو الصحابة خلاف ذلك... وهذا واقع لطوائف من الناس من أهل الكلام والفقه والنحو والعامة وغيرهم»^(٥).

وقال أيضاً: «من أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ على اصطلاح حادث فيرى أن يفسّر كلام الله بذلك الاصطلاح ويحمّله على تلك اللغة التي اعتادها»^(٦).

أقول: لهذا نحن عقدنا هذه الدراسة؛ لإيجاد ضابطة مشتركة مقبولة بين المدرستين لتحديد دلالة «المصطلح» وأن لا تأخذ أحداً عواطف العصبية، أو التحيز المذهبي، أو العرقي في الميل نحو هذا المعنى أو ذاك، وإنّما الرائد الأساس هو ما بيّنته الشريعة، وحدّدت ضابطته؛ ليكون مصدر إلهام للجميع، وتحقيق رؤية مشتركة في كلّ ما يمتّ إلى الدين بصلة.

المبحث الثاني: أثر بيان دلالة «المصطلح» في الدراسات الفقهية

والأصولية والتفسيرية

تتأثر الدراسات الفقهية كثيراً باختلاف دلالة المصطلحات؛ إذ تترتب الأحكام الشرعية على ضوء مفاهيم تلك المصطلحات، ولنضرب لذلك مثلاً، (الغنيمة)، فقد جاء هذا الاصطلاح في الآية القرآنية: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنفال: ٤١]، فيا ترى ما المراد بالغنيمة؟ وعلى ضوء تحديد دلالة هذا المصطلح تترتب الأحكام الشرعية... وهكذا.

وفي الأصول تتأثر نتائج البحث حسب معطيات دلالات «المصطلح»؛ فلذا يذهب الأصوليون إلى التشدد في تحرير محل النزاع لكل مسألة قبل الولوج في مسالك بحثها.

ولنضرب لذلك مثلاً:

حصل النزاع بين الأصوليين حول المسألة التالية: (إتيان المأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أم لا).

فحصل الاختلاف بين الأصوليين حول مصطلح «على وجهه»، فيا ترى: ما المراد به؟

ومن الواضح أنه لا يراد به المعنى اللغوي، وإنما المعنى الأصولي، فلذا طرحوا ثلاثة احتمالات:

الأول: المراد به قصد الوجه، أي قصد الوجوب أو الندب.

الثاني: المراد به، الكيفيات الشرعية المعتبرة في المأمور به من الأجزاء والشرائط الشرعية.

الثالث: المراد به، الكيفية التي لا يمكن أخذها في المأمور به، ويعد من القيود الواقعة فوق دائرة الطلب دون تحتها، أي بمعنى قصد الأمر، حيث إنه من الأمور التي تتحقق بعد تعلق الأمر^(٧).

ويمكن أن يقال: أن المراد بمصطلح «على وجهه»، التنبيه على بعض صور

المسألة مما يعدّ موافقاً للشرع حسب الظاهر دون الدافع، كما إذا صُلّي بالطهارة الاستصحابية ثم بان كونه محدثاً، فقد صُلّي وأتى بالمأمور به لا على وجهه الواقعي، لما قرّر في محله من أنّ الطهارة شرط واقعي لا ظاهري، والقيد على هذا وإن أصبح توضيحياً، لكن أُنِيَ به لغرض التنبيه على هذا النوع من الموارد التي ربّما يغفل عنه بعض الأفراد.

وهكذا يتّضح أثر اختلاف دلالة المصطلح في الدراسات الأصولية أيضاً، كما تتأثر المفاهيم الاعتقادية، والتفسيرية في ضوء اختلاف دلالة المصطلح عندئذٍ.

المبحث الثالث: كيفية تحديد دلالة المصطلح الشرعي

إذا ورد المصطلح في القرآن الكريم، فمن الذي يحدّد مفهومه، والمراد به؟ اتّفق الفريقان على أنّه إذا ورد عن رسول الله ﷺ رواية صحيحة تحدّد دلالة المصطلح أخذوا بها، كما حصل بالنسبة لمصطلح الصلاة، الحجّ، الزكاة...، فلا مجال للرجوع إلى اللّغة، أو العرف، أو... في تحديد دلالة المصطلح الشرعي، ما دام قد حصلت «الحقيقة الشرعية»، وتمّ عندئذ هجران المعنى الحقيقي، فلم نعهد عن الصحابة حصول الاعتراض على النبي ﷺ في استعماله المصطلح القرآني في مفهومه الشرعي الجديد، فعندئذ لا بدّ أن يتم الالتزام والتخاطب به، سواء حصل بالوضع التعيني أو التّعيني، أو القرن الأكيد، فهو المعولّ عليه في الاستعمالات الشرعية عندئذ^(٨).

ففي مثل هذه الموارد لا شكّ أنّ السُنّة النبوية مقدّمة على اللّغة؛ لأنّ صاحب الشريعة هو أدرى بما جاء في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

وأما إذا قُدّمت اللّغة على سنّة رسول الله ﷺ في تعيين مراد القرآن الكريم، فهو اتّباع للظنّ، وإنّ الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً.

* * *

المقصد الثاني: (أهل البيت) في الاصطلاح القرآني عند الشيعة الإمامية

ويتضمّن هذا المقصد بعد المدخل أربعة مباحث، وهي كما يلي:

المبحث الأول: نظرية الشيعة الإمامية.

المبحث الثاني: الأدلة المعتمدة لدى الشيعة الإمامية.

المبحث الثالث: المنهج النبوي في تحديد دلالة مصطلح (أهل البيت).

المبحث الرابع: الأقوال في حجّة أسباب النزول وأثرها في دلالة الاصطلاح القرآني.

المدخل:

لقد ورد مصطلح (أهل البيت) في ثلاثة موارد من القرآن الكريم، وهي مختلفة فيما بينها، أشير إليها باقتضاب، كما يلي:

المورد الأول: قال تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ﴾ [القصص: ١٢].

ومن الواضح أنّ هذا المورد خارج عن محلّ كلامنا لكون (البيت) ورد في الآية منكرّاً من دون لام التعريف، والقصد منه واضح، فلا نطيل الكلام فيه.

المورد الثاني: قال تعالى: ﴿قَالُوا أَنْعَجِينَ مِنَ أَمْرِ اللَّهِ رَبِّكُمْ؟ عَلَيْهِمْ سَعِيرٌ﴾ [هود: ٧٣].

وهذا المورد خارج عن محلّ بحثنا أيضاً؛ لأنّ هذا الاصطلاح وإن ورد فيه الاختلاف، لكنّ هذا الاختلاف لا يترتب عليه ما ذكرناه من الأحكام الفقهية وغيرها، فالاختلاف الحاصل بين المفسّرين ناتج عن اختلافهم حسب قواعدهم التفسيرية، ولا يهمنّا كثيراً، ولو حاول بعض المفسّرين أن يجرّ البحث

باتجاه المورد الثالث، ولكن الاختلاف الكبير بينهما أوضح من الشمس في رابعة النهار.

ومن الجدير بالذكر: أنَّ الشيعة الإمامية^(٩) ذهبوا إلى أنَّ المراد بالبيت هنا هو بيت النبوة، وبيت خليل الرحمن، وكذلك بعض مفسري أهل السنة أيضاً^(١٠)، فعندئذ لا مجال لدخول الزوجة ضمن بيت الرسالة، وذهب بعض آخر من مفسري أهل السنة^(١١)، إلى أنَّ المراد بالبيت هو بيت السكنى، وأهل البيت مَنْ يسكن فيه، والمراد بالبيت ليس بيت النبوة والرسالة وإنما البيت الذي حصلت فيه واقعة البشري، وحينئذ تدخل الزوجة ضمن أهل البيت؛ لأنها مَنْ تسكن فيه. وعليه فالمدار على تحديد المراد بالبيت، هل هو بيت النبوة؟ أم بيت السكنى؟ والخلاف لا يترتب عليه أثر كبير، وهو خارج عن محل هذه الدراسة.

المورد الثالث: قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣].

وقد اختلفت النظريات والأقوال في تحديد دلالة ومفهوم هذا الاصطلاح القرآني تبعاً لعدد من الأدلة والمواقف، وهو موضوع الدراسة، وما يهمننا في هذا المقصد هو بيان ما لدى الشيعة الإمامية من نظريات متعددة، أو نظرية واحدة اتفقوا عليها، تبين دلالة ومفهوم هذا الاصطلاح القرآني، مع بيان الأدلة المثبتة والداعمة لتلك النظرية، دون الخوض في تفاصيل مناقشة الرأي المطروح، وذلك لأنه مبحث مستقل سيتم تناوله في المقصد الرابع إن شاء الله تعالى.

المبحث الأول: نظرية الشيعة الإمامية

من خلال تتبعي لمصادر الشيعة الإمامية لم أجد إلا نظرية واحدة معتمدة لديهم في تحديد دلالة مصطلح (أهل البيت) القرآني؛ ولذا يمكن القول إنَّ الشيعة الإمامية قد اتفقت كلمتهم في دلالة هذا الاصطلاح القرآني المذكور.

نعم، لا يبعد أن تكون هناك آراء أخرى تتعلق ببيان دلالة هذا الاصطلاح القرآني، لكنّها غير معتمدة، أو شاذة على الأقل، فلذا لم أجد هناك ضرورة لعرضها وبيان أدلتها ما دامت غير معتمدة لدى هذه الطائفة.

وعليه فالرأي المختار لدى الشيعة الإمامية الإثني عشرية، أنّ المراد بمصطلح (أهل البيت) القرآني، أهل بيت النبوة والرسالة، وأنّ مصداق هذا المصطلح يختصّ بمحمد ﷺ، وعليّ بن أبي طالب A، وفاطمة الزهراء B، والحسن بن علي ﷺ، والحسين بن علي ﷺ، وهم الذين يعرفون بأصحاب الكساء الخمسة. وهذا ما ذهب إليه أعلام الإمامية منذ القرن الأوّل للهجرة وإلى القرن الخامس عشر، وأكتفي بذكر شاهد على هذه النظرية حسبما أبرزه أحد كبار علماء الشيعة، وهو علي بن إبراهيم القمي في تفسيره، قال: «ورد في الرواية عن أبي جعفر الباقر A في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، قال: نزلت هذه الآية في رسول الله ﷺ، وعلي بن أبي طالب وفاطمة والحسن والحسين ﷺ، وذلك في بيت أم سلمة زوج النبي ﷺ فدعا رسول الله علياً وفاطمة والحسن والحسين ﷺ، ثم ألبسهم كساءً خبيراً ودخل معهم، ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتي الذين وعدتني فيهم ما وعدتني، اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، نزلت هذه الآية، فقالت أم سلمة: وأنا معهم يا رسول الله؟ قال ﷺ: أبشري يا أم سلمة إنك إلى خير....»^(١٢).

المبحث الثاني: الأدلة المعتمدة لدى الشيعة الإمامية

يمكن تلخيص أدلة نظرية الشيعة الإمامية بما يلي:

أولاً: آية التطهير آية مستقلة لا صلة لها بما قبلها ولا بما بعدها، وإنّما وضعت في هذا الموضع بأمر من رسول الله ﷺ لمصلحة خاصّة والأحاديث على

كثرتها ناصّة على نزولها بمفردها، ولم يرد نزولها في ضمن آيات نساء النبي ﷺ، ولا ذكره أحد حتّى القائل باختصاص الآية بأزواج النبي ﷺ، كما ينسب هذا القول إلى عكرمة وعروة. فإنّ الجميع ينصّون على نزولها بمفردها^(١٣).

ثانياً: بقطع النظر عمّن المقصود بـ «أهل البيت»، فإنّ الروايات أشارت إلى نزولها في بيت أم سلمة...، ولم ترد رواية واحدة تشير إلى نزول آيات نساء النبي ﷺ في بيت أم سلمة، أو عائشة^(١٤).

ثالثاً: سبب النزول لآية التطهير بيّته الكثير من الروايات الواردة عن النبي الأكرم ﷺ في كتب الفريقين ممّا يحقّق إجماعاً لدى المسلمين، ما يوجب إلزام الأطراف جميعها بما جاء فيها من مضمون.

المجموعة الأولى: الروايات التي وردت من طرق أهل السنّة أنفسهم:

الرواية الأولى:

أخرج مسلم في صحيحه، قال: «حدّثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ومحمد بن عبدالله بن نمير - واللفظ لأبي بكر - قالوا: حدّثنا محمد بن بشر، عن زكريا، عن مصعب بن شيبة، عن صفية بنت شيبة، قالت: قالت عائشة: «خرج النبي ﷺ غداً وعليه موطّ مُرَحَّلٌ من شعر أسود فجاء الحسن بن علي فأدخله، ثم جاء الحسين فدخل معه، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله. ثم قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾»^(١٥).

الرواية الثانية:

أخرج الترمذي بإسناده عن عطاء بن أبي رباح، عن عمر بن أبي سلمة ربيب النبي ﷺ، قال: «نزلت هذه الآية ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ على النبي ﷺ في بيت أم سلمة، فدعا النبي ﷺ فاطمة وحسناً حسيناً وعليّ خلف ظهره فجلّسهم بكساء، ثم قال: اللهم هؤلاء

أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. قالت: أم سلمة: وأنا معهم يا نبي الله؟ قال: أنت على مكانك وأنت على خير». وأضاف الترمذي: «وفي الباب عن أم سلمة، ومعقل بن يسار، وأبي الحمراء، وأنس من مالك»^(١٦).

المجموعة الثانية: الروايات التي وردت من طرق أهل البيت عليهم السلام، وهي روايات كثيرة جداً، اكتفي برواية واحدة:

أخرج الشيخ الطوسي بسنده عن الإمام علي بن الحسين عليهما السلام، عن أم سلمة، قالت: «نزلت هذه الآية - آية التطهير - في بيتي، وفي يومي، كان رسول الله ﷺ عندي فدعا علياً وفاطمة والحسن والحسين، وجاء جبرئيل فمدّ عليهم كساءً فدكياً، ثم قال النبي ﷺ: اللهم هؤلاء أهل بيتي، اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. قال جبرئيل: وأنا منكم يا محمد؟ فقال النبي ﷺ: وأنت منّا يا جبرئيل. قالت أم سلمة: فقلت: يا رسول الله، وأنا من أهل بيتك، فجئت لأدخل معهم. فقال ﷺ: كوني مكانك يا أم سلمة إنك إلى خير أنت من أزواج النبي ﷺ. فقال جبرئيل: اقرأ يا محمد: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾»^(١٧).

المبحث الثالث: المنهج النبوي في تحديد دلالة مصطلح (أهل البيت).

لا شك أنّ النبي ﷺ هو المعنى الأول بتحديد دلالة المصطلح القرآني، فإذا ورد عنه رواية صحيحة تفسّر المصطلح، وتشير إلى بيان مصاديقه، فهذا يوجب الالتزام به، خصوصاً إذا ما حصل إجماع من الأمة الإسلامية، فتكون درجة إلزامه أشد، وعندئذ لا مجال للقول بالتمسك بالحقيقة اللغوية عندئذ وقد اعتنى النبي ﷺ كثيراً بتبيان دلالة هذا المصطلح، وتوضيح مصاديقه للأمة، ملتزماً بالمنهج الآتي:

أولاً: بيان سبب النزول لآية التطهير.

كشف النبي ﷺ لآئته سبب نزول هذه الآية، في روايات متعددة، تجاوزت حد الاستفاضة.

ثانياً: أحاديث الكساء وتحديد الهوية.

الفعل المميز للنبي ﷺ حين نزول آية التطهير، أو حينما رأى الرحمة هابطة من السماء، سارع بجمعهم وضمهم إليه وإحاطتهم بكساء، إمعاناً في حصرهم والتأكيد على تشخيصهم دون غيرهم وعدم الاكتفاء بهذا الفعل، بل أخذ بالدعاء رافعاً يديه إلى السماء قائلاً:

- «اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً».

- «اللهم هؤلاء أهل بيتي، وأهل بيتي أحق».

إلى غيرها من ترنيمات الدعاء، رافضاً طلب أم سلمة، أو عائشة في الدخول معهم.

ثالثاً: الدعوة للصلاة إعلام بمنهج.

يعرج النبي ﷺ في الإعلان عن هوية الخمسة الطاهرين من أهل البيت  بتصريح قاطع ومبين بما لا يترك لأحد الشك، فكان يأتي باب دار فاطمة وعلي صباح كل يوم، أو عند وقت كل صلاة يتلو الآية الشريفة، ويقول: «الصلاة... الصلاة يرحمكم الله أهل البيت، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾»، هذا التواصل من النبي ﷺ عند وقت كل صلاة أمام مرأى ومسمع من الصحابة المجتمعين في المسجد لأداء الصلاة، دعا بالكثير من الرواة أن يسجل هذه الأفعال النبوية في روايات جمة^(١٨).

وفي مقابل هذا التأكيد من النبي ﷺ لم نشهد بسند صحيح عنه، أنه ذكر عشيرته أو أزواجه، بأنهم من مصاديق (أهل البيت)، بل ما شهدناه هو العكس من ذلك، كما مر في رواية أم سلمة.

المبحث الرابع: الأقوال في حجّيته أسباب النزول وأثرها في دلالة المصطلح القرآني.

ضرورة دراسة أسباب النزول، لفهم النصّ القرآني؛ لأنّها كالرحم الذي تولّد فيه النصّ، فكما لا يمكن فهم النصّ بعيداً عن قواعد علم الدلالة، كذلك يصعب فهمه عند تجريده من ظرفه الذي تولّد فيه. لكنّ البحث ينعقد لبيان مدى حجّة الروايات المبينة لأسباب النزول وأثرها في تحديد دلالة المصطلح القرآني؛ لذا نجد أنّ الشيعة الإمامية قد تشدّدوا كثيراً في تحريّ الروايات الصحيحة لأسباب النزول، أشير إلى بعضها:

أولاً: أقوال الشيعة الإمامية.

- قال الشيخ البلاغي: «أما الرجوع في التفسير وأسباب النزول إلى أمثال عكرمة، ومجاهد، وعطاء، وضحاك، كما ملئت كتب التفسير بأقوالهم المرسلة، فهو ممّا لا يُعذر فيه المسلم في أمر دينه فيما بينه وبين الله»^(١٩).

- السيد الطباطبائي: فقد تشدّد كثيراً في ذلك وذهب إلى عدم حجّة روايات أسباب النزول حتّى لو كانت صحيحة؛ إذ خبر الثقة عنده في التفسير ليس بحجّة، نعم في الفقه حجّة، لكن في التفسير ليس بحجّة، إنّما يلتزم بالحجّة إذا كانت الروايات في سبب النزول للآية قطعية، أي: متواترة تفيد القطع أو مخوفة بالقرائن القطعية، وإلا فهي ليست بحجّة لذا قال: «لا يمكن الاطمئنان حتّى على الأحاديث التي أسانيدها صحيحة؛ لأنّ صحّة السند يرفع الكذب عن رجال السند، أو عدم تضعيفهم، ولكن احتمال الدّس، أو إعمال النظر الخاص يبقى بحاله»^(٢٠).

- وقال الشيخ السبحاني في هذا الصدد أيضاً: «لا يمكن الاعتماد على كلّ ما ورد في الكتب باسم أسباب النزول، بل لا بد من التحقيق حول سنده والكتاب الذي ورد فيه»^(٢١).

نستخلص من ذلك: إنّ الشيعة اتفقوا على العمل بروايات أسباب النزول، وهي مهمّة إذا كانت تفيد القطع، أو مخوفة بالقرائن القطعية، وبخلافه حصل الاختلاف بينهم.

ثانياً: أقوال أهل السُّنة.

فقد ذهب أهل السُّنة إلى اعتبار أهمية روايات أسباب النزول ودورها في تعيين مراد الآية والمصطلح. وشدّدوا على أن تكون الرواية صحيحة، لكن لا كما ذهب الشيعة الإمامية.

قال ابن دقيق العيد: «بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن الكريم»^(٢٢).

وقال ابن تيمية: «معرفة سبب النزول تعين على فهم الآية، فإنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبّب»^(٢٣).

وقال ابن عاشور: «إنّ من أسباب النزول ما ليس المفسّر بغنى عن علمه؛ لأنّ فيها بيان مجمل أو إيضاح خفي وموجز، ومنها ما يكون وحده تفسيراً، ومنها ما يدلّ المفسّر على طلب الأدلّة التي بها تأويل الآية، أو نحو ذلك»^(٢٤).

تبيان سبب نزول الآية:

لا شك أنّ الرسول الأكرم محمد ﷺ هو المؤمن على وحي الله تعالى، وهو الصادق الأمين، وهو الأدرى بمعاني القرآن الكريم وأسباب نزوله وناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه، فعندما تريد الأمة أن ترتوي من ظمئها المعرفي، وتنهل من معين المعرفة صافياً نقياً لا تشوبه شائبه، عليها أن تسبح في بحر علم رسول الله ﷺ؛ لتستخرج جواهر المعرفة صافية من دون شوائب. فهو المرجع والملاذ والحكم الفصل عند كلّ اختلاف أو نزاع معرفي.

واستكمالاً لأدلّة الشيعة الإمامية، نبحث سبب نزول آية التطهير في ضوء

بيان حيثيتين:

الحيثية الأولى: منظومة الروايات الواردة في تبيان سبب النزول.

الحيثية الثانية: آراء وأقوال المفسرين ونظرياتهم فيها.

أما الحيثية الأولى، فالروايات الواردة عن النبي الأكرم ﷺ المبينة لسبب نزول آية التطهير كثيرة جداً، تعدت حد الاستفاضة وبلغت التواتر وأفادت القطع، قال الحاكم الحسكاني: «قد كثرت الرواية فيه»^(٢٥)، وقد أخرج أكثر من مائة وثلاثين رواية تبين تعلق واختصاص آية التطهير بأهل البيت ﷺ (محمد ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين ﷺ)^(٢٦)، وهي على طوائف متعددة كما يلي:

الطائفة الأولى: روايات قصّة الكساء.

هذه الروايات أشارت إلى حركة النبي ﷺ بضم أهل البيت ﷺ، وإدخالهم تحت كساء خيبري أو يمانى، غاية في الحصر وإمعاناً في الوضوح، ولئلا تختلط على الأذهان معرفة أشخاصهم الحقيقية ومسمياتهم من جهة، ومن جهة أخرى، عدم فسح المجال، بل وسد الذرائع لمن يريد أن يحتج بعدم معرفتهم، أو بإدخال غيرهم معهم، أو أن يدعي غيرهم بدلاً عنهم.

أكتفي برواية واحدة من منظومة هذه الطائفة:

أورد ابن كثير في تفسيره: «أخرج الإمام أحمد: حدثنا محمد بن مصعب، حدثنا الأوزاعي، حدثنا شداد أبو عمار، قال: دخلت على واثلة بن الأسقع رضي الله عنه وعنده قوم، فذكروا علياً رضي الله عنه، فشموه - فشمته - معهم، فلما قاموا قال لي: شتمت هذا الرجل؟ قلت: قد شتموه فشمته معهم. قال: ألا أخبركم بما رأيتم من رسول الله ﷺ؟ قلت: بلى. قال: أتيت فاطمة رضي الله عنها أسألها عن علي رضي الله عنه، فقالت: توجه إلى رسول الله ﷺ، فجلست انتظره حتى جاء رسول الله ﷺ ومعه علي وحسن وحسين رضي الله عنهم،

أخذ كل واحد منهما بيده حتى دخل، فأدنى علياً وفاطمة رضي الله عنهما وأجلسهما بين يديه، وأجلس حسناً وحسيناً رضي الله عنهما كل واحد منهما على فخذه، ثم لفّ عليهم ثوبه - أو قال كساءه - ثم تلا هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، وقال: اللهم هؤلاء أهل بيتي، وأهل بيتي أحقّ»^(٢٧).

وقد أخرجه ابن جرير في تفسيره عن عبد الكريم بن أبي عمير، عن الوليد بن مسلم، عن أبي عمرو الأوزاعي بسنده، نحوه^(٢٨).

وروايات هذه الطائفة كثيرة جداً اكتفيت بذكر شاهد واحد^(٢٩).

الطائفة الثانية: منظومة الروايات المصرحة بأسمائهم.

وهذه الطائفة لا تقل رواياتها عن الطائفة الأولى، وأذكر رواية واحدة.

أخرج الهيثمي في مجمع الزوائد: عن أبي سعيد الخدري، قال: «قال رسول الله: نزلت هذه الآية في خمسة ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ في - أي: رسول الله - وفي علي وفاطمة وحسن وحسين»^(٣٠).

الطائفة الثالثة: منظومة الروايات المشيرة إلى فعل النبي ﷺ.

وهذه المنظومة من الروايات أشارت إلى ما كان يفعله النبي ﷺ بتلاوة الآية على باب دارهم؛ إذ لم يكتف بالتصريح بأسمائهم ولا بإحاطتهم بكسائه، بل راح يسقط مصداق اصطلاح (أهل البيت) عليهم فقط دون سواهم، فكان يكرر تلاوة آية التطهير على باب دار فاطمة وعلي عليه السلام، ويدعوهم في أوقات الصلوات ولمدة تراوحت بين ستة أشهر وسبعة، أو أكثر حسب اختلاف الروايات، أشير إلى رواية واحدة:

أورد ابن كثير في تفسيره: أخرج الإمام أحمد: حدثنا عفان، حدثنا حماد، أخبرنا علي بن زيد، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: «إن رسول الله ﷺ كان يمرّ بباب فاطمة ستة أشهر إذا خرج إلى صلاة الفجر يقول: الصلاة يا أهل

البيت، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، وأخرجه الترمذي عن عبد بن حميد، عن عفان به، وقال: حسن غريب^(٣١). أقول: هذا التنوع في الروايات التي نقلها كبار الصحابة والتابعين، وأخرجها أصحاب الصحاح والمسانيد، يحقق حصيلة علمية معرفية كافية في تشخيص هوية أهل البيت.

وبعد هذا الاستعراض المقتضب للروايات الشريفة الواردة عن النبي ﷺ، والميمنة لسبب نزول آية التطهير، والتي يستدل بها الشيعة الإمامية في كتبهم الموسوعية، كالعقبات، وإحقاق الحق، وبحار الأنوار، من خلال ما ورد في كتب أهل السنة فضلاً عما ورد في كتب الشيعة أنفسهم ومن طرقهم الخاصة، رغبة في بيان إجماع الأمة الإسلامية فيما تذهب إليه الشيعة الإمامية؛ ليكون أقوى في بيان الحجّة، وأبلغ في التأثير والإقناع. إلى هنا قد فرغنا من تبيان أدلّة الشيعة الإمامية في ضوء الحيثية الأولى، حان الوقت لبيان الحيثية الثانية:

الحيثية الثانية: آراء وأقوال المفسرين ونظرياتهم.

لكي يستوفي البحث تمام ملاكه، ويستكمل جميع جوانبه، أجد من الضروري أن استعرض آراء المفسرين من أهل السنة فقط - رعاية للاختصار - ونظرياتهم في خصوص آية التطهير، أشير إلى بعضها:

- أبو بكر النقاش في تفسيره: «أجمع أكثر أهل التفسير أنها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم»^(٣٢).

- الطحاوي: «فدلّ ما روينا في هذه الآثار ممّا كان من رسول الله ﷺ إلى أم سلمة ممّا ذكرنا فيها، ولم يرد به أنّها كانت ممّا أريد به ممّا في الآية المتلوّة في هذا الباب - آية التطهير - وأنّ المراد بما فيها هم: رسول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين دون ما سواهم».

وقال أيضاً بعد أن أخرج أحاديث تلاوة النبي ﷺ الآية على باب فاطمة: «في هذا أيضاً دليل على أن هذه فيهم»^(٣٣).

- ابن حجر الهيتمي: «أكثر المفسرين على أنها - آية التطهير - نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين»^(٣٤).

- الشوكاني في الرد على من قال إنها مختصة بالنساء: «ويجاء عن هذا بأنه قد ورد الدليل الصحيح أنها نزلت في علي وفاطمة والحسين»^(٣٥).

* * *

المقصد الثالث: (أهل البيت) في المصطلح القرآني عند أهل السنة
وقد تضمن ثلاثة مباحث، الأول منها: نظريات أهل السنة، والثاني: الأدلة المتعلقة بتلك النظريات، الثالث: الأقوال في حجة الدلالة السياقية وأثرها في دلالة المصطلح القرآني.

المبحث الأول: نظريات أهل السنة

فقد استعرضت فيه أهم النظريات السنية في المقام، كما يلي:

النظرية الأولى: نظرية الأزواج.

وتتضمن هذه النظرية على أن مصطلح (أهل البيت) القرآني يختص بأزواج النبي ﷺ، وأن آية التطهير اختصت بنساء النبي ﷺ دون سواهن، وقد تبنى هذا الرأي قديماً التابعي عكرمة مولى ابن عباس، ومقاتل. وقد كان عكرمة حريصاً جداً على بيان هذا الرأي؛ إذ كان ينادي في الأسواق، كأنه يريد أن يبلغ رسالة الإسلام، وبلغ به التحمس إلى إبراز استعداده للمباهلة مع من يخالفه الرأي في اختصاصها بأزواج النبي ﷺ، وأشار إلى هذا الرأي من المتأخرين من علماء أهل السنة، الشيخ الألباني، فقال ما نصه:

«وأهل بيته في الأصل هم نساؤه ﷺ، وفيهنّ الصديقة عائشة رضي الله عنهنّ جميعاً، كما هو صريح قوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾؛ بدليل الآية التي قبلها والتي بعدها... وتخصيص الشيعة (أهل البيت) في الآية بعلي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم دون نساؤه ﷺ من تحريفهم لا يات الله تعالى انتصاراً لأهوائهم، كما هو مشروح في موضعه»^(٣٦).

النظرية الثانية: نظرية الجمع.

ذهبت إلى أنّ المراد بالمصطلح القرآني (أهل البيت) هم أصحاب الكساء، وأزواج النبي ﷺ، ولعلّ هذه النظرية أوسع نظرية عند أهل السنّة فجمعوا في هذا المصطلح أهل البيت الذين هم محمد وعلي وفاطمة وحسن وحسين ﷺ، وكذلك جميع أزواج النبي ﷺ.

قال القرطبي: «والذي يظهر من الآية أنّها عامّة في جميع أهل البيت من الأزواج وغيرهم، وإنّما قال: (يطهركم)؛ لأنّ رسول الله ﷺ وعلياً وحسناً وحسيناً كان فيهم، وإذا اجتمع المذكّر والمؤنث غلب المذكّر، فاقتضت الآية أنّ الزوجات من أهل البيت؛ لأنّ الآية فيهنّ والمخاطبة لهنّ، ويدلّ عليه سياق الكلام، والله أعلم»^(٣٧).

النظرية الثالثة: نظرية الاختصاص ببني هاشم.

وذهب أصحاب هذه النظرية إلى أنّ المراد بأهل البيت هم بنو هاشم، فحسب، وهم آل علي، وآل جعفر، وآل عباس؛ إذ المراد بالبيت هو بيت النسب.

النظرية الرابعة: نظرية التعميم.

وذهب أصحاب هذه النظرية إلى أنّ المراد بـ «أهل البيت» في آية التطهير هم عامّة المتّقين، بلحاظ أنّ البيت المراد به البيت الحرام، وأهله هم المتّقون على

الإطلاق.

المبحث الثاني: الأدلة المتعلقة بنظريات أهل السنة.

أدلة النظرية الأولى:

الدليل الأول: دلالة السياق القرآني، بلحاظ أنّ ما قبل آية التطهير يختصّ بنساء النبي ﷺ، وكذلك ما بعدها، فكيف يمكن أن يكون الخطاب متوجّه إليهن، والحال أنّ المصطلح المذكور لا يشملهنّ؟

ولو قيل لهم لماذا هذا التذكير بالضمائر؟

قالوا - في مقام الجواب -: لأنّ التذكير بحسب لفظ (الأهل) ^(٣٨).

الدليل الثاني: الروايات.

وهذه الروايات، قد أوردها السيوطي في الدرّ المنثور، عن عكرمة، وعن ابن عباس ومقاتل.. بأنّها نزلت في نساء النبي خاصّة.

قال الشوكاني: «وقد اختلف أهل العلم في (أهل البيت) المذكورين في الآية، فقال ابن عباس، وعكرمة، وعطاء، والكلبي، ومقاتل، وسعيد بن جبير: إنّ أهل البيت المذكورين في الآية هنّ زوجات النبي ﷺ خاصّة، وقالوا: المراد بالبيت هو بيت النبي ﷺ ومساكن زوجاته لقوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ مَا يَتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٤]، وأيضاً السياق في الزوجات» ^(٣٩).

الدليل الثالث: المراد بالبيت، هو بيت السكنى.

واستدلّوا أيضاً على اختصاص الآية بنساء النبي ﷺ كون المراد (بالبيت) في الآية، هو مساكن النبي، وبيوت أزواجه، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ مَا يَتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾، فأضاف البيت إليهنّ، فلا بد من دخولهنّ في مدلول الآية، لأنهنّ الساكنات في بيوته، «وهذه الألفاظ تعطي أنّ أهل البيت نساؤه» ^(٤٠).

أدلة النظرية الثانية:

وتتلخّص أدلتهم بالسياق والروايات؛ إذ الآية تشمل الأزواج ببركة السياق، وتشمل أصحاب الكساء لورود الروايات الكثيرة في كتب الصحاح، والسنن، والمسانيد.

قال الشوكاني: «وقد توسطت طائفة ثالثة بين الطائفتين، فجعلت هذه الآية شاملة للزوجات، ولعلي وفاطمة والحسن والحسين، أما الزوجات، فلكونهن المرادات في سياق هذه الآيات، ولكونهن الساكنات في بيوته ﷺ النازلات في منازلهن».

ثم يضيف الشوكاني قائلاً: «وأما دخول علي وفاطمة والحسن والحسين فلكونهن قرابته، وأهل بيته في النسب، ويؤيد ذلك ما ذكرناه من الأحاديث المصرحة بأنهم سبب النزول، فمن جعل الآية خاصة بأحد الفريقين، فقد أعمل بعض ما يجب إعماله، وأهمل ما لا يجوز إهماله. وقد رجّح هذا القول جماعة من المحققين، منهم القرطبي، وابن كثير وغيرهما»^(٤١).

أدلة النظرية الثالثة:

وقالوا أنّ المراد بالبيت هو بيت النسب لا بيت الطين والسكنى. ولعلّ أدلتهم في ذلك ما رواه زيد بن أرقم في صحيح مسلم حينما سُئل عن أهل بيته هل نساؤه؟ فأجاب أهل بيته من حرم الصدقة بعده، آل علي، آل جعفر، وآل عباس^(٤٢).

وذهب صاحب التحفة إلى إدخال جميع أهل البيت على حدّ تعبيره، فهي تشمل الأزواج وجميع أقارب النبي ﷺ، ثم يستشهد برواية في المقام، قال عنها صحيحة.

فقال: «ذهب محققو أهل السنة إلى أنّ هذه الآية وإن كانت واقعة في حق الأزواج المطهرات، فإنّه بحكم «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»

داخل في بشارتها هذه جميع أهل البيت، وكان دعاؤه ﷺ في هؤلاء الأربعة نظراً إلى خصوص السبب، ويؤيده ما ورد في الرواية الصحيحة للإمام البيهقي من مثل هذه المعاملة بالعباس وأبنائه أيضاً، ويُفهم منه إنَّما كان غرضه ﷺ بذلك أن يدخل جميع أقاربه في لفظ «أهل البيت» الواردة في خطاب الله تعالى^(٤٣)، ثم يستشهد برواية الأسكفة.

أدلة النظرية الرابعة:

ذهب أصحاب هذه النظرية إلى أنَّ المراد بأهل البيت هم المتقون من أبناء هذه الأمة والمراد بالبيت هو البيت الحرام، ومن أدلتهم، قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَىٰ لَهُ إِلَّا الْمُؤْمِنُونَ﴾ [الأنفال: ٣٤]، وقيل المراد بالبيت، هو مسجد رسول الله ﷺ، وأهله من مكَّنه رسول الله ﷺ فيه ولم يخرجهم ولم يسدَّ بابه.

وأشار إلى هذا المعنى الألوسي: «وقد أدخل النبي ﷺ بعض من لم يكن بينه وبينهم قرابة سببية ولا نسبية في أهل البيت توسعاً وتشبيهاً كسلمان الفارسي رضي الله عنه حيث قال: سلمان منَّا أهل البيت»^(٤٤).

وقال ابن تيمية في هذا الصدد أيضاً: «ليس المراد بأهل البيت إلا هذا المعنى العام الذي يشمل أتباع النبي ﷺ من المتقين»^(٤٥).

المبحث الثالث: الأقوال في حجّة الدلالة السياقية وأثرها في دلالة المصطلح.

المراد بالسياق: هو الجوّ العام الذي يحيط بالكلمة وما يكتنفها من قرائن وعلامات، والسياق قرينة ظنية لفهم وتفسير آيات الكتاب؛ لأنَّ السياق مستفاد من ظهور الكلام.

إذاً، دليل ومعيّار قيمة السياق يرجع في حقيقته إلى حجّة الظهور، وهذا مبني على أساس بناء العقلاء في مخاطباتهم العرفية، الرجوع فيها إلى ظهور حال

المتكلم في بيان تمام مراده بكلامه، فيأخذون بالظهور وعلى ضوئه يترتب الثواب والعقاب، طبعاً القرائن المتصلة المقالية، والحالية، وظروف الصدور كلها لها مدخلية في التأثير على الدلالة والحجّة.

فالسّياق قرينة متّصلة وتستفاد من ترابط مفردات المتن، وهو من الأصول العقلانية، يقول الشهيد محمد باقر الصدر: «ونريد بالسّياق كلّ ما يكشف اللفظ الذي نريد فهمه من دوالّ أخرى، سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً مترابطاً، أو حالية كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع»^(٤٦).

وقال الزركشي - من أهل السّنة -: «من الأمور التي تعين على المعنى عند الإشكال دلالة السّياق، فإنّها ترشد إلى تبين المجمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوّع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالّة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظيره وغالط في مناظراته»^(٤٧).

وقال السامرائي - من أهل السّنة -: «السّياق هو أكبر وأهم القرائن»^(٤٨). أقول: اتّفق الفريقان على العمل بالسّياق والأخذ به في مدلولات الكلام، وممّا لا شكّ فيه فإنّه يترك أثره الكبير على دلالة المصطلح ومفهومه. ولكن هل يؤخذ بالسّياق مطلقاً؟ أم أنّ هناك جملة من الضوابط التي ينبغي مراعاتها، حتّى يصح الأخذ به؟

هذا ما ينبغي تناوله بشيء من التفصيل:

أهم شرائط اعتبار السّياق:

١. الارتباط الصدوري في النزول:

يتم التمسك بالسّياق في دلالة الكلام إذا صدر الكلام بصورة متتابعة، وكلّما لم يحصل الارتباط الصدوري، ولم يثبت فلا مجال ولا محلّ للسّياق حتّى يتم التمسك به، فهو أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع، بمعنى لا موضوعية للسّياق

حتى يتم التمسك به، وهذا المعنى اتفق الشيعة وأهل السنة على العمل به. قال الزركشي: «والذي ينبغي في كل آية أن نبحت أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها، أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها ففي ذلك علم جم، وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقى له»^(٤٩). أقول: إذا ثبت أن الآية مستقلة عما قبلها وبعدها، فلا مجال للأخذ بالسياق في دلالة الكلام، وذلك لانتفاء موضوع السياق، كما أن العقلاء لا يحتجون بالسياق في مخاطباتهم العرفية بالنسبة للجمل المستقلة، ولذا هي بحاجة إلى توفر ما يدل على ترابط الكلام واتساقه حتى يتم الاحتجاج بالسياق. قال السبحاني: «إن الحفاظ على سياق الآيات إذا كان رافعاً للإبهام وكاشفاً عن المراد لا محيص للمفسر من الرجوع إليه، ومع ذلك فإن القرآن الكريم ليس كتاباً بشرياً ربياً يطرح في ثنايا موضوع واحد موضوعاً آخر له صلة بالموضوع الأصلي، ثم يرجع إلى الموضوع الأصلي»^(٥٠).

٢. الارتباط الموضوعي للجمل:

ومن شرائطه أن يكون بين جمل الكلام ترابط موضوعي ومفهومي، بمعنى أن هذه الجمل تفسر مطلباً واحداً، لا أن يكون صدر الآية في موضوع وذيلها في ذات الموضوع، ولكن ما بينهما يختلف عنهما اختلافاً كلياً، كما يحصل عادة فيما يسمى بالالتفات وشواهد في القرآن الكريم كثيرة^(٥١)، وحينئذ لا وجود لقرينة السياق حتى يصح الاحتجاج بها.

٣. عدم التعارض بين السياق والقرائن الأقوى:

السياق قرينة ظنية تقوم على أساس حجّة الظهور، فإذا وردت قرينة نقلية معارضة للسياق وأقوى من الظهور، كالروايات القطعية، أو المحفوفة بالقرائن القطعية، أو ترد قرينة عقلية كالبرهان العقلي، فحينئذ يسقط السياق عن الاعتبار لأنه لا يمكن التمسك به مقابل القرينة الأقوى في الظهور، وهذا ما

اتَّفَق عليه الفريقان، ولو بالتفاوت ببعض الصور، كما يلي:

أ. إذا تعارض السياق مع المعنى اللغوي:

فالمقدّم هنا هو السياق، قال الذهبي - من أهل السنّة -: «أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى بعينه ولكنه غير مراد في الآية، وإنّما المراد معنى آخر غير ما وضع له اللفظ بقرينة السياق فيخطئ المفسّر في تعيين المراد، لأنّه اكتفى بظاهر اللّغة - والواجب هنا تقديم السياق -، مثلاً قوله تعالى: ﴿وَأَيْنَا ثُمُودَ النَّاقَةِ﴾ [الإسراء: ٥٩]، بجعل مبصرة من الإبصار بالعين على أنّها حال من الناقة، وهذا خلاف المراد، إذ المراد: آية واضحة»^(٥٢).

ب. تعارض السياق مع الدليل القطعي العقلي:

ففي مثل هذه الحالة يقدّم الدليل العقلي القطعي، قال تعالى: ﴿إِنَّ إِلَٰهَ لَدِينِكَ بُيَاْعُوكَ إِنَّمَا يُبَاْعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، فالسياق يقتضي أن تكون يد الله تعالى فوق يد المبايع، وأن تكون له تعالى يد جارحة، لكن بالتوجّه إلى البرهان العقلي بأنّ الله ليس بجسم ولا يمكن أن يحده حدّ، وهي معارضة للآية المحكمة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فينبغي أن نترك العمل بالسياق هنا، ونقدّم الآية المحكمة، أو البرهان العقلي؛ لذا تُفسّر اليد بالقدرة والقوة كناية.

ج. إذا تعارض السياق مع الروايات القطعية:

كالتواتر، أو المحفوفة بالقرائن القطعية، فهنا لا مجال للتمسك بالسياق، وإنّما نقدّم الروايات القطعية على السياق، وهذا ما عليه إجماع الأمة. وفي هذا الصدد يقول السيد شرف الدين - من الشيعة - ما نصّه: «فلا وزن للسياق لو سلّم كونه معارضاً لنصوصهم - المعصومين عليهم السلام - فإنّ المسلمين كافّة متفقون على ترجيح الأدلّة على السياق، فإذا حصل التعارض بين السياق والدليل، تركوا مدلول السياق واستسلموا لحكم الدليل»^(٥٣).

فما دامت دلالة السياق ظنيّة لآنها متفرعة عن حجّة الظهور، فإذا حصل التعارض بين الظاهر والنص، لا شك أنّه يقدّم النصّ على الظاهر، قال الحفناوي - من أهل السّنة -: «عند التعارض بينهما يرجّح النصّ على الظاهر، لأنّ دلالة النصّ على معناه أوضح من دلالة الظاهر على معناه»^(٥٤).

د. تعارض السياق مع روايات الأحاد:

روايات الأحاد هي روايات ظنيّة، فهل حجّيتها ثابتة في التفسير؟ توجد توجّهات مختلفة، فمنهم من لا يرى حجّيتها في التفسير حتى لو وثق بروايتها، فلذا يقدّم السياق عنده، كما صرح الطباطبائي بذلك، وتقدّم بيانه، ومنهم من يرى حجّة خبر الثقة في التفسير، فهو يفيد الظنّ، والسياق كذلك، فيقدّم الأقوى ظهوراً، أو الظنّ الأقوى، بل يقدّم الدليل الشرعي على السياق، وفي هذا الصدد يقول العثيمين - من أهل السّنة -:

«فإن اختلف المعنى الشرعي واللّغوي، أخذ بما يقتضيه الشرعي، لأنّ القرآن نزل لبيان الشرع، لا لبيان اللّغة، إلا أن يكون هناك دليل يرجّح به المعنى اللّغوي فيؤخذ به»^(٥٥).

واعتبر بعض آخر من علماء أهل السّنة تقديم الخبر، وأمّا العمل بالسياق فلا تصل النوبة إليه إلا إذا لم يرد فيه نقل ورواية عن المفسّرين وهو قليل، وفي هذا الصدد قال الزركشي ما نصّه:

«مالم يرد فيه نقل عن المفسّرين، وهو قليل، وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب، ومدلولاتها واستعمالاتها بحسب السياق»^(٥٦).

حاصل الكلام:

متى يتم التمسك بالسياق؟

- إذا حصل الارتباط الصدوري في النزول - كما أشار إلى ذلك صاحب

البرهان.

- الارتباط الموضوعي للجمل.

- عدم التعارض بين السياق والقرائن الأقوى، منها:

أ. تعارض السياق مع المعنى اللغوي، متفق عليه بين الشيعة وأهل السنة، فيقدم السياق.

ب. تعارض السياق مع الدليل القطعي العقلي، يختلف فيه.

ج. تعارض السياق مع الروايات القطعية (التواتر) متفق عليه بين الشيعة وأهل السنة، فتقدم الروايات القطعية على السياق.

د. تعارض السياق مع الروايات الظنية، اختلف الشيعة فيما بينهم، واتفق أهل السنة على العمل بها ما دامت الروايات صحيحة، وأعرضوا عن الأخذ بالسياق نظرياً.

* * *

المقصد الرابع: المقارنات بين النظريات

وقد تضمن مبحثين، الأول: مناقشة وتحليل الأدلة، والثاني: الموازنة بين النظريات في ضوء البيان التحليلي المقارن.

المبحث الأول:

فقد تمت فيه مناقشة جميع النظريات بأدلتها، أشير إليها بما يمكن اختصاره في المقام.

أما النظرية الأولى لأهل السنة، فكان دليلهم الأول هو التمسك بالسياق.

قال الشيعة: لا محل للسياق هنا، لماذا؟ لأن الروايات الواردة في بيان سبب النزول، وبيان الواقعة كلها ناصة على نزول هذه الآية بمفردها، حتى أن القائل باختصاصها بنساء النبي ﷺ - كما هو المنسوب إلى عكرمة - يعبر عنها أن آية

التطهير نزلت بحق النساء، معنى ذلك أنها آية مستقلة لا علاقة لها بما قبلها وما بعدها فلا مجال للتمسك بالسياق عندئذ، بمعنى أنه لا يوجد موضوع للسياق كي يتم التمسك به؛ لأن آية التطهير لما كانت لا علاقة لها بما قبلها وبما بعدها وأن الآيات السابقة لها واللاحقة، هي على تماسكها واتصالها حتى لو رفعت منها آية التطهير^(٥٧)، فعليه هناك شرط من شروط دلالة السياق غير متوفر في المقام، فلا موضوع للسياق عندئذ.

ثانياً: أن الروايات الواردة عن النبي ﷺ تعدت حد الاستفاضة، وقد وردت في كتب الفريقين وهي معارضة لمفاد السياق، وهذا شرط آخر من الشرائط التي ينبغي توفرها، وهو أن لا يعارض السياق أدلة قطعية، وفي هذا الصدد يقول شرف الدين ما نصّه: «فلا وزن للسياق لو سلم كونه معارضاً لنصوصهم ﷺ»، فإن المسلمين كافة متفقون على ترجيح الأدلة على السياق، فإذا حصل التعارض بين السياق والدليل، تركوا مدلول السياق واستسلموا لحكم الدليل».

وأما دليلهم الثاني هو التمسك بالروايات التي وردت عن عكرمة ومقاتل وعروة...

الجواب:

أولاً: أنها روايات آحاد، وعلى فرض صحتها فهي لا تفيد إلا الظن، بخلاف الروايات الواردة باختصاصها بالخمسة الأطهار فإنها تفيد القطع لتواترها.

ثانياً: أن روايتها متهمة بالكذب والحقد اتجاه أهل البيت ﷺ، كما هو مذكور في كتب التراجم لعلماء أهل السنة، قال يحيى بن سعيد: عكرمة كذاب^(٥٨)، وكذبه ابن المسيب مراراً^(٥٩). قال ابن عمر لنافع: لا تكذب علي كما كذب عكرمة على ابن عباس^(٦٠).

وأما مقاتل بن سليمان، فقد قال البخاري: أنه منكر الحديث سكتوا عنه،

وحديثه لا شيء ألبتة^(٦١)، وأما عروة فقد كان يضطرب وترتعد فرائضه عندما يذكر علياً، قال المعتزلي: «قد تظاهرت الرواية عن عروة أنه كان يأخذه الزمّع^(٦٢) عند ذكر علي فيسبه ويضرب باحدى يديه على الأخرى»^(٦٣).

ثالثاً: أنّ هؤلاء الرواة نقلوا لنا آرائهم الشخصية فلم تكن روايتهم عن رسول الله ﷺ، ونحن غير ملزمين للتقيد بآرائهم، كما سيأتي عن الألوسي، إضافة إلى أنها معارضة بروايات مستفيضة عن رسول الله ﷺ.

وأما الدليل الثالث الذي تمسكوا به وهو أنّ المراد بالبيت هو بيت الطين وبيت السكنى؟

الجواب: أنّ بيت السكنى لم يذكر مفرداً، وإنّما ذكر بالجمع، ﴿وَأَذْكُرْتَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾، وقال تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾، لكن اعترض بعضهم، فقال: البيت بالإضافة إلى النبي ﷺ فيكون مفرداً^(٦٤).

الجواب: حتّى بالنسبة للنبي ﷺ إذا ذكر البيت المادي يكون بالجمع لأنّه لم يكن للنبي ﷺ بيتاً واحداً وإنّما كان له بيوت، وهي بيوت أزواجه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

فعليه ليس المراد بالبيت هو البيت المادي، وإنّما المراد به بيت النبوة والرسالة، واللام في (البيت) هي للعهد.

وأما النظرية الثانية: فقد استدلل أصحابها بالسياق ويكون المراد بالبيت هو بيت السكنى، فهي تشمل نساء النبي ﷺ، وكذلك تشمل الأربعة (الأطهار)؛ لكونهم من أقربائه وأخصّ الناس به وأقربهم إليه.

الجواب: أمّا التمسك بالسياق فقد تقدّم جوابه، وبأن بطلان دلّالته. وأمّا كون المراد بالبيت هو بيت السكنى، فقد تقدّم جوابه أيضاً، وظهر أنّ المراد به بيت النبوة والرسالة.

وأما النظرية الثالثة: فتلخصت بأنّ المراد بأهل البيت هم بنو هاشم،

واستدلوا على ذلك بعدة أدلة، منها رواية زيد بن أرقم، ومنها رواية ابن عباس، ومنها رواية بن حجر.

الجواب: أنّ التمسك بكون المراد بالبيت في الآية هو بيت النسب، لا دليل عليه أبداً، وأما الروايات المذكورة فهي خارجة عن البحث كما ترى، كما أننا ذكرنا أنّ المراد بالبيت هو بيت النبوة كما ظهر لك ذلك.

وأما رواية زيد بن أرقم فهي: أولاً: تمثل رأياً اجتهادياً لزيد ونحن غير ملزمين بالتمسك برأيه الاجتهادي كما قال الآلوسي^(٦٥)، كما أنّ الرواية لا علاقة لها بآية التطهير وإنما تمّ السؤال من زيد في المراد بأهل بيته في حديث الثقلين، كما ورد في صحيح مسلم. وكلامنا في مصطلح (أهل البيت) القرآني.

وأما رواية ابن عباس، والتي جاء فيها أنّ النبي ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ قَسَمَ الْخَلْقَ قِسْمَيْنِ، فَجَعَلَنِي فِي خَيْرِهِمَا قِسْماً...» ثم جعل القبائل بيوتاً فجعلني في خيرها بيتاً، فذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ فأنا وأهل بيتي مطهرون من الذنوب^(٦٦).

هذه الرواية فيها مناقشتان سنديّة ودلالية، أما السندية: فقد أبطلها ابن أبي حاتم وضعفها الهيثمي^(٦٧).

وأما المناقشة الدلالية: فكيف نجمع بين صدر الرواية وذيلها من جهة، وواقع ما كان عليه بعض المنتسبين إلى النبي ﷺ بنسب أو بسبب من عبدة الوثن؟ بلحاظ أنّ زمان نزول آية التطهير في حدود السنة السادسة للهجرة، وبعض المنتسبين إلى هاشم هم من غير المسلمين ومن عبدة الوثن. أضف إلى ذلك كلّها إنّها رواية آحاد ولا يمكنها معارضة تلك الروايات المستفيضة التي وردت عن النبي ﷺ التي بين فيها سبب نزولها فيه وفي عليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

وأما رواية ابن حجر، وهي رواية الأسكفة، ففي سندها أكثر من آفة، إذ

بعض رواتها مجهولون، والبعض الآخر متهم بالوضع والكذب.

ففي سندها (محمد بن يونس الكديمي): وضاع كذاب^(٦٨).

وأما النظرية الرابعة: التي ذهبت إلى أنّ المراد بالبيت هو البيت الحرام، أو المسجد النبوي. فلا شاهد ولا دليل على هذا الأمر، ولم يُذكر في الآيات السابقة أو اللاحقة، لتكون اللام دالةً عليهما، إضافةً إلى أنّ هذا رأي واجتهاد لا يمكنه أن يعارض النصوص المستفيضة والقوية والصحيحة الواردة عن النبي ﷺ^(٦٩).

المبحث الثاني: الموازنة بين النظريات في ضوء البيان التحليلي المقارن

المعايير الشرعية في التقويم: ينبغي اعتبار معايير شرعية مقبولة من قبل المدرستين لتقويم النظريات المتقدمة جميعها، وهي كما يلي:
أولاً: الإذعان للنصوص النبوية الصحيحة:

قد أجمع الفريقان على الرجوع إلى النصوص الصحيحة المعتمدة في تحديد دلالة مفهوم الآية أو بعض مفرداتها ومصطلحاتها ولا يرجعون إلى اللغة أو العرف، قال ابن تيمية:

«ينبغي الرجوع إلى الحقيقة الشرعية في تفسير ألفاظ القرآن والسنة، فإن لم توجد صرنا إلى الحقيقة العرفية من لغة الصحابة، فإن لم توجد صرنا إلى لغة العرب»^(٧٠).

ثانياً: الالتزام بسبب النزول:

الالتزام بمضمون سبب النزول، في ضوء الروايات الصحيحة الواردة عن رسول الله ﷺ.

قال ابن دقيق العيد: «بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن

الكريم»^(٧١).

وقال ابن تيمية: «معرفة سبب النزول تعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب»^(٧٢).

وقال العسقلاني: «لا طريق لمعرفة أسباب النزول إلا بالنقل الصحيح»^(٧٣).
وذهب الشيعة الإمامية أيضاً إلى قبول أسباب النزول والاحتكام إليها إن وردت بطرق صحيحة ومعتبرة. قال السبحاني: «إن لمعرفة أسباب النزول دوراً هاماً في رفع الإبهام الذي وردت في شأن خاص... لكن لا يمكن الاعتماد على كل ما ورد... بل لا بد من التحقيق حول سنده والكتاب الذي ورد فيه...».
ثالثاً: إبعاد اجتهاد الراوي في الموازنة:

إنّ الراوي إن كان يخبر بحدسه وتخمينه، فهو إعمال لرأيه، واجتهاد منه، فهو لا يخبر عن رسول الله ﷺ، وهذا لا يتعلّق ببيان أسباب النزول، وإنّما هو أقرب للتفسير من بيان الأسباب، فلذا لا بد من إبعاد اجتهاد الراوي في عملية الموازنة. وهذا الأمر قد اتفق عليه الفريقان أيضاً.

وحينما نجري هذه الموازين الشرعية المقبولة من قبل الطرفين، نجد أنّ جميع النظريات ابتلت بفقد عنصر أو أكثر من عناصر الموازنة الشرعية، وفقد المعايير العلمية في الاعتبار، إما اعتمدت على اجتهاد الراوي، وإما تمسكت برواية ضعيفة عن بيان سبب النزول أو قدّمت اللغة والدلالة السياقية على ما نصّ عليه حديث النبي ﷺ وتواتر عنه، وهكذا...

وعند إجراء الموازنة وجدنا أنّ نظرية الشيعة الإمامية توقّرت على جميع المعايير الشرعية والتقت فيها عناصر الموازنة بأجمعها. فهم قد أذعنوا للنصوص النبوية الصحيحة المتواترة والتزموا بالروايات المبينة لسبب نزول آية التطهير، كما أنّهم لم يلتزموا باجتهاد الراوية وحدسه في بيان سبب النزول، فلذا توقّرت في نظريتهم جميع المعايير الشرعية في التقويم.

الخاتمة:

وفي الختام لا يسعني المجال إلا أن أشكر الله تعالى على توفيقه في هذا المجال لإيضاح الحقيقة إلى من ينشدها، إذ تبين من كل ما تقدم، أن المراد بالبيت في مصطلح (أهل البيت) هو بيت النبوة والرسالة، ومصاديق هذا المصطلح هم محمد ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين (عليهم السلام)، دون سواهم، وذلك بتشخيص من النبي الأكرم ﷺ، وتطبيق منه، وتصريح، وممارسة لبيّن لهم ما اختلفوا فيه، ويسد الطريق على من لا يرغب بذلك.

وعلى ضوء مفاد دلالة المصطلح المذكور، تترتب جملة من الأبحاث العلمية في مختلف المجالات الفقهية والعقدية، وعندئذ تناط المسؤولية على جميع أبناء الأمة الإسلامية لالتزام ما جهر به القرآن الكريم وصدق به النبي الأكرم ﷺ، ولات حين مناص.

والحمد لله رب العالمين...

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم...

* * *

الهوامش:

- (١) انظر لسان العرب، والمصباح المنير، وتاج العروس: مادة (صلح).
- (٢) الشريف الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات: ٤٤ (باب الألف).
- (٣) انظر سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي: ٩١ / ١.
- (٤) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ٣ / ٣٨٣.
- (٥) ابن تيمية، عبد الحليم، مجموعة الفتاوى: ١ / ٢٤٣.
- (٦) المصدر السابق: ١٠٥ - ١٠٧.
- (٧) الظاهر أن هذا الاحتمال لم يطرحه أحد، نعم وسّع صاحب الكفاية المقصود ليشمل النهج المعتبر شرعاً وعقلاً، وأضاف اعتباره العقلي؛ ليدخل مثل قصد الأمر من الأنحاء التي لا يمكن

اعتبارها شرعاً. (التحرير).

- (٨) انظر: الدكتور محمد أديب الصالح، مصادر التشريع ومناهج الاستنباط: ٣٧٦.
- (٩) الطبرسي، مجمع البيان: ٢٣٤/٥، وانظر تفسير الميزان، للطباطبائي، مورد الآية.
- (١٠) الزمخشري، الكشاف: ٣٩٦/٢، القاسمي، محاسن التأويل: ٣٢٠/٤، محمد رشيد رضا، تفسير المنار: ١٠٦/١٢ - ١٠٧، المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي: ٣٣٥/٤.
- (١١) ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز: مورد الآية، ابن عاشور، التحرير والتنوير: مورد الآية.
- (١٢) القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي: ١٩٣/٢. وانظر مصادر الشيعة التالية: فرات الكوفي، تفسير فرات: ١٢٦، الشيخ الصدوق، محمد بن علي، الخصال: ٤١٦/١، ٧١/٢، ٨٥/٢، وله في عيون أخبار الرضا: ٢٠٧/١ باب ٢٣ ح ١، الشيخ الكليني، الكافي: ١/٢٨٧. السيد المرتضى، الشافي في الإمامة: ١٢٢ - ١٢٩، الشيخ الطوسي، الأمالي: ٣٦٨/٣ ح ٧٨٣، الطبرسي، مجمع البيان: ١١٨/٨ - ١١٩، المجلسي، بحار الأنوار: ٣١/٣٢٦، ٣٧٨، ٢٠٦/٣٥ - ٢١٠، ٢١٧ - ٢٣٤، ٤٠/٩٥، ٤٤/٢٦، ٦٩/١٥٤، الطباطبائي، تفسير الميزان: ٣١١/١٦، الشيخ ناصر مكارم، تفسير الأمثل: ٢٠٥/١٣ - ٢١٨.
- (١٣) انظر السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن: ١٠/١٦٥.
- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) صحيح مسلم: ٤/١٨٨٣/٢٤٢٤، باب فضائل أهل بيت النبي. وأخرجه أيضاً ابن أبي شيبة، وأحمد، وابن جرير، وابن أبي حاتم، والحاكم النيسابوري عن عائشة، وقال الشوكاني: ومثله عن أم سلمة أخرجه الترمذي وصحّحه، وابن جرير، وابن المنذر، والحاكم وصحّحه، وابن مردويه، والبيهقي في سننه من طرق عن أم سلمة، الفتح القدير: ٤/٣٢٧، انظر الأحاديث (٢١٠٩ - ٢١١٧).
- (١٦) سنن الترمذي (الجامع الكبير): ٦/١٢٥/٣٧٨٧، وانظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق: ١٤/١٣٧ - ١٤٨، والحاكم الحسكاني، شواهد التنزيل: ٢/٣٧/٦٥٧، والكنجي الشافعي، كفاية الطالب: ٣٧١ - ٣٧٣.
- (١٧) الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي: ٣٦٨/٧٨٣، مسنداً، وفي الباب عن باقي أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، كما ورد في المصادر الشيعية: كفاية الأثر: ١٥٦، تفسير القمي: ٢/١٩٣، الكافي: ١/٢٨٧ ح ١، عيون أخبار الرضا: ٢٠٧/١، باب ٢٣ ح ١، إحقاق الحق: ٩/٢٠٦.
- (١٨) أخرج ابن أبي شيبة، والإمام أحمد، والترمذي وحسنه، وابن جرير، وابن المنذر، والطبراني، والحاكم وصحّحه، وابن مردويه، عن أنس بن مالك... الحديث. انظر: تفسير فتح الغدير:

- ٤/ ٣٣٨/ ٢١١٤. وروى أبو برزة قال: «صليت مع رسول الله ﷺ سبعة عشر شهراً، فإذا خرج من بيته، أتى باب فاطمة، فقالك الصلاة عليكم ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾». الهيثمي، مجمع الزوائد: ٩/ ٢٦٧/ ١٤٩٨٦.
- (١٩) البلاغي، آلاء الرحمن: ٤٥.
- (٢٠) الطباطبائي، السيد محمد حسين، القرآن في الإسلام: ١٢٤ - ١٢٦.
- (٢١) السبحاني، المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٣٨.
- (٢٢) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن: ١/ ٩٣.
- (٢٣) المصدر نفسه.
- (٢٤) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير: ١/ ٤٧.
- (٢٥) شواهد التنزيل: ١٨/ ٢.
- (٢٦) انظر شواهد التنزيل: الأحاديث تحت الأرقام (٦٣٧ - ٧٧٤).
- (٢٧) تفسير ابن كثير: ٦/ ٣٦٦، مسند أحمد: ٤/ ١٠٧، وذكر المحقق شعيب الأرناؤوط، قال: حديث صحيح، مسند أحمد (النسخة المحققة): ٢٨/ ١٩٥/ ١٦٩٨٨.
- (٢٨) تفسير الطبري: ١٩/ ١٠٤.
- (٢٩) انظر: تفسير ابن كثير: ٦/ ٣٦٧، تفسير الطبري: ١٩/ ١٠٧، صحيح مسلم: ٤/ ١٨٨٣/ ٢٤٢٤، الطبراني، المعجم الكبير: ٣/ ٥٣/ ٢٦٦٥، وانظر الأحاديث تحت الأرقام (٢٦٦٢، ٢٦٦٣، ٢٦٦٦، ٢٦٦٧، ٢٦٦٨، ٢٦٦٩، السيوطي، الدر المنثور: ٦/ ٥٣٢).
- (٣٠) مجمع الزوائد: ٩/ ٢٦٤/ ١٤٩٧٦.
- (٣١) ابن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم: ٦/ ٣٦٥، مسند أحمد: ١/ ٣٣١، سنن الترمذي (الجامع الكبير): كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب من سورة الأحزاب، رقم ٣٢٠٦.
- (٣٢) انظر: السهمودي، جواهر العقدين: ١٩٨.
- (٣٣) الطحاوي: مشكل الآثار: ١/ ٣٣٦ - ٣٣٩.
- (٣٤) الصواعق المحرقة: ٢/ ٤٢١.
- (٣٥) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول: ٣٠٩، البحث الثامن من المقصد الثالث.
- (٣٦) الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة: ٤/ ٣٥٩.
- (٣٧) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن: ١٤/ ١٧٨.

- (٣٨) المصدر نفسه.
- (٣٩) الشوكاني، فتح القدير: ٣٣٦/٤.
- (٤٠) انظر: الألوسي، روح المعاني: مورد آية التطهير.
- (٤١) فتح القدير: ٣٣٩/٤.
- (٤٢) انظر: صحيح مسلم: ٢٤٠٨/١٨٧٣/٤، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب.
- (٤٣) الدهلوي، عبدالعزيز غلام حكيم، مختصر التحفة الاثني عشرية: ١٥١. وأما رواية الأسكفة حسب ما أوردها ابن حجر: «إن النبي ﷺ اشتغل على العباس وبنه بملاءة، ثم قال: يارب هذا عمي وصنو أبي، وهؤلاء أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إياهم: فأمنت أسكفة الباب وحوايط البيت، قال: آمين وهي ثلاثاً». الصواعق المحرقة: ٤٢٤/٢، وأسكفة الباب: عتبة الباب التي يوطأ عليها.
- (٤٤) روح المعاني: م ١٢/٢٢/٢٣.
- (٤٥) ابن تيمية، عبدالحليم، منهاج السنة: ٢٤/٤.
- (٤٦) الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول: ٢٩٧-٢٩٨.
- (٤٧) الزركشي، محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن: ٢/٢٠٠.
- (٤٨) السامرائي، فاضل صالح، أسرار البيان في التعبير القرآني: ٧٨/١.
- (٤٩) البرهان في علوم القرآن: ٣٨/١.
- (٥٠) السبحاني، المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٣٢.
- (٥١) الالتفات - كما في علم المعاني -: هو الانتقال من ضمير إلى آخر أثناء الكلام، قال قدامة بن جعفر بن قدامة: «الالتفات هو أن يؤتى بكلام أو كلامين متصلين بين الكلام والكلامين، لنكتة» ومن الشواهد القرآنية على ذلك، قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَاتٍ آيَةً وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُزِيلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾ [النحل: ١٠١]، فاعترض بين (إذا) وجوابها بقوله: (والله أعلم بما يُزِيلُ)، فكأنه أراد أن يجيبهم عن دعواهم فجعل الجواب اعتراضاً... انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٣٤/٣.
- (٥٢) الذهبي، التفسير والمفسرون: ٥٠/١، الفصل الثاني (التفسير بالرأي).
- (٥٣) شرف الدين، السيد عبدالحسين، المراجعات: ١٦٧، مراجعة ٤٤.
- (٥٤) الحفناوي، محمد إبراهيم، دراسات أصولية في القرآن الكريم: ٢٦٦.
- (٥٥) العثيمين، محمد بن صالح، أصول في التفسير: ٢٥/١.

- (٥٦) الزركشي ، محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن: ٣١٣/٢، وانظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن: ٤٤٦/١.
- (٥٧) انظر الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ٣١١/١٦.
- (٥٨) ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكين: ٢/١٨٢/٢٣٣٤.
- (٥٩) المزني، تهذيب الكمال: ٢٠/٢٦٤.
- (٦٠) الضعفاء والمتروكين: ٢/١٨٢/٢٣٣٤.
- (٦١) انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال: ٥٠٦/٦، وقال يحيى بن معين: ليس حديثه بشيء، ليس بثقة.
- (٦٢) الزمعة: الرعدة.
- (٦٣) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة: ٤/٦٩، ١٠٢.
- (٦٤) انظر: الألويسي، روح المعاني: م١٢/٢٢/٢٤.
- (٦٥) الألويسي، روح المعاني: ١٢٤/٢٢/٢٤، قال ما نصّه: (ولا يلزمنا أن ندين الله تعالى برأيه).
- (٦٦) الدر المنثور: ٦/٥٣٤، رواه الترمذي: (١/٣٣٠)، الطبراني في المعجم الكبير: (٢٦٧٤). والبيهقي في الدلائل: ١/٩٢/٧٧.
- (٦٧) ابن أبي حاتم، العلل: ٢/٢٩٤/٢٦٩٣. وقال: قال أبي: هذا حديث باطل.
- (٦٨) الهيثمي، مجمع الزوائد: ٨/٢١٥، قال: وفيه يحيى بن عبد الحميد الحماني، وعباية بن ربيعي، وكلاهما ضعيف، وقال أبوزرعة الرازي: يحيى بن عبد الحميد ضعيف، وذكره في الضعفاء: ٢/٦٦٩/٣٦١، وقال النسائي: يحيى بن عبد الحميد ضعيف كوفي، الضعفاء والمتروكين: (٦٢٥).
- (٦٩) البيهقي، دلائل النبوة: ٦/٧١.
- (٧٠) ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير: ٩٠، وانظر الشوكاني، فتح القدير: مورد آية (٣٦) الذاريات.
- (٧١) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن: ١/٩٣.
- (٧٢) المصدر السابق.
- (٧٣) ابن حجر العسقلاني، العجّاب في بيان الأسباب: ١٦.

معركة الجمل

دروس سياسيّة وجهاديّة

□ الأستاذ: شهاب الدين الحسيني (*)

6

دراسة التاريخ بوعي تساهم في بلورة رؤى سياسية وجهاديّة تعصم مراعاتها القادة والسياسيين من الوقوع في أخطاء وقع بها السابقون بتأثير الجهل والهوى، أو المصالح الآنيّة الضيقة، أو تحت تأثير مؤامرات محاكاة من قبل بعض الشخصيّات المنحرفة أو المعادية، وقد تكون ناجمة عن التسرع وعدم إدراك العواقب الخطيرة.

ومعركة الجمل واحدة من وقائع التاريخ قادها جمع من الشخصيّات، متمرّدين فيها على القيادة الشرعية، ورفعوا شعاراً، أو طالبوا بمطلب ليس من حقهم المطالبة به ابتداءً، وبالأسلوب الذي اختاروه، دون الرجوع إلى القضاء، أو دون الانتظار لحين استقرار الدولة، فندم بعضهم في بداية المعركة، وآخرون بعد انتهائها؛ لأنهم لم يقدّروا النتائج، ولكن لم ينفع الندم بعد حدوث شرخ بين المسلمين كان مقدّمةً لشروخ أخرى.

(*) باحث إسلاميّ / العراق.

وفي هذا الموضوع سنتطرق إلى معركة الجمل، لنستلهم منها دروساً وعبراً لكيلا تتكرر الأخطاء. ولا نستهدف هنا الطعن بشخصية من الشخصيات، بل نتابع المسيرة حسبما ورد في مصادر التاريخ، ونعود إلى الثوابت الإسلامية في تقييم الأحداث والأشخاص، لنصف كل شخص بما يستحقه من قربه وبعده عن هذه الثوابت، لنستفيد منها دروساً سياسية وجهادية في مرحلتنا الراهنة التي كثر فيها الزيف والإشاعات السياسية، واختلطت فيها العناوين والمسميات والشعارات التي تستهوي البسطاء بعد تسطيح الوعي.

ملايسات مقتل عثمان بن عفان

قامت معركة الجمل على أساس المطالبة بدم عثمان، فأحدثت شرخاً وشقاً بين المسلمين، وكانت مقدمة لمعركة صفين التي ترمد فيها معاوية على الخلافة والحكومة الشرعية، باتفاق آراء جميع فقهاء المذاهب الإسلامية. وقبل البدء بأحداث ووقائع المعركة من الأفضل أن نلقي نظرة سريعة على ملايسات مقتل عثمان ليتبين لنا بطلان المطالبة بدمه، فبعض المطالبين بدمه ساهموا في التحريض عليه كطلحة والزبير وعائشة، وعمرو بن العاص بعد ذلك، وبعضهم لم ينصره في حياته، وبعضهم كان السبب في إيصال الوضع إلى حدّ قتله كمروان بن الحكم وبعض ولاته.

موقف عائشة

كانت عائشة في مقدمة المحرضين على معارضة عثمان، فقد روى اليعقوبي أنّ عثمان يوماً ليخطب؛ إذ دلت عائشة قميص رسول الله ﷺ ونادت: «يا معشر المسلمين! هذا جلباب رسول الله لم يبل، وقد أبل عثمان سنته». وكان أكثر من يؤلّب عليه طلحة والزبير وعائشة^(١).

وكانت تقول له: «يا عثمان أكلت أمانتك وضيّقت رعينتك وسلطت عليهم الأشرار من أهل بيتك، لا سقاك الله الماء من فوقك وحرملك البركة من تحتك! أما والله لولا الصلوات الخمس لمشى إليك قوم ذو بصائر يذبحوك كما يذبح الجمل». وكانت تقول: «اقتلوا نعثلاً، قتل الله نعثلاً!»^(٢).

ولما خرجت تريد مكة لقيها عبد الله بن عباس، فقالت له: «إنك قد لؤيت عقلاً وبياناً، فأياك أن تردّ الناس عن قتل هذا الطاغية عثمان، فإني أعلم أنه سيشأم قومه كما شأم أبو سفيان قومه يوم بدر». ثم إنّها مضت إلى مكة وتركت عثمان على ما هو فيه من ذلك الحصار والشدة^(٣).

فعائشة لها حقّ تبيان وجهة نظرها المعارضة لسياسة عثمان باعتبارها كمسلمة وكزوجة رسول الله ﷺ، فمن مسؤوليتها: الأمر بالمعروف والنهي عن النكر والدعوة إلى إصلاح الواقع، إلّا أنّه ليس من حقّها التحريض على قتل الحاكم؛ لأنّه ليس من صلاحيتها أو صلاحية غيرها؛ لأنّ مثل هذا القرار لا يصدر من قبل أيّ كان، فهناك شخصيات عديدة يمكنها، بل يجب عليها، التدخل لإصلاح الواقع، وعلى رأسها الإمام عليّ A الذي تدخل لإصلاح الواقع وكان وسيطاً بين الحاكم أو الخليفة وبين المعارضين، وكان لا يشجّع على قتله.

موقف طلحة والزبير

كان طلحة أكثر من الزبير شدةً على عثمان وتحريضاً عليه. قال الإمام عليّ A لطلحة: «أشدك الله ألا رددت الناس عن عثمان». قال: لا والله حتى تعطيني بنو أمية الحقّ من نفسها^(٤).

وحينما حوّر عثمان قال الإمام عليّ A: «يا طلحة ما هذا الأمر الذي وقعت فيه؟»

فقال طلحة: يا أبا الحسن بعدما مسّ الحزام الطيبين. فانصرف الإمام A حتى أتى بيت المال، وأعطى الناس، فانصرفوا من عند طلحة حتى بقي وحده، وسرّ بذلك عثمان. وجاء طلحة فقال لعثمان: يا أمير المؤمنين أردت أمراً فحال الله بيني وبينه. فقال عثمان: والله ما جئت تائباً، ولكن جئت مغلوباً، الله حسيبك يا طلحة^(٥).

وفي فترة الحصار، مرّ طلحة فناجى عبد الرحمن بن عديس، فقال ابن عديس لأصحابه: لا تتركوا أحداً يدخل على عثمان ولا يخرج من عنده. فقال عثمان: هذا ما أمر به طلحة، والله إنّي لأرجو أن يكون منها صفرأ^(٦).
أما موقف الزبير فسيُتضح في المواضع القادمة

موقف عمرو بن العاص

كان ابن العاص من مستشاري عثمان، إلا أنّه اختلف معه وبدأ يحرض عليه، كما دلّت على ذلك كتب التاريخ.

خرج عمرو بن العاص إلى منزله بفلسطين، وكان يقول: والله إنّي كنت لألقى الراعي فأحرّضه على عثمان. فبينما هو بقصره إذ مرّ به راكب من المدينة، فسأله عن عثمان، فقال: هو محصور. فقال عمرو: أنا أبو عبد الله، قد يضطرّ العيرُ والمكواة في النار. ثم مرّ به راكب آخر فسأله فقال: قتل عثمان. فقال عمرو: أنا أبو عبد الله إذا حككت قرحة نكأتها^(٧). وقد استثمر عمرو بن العاص مع معاوية مقتل عثمان، للتمرد على حكومة الإمام علي A، بعد أن أغراه معاوية بولاية مصر كطعمة له يتصرّف في بيت مالها كيف يشاء. وقد دلّت روايات المؤرخين على أنّهما لم يتحرّكا، وخصوصاً معاوية، للدفاع عن عثمان في حياته.

أوصى معاوية قائد جيشه أن يرباط قرب المدينة في زمن حصار عثمان، وقال

له: إذا أتيت ذا خشب فأقم بها ولا تتجاوزها، ولا تقل: الشاهد يرى ما لا يرى الغائب. فأقام قائده بذى خشب حتى قتل عثمان، وحينما سئل جويرية عن ذلك قال: صنعه عمداً ليقتل عثمان فيدعو إلى نفسه^(٨).

ولهذه الحقيقة أدلة وشواهد كثيرة، فحينما طلب معاوية من عبد الله بن سعد بن أبي سرح البيعة أجاب: ما كنتُ لأبائع رجلاً أعرف أنه يهوى قتل عثمان^(٩). وقال عمرو بن العاص لمعاوية: إنَّ أحقَّ الناس ألا يذكر عثمان لا أنا ولا أنت... أمّا أنت فخذلته ومعك أهل الشام، واستغاثك فأبطأت، وأمّا أنا فتركته عياناً^(١٠). وكان ابن العاص يحرض على قتل عثمان حتى الراعي في غنمه، وحينما سمع بمقتله قال: أنا أبو عبد الله، أنا قتلته وأنا بوادي السباع^(١١).

فالطلب بدم عثمان ذريعة غير مشروعة وغير منطقيّة، استثمارها هؤلاء للتمرد على حكومة الإمام علي A، وهذا حال جميع الطامعين بالسلطة أو الراغبين في الحصول على امتيازات قد يحرمون منها في ظل عدالة الحكومة القائمة.

تصريحات الإمام علي A

كان علي A الخليفة المتصديّ لقيادة الحكومة والدولة، وهو - على الصحيح - الإمام المفترض الطاعة؛ لأنه منصّب من قبل الله تعالى ومن قبل رسوله ﷺ، وهو الخليفة المنتخب من أهل الحلّ والعقد القاطنين في عاصمة الدولة الإسلاميّة، وهي المدينة؛ على رأي العامّة، ولذا، فإنّ تصريحاته هي الفيصل والدستور، وهي تصريحات منسجمة مع الوقائع والأحداث التي شهدتها المسلمون، وقد أدلى بتصريحات حول دور المطالبين بدم عثمان في التحريض عليه أو خذلانه، فقال: «وإنّهم ليطلبون حقّاً هم تركوه، ودمّاً هم سفكوه، فلئن كنت شريكهم فيه فإنّ لهم لنصيبهم منه، ولئن كانوا ولّوه دوني، فما التبعة إلّا

عندهم...»^(١٢).

وحول موقف طلحة قال A: « والله ما استعجل متجرداً للطلب بدم عثمان إلا خوفاً من أن يطالب بدمه؛ لأنه مظنته، ولم يكن في القوم أحرص عليه منه، فأراد أن يغالوا بما أجلب فيه ليتلبس الأمر ويقع الشك. ووالله ما صنع في أمر عثمان واحدة من ثلاث: لئن كان ابن عقان ظالماً كما كان يزعم لقد كان ينبغي له أن يؤازر قاتليه، ولئن كان مظلوماً لقد كان ينبغي له أن يكون من المنهين عنه والمعدّرين فيه، ولئن كان في شك من الخصلتين، لقد كان ينبغي له أن يعتزله ويركد جانباً ويدع الناس معه، فما فعل واحدة من الثلاث، وجاء بأمر لم يعرف بابه، ولم تسلم معاذيره»^(١٣).

شواهد وتصريحات واقعية

من خلال الشواهد والتصريحات الواقعية التي لا تقبل التأويل نستنتج أنّ المطالبة بدم عثمان لم تكن إلا مبرراً لشرعية التمرد، فقد كان موقفاً مع سبق الإصرار، وبعد إلقاء الحجّة، وكان المطالبون بدمه يعون الحقيقة، إلا أنّهم تناسوها أو أنّ رغبتهم أقنعتهم بأحقّيتهم، أو أنهم أرادوا التنصل عن التحريض عليه لكيلا يطالبوا بدمه من قبل ذويه أو من قبل القضاء.

قال كعب بن سور لطلحة والزبير: إن يكن عثمان قتل ظالماً، فما لكم وله؟ وإن كان قتل مظلوماً فغيركم كما أولى به، وإن كان أمره أشكل على من شاهده، فهو على من غاب عنه أشكل^(١٤).

وكتب المنذر بن ربيعة لهما: إنّما أوجب حقّ عثمان اليوم حقه أمس، وقد كان بين أظهركم فخذلتموه، فمتى استنبطتم هذا العلم وبدا لكم هذا الرأي؟!^(١٥).

وقال أبو الأسود الدؤلي لطلحة: إن كان قتل عثمان صواباً فمسيركم لماذا؟ وإن كان خطأ فحظكم منه الأوفر، ونصيبكم منه الأوفى^(١٦).

وروي أنّ عائشة لما بلغها قتل عثمان قالت: أبعد الله قتله ذنبه، وأقاده الله بعمله... إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر ذو الإصبع. فلما جاءت الأخبار ببيعة علي A قالت: تعسوا تعسوا، لا يرتدون الأمر في تيم أبداً. وكتب طلحة والزبير إليها: أن خذلي الناس عن بيعة عليّ وأظهري الطلب بدم عثمان، فلما قرأت الكتاب أظهرت الطلب بدم عثمان^(١٧). وسألت عائشة عبيد بن أبي سلمة عن الأخبار فأجابها بأنّ الناس اجتمعوا على بيعة علي. فقالت: ليت هذه انطبقت على هذه إن تمّ الأمر لصاحبك، فانصرفت إلى مكّة وهي تقول: قُتل والله عثمان مظلوماً، والله لأطلبنّ بدمه! فقال لها: والله إنّ أوّل من أمال حرفه لأنّك، ولقد كنت تقولين: اقتلوا نعثلاً فقد كفر! قالت: إنهم استتابوه ثمّ قتلوه، وقد قلت وقالوا، وقولي الأخير خير من قولي الأوّل!

والظاهر: أنّ دور هؤلاء في التحريض على عثمان كان من المسلّمات عند أغلب الناس، بما فيهم أتباعه، ففي رواية لقي سعيد بن العاص بن الحكم ومعه جماعة، فقال: أين تذهبون وتتركون ثأركم على أعجاز الإبل وراءكم؟ يعني عائشة وطلحة والزبير، اقتلوهم ثمّ ارجعوا إلى منازلكم. فقالوا: نسير فلعلنا نقتل قتلة عثمان جميعاً^(١٨). ولما تضعضع أهل الجمل قال مروان: لا أطلب ثأر عثمان من طلحة بعد اليوم، فرماه بسهم فقطع عرقاً في ذراعه فجعل الدم يسيل، فانتهى إلى أحد دور البصرة فنزلها ومات بها^(١٩).

فمروان كان مع عائشة وطلحة والزبير متمرداً على الإمام عليّ A تحت ذريعة المطالبة بدم عثمان! ولكنه تحيّن الفرصة فقتل طلحة، واعترف في وقت متأخر ببراءة الإمام A من دم عثمان، وهذا هو الظاهر من حديثه مع الإمام زين العابدين A، حيث قال له: ما كان أحد أكفّ عن صاحبنا من صاحبكم. فقال له الإمام A قل: لم تشتمونه على المنابر؟. قال: لا يستقيم لنا الأمر إلّا بذلك^(٢٠).

موعظة للسياسيين من معركة الجمل

السياسة في الإسلام هي رعاية حقوق الله تعالى وحقوق الحاكم الشرعيّ وحقوق الناس، والسياسة في الإسلام لا تنفصل عن مفاهيمه وقيمه وأسس وأحكامه، فلا بدّ وأن تكون منسجمة مع نظره للحياة الإنسانيّة، وأن تكون مسألة الحكم والسلطان والمنصب السياسي وسيلة لتطبيق الإسلام وتحكيم قيمه في الواقع، وأن تكون ملازمة للتقوى، وأن لا تبرّر الغاية التّخاذ الوسيلة غير المشروعة، والسياسة صدق وصراحة وقيم وأخلاق. وإنّ منزلقات العمل السياسي، وخصوصاً عند تحويل السياسة إلى حرفة ومهنة، سببها الابتعاد عن الله تعالى جراء الانغماس في العمل السياسي والتأثر بالسياسة غير الإسلامية، ولذا ينبغي للسياسيين ذكر الله تعالى في جميع الأحوال، ومحاسبة النفس في قصورها وتقصيرها، وتذكّر أهوال القيامة في كلّ رأي أو موقف لتكون رادعاً من الانزلاق في الشبهات والمحرّمات، وللتغلب على الأهواء النفسية والمصالح الآنيّة، والتفكير بعاقبة الأمور، ويجب على السياسي أن يراعي المقوّمات الشرعية في اتّخاذ القرار ومنها:

١- الظروف السياسية والاجتماعية.

٢- شرعية القرار بالرجوع إلى ثوابت الشريعة أو الرجوع إلى العلماء والفقهاء المصلحين الكفوئين.

٣- المصلحة الإسلامية العليا.

وعلى ضوء ذلك ينبغي تجنب الأهواء والمصالح الذاتية الضيقة، وتجنب ردود الأفعال الشخصية في اتّخاذ قرار قد يؤدي إلى إراقة دماء المسلمين، وخلق فتن واضطرابات داخل المجتمع، وأن يترث السياسي في اتّخاذ القرار وعدم التسرّع فيه، واستخدام الأساليب العقلانية في علاج الأزمات أو المطالبة بالحقوق الفردية والاجتماعية، فالذين طالبوا بدم عثمان انسحب بعضهم من المعركة وقتل الآخرون من قبل المطالبين معه، وسكت الباقيون بعد ذلك عن

المطالبة بدم عثمان، وعدم ملاحقة قتلته، وكأنّ شيئاً لم يكن، بعد أن خلّفوا بقرارهم وموقفهم آلاف الضحايا من الطرفين.

الحوار وإلقاء الحجّة قبل المعركة

الحوار وإلقاء الحجّة ضرورة شرعية وسياسية واجتماعية، لتذكير الطرف المقابل بخطأ موقفه وقراره وتذكيره بالنتائج الخطيرة له، وهو ضرورة لتوعية الأمة والمواطنين لكي يقفوا مع الحقّ ويخذلوا الباطل، أو يكونوا محايدين حين الاطلاع على حقيقة الأمر، ويجب أن يكون الحوار وإلقاء الحجّة قائماً على أسس مشروعة دون كذب أو خداع أو لفّ أو دوران، وأن يستخدم الطرف الحق جميع أساليب ووسائل الحوار وإلقاء الحجّة والتذكير لكي يتراجع الطرف المقابل عن قراره وموقفه، وأن يتلو الحوار حواراً، والحجّة حجة، إلى أن ينتهي أمدهما ولا يبقى لدى الطرف المصّر على موقفه أي حجة على باطله، فيثبت على نفسه أنّه متمرّد، لا في أمور يسيرة أو أوامر معينة فحسب، وإنّها متمرّد على الوجود الإسلامي بأكمله لما ينتج منه الفرقة والتمزق وإراقة الدماء بدون حقّ. والحوار وإلقاء الحجّة لا يقتصر على الحوار المباشر أو على جانب أو أسلوب معيّن، بل ينبغي ممارسة جميع الأساليب والوسائل الكفيلة بإعادة المتمرّدين إلى الاستقامة وإنهاء التمرّد والعودة إلى العقل والوجدان والرجوع إلى الثوابت الإسلامية والعرفية.

ففي بداية الأمر بيّن الإمام A خطأ الأسلوب الذي يريد المتمرّدون استخدامه، وبيّن خطورة الموقف. فقد أجاب طلحة والزبير حينما طالباه بالقصاص من قتلة عثمان: «إني لست أجهل ما تعلمون، ولكن كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم؟ ها هم هؤلاء قد ثارت معهم عبدانكم... إنّ هذا الأمر أمر جاهلية وإنّ هؤلاء القوم مائة... إنّ الناس من هذا الأمر إنّ حرك على أمور:

فرقة ترى ما ترون، وفرقة ترى ما لا ترون، وفرقة لا ترى هذا ولا هذا، حتى يهدأ الناس وتقع القلوب مواقعها وتؤخذ الحقوق، فأهدأوا عني وانظروا ما يأتيكم ثم عودوا»^(٢١).

فالموقف الاصبوب هو الانتظار لحين هدوء الأوضاع واستقرار الحكومة ثم يأتي دور التحقيق في الموضوع، ودور القضاء الذي يعتمد على الأدلة والبراهين. وقال جارية بن قدامة السعدي لعائشة: يا أم المؤمنين، والله لقتل عثمان أهون من خروجك من بيتك على هذا الجمل الملعون عرضة للسلاح، إنه قد كان لك من الله ستر وحرمة فهتكت سترك وأبحت حرمتك! إنه من رأى قتالك يرى قتلك! لئن كنت أتيتنا طائعة فارجعي إلى منزلك، وإن كنت أتيتنا مكرهة فاستعيني بالناس^(٢٢). وقالت أم سلمة لعائشة: إن عماد الدين لا يقام بالنساء، حماديات النساء غصّ الأبصار، وخفض الأطراف، وجرّ الذيول، إن الله وضع عني وعنك هذا، ما أنت قائلة لو أن رسول الله عارضك بأطراف الفلوات قد هتكت حجاباً قد ضربه عليك؟ فنادى منادياً: ألا إن أم المؤمنين مقيمة فأقيموا. وأتى طلحة والزبير وأزالاها عن رأيها^(٢٣).

وقال الإمام علي A للزبير: «تذكر يوم مررت مع رسول الله ﷺ في بني غنم، فنظر إليّ فضحك وضحكت إليه، فقلت له لا يدع ابن أبي طالب زهوه، فقال لك رسول الله ﷺ: ليس به زهوه، لتقاتلنّه وأنت ظالم له؟». قال: اللهم نعم، ولو ذكرت ما سرت مسيري هذا، والله لا أقاتلك أبداً. وقيل: إنما عاد عن القتال لما سمع أن عمار بن ياسر مع علي A فخاف أن يقتل عماراً وقد قال النبي ﷺ: «يا عمار تقتلك الفئة الباغية»^(٢٤).

انسحب الزبير بعد إلقاء الحجة عليه، وكذلك انسحب طلحة، وانسحاب طلحة قد لا يتفق عليه الرواة، ولكنني أتبنى الرواية التي تشير إلى انسحابه من المعركة بعد إلقاء الحجة عليه؛ لأنها تنسجم مع ماضي طلحة ومع قوة حجة

الإمام A الذي أغلق ثغرات اللبس والغموض أمامه. نادى الإمام علي A طلحة حين رجع الزبير: يا أبا محمد، ما الذي أخرجك؟ قال: الطلب بدم عثمان. قال: قتل الله أولانا بدم عثمان، أما سمعت رسول الله ﷺ يقول: «اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه»؟ وأنت أول من بايعني ثم نكث، وقد قال الله عز وجل: ﴿فَمَنْ نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾ [الفتح: ١٠]. فقال: أستغفر الله، ثم رجع. فقال مروان بن الحكم: رجع الزبير ويرجع طلحة، ما أبالي رميت ها هنا أم ها هنا، فرماه فقتله^(٢٥).

وانسحاب الزبير وطلحة وعدم انسحاب عموم المتمردين يدل دلالة واضحة على أنها كانا مجرد شخصين لا تأثير لهما على الآخرين ولا على سير التمرد، بمعنى: أن المتمردين ليسوا من أتباعها، وإنما هما جزء من مؤامرة تدار من وراء الكواليس يقودها الأمويون وجميع الحاقدين على الإمام علي A فلو كان لهما أتباع لانسحبوا معها تبعاً لهما وتأثراً بأفكارهما.

وهذه الظاهرة تتكرر في جميع العصور، فإذا حدثت فرصة للتمرد على حكومة معينة، سواء كانت عادلة أم جائرة؛ فإن جميع الحاقدين والمخالفين والمتضررين سينضوون تحت أي عنوان أو شخصية تقود التمرد، سواء كانوا متأثرين بها أم غير متأثرين، فلا تتوهم تلك الشخصية بأن لها أتباعاً وأنصاراً ينقادون إليها في جميع الظروف، فوحدة الظروف ووحدة النوايا هي التي جمعت المعارضين والمتمردين، وليس القائد المتصدي، وهذا درس بليغ لبعض القادة ليعرفوا قدر أنفسهم وحجمهم الحقيقي في المجتمع.

إلقاء الحجّة من خلال الأحاديث النبوية

وردت عدة أحاديث صحيحة ومتواترة عن رسول الله ﷺ توجّه الأنظار إلى أحقية الإمام علي A وأهل البيت عموماً، لا مجال لذكرها ومنها: حديث

الثقلين، وحديث سفينة النجاة، وحديث علي مع الحق، وحديث علي مع القرآن، وحديث قتال الناكثين والقاسطين والمارقين.

وأقوى الحجج حديث ماء الخوآب، وهو حديث لا نقاش فيه، ولا تأويل ولا لبس ولا غموض.

قال العربي صاحب جمل عائشة: طرقتنا ماء الخوآب فنبحتنا كلابها، قالوا: أي ماء هذا؟ قلت: ماء الخوآب، فصرخت عائشة بأعلى صوتها، ثم ضربت عضد بعيرها فأناخته، ثم قالت: أنا والله صاحبة كلاب الخوآب طروقاً، ردوني، تقول ذلك ثلاثاً، فأناخت وأناخوا حولها وهم على ذلك، وهي تأبى حتى كانت الساعة التي أناخوا فيها من الغد، فجاءها ابن الزبير، فقال: النجاء النجاء، فقد أدرككم والله علي بن أبي طالب، فارتحلوا^(٢٦). وفي رواية قالت: قد سمعت رسول الله ﷺ يقول وعنده نساؤه: «ليت شعري أيتكن تنبجها كلاب الخوآب؟!». فأرادت الرجوع، فأتاها عبد الله بن الزبير، فزعم أنه قال: كذب من قال: إن هذا الخوآب، ولم يزل حتى مضت^(٢٧). وفي رواية قالت: هذا الماء الذي قال لي رسول الله: لا تكوني التي تنبجك كلاب الخوآب^(٢٨). وفي رواية المسعودي، قال الزبير: بالله ما هذا بالخوآب، لقد غلط فيما أخبرك به، وكان طلحة في ساقية الناس، فلحقها فأقسم أن ذلك ليس بالخوآب، وشهد معها خمسون رجلاً ممن كان معهم، فكان ذلك أول شهادة زور أقيمت في الإسلام^(٢٩).

القدر المتيقن في مصداق الرواية هو: نباح كلاب الخوآب على إحدى نساء رسول الله ﷺ، وقد أخبرت بذلك، وفي هذه الحالة يجب عليها الاحتياط ولا ينبغي أن تؤثر عليها شهادة الشهود، فيجب عليها الانسحاب بعد قيام الحجج الأخرى وتعاضدها مع هذه الحجة، وخصوصاً أن عائشة غير مكلفة بالطلب بدم عثمان وبطريقة التمرد العسكري، والموقف الشرعي المطلوب هو إيكال

الأمر إلى الإمام علي A ليتابع قتلة عثمان، أو إيكال الأمر إلى الصحابة من المهاجرين والأنصار.

شروط نقض البيعة وعدم الطاعة

بيعة المسلمين للإمام المعصوم A تفيد توكيد إمامته وخلافته؛ لأنها ثابتة له بحكم التنصيب والتعيين الإلهي، وهي ثابتة أيضاً عند من لا يؤمن بذلك، فبالبيعة تنعقد الخلافة للشخص المبايع له، وهذا ما كان معمولاً به من قبل أصحاب نظرية البيعة، وإذا انعقدت البيعة وجب الوفاء بها وعدم نقضها ووجب طاعة المبايع له إلا إذا انحرف عن الإسلام أو انحرف عن الشروط التي اشترطها المسلمون المبايعون.

فالحدث الذي يحدثه المبايع له، وهو الحاكم، والذي يخالف فيه شروط البيعة يكون شرطاً لجواز النقض، فمخالفة الشريعة موجب لنقض البيعة وعزل المبايع له، ومخالفة الشريعة موجب للفسق، والفسق يمنع من إدامة البيعة، كما ورد في آراء جمع من العلماء والفقهاء من غير الشيعة.

قال عبد القاهر البغدادي: «وإنما يشترط فيها عدالة ظاهرة، فمتى أقام في الظاهر على موافقة الشريعة كان أمره في الإمامة منتظماً، ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه في العدول به من خطأ إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره»^(٣٠).

وقال الماوردي: «وإذا طرأت عليه هذه الحالة - أي الفسق - فإنه يخلع من منصبه، ويخرج منه»^(٣١).

وقال ابن حزم الأندلسي: «والواجب إن وقع شيء من الجور، وإن قل، أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه، فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع وجب خلع وإقامة غيره ممن يقوم بالحق»^(٣٢).

وقد تسالم جميع فقهاء العامة على أنّ البيعة لا يشترط فيها اتفاق جميع المسلمين، فلو عقدها جماعة لشخص تتوفر فيه الشروط أصبح خليفة على الجميع وإن لم يبايعوا، فيجب على جميع الأمصار طاعته^(٣٣).

وعلى ضوء ذلك، فإنّ الإمام عليّاً A قد أصبح خليفة بالبيعة - وإن كان رأي الشيعة ثبوتها له بالبيعة أو عدمها - فواجب على طلحة والزبير طاعته، وواجب على غيرهم كعائشة ومروان وجميع أصحاب الجمل طاعته؛ لأنه منتخب من الصحابة المتواجدين في عاصمة الدولة الإسلامية.

ولذا فهو واجب الطاعة ويحرم الخروج عليه إلا إذا أحدث حدثاً - حاش لله - يوجب نقض بيعته، ولا يوجد دليل عند المتمردين على مخالفته للثواب الشرعية، وهذا ما أكّده الاحتجاجات التي احتجّ بها أتباعه على مخالفته والمتمردين عليه.

تحدّث رجل من عبد القيس مع طلحة والزبير مستعرضاً بيعة الخلفاء من قبلهم ودون مشورة من أهل البصرة إلى أن قال: بايعتم عليّاً عن غير مشورة منّا، فما الذي نقمتم عليه فنقاتله؟ هل استأثر بفيء، أو عمل بغير الحق، أو أتى شيئاً تنكرونه فنكون معكم عليه، وإلا فما هذا؟^(٣٤).

وقال عمار بن ياسر: «إنّ طلحة والزبير كانا أوّل من طعن، وآخر من أمر، وكانا أوّل من بايع عليّاً، فلمّا أخطأهما ما أملاه نكثا بيعتهما من غير حدث»^(٣٥). وقال علي A: «إنّ طلحة والزبير لأوّل من بايعني، وأوّل من غدر، فهل استأثرتُ بهالٍ أو بدلتُ حكماً؟!»^(٣٦).

الاحتياط في الدماء والدعوة للسلم

الإسلام دين الرحمة والرفقة جاء لهداية الناس وإنقاذهم من جميع ألوان ومظاهر الانحراف والاضطهاد والظلم، ولذا لم يشرّ القتال إلا لضرورة بعد

استنفاد جميع وسائل وسبل السلام والصلح، بحيث لا يترك المتمردون فرصة له لإعادة الأمور إلى ما كانت عليه من ألفة ومودة وأخوة، فيكون القتال آخر الحلول للخروج من الأزمة.

وكان الإمام علي A يتلکأ في اختيار قرار القتال لعلّ المتمردين يعودون إلى رشدهم للحيلولة دون إراقة دمائهم ودماء أصحاب الحق.

لما أراد الإمام A المسير من الربذة إلى البصرة، قام إليه ابن لرفاعة بن رافع فقال: يا أمير المؤمنين أي شيء تريد وأين تذهب بنا؟ فقال: «أما الذي نريد وننوي فالإصلاح إن قبلوا منا وأجابونا إليه». قال: فإن لم يجيبونا إليه؟ قال: «ندعهم بعذرهم ونعطيهم الحق ونصبر». قال: فإن لم يرضوا؟ قال: «ندعهم ما تركونا». قال: فإن لم يتركونا؟ قال: «امتنعنا منهم»^(٣٧).

فالإمام A لم يمنع المعارضة السياسيّة بطرح الرأي ووجهة النظر المخالفة له أو لسياسة حكومته، وإنما منع من إرباك الأوضاع عن طريق التمرد العسكري؛ لأنّه يستهدف الكيان الإسلاميّ ووحدة الدولة ووحدة المجتمع. وكان A يقول: «سأصبر ما لم أخف على جماعتكم، وأكفّ إن كفّوا، وأقتصر على ما بلغني»^(٣٨). وحينما خطب A بالناس، قام إليه الأعور بن بنان المنقري فسأله عن إقدامهم على أهل البصرة. فقال له: «على الإصلاح وإطفاء النائرة لعلّ الله يجمع شمل هذه الأمة بنا ويضع حربهم». قال: فإن لم يجيبونا؟ قال: «تركناهم ما تركونا». قال: فإن لم يتركونا؟ قال: «دفعناهم عن أنفسنا»^(٣٩).

وقال A لجماعة من أهل الكوفة لقيهم في ذي قار: «...قد دعوتكم لتشهدوا معنا إخواننا من أهل البصرة، فإن يرجعوا فذاك الذي نريد، وإن يلجّوا داويناهم بالرفق حتى يبدأونا بظلم، ولم ندع أمراً فيه صلاح إلّا أثرناه على ما فيه الفساد إن شاء الله»^(٤٠).

فقد سمّاهم بالإخوان وبين تعامله المتسامح معهم ودعوته إلى إصلاح

الأوضاع.

وأرسل A القعقاع إلى طلحة والزبير وقال له: «الْقَ هَٰذِينَ الرَّجُلَيْنِ فَادْعُهُمَا إِلَى الْأَلْفَةِ وَالْجَمَاعَةِ، وَعَظَّمْ عَلَيْهِمَا الْفِرْقَةَ»^(٤١). وكتب A إلى طلحة والزبير: «... فَإِنْ كُنْتُمَا بَايَعْتُمَانِي طَائِعِينَ، فَارْجِعَا وَتَوْبَا إِلَى اللَّهِ مِنْ قَرِيبٍ... فَارْجِعَا أَيُّهَا الشَّيْخَانِ عَنْ رَأْيِكُمَا، فَإِنَّ الْآنَ أَعْظَمُ أَمْرِكُمَا الْعَارُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَجَمَّعَ الْعَارُ وَالنَّارُ»^(٤٢).

وفي خطاب له A قال: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، امْلِكُوا أَنْفُسَكُمْ، كَفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَلْسِنَتَكُمْ عَنْ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ، فَإِنَّهُمْ إِخْوَانُكُمْ، وَاصْبِرُوا عَلَى مَا يَأْتِيكُمْ، وَإِيَّاكُمْ أَنْ تَسْبِقُونَا فَإِنَّ الْمَخْصُومَ غَدًا مِنْ خَصْمِ الْيَوْمِ». وقال له الأخنف بن قيس: إِنَّ قَوْمَنَا بِالْبَصْرَةِ يَزْعُمُونَ أَنَّكَ إِنْ ظَهَرْتَ عَلَيْهِمْ غَدًا تَقْتُلُ رِجَالَهُمْ وَتَسْبِي نِسَاءَهُمْ. فقال A: «مَا مِثْلِي يُخَافُ هَذَا مِنْهُ، وَهَلْ يَحِلُّ هَذَا إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ؟! أَلَمْ تَسْمَعْ إِلَى قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾^(٤٣) إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ»^[الغاشية: ٢٢-٢٣]، وَهُمْ قَوْمٌ مُسْلِمُونَ»^(٤٤). ولَمَّا انْهَزَمَ أَهْلُ الْبَصْرَةِ أَمَرَ A مُنَادِيًا فَنَادَى: «أَلَا لَا تَتَّبِعُوا مَدِيرًا، وَلَا تَجْهَزُوا عَلَى جَرِيحٍ، وَلَا تَدْخُلُوا الدُّورَ»^(٤٥). ولَمَّا خَرَجَ الْإِمَامُ A مِنْ عِنْدِ عَائِشَةَ قَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنْ أَزْدٍ: وَاللَّهِ لَا تَغْلِبُنَا هَذِهِ الْمَرْأَةُ، فَغَضِبَ وَقَالَ: «مَهْ! لَا تَهْتَكُنَّ سِتْرًا وَلَا تَدْخُلْنَ دَارًا وَلَا تَهَيِّجَنَّ امْرَأَةً بِأَذَى وَإِنْ شَتَمَنَ أَعْرَاضُكُمْ وَسَفَّهَنَ أُمَرَائَكُمْ وَصَلَحَاءَكُمْ؛ فَإِنَّ النِّسَاءَ ضَعِيفَاتٌ، وَلَقَدْ كُنَّا نُؤَمِّرُ بِالْكَفِّ عَنْهُنَّ وَهُنَّ مُشْرَكَاتٌ، فَكَيْفَ إِذَا هُنَّ مُسْلِمَاتٌ؟»^(٤٥).

مبَرَّرات قرار القتال

استخدم الإمام عليّ A جميع السبل والوسائل السلمية للحيلولة دون القتال، إِلَّا أَنَّ الْمُتَمَرِّدِينَ أَصْرُوا عَلَيْهِ، وَقَامُوا بِأَعْمَالٍ وَمَعَارِسَاتٍ تَسْتَوْجِبُ رَدَّعِهِمْ بِقُوَّةٍ

السيف، حيث اعتدوا على المسلمين دون أي مبرر شرعي.

فقد كان الجميع مصراً على التمرد والبدء بالقتال لأسباب ودوافع عديدة، ولم يكن دم عثمان إلا ذريعة أخفوا من خلالها دوافعهم الأساسية، وانساق الكثير منهم وراء مخططات أعدت من قبل معاوية وبعض الحاقدين على شخص الإمام A ومنهجه العادل، والذين سيتضررون من تطبيق العدالة ويفقدون بعض الامتيازات من أموال ومناصب في أجواء هذه العدالة.

فبعد إتمام البيعة طلع الزبير وطلحة فجلسا بعيداً عن الإمام A ثم طلع مروان وسعيد وعبد الله بن الزبير فجلسوا إليهما، ثم جاء قوم من قريش فانضموا إليهم فتحدثوا نجياً ساعة، ثم قام الوليد بن عقبة فجاء إلى علي A فقال: يا أبا الحسن إنك قد وترتنا جميعاً، أما أنا فقتلت أبي يوم بدر صبراً، وخذلت أخي يوم الدار بالأمس، وأما سعيد فقتلت أباه يوم بدر في الحرب، وكان ثور قريش، وأما مروان فسَخَّفت أباه عند عثمان إذ ضمه إليه، ونحن إخوتك ونظراؤك من بني عبد مناف ونحن نبايعك اليوم على أن تضع عنا ما أصبناه من المال في أيام عثمان وأن تقتل قتلته وإننا إن خفناك تركتنا والتحقنا بالشام، فقال A: «أما ما ذكرتم من وتري إياكم فالحق وتركم. وأما وضعي عنكم ما أصبتم فليس لي أن أضع حق الله عنكم ولا عن غيركم. وأما قتلي قتلة عثمان فلو لزمني قتلهم اليوم لقتلتهم أمس، ولكن لكم علي إن خفتُموني أن أوْمنكم، وإن خفتكم أن أسيركم». فقام الوليد إلى أصحابه فحدثهم وافترقوا على إظهار العداوة وإشاعة الخلاف^(٤٦).

فكان الدافع أحقاداً جاهلية قديمة أضيف إليها حرمانهم من الامتيازات التي حصلوا عليها من الحكومة السابقة، وخصوصاً بعد قيام الإمام A بعزل المنحرفين من ولادة عثمان.

وبلغ عبد الله بن عامر، وهو يومئذ أمير البصرة، أن علياً A قد عزله، فقام في

الناس خطيباً فقال: إِنَّ خليفَتكم عثمان بن عفَّان قتل مظلوماً وبيعه في أعناقكم، ونُصرتَه ميتاً كنصرتَه حياً، ولي عليكم اليوم ما كان لي بالأمس، وقد بايع الناس عليّاً، ونحن اليوم طالبون بدم عثمان فأعدّوا للحرب عدَّتْها^(٤٧).

وجاء إليه طلحة والزبير وطلبا منه أن يوليَّهما البصرة والكوفة، فقال A: «أرضيا بقسم الله تعالى لكما، واعلما أنّي لا أشرك في أمانتي إلّا من أرضى بدينه وأمانته»، فدخلهما اليأس، فاستأذناه للخروج إلى مكّة للعمرة، فقال A: «ما العمرة تريدان، وإنّا تريدان الغدرة ونكث البيعة»، فحلفا له بالله أنّهما ما يريدان غير العمرة، فقال لهما: «أعيدا البيعة لي ثانياً»، فأعاداهما بأشدّ ما يكون من الأيمان والمواثيق، فأذن لهما^(٤٨).

وشجّع معاوية الزبير وطلحة على التمرد والمطالبة بدم عثمان، بعد أن أغراهم بالخلافة، فكتب إلى الزبير: أمّا بعد: فإني قد بايعت لك أهل الشام فأجابوا واستوثقوا فدونك الكوفة والبصرة، وبها كنوز الرجال وعين الخلافة لا يسبقك إليها ابن أبي طالب، وقد بايعت لطلحة بن عبد الله من بعدك، وطلحة هو ابن عمّ لأبي بكر، فظهر الطلب بدم عثمان، وادع الناس إلى ذلك، وليكن منكما الجَدّ والتشمير. فلما وصل الكتاب إلى الزبير أعلم به طلحة وأقرأه إياه، فلم يشكّا في النصح لهما من قبل معاوية وأجمعا على خلاف علي A بعدما بايعا له^(٤٩). وتوجّه جميع المتمردين إلى البصرة، ومارسوا أعمالاً مخالفة للشريعة أريقَت فيها الدماء بدون حقّ. فحينما حاور رجل من عبد القيس طلحة والزبير وألقى الحجة عليهما همّوا بقتله فمنعته عشيرته، فلما كان الغد وثبوا عليه وعلى من معه فقتلوا منهم سبعين^(٥٠). وهؤلاء قُتلوا بدون أيّ ذنب، فلم يكونوا من قتلة عثمان، وإنّا قتلوا لأنهم رفضوا الانسياق وراء طلبهم، أو لأنهم من أنصار الإمام A. وأراد القوم بيت المال، فمانعهم الخزّان والموكلون به، فقتل منهم سبعون رجلاً، غير من جرح، وخمسون من السبعين ضربت رقابهم صبراً من

بعد الأسر، وقتلوا حكيم بن جبلة العبدي، وكان من سادات عبد القيس وزهاد ربيعة ونسّاكها^(٥١).

وقد بين الإمام A الجرائم التي ارتكبوها، ففي خطاب له قال: «بايعني طلحة والزبير، وأنا أعرف الغدر في أوجهها، والنكث في أعينها، ثم استأذني في العمرة، فأعلمتهما أن ليس العمرة يريدان، فسارا إلى مكة، واستخفا عائشة وخدعاها، وشخص معها أبناء الطلقاء، فقدموا البصرة، فقتلوا بها المسلمين، وفعلوا المنكر... وخرجوا يوهمان الطعام أنّها يطلبان بدم عثمان، والله ما أنكرا عليّ منكرًا، ولا جعلنا بيني وبينهم نصفًا، وإنّ دم عثمان لمعصوب بهما، ومطلوب منهما»^(٥٢).

«فخرجوا يجرون حرمة رسول الله ﷺ كما تجرّ الأمة عند شرائها متوجهين بها إلى البصرة، فحبسا نساءهما في بيوتهما، وأبرزوا حبيس رسول الله ﷺ لهما ولغيرهما، في جيش ما منهم رجل إلّا وقد أعطاني الطاعة، وسمح لي بالبيعة طائعاً غير مكره، فقدموا على عاملي بها وخزّان بيت مال المسلمين وغيرهم من أهلها، فقتلوا طائفة صبراً وطائفة غدراً»^(٥٣). وقال A لأصحابه: «لا ترموا بسهم، ولا تطعنوا برمح، ولا تضربوا بالسيف... اعذروا». فرمى رجل من عسكر القوم بسهم فقتل رجلاً من أصحاب أمير المؤمنين، فأتي به إليه، فقال: «اللهم اشهد»، ثم رمى آخر، فقتل رجلاً من أصحابه A، فقال: «اللهم اشهد»، ثم رمى رجل آخر فأصاب عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي فقتله، فأتى به أخوه عبد الرحمن يحمله، فقال A: «اللهم اشهد»^(٥٤).

وكان آخر الحلول هو إخماد التمرد بالقوة، ولا خيار آخر سوى القتال، والقتال له مبرراته ومن أهمها:

١- إنّ المتمردين، وخصوصاً القادة، ليس لهم حق المطالبة بدم عثمان؛ لأنّهم إمّا أن يكونوا من المحرضين على قتله أو المتخاذلين في نصرته.

- ٢- إنّ المطالبة بدمه من حقّ أوليائه، وهم أبناؤه وبناته.
- ٣- إنّ المطالبة تتمّ عن طريق القضاء، وبعد استقرار الدولة.
- ٤- إنّ قتلة عثمان ليسوا من أهل البصرة.
- ٥- إنّ المتمرّدين قاموا بجرائم، ومنها: الاستيلاء على بيت المال، وقتل عدد من الأبرياء.
- ٦- إنّ المتمرّدين مشمولون بالطاعة وقد تمرّدوا عليها.
- ٧- إنّ الإمام A وأصحابه قد ألقوا الحجّة عليهم ولم يكن أمامهم إلّا إيقاف التمرّد والعودة إلى الألفة.

المعنى الحقيقي للفتنة

قام رجل إلى الإمام A فقال: يا أمير المؤمنين، أي فتنة أعظم من هذه؟ إن البدرية ليمشي بعضها إلى بعض بالسيف. فقال A: «ويحك أتكون فتنة أنا أميرها وقائدها؟»^(٥٥).

الفتنة لا تطلق على الصراع بين الحقّ والباطل داخل الدائرة الإسلامية، فيجب على المسلمين معرفة الحقّ واتباعه، ومعرفة الباطل واجتنابه، ولا يجوز الحياد؛ لأنّه الخذلان للحقّ والتخلّي عن نصرته.

والفتنة لا تطلق إلّا في أجواء الصراع بين طائفة من أهل الباطل مع طائفة أخرى من أهل الباطل، بمعنى أنّها الصراع بين الفئات الضالّة والمنحرفة التي تتصارع من أجل مصالح فئوية أو دنيوية وإن أطرت صراعها بأطر عقائدية، وهذا هو المراد من روايات الاعتزال في ظروف الفتنة، بعد عجز الإصلاح بين المتصارعين، فالفتنة المنهيّة: عنها الصراع بين الفئات الضالّة والمنحرفة، أمّا الصراع بين قادة واتباع الحقّ وبين قادة واتباع الباطل فلا يسمّى فتنة، فيجب نصرّة الموقف الحقّ، وهو أمر واضح لا لبس فيه ولا غموض إذا تجرّد الإنسان

عن أهوائه ومصالحه الضيقة، ونظر بموضوعية إلى الدوافع وإلى الأهداف والشعارات المعلنة والمخفية، ثم عرضها على القيم والموازين الثابتة فإنه سيميز بين الحق والباطل.

وفي معركة الجمل كان الحق واضحاً، فقائد الدولة والحكومة هو الإمام A وقد تواترت الأحاديث في حقه وفي فضائله بصورة لا تقبل التأويل، إضافة إلى ذلك فإنه تصدى للخلافة بعد البيعة، أي: أصبح خليفة بأحد الطرق المشروعة - على مبنى القوم - فيجب على الجميع طاعته، وإن الطلب بدم عثمان لا يصح بطريق التمرد على حكومته وخلافته.

وإذا اشتبهت الأمور على البعض فإن اشتباههم لم يستمر طويلاً بعد إلقاء الحجّة. قال طلحة لما سقط: تالله ما رأيت كاليوم قطّ شيخاً من قريش أضيع مني! إني والله ما وقفت موقفاً قطّ إلا عرفت موضع قدمي فيه إلا هذا الموقف^(٥٦). وقبل بدء القتال قال الزبير: ألا ألف فارس أسير بهم إلى عليّ فأقتله، فلم يجبه أحد، فقال: إنّ هذه للفتنة التي كنّا نُحدّث عنها. فقال له مولاه: أتسميها فتنة وتقاتل فيها؟ قال: ويلك، إنّنا نبصر ولا نبصر، ما كان أمر قطّ إلا وأنا أعلم موضع قدمي فيه غير هذا الأمر، فإنّي لا أدري أمقبل أنا فيه أم مدبر^(٥٧). واعترف ببطلان موقفه، فقال لعائشة: ما شهدت موطناً قطّ في الشرك ولا في الإسلام إلا ولي فيه رأي وبصيرة غير هذا الموطن، فإنه لا رأي فيه ولا بصيرة، وإني لعلي باطل^(٥٨).

والدرس المستفاد هو وجوب إعادة النظر في الموقف أثناء الاقتتال الداخلي، فإذا كان الموقف خاطئاً، فيجب التخلّي عنه في جميع الظروف؛ لأنّ الاعتراف بالخطأ فضيلة، فلا يصحّ الاستمرار عليه وإن جلب العار؛ لأنّ العار أفضل من مخالفة الشريعة ومخالفة الثوابت الإسلاميّة، فليربّ المجاهد نفسه على التقييم الموضوعي لمواقفه وإعادة النظر بين فترة وأخرى إلى حين التوصل إلى معرفة

الحقيقة.

الموقف الحقيقي في ظروف الاقتتال الداخلي

كان أبو موسى الأشعري والياً من قبل عثمان على الكوفة، فلما بعث علي A محمد بن أبي بكر وعمار بن ياسر إليه لينصر الحق، قال أبو موسى: إن هذه الفتنة النائم فيها خير من اليقظان، والقاعد خير من القائم، والقائم فيها خير من الساعي، والساعي خير من الراكب، فأغمدوا سيوفكم حتى تنجلي هذه الفتنة. وقد بين عمار خطأ هذه الرأي والموقف فقال: أيها الناس، إن أبا موسى ينهاكم عن الشخوص إلى هاتين الجماعتين، ولعمري ما صدق فيما قال، وما رضى الله من عباده بما ذكر، قال الله عز وجل: ﴿وَلِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقْتُلُوا الَّتِي تَبَغَىٰ حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]. ... فلم يرض من عباده بما ذكر أبو موسى من أن يجلسوا في بيوتهم ويخلوا بين الناس، فيسفك بعضهم دماء بعض، فسيروا معنا إلى هاتين الجماعتين واسمعوا من حججهم، وانظروا من أولى بالنصرة فاتبعوه، فإن أصلح الله أمركم رجعتم مأجورين وقد قضيتم حق الله، وإن بغى بعضهم على بعض نظرتهم إلى الفئة الباغية، فقاتلتموها حتى تفيء إلى أمر الله، كما أمركم الله، وافترض عليكم^(٥٩).

* * *

الهوامش:

(١) تاريخ يعقوبي ٢: ١٧٥، أحمد بن أبي يعقوب، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

(٢) كتاب الفتوح ٢: ٤٢١، أحمد بن أعثم الكوفي، دار الاضواء، بيروت، ١٤١١ هـ.

- (٣) المصدر السابق: ٢: ٤٢٢.
- (٤) الكامل في التاريخ: ٣: ١٨٣، محمد بن محمد الشيباني (ابن الأثير) دار صادر، بيروت، ١٣٨٥ هـ.
- (٥) المصدر السابق: ٣: ١٦٧.
- (٦) المصدر السابق: ٣: ١٧٤.
- (٧) المصدر السابق: ٣: ١٦٣.
- (٨) تاريخ المدينة المنورة: ٤: ١٢٨٩، عمر شبة النميري، دار الفكر، قم، ١٤١٠ هـ.
- (٩) المصدر نفسه: ٤: ١١٥٣.
- (١٠) الإمامة والسياسة: ١: ٩٨ ابن قتيبة الدينوري، مطبعة البابي، مصر، ١٣٨٨ هـ.
- (١١) الكامل في التاريخ: ٣: ٢٧٥.
- (١٢) نهج البلاغة: ٦٣، تحقيق الدكتور صبحي الصالح بيروت، ١٣٨٧ هـ.
- (١٣) نهج البلاغة: ٢٤٩.
- (١٤) الإمامة والسياسة: ١: ٦١.
- (١٥) المصدر نفسه.
- (١٦) المصدر نفسه: ١: ٦٤.
- (١٧) شرح نهج البلاغة: ٦: ٣٥٤، ابن أبي الحديد المعتزلي المدائني.
- (١٨) الكامل في التاريخ: ٣: ٢٠٩، تاريخ الطبري: ٤: ١٥٧.
- (١٩) شرح نهج البلاغة: ٩: ٨٦.
- (٢٠) المصدر نفسه: ١٣: ٢٢٠.
- (٢١) الكامل في التاريخ: ٣: ١٩٦، تاريخ الطبري: ٤: ١٦١.
- (٢٢) الكامل في التاريخ: ٣: ٢١٣، تاريخ الطبري: ٤: ١٨٥.
- (٢٣) تاريخ يعقوبي: ٢: ١٨٠.
- (٢٤) الكامل في التاريخ: ٣: ٢٤٠، ٢٤١.
- (٢٥) مروج الذهب: ٢: ٢٩٣، علي بن الحسين المسعودي، دار الأنوار، بيروت، ٢٠٠٩ م.
- (٢٦) تاريخ الطبري: ٤: ١٧٨، ١٧٩.
- (٢٧) تاريخ الطبري: ٤: ١٨٩.
- (٢٨) تاريخ يعقوبي: ٢: ١٨١.
- (٢٩) مروج الذهب: ٢: ٢٨٨.
- (٣٠) أصول الدين: ٢٧٨، عبد القاهر البغدادي، مطبعة الدولة، استانبول، ١٩٢٨ م.

- (٣١) الأحكام السلطانية: ١٧ علي بن محمد الماوردي، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، ١٤٠٦ هـ.
- (٣٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤: ١٧٥، علي بن محمد بن حزم الظاهري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٥ هـ.
- (٣٣) الأحكام السلطانية: ٧، شرح المقاصد: ٢٣٣ للتافتا زاني، روضة الطالبين: ٧: ٢٦٣ للنووي، أصول الدين: ٢٨٠ للبغدادلي.
- (٣٤) الكامل في التاريخ: ٣: ٢١٧، تاريخ الطبري: ٤: ١٨٩.
- (٣٥) الإمامة والسياسة: ١: ٦٧.
- (٣٦) الكامل في التاريخ: ٣: ٢٣٠.
- (٣٧) الكامل في التاريخ: ٣: ٢٢٤، تاريخ الطبري: ٤: ١٩٧.
- (٣٨) المصدر السابق: ٣: ٢٠٥.
- (٣٩) المصدر نفسه: ٣: ٢٣٤.
- (٤٠) المصدر نفسه: ٣: ٢٣٢.
- (٤١) المصدر نفسه.
- (٤٢) نهج البلاغة: ٤٤٥، ٤٤٦.
- (٤٣) تاريخ الطبري: ٤: ٢١٣.
- (٤٤) الكامل في التاريخ: ٣: ٢٥٤.
- (٤٥) المصدر نفسه: ٣: ٢٥٧.
- (٤٦) بحار الأنوار: ٣٢: ١٩، محمد باقر المجلسي.
- (٤٧) كتاب الفتوح: ٢: ٤٤٩، أحمد بن أعثم الكوفي، دار الأضواء، بيروت، ١٤١١ هـ.
- (٤٨) شرح نهج البلاغة: ١: ٢٣١.
- (٤٩) شجرة طوبى: ٢: ٣١٨، محمد مهدي الحائري.
- (٥٠) الكامل في التاريخ: ٣: ٢١٧، تاريخ الطبري: ٤: ١٨٩.
- (٥١) مروج الذهب: ٢: ٢٨٩.
- (٥٢) شرح نهج البلاغة: ١: ٣١٠.
- (٥٣) المصدر نفسه: ٩: ٢٢٦.
- (٥٤) تاريخ اليعقوبي: ٢: ١٨٢.
- (٥٥) شرح نهج البلاغة: ١: ٢٢٨.
- (٥٦) تاريخ اليعقوبي: ٢: ١٨٢.

- (٥٧) الكامل في التاريخ ٣: ٢٢٠، تاريخ الطبري ٤: ٤٧٦.
- (٥٨) الإمامة والسياسة ١: ٧٢.
- (٥٩) المصدر نفسه ١: ٦٦.

النقد الفلسفي ٭ لأخلاق ما بعد الحداثة

أسس ومبادئ ومقومات

□ الأستاذ: محمود حيدر (*)

6

حين مضى إيمانويل كانط ليسأل (ما هي الأنوار)؟، كان على يقين من أنَّ مهمته لإنجاز الإجابة تتعدَّى مقام التعريف. فهو لم يكن يبتغي الاكتفاء وحسب، بتوصيف ماهية الأنوار، وإنَّما توخَّى استقراء سيرته التجربة كما هي، في صعودها وهبوطها، وفي أنظمة القيم التي أطلقتها سحابة الفترة التي عايشها فيها.

جاء السؤال الكانطي ليفتح على ممارسة فلسفية لا تُبقي الأنوار بمنأى من فضاء النقد. وكان من أكثر ما حمّله ذلك السؤال من جدل هو نقد الخلاء الأخلاقي الذي تسببت به العقلانيّة الصارمة للحداثة. لذلك سيري إلى الأنوار بما هي خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول فيها عن وجوده. والقصور - على رأيه - هو حالة العجز عن استخدام الفكر (عند الإنسان) بمعزل عن الآخرين. أمّا الإنسان القاصر فهو المسؤول عن قصوره؛

(*) باحث في الفكر الفلسفي/ رئيس مركز دلتا للأبحاث المعمّقة، بيروت.

لأنَّ العلة في ذلك ليست في غياب الفكر، وإنَّما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، دون قيادة الآخرين. ثمَّ أطلق كانط أطروحته الشهيرة كمحاولة لاجتياز التشيؤ الذي طفق يأخذ بناصية الأنوار: «لتكن لك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك»، وكان ذلك بحقَّ هو شعار عصر التنوير.

لم يتوقَّف كانط عند هذا الحدِّ... فوجد أنَّ كمال الأنوار لا بدَّ له من عقلانية مشروطة بالطاعة. كان يقول «فكِّروا قَدْرَ ما تشاؤون وفيما تشاؤون، ولكن عليكم أن تطيعوا». وسيؤخذ عليه فيما بعد، بأنَّه زاوَجَ بين حرية الفكر وطاعة الحاكم. وهنا ليس بالضرورة - كما يتبيَّن من تأويلية كانط للطاعة - أن يكون الحاكم شخصاً بعينه؛ فسيُتبيَّن لنا في ما بعد أنَّه يقصد القانون أو المؤسسة بوصفهما الناظم العامَّ لحركة الأفراد وسلوكهم في الاجتماع أكثر مما يرمي إلى (شخصنة) المطاع - لكنَّ هذا الإشكال المكسَّو بالغموض هو الذي شاع يومئذٍ حيث ستضاعفه الظروف التي حكمت ظهور الأطروحة الكانطية، لجهة أنَّ صياغتها تمَّت في بلاط الملك فريدريك ملك بروسيا. ومع أنَّ لكانط حجَّته في قوله أنَّ تحديد الحرية لا ينافي قض التنوير إذا أُحسنَ استعماله، فإنَّ غاية ناقد (العقل المحض) من وراء أطروحته، كانت حفظ الأنوار العقلية بالأخلاق العملية. وهو ما يسوِّغه في مقالته لناحية أنَّ الاستخدام العام لعقلنا لا بد من أن يكون حرّاً في جميع الحالات، وهو الذي يستطيع وحده أن يأتي بالتنوير إلى البشر، في حين أنَّ الاستخدام الخاصَّ لعقلنا لا مناص له من الخضوع لتحديد صارم جدّاً. ومن دون أن يكون ذلك من الموانع المحسوسة في طريق التنوير^(١).

مع ذلك، ظلَّ التأويل الكانطي لحقيقة الأنوار مثار جدال على امتداد قرنين متّصلين حتى يومنا هذا. لكن التطورات الفلسفية التي أعقبت ثورة كانط ستمتليء بإشكاليات لا نهاية لها في ثنائية العقل/الأخلاق. وسيأتي زمن لاحق

في الغرب تسود فيه قاعدة (كل ما هو عقليّ فهو واقعي). ومع هيغل ستبدأ رحلة جديدة تزوّج الأنوار بالحدّات بوصف الأنوار روح هذه الحدّات. وكما سيظهر تالياً، فإنّ الغالب في الحدّات الغربية المتأخّرة أنّها رأت إلى العقل وتعاملت معه، بما هو أداة صارمة، وحيدة لصناعة أزمنتها، أو ما يمكن وسّمه بنطاقها الحيو- معرفي والحضاري.

هل يجوز القول إنّ انقلاباً على الكانطية تمّ باسم العقلانية الخالصة، على يد الذين جاؤوا بعده كهيغل وماركس وفرويد ونيتشه على وجه الخصوص، ثمّ أولئك الذين ورثوا هؤلاء، أمثال: لوكاش، ودوركهaimer، فضلاً عن هيوم، وهوسرل، وهايدغر، وباشلار، وليفي سترأوس وفوكو؟

سوف يبدو الجواب مُستصعباً؛ لأنّ المذكورين كانوا على تفاوت مقيم فيما بينهم في كثير من النزوعات والاجتهادات والأفكار والنظريات. غير أنّ مشتركاً ظلّ يصلّهم وهو أنّهم أعادوا تقديس العقل المجرد وأجروا ضرباً من الفصل عن الأخلاق فضلاً عن الدين، سيكون له آثار حاسمة على التاريخ اللاحق للعقل الحدّاتي الغربي.

على أنّ كانط الذي نقل الاهتمام الفلسفي من حدود الأنطولوجيا التقليدية إلى حدود البحث عن معايير المعرفة ومعايير العمل، أي إلى نطاق التجربة الإنسانية المباشرة، إنّما كان بذلك ينزل الفكر من حدود المنطق المجرد، إلى حدود منطق الأحداث وصلتها بعقل الإنسان من جهة، وبعمله من جهة أخرى. فمنذ أن أطلق شعاره الثلاثي: ماذا يمكنني أن أعلم، ماذا يمكنني أن أعتقد، ماذا يمكنني أن أفعل؟... كان يقلب أساس التقليد الفلسفي كلّهُ؛ إذ ينتقل التفلسف من مهمة ادّعاء الكشف عن الحقيقة، والحقيقة المطلقة، إلى مهمة التساؤل الأساسي عن معيار كلّ حقيقة، والحقيقة المطلقة ذاتها، وعن معيار العمل (الأخلاق والسياسة)، الذي يتركز هو بدوره على حدود المعرفة.

غير أنَّ كانط الذي وعى مهمته في البحث عن الشكل منذ الأصل، كان في الوقت ذاته يتمنى أن يقدم المضمون كذلك. فمن حيث إنَّ الهدف التقليدي للفلسفة هو اكتشاف الحقيقة، وكأنَّ لها وجوداً مستقلاً عن العقل والإنسان، أراد كانط أن يكشف عن (الشكل) الذي به يمكن أن تتم المعرفة، وعن قوانين هذا الشكل. وهو في هذا كان يهدم ادعاءً عزيزاً على الفلاسفة منذ قديم الزمان، بإمكان بلوغ حقيقة مفصولة عن الفعل، ويبنى بديلاً عنه فيما سوف يسمى مستقبلاً (نظرية المعرفة).

لقد حاول كانط جاداً أن يقيم سلطة المعيار، الشكل، مقابل سلطة المطلق، المضمون. وبذلك فتح الطريق واسعاً أمام العلم، من جهة لبناء مضامين جزئية، وحقائق نسبية، وأمام الفلسفة الجديدة من جهة أخرى لتتنازل عن حق امتلاك المطلق، والتراجع نحو أصول المشكلات المعرفية والسلوكية، دون تورُّط بمضامينها الخاصة.

لذا كان جهد كانط ينصب بالدرجة الأولى على عملية تحرير أولى للفلسفة من طغيان اللاهوت الديني من ناحية، وطغيان المطلق الفلسفي من ناحية أخرى، وإن كان يصعب التمييز بينهما عندما نواجه الفلسفات الوثوقية السابقة على كانط. لقد كانت إذن بداية رحلة الموقف النقدي هي في هذا التحرير الذي بدونه ما كان لطريق النقد أن يشرع أبوابه أمام الحضارة الغربية لتحقيق مرحلتها الإنطلاقية نحو العلم والتجربة^(٢).

فكرة (الواجب) كأخلاق عليا

لم تكن رؤية كانط للأشوار خارج الدائرة الكبرى لرؤيته الوجودية. لهذا جاء (نقد العقل المحض) ليضيء على قضية من أعقد القضايا التي ستكون مدار السجال الفلسفي في غرب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عينا بها: قضية

توحيد الأخلاق بالدين. على هذا الحيز تقوم الرؤية الكانطية على فكرة الواجب. وهي على ما نعرف، كانت الفكرة المحورية في أطروحاته، لا على الصعيد النظري فحسب، بل على الصعيد العملي أيضاً. فقد تميّزت حياة كانط بالتقيّد الصارم بالواجب. ويمكن تلخيص نظريته الخُلُقية بأنها دعوة إلى تأدية الواجب كغاية في ذاته، أي لا لشيء سوى كونه واجباً. والناس - عنده - يعرفون الواجب بفطرتهم، وهو يدُهم على ما ينبغي فعله في هذا الظرف أو ذاك. وقد عبّر كانط عن هذا الواجب غير المشروط بقوله: إنَّ على المرء أن يفعل للآخرين ما يريد أن يفعلوه له، أي: أن يؤدّي الفعل الذي يتمنّى أن يصير مبدأ عاماً. وهكذا، فإنَّ الدافع الأعلى للعمل الخُلُقي عند كانط هو الواجب من أجل الواجب، أي كغاية في ذاته، وليس الواجب الذي يسفر عن مكافأة أو ثناء أو إطراء، وإلا انحطَّت الأخلاق عن رتبتها^(٣).

بدءً من هذه القاعدة الأخلاقية الفلسفية سوف تمضي فكرة الواجب من أجل الواجب إلى مداها الأقصى. لم يكتفِ كانط بما تؤدّيه الفكرة من أفاعيل أخلاقية عامة، فقد سعى إلى عقد رباط وثيق مع الدين بوصفه الفضاء الجامع للعقلي والخُلُقي في آن. ثم راح يسأل عن التبرير الأعلى للواجب. أي هل يجوز أن يضحي المرء بكل شيء من أجل الواجب ولا يحصد - بالضرورة - سوى الخيبة؟ ويجب: بأنّه لا بد من أن يكون ثمة تبرير أخير لهذه التضحيات، هو ما يغدق على الحياة معنى. ويجد كانط هذا التبرير في السعادة، لكن هذه السعادة هي من النوع الذي لا يتحقّق تماماً إلا في حياة ثانية. عند هذه النقطة بالذات يجد كانط طريقاً من الواجب إلى الله، ومن الأخلاق إلى الدين. فالسعادة كمكافأة على الواجب غير ممكنة بعيداً عن كائن خُلُقي أعلى يضمناها. هكذا يفترض الإيمان بالخير الأعلى، أي بالفضيلة والسعادة، إيماناً بوجود الله.

هكذا رأينا مع كانط أنَّ معادلة (الدين هو الأخلاق) تفترض وجود الله،

وهي تعني أنَّ المحتوى الوحيد للدين هو السلوك الفاضل القائم على فعل الواجب كغاية في ذاته وإطاعة صوت الضمير كما لو كان صوت الله. لكن سيأتي بعد كانط من يتقدّم بنظرة أخرى تجعل من الدين أخلاقاً من غير أن ترى ضرورة لوجود الله. من أبرز دُعاة هذه النظرة المفكّر والفيلسوف الألماني لودفيغ فيورباخ الذي عاش في القرن التاسع عشر وأحدث أثراً كبيراً حتى وقتنا هذا^(٤). وحتى لا نمضي في المنحنى الذي رأى إلى فيورباخ نقيضاً لكانط في رؤياه للدين والأخلاق لا بد من ملاحظة: أنَّ رؤية فيورباخ للدين، ولصلة الدين بالأخلاق، وأيهما أسبق على الآخر، قد مرّت بأحقاب متفاوتة. وهذه الأحقاب هي بمثابة مراتب يمكن رصدتها في أربعة تطورات تعكس أربعة مفاهيم في فهمه لماهية الدين.

الأول تمثّل في (جوهر المسيحية) حيث قدّم تصوراً للدين في نطاق الديانة المسيحية، أتبعه بـ(جوهر الإيمان عند مارتن لوتر) الذي يُعدُّ مرحلة انتقالية بين (جوهر المسيحية) وكتابه (جوهر الدين) و (محاضرات في جوهر الدين) اللذين يمثّلان المرحلة الثالثة في تفكيره. بينما المرحلة الرابعة والأخيرة نجدها في كتابه Théogony الذي كثيراً ما يغفل عنه الشراح عند الحديث عن (الدين عند فيورباخ).

ما يهْمُنا المرحلة الأخيرة في تفكير فيورباخ الديني. حيث يُظهر فيها بإيضاح أكثر، الارتباط بين الدين والأخلاق. وقد ظهرت هذه المرحلة عندما تطورت الفنون المتحضّرة وضعفت ضغوط قوى الطبيعة على الإنسان، وفي هذه المرحلة وانطلاقاً من الأسس النفسية للدين - كما ظهرت في المراحل السابقة - فقد طوّر فيورباخ افتراضاً شَعَرَ أَنَّهُ أكثر ملاءمة لتفسير الأوجه المتعدّدة للتطور الديني. ففي كتابه: التيوجونيا، حسب المصادر العبرية الكلاسيكية والمسيحية القديمة، الصادر عام ١٨٥٧م، أشار على سبيل المثال إلى إدراك الإنسان لمثله

العليا وإدراكه، لاعتماده على كائنات أخرى، يمكن أن يكونا معاً نوعاً من الحث على السعادة.

وطبقاً لهذا الرأي فقد ادّعى الإنسان أنَّ رغبته يمكن الحصول عليها. ولكي يجعل هذا الافتراض صحيحاً، نَظَرَ البشرُ إلى آلهتهم على أنَّهم المكملون والضامنون للرغبات البشرية. فنشأة الآلهة لا تكمن فيما يرى فيورباخ في اعتماد سلبى على الطبيعة والبشر، ولكن تكمن في حافز إيجابي يقوم على افتراض أنَّ الرغبات والأمانى البشرية تتفق وطبيعة العالم. وثمة من قارئيه من رأى أنَّ فيورباخ نشر كتابه: التيوجونيا من أجل إيجاد توافق بين (إنسانية) (جوهر المسيحية) و(طبيعة) (جوهر الدين). حاول فيورباخ أن يعثر في مفهوم الله على العناصر الإنسانية والطبيعية. فالإنسان بهذا المعنى حين يصطدم بالقدره الكلية للطبيعة، يُسْقَط على الآلهة رغبته في الانتصار عليها (أي: على الطبيعة). ورغم ذلك فإنَّ فيورباخ كما يعتقد ريردان B.M.Reardon قادر على أن يهب الإيمان لعصرٍ خلا من الإيمان. ولهذا يضع فلسفته في تيار (الفكر الديني في القرن التاسع عشر) في كتابه الذي يحمل الاسم نفسه. ففيورباخ ليس مستهزئاً بالدين، ذلك لأنَّ الجانب الديني للحياة ليس عبثاً، وإنَّما هو المفهوم الأساس لإدراك الإنسان لذاته. وذلك لأنَّ موضوع الدين الرئيسي هو الإنسان كما يتضح من تحليل الخبرات الدينية التي تتعدَّى صور اللاهوت غير المتناسقة. فالله انعكاس للإنسان على ذاته^(٥).

سوف نجد الرأي نفسه لدى جون لويس الذي يرى «أنَّ فيورباخ كان رجلاً متديناً إلى أبعد الحدود، ومن ثمَّ فإنَّ ماديته جاءت مختلفة تماماً عن آية مادية سابقة. فهو لا يحقِّر الدين وإنَّما يرى في الله إسقاطاً لحالة الإنسان البائسة المحرومة»^(٦). وفي هذه الدلالة من فهم الأطروحة الأخيرة لفورباخ حول الدين، لا يبدو لنا على الراجح أنَّ هذا الأخير حاد كثيراً عن الكانطية وما كانت

عليه أحوالها حيال الدين.

والآن لنعد إلى كانط لنسأل، عمّا إذا كان الفيلسوف الألماني لاهوتياً كسواه من فلاسفة اللاهوت المسيحي؟

ثمة من الدارسين من لا يفضل خلع هذه الصفة على كانط. ذلك لأنّ الأخير رفض المناقشات التقليدية أو الميتافيزيقية على وجود الله في كتابه (نقد العقل المحض) لكنّه سيّئ في كتابه (نقد العقل العملي) «إنّ افتراض وجود الله ضروري للحياة المنطقية». ومن جهتنا نزعّم أنّ هذا الافتراض ليس برهاناً كانطياً. بمعنى كونه نتيجة مناقشة نظرية، إنّهُ افتراض عملي. فالأخلاق تستدعي الإيمان بالله في التحليل الأخير، وذلك للمزاوجة بين الفضيلة (الواجب) والسعادة. وهذا ما سمّي بـ(البرهان الخلفي) على وجود الله. وهو افتراض لا تستقيم الأخلاق الكانطية إلّا به^(٧).

وعلى أيّ حال، فإنّ نظرة كانط إلى الدّين على أنّه أخلاق، لا تعني إنكار وجود الله وإحلال بديل، كالإنسانية، محلّه وإعلان الأخلاق ديناً. ومع أنّه (كانط) لم يمارس (حسب الدارسين) الطقوس الدينية ولا الصلوات ولا نما صوفياً. إلّا أنّه نظر إلى الخبرة الخلقية كما لو كانت الخبرة الدينية الوحيدة. فالدين الصحيح وكما يبيّن كانط نفسه، هو الحياة الخلقية التي تبلغ ذروتها في تأدية الواجب والتضحية بكلّ شيء في سبيله؛ لأنّه الواجب. وكلّ شيء غير طريقة الحياة الخلقية يظن الإنسان أنّه قادر على فعله لإرضاء الله، هو - في نظر كانط - محض وهم ديني وعبادة زائفة لله. وعنده أنّ المؤسسات الدينية قد تكون بعيدة جداً عن الدين الحقيقي، في حين أنّ الكنيسة الحقيقية كيان غير منظور، يمثّل الاتحاد الروحي للناس جميعاً في الفضيلة عبر الخدمة الخلقية لله^(٨).

يستفاد من ذلك، على الجملة، أنّ الإنسان عند كانط هو كائن عاقل، وبما أنّه عاقل فهو كائن أخلاقي، وبما أنّه أخلاقي فهو كائن دين.

ولهذا فإنَّ البحث في المسألة الدينية عنده لا يقوم إلَّا على دراسة مسبقة للأخلاق. في كتابه (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) يبدأ كانط بطرح الضرورة القصوى لبناء فلسفة أخلاقية خالصة ومطهَّرة من كلِّ ما يعود إلى علم النفس والأنثروبولوجيا؛ ولهذا السبب يعود إلى الوعي المشترك والعادي ليسأله حول موضوع الأخلاق، فيجد أنَّ هذا الوعي المشترك - يعتبر الإرادة الخيرة الشيء الوحيد الذي هو أخلاقياً - خيرٌ بذاته، وأنَّ هذه الإرادة لا يُحكم عليها من خلال نجاحاتها، بل فقط من خلال نيتها ومسعاها. والذي يجعل من إرادة ما، إرادة خيرة هو أفهوم (مفهوم) الواجب، فتصبح الإرادة الخيرة هي التي تفعل إقراراً للواجب وليس وفقاً له فقط. ذلك لأنَّ القيمة الأخلاقية للفعل - إقراراً للواجب - ليست في الهدف الذي يتوصل إليه الشعار الذي يقرُّره.

وهذا الشعار لا يتعلَّق بواقع موضوع الفعل، بل يتعلَّق فقط بمبدأ الإرادة الذي لا يخضع لأي موضوع من موضوعات الميئل (Penhant). من هنا يصبح «الواجب ضرورة القيام بالفعل احتراماً للقانون. وما يشكِّل الإرادة الخيرة هو أساساً خضوعها للواجب وليس تعارضها مع الميئل. وهنا لا يقصد كانط بالضرورة أنَّ الميول عند الإنسان هي كلها سيئة، ولكنَّه يرفض أن تشكِّل هذه الميول شعارات الإرادة ومبدأ الأخلاق. فهو لا يستبعد من الأخلاق الفعل الذي يساعد في إنجازهِ مَيِّلٌ ما. ولكنَّه يرفض الفعل القائم فقط على الميئل؛ لأنَّ الإرادة الخيرة هي التي تطيع الواجب مهما كان هذا الميئل»^(٩).

لقد أخضعت مقولة الواجب عند كانط إلى تأويلات لا حصر لها. سوى أنَّها لم تغادر الحلقة المحورية التي أسَّست لكل تلك التأويلات. عنينا الحلقة التي يأتلف على مساحتها المشترك الداخلي للدين والأخلاق، والله، وفطرة الكائن العاقل. ثمة من قدَّم الدين على الأخلاق. أي بوصف الأخلاق ناتج الفضاء الديني اللامتناهي، وبوصف هذا الأخير ناتج الوحي الإلهي. وثمة من وجد أنَّ

علاقة الدين بالأخلاق عند كانط هي كعلاقة الأثر بالسبب. وما قيل عن بحثه في الدين على أنه تبرير للدين المسيحي هو أمرٌ مشكوك فيه - حسب وجهة النظر هذه - ذلك أنَّ تناوله الدين المسيحي بالذات كان من باب ما يجب أن يكون وليس من باب ما هو قائم؛ لأنَّه دافع عما يجب أن يكون الدين المسيحي عليه وليس عما هو في الواقع^(١٠).

هناك من المؤلِّين من لم يفصل الدين عن الأخلاقية الكانطية التي وردت في جملة مصنَّفاتِه، وخصوصاً في (نقد العقل العملي) و(ميتافيزيقا الأخلاق). صحيح أنَّ كانط لم يعط أهميةً للأديان التاريخية. وفلسفة الدين عنده ليست فلسفة هذا الدين أو ذاك، بل هي فلسفة كلِّ دين، إلَّا أنَّه تكلم على فلسفة الدين الطبيعي. وفي حين كان الدين الطبيعي في القرون الوسطى يعني البراهين الفلسفية أو الميتافيزيقية على وجود الله، صار مع كانط يعني افتراض وجود الله كضرورة للحياة العملية أو الخلقية. وقد تأثَّر كانط في أفكاره الدينية بأفكار عصر التنوير في أوروبا، خصوصاً بعقلانية الربوبيين. حيث إنَّ الربوبيين - كما هو معروف - قد خفضوا الدين إلى تعاليمه الخلقية، ولم يوافقوا على المحاكمات اللاهوتية بين مختلف الفرق المسيحية. ثم اشتدَّت تلك النزعة في القرن الثامن عشر بين مَنْ سُمُّوا بـ(المفكرين الأحرار) الذين رفضوا سلطان التقاليد وأعلنوا الاحتكام إلى العقل. واتخذت (هذه النزعة) شكل الدعوة إلى فصل الدين عن الميتافيزيق وجعله ديناً خُلُقياً. فالربوبيون عقلانيون آمنوا بالله، لكنهم أنكروا الإيمان بالوحي الديني^(١١).

وأياً كان رأي القائلين بالتزام أو عدم التزام كانط بالمسيحية كلاهوت، أو بموافقته (المفكرين الأحرار) في إنكار الإيمان بالوحي الديني أو عدم موافقته لهم، فإنَّ الكانطية منحت جلَّ حقوقها لثنائية الدين/الخالق. وجعلتها ضمن إطار الموضوعات الكبرى لفلسفة الدين. والأهم من كلِّ ذلك أنَّ السؤال

الكانطي في العقل والأخلاق والدين سيؤسس لرحلة مفتوحة من الأسئلة التي أخذت بها الحداثة منذ ثلاثة قرون ولم تنفك عنها إلى الآن. فإذا كانت الأشياء في العالم، من حيث هي كائنات لا تستقل بوجودها، تفترض علّة عليا تفعل وفقاً لغايات، فإنّ الإنسان - بحسب الكانطية - هو الغاية الأخيرة للخلقة. وذلك لأنّه بدون الإنسان فإنّ سلسلة الغايات المتوقفة بعضها على بعض لن تكون مؤسّسة تأسيساً كاملاً. وفي الإنسان وحده، أو فيه وحده بوصفه ذاتاً للأخلاقية، يمكن العثور على التشريع الذي يجعله وحده قادراً على أن يكون غاية أخيرة تخضع لها الطبيعة بأسرها من الناحية الغائية^(١٢).

لا يتوقف الأمر على عمومية الأطروحة الكانطية. ولسوف يتجه البحث في المساجلات اللاحقة إلى سياق من القراءة ينظر إلى الدين والعقل والأخلاق على أنّها ثلاثية فارقت النقد لتدخل في فضاء التأويل اللامتناهي. وثمة من رأى أنّ مثل هذه المفارقة لو هي حصلت لأقامت الحد على النقد.

كان السؤال لدى عدد من أقطاب الفلسفة المعاصرة أمثال غادامير، وهابرماس وريكور هو: أين تقع الكانطية من النقد والتأويل؟ هل يمكن الاستنتاج أنّ كانط اختار النقد بديلاً عن التأويلية السائدة؟ وبالتالي هل يمكن العثور لدى كانط على ضرب من التأويلية الفلسفية؟ أم أنّ النقد الذي ارتضاه عنواناً لفلسفته وشعاراً لعصر برمته، لا يمكن له أن يلتقي مع أية تأويلية ممكنة؟ سعى الفيلسوف الفرنسي المعاصر (بول ريكور) إلى بيان أنّ كانط كان صاحب تأويلية فلسفية. وربما ذهب ريكور إلى حكم كهذا ليتمكّن من استعادة كانط على النحو الذي يسدّد ممارسته الهرمنيوطيقية لتحقيق فهم حديث للثلاثية الكانطية. لقد اتّكأ ريكور في حكمه هذا على كتاب (الدين في حدود عقل مجرد) الذي نشره (كانط) سنة ١٨٩٣. وينطلق من أنّه «ليس بوسعنا أن نعتبر الكتاب المشار إليه امتداداً لمنطقة النقد التي رسمتها مؤلفات كانط النقدية بل يجدر بهذا

الكتاب أن يحمل عنوان تأويلية فلسفية في الدين. في حين راح من يخالف ريكور في قراءته لكانط لبيّن أنّ الفيلسوف الألماني ليس صاحب تأويلية فلسفية في الدين. بل إنّّه على وجه الدقة صاحب فلسفة حكم.. ثم إنّ كتاب (الدين في حدود عقل مجرد) ليس تأويلية للدين مثلما ذهب إلى ذلك بول ريكور. بل هو قراءة عقلية، أي: أخلاقية للدين. وهي قراءة لم تكن، حسب (دنيس توارد) تشغل بالدين في تاريخيته ولا في نصّيته التي تخصّه، وبالتالي ليس بوسعنا أن نعتبر الدين عند كانط ضرباً من الآخر الذي يتميّز عن الفلسفة، ومن ثمة يفلت من دائرة النقد. إنّ العقل الذي ينتصب ها هنا حاكماً على الدين لا يرى سوى ما يستمدّه من نفسه من قوانين أخلاقية قُبلية، ما دام العقل عند كانط، والعقل فحسب، هو القادر على إعطاء معنى فلسفي معقول للدين (بل ولأية ظاهرة أخرى حتى العقل نفسه)، فإنّ مقصد كانط ليس تأويل النصوص الدينية، إنّما هو فحسب بيان ما يمكن للعقل، الذي هو في صميمه عقل عملي أن يقوله في خصوص الدين. بل وأكثر من ذلك، فكانط حينها يتناول وقائع الدين بالمعالجة إنّما يفعل ذلك، وهو على وعي تام بأنّ أهمية النصوص الدينية لا تكمن في كونها استطاعت أن تقدّم صياغة واضحة للقوانين الأخلاقية الكونية التي ينبغي على كل امرئ أن يستمدّها من نفسه»^(١٣).

جدل الانقطاع: الأخلاق في معزلها

لأنّ الأخلاق أول ما يطلبه الإنسان من الأديان السماوية، فقد جاءت التصورات التقليدية لتنظر إلى الأخلاق باعتبارها مفهوماً دينياً سماًوياً، وبالتالي لا يمكن الفصل بين الأخلاق والدين. لكن الحداثة، ونعني الحداثة الغربية على الأخص ستشهد لمفكرين سعوا إلى تفكيك الرباط داخل تلك الثنائية. فرويد مثلاً سيجد أنّ مستقبل الدين وهمّ من الأوهام، وعليه فلا مناص لإنقاذ

الأخلاق من أن تصبح وهماً إلا أن يتم عزلها عن الدين وعن المؤسسة الكنسية. وربما أمكن القول: إن تأسيس النظم الأخلاقية غير الدينية وظهور الأخلاق الدنيوية أو الأرضية، من أهم خصائص العالم الغربي في القرن الثامن عشر فما بعد. فبعض النظم الأخلاقية تتصادم وتتعارض مع الأخلاق الدينية، فضلاً عن كونها نظماً علمانية. ويمكن إعطاء مثال على ذلك من الأخلاق الداروينية فهي أخلاق توصي بسحق الضعيف من قبل القوي؛ لأن ذلك يتطابق وقوانين الطبيعة الصارمة، فكلّ التعاليم المتضاربة مع الحركة التكاملية لبقاء الأصحح إنما هي تعاليم سلبية. وقد أسهب المتأهّون في مناقشة القيمة الشرعية المنطقية للأخلاق العلمية، لا سيما الأخلاق الداروينية^(١٤).

ولبيان جدل الانقطاع والتحويلات التي تقلّب فيها الغرب سنعرض إلى بعض المذاهب التي تخللت سيرورة العقل الأخلاقي الغربي بعد كانط. وهي على الجملة ذهبت إلى النظر في الأخلاق بوصفها معطىً وضعياً ومجتمعياً. منها على سبيل المثال ما ظهر في القرن الثامن عشر ما سُمّي المذهب الانفعالي ويمثله الفيلسوف الإنكليزي التجريبي ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) وهو يرى أنّ المعارف الحقيقية هي المعارف التي يكتسبها الإنسان عن طريق الحس، ووترتب على هذا المذهب أنّ القضايا الأخلاقية الحقيقية هي تلك المبرزة للأحاسيس والإنفعالات، لا للحقائق الواقعية، ويخلص إلى أنّ الأخلاقيات ترجع بالنهاية إلى الإحساس الأخلاقي لا إلى العقل وإدراكاته. ويعدّ المذهب الإنفعالي واحداً من المذاهب الأخلاقية غير التوصيفية. ويتفق هذا المذهب مع المذهب الأشعري (لدى المسلمين) في أنّه لا يرى أنّ للأحكام الأخلاقية منشأً واقعياً. بل يعتقد بأنّها مجرد بيان كاشف عن أحاسيس وعواطف من يطلقها. ويمكن اعتبار المدرسة الوضعية المنطقية (تأسست في فيينا في العقد الثاني من القرن العشرين بزعامة مورتيس شليك) في بعدها الأخلاقي من أهمّ فروع هذا

المذهب^(١٥).

- المذهب الاجتماعي: مؤسسه إميل دوركهايم (Emile Durkhiem) ١٨٥٨ - ١٩١٩، معتقده الأخلاقي على أربعة أحياز:

أ. لا وجود للأخلاق من دون المجتمع.

ب. المجتمع يملك شخصية مستقلة عن الأفراد.

ج. لا بد من اتباع المجتمع في الأخلاق فهو الذي يحدد معادلة الحسن والقيح.

د. معرفة الأعمال الحسنة والقيحة تكون بالرجوع إلى أخلاقيات المجتمع وآدابه وتقاليده.

- مذهب المنفعة: تبنّاه الفيلسوف جرمي بنتام (Jerme ١٨٣٢ - ١٨٤٨)

(Benthams) وجون ستيوارت ميل ١٨٠٦ - ١٨٧٣ (Jhon Stuart Mill)

وليس هذا المذهب سوى نسخة معدّلة من الأبيقورية، «فاللذة عند بنتام هي الخير الوحيد والألم هو الشر الأوحده»، ويقول جون ستيوارت مل: «اللذة هي المبتغى الأوحده». فهما يشتركان مع أبيقور في القول، بأنّ السعادة هي الخير بالذات، والسعادة ليست سوى اللذة. ولقد رأى هذان الفيلسوفان أنّ المشكلة الأساس في الأبيقورية، هي كونها تهتم بالفرد ومصالحه، وتغفل المنفعة العامة. على أنّ الفيلسوفين يختلفان حول كون المنفعة العامة هدفاً أو وسيلة، رغم اتفاقهما على كونها مطلوبة، وخيراً أخلاقياً.

(بنتام) يعتقد أنّها وسيلة للوصول إلى السعادة الشخصية. أما ستيوارت مل فيعتقد بكونها هدفاً ومطلوباً أصلياً.

- المذهب العاطفي: يؤمن العاطفيون عموماً بأنّ الأفعال التي لها صفة فردية من جميع الجهات (أي نرجع آثارها ونتائجها إلى الشخص الفاعل وحده) لا تقع ضمن دائرة التقييم الأخلاقي...

ومن أبرز ممثلي هذا المذهب: آدم سميث (Adam Smith) (١٧٢٣ - ١٧٩٠) الاقتصادي وفيلسوف الأخلاق الإنكليزي المعروف، والألماني آرثر شوبنهاور (Arthur Schopenhauer) (١٧٨٨ - ١٨٦٠)، والفرنسي أوغست كونت (Auguste Comte) (١٧٩٨ - ١٨٥٧).

- مذهب القوّة: يعدّ هذا المذهب - الذي دعا إليه الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) - ردةً فعل على الأخلاق المسيحية التي تستند إلى المذهب الأخلاقي الرواقي، فإنّ هذا التأثير بالرواقية أدّى إلى اتجاهات أخلاقية سلبية تدعو الناس إلى الاستسلام للقضاء والقدر، ومن هنا، شعر نيتشه بأنّ من يتربّى على هذا المذهب، سوف يكون إنساناً خاملاً مستعداً لتحمل الظلم، فانبرى لمواجهة هذا المذهب الأخلاقي، وثار في وجه الأخلاقيات المسيحية: «اعتراض نيتشه على المسيحية، هو أنّها تدعو إلى روحية العبودية في نفوس أتباعها»، وتربّي إنساناً خاملاً وذليلاً، وهذه الأخلاقيات غير مقبولة، وعلى المذهب الأخلاقي أن يربّي إنساناً فاعلاً ومؤثراً. وهو يقول عن المسيحية: «أنا أدين المسيحية وأحكم عليها بأقصى حكم أصدره مدّع حتى الآن، وأرى فيها أبشع صور التدمير، أذمّها وأعدّها لعنة عظيمة، فهي ليست سوى ذلّ البشرية الخالدة».

يرى نيتشه أنّ (القوّة) و(السلطة) أساس الأخلاق الفاضلة كلّها. وفي شرحه لنظريته الأخلاقية يرى أنّ كلّ موجود حيّ يحبّ حياته، ويريد المحافظة عليها، وهذا الأمر يحتاج إلى القوة. لذا فإنّ الإنسان الضعيف محكوم بالهزيمة والفناء.

وأحسن خلاصة لمذهب نيتشه الأخلاقي، ما يذكره هو بنفسه حين يسأل ثم يجيب: «ما هو الخير؟ هو الذي ينمي حسّ السلطة. ما هو الشر؟ هو ما يولد من الضعف. ما هي السعادة؟ هي إحساس ازدياد السلطة، والانتصار على العوائق

لا القناعة، بل المزيد من السلطة، ليس السلام بل الحرب، لا الفضيلة بل الذكاء. العاجزون والمرضى ينبغي إعدامهم، وهذا هو الأصل والقاعدة الأولى لحقوق الإنسان، فما هو الأكثر ضرراً من الفساد؟ هو العطف على المرضى؛ أي المسيحية».

لكن الفيلسوف الألماني الوجود مارتن هايدغر (Martin Heidegger) سوف يتجاوز القراءة المدرسية التقليدية لنتشه حين يرى إليه أنه آخر الميتافيزيقيين في العالم الغربي. إذ يتكثف في فكره السؤال الميتافيزيقي وينجز فيه. وجواب نيتشه عن هذا السؤال هو التالي: إنَّ إرادة الاقتدار هي الطابع الأساسي لكل (كائن) بينما يشكل (العود الأبدي لذات النفس) التعيُّن الأعلى للكينونة.

ويوضح هايدغر أنَّ ما يقصده نيتشه بـ(إرادة الاقتدار) أنها ليست إلا تفسيراً لكلمة الإرادة التي تتضمن الحركة نحو... التوجه نحو شيء ما... الإرادة هي سلوك يتجه نحو... إنَّ ذلك كله - يضيف هايدغر - ليس بعد إرادة ولكنه متضمن فيها. فالإرادة هي أن تكون سيداً على ذاتك، إنَّها الخضوع لقيادتنا الخاصة، وهي القرار بأن نخضع لأحكامنا أو التي هي بذاتها تنفيذ. على أنَّ التعريف الجوهرى للإرادة بحسب تأويلية هايدغر لنتشه - هو أنَّها (ماهية الكائن)، وهي وهي تطلُّع نحو اقتدار أكثر، نحو التعزيز والسمو: (الإرادة هي أن تكون أقوى) وهي تتميز بكونها خلّاقة كما يكتب نيتشه. والاقتدار هو معنى آخر لـ(الإرادة). وبماثل نيتشه غالباً بين الاقتدار والقوة، دون أن يعطي لهذا المفهوم الأخير أي تحديد.

أما لماذا حكم هايدغر على نيتشه بأنَّه آخر ميتافيزيقيي الحداثة الغربية؟ فإننا نجد جوابه عندما يمضي في قراءة المفاهيم الأساسية التي وضعها نيتشه، وخصوصاً (إرادة الاقتدار) بوصفها فناً من ناحية، وبوصفها معرفة من ناحية

ثانية. يرى هايدغر أنَّ كلمة (الاقتدار) تتضمن المعاني الثابتة لـ(القوة) كما ظهرت في اليونان القديمة. ويقارن بين مفهوم الاقتدار والمفهوم الأرسطي لـ"Actus" والـ"Potentia"، لا كما وصل من خلال العصر الوسيط، ولكن كما يظهر في كتاب (الميتافيزيقا) لأرسطو. وبيّن هايدغر، أنَّ ثمة علاقة تربط بين (الكينونة بالقوة) و(الكينونة بالفعل) الأرسطيتين، ومفهوم الكينونة عند نيتشه. ذلك رغم أنَّ نيتشه لم يكن يعي هذه الصلة. وهذا الفهم للاقتدار يضع (الإرادة الاقتدار) في المسار الأساسي للفكر الفلسفي الغربي، وبالتالي فإنَّ عمل نيتشه، على قلب القيم من خلالها يندرج ضمن هذه الميتافيزيقا^(١٦).

هذا المعنى الميتافيزيقي لـ(فيلسوف العدم) سوف يعيده إلى فضاء الوجود عبر ما يسمّيه بـ(الإنسان الأعلى) الذي يولد من (العود الأبدي لذات النفس). والمعروف أنَّ هذه الأخيرة هي إحدى الأطروحات المركزية التي تشكّل أساس فلسفة نيتشه، والتي تمنح الكائن كينونته الخلقية من حيث كونها القبول الأعلى للحياة وللکائن.

المفارقة أنَّ قراءة هايدغر لنيتشه بوصفه فيلسوفاً ميتافيزيقياً ظلّت في حجرة ضيقة بينما سادت القراءة التقليدية التي اختزلت الفيلسوف بوصفه - وحسب - عدواً للأخلاق والدين.

- مذهب العقلانية المفتوحة: مع الفيلسوف النمساوي كارل بوبر (١٩٠٢ - ١٩٩٤) الذي احتلّ موقعاً مميزاً في ثقافة القرن العشرين، ويعدّ واحداً من أبرز فلاسفة العقلانية المفتوحة وفلسفة العلوم، ستنتقل العقلانية الغربية إلى طور جديد كل الجدة. وسيكون للأخلاق معنىً آخر خارج الدائرة المثالية للأفلاطونية المحدثّة، وكذلك خارج دائرة الديالكتيك الهيجلي. يتخذ بوبر من المجتمعات القائمة في الغرب الأوروبي والأميركي نموذجاً لمفهوم المجتمع المنفتح جاعلاً من الديمقراطية الليبرالية المثال الأعلى للنظم الاجتماعية. وبذلك

يكون الوسط العلمي ما يُرجع إليه كونه نموذج النقاش العقلاني القابل لكل النظريات والاقتراحات شرط أن يتم مناقشتها وتقييمها حسب المعايير الموضوعية للمنهج العلمي، كذلك يرى بوبر في حرية التعبير وتنوع الأفكار والاتجاهات في الديمقراطية الليبرالية شبيهاً لعملية الجدل النقدي بين التفسيرات والفرضيات المختلفة في الفيزياء. وتجري عملية تحقيق الأصلح والأفضل في المجتمع بطريقة شبيهة بتلك التي يجري فيها التقرب في الحقيقة في العلم. فكما إننا لا نملك - حسب بوبر - أي وسيلة مباشرة للإقتراب من الحقيقة العلمية، حيث يتم ذلك عن طريق كشف الخطأ ودحضه في التجارب، كذلك لا يملك المجتمع من وسيلة لتحسين حياة أفراده إلاً بواسطة تخفيف آلامهم وتسهيل الصعوبات التي تواجههم. وعنده إنَّ تحقيق السعادة ليس أمراً ممكناً، بل الممكن هو كشف مصادر الآلام والمآسي ومحاربتها قدر الإمكان؛ إذ «بدلاً من طلب السعادة القصوى لأكبر عدد من الأفراد يتعيّن علينا، بتواضع أكثر، أن نطلب للجميع أقل قدر ممكن من العذاب، وأن يُتحَمَّل العذاب الذي لا يمكن تجنُّبه - كالمجاعة في حال نقصان المواد الغذائية - بالتساوي. وفي هذا شبه بالنظرة إلى المنهج العلمي التي عرضتها في منطق الاكتشاف العلمي. إنَّ المسألة الأخلاقية تصبح أكثر جلاءً إذا ما وضعنا مطالبنا سلباً، أي إذا طلبنا القضاء على العذاب بدلاً من توفير السعادة».

عند هذه النقطة من تعيين بوبر للأخلاق الواقعية سوف تنطلق العقلانية النقدية إلى أبعد مدى لها. وستمارس نقداً صارماً للأفلاطونية مروراً بالكانطية والهيغلية والماركسية ساعية إلى تأسيس عقلانية عملية لا تكون فيها الأخلاق إلاً عضواً في منظومة مجتمعية ينتظمها العالم المفتوح على كل ما هو جدير بالبقاء والديمومة. يقول بوبر عن أفلاطون إنَّه في تصوره للدولة لا يرى مكاناً للعدالة إلاً في مجتمع تراتبي صارم يحدد لكل فرد موقعه الواضح في البنية الهرمية.

فيكون الحفاظ على العدالة وبالتالي على السلم الاجتماعي قد تحقق بواسطة نظام حديدي قائم على الطاعة المطلقة، اختار أفلاطون الدولة التوتاليتارية الجذرية على حساب الروح الفردية والديمقراطية وهو الخيار الذي أودى بأستاذه الكبير سقراط إلى الموت.

بعد قرون فلسفية طويلة ستعود الأطروحة الأفلاطونية عبر هيغل، الذي وجد فيه بوبر توضيحاً متجددة بكيان الأفراد وخياراتهم الذاتية على مذبح الكليات التاريخية والحتمية الموضوعية. إذ ينطلق الفيلسوف الألماني من مبدأ المساواة بين ما هو عقلائي وبين ما هو قائم تاريخياً، وتصبح الأشكال المجتمعية تجليات ضرورية ذات نسب متفاوتة في النضج، لتحقيق العقل الكلي لدن ذاته. وتصبح آلام الأفراد وعذابات البشر الثمن الذي لا بد من دفعه لكي تتحقق الفكرة المطلقة ذاتها عبر الصراعات المجتمعية والقومية، وهذا هو جوهر الديالكتيك الهيجلي. على هذا النحو لا يحجم بوبر عن ربط فلسفة الهوية الهيجلية بالملكية المطلقة لفريدريك وليام، حاكم بروسيا والمعارض لكل تقنين دستوري لسلطته: وخلف هذا الإدغام الظاهري، ترتب مصالح الملكية المطلقة لفريدريك وليام. إن فلسفة الهوية تفيد في تبرير النظام القائم. ونتيجتها هي وضعية أخلاقية وقانونية، أي العقيدة القائلة بأن ما هو قائم هو صالح؛ لأنه لا توجد معايير إلا المعايير السائدة، إنها عقيدة (السلطة دائماً على حق)... إن توتاليتارية هيغل الجذرية تعتمد على أفلاطون بقدر اعتمادها على فريدريك وليام الثالث، ملك بروسيا في الحقبة المهمة خلال الثورة الفرنسية وبعدها. ومضمونها أن الدولة هي كل شيء والفرد لا شيء؛ فهو مدين للدولة بكل شيء، في وجوده المادي كما الروحي. يكتب هيغل: «إن الكلي موجود في الدولة. والدولة هي الفكرة الإلهية كما هي متحققة على الأرض... علينا إذن أن نعبد الدولة كتجل للآله على الأرض، وأن نعتبر أنه إذا كان فقه الطبيعة صعباً، فإن

فقه جوهر الدولة أكثر صعوبة بدرجة لا متناهية... إنَّ الدولة هي مسيرة الله في العالم... يجب فهم الدولة ككائن حي... والدولة الكاملة تتمتع، في جوهرها، بالوعي والفكر. الدولة تعي ما تريد... الدولة متحققة؛ والواقع المتحقق هو حتمي. ما هو متحقق هو حتمي أبداً... الدولة قائمة لذاتها... إنَّ الدولة هي الحياة الأخلاقية القائمة، المتحققة فعلاً».

هذه المقاطع كافية لتبيان أفلاطونية هيغل وإصراره على المرجعية الأخلاقية المطلقة للدولة، وهو يضرب عرض الحائط بكل أخلاق فردية وكل ضمير شخصي».

تقوم مقولة المجتمع المفتوح البوبرية على رفض مفهوم التغيير الجذري كما فهمه أفلاطون وماركس، أي التغيير المطلق من الصفر حيث يعاد بناء المجتمع على أسس جديدة مختلفة كلياً عما سبق. إنَّ التقاليد والمؤسسات السائدة ذات قيمة حياتية براغماتية؛ لأنَّه من دونها لا يستطيع الأفراد أن يقوموا بأدوارهم الاجتماعية المتوقعة منهم، وبالتالي ينهار صرح النشاط الاجتماعي كله. فمهما بلغت مساوئ النظام القائم فهو لا ينفك عن أن يكون نظاماً، تدرج الحياة الاجتماعية تحت لوائه منذ مئات السنين، وذلك على النقيض من الحلول الثورية الطوباوية التي تغامر بنشر الفوضى والدمار مستخدمة مفاهيم أخلاقية مجردة كالعدالة (أفلاطون) والمساواة (الماركسية).

سوف تمتد (البوبرية) إلى نسيج (العقل الأخلاقي الغربي) بطواهيه وأحيازه الأوروبية والأميركية. وفي خلال المرحلة المعرفية الفلسفية التي وصفت بـ(ما بعد الحداثة) أو (الحداثة البعدية)، سوف يتبين لنا كم للتنظير البوبري من مفعولية ثقافية وأيديولوجية على صعيد ممارسة وتشكيل أنظمة القيم الجديدة في العقل الغربي. ولو نحن قسنا القضية (ما بعد حداثة)، وفق المعيار البوبري لمفهوم المجتمع المفتوح، لوجدنا أنه يحوي عناصر نظرية وأخلاقية براغماتية

تركبت على نحو أشد صرامة. لذا فإن تجربة بوبر في فقه الظواهر الاجتماعية إنما تنطلق من موقف سياسي وأخلاقي واضح في دفاعه عن الديمقراطية الليبرالية واعتصامه ضمن دائرة القيم الفردية، ومع ذلك فهو بمجرد أن يمضي في مواجهة محيطات الواقع التاريخي حتى يعود إلى الاعتراف بالدور الحاسم للمؤسسة الاجتماعية الحاكمة، وتحديدًا بدور وهمة الدولة في ضبط الروح العام للمجتمع المنفتح. وهو في ذلك ما يوحي بشيء من التناقض والتباين في موقفه الفلسفي، الأمر الذي سوف نقع على تمثلاته الجلية فيما بعد. أي في الكيفية التي اتبعها العقل الغربي، والعقل الأميركي على وجه الخصوص في ما يمكن وصفه بأخلاقيات الهيمنة.

- المذهب الحُفري (الأركيولوجي): في مرحلة متأخرة من رحلة العقل الفلسفي الغربي سيكون لتأويل الأخلاق بعدٌ مختلف. علماً أن عمليات التأويل التي سنأتي عليها بعد قليل لم تغادر مؤثرات ما سبقها. إحدى أبرز محطات هذه الرحلة كانت مع الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو. ولعل كتابه (تاريخ الجنسية) المؤلف من ثلاثة أطوار، سيعده النقاد، الوعاء الذي يحوي في طياته فلسفته الأخلاقية. والسؤال الذي نواجهه هنا هو التالي: أية أخلاق تلك التي تقرب إليها فوكو في (تاريخ الجنسية)؟

هناك من قدّم الإجابة تبعاً لقراءته للقصد (الفوكوي)، فوجد أولاً أن الأخلاق ضمن هذا الحقل تريد أن تتجاوز كل الأدبيات الفلسفية التي تُطرح عادة تحت هذا العنوان. وأول ما يفعله فوكو هو تأكيد الفصل بين الأخلاق (La Morale) وبين الإتيكا (L'éthique). وهذا الفصل يميز بين الأخلاق باعتبارها منظومة القيم والأوامر والنواهي التي تنتصب في مستوى الشخصية القمعية للمجتمع، وبين سلوك الأفراد الذي لا يمكن اعتباره مقدماً أنه مندمج في الأخلاق أو خارجي عنها. إذ يبقى السلوك هو أقرب إلى أصحابه ومنفذه،

من كل ما يمكن أن يضاف إليه قسراً أو طوعاً من الأوامر والنواهي. فالأركيولوجي لا يهتم منظومة الأخلاق من حيث هي مؤسسة اجتماعية أو دينية أو تاريخية، ولكنه يتوجه إلى سلوك الأفراد الفعلي تجاه ذواتهم أولاً. وهو ما يسميه فوكو بتقنيات ممارسة الذات، يجعلها تكون بالنسبة للخارج كثنائية موجة في خضم العالم، كما يقول دولوز، بحيث تكون هي الداخل في الخارج، وهي الخارج في الداخل. وسيبدو تأويل فوكو لافتاً لتلك الممارسة الذاتية؛ إذ سيظهر لنا أن نظريته تلك ناتجة عن اختبار ومعاينة أكثر مما هي معرفة ذهنية مجردة.

فحين سئل فوكو من قبل شارحيه الأميركيين عن فلسفته، دريفوس ورايينوف، ماذا سيكتب بعد الانتهاء من شرح تاريخ الجنسية، أجاب الفيلسوف فوراً: سأهتم بذاتي.. وبالطبع فليس معنى ذلك أن فوكو أجل الاهتمام بذاته إلى ما بعد الانتهاء من مشاريعه الفلسفية الكبرى، كما أجل الكتابة في إتيكا الذات. فلقد كان الانشغال الذاتي بالذات هو عنوان المهمم الفوكوي الفلسفي، والفردى الخاص به في آن، منذ البداية. وهو منذ (تاريخ الجنون) و(مولد العيادة) وصولاً إلى (الكلمات والأشياء) و(المراقبة والمعاقبة) كان محور تفكيره هو التحفير العميق الشامل عما يقع على الذات من تقنيات الخارج الذي يمنع ولوج الذات كداخل إليه، وصولاً في النتيجة إلى اكتشاف النقلة المختلفة التي تشكلها الذات إزاء ذاتها، ليس بمعزل عن هذا الخارج نفسه، ولكن في صميمه، وفي طريقة اختراقه، وجعله يقبل كذلك بخارجيتها المختلفة وسط خضمه^(١٧).

في مناقشته لحداثة التنوير التي جرت تحت السؤال نفسه الذي طرحه كانط (ما الأنوار؟) يعود فوكو لممارسة عملية أركيولوجية هي موجودة أصلاً في قلب الإشكال الكانطي. كما لو أنه يريد أن يعمقه أو يؤوِّله على طريقته. وها هو يقول: يبدو لي أننا لم نعرف قبل اليوم فيلسوفاً مثل كانط في نصّه هذا

(المقصود نص كانط في الأنوار) حيث ربط بإحكام ومن الداخل معنى تأليفه بالمعرفة، وجمع التفكير حول التاريخ بتحليل خصوصي للخطة الفريدة التي يكتب فيها وعنهما: يبدو لي التفكير بالراهن - والكلام لفوكو - بوصفه اختلافاً في التاريخ وسبباً لمهمة فلسفية خصوصية، بمثابة العامل الجديد في هذا النص. وضمن هذا المنظور يرى فوكو أنه وجد نقطة انطلاق نحو ما يسميه موقف الحداثة. ويتساءل فوكو بالاستناد إلى نص كانط عما إذا كان ممكناً تصور الحداثة على أنها موقف أكثر من كونها مرحلة من التاريخ (...) ويقول: إننا نتحدث غالباً عن الحداثة بوصفها سمة عهد، أو مجموعة من الصفات المميزة لعهد ما ونثبتها على هذه الصورة في روزنامة تكون فيها مسبقة بما قبل الحداثة، شبه الساذجة أو البدائية، ومتبوعة بما بعد حداثة مربية وملتبسة.. وأعرف إننا نتساءل عندها إذا كانت الحداثة تشكّل تنمة الأنوار أو تطورها، أو أنها قطيعة أو انحراف بالنسبة إلى المبادئ الأساسية للقرن الثامن عشر.

غير أن الاستفهام الأكثر مرارة لدى فوكو هو ذلك الذي لاحظناه في نهاية مقالته حين يصرّح: لا أعرف إذا كنا سنصبح راشدين ذات يوم. أشياء عدّة في تجربتنا تؤكّد لنا أن حدث (الأنوار) التاريخي لم يجعل منا راشدين، وإننا لم نصبح كذلك بعد^(١٨)!

هل نقدر أن نرى إلى مرارة الاستفهام الفوكوي هذا، على أنه ضرب من مقاربة أخلاقية لتهاافت الحداثة الغربية بعد نحو ثلاثة قرون على الأنوار؟ غالب الظن أن المسألة بالنسبة إلى فوكو مضت في مسارها الحفري/ المعرفي على نحو لا ينأى عن سؤال الأخلاق بوصفه سؤالاً فلسفياً بامتياز.

جداليات الأخلاق التواصلية

تميّز السجال الفلسفي في الغرب ابتداءً من النصف الثاني للقرن العشرين

بإعادة الاعتبار لسؤال الأخلاق كأحد أهم الأسئلة الأنطولوجية. فلقد صار من المؤكّد بالنسبة للنخب ومؤسسات الفكر والمجتمع المدني أنّ مجتمعاً لا يستطيع أن يرضي رغبة الفضيلة في الطبيعة البشرية، ليس مجتمعاً عقلائياً. إنّهُ فقط أحد الأنظمة المتحيّزة بحسب توصيف أرسطو، والذي يمكن أن يسقط، عاجلاً أم آجلاً، عندما تجد الفئة المظلومة الفرصة المناسبة لذلك.

جرى هذا القول مجرى نقد الحداثة التي اتخذت من العقلانية المجردة سبيلاً أوحدها لتثبّت أقدامها وتسود. وسيأتي في الغرب من يستعيد ثلوث الاستفهام الكانطي ويؤوِّله على طريقته بوصفه ثلوثاً لا يخص عقلانية الغرب وحسب، بل يمتد إلى العقل الإنساني في شموله الكوني: ماذا يمكن لنا أن نعرف؟ وماذا نعمل كي نحقق المعرفة، أي كيف نعرف؟ وما الذي يمكننا أن نرجوه كي نعرف؟... وهنا تتواصل الحلقات الثلاث في السعي نحو أي مشروع يرنو لتأسيس عقلائي تواصل: النظري، والعملي، والعملي النظري؛ فننتقل بذلك من حيز الفهم والتحليل الواصف، إلى البحث في ذات الحدث المعرفي، أي تفكيك العقل من الداخل.

على هذا الوجه سنرى كيف أنّ الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس^(١٩) ركّز ضمن طموحه في تأسيس نظرية معيارية للحداثة، على أربعة أسس نظرية لبلورة تصوره النقدي للمعرفة وللمجتمع وهي: نظرية العقلنة، ونظرية النشاط التواصلي، وجدل العقلنة الاجتماعي، ونظرية المجتمع التي تجمع بين الاهتمام بقضايا الممارسة وباعتبارات النظام. ومن أجل صياغة كل هذه المفاصل النظرية عمل هابرماس على التقاط مختلف الانفتاحات النظرية والفكرية التي سمحت له ببلورة أسئلته وتعميق تحليلاته للكشف عن الآليات المختلفة المنتجة للظواهر المرصية للحداثة. فنقد الاستلاب والتشيؤ كما عند أدورنو ولوكاش من خلال نقد العقلانية الأدائية أدّى إلى ملامسة ما أسماه بـ(الإستعمار

الداخلي) للعالم المعيش الذي تفرضه عمليات العقلنة على العلاقات وأشكال التبادل^(٢٠). وبالرغم من كل ذلك فإن هابرماس لم يُرد أن يتخذ من سلبيات العقلانية الأداتية ذريعة لترك مشروع الحداثة، بل إنه يلح على موضوعة فكره في سياق تطورها وتحولها، ولكن بشرط الانتقال من المجال المعرفي لفلسفة الوعي إلى بنية الفلسفة التواصلية دون القفز إلى مرحلة ما يُسمى بما بعد الحداثة، أو التشبث بالمواقف المضادة للحداثة؛ لأنَّ هَمَّه المركزي تمثَّل في إعادة تنشيط الطاقة النقدية للعقل الأنواري، من خلال إبراز المضمون المعياري لفكرة التفاهم الموجودة في مختلف اللغات، وأشكال التواصل.

كيف صيغت الأخلاق التواصلية بالترابط الحميم مع العقلانية لكي تتم إعادة تشكيل الحداثة بعيداً عن التسيؤ والاستلاب؟

سنلاحظ بداية أنَّ احتمال الهيمنة داخل مجتمع معقلن يمكن تجنبه، في نظر هابرماس، وذلك باحترام معايير محددة تسترشد بما يسميه بـ(أخلاق التواصل)؛ لأنَّها تقدِّم وجهة نظر نقدية لمختلف وجهات النظر المعرفية للسياسة. ففي هذه الحالة تتدخل أخلاق التواصل لتأسيس وجهة نظر نقدية لا تعطي الأهمية، فقط، للمنطوقات المنهجية أو للمنطق المحرَّك للموقف المعرفي، بل تهتم كذلك بالصيرورة الإيديولوجية. أي إنَّ هذه الأخلاق تعترف لكل مجال بقدرته على التبرير والتفسير داخل حدود مجاله الخاص، بدون أن تسمح له بادعاء التعميم انطلاقاً من المقدمات والنتائج والأحكام التي تنتجها ممارسته المعرفية على موضوعاته الخاصة، فالأخلاق التواصلية، عند هابرماس، هي التي تخلق إطاراً عقلانياً للتفاهم بين مختلف مجالات المعرفة، وللتفاوض بين المصالح المتعددة، وذلك كله بالتأكيد على العلاقة الضرورية بين العقلانية السياسية والشرعية الديمقراطية، والتساؤل الدائم عن شروط الاتفاق بين ما هو ضروري عملياً وما هو ممكن موضوعياً^(٢١).

إنَّ ما يمكن النظر إليه بوصفه استراتيجيا أخلاقية هو لأجل إعادة تصويب حركية العقل، حيث ظهرت هذه الحركية في المراحل المتقدِّمة لصعود الحداثة كما لو أنَّها سَخَّرَت للاستلاب المحض. ربما بدا المجهود النظري الذي بذله هابرماس منذ النصف الثاني للقرن العشرين وكأنه محاولة فلسفية تتوخَّى إقامة الحد على ظاهرة اختزال العقل التي امتلأت بها الأحياز المختلفة للحداثة الغربية. إنَّ محاولة هابرماس وسواها من المحاولات المتأخرة في الفلسفة الغربية سعت إلى الكشف عن العقل المرتبط والملازم للممارسة التواصلية اليومية، وفي إعادة بناء مفهوم غير اختزالي للعقل. وذلك اعتماداً على قاعدة صلاحية الخطاب. لا سيما وأنَّ العقلانية الغربية تعطي أولوية استثنائية للعقل الغائي وللممارسات التي تستهدف تحقيق مصالح وغايات معينة. ولأجل ذلك فهي تدمج أكثر من وساطة، وعلى رأسها المال والسلطة لضمان التوازن الاجتماعي الذي يسمح بمبادرات تدخل في سياق النشاط الأداتي أو الاستراتيجي.

في هذا المدلول يبدو العقل التواصللي ضرباً من كانطية متجددة ولكن بلغة ما بعد حداثة. فالعقل التواصللي هو روح العقل العملي لجهة تلازمه التكويني مع الأخلاق. ذلك أنَّ الفلسفة الألمانية في ما بعد الحداثة انبرت إلى توكيد العقل التواصللي كصيغة تركيبية لقضية الحداثة الغربية والعقلانية، سواء في تعبيرها الأنواري أو في تمظهراتها النقدية. صحيح أنَّ فكر الأنوار يؤكِّد على عنصر النقد في دعوته العقلانية، لكن تطورات المجتمعات الصناعية وتطبيقات العقلانية، التي لا تكف عن التجدد والتبدل، جعل الفكر الأنواري يستنفد طاقاته المفاهيمية من جهة، فيما تحول بشكل من الأشكال إلى خطاب يضفي المشروعية على المجتمع الحديث من جهة أخرى^(٢٢).

إنَّ العقلانية التواصلية التي ستجد في القيمة الأخلاقية أساساً لها، هي المقابل الفلسفي للعقلانية الأداتية، مع أنَّ الأخيرة ستفلح بالسيطرة على عالم ما

بعد الحداثة في الغرب. لكن العقلانية الأداة التي أنتجت عالماً موجهاً من طرف إدارة صارمة إلى درجة الرعب كما يقول أدورنو، ستكون موضع نقد لا هوادة فيه فيما كان العالم يتجه بخطى حثيثة نحو نهاية القرن العشرين.

العقل الأخلاقي الغربي منقوداً

سوف تنمو لدى الأنثروبولوجيا الفكرية والفلسفية في الغرب الراهن ما يمكن اعتباره فلسفة أخلاقية نقدية. من مبادئها أنَّ الفلسفة وهي تقترح قواعد عامة للسلوك، أو تقدم نظريات عن العالم، فلا بد من أن يكون لها وجهة دينية. فيحتاج الدين لعقلانية الفلسفة. ومن جهتها لا تتجاهل الفلسفة مشكلات الدين. ولقد كانت اهتمامات كانط التأسيسية في السؤالين الأشهرين ماذا أعرف؟ وماذا عليَّ أن أسلك، ذات قيمة دينية لا تقل عن قيمتها الفلسفية. فتسأل عن كيف يرتبط الإنسان بحاجاته، وعن الذي يوجد في الأشياء ويتحقق في أفكارنا.

لكن الأخلاقية الحقيقية بحسب المفكر الأميركي جون بانيس هي أكثر من قواعد للسلوك في مجتمع ما؛ لأنَّ هذه القواعد يمكن أن تختلف كلياً باختلاف الجماعات. فالأخلاقية تقضي باحترام نظام الكون الذي فرضه (اللوغوس)، الفيض المقدس الذي يحافظ على بنية الكون ونظامه. وبما أنَّه ما من شيء يمكن أن يوجد خارج (اللوغوس) فنحن أيضاً جزء منه، حتى أنه يجب أن نحترم دستور الذي هو واحد لكافة أشكال الحياة وحتى للأشياء غير الحية^(٢٣).

منذ كانط إلى الكلام اللاحق على الحداثة البعدية، أو ما سمي (ما بعد الحداثة) مرَّت ثلاثة قرون أو نحوها. في هذه الأثناء لم ينفك سؤال الإنسان عن كونه السؤال الفلسفي الذي تدور حوله أسئلة الوجود كلها. لكن هذا السؤال سوف يستدعي سؤال الأخلاق كسؤال متعلّق به تعلّقاً سنخياً. بل هو عين

الأول، وتجلّ له. تماماً كما هو شأن العقل كمائر للإنسان، وإن ذهب فلاسفة محدثون إلى تقديم العقل على الأخلاق تقدماً لم يدركوا أنهم بهذا إنما ينزعون من الكائن البشري ما هو من تكوين ذاته وطبيعته.

لقد بدا واضحاً في الرؤيات الجديدة لسؤال العقل/ الأخلاق في الغرب أن مقولة «كل ما هو عقلي هو واقعي» ليست إلاّ واحدة من القواعد التي أسست للاستلاب. وهي بهذا جعلت الإنسان حيواناً سياسياً بامتياز، إذ دفعت به إلى الحد الذي لا يرى نفسه إلاّ في مرآة سلطانها. والذين وضعوا هذه المقولة في سياق الزمان الواقعي كانوا على يقين بأنهم إنما فعلوا ذلك ليبينوا أنّ الأطروحة الأخلاقية التي حملتها الفلسفة الألمانية على أجنحة اللاهوت الديني إنّ هي إلاّ سراب لا يلوي على شيء. كان التنظير الذي أراد أن يُسقط الأخلاق من عليائها الأرضي، يستهدف أصلاً كل ما له صلة بالدين والميتافيزيقا. قالوا إنّ الأخلاق والدين هما شكل من أشكال الإيديولوجيا الهائمة خارج دائرة الواقع. وإنّ الكائن هو نتاج التاريخ، وإنّ انتظم الأمر في نطاق الديالكتيك الذي يبيّن أنّ الوعي ليس هو الذي يحدّد الحياة، بل الحياة هي التي تحدّد الوعي..

هذا هو الأمر الذي جعل الكلاسيكيات الفلسفية للماركسية تصب نقداً لا هوادة فيه على الفلسفة الألمانية. فلم ترّ فيها إلاّ إيديولوجيا واغتراب كونها خاضعة من حيث تكوينها وتطورها لهيمنة التصورات التي وفّرها لها اللاهوت الديني.

لقد أرادت المادية الديالكتية أن تدفع عن الإنسان الاستلاب الذي أطلقته حركة الحداثة وتقنياتها، فإذا بها تدفعه نحو استلاب من نوع آخر منذ تلك اللحظة التي أمسكت فيها بناصية الحركة التاريخية بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر وعلى امتداد القرن العشرين بأكمله.

ولم يكن افتتاح الألفية الثالثة ليحيى بما يبذل من روح التساوي الحاد في

مقولة العقلي/ الواقعي. فلقد أظهر المشهد العام كل ما يمت بصلة إلى النهايات والبدايات في آن. كان ثمة نهاية مدوِّية للسجل الإيديولوجي في حادثة الغرب المتأخرة. ليبثدئ ضرب جديد من (المواج الإيديولوجي) تولّت الليبرالية المابعد حداثية رسم أحداثه وأجناسه وفصوله عبر الآليات الهائلة لثورة الاتصال وما توصّل إليه الذكاء الخارق للزمن التكنو- إلكتروني المعولم.

لقد أخذ السجل في العقلاني والأخلاقي مناحي أوثق تواصلية مما سبق. فالنظام الإجمالي للقيم (القوانين - الدولة - مبدأ السيادة - المجتمع المدني - الفرد الخ) هو الذي سيعيّن اتجاهات السلوك العام. وهبطت مقولتا الخير والشر من عليائها النظري البحت إلى حقل الاختبار الإنساني الحي والسيّال. وهكذا فبإزاء الاجتياح الهائل للعقلانية الصارمة، كان ثمة ما يُظهر الحاجة إلى أخلاقية حقّانية وعقلانية في آن، تعيد التوازن إلى النظام المهزوز في الاجتماع البشري. لقد كانت روح كانط حاضرة في السجل المتأخر خصوصاً لجهة إحياء البعد الأخلاقي لعالم الحداثة البعدية وبث الروح فيها. كان الحضور واجباً وبديهاً أيضاً حين بلغت العقلانية وهي تقود مجتمعاتها، ذروة الشغف اللاهث نحو السيطرة. وكذلك حين تركت الإنسان هائماً على وجهه في صحراء الغرب السأم. فعلى هذا النحو لم يكن إعلان موت الإنسان إلّا المنجز المأساوي الأشد استغراقاً في التشاؤم والعدمية.

في كتابه (سؤال الأخلاق) - والذي يعد بحق علامة فارقة سيشار إليها في فلسفة الأخلاق - ينقد الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن الحداثة الغربية ويبين نقطة إشكالية مهمة في الحدود الفاصلة والجامعة بين العقل والأخلاق وأيهما أخص بالنسبة للإنسان. يبدأ بالرد على القائلين بأن «ميزة العقل الإنساني أنّه لا يملك اليقين بنفع لا ضرر فيه، ولا بصواب لا خطأ معه»، فيرى أنّ هذه الدعوة لا تصدق إلّا على القوة العقلية من قوى الإنسان التي هي من جنس قوة

الإدراك التي تتمتع بها البهيمة. فمعلوم - كما يقول - أنَّ البهيمة لا تهتدي إلى أغراضها إلا بعد محاولات متتالية تخطئ فيها أكثر مما تصيب. وحتى إذا أصابت، فلا تضمن لنفسها أنها لا تعود إلى الخطأ مرة ثانية. وكذلك الإنسان في ممارسته لعقله على مقتضى التصور المذكور؛ بل ما المانع من أن نسَمِّي القوة الإدراكية الخاصة بالبهائم هي الأخرى عقلاً! فإنها ليست تختلف عن قوة الإدراك عند الإنسان إلا في الدرجة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن لا تكون العقلانية - كما هي في تصور هذا البعض - هي الصفة التي يتفرد بها الإنسان وتُميِّزه عن البهيمة؛ فكلا الإنسان والحيوان لا يقين له فيما أصاب فيه، بل تكون، على العكس من ذلك، هي الصفة التي تجمع بينهما؛ وبهذا، يقع هؤلاء هم أنفسهم في الخطأ من حيث أرادوا الصواب، آتين مرة أخرى على غفلة منهم بنقيض مقصودهم، فقد أرادوا أن يرفعوا رتبة الإنسان، فإذا بهم يُنزلونه رتبة دونها.

وإذا بطل أن تكون العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمة، وجب أن يوجد هذا الحد الفاصل في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان من حيث أراد الصلاح والفلاح في المآل، ولا يقع الشك في نفعه متى تقرر الأخذ به ولا في حصول الضرر متى تقرر تركه؛ وليس هذا الشيء إلاَّ مبدأ طلب الصلاح نفسه، وهو الذي نسميه باسم (الأخلاقية)؛ فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمة؛ فلا مرء في أنَّ البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها؛ فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تُنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.

ويمضي طه عبد الرحمن في الشطر الأول من رحلته النقدية في كتاب سؤال

الأخلاق، مظهراً الالتباسات التي غشيت أعمال دعاة العقلانية والمحدثين. حيث ظنَّ هؤلاء أن العقلانية واحدة لا ثنائية لها وأنَّ الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره. وعبد الرحمن يخالف أصحاب هذا الظن بملاحظة أنَّ العقلانية تقوم على قسمين كبيرين: فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها من دون سواه؛ وخطأ المحدثين أنَّهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصَّوها بها الإنسان؛ ولا يصح أن يُستدرك علينا، فيقال بأنَّ العقلانية التي يختص بها الإنسان على نوعين: "العقلانية النظرية" التي لا أخلاق فيها و"العقلانية العملية" التي تبني على الأخلاق؛ ذلك لأنَّ الأولى - أي العقلانية النظرية - إنَّ أمكن وجودها، فلا يمكن أن يتفرد بها الإنسان كما تبين؛ أما الثانية - أي العقلانية العملية -، فإنَّه، إنَّ جاز أن يتفرد بها الإنسان، فلا يجوز أن تكون الأولى أصلاً لها ولا حتى أن تكون في رتبته كما يُظنُّ؛ والصواب أنَّ الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة؛ لذا، ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان، مهما كان متغلغلاً في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى هذه الأخلاقية، حتى إنَّه لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسّد^(٢٤).

حادثة المابعد: اللاديني لأخلاقي

لم يغادر النقاش الفلسفي الذي شهدته الحداثة الغربية المتأخرة ثالث (العقل، الدين، الأخلاق). ذلك على الرغم ممَّا أُلقت به الثورة التكنو - الإلكترونية من حُجُب لا حصر لها على فضاءات النقاش. قد يكون العكس تماماً هو الذي حدث بالفعل. أي أنَّ هذه الثورة بتظاهراتها المختلفة شديدة التنوع،

وصولاً إلى الثورة الرقمية والمعلوماتية كتجّل أخير لها، سوف تضاعف من الحاجة لاستحضار سؤال الأخلاق والدين ناهيك عن سؤال العقل. وإذا كان لنا أن نلاحظ مناحي واتجاهات حركة التفلسف في الغرب الآن، فسنجد إلى أي مدى يظهر الديني كعامل مؤثّر في الظواهر ذات المنشأ الفلسفي. كان العالم الروسي نيقولا برديايف يقول: إنّ لليقظات الفلسفية دائماً مصدراً دينياً، وظلّ يميل إلى الاعتقاد، حتى في ذروة شيوع النزعات الفلسفية الإلحادية، أنّ الفلسفة الحديثة عامة، والفلسفة الألمانية خاصة هي أشد مسيحية في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط، وذلك بسبب موضوعاتها الرئيسية وطبيعة تفكيرها. فلقد نفذت المسيحية - بحسب برديايف - إلى ماهية الفكر نفسه من فجر العصور الحديثة^(٢٥).

لا بل حتى أولئك الذين يوصفون بالتيار الفلسفي المادي أكّدوا على ضرورة الدين باعتباره وظيفة أبدية للروح الإنساني، وإنّه يجب على الفلسفة نفسها أن تدخل حظيرة الدين وأن تجعله محوراً لها.

الأهم من ذلك أنّ الاستعادة الحداثيّة لمفهوم الأخلاق بما هو نأي عن الشر ونزوع إلى الخير، بل للأخلاق الكانطية المسيحية تعييناً، إنّما هي استعادة من باب الوجوب. ثمة في الغرب اليوم، بل ومنذ بضعة عقود إرهاصات ذات حرارة مرتفعة تدعو إلى مراجعة شاملة للعقلانية كمفهوم وكنمط حياة في آن. في رؤياه النقدية لأخلاق الحداثة الغربية سيلاحظ طه عبد الرحمن - في كتابه الذي أتيناه عليه قبل قليل - مديّات التهافت التي عصفت بالحداثة فوجد أنّ الحضارة الغربية الحديثة التي هي حضارة "اللوعوس" أو حضارة العقل، هي حضارة ذات وجهين: عقلي وقولي وذات شقّين: معرفي وتقني، وكيف أنّ هذين الوجهين وذينك الشقّين، وإن قصدا تلبية حاجات الإنسان المختلفة والمتزايدة، فإنهما يضران بأخلاقيته بقدر ويهدّدا إنسانيته؛ فالوجه العقلي من هذه الحضارة

يقطع عنه أسباب الترقى في مراتب الأخلاق، والوجه القوي يضيق نطاقها ويجمّد حركتها ويُنقص من شأنها، والشق المعرفي يخرجها من الممارسة العلمية ويفصلها عن المعاني الروحية، والشق التقني يعمل على استبعادها والاستحواذ عليها كما يحرص على أن يستبدل بها غيرها؛ وما ذاك إلاّ لأنّ هذه الحضارة حضارة ناقصة عقلاً وظالمة قولاً ومتأزمة معرفة ومتسلّطة تقنية. وفي السياق نفسه يستطرد عبد الرحمن ليظهر أنّ حاجة المفكر المسلم إلى أن يتأمل في الممارسة الأخلاقية هي أشد منها في أي وقت مضى، وهو يضع لهذه الحاجة اعتبارات ثلاثة:

أحدها، أنّ الآفات التي تحملها حضارة (اللوغوس) إلى الإنسان، وهي، كما ذكر، أربع أساسية: النقص، والظلم، والتأزم، والتسلط، والتي تُؤذي الإنسان في صميم وجوده الأخلاقي بما ييأس معه من الصلاح في حاله والفلاح في مآله، لا يمكن أن يخرج منها أهلها بمجرد تصحيحات وتعديلات يُدخلونها على هذا الجانب أو ذاك من هذه الحضارة المتكاثرة، نظراً لأنّ هذه التقويمات المحدودة ليست في قوة هذه الآفات الشاملة، حتى تقدر على محو آثارها وسوءاتها الأخلاقية؛ ولا أدل على ذلك من أنهم لا يكادون يفرغون من إجراء هذه الإصلاحات أو تلك حتى تظهر لهم من تحتها إفسادات أتوها من حيث لا يشعرون، فيقومون إلى إصلاحها، فيجدون مرة أخرى من الإفساد ما وجدوا من ذي قبل، وهكذا من غير انقطاع؛ وهذا يعني أنّ أخلاق السطح لا تنفع في الخروج من آفات العمق، بل لا بد في ذلك من طلب أخلاق العمق، وهذه، على خلاف الأخرى، تدعونا إلى الشروع في بناء حضارة جديدة لا يكون السلطان فيها لـ(اللوغوس)، وإنّما يكون فيها لـ(الإيتوس) (أي الخُلُق)، بحيث تتحدّد فيها حقيقة الإنسان، لا بعقله أو بقوله، وإنّما بخُلُقهِ أو فعله؛ فلا مناص إذن من أن نهيب الإنسان لحضارة الإيتوس، متى أردنا أن يصلح في العاجل ويُفلح في

الآجل.

والاعتبار الثاني، أنَّ العالم، بلا شك، مقبل على تحوُّل أخلاقي عميق في ظلِّ ما يشهده من تحولات متلاحقة في جميع مناحي الفردية وميادين الحياة المجتمعية؛ وإذا كان لا بد لهذه التحولات المختلفة من أن تُفرز قيماً ومبادئ ومعايير أخلاقية جديدة، فلا يبعد أن يلجأ سادة هذا العالم إلى وضع نظام أخلاقي عالمي جديد كما هو شأنهم مع النظام التجاري العالمي، وإن كان هذا النظام الأخلاقي الجديد قد لا يرى النور إلّا بعد الفراغ من وضع سلسلة من أنظمة عالمية متعددة أخرى: اقتصادية وسياسية وعسكرية وإعلامية وثقافية؛ ومردّ هذا التأخير إلى سيادة تصور للأخلاق يجعلها تابعة ولاحقة لهذه الأنظمة الأخرى، لا متبوعة وسابقة عليها.

والاعتبار الثالث، أنَّ هناك غياباً كلياً للمساعي التي تعمل على تجديد النظر في الأخلاق الإسلامية بما يجعل هذا النظر يضاهي الفلسفات الأخلاقية الغربية الحديثة، ولا بالأولى يجعله يواجه التحدي الأخلاقي المقبل؛ وهذا الغياب المؤسف لن يزيد المسلمين إلّا تضعّضاً في مركزهم، ولا سيما أنهم لا يملكون، على ما يبدو في الأفق القريب، إلّا ما انطوى عليه الإسلام من القيم الأخلاقية والمعاني الروحية لتثبيت وجودهم وقول كلمتهم في الحضارة العالمية المنتظرة^(٢٦).

ما لا يُشك فيه أنَّ الاعتبار التي وضعها طه عبد الرحمن وهو يتقصى مسار التحولات في العقل الأخلاقي الغربي تفضي إلى ضرب من التواصل والتأثير على البنية الأخلاقية للمجتمعات العربية والإسلامية، وتلك مسألة سيكون لها مجال مخصوص من النقاش. مع هذا فإنَّ ما يتولاه بحثنا هذا في تحولات الفكر الأخلاقي الغربي قد يؤدي مساحة لا بأس بها من المهمة اللاحقة.

عقلانية التنوير: أثر بعد عين

لقد مضى زمن مديد بدا أنَّ اللحظة لم تحنْ لكي يختلي العقل الغربي بنفسه ويتأمل. ثمة من يزعم، وفي زعمه اقتراب من حقيقة المشهد في الغرب، أنَّ الحداثة وهي تنجز آخر تقنياتها لا تنفك تستغرق في غفلتها التي أدت بها إليها عقلانيتها ذات البعد الواحد. لم تعد العقلانية - كما حملت في نصوص التنوير الغربي - صالحة على ما يظهر - للإحاطة بما صار يعرف اليوم بـ (ما بعد الحداثة). كذلك فإنَّ العقلانية التي نذرت نفسها لاستنقاذ التاريخ من بدائيته، وأوهامه، وفوضاه، دخلت في ما ينافي قيمتها الأصلية. حتى السؤال الذي أنتجته ليعثر لها عن طريقة فضلى لسيادة العقل، ما فتئ أن انقلب عليها. صار سؤالاً استجوابياً في ما يقدمه المشهد العالمي من تغييب لأحكام العقل وقوانينه. كأنها انقلبت هي أيضاً، على نفسها، فاستحالت (طوطماً) للخداع والإيهام، بعدما كانت أنجزت فلسفتها (العظم) في (تأليه) الإنسان.

استهلت العقلانية بيانها في ما أملت عليه حاجتها إلى الوثوب والترقي. فكان عليها أن تتوسل الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان وأن تؤكد وجوب أن يغادر العالم فضاء الوعي الإيديولوجي بما هو - على ما روت - فضاء مكتظ بالأوهام، إلى رحاب الوعي العقلاني. غير أنَّ السيرورة التي حكمت العالم على امتداد ثلاثة قرون انتهت إلى منعطفات تراجيدية، وكانت الحربان العالميتان الأولى والثانية في النصف الأول من القرن العشرين والحروب المتفرقة الكبرى والصغرى في نصفه الثاني، بمثابة علامات حاسمة في التحول النهائي في اتجاه اللاعقلانية الجائرة.

أما علامة التحول الكبرى فهي تلك التي انتهت إليها العقود الخمسة من الحرب الباردة. ما رتبت انهيار منظومة تاريخية كاملة من ثوابت الفهم، وأنظمة القيم، وعلاقات القوة، في العالم كله. ربما كانت الحرب الباردة تحصيل هادئ

للعقلانية، عندما أرادت أن تستريح من تمجيدها للعنف. إلا أنها ما كانت لتجنح إلى مثل هذه المسألة الماكرة، لولا أن انضبط العالم بتوازن مثير للهلوع.. وإلا لكان استأنف الغرب السياسي هذيانه العنيف، ومشى بخيلاء نادر خلف العقل الهيجلي، مطمئناً لفلسفة القوة، بوصفها علّة التاريخ، وسبب اشتغال العقل وسلواه. سنلاحظ أنّ هذه الفلسفة (فلسفة هيغل) تميل إلى تشبيه مدار التاريخ، أي مدار الروح، بمدار الشمس. كانت تقول بأنه إذا كان نور الشمس يسير من الشرق إلى الغرب، فإنّ ضوء العقل يتحرك في الوجهة نفسها، ذلك أنّ آسيا هي بداية مسار العقل، أي البداية المطلقة للتاريخ، وأوروبا هي الغرب الفاصل أو نهاية التاريخ.

جرى هذا التنظير الفلسفي مجرى اليقين في غريزة الغرب السياسي. أسس روحياً لحملات القوة، وسوّغ لمقولة استعمار الشرق، فجعلها تاريخاً ممتدّاً لم تنته أحقابه بعد. لقد اعتبرت عقلانية التنوير أنّها هي نفسها التاريخ، وهي نفسها البديل للزمان اللاّعقلاني الذي استولد جهالة القرون الوسطى تحت تأثير المؤسسة المسيحية. ومعها أصبح زمن الإنسان أدنى إلى صحراء تيه لجهة كونه مجرد ما يدوّنه الإنسان عن تفوّقه وقسوته وفعاليته وجبروته. أي كل ما يكتبه، أو يروي تقدمه. ولذلك فليس من قبيل التجريد أن يستنتج إيديولوجيو العقلانية الغربية - الأميركية - تعيناً، «أنّ فنّ تكوين الحقائق أهم من امتلاك الحقائق». لقد انبرى هؤلاء إلى استدعاء هذه المقولة ورفعها إلى مستوى متعال فكان من نتيجة ذلك أن آلت بهم إلى ذروة اللاّعقلانية، بينما هم يدخلون الألف الثالث على حصان التهديد النووي واحتكار السيطرة المطلقة على العالم.

إنّ الخط الذي انتهت إليه العقلانية الحديثة من خلال - مطابقة العقل الكوني الإنساني بين الواقع والمعقول، أي إضفاء العقلانية على المعقول بدلاً من عقلنته - قد دفعت به إلى أن يقبل كشيء معقول عدداً من مظاهر الاستلاب الإنساني، لم

يعد العقل مجسداً في الأفعال والأنظمة والعلاقات البشرية، أو أن يسعى إلى البحث عما يجرّر من الاستلاب، بل أصبح يبرّر أنواع الاستلاب الموجود. وبدا بوضوح أنّ ضغط الواقع القائم في المجتمع الإنساني المعاصر قد دفع إلى أن يتراجع خطوات إلى الوراء عما كان قد أعلن عنه كغاية له في لحظة انبثاقه، وفي مراحل تطوره الأساسية. لم تعد غاية العقل هي الكشف عن جوانب اللاّمعقول في الواقع، بل غدت هي البحث عن الصيغة التي يمكن بفضلها اعتبار ذلك الواقع مطابقاً للمعقول. لم تعد الغاية هي التجاوز والتنوير والتغيير، بل أصبحت هي التبرير بعينه. وبدل أن يكون العقل الإنساني موجّهاً للواقع المعاصر له، أصبح خاضعاً لهذا الواقع...^(٢٧).

(عقلنة) لاعقلانية الهيمنة

تعبّر اللاّعقلانية عن نفسها، دائماً، بوسائل عقلانية. ذلك إنّ عقلنة ما هو غير معقول، أي منح المشروعية لسطوة رأس المال والشركات وامتداداتها يستلزم تأليف لغة ذرائعية قصدها إضفاء رداء المعقولية على الذي يحدث. لقد اتخذت العقلانية هنا صفة جديدة كل الجدة. أصبحت بمثابة إيديولوجية تسوّغ الربط بين الإجراءات والوسائل المتوفرة وبين ما هو مرسوم من أهداف واستراتيجيات. لعلّ دولة ما بعد الحداثة (تحتل أميركا نموذجها الصارخ اليوم) هي أكثر النماذج اهتداءً إلى هذا التحويل الإيديولوجي للعقلانية. عند انتهاء الحرب الباردة أخذت الليبرالية قسطها الوفير من الراحة لكي تؤدّج انتصارها. زعم منظّروها أنها نهاية التاريخ وخاتمة السعيدة. ولقد تسنّى لهم بواسطة شبكة هائلة من الاتصالات البصرية والسمعية - أن ينتجوا المقدمات الأولى لمعارف ما بعد الحداثة. استطاعت (العقلانية الأميركية) أن تفلسف اللاّمعقول الدولي، وتمفهم لا توازنه، وتؤدّج الاستهلاك فتمنحه صفة النظام المقنن، الآيل إلى

إنتاج حقائق معرفية تؤسس للديمقراطية الجديدة وحقوق الإنسان. كان على (عقلانية) ما بعد الحرب الباردة أن تقطع صلتها بالموروث المفاهيمي لحدثة التنوير. لقد حسمت مقالاتها المدعاة بتقريرها إن تداعيات المشهد العالمي لا يعكس فقط نهاية الحرب الباردة، أو نهاية حقيقة خاصة بعد الحرب، بل نهاية للتاريخ بالذات: أي نهاية التطور الإيديولوجي للبشرية كلها، وتعميم الديمقراطية الليبرالية الغربية كشكل نهائي للسلطة على البشرية جمعاء. وفي ما يوحي إظهار عقلانيتها اعترفت الليبرالية بأن انتصارها جرى في مجال الأفكار وهو لما يزل بمعظمه هناك، فلم يكتمل في العالم الواقعي. كأننا نريد بهذا أن تؤسس لـ (المابعد) ولـ (ما ينبغي) أن تكون برامجها الميدانية في العالم. لكي تسود الليبرالية سيادة كاملة، مطلقة، تملك خلالها الزمان والكيونة معاً وبلا منازع^(٢٨).

هل تشعر الليبرالية، في زمن (المابعد العالمي)، أنها بلغت حدود (الجنون) حين جانب نظام القيم وجعلت العالم كينونة منزوعة الأخلاق.. ثم هل تجد نفسها واقعة في ما يشبه الخواء المفتوح على اللامتناهي؟!

لقد تنبّهت الوجودية إلى هذا بصورة مبكرة. فأجابت فيما يشبه الفانتازيا الفلسفية حين وجدت أنّ اللاعقلانية غالباً ما ترتدي رداء العقل لكي تعيد اكتشاف ذاتها، ثم لتظهر حسننها عارية أمام المألّ. ربما هي تدرك أنّها مضطرة إلى الهروب من العقل تحت وطأة المصلحة والدوام وغريزة البقاء. لكن سيبدو أنّ لعبة الهرب من العقل إلى الجنون كأنها عودة إلى العقل بمخيلة أخرى. إنّ هذه السيرة التي ستؤول حتماً إلى مآل كهذا، لا بد أن تنتج معرفة على صورتها. معرفة تسعى إلى ملء الخواء، ولو بإيديولوجيات كاذبة. بحيث تكون المحصلة شيوع قناعات واعتقادات كلية، غايتها عقلنة السائد السياسي ونمط حياة المتفوق، وغايتها تأسيس المزيد من القدرة على اكتساح العالم عبر تحويل التبرير

الإيديولوجي إلى مقدس يدخل في ثنايا الوجدان العام للبشرية. بهذا يصير - كل (ما ومن) يساهم في تشكيل وترسيخ هذه الغايات معترفاً به، وعضواً في المشروع العقلاني وكل (ما ومن) يعرقله يصير لا عقلانياً أو كائناً لا تاريخياً.

كان مؤملاً للفيلسوف الفرنسي جان فرنسوا ليوتار أن يقف أمام صورة العالم فيجده على هذا النحو من الخواء والوحشية فإذا هو يقول: «لقد منحنا القرنان التاسع عشر والعشرون من الإرهاب قدر ما نتحمل. لقد دفعنا ثمناً باهظاً للحنين لكل وللواحد، للمصالحة بين المفهوم والمحسوس، بين الخبرة الشفافة والخبرة القابلة للتوصيل. وتحت المطلب العام للنضوب وللتهدئة، يمكننا أن نسمع دمدمة الرغبة في العودة إلى الإرهاب، في تحقيق الوهم للإسك بالواقع. والإجابة هي: لشن حرب على الكلية Totality لنكن شهوداً على ما يستعصي على التقديم، لننشط الاختلافات وننقذ شرف الاسم»^(٢٩).

كذلك سوف يأتي من الفلاسفة الفرنسيين المابعد حدثيين من يعيد التأكيد على أن العقلانية وانتقاد العقلانية كلاهما ممارستان تحتاجان إلى العقل كمستند من ناحية، وكخطاب مُضمّر أو صريح لكل العلاقات الأخرى، سواء منها المعترفة بسلطان العقل والداعية له، أو المنتقدة لبعض إنتاجه باسم إنتاجات أخرى أتت أو لم تأت بعد. والطريق الذي يقترحه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا والمدعو بالتفكيك، إنما هو استراتيجية ممارسة مختلفة تأتي في الوقت الذي تهافت فيه كل الخطط حسب رأيه، وقيل كل ما يقال، وفُعل ما يمكن أن يُفعل. فالخطاب المطلق قد أنجز وانتهى سلطانه. وفي هذه اللحظة بالذات يراودنا أن نقول شيئاً مختلفاً، وأن نعمل العمل المختلف. ودريدا ليس يائساً من استراتيجية للتفكيك في حقل كل شيء فيه بات خرباً وأنقاضاً، بالرغم من كون التفكيك واقعاً بين الإحراج الفلسفي (العقلانية والنقد العقلاني للعقلانية). لكن له حيلته ومغامرته. فهو في الوقت الذي يقول فيه أمر الكلام فإنه يدحض،

ولو صامتاً، كلام الأمر ذاك. كان يقول مثلاً إنَّ هذا هو الحق (وهو ليس الحق تماماً). وإنَّ هذا هو الخير، (وليس الخير تماماً). وراء الأوامر المنطوقة يقف صف متراص من الأفكار الخلفية الصامته الأخرى غير الملفوظة التي تقيم مملكة المختلف حتى في لحظة الإقرار بكل المزدوجات الفلسفية المعهودة. فتحت قبة الخطاب المطلق ينتهي التاريخ. لكن لعبة التفكيك قادرة على استعادة البحث فيما وراء ذاكرة الرموز والدلالات. إنها ليست الطريق المؤدية إلى اللاشعور الذاتي للتاريخ ولكنها تصنع زمان اللاشعور التاريخي هذا بعد تحقيقاته الشعورية ذاتها وليس قبلها. فهي ليست قراءة الحاضر لما وراء الماضي، وإنَّها قراءة ما وراء الماضي في الحاضر ذاته^(٣٠).

غرب ما بعد العولمة:

سؤال الأخلاق مستأنفاً

إذا كان (الإنسان قد أشكل عليه الإنسان) كما كان يقول أبو حيان التوحيدي واصفاً حضارة القرون الوسطى، فالإشكال نفسه يستعاد اليوم كعنوان مدوٍّ للحضارة المعاصرة.

البادي من الصورة الراهنة أن طائفة واسعة من البناء الأخلاقي دخلت فضاء التطير في الغرب الثقافي. وليس ثمة ما يوقف التكسر القيمي سوى ما يستعاد من ميراث الديمقراطية وحقوق الإنسان. لكن الأمر سيبقى غير موقوف على هذا المحدد الأخلاقي. فالعقل الذي انعقد الرهان عليه لكي ينتظم أزمنة التنوير، ويخلق إنسانها، غداً عقلاً محتلاً بضراوة المصلحة. ولقد ثبت من تجربة العقل الصارم على امتداد تسعة عقود فائتة كم كانت نتائجها كارثية، خصوصاً حين جرت (موضعة) العقل في الأمكنة الأشد فظاعة، لاستلاب الإنسان. وقبل بضعة عقود كان للمفكر المعروف هربرت ماركوز إشراقات

مُعتبرة حول الصورة الأخلاقية للمجتمع الصناعي الغربي.

لقد كشف عن ظاهرة الإنسان ذي البعد الواحد. فَوَجَدَ أن المواطن في هذا المجتمع فَقَدْ حَقَّه في الحياة بمجرد أن سَلَّمَ للمجتمع مقاليد أمره. فتوهم بأنَّه يعيش الحرية فيما هو يغرق في بحر سحيق من انتهاب المعنى. رأى ماركوز يومها أنَّ (المجتمع المستلب) يلبي حاجات وهمية لإنسانه من خلال الدعاية الكاذبة ووسائل الاتصال الجماهيرية الخادعة.

وفي اعتقاده أنه إذا كان المجتمع يحرص على تلبية هذه الحاجات المصطنعة فليس ذلك لأنها تؤدي شرط استمراره ونمو إنتاجيته فحسب، بل أيضاً لأنها خير وسيلة لإنتاج الإنسان المسلوب، القابل بالمجتمع ذي البعد الواحد والمتكيف معه. وما الإنسان ذو البعد الواحد في هذا المعنى، إلاَّ ذاك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية. فإذا كان (هذا الإنسان) يتوهم بأنه حر لمجرد أنه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكفلها له المجتمع لتلبية (حاجاته)، فما أشبهه من هذه الزاوية بالعبد الذي يتوهم بأنه حرٍّ لمجرد أن مُنحت له حرية اختيار أصفاده. على أن المجتمع الصناعي المتقدم - بحسب نقاده - لم يزيّف حاجات الإنسان المادية فحسب، بل إنه أضفى الزيف أيضاً على حاجاته الفكرية، أي على نمو حركة فكره بالذات. فها هنا بالذات يستحيل الفكر حقلاً مفتوحاً على الاستباحة.

والفكر في توظيفاته واستخداماته الإيديولوجية هو عدو لدود للذين يقطنون مجتمع السيطرة؛ لأنَّه يمثل قوة العقل النقدية، السالبة، التي تتحرك دوماً باتجاه ما ينبغي أن يكون، لا باتجاه ما هو كائن. وهذه القوة هي في خاتمة المطاف قوة إيديولوجية. ولعل المفارقة العجيبة التي يسوقها نقاد أخلاقيات ما بعد الحداثة قولهم: إنَّ المجتمع ذا البعد الواحد قد أحاط الإيديولوجيا بالازدراء والتحقير باسم عقلانيته التكنولوجية، بل هو سعى إلى مصادرتها

وإبطال مفعولها. ثم ليعود ويتنجه على نصاب المصالح واستراتيجيات الهيمنة. مع أن هذا لا يعني أنه أفلح في مسعاه أو أنه لم تعد هناك إيديولوجيا، فإن ما حصل بالفعل هو أن المدينة التقنية أصبحت هي نفسها الإيديولوجيا السارية في الزمن.

من أبرز ما أسفر عنه منطق التحولات الذي استغرقت الرحلة الطويلة للحدث الغربية، كان إدخال الإنسان في لجة اللأيقين. أما كارثة التحرر التي تحدث عنها ماركوز فهي تلك التي دفعت العالم إلى فضاء اللاعقلانية بوسائط عقلانية. وهنا تكمن على نحو خاص قوة المجتمع ذي البعد الواحد: أي إكساء الطابع العقلاني لجموحه وجنونه. لقد ذهب صنّاع هذا النوع من المجتمع إلى تسويق ما عرف بـ(الفكر الإيجابي). وهو الفكر الذي يمهد الأرض لسيرورة القبول والإذعان وعدم الاحتجاج. حين أن الأشد مدعاة للهلح في هذه السيرورة، هو أن الفكر الإيجابي غالباً ما يكون ناتجاً من امثالية صارخة للأمر الواقع.

كأنما القبول القسري بـ(الفكر الإيجابي) سيتحول شيئاً فشيئاً إلى إيمان به، وإلى اعتقاد بفضائله. وبحسب ماركوز فإن القبول بالفكر الإيجابي هو قبول قسري لا بحكم الإرهاب المباشر، وإنما بفعل سلطة المجتمع التكنولوجي وفعاليته الساحقة. في حين أن الفكر الإيجابي يؤثر من هذه الزاوية المحددة على الوعي العام، وبالتالي على الوعي النقدي. ويظهر ذلك بسطوع في التجربة اليومية التي ثبّت عجزها عن التمييز بين الظاهر العقلائي والواقع اللاعقلاني.

لقد ذهبت العقلانية إلى (أدلجة) نفسها حتى الرمق الأخير، لكنها لم تستيقظ بعد من شغف الاستحواذ وضراوته. بل إنها أدخلت نفسها والعالم في ما يهبط بهما نحو كونية بلا أخلاق. حتى لقد بدا المشهد الإجمالي على صورة عالم بلا عقل. وأن عقلانية ما بعد الحداثة، تظهر اليوم كما لو أنها في ذروة الخروج على

العقل. ومع ذلك تعود المفارقة لتستنتج أحوالها على نشآت شتى. فهي لا تغادر منظومتها الصارمة حتى في اللحظة التي تنزاح فيها نحو التطير المطلق..

لقد منحت العقلانية الإيديولوجية (عقل الحداثة وتنويرها المعاصر) قابلية صريحة للاستخدام. ولسوف تجد فيه ما يلبي نداءها المقدس. فالعقل - على ما جاءنا من تعريف لماهيته - يملك القابلية في أن يتخذ من ذاته موضوعاً للجدل. مثلما يملك القدرة على التوجّه نحو العالم واتخاذ معطياته موضوعاً للكلام والفعل. ولهذا سنرى كيف أن الإشكاليات والأسئلة على الجملة، تثار خارج العقل وداخله، في اللحظة نفسها، وبواسطة العقل إياه. لكن تظهير السؤال حول واقعية الأخلاق في فضاء العقل، سوف ينمو ويتضاعف في الفضاء اللامتناهي لعالم الإنسان. وخصوصاً في حمأة الارتحال المتواصل لحداثات الغرب وأطوارها اللاحقة.

لقد صوّر اللاهوتي الألماني ديتريش بونهوفر توترات الحداثة وتداعياتها الأخلاقية بقوله: لقد صار سيد الآلة عبداً لها. وأمست الآلة عدواً للإنسان. وثارَت الخليفة ضد بارئها. كما لو كان الحاصل في الأمر جواباً مميزاً عن الخطيئة الآدمية. لقد انتهى تحرر الجماهير إلى رعب المفصلة، والقومية أدت إلى الحرب، كما قاد مثال التحرر المطلق الإنسان إلى الدمار الذاتي.. وهكذا تفتحت مع الحداثة أبواب العدمية منذ مطاف السير الأخير للثورة الفرنسية.

بعد العولمة بقليل، سنجد كيف يعود إشكال الحداثة وما بعدها إلى سيرته الأولى، لتستأنف أسئلة الأخلاق رحلتها على نصاب آخر...

* * *

الهوامش:

(١) إيمانويل كانط - ما هي الأنوار؟ تقديم جميل قاسم - ترجمة شربل داغر - دار الأنوار - بيروت -

٢٠٠٣.

- (٢) مطاع صفدي - نقد العقل الغربي - مركز الإنماء القومي - بيروت ١٩٩٠ - ص ١١٥ - ١١٦.
- (٣) أديب صعب - المقدمة في فلسفة الدين - دار النهار - بيروت - الطبعة القانية ١٩٩٥ - ص ٢٣٦.
- (٤) المصدر نفسه - ص ٢٣٧.
- (٥) B.M.Reardon: Religion thought, in Nineteenth Century Cambridge Unipress ١٩٦٦. p.٨٣.
- (٦) أحمد عبد الحليم عطية - جوهر الدين عند فيورباخ - الفكر العربي المعاصر - العدد ٧٤ - ٧٥ آذار (مارس) نيسان (أبريل) ١٩٩٩.
- (٧) المصدر نفسه - ص ٢٣٩.
- (٨) إلهام منصور - في المسألة الدينية / الأخلاقية عند كانط - "مجلة الفكر العربي المعاصر" العدد (٥٨) - ٥٩ - تشرين ثاني - كانون أول ١٩٨٨.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) أديب صعب - مصدر سبق ذكره - ص ٢٣٩.
- (١١) المصدر نفسه.
- (١٢) عبد الرحمن بدوي - إيمانويل كانط - فلسفة القانون والسياسة - وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٩ - ص ٤٤٠.
- (١٣) أم الزين بن شيخة المسكيني - كانط والتأويلية - "الفكر العربي المعاصر" العدد ١٢١ - ١٢٢ - خريف ٢٠٠١ - شتاء ٢٠٠٢.
- (١٤) أحد قراملكي - الهندسة المعرفية للكلام الجديد - ترجمة حيدر نجف وحسن العري - مراجعة عبد الجبار الرفاعي - دار الهادي - بيروت - طبعة ١ - ٢٠٠٢ - ص (٢٠٩).
- (١٥) مجتبي مصباح - فلسفة الأخلاق - دراسة مقارنة بين المذاهب الأخلاقية - ترجمة محمد حسن زراقت - "معهد الرسول الأعظم العالي - بيروت ط (١) - ٢٠٠ - ص ٤٨، ٥٤، ٦٨، ٧٦.
- (١٦) هايدغر قارئاً نيتشه - "مجلة العرب والفكر العالمي" العدد الرابع - خريف ١٩٨٨.
- (١٧) كارل بوير - مدخل العقلانية النقدية - سلسلة قضايا لبنانية (١). المؤتمر الدائم للحوار اللبناني - بيروت ١٩٩٢ - ص ١٦٧.
- (١٨) المصدر نفسه - ص ١٧٩ - ١٨٢.
- (١٩) مطاع صفدي - إتيكا فن الوجود - الفكر العربي المعاصر - العدد السابع - صيف ١٩٨٩.
- (٢٠) راجع "ما هي الأنوار" - مصدر سبقت الإشارة إليه ص (٧١).

(٢١) Habermas (J): La technique et la Science Comme Ideologi , op, cit, (٢١)
pp ٨٨-٨٩.

(٢٢) محمد نور الدين أفاية - الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - نموذج هابر ماس - دار
أفريقيا الشرق - الرباط - الطبعة الثانية - ص ١٦٧.

(٢٣) المصدر نفسه - ص ٢٠٩.

(٢٤) جون بانيس - أسس التعامل الأخلاقي للقرن الحادي والعشرين - ترجمة أحمد رمّو - دار علاء
الدين - دمشق - ٢٠٠٢ - ص ٧٣.

(٢٥) طه عبد الرحمن - سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد لأخلاقي للحداثة الغربية - المركز الثقافي
العربي - بيروت - الرباط - ط ١ - ٢٠٠١ - ص ١٣ - ١٤.

(٢٦) N. Berdyaev: The Russian Revolution, the Uni, of Michigan press, (٢٦)
pp. ١١-١٢. ١٩٦١.

(٢٧) طه عبد الرحمن - سؤال الأخلاق - مصدر سبق ذكره - ص ١٤٥.

(٢٨) محمود حيدر - في أحوال ما بعد الحداثة - العقلانية الغربية لم تعد ذات أثر - "مجلة فكر" العدد
٧٨ - ٧٩، تموز - كانون ثاني ٢٠٠٢.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) جان فرنسوا ليونار - الوضع ما بعد الحداثي - دار شرقيات للنشر - القاهرة - ترجمة أحمد حسان
- ص ١٠٩.

الإمام الخميني 6

رجل القرن بامتياز

□ من الأرشيف

عندما نقول: رجل القرن الحادي والعشرين، فإننا نحاول هنا أن نقرأ هذه المقولة عبر شقين من الحديث عن حياة الإمام السياسية وما اتخذته من صبغة استراتيجية، أو بالأحرى محتوى استراتيجي.

شق يتمثل بما اثبتته الاحداث من رؤى سياسية للإمام، وشق ثان يتصل بما توقعه الامام لمستقبل المسيرة الاسلامية، سواء ما يتعلق منها بجانب الصراع مع القوى الكبرى، او ما يتعلق بمستقبل المنطقة الاسلامية ذاتها.

والمهم هو أن نقول أيضاً: إنَّ الإمام 6 سَرَّبَ هذه الرؤية عبر مجموعة من القرارات والمواقف التي تشكَّلَ فهماً ثورياً في العمل السياسي وإدارة الأمور السياسية مع قوى الكفر والاستغلال والهيمنة، وإنَّ الهمَّ المرجعي، والهمَّ الحوزوي، وإعطاء الدروس وما تحتاجه الدراسة الفقهية من وقت وتفرُّغ، لم تمنع الإمام من أن يواكب الحركة السياسية في إيران والمنطقة الإسلامية، والعالم برُمَّته، بل لعلَّ الإمام يذهب إلى أبعد من حدِّ الاهتمام في الأمور السياسية.. إنَّها

هو يعتبرها الهدف الأساسي للإسلام كرسالة في أبعادها الاجتماعية والكونية والإدارية، وكنظام جاء به الرسول الأعظم ﷺ، ومن بعده الإمام علي A. ومن هنا فإنّ الإمام الخميني⁶ أعطى المعنى الحقيقي لدور المرجع في استنطاق النص الفقهي، وتوظيف هذا النص في بناء هيكل الرسالة الإسلامية العام.

وقبل أن نبدأ رحلة الاستشراق ببعدها الفكري والسياسي الاستراتيجي، لا بدّ من القول: إن هنالك العديد من الرموز العلمية التي لعبت أدواراً سياسية مهمة، إلاّ أنها لم تستطع أن تؤدّي الدور الذي أدّاه الإمام، ولم تستطع أن تنقذ الإسلام من المؤامرات الكبرى التي حيكت إزاءه، كما لم تستطع أن تؤسس للإسلام الثوري السياسي الذي أصبح اليوم جزءاً من معادلة الصراع العالمي القائم..

وأخيراً فإنّها لم تستطع أن تستشرف الأفق كما استشرفه الإمام، وحدّد ملامحه في أكثر من تصريح ومناسبة ومكان، فبماذا إذاً؟ بماذا انفرد الإمام عن الآخرين في القيم السلوكية والتكوين والرؤية حتى استطاع أن ينجز ما أنجز، ويؤسّس ما أسّس من صروح للإسلام السياسي في هذا العالم؟

لا شكّ أنّ هذا السؤال هو بدرجة من الصعوبة، بحيث لا يمكن لأحد ببساطة أن يحيط بكامل الصفات التي كوّنت الإمام كظاهرة وخط، إلاّ أننا نحاول هنا أن نحدد بعض الجوانب المهمة التي ميّزت الإمام عن غيره.

أولاً: إذا تأملنا في ما قاله في يوم من الأيام، وذلك عندما اعتقلته قوات السافاك التابعة لنظام الشاه السابق، إذا تأملنا قول الإمام: «إنني لم أعرف معنى للخوف في حياتي»، أدركنا أنّ هذا الرجل هو ليس كغيره من الرجال، فغالباً ما يكون الخوف سبباً مهماً من أسباب اللجوء إلى المساومة، أو الانسحاب من ساحة الأحداث، أو التلكؤ في المسيرة الثورية.

وغالباً ما يُغلف هذا الخوف بألف مبرر ومبرر من مبررات المصلحة العامة التي تنتهي في ما بعد إلى توقف المسيرة الثورية.

وقد كان الإمام الخميني⁶ يعي مخاطر هذا النقص النفسي، لا سيما في الدائرة القيادية... لذا نراه في معظم دروسه ومحاضراته يُركّز عليه كمرض وطرف في معادلة يتشكّل على طرفها الآخر الخوف من الله، فمن يخشى الله لا يخشى غيره. ولعلّ الإمام يُحذر بمعاني ودرجات هذه الخشية من الله بالشكل الذي يعطيه صفة خاصة، ويبلور لديه قدرة داخلية على قول الحق وملاحقته، وقدرة تصميم خارقة على أداء مسؤوليته كإنسان أولاً، وكعالم دين ومرجع ثانياً.

وبالتأكيد، إنّ كلّ ذلك نابع من قوّة روحية داخلية هائلة تجعله ينظر إلى المواجهة لا بموازين القوى المادية الظاهرة فقط، إنّما بالموازين المادية والمعنوية الإلهية، وهذه الموازين المعنوية هي الحاسمة النهائية في تقرير شؤون الكون ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

ثانياً: إنّ الإمام ومن خلال معظم خطابات وأقواله كان قد شخّص طبيعة المواجهة مع القوى الكبرى، فهذه القوى لا علاقة لها بالإسلام كدين فردي وعبادات وطقوس ومسائل فقهية تتعلق بالطهارة والسلوك الخاص، إنّما هي عملت لقرون عديدة من أجل إزاحة الإسلام السياسي عن الحياة الإسلامية، تارة بالحروب، وتارة أخرى بطرح بدائل (إسلامية) كالإسلام الشكلي، والإسلام الرسمي، الذي يُذكر في الأعياد والمناسبات، وثالثة بزرع تيارات فكرية وسياسية في المنطقة تُنظر لفصل الدين عن السياسة، ورابعة بإثارة النزعات الطائفية والعنصرية وترويج الطروحات القومية، كلّ ذلك بغية سلب الإسلام مضمونه الكوني والسياسي والإداري والحضاري وإبقائه كامناً في العبادات الفردية.

هذا العمل التاريخي الطاغوتي نجح في عزل الإسلام السياسي عن مسرح

الحياة، وجرد هذا الإسلام عن كياناته المركزية التي تمثلت آخر أشكالها بالدولة العثمانية، كدولة مركزية للمسلمين، وبالتالي مزق العالم الإسلامي إلى مجموعة أجزاء متناحرة، ووضع داخل كل جزء عدداً لا ينتهي من الأزمات المؤجلة، وربط عجلة اقتصاد هذه الدول والأجزاء بسياسة النهب الدولية المنظمة لثروات العالم الإسلامي..

نجح - إذاً - المخطط الدولي التاريخي حيال الإسلام؛ ليجد العالم الإسلامي نفسه في ما بعد مشلول الإرادة أمام قوة التغيرات العالمية التي انتهت لغير صالح الإسلام، فمن يا ترى قادر على أن يشخص المواجهة بهذه الخلفية، ويمتلك المقومات وما تحتاج إليه مسيرة الإنقاذ من جرأة وعناد ثوري؟

ثالثاً: شخص الإمام هذه الخلفية، ووضع على أساسها أولويات أهداف الحركة الثورية، كما سعى في الوقت ذاته إلى تحديد ملامح المنهج الحركي الثوري، والذي يقرأ سيرة الإمام الخميني يكاد لا يرى حديثاً من أحداثه وقد أسقط عنه هذا المعنى المرتبط بعلاقة الدين بالسياسة.. ويكاد هذا المعنى يشكل الركيزة الدائمة في ما يقول عن الإسلام، والدين، والثورة، والواقع، والغزو الفكري، والثقافات المستوردة.

إذاً، سبق التشخيص والإصرار على إثارته خلال سبعين عاماً من حياة الإمام الخميني السياسية، هو من الأمور الحيوية والمصيرية التي انفرد بها هذا الرجل العملاق؛ إذ أنه في النهاية، استطاع أن يعطي الإسلام مضمونه السياسي والحضاري، واستطاع أن يهزم جهود مئات من السنين التي بذلها الأعداء بغية تحقيق هدفهم المشؤوم.

ما زال الإمام هو ذلك اللغز المحير الذي تدور كل دوائر الاستكبار العالمي لاستنطاق أسرارهِ وكوامن قوته الروحية والنفسية والوجدانية، التي استطاعت أن تتحدى النظام الدولي القديم، وأن تُربك كبار هذا العالم، وأن تعرقل قيام

النظام الدولي الجديد؛ إذ ما زال هذا النظام لم يتشكّل حتى الآن، ويراد له أن يقوم على أنقاض تراث الإمام من الحركة الثورية السياسية للإسلام التي قادها هذا الراحل العظيم بعنفوان قلّ نظيره، وبتحدّ تحوّل في ما بعد إلى مدرسة ثورية في المقاومة، تجد مصاديقها الثورية في شتى أرجاء العالم الاسلامي، بل وفي شتى أرجاء المعمورة الباحثة عن حرية الإنسان المسحوقة بعجلة الظلم الدولي. وعودة إلى ما قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران هي أكثر من ضرورية الآن لبلورة المنهج الثوري للإمام، والوقوف على المحطات الاستشرافية التي أفرزها الإمام بحسّه السياسي الدقيق.

يقول 6: «تاريخ إيران ومنذ الحركة الدستورية لم تشهد أعضاء برلمان كهذا؛ إذ ينسبون الهجمة والوحشية لأبناء أذربيجان المؤمنين المحترمين، نعم إن برلماناً يعدّه الشاه يجب ألا يُتوقع من أعضائه غير هذا. اليوم اجتمعت هتافات الجماهير في كافة الأزقة والطرق (الموت للشاه)، ولن يستطيع أي شخص أن يثني عزيمة الشعب للإطاحة بالشاه الذي هو بحقّ سبب كافة الجرائم والانتهاكات اللامشروعة»^(١).

وفي هذا النص يبدو الإمام وكأنّه يتجاوز حدود تقرير حقيقة النصر الإلهي، حتى وإن تحالفت هذه القوى، ومارست ما تستطيع ممارسته من بطش وقتل وإرهاب وحيل سياسية مأكرة.

وبالإضافة إلى البعد الاستشرافي لذلك النص، فإنّه يعبر بوضوح عن بعض ملامح منهج الإمام السياسي، في العمل، والمسيرة الثورية. فالإمام كان يعي من الناحية السياسية أهداف كلّ الأساليب الداخلية والخارجية التي يُراد لها أن تحول دون تحقيق النصر، ففي محاولات متكررة وعديدة للهروب من استحقاق الهزيمة أمام المدّ الثوري الإسلامي كان النظام الإيراني السابق والبائد قد لجأ إلى تحريك ورقة البرلمان في البت في الأحداث الداخلية، بغية إعطاء قراراته طابعاً

دستورياً وقانونياً، ولم يألُ الإمام جهداً في كشف ألعيب النظام، ووضع النقاط على الحروف، وتحليل خطواته ساعة بساعة ويوماً بيوم.. أي: إِنََّّهُ كَانَ يَخُوض تفاصيل المعركة السياسية بعقل تحليلي بارع مدرك لأساليب العدو، ويضع من خلال خطابه وبياناته الثورية، الخطوط العريضة لحركة الثورة وبها يحبط أساليب الأعداء، ويحول دون تحقيق مؤامراتهم ويصون الثورة من الانحراف عن خطها الإسلامي.

وعلى صعيد الأساليب العدو لم يقاوم الإمام لعبة البرلمان، إنما لاحق المكر الشاهنشاهي بكل أشكاله، وبها يعجل تحقيق الانتصار الثوري، ففي الوقت الذي سعى فيه نظام الشاه إلى الإطاحة بالثورة عبر سياسة شق القوى الثورية، ومدّ يده إلى التفاوض مع بعض القوى المساومة، فقد وقف الإمام لهذه المحاولة الجديدة بالمرصاد رافضاً أي شكل من أشكال التفاوض، وعازماً على مواصلة المسيرة الثورية دون أن يقع ضحية الخوف أو الإغراء، فردّ على الدعوات التي انطلقت بضرورة التفاوض مع الشاه، فقال الإمام: إِنَّ أُمَّةَ الْإِسْلَامِ وَأُمَّةَ إِيْرَانِ لَمْ وَلَنْ تَتَفَاوَضَ مَعَ هَذَا الرَّجُلِ مُطْلَقاً، كُلٌّ مِنْ يَنَادِي بِالْمُفَاوَضَةِ هُوَ خَائِنٌ وَعَمِيلٌ، وَأَنَّ مَا نَادَتْ بِهِ بَعْضُ الْأَحْزَابِ فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِتَطْبِيقِ الدِّسْتُورِ مَا هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا دَعْوَةٌ لِتَثْبِيتِ أَقْدَامِ الشَّاهِ، وَهَذِهِ هِيَ الْخِيَانَةُ بِحَدِّ ذَاتِهَا، يَجِبُ عَلَى دَعَاةِ تَطْبِيقِ الدِّسْتُورِ أَنْ يَعِيدُوا النَّظَرَ بِقَوَانِينِهِ الَّتِي فَرَضَتْ بِحَدِّ السِّلَاحِ وَالْقُوَّةِ، وَكَمَا قَالَ أَحَدُ كِبَارِ السِّيَاسِيِّينَ: إِنَّ الْإِيْرَانِيِّينَ أَمَامَ طَرِيقَيْنِ اثْنَيْنِ: إِمَّا الْحُرِّيَّةَ، وَإِمَّا الشَّاهَ، وَلَكِنَّ الشَّعْبَ سَوْفَ يَخْتَارُ الْحُرِّيَّةَ وَسَوْفَ يَطِيحُ بِالشَّاهِ بِعَوْنِ اللَّهِ.

هذه الـ(لا) الخمينية القوية لمقولات (الإصلاح) ولتفعيل البرلمان ولدعوات التفاوض، ولعشرات الحيل التي لجأ إليها الشاه في أيامه الأخيرة، هي (لا) نابعة من وعي سياسي كبير بما يحاك للثورة من مؤامرات.. إنَّهَا (لا) تعبّر عن شكلين من أشكال العقلية الثورية، وهما: العقلية الثورية المرحلية، والعقلية الثورية

الاستراتيجية، ففي الأولى - أي المرحلية - غالباً ما تنتهي قيادة أي حركة ثورية إلى انتكاسات على المدى البعيد، حتى وإن حققت امتيازاً مرحلياً ومؤقتاً، وحتى وإن حصلت على بعض المكاسب الشكلية، فهذه الامتيازات والمكاسب سرعان ما يطاح بها عندما يخفّ الزخم الثوري، وتفكّك مفاصل الثورة، ويجري استيعاب الفعل الثوري عبر أساليب إغرائية متعددة، وعندها يكون الخصم قد انتصر على أساس من سياسة المكر والخديعة والإطاحة بالأطر، وما أكثر الحركات والحالات الثورية تاريخياً وقيماً، التي راحت ضحية هذه السياسة وسقطت في مطبات الأهداف المرحلية.

وفي مقابل هذا المكر السياسي الساعي إلى إسقاط الثورات في مطبّ الأهداف المرحلية مما يغيّر طريقها، ويبدّد زخم الثورة، هنالك العقلية الثورية الاستراتيجية التي تحسب شروط مرحلة الثورة بدقة، وتسعى من خلال ممارستها الثورية إلى تحديد ثوابت وملامح المنهج الثوري الأصيل الذي لا يسقط في فخ المرحلية، إنما يستوعبها ويؤسس عليها أهدافه الثورية البعيدة، هكذا مارس الإمام الخميني⁶ مسؤولياته الثورية، مارسها في إطار الوعي والتحليل الدقيق للأهداف والطروحات التي يواجه بها الخصم المد الثوري، فهو عندما يرفض التفاوض مع نظام الشاه؛ فلأنّ هذا التفاوض جاء في غير مرحلته كشعار، وجاء في غير زمنه بما يعبر عنه من نوايا، وبالتالي فإن الانجرار وراءه، يعني انجراراً وراء أهداف عدوة صمّمت ورسمت مساره، وتسعى إلى تسويقه من أجل الإطاحة بحركة الثورة الإسلامية.

إنّ المرور ولو سريعاً على أحداث ما قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران يساعد كثيراً على إدراك رؤية الإمام، وقدراته التحليلية، وتشخيصاته الفكرية والسياسية، وتلك هي مفردات ما نسعى لتسليط الضوء عليه ... مفردات لعنوان الاستشراف الكبير، أو لعنوان الأفق الاستراتيجي الذي يطبع حركة

الإمام الثورية في محاور العمل الأساسية أو في التفصيلات.

ولنسق هذا النموذج في التشخيص لبعض التيارات اليسارية والشيوعية في إيران والمنطقة؛ ليتضح كيف أنّ الإمام كشف عما يسمّى بالشيوعية الأميركية، أو تكتلات اليسار الأميركي؛ حيث يقول: «نرى أنّ الشاه يحاول تبرئة نفسه مما ارتكب من مجازر وجرائم طيلة سلطنته وهيمنته، ويحمّل مسؤولية كلّ ذلك للمسؤولين وكبار رجال الدولة، ودليل ذلك محاولته تمييز بعض عناصره وأعوانه، أنّه يخادع ويرaug بتغيير وسائل الإجرام وآلاته متغافلاً عن مصدر الإجرام وأساسه».

ويضيف قائلاً: «فالأمة الواعية سوف لن تخدع بأساليبه هذه، وسوف لن ننسى المجرم الأول. فتارة يصف لنا معارضوه بأنهم أشخاص يريدون تقسيم البلاد، أو تسليط الاستعمار عليها.. وتارة يهدد الشعب بخطر الشيوعية».

ويحاول الإمام أن يوضح ماهية الشيوعية الإيرانية بالقول: «ولعلّ البعض من السذج خدعوا بأحاييله، وتناسوا أنّ الاشتراكية والشيوعية ما وجدت في إيران إلّا عن طريق الأميركيين أنفسهم، وكما أوجدت بريطانيا حزب تودة الشيوعي، وقد زعم الخبراء والمتخصصون أنّ جلّ المتحمسين للفكر الشيوعي في المنطقة هم من زعماء أميركا، أولئك يسعون لمحاربة النهضات الوطنية والدينية عبر الاشتراكية، تلك التي شهدنا تجربتها تاريخياً في السنين الأخيرة، والشيوعية في الواقع خير شاهد على ذلك»^(٢).

هكذا كان الإمام الخميني⁶ يفصّل ماهية التيارات الفكرية وحقيقتها عن الاسم والعنوان؛ ليكشف بذلك عن ألاعيب القوى الكبرى وأساليبها في إحباط الشعوب.

* * *

الهوامش:

- (١) في بيان للإمام الخميني في العام ١٩٩٧ م.
(٢) في بيان له ٦ أصدره في ١٠ حزيران ١٩٧٨ م.

في ذكرى تحرير جنوب لبنان

مجاهدون في المقاومة الإسلامية يروون تفاصيل

عملية التحرير الكبرى

□ إعداد: قسم الأرشفة

المكان هو إحدى القرى المواجهة للاحتلال في الجنوب عند الطرف الجنوبي لبلدة الغندورية، الساعة تشير إلى وقت أذان الظهر (٢١/ أيار - مايو ٢٠٠٠).
بلاغ من قيادة المقاومة الإسلامية إلى الوحدة الميدانية - وفق الخطة المقررة - يعلن الجهوزية التامة في الميدان لكل وحدات المقاومة الإسلامية: وحدة الاستطلاع والرصد، وحدة الهندسة، وحدة الإسناد الناري، ووحدات المشاة، للبدء بخطوة التحرير الأولى نحو بلدة القنطرة.

مع هذا البلاغ العسكري الذي وصل للقائد الميداني هناك.. اقتحم المجاهدون الشريط الحدودي المحتل وخلفهم حشود المشتاقين لأرضهم وبلداتهم، في القنطرة ودير سريان والقصير والطيبة، وليكتمل التحرير في غضون أربعة أيام من البحر حتى جبل الشيخ، وتبقى العين والبندقية والسلاح باتجاه ما تبقى من أرض محتلة في مزارع شبعاً وغيرها.

«لم يكن انسحاباً، كان فراراً.. حزب الله كان يتقدم، خفنا أن يصل إلينا

ونحن ما زلنا في موقعنا في حاصبيا، فتركناه على عجل وانسحبنا، ووراءنا كانت لا تزال آلياتنا».

هكذا بدا الأمر في الجهة المقابلة كما يروي جندي صهيوني، كان من بين آخر الجنود الذين قُروا من لبنان، في برنامج خاص عرضه تلفزيون العدو لمناسبة مرور عام على دحر جيش العدو من لبنان.

«كنا نتقدم بخطوات حذرة، نقتحم المواقع ونقبض على العملاء.. ومن ثم نبُلِّغ الأهالي بإمكانية دخولهم إلى بلداتهم. ترك العدو كل شيء في الأرض، جنوده لم يكن أمامهم الوقت الكافي حتى لحمل ملابسهم، فتركوا الآليات العسكرية في الأرض وأحرقوا الوثائق».

هذا ما قاله لنا أحد المجاهدين ممن تقدم وحدات المقاومة الإسلامية أثناء التحرير، ويصف مشهد يوم التحرير بالقول: «لا أنسى مشهد آليات العدو تحترق على الطريق بين كفرتين والخردلي وصولاً حتى تلّ النحاس، كان مشهداً لجيش مهزوم.. أعتقد أننا ثأرنا فيه من كل مشاهد الهزيمة التي تعودنا أن نراها في الجيوش العربية».

حكاية اقتحام المنطقة المحتلة من وحدات المقاومة الإسلامية التي تقدمت جموع الأهالي، رواها عدد من كوادر المقاومة، ممن قادوا هذه الوحدات في منطقة الغندورية، الطيبة، مرجعيون وبنت جبيل.

كانت السيارة تسير بنا بسرعة في طرق البلدات المحررة، ولم يكن يشغلنا غير النظر من النافذة إلى الحقول التي تتنفس تربتها مع نسائم أيار هواء الحرية. كان المجاهد الذي يقود السيارة لا يتردد في الإجابة عن أسئلتنا عن الطرق والحقول، الدروب الوعرة، والمواقع المحطمة.. التي بدت قفراء أشبه بميت في صحراء.

توغلت السيارة أكثر حتى اقتربت من موقع عسكري تحيط به الأبراج.. كان

ذلك الموقع استراتيجياً بالنسبة إلى العدو قبل أن يفرّ منه من دون أن ينظر إلى الورا..

في هذا الموقع كان لقاءنا مع مجموعة من مجاهدي المقاومة الإسلامية ممن أشرفوا ميدانياً على عملية التحرير في مختلف القطاعات العسكرية.

بوابة التحرير

- الأخ المجاهد (أبو محمد)، لأنك كنت في الإشراف العسكري على عملية التحرير في بداياتها، كيف تستعيد لنا تلك اللحظات؟

بفضل الله سبحانه وتعالى، وبعد عدة عمليات جهادية شنتها المقاومة الإسلامية على الفوج الـ ٧٠ التابع لميليشيا العملاء في المنطقة الممتدة من علمان الشومرية إلى منطقة عيترون، حصل إحباط كبير لدى اللحديين وانهار عند الجنود الاسرائيليين، ما أدى إلى فرار عدد كبير من العملاء واستسلامهم إلى المقاومة الإسلامية، خلال أسبوع استسلم ما يقارب خمسين لحدياً من هذا الفوج، وهو ما انعكس على عديده الذي لم يعد كافياً لتغطية المواقع.. ما دفعهم إلى إخلاء عدد كبير منها، إضافة إلى إحجامهم عن التحرك بسهولة، ما أتاح فرصة للمقاومة لتحرك أكثر فأكثر..

فالمنفذ الذي انطلقت منه المقاومة للقيام بعملية التحرير هو إخلاء موقعي "الصلعة" و"المحيسبات" اللذين كانا يسيطران على بلدة القنطرة. كان لدى المقاومة فكرة، وهي أن تنفذ إلى هذه البلدة في خطوة تجريبية تمهيداً للقيام بتحرير واسع لكامل المنطقة المحتلة، وهذه التجربة حاولنا فيها توأمة العمل العسكري والشعبي بفعل ميداني واحد، بأن تقوم المقاومة بداية باستطلاع المنطقة وتسهيلها أمنياً لدخول الناس.

وبالفعل احتشد عددٌ كبيرٌ من أهالي القنطرة ودير سريان والقصير عند بوابة التحرير في بلدة الغندورية، إلّا أنّ قوات الطوارئ عارضت في البداية، باعتبار أنّ هذه المنطقة محظورة، وأنّ الصهاينة لا يسمحون لأحد بالدخول إليها، وإن دخل فسيعرض لإطلاق نار، ولكن نحن كنّا استطلعنا المنطقة بشكل دقيق قبل أيام من التحرير، وتبيّن لنا أنّها آمنة، فأكدنا للأهالي ذلك، عدا أنّ وجود المجاهدين أمامهم وبينهم كان عامل اطمئنان كبير لهم، فاندفع الأهالي إلى خلع البوابة برغم قوات الطوارئ، ودخلوا البلدة تحت حماية رجال المقاومة.

- كيف حصلت الحماية؟

اعتمدنا لتحقيق الحماية الوسائل العسكرية الكفيلة بأمن المدنيين من خلال الكمائن التي قمنا بنصبها، والطرق التي مهّدتها المقاومة الإسلامية قبل أيام من بداية التحرير.

جرى الدخول إلى بلدة القنطرة بشكل طبيعي ومفاجئ للعدو، فحاولنا جس نبض العدو إذا توسّعنا في تحركاتنا، لكن كان هناك حذر من قيام العدو بالقصف على المدنيين، وبالفعل حصل قصف على جوار بلدة القنطرة، إلّا أنّ هذا القصف لم يربك الأهالي المحتشدين الذين توغلوا أكثر في البلدة، فعمد عندها العدو إلى قصف خراج البلدة ليخلق جوّاً من الرعب والخوف عند المدنيين، لكن هذا الجو لم يؤثر، بل على العكس، فقد أوجد حماسة لدى الأهالي في التقدم أكثر فأكثر. وبالتأكيد كانت المقاومة تدير اندفاع الأهالي حتى لا يتعرض أحدٌ لأيّ خطر، من خلال مؤازرة مجاهديها لهم.

من القنطرة انطلقنا إلى بلدي دير سريان والقصير، وهناك عارضت قوات الطوارئ مجدداً تقدم الأهالي، فما كان إلّا أنّ عملوا مجدداً على خلع البوابة لدخول البلدين، وهناك توافد إلى البلدة وفد من أهالي بلدة الطيبة الذين أبدوا استعدادهم ورغبتهم في التعاون معنا لدخول بلدة الطيبة والقبض على العناصر

للحدية.. في البداية توغلت مجموعة من رجال المقاومة إلى البلدة وعملت على القبض على عدد من العملاء الذين قد يعيقون الأهالي من الوصول إلى البلدة، وبعد إلقاء القبض على هؤلاء العملاء أتيح المجال أمام المدنيين لدخول البلدة وهم مطمئنون. وبوصولهم إلى ساحة البلدة حيث كان الأهالي مجتمعين، كان هناك عناصر لحديون ما زالوا في موقع الطيبة، فحاولوا إخافة الناس باللجوء إلى القصف المدفعي وإطلاق رشقات نارية، غير أن الأهالي لم يتعدوا، بل حاولوا الاقتراب من الموقع اللحدي.. في هذه الأثناء كان رجال المقاومة جاهزين للرد إذا ما تعرض هذا الموقع للمدنيين. وأمام هذا الوضع طلب رجال المقاومة من المدنيين الاقتراب قليلاً من موقع الطيبة، فما كان من عناصره إلا أن فرّوا، وبالتالي أصبح الموقع تحت قبضة المقاومة.

الطائرات المروحية الصهيونية قامت بقصف جوار الموقع لإبعاد المدنيين، كما قام العدو بالتمشيط برشاشاته الثقيلة بشكل كثيف حول الموقع ليمنع المدنيين من دخوله، واستمرت هذه الحالة حتى فجر يوم الإثنين.

وفي صبيحة هذا اليوم كانت المقاومة ترصد تحرك تجمع للعدو الصهيوني في بلدة العديسة، يتحضر لدخول موقع الطيبة خوفاً من أن تتوسع عملية الانتشار، فقامت المقاومة بقطع الطريق على العدو وذلك بضرب هذا التجمع بداية، واعترف يومها العدو بمقتل جندي إسرائيلي في محيط منطقة (مسكاف عام)، وفي الوقت نفسه جُهزت كمية من المتفجرات لتفجير موقع الطيبة لقطع الطريق أمام العدو ومنعه من التوضع مجدداً فيه.

- نلاحظ مما تقدم أن الأمور كانت تجري خارج حسابات العدو الصهيوني؟
من الطبيعي أن الأمور كانت تجري خارج حسابات العدو، بل كانت صدمة له، بدليل أنه كان لا يزال في موقع الطيبة أثناء دخول الأهالي إلى البلدة.

- السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا هو: لماذا لم يلجأ العدو إلى قصف المدنيين

أثناء اقترابهم من الموقع؟

العدو حاول قصف المدنيين، إِلَّا أَنَّ وعي رجال المقاومة في إدارة حركة المدنيين جنَّب وقوع أيِّ ضحايا في صفوفهم، ولو كانت الأمور بشكل مختلف لكان سقط شهداء أكثر.

- لم تكونوا قد دخلتم إلى بلدة العديسة؟

صحيح، لأنَّ العدو عمداً إلى إقامة متاريس منعاً لتوغل الأهالي والسيارات إلى البلدة، كما قام بانتشار عسكري لتجنب العديسة مصير غيرها من القرى التي خرجت من قبضتهم، وكان لديهم استعداد للقتال. إِلَّا أَنَّ عدداً من المواطنين خرجوا من البلدة يحملون رسالة من اللحيدين يقولون فيها: نَ هناك ستين لحدياً مجتمعين في العديسة لن يسلموا أنفسهم، فكان ردَّ المقاومة أَنَّهُ في حال عدم الاستسلام فإنَّ مصيرهم هو الموت.

في هذا الوقت توغل مجاهدو المقاومة إلى البلدة، فشعر عندها اللحيون بالخطر، الأمر الذي حدا ببعضهم للاستسلام، في حين أَنَّ البعض الآخر حاول الفرار والاختباء. وبما أَنَّ البلدة كانت محاصرة من قبل رجال المقاومة، فقد اضطر البعض الذي لم يكن قد استسلم بعد إلى الاستسلام في اليوم التالي، أي: صباح يوم الثلاثاء. وقد حاول العدو بكلَّ جهده منع الأهالي من دخول العديسة، وعمداً إلى استهداف جرافة كانت تعمل على إزالة الساتر واستشهد فيها الأخ عبد الرسول رَمال.

- بعد الوصول وتحرير بلدة العديسة أصبحتم على الحدود مع فلسطين

المحتلة، وهذا يعني أَنَّ القطاع الأوسط بات منفصلاً عن القطاع الشرقي؟

صحيح؛ إذ إِنَّه من خلال السيطرة على بلدة العديسة انقسمت منطقة ما يسمى (بالشريط الأمني) إلى شقين، بحيث لم يعد هناك أي مجال للتواصل، وبالتالي انقطع التواصل الميداني بين القطاعين الأوسط والشرقي.

- لكن أين كان الصهاينة؟

حاول العدو التدخل بقوة، لكن لم تكن لديه أي من الخيارات؛ لأنه إذا قاوم تقدم الأهالي فإن ذلك يعني أنّ مستوطناته ومستعمراته ستكون تحت الخطر.. المهم أنّه بعد سقوط قوة العملاء التي تجمعت في العديسة أصبحت منطقة فوج السبعين اللحدي تحت سيطرتنا، فجرى الدخول إلى بلدة حولاً عبر بلدة طلوسة، ثم تابع الأهالي سيراً على الأقدام إلى بلدة مركبا، وإليها عبر حولاً بواسطة السيارات. في هذه الأثناء حصلت ردود فعل من قبل القوات الإسرائيلية منعاً لتوسيع رقعة الانتشار، باعتبار أنّ مركبا وحولاً تقعان على الشريط الحدودي، ومن شأن هذا الانتشار أن يشكل خطراً على المستوطنات القريبة من الشريط، خاصة أنّ العدو لم يكن جاهزاً لمواجهة حركة التحرير هذه.

- هل جرى الدخول إلى هذه البلدات بعد إخلاء العملاء مواقعهم فيها؟

لا، فقد دخلنا بلدة حولاً - مثلاً - وكان العملاء لا يزالون في موقع حولاً وثكنتها، فعمل المجاهدون على محاصرتها ووجهوا إنذاراً إلى العملاء ليسلموا أنفسهم، وإلا تعرضوا لنيران المقاومة، فما كان من البعض إلا أن سلم نفسه، فيما الآخرون رفضوا وطالبوا بضمانات، فرفضنا إعطاءهم أي ضمانات، وتعاملنا معهم باستخدام أسلوب التهيب، حيث أطلقنا رشقات نارية فوق رؤوسهم، ما أجبرهم على الاستسلام.

- لوحظ أنّ مواقع العدو التي شاهدناها كانت خارج حساب الانسحاب،

وكان فيها ذخائر كافية للقتال أشهراً، وحتى المؤن الغذائية؟

صحيح؛ لأنّ حاجاتهم كانت تدل على أنهم سيمكثون طويلاً، ولم تكن لديهم نية الانسحاب مطلقاً، والدليل أنّه عندما وصلنا إلى المواقع تبين لنا أنّ الأسلحة مجهزة لفتح معركة، كما كان الأمر مثلاً في موقع (القبج) اللحدي.

- ما هو تفسيركم لفرار كبار العملاء مع الاحتلال، فيما الأقلّ رتبة ظلّوا في

مواقعهم؟

لأن رموز العملاء يعرفون ما جنت أيديهم، أما العنصر اللحدي فلديه خياران: إما الفرار إلى فلسطين المحتلة من دون العودة إلى وطنه، وإما أن يستسلم للمقاومة لمعرفته السابقة بأن المقاومة تمتلك من الرأفة والرحمة الشيء الكثير.

- عند بوابة فاطمة في كفر كلا، رأينا كيف منع العدو العملاء من دخول فلسطين، ووصل الأمر إلى حد أنه أطلق النار عليهم، أين كانت المقاومة لحظتها؟

أقول: إن سيطرة المقاومة الإسلامية على القرى الأمامية دفعت بكبار العملاء ليحسبوا حساباً لأنفسهم بأن مصيرهم بات مهدداً، فاستماتوا للدخول إلى فلسطين المحتلة، رغم أن العدو كان يواجههم بالنار.

- كيف استطعتم - كمجاهدين - أن تتمتعوا بهذه الانضباطية خلال القبض على العملاء، أو دخول بعض البلدات التي تميل إليهم ولو عاطفياً؟

نحن أولاً نعمل وفق تكلفينا الشرعي، ووفق التعليمات التي توجهها لنا قيادة المقاومة الإسلامية.. ومع ذلك كنا نتوقع أن يكون قد عمد العملاء إلى زرع عناصر سرية لخلق أجواء معينة، وبالتالي أن يصدر منهم ردود فعل، وهو أمر تحسبنا له، لكننا تعاملنا مع الوضع بشكل يبعد أي نوع من الحسابات، ثم إن أحداً لم يتجرأ من العملاء على مواجهة المقاومة.

- نتابع رحلة التحرير من حولا.. إلى أين؟

من حولا جرى الانطلاق إلى بلدات ميس الجبل وبليدا ومحييب، حيث ترك العدو وراءه كميات كبيرة من العتاد والذخائر التي سُحبت من قبل رجال المقاومة، ليروي لنا المجاهد أبو عباس، أحد القادة الميدانيين، كيف تمت عملية تحرير هذه المنطقة.

- كيف بدأ التحرير في هذه المنطقة؟

قبل ظهر يوم الإثنين ٢٢ أيار/ مايو، دخل الإخوة إلى بلدة حولاً، وكان ذلك حافزاً للتحرك باتجاه منطقة بيت ياحون، أثناء وجود الإخوة المجاهدين على مشارف بلدة بيت ياحون، كانت تبدو لنا حركة غير طبيعية في الموقع، تُظهر حالة الضياع لدى عناصر هذا الموقع. ومن ذلك مجيء سيارات مدنية، علمنا أنهم كانوا من ذوي العملاء الذين أتوا لأخذ أولادهم، كما قامت مجموعة من العملاء في حافلة بتسليم أنفسهم عند معبر بيت ياحون وتحديثوا عن إطلاق نار عليهم من العملاء عند صف الهوا. وهذا كان الدافع الرئيسي ومؤشراً مهماً لنا للتحرك باتجاه موقع بيت ياحون.

بدأ الاخوة بالتحرك، وعند وصولهم إلى معبر بيت ياحون تلقينا معلومات من وحدات الرصد في المقاومة بأن العملاء في المعبر والموقع بدأوا بالهرب.. وكانت الصورة أنّ مجاهديننا وخلفهم الأهالي يتقدمون إلى المنطقة فيما العملاء يتراجعون ويفرون. وصلنا إلى المعبر، فسقطت بعض القذائف في محيط بلدة بيت ياحون التي فر إليها العملاء. بعد أن سيطر المجاهدون على الموقع الجديد. تقدم المجاهدون إلى بلدة بيت ياحون، فتابع العملاء الفرار باتجاه بلدة كونين وخلفوا وراءهم دبابة وبعض العتاد العسكري في قلب بلدة بيت ياحون. واستسلم بعضهم للمجاهدين.

بدأ العدو الرماية من دبابة في صف الهوا، قيادة اللواء الإسرائيلي باتجاه بيت ياحون، وأصيب عدد من المواطنين عند أطراف البلدة وذلك لمنع التقدم باتجاه كونين. فالإسرائيليون كانوا لا يزالون في صف الهوا. قام المجاهدون بضرب الدبابة التي كانت تقوم بأعمال القصف على المدنيين، ما أدى إلى احتراقها وإصابة طاقمها.

التقدم باتجاه بيت ياحون تزامن مع تقدم المجاهدين باتجاه موقع برعشيت

من داخل بلدة برعشيت حيث تمت السيطرة عليه.
خلال قطع العدو للطريق بين بيت ياحون وكونين كانت مجموعات من
المجاهدين توغلت إلى داخل بلدة كونين.
العدو عمد أيضاً في هذا الوقت إلى قصف طريق تبين بيت ياحون التي
كانت تشهد دخول عدد كبير من الأهالي الذين بدأوا بالتهافت إلى المنطقة بعد
سماعهم خبر تحرير المقاومة بلدة بيت ياحون.
كما عمد الطيران إلى قصف محيط بيت ياحون والطريق المؤدي إلى تبين.
بعد الدخول إلى بلدة بيت ياحون أصبحت منطقة الـ ١٧ مكشوفة على
مستوى الرؤية للمجاهدين وتحت مرمى النيران المباشر، هنا تقلصت خيارات
العدو وأصبحت السيطرة تامة من قبل المجاهدين على منطقة بيت ياحون.
في هذا الوقت كانت الأخبار تتوالى من بنت جبيل عن حالات الهلع
والخوف التي تسيطر على العملاء، حيث أطلقوا النار على الأهالي الذين
تظاهروا داخل بنت جبيل للتلاقي مع القادمين من خارجها ولدفع العملاء
للخروج.

- متى ترك الإسرائيليون ثكنتهم في (صف الهوا)؟

بمجرد دخول المجاهدين إلى بيت ياحون وسيطرتهم على المنطقة بدأ العدو
يفكر كيف يخرج قواته من منطقة (صف الهوا) خصوصاً أنّ ذلك لم يكن بعيداً
عما يحصل في بقية المناطق.

لكن أثناء النهار، بعد أن تمّ تدمير الدبابة، لم يعد العدو قادراً على التحرك،
خوفاً من الضربات التي قد تتعرض لها قواته من المجاهدين. لذلك انتظر حتى
حلّ الظلام، مساء يوم الإثنين، فبدأ بإخراج قواته من المنطقة، فجر يوم الثلاثاء
(٢٣ / ٥) دخل المجاهدون إلى مدينة بنت جبيل، وهم كانوا على تماس معها،
بعد أن تمّ ضرب طوق عسكري في المنطقة لحماية الأهالي الذين كانوا في بيت

ياحون وفي كونين من أيّ عدوان قد ينفذه العدو ضدهم.

- هل سلّم اللحديون في صفّ الهوا انفسهم ام قرّوا؟

عدد كبير منهم كان قد ترك الثكنة وذهب إلى بيته بانتظار دخول المقاومة حتى يسلم نفسه، والآخرون ممن يعرفون حقيقة ارتباطهم الوثيق بالعدو ومستوى الجرائم التي نفذوها، فروا مع العدو خلال الليل.

- كيف كان يتم الدخول إلى مواقع العدو؟

بالتأكيد كان هناك تكتيك عسكري ينفذه المجاهدون باتجاه هذه المواقع، تقوم فرق الهندسة بفتح الطريق، ثم يتم اقتحام الموقع - كثكنة الـ ١٧ - دون إطلاق نار، لكن الإجراءات العسكرية تقتضي الحذر من غدر العدو. اللافت في ثكنة الـ ١٧ أنّ العسكريين الصهاينة خلفوا وراءهم ثيابهم المدنية، فلم يكن لديهم وقت كاف لأخذ أمتعتهم.

وهنا أذكر أنّنا عند الدخول إلى موقع بيت ياحون وجدنا الفطور (الترويقة) جاهزة، وصحن الفول كان لا يزال ساخناً.. وهذا يدل على أنهم لم يتحسّبوا لهذا الموقف.

في ثكنة الـ ١٧ ما استطاع العدو حمله، أخذه معه. يعني ما خف حمله وغلا ثمنه، بالتأكيد من الناحية الأمنية. وترك الآليات والأعتدة العسكرية.

- كيف أكملت عملية التحرير بعد بنت جبيل؟

بعد تحرير مدينة بنت جبيل والقبض على العملاء بدأ المجاهدون التحرك باتجاه عيناتا والقرى المجاورة. وكانت الأجواء أشبه بعرس للأهالي المقيمين والقادمين.

القطاع الشرقي:

الأخ المجاهد أبو أحمد حدثنا عن تحرير منطقة القطاع الشرقي كما كان

يسمىها الاحتلال، وهي الممتدة من الدبشة مروراً بأقليم التفاح حتى حاصبيا يبدأ حديثه بالقول:

بداية التحرير في هذه المنطقة سبقت موعد التحرير الذي بدأ من الغندورية بأسابيع عندما اقتحم المجاهدون موقع (عرمتا) ونسوفه، وبالتالي اندحر العدو عن هذه المنطقة وتحررت بلدة عرمتا.

ثم سقط موقع (بئر كلاب)، وقبل أشهر قليلة كان العدو اندحر عن موقع سجد الاستراتيجي، ومع التحرير دخل المجاهدون إلى منطقتي الريحان والعيشية، عندما شعر العدو بالخطر استغلّ الليل لهروبه من هاتين المنطقتين. وحتى أنّه ترك العديد من الآليات المهمة، فقام بالإغارة عليها لتعطيلها وتدميرها؛ لأنّه لم يستطع سحبها.

- هذه المنطقة كانت تشكل منطقة استراتيجية للعدو؟

ما يميز هذه المنطقة، أنّ المواجهة التي جرت هناك كانت مواجهة عسكرية بكلّ أبعادها. ووجهت له ضربات عسكرية قاسية. وهذا يعني أنّ الانسحاب كان خارجاً عن إرادته.

ترك المنطقة كان قراراً صعباً بالنسبة له، فمجرد الانسحاب من هناك يعني وصول المقاومة بشكل مباشر للعمق الإسرائيلي، والمواقع القيادية للعدو والعملاء. لذلك كان قرار البقاء في هذه المواقع والاستمرار فيها، فقط من أجل أن يحافظ العدو على ما تبقى من مواقعه القيادية في مرجعيون والعيشية وقلعة الشقيف والدبشة.

- ماذا تتذكر عن الانسحاب من هذه المنطقة؟

اللافت هنا، هو المشهد الذي لا يذهب من الذاكرة، الآليات الصهيونية المحترقة على طول الطريق من كفرتبيت نزولاً إلى الخردلي، ومن ثم صعوداً إلى تل النحاس... المشهد، هو لجيش مهزوم، فلوله كانت لا تزال في الطريق،

اعتقد أننا تأرنا فيه لما كان يفعله العدو بالجيش العربية.

- إذا أردت أن تصنّف اليوم هذا الانسحاب ماذا تقول فيه؟

هذا هروب وفرار، في ثكنة مرجعيون الوثائق تحترق والسيارات لا زالت مفاتيحها فيها. هذا يؤكد كيف أنّ الإسرائيلي فرّ مدعوراً.

الوعد الالهي

- الأخ المجاهد أبو عباس: بعد سنوات من عملك في المقاومة، ماذا عنى لك

أنّ تشاهد هزيمة العدو؟

هذا هو الوعد الالهي، بأنّ الله سينصر عباده. وهو أمر حتمي نحن كنّا على يقين من هذا الأمر. لكن لم نكن نعلم إن كان سيتحقق على أيدينا أو أيدي أبنائنا أو إخواننا.

(يقاطعه المجاهد أبو أحمد فيقول):

النصر أثبت لنا أنّ الإسرائيلي هو أضعف حتى مما كنا نتوقعه، نحن نعلم أنّ هذا الكيان هزيل وضعيف. وهو كبيت العنكبوت، جاء الانتصار والهزيمة وفرار العدو فتأكّدنا أنّه أضعف من ذلك.

- الكثير من إخوانك المجاهدين استشهدوا، هل تمنيت لو كانوا موجودين

لحظة التحرير؟

نحن كنّا نتمنى أن نكون بينهم لكنّ الله لم يرزقنا الشهادة. لكن عندما كنّا نجول كنّا نستذكر أيّ شهيد سقط في هذه المنطقة أو تلك، وكنّا نتمنى لو كان حاضراً ليشهد هذا النصر وهذا الفوز العظيم، والذي هو أدركه بشهادته.

(ويعود أبو عباس للقول):

كنّا نستذكر الشهداء، لكن لا بد من أن نقف عند أمر، أنّ هذا النصر كان ثمّنه الدم ولولا هؤلاء الشهداء لما تحقّق. وهم سقطوا حتى نصل إلى ما وصلنا

إليه .

- عندما تدخل اليوم إلى المنطقة المحررة، وتصل إلى منطقة كنت تدخل إليها عسكرياً، ما هو انعكاس ذلك عندك؟

كانت هناك مناطق تحتاج إلى جهد ومشقة استثنائياً منّا، الآن ندخل إليها بطريقة سهلة جداً، هنا نشعر بأهمية الجهد الذي كنّا نبذله والمخاطر التي كنّا نتعرض لها. فما نحن فيه اليوم هو ثمرة من ثمرات الجهاد الذي يحتاج إلى الكثير من الصبر.

عندما نتجول في المنطقة المحررة، نشعر بالنعيم، نشعر بالشهداء والمجاهدين الذين قدّموا الدماء والذين أتاحوا لنا ببركة عطائهم وبركة أرواحهم الطاهرة الوصول إلى هذه الأرض، وبفضلهم نعم اليوم بالانتصار.

ثم إنّ أهاليها في هذه المنطقة، كانوا معذبين وإن شك العدو بأنّ أحداً يتعاون مع المقاومة كان يشرد أهله ويعذبهم ويلاحقهم ببركة دم الشهداء الذين ضحوا وقدّموا وسهروا الليالي، ارتفع هذا العناء وما هم أهلنا يعيشون بكرامتهم.

* * *

في القنطرة كانت البداية وكرّت سبحة النصر والتحرير:

العدو: ما يحدث (دراما) ورايات المقاومة على مرمى العين.

«لاحت بوادر النصر في ملحمة المقاومة الإسلامية التاريخية، فهنا هي رايات المجاهدين ترفرف فوق القرى العائدة إلى حوض الوطن، بفضل تضحيات الشهداء الذين هزموا كيان العدو وأجبروه على التقهقر والاندحار.

فبعد أيام على إجهاز المقاومة الإسلامية على مواقع العدو في البياضة والقنطرة، ومواصلة مجاهدينا لضرباتهم المتلاحقة انهارت مواقع العدو في

القنطرة، الطيبة، البياضة، المحيسبات، الصلعة، مثلث علمان القصير، ولم يصمد العملاء ساعات قليلة، بعدما أوكل إليهم الاحتلال أمر موقعه، ليتسنى للمجاهدين فتح الطرقات أمام زحف شعبي إلى بلدات القنطرة، دير سريان، علمان، القصير، عدشيت القصير والطيبة، فعبر الأهالي الصامدون والعائدون عن مشاعرهم الجياشة تجاه هذا الإنجاز التاريخي؛ ليؤكدوا بذلك تمسكهم بالأرض والعودة الفورية بأهازيج النصر والاحتفالات في ساحات القرى المحررة».

هكذا لخص بيان حزب الله مشهد اليوم الأول من الانتصار بتاريخ ٢١ أيار ٢٠٠٠، فكيف تمت أولى مسيرات العودة في قافلة التحرير؟

في الغندورية وبعد تأييد أحد أبناء القنطرة بحضور عضو كتلة الوفاء للمقاومة النائب الحاج نزيه منصور، وفي ضوء المعلومات التي بدأت تتأكد عن اندحار الاحتلال وعملائه عن بلدة القنطرة، تجمع الأهالي بإيعاز من النائب منصور أمام حاجز للكتيبة الفنلندية في قوات الطوارئ الدولية التي حاولت أولاً منعهم من فتح البوابة التي تؤدي إلى وادي الحجير، الطريق الضرورية للعودة إلى القنطرة، ولما فشلت القوة الدولية في منع الأهالي، اجتاز هؤلاء الأسلاك الشائكة وتمكنوا من فتح البوابة والانطلاق في مسيرة راجلة وبعض الدراجات النارية قبل أن تتبعها السيارات وقصدوا القنطرة يتقدمهم النائب منصور وعضو قيادة حزب الله في الجنوب - آنذاك - الشيخ حسن حمادة.

فجأة أصبح الأهالي في ساحة البلدة في مشهد لا يوصف من الفرح، استخدموا كل الأدوات الممكنة للتعبير عنه: عناق، دموع، سجود، صلاة، تقبيل أيادي العجزة، دبكة، زغاريد، نثر ورود وأرز، ثم رايات المقاومة الإسلامية وحزب الله ترفرف في شوارع البلدة، على المسجد والحسينية والمنازل، وصولاً إلى موقع القنطرة الذي طالما كان مصدر إرهاب للبلدة

والجوار..

توزع العائدون في الأنحاء كافة، كل يفقد منزله، وامتألت البيوت بالأهل والأصحاب، والدعاء للمقاومة الإسلامية التحية الأولى التي يتبادلها العائدون والصامدون.. البعض قصد المقبرة لقراءة الفاتحة عن أرواح أموات قضوا دون أن يتسنى لأقاربهم وأصدقائهم وجيران الأُمس أن يشاركوا في العزاء واليوم يستعيدون الواجب.

مجاهدو المقاومة يطمئنون الأهالي، يغنمون ما تبقى من أسلحة وذخائر وتكرّر السبحة إلى القرى المجاورة، دير سريان التي كررت مشهد الاستقبال نفسه، أدى الشيخ حسن حمادة الصلاة جماعة للمرة الأولى في البلدة وأعلن أنها أصبحت محررة، السيارات التي ترفرف عليها رايات المقاومة الإسلامية تكاثرت، وأصبح العدد بالآلاف من المواطنين الذين توافدوا فور سماع أنباء التحرير، وفي كل قرية جديدة كان الأهالي ينزلون إلى الشوارع والساحات ويصطفون على مداخلها فور مشاهدتهم أولى سيارات المقاومة والمجاهدين الذين كانوا يتفقدون القرى المحررة قبل أن يدخلها الأهالي، ويستسلم لهم العملاء، ويأتون بمن لم يسلم نفسه طوعاً. ينضم عضو كتلة الوفاء للمقاومة الحاج عبد الله قصير إلى جموع العائدين وكذلك عضو المجلس السياسي في حزب الله الحاج علي فياض.

المحطات الأخرى علمان، القصير، عدشيت القصير، علت في سماءها رايات المقاومة الإسلامية وهتافات التأييد لحزب الله والدعاء للأمين العام ساحة السيد حسن نصر الله، وتبارين النسوة في إطلاق الزغاريد المحيية للقائد الذي تعشقه قلوب الأهالي. وتكررت في ما كان يشبه المستحيل سابقاً، لولا سواعد المجاهدين، صور اللقاء الأول بعد فراق دام ثمانية عشر عاماً على الأقل لدى الكثيرين.

وإلى الطيبة المحطة البارزة في ختام اليوم الأول للتحرير ورغم بقاء العملاء في الموقع المشرف على البلدة توجه الأهالي عبر وادي الشهداء (وادي الحجير سابقاً) سيراً على الأقدام، وبالسيارات يستعينون ببعض الماء المتدفق في جنباته، مواطنون من كل الأعمار نساءً ورجالاً، شباناً وفتيات وأطفالاً ورضعاً على أكتاف آبائهم أو أمهاتهم، ساروا مسافات طويلة قصّرتها لهفة الشوق والفراق الطويل، وكان اللقاء الأول مميزاً أيضاً، يحصل كحدث نادر وتحت رايات المقاومة الإسلامية التي سبق المجاهدون الأهالي إليها ممهدين الطريق كالعادة. الطيبة بلدة كبيرة بحجمها وعدد سكانها، الحياة أصبحت أكثر ديبياً، حلقات الفرح استمرت حتى منتصف الليل رغم الحذر من العدو وعملائه في أطراف البلدة، لكن لسان حال الجميع، عودتهم صارت مكلفة فالمقاومة الإسلامية تحرسنا، وتكمن لمن يتربص بنا شراً. المجاهدون تابعوا أيضاً جمع العملاء الذين استسلموا، وكذلك إفراغ المواقع من الذخائر والأسلحة.

تلفزيون العدو أذاع هزيمة جنوده على الشكل التالي:

وصف المراسل العسكري للقناة الثانية (موقعة الطيبة) بالدراما، وقال: إنها تبعد ٣ كيلومترات عن (إسرائيل)، لقد غرقت الطيبة بعد دقائق من وصول العشرات إليها بأعلام حزب الله، ففي ساعات الظهر كان قد وصل إلى الطيبة عدد قليل من المتظاهرين على شكل مسيرة مدنية، ولم تغلح قوات الطوارئ في منعهم، وبعد دقائق ظهرت غابة من أعلام حزب الله، وبالرغم من الدعم الجوي لموقع الطيبة فقد أخلته الميليشيا مخلقة ناقله جند مدرعة ودبابه غنمتها المقاومة الإسلامية، واستغرب قادة الجيش الإسرائيلي انضمام سكان الطيبة إلى عملية رفع أعلام حزب الله، وخلص إلى القول: «كل من ينظر الآن إلى الطيبة

يرى هذه الأعلام على مسافة قصيرة من الحدود مع إسرائيل». هذه صور اليوم الأول للتحرير والهزيمة المرة (لإسرائيل) وعملائها، التي توالى بسرعة مذهلة كانت أكثر من مفاجأة، لقد صنع حزب الله المستحيل.

* * *

قافلة شهداء التحرير

لدمهم، لمجد انتصارنا، لأجسادهم التي عبقّت بترابنا الطاهر المحرّر وامتدت جسوراً للتحرير والحرية.

لعمامة الشيخ أبي ذر، لروح علي وعيون أكرم ونزار وإيهاب وحسين، لقافلة شهداء التحرير والانتصار ومن سبقهم في درب الجهاد والشهادة، كلّ هذا النصر والفخر والعزة.

زوّت المقاومة الإسلامية إلى صاحب العصر والزمان عليه السلام، وإلى القائد الخائمي دام ظلّه، كوكبة شهداء التحرير الذين استشهدوا خلال الأيام الماضية في مواجهات مع قوات الاحتلال الصهيوني، أثناء عودة الأهالي واقتحامهم لقراهم وبلداتهم وهم:

الشهيد حسين عاطف عيساوي (ذو الفقار).

وهو من مواليد بلدة جويّا عام ١٩٨٠، عازب، التحق بصفوف المقاومة الإسلامية عام ١٩٩٨، وخضع للعديد من الدورات العسكرية وشارك في العديد من العمليات الجهادية. استشهد متأثراً بجراح أصيب بها أثناء تصديّه للغارات الجوية في الجنوب بتاريخ ١٨/٥/٢٠٠٠.

الشهيد أكرم حسن حمدون.

مواليد الرويس عام ١٩٦٩، متأهل وله ولدان. التحق بصفوف المقاومة الإسلامية عام ١٩٨٤. خضع لعدة دورات عسكرية وثقافية وشارك في عدة

عمليات جهادية ونوعية. حائز على تنويه الأمين العام لحزب الله سماحة السيد حسن نصر الله. استشهد بتاريخ ٢٣ / ٥ / ٢٠٠٠.

الشهيد المهندس نزار علي صالح.

مواليد بلدة رامية عام ١٩٦٨. متأهل وله ثلاثة أولاد. التحق بصفوف المقاومة الإسلامية عام ١٩٨٩. خضع للعديد من الدورات العسكرية والثقافية وشارك في العديد من المهام الجهادية. حائز شهادة هندسة في الميكانيك من الجامعة الأميركية. استشهد بتاريخ ٢٣ / ٥ / ٢٠٠٠.

الشهيد الحاج خضر علي إبراهيم (عباس).

مواليد الباشورة عام ١٩٦٨. متأهل وله ولدان. التحق بصفوف المقاومة الإسلامية عام ١٩٨٩. خضع للعديد من الدورات العسكرية وشارك في العديد من المهام الجهادية. استشهد بتاريخ ٢٣ / ٥ / ٢٠٠٠.

الشهيد إيهاب شاهين.

مواليد الغبيري عام ١٩٧٤، متأهل. التحق بصفوف المقاومة الإسلامية عام ١٩٩٢. خضع للعديد من الدورات العسكرية وشارك في العديد من المهام الجهادية. استشهد بتاريخ ٢٣ / ٥ / ٢٠٠٠.

الشهيد المجاهد محمد مصطفى خليل.

مواليد بلدة باريش ١٩٥٩، متأهل وله أربعة أولاد.

الشهيد المجاهد يوسف عبد الحسن خليل.

الشهيد المجاهد يوسف عبد الحسن خليل.

مواليد بلدة باريش عام ١٩٦٠، متأهل وله خمسة أولاد.

الشهيد المجاهد علي إبراهيم الزين.

مواليد بيروت ١٩٧٠، متأهل وله أربعة أولاد، استشهد متأثراً بجراح أصيب بها يوم الثلاثاء الموافق ٢٣ / ٥ / ٢٠٠٠، عندما استهدفت طائرات العدو

سيارته في عدوانها على مجموعة من السيارات المدنية في محيط منطقة بلاط.

أبو ذر.. شيخ المقاومة شهيداً

هذي عمامتك...

أدركها وشاح الشمس في عرس النصر...

وعباءتك دفء المجاهدين في ليل الكمين...

ها أنت تسكنهم من البدايات...

تغور في عيونهم حباً وجهاداً...

وفي الأربعين هزّك الشوق لرجع الصدى...

ورحت تغادر وأنت مشخن بالجراح...

هذا الموسوي الآن يفتح الذراع...

والراغب يفرش القلب للعمامة الشهيدة العائدة...

عمامة ما عرفت لآل ليل الكمائن والاشتباك...

وعباءة تمتد بحجم خارطة الوطن...

ليكتمل الوطن ويكبر الانتصار...

بكلّ فخر واعتزاز زفّت المقاومة الإسلامية إلى صاحب العصر والزمان عليه السلام إلى القائد الخامنئي دام ظلّه وإلى الشعب اللبناني المعطاء وجماهير المقاومة، شيخ المقاومين، فضيلة الشيخ أحمد محمد يحيى (الشيخ أبو ذر). الذي استشهد فجر الخميس ٢٥/٥/٢٠٠٠، متأثراً بجراحه التي أصيب بها خلال المواجهات بين الأهالي وقوات الاحتلال وعملائه يوم الإثنين الماضي عند مدخل بلدته رشاف.

وهو من مواليد رشاف ١٩٥٨، متأهل ولديه أربعة أولاد، التحق بصفوف

المقاومة الإسلامية عام ١٩٨٥، تلقى العلوم الدينية في الجمهورية الإسلامية.
خضع لعدة دورات عسكرية عليا، وشارك في العديد من العمليات النوعية،
حائز تنويه الأمين العام لحزب الله سماحة السيد حسن نصر الله عدّة مرّات.

* * *

قسمة الاشتراك

الاسم :
العنوان :
.....
المدينة :
البلد :
المهنة :
مدة الاشتراك :
ابتداءً من :
.....
عدد النسخ :

رسالة الثقلين

مجلة اسلامية جامعة

البلد الاشتراك
الإرسال السنوي / لمدة ٦ أشهر
☐ الجمهورية الإسلامية في إيران
(بالريال) ٦٠٠٠٠ ٣٠٠٠٠
☐ باقي دول العالم بالدولار الأمريكي
٢٠ ١٠ (أو ما يعادلها)

يرافق اشتراكي: ☐ صك ☐ صك بريدي ☐ حوالة بريدية
أرسل هذه القسمة مع قيمة الاشتراك باسم «رسالة الثقلين» إلى العنوان
التالي:

الجمهورية الإسلامية في إيران - قم - ص.ب. ٨٩٤ - ٣٧١٨٥

..... ✂

الاشتراكات:

☐ داخل الجمهورية الإسلامية في إيران: تسدّد قيمة الاشتراك السنوي (٦٠٠٠٠ ريال)

بحوالة مصرفية على العنوان التالي:

الجمهورية الإسلامية في إيران - قم - بنك تجاري / شعبة سميّة، شارع سميّة - رقم
الحساب الجاري: ٤٦٢٥٤ - ١٥١٢٠ (بالريال)، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل
البيت Γ.

☐ خارج الجمهورية الإسلامية في إيران: قم - بنك ملي (شعبه مركزي قم) رقم

الحساب: ٢٧٠١ - ٢٠٠٦٥ (بالدولار).

ثمن النسخة:

☐ الجمهورية الإسلامية في إيران ١٥٠٠٠ ريال.

وفي باقي دول العالم ٥ دولارات أمريكية أو ما يعادلها



The ahl – ul Bayt (a)
World Assembly

RISALATUTH - THAQALAYN

A General Islamic Periodical

Vol . 1 9, No . 7 4, Summer 2 0 1 2