تصدر عن مركز الهدى للدراسات الحوزوية

مجلة
فصلية علمية
دينية سياسية
تعنى بشؤون حوزتي
النجف الأشرف
وقم المقدسة

الحوزة

مجلة علمية فصلية

تصدر عن مركز الهدى للدراسات الحوزوية

العدد الواحد الاربعون/ السنة العاشرة / ١٤٤٥ هـ

المشرف العام

السيد قاسم هاشم مولى

رئيس التحرير

أ. عباس النوري

هيئة التحرير

حيدر النجار

إبراهيم الأسدي

التصميم والإشراف الفني

أحمد الهاشمي

info@markazalhuda.net

www.markazalhuda.net

دعوة للكتّاب

تود هيئة تحرير مجلة الحوزة ان ترحب بالأخوة والأخوات الباحثين والمتخصصين في الدراسات الدينية الحوزوية والذين يرغبون بنشر بحوثهم ودراساتهم العلمية والاكاديمية في مجلة الحوزة وفق المعايير التالية:

- ❖ أن تتناول البحوث والدراسات الشؤون الحوزوية المعاصرة وكل ما له علاقة بتطوير الحوزة والدفاع عنها وعكس صورتها المثلى
- ❖ تعتمد المجلة الأساليب العملية الراهنة في الكتابة والتوثيق والحيادية والموضوعية والدقة والإشارة إلى المصادر حسب القواعد العلمية المتعارف عليها.
- ❖ أن لا تكون البحوث قد نشرت في مجلات أخرى
- ❖ تقدم البحوث إلى المجلة مطبوعة وعلى (CD) مع موجز خالي من الأخطاء الطباعية.
- ❖ تخضع البحوث والدراسات إلى التحكيم العلمي المتعارف عليه أكاديميا ولا تعاد البحوث إلى أصحابها في حالة الاعتذار عن نشرها
- ❖ تنشر البحوث والدراسات وفق خطة هيئة التحرير والنشر

لا تمثل بالضرورة آراء الباحثين والكتاب رأي مجلة الحوزة

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

الامام الخامنئي ظلّه

طوفان الأقصى هزيمة استخباراتيَّة وعسكرية للكيان الصهيوني لا يمكنه ترميمها

محور العدد: طوفان الأقصى عزّة المقاومة وانحدار المطبّعين

❖ قراءة في بيان مرجعية السيد السيستاني ظلّه بعد عملية (طوفان الأقصى)
أ. عدنان محمد علي ١٠

❖ التطبيع العربي مع «إسرائيل» الطريق إلى تصفية القضية الفلسطينية وتشريع الإحتلال
د. براءة درزي ١٦

❖ طوفان الأقصى تحولات أداء المقاومة والآثار الإستراتيجية للمواجهة
د. نزيه الحسن ٤٥

❖ طوفان الأقصى واثراء لقِيَم المقاومة.. والقيام.. والقيمة
أ. عبد الرزاق بلعقروز..... ٧٤

❖ سلوك العدوان وفق العقيدة الصهيونية
د. علي المؤمن ٨٣

✍ في رحاب الحوزة:

❖ **وصايا الدين في قواعد التواصل والاختلاط بين الجنسين**

السيد محمد باقر السيستاني ١٠٢

❖ **الفقهاء والجمود على النص وعدم التوسّع في الأهداف والمقاصد**

آية الله السيد منير الخباز ١٣٠

✍ آفاق معرفية:

❖ **نظام الحماية والتأمين في الشريعة الإسلاميّة قراءة مدخلية لنظريّة الدوائر الثلاث في شبكة التشريعات القانونيّة**

د. الشيخ حيدر حبّ الله..... ١٤٨

❖ **مقاصد العقائد وسبل تحصيلها**

نور الدين أبو لحية ١٨٤

❖ **التداخلُ النصيُّ مَع القُرآن الكريم في قصيدةٍ للإمام عليّ بن مُوسى الرِّضا عليه السلام**

أ.د. عبدالحُسين طاهر محمد الربيعي ٢٢١

❖ **الأسس المعرفية للإيديولوجيا الغربية. قراءة نقدية.**

د. حسان عبد الله حسان ٢٣٨

الامام الخامنئي ظِلَّهُ

طوفان الأقصى هزيمة استخباراتية وعسكرية للكيان الصهيوني لا يمكنه ترميمها

أشار الإمام الخامنئي ظِلَّهُ في كلمته صباح يوم الثلاثاء: (٢٠٢٣/ ١٠/ ١٠) خلال الحفل المشترك لتخرج دفعة جديدة من طلبة جامعات الضباط التابعة للقوات المسلحة في البلاد والتي جرت في جامعة «الامام علي عليه السلام»

إلى الأحداث الأخيرة غير المسبوقة التي شهدتها فلسطين، ووصف عملية «طوفان الأقصى» بالزلزال المدمر الذي مني فيه الكيان الصهيوني بهزيمة استخباراتية وعسكرية لا يمكنه ترميمها، وقال إن هذا الزلزال المدمر نجح في تدمير بعض الهياكل الأساسية للكيان الغاصب، والتي لا يمكنه إعادة بنائها بهذه السهولة.

نص الخطاب:

خلال هذه الأيام القليلة، لفتت قضية سياسية وعسكرية مهمة انتباه العالم، ألا وهي الأحداث غير المسبوقة التي تشهدها فلسطين العزيزة. لا يمكننا أن نكون غير مكترثين لهذه القضايا والحادثة المهمة ونمر عليها مرور الكرام. من حسن الحظ أن المسؤولين اتخذوا مواقف صائبة وجيدة. أود أن أحدثكم - أيها الأعزاء والشعب الإيراني وإخوتنا في البلدان الإسلامية كافة – عن بعض النقاط في هذا الصدد.

النقطة الأولى هي نفسها التي كانت حاضرة في مختلف التحليلات التي جرت خلال اليومين أو الثلاثة الماضية، وهي أنه في قضيّة «السابع من أكتوبر» وما بعد، تلقّى الكيان الصهيوني هزيمة لا يمكن ترميمها من الناحية العسكريّة والاستخباريّة أيضاً. تحدّث الجميع عن «الهزيمة» لكنّني أشدّد على «استحالة ترميمها». أودّ القول إنّ هذا الزلزال المدمّر استطاع تدمير بعض الأُسس الرئيسيّة لحكم الكيان الغاصب، وليس من السهل أن يعاد بناء تلك الأسس. من المستبعد أن يتمكن الكيان الغاصب رغم الضجيج الذي يفعله كله والدعم كافة الذي يتلقاه من الغربيين اليوم من ترميم تلك الأسس. أريد أن أقول إن الكيان الصهيوني لم يعد الكيان الصهيوني السابق بعد السبت «السابع من أكتوبر»، والضربة التي تلقّاها غير قابلة للتعويض بسهولة.

النقطة الثانية المهمة جداً - في رأيي - هي أن ممارسات الصهاينة أنزلت هذه الكارثة على رؤوسهم. فعندما يتعدّى الظلم والإجرام حدوده وتبلغ الوحشيّة منتهاها، لا بدّ من انتظار الطوفان. ما الذي فعلتموه بالشعب الفلسطيني؟ إنّ مبادرة الفلسطينيّين الشجاعة والمضحّية في الوقت عينه كانت ردّاً على جرائم العدوّ الغاصب التي تواصلت أعواماً واشتدّت خلال الأشهر الأخيرة، والمقصّر

أيضاً الحكومة الحاليّة للكيان الصهيوني الغاصب. في تاريخ العالم المعاصر – على حد علمنا في هذه الفترة الأخيرة للعالم [أي] الأعوام المئة الأخيرة أو أكثر – لم يواجه أي شعب مسلم عدواً مثل الذي يواجهه الفلسطينيون اليوم. لم يسبق للشعوب والبلدان المسلمة أن واجهت عدواً بهذا الشر والخبث والقسوة والتعطش للدماء. لقد تعرضت الشعوب للظلم في مواضع كثيرة، لكن عدوها لم يكن وقحاً وخبيثاً وقاسياً إلى هذا الحد. لم يتعرّض أي شعب من الشعوب المسلمة للضغط والحصار والضّيق مثل الشعب الفلسطيني. لم نجد ذلك في العالم اليوم، ولا في هذه الفترة الآن أمام أعيننا. لم تدعم الحكومات الغربية خاصة أمريكا وبريطانيا أيّ حكومة بقدر ما دعموا هذه الحكومة الصهيونية المزيفة المتعطشة للدماء: بداية البريطانيين ثم الأمريكيين وإلى جانبهم حكومات متنوعة، يوم كان المعسكر الشرقي موجوداً في العالم، أي الاتحاد السوفييتي السابق وآخرين؛ الجميع ساعدوا هذا الكيان الظالم. وكان سلوك هذا الكيان على هذا النحو: لم يرحم النساء والرجال، ولم يرحم الأطفال والشيوخ الفلسطينيين، وهتك حرمة المسجد الأقصى وأفلت المستوطنين مثل الكلاب المسعورة ليتعرضوا للشعب الفلسطيني، وسحق المصلين ركلاً تحت الأرجل. حسناً ماذا يفعل أيّ شعب مقابل هذا الظلم والإجرام كله؟ ما رد الفعل الذي يُظهره شعبٌ غيور وعريق – الشعب الفلسطيني ليس شعب اليوم والأمس؛ إنه شعب متجذر لآلاف السنين – أمام هذا الظلم كله؟ من الواضح طبعاً أنه سيفجّر الطوفان. حين يجد فرصة سيفجّر الطوفان. أيّها المستبدّون الصهاينة، أنتم أنفسكم المقصّرون. أنتم أنفسكم المسبّبون لهذا الطوفان. أنتم أنزلتم هذا البلاء فوق رؤوسكم. لا سبيل أمام أيّ شعب غير ردّ الفعل الغيور والشجاع هذا مقابل مثل هذا العداء.

النقطة الثالثة: هذا العدوّ الخبيث والظالم بما أنّه تلقّى الآن الصّفعة، انتهج

سياسة لعب دور المظلوم. والآخرون يساعدونه أيضاً. تساعده وسائل الإعلام التابعة لعالم الاستكبار على إظهار نفسه مظلوماً. إنّ هذا التظاهر بالمظلوميّة مغايرٌ للواقع تماماً وهو كذب. هل هو مظلومٌ لأنّ المجاهدين الفلسطينيّين استطاعوا اجتياز الحصار على غزّة وتخليص أنفسهم والوصول إلى المراكز العسكريّة وغير العسكريّة للصهاينة؟ هذا الكيان ليس مظلوماً بقدر كونه غاصباً. إنّه ظالمٌ ومعتدٍ وجاهلٍ ومتفوّهٌ بالترّهات. هو هذه كلّها لكنّه ليس مظلوماً بل ظالماً. ليس في مقدور أحد أن يقدّم صورة المظلوم لهذا الوحش الشيطاني. هذه النقطة الثالثة.

النقطة الرابعة: جَعَل كيان الاحتلال هذا التظاهر بالمظلومية ذريعة لمواصلة ظلمه المضاعف: الهجوم على غزة، والهجوم على منازل الناس، والهجوم على المدنيين، والمجازر والقتل الجماعي لسكان غزة. إن هذا التظاهر بالمظلومية ذريعة له لمضاعفة هذه الجريمة أضعافاً عدة. هو يريد تبرير هذه الجرائم عبر لعب دور المظلوم. لقد قلت إن هذه أيضاً حسبة مخطئة. فليعلم قادة الكيان الغاصب وصناع قراره وداعموهم أن هذا العمل سيجلب عليهم بلاءً أكبر. فليعلموا أن رد الفعل على ممارسة الظلم هذا سيكون صفعة أشد على وجوههم القبيحة. إن عزيمة الشباب الفلسطينيين الشجعان والمضحّين الفلسطينيين سوف تشتد بأساً بهذه الجرائم. اليوم [أيضاً] على هذا النحو. لقد ولّى ذلك اليوم الذي كان يأتي فيه أشخاص ويصنعوا لأنفسهم مكانة في فلسطين عبر حديثهم ومجالستهم الظالم. ولّى ذاك الزمن. اليوم، الفلسطينيون يقظون، والشباب كذلك، والمخططون الفلسطينيون يعملون بمهارة تامة. لذا إن حسابات العدو هذه غير صائبة أيضاً، أن يظن أنه عبر التظاهر بالمظلومية يستطيع مواصلة هجومه الإجرامي. طبعاً ينبغي للعالم الإسلامي ألّا يبقى صامتاً أمام هذه الجرائم؛ يجب أن يتحرّك ردّاً عليها.

النقطة الأخيرة: تفوّه الداعمون للكيان وبعض الأفراد من الكيان الغاصب نفسه ببعض الترّهات خلال هذين اليومين أو الأيام الثلاثة، ولا يزالون. منها قولهم إنّ إيران الإسلاميّة تقف خلف هذه الحركة. إنّهم يخطئون. نحن ندافع عن فلسطين طبعاً وعن النضالات. إننا نقبّل جباه وسواعد المخططين المدبّرين والأذكياء والشباب الفلسطينيّين الشجعان. نحن نفخر بهم، هذا أمر. لكنّ أولئك الذين يقولون إنّ عمل الفلسطينيّين سببه غير الفلسطينيّين لم يعرفوا الشعب الفلسطيني. لقد استخفّوا بهذا الشعب، وهنا يكمن خطؤهم. إنّهم يخطؤون الحسابات هنا أيضاً. طبعاً، على العالم الإسلامي كلّه أن يدعم الفلسطينيّين وسيدعمهم، بإذن الله. لكنّ الفلسطينيّين أنفسهم هم من أنجزوا هذا الفعل. لقد استطاع المخطّطون الأذكياء والشبّان الشجعان والسّاعون المضحّون بأرواحهم تسطير هذه الملحمة، وستشكّل هذه الملحمة - إن شاء الله - خطوة كبيرة في خَلاص فلسطين، إن شاء الله.

أ. عدنان محمد على
باحث وكاتب/ العراق

قراءة في بيان مرجعية السيد السيستاني بعد عملية (طوفان الأقصى)

أصدرت المرجعية الدينية العليا في النجف الأشرف ممثلةً بسماحة السيد السيستاني ﷾ يوم الأربعاء الموافق ١٠-١٠-٢٠٢٣م بياناً حول الحرب الدائرة حالياً في فلسطين المحتلة، والتي انطلقت بعد عمليةِ (طوفان الأقصى) التي قام بها المقاومون الفلسطينيون في ٧ تشرين الأول ٢٠٢٣م والتي أذاقت المحتلين الصهاينة آلاماً وأوجاعاً لم ير مثيلها في جميع عقود الاحتلال السابقة، وبالمقابل محاولة انتقام المحتل الصهيوني من أهل غزة الأبرياء بهمجية صارخة.

إن موقف مرجعية السيد السيستاني من القضية الفلسطينية والاحتلال الصهيوني، من المواقف الثابتة والحاسمة في هذا الصدد، وقد عبّرت عن ذلك في مناسبات وأحداث سابقة مختلفة، حيث أكدت ذلك في أحد بياناتها بقولها (تؤكد

المرجعية الدينية -مرة أخرى- مساندتها القاطعة للشعب الفلسطيني الأبيّ في مقاومته الباسلة للمحتلين). وهذا الموقف الذي عبرت عنه المرجعية الدينية يوائم الموقف العام للمرجعية الدينية الشيعية عامة على امتداد التاريخ من القضية الفلسطينية.

ومما لا شك فيه أن مواقف المرجعية الدينية العليا تحظى اليوم بأهمية خاصة لما تمثله من موقع ديني واجتماعي رفيع داخل العراق وخارجه، كما أن مواقفها وبياناتها دائماً ما تكون موضع اهتمام ومتابعة من الجهات والمؤسسات السياسية والدينية والفكرية والإعلامية في مختلف أنحاء العالم. من هنا سنستخلص أبرز النقاط الجوهرية المهمة في بيان المرجعية الدينية العليا الأخير بعد عملية المقاومة الفلسطينية (طوفان الأقصى) في فلسطين المحتلة:

توكيد جرائم المحتل الصهيوني وهمجيته: قد عبرت المرجعية عن المأساة والفاجعة التي يتعرض لها الشعب الفلسطيني لا سيما قطاع غزة، حيث بينت بقولها (يتعرّض قطاع غزّة في هذه الأيام لقصف متواصل وهجمات مكثّفة قلّ نظيرها، وقد أسفر حتى هذا الوقت عن سقوط أكثر من ستة آلاف من المدنيين الأبرياء بين شهيد وجريح، وتسبب في تهجير أعداد كبيرة منهم عن منازلهم، وتدمير مناطق سكنية واسعة...، ويفرض جيش الاحتلال حصاراً خانقاً على القطاع شمل في الآونة الأخيرة حتى الماء والغذاء والدواء وغيرها من ضروريات الحياة). فالمرجعية تشرح وتستعرض تفاصيل المأساة الإنسانية للشعب الفلسطيني، وتعريف الرأي العام لا سيما الخارجي بتلك الجرائم كتعرض الألاف للقتل وقطع الماء والغذاء والدواء وتهديم بيوت الناس الأبرياء وغير ذلك من الجرائم المفجعة.

مسؤولية الموقف الدولي إزاء جرائم الصهاينة: تؤكد المرجعية أن

دول العالم والمنظمات الدّولية تقف موقف المتفرج بلا أي موقف يصد هذا العدوان الهمجي على الشعب الفلسطيني المظلوم، حيث تتحمل تلك الدول والمنظمات بحسب مسؤوليتها الدولية والقانونية تجاه ما يجري من جرائم القتل الهمجي والإبادة الصريحة بحق شعب كامل في الأراضي المحتلة، حيث أشارت المرجعية بقولها: (ويجري هذا -القتل والإجرام الهمجي- بمرأى ومسمع العالم كلّه ولا رادع ولا مانع، بل هناك من يساند هذه الأعمال الإجرامية ويبرّرها بذريعة الدفاع عن النفس). بل تؤكد المرجعية الدينية بقولها إن هناك من يساند ويشارك المحتل الصهيوني جرائمه ضد الشعب الفلسطيني بقتل الأبرياء من النساء والأطفال والشيوخ، وهي بذلك تشير للولايات المتحدة الأميركية وغيرها من الدول، التي أعلنت بكل صراحة أنها مع الكيان الصهيوني وإمداده بكل ما يحتاجه من سلاح ومعدات عسكرية لقتل الشعب الفلسطيني بلا أي واعز أخلاقي أو احترام لقواعد قانون دولي وإنساني.

إزالة الاحتلال هو السبيل الوحيد:

ذكرت المرجعية الدينية أن الشعب الفلسطيني قد تعرّض لاحتلال منذ سبعة عقود وأن مأساته مستمرة، ولن تنتهي هذه المأساة إلا بالمقاومة لإزالة الاحتلال الجاثم على أرض فلسطين وقلب الشعب الفلسطيني، حيث قالت: (إنّ إنهاء مأساة هذا الشعب الكريم المستمرة منذ سبعة عقود، بنيله لحقوقه المشروعة وإزالة الاحتلال عن أراضيه المغتصبة هو السبيل الوحيد لإحلال الأمن والسلام في هذه المنطقة، ومن دون ذلك فستستمر مقاومة المعتدين...). وبذلك فإن المرجعية الدينية ترسخ المبدأ الثابت بحق الشعب الفلسطيني بنيل كامل حقوقه المغتصبة من الصهاينة المحتلين، وتأييدها الصريح لطريق

المقاومة ومشروعها الجهادي، ولهي ضمناً ترفض بذلك مشاريع التطبيع وأنصاف الحلول التي تجترها دول عديدة ومنها أنظمة عربية وإسلامية.

انتقام المحتل لتعويض الفشل أمام عمل المقاومين: أشارت المرجعية الدينية إلى عملية (طوفان الأقصى) التي نفذتها المقاومة الفلسطينية بالمحتل الصهيوني، إنها عملية تسببت بخسارة مدوية وفشل كبير في كيان الاحتلال، حيث قالت: (وكأنّه يريد بذلك الانتقام منهم وتعويض خسارته المدويّة وفشله الكبير في المواجهات الأخيرة). وتشير المرجعية إلى عجز المحتل عن تعويض فشله وخسارته أمام عملية (طوفان الأقصى) فلجأ لضعفه وتوحشه بالانتقام من الأبرياء والأطفال والنساء وكبار السن.

الدعوة لنصرة الشعب الفلسطيني: دعت المرجعية الدينية العالم كلّه إلى الوقوف مع الشعب الفلسطيني المظلوم بوجه العدو الصهيوني المتوحش وما يرتكبه من قتل وإراقة للدماء بشكل هائل وصارخ، فقد ذكرت بقولها: (إن العالم كله مدعوّ للوقوف في وجه هذا التوحش الفظيع ومنع تمادي قوات الاحتلال عن تنفيذ مخططاتها لإلحاق مزيد من الأذى بالشعب الفلسطيني المظلوم). وبالتأكيد أمام هذا التوحش الفظيع للمحتل الصهيوني كما تصفه المرجعية، فإن الوقوف بوجهه بكل الطرق والوسائل المشروعة، والمقاومة على رأسها كحق راسخ للشعوب المحتلة في شرائع السماء والأرض حتى يتحقق زوال الاحتلال عن أرض فلسطين التأريخية.

إن كلمات المرجعية الدينية العليا الواضحة والصريحة من انتهاكات الاحتلال الصهيوني وارتكابه لجرائم وحشية وهمجية، وكذلك التعريف والشرح لمأساة الشعب الفلسطيني المظلوم وأهل غزة خاصة وهي جرائم قل نظيرها في التأريخ المعاصر، وتأييدها سبيل المقاومة لإزالة هذا الاحتلال عن

الأرض الفلسطينية المغتصبة، فهذا الموقف هو تكريس لرؤية ثابتة ورأي حاسم من القضية الفلسطينية، وهذا الموقف لا يتغير بتقادم الأيام وعقود السنين، ولا يتأثر بفرض مشاريع التنازل والتطبيع والحلول المرقعة؛ لهذه القضية الواضحة والتأريخية، بحق شعب اغتصبت أرضه وهجر عنها بالقتل والتشريد، واستمرار آلة القتل والتدمير بكل ما يملك من بشر وشجر وحجر، في ظل تفرج دولي فاضح، بل ودعم وإسناد غربي وشرقي.

ملحق: نص البيان الصادر من مكتب المرجع الديني الأعلى السيد على السيستاني ظِلَّهُ

بسم الله الرحمن الرحيم

يتعرّض قطاع غزّة في هذه الأيام لقصف متواصل وهجمات مكثّفة قلّ نظيرها، وقد أسفر – حتى هذا الوقت- عن سقوط أكثر من ستة آلاف من المدنيين الأبرياء بين شهيد وجريح، وتسبب في تهجير أعداد كبيرة منهم عن منازلهم، وتدمير مناطق سكنية واسعة، ويستهدف القصف مختلف المناطق حتى لم يعد هناك مكان آمن يأوي إليه الناس.

وفي الوقت نفسه يفرض جيش الاحتلال حصاراً خانقاً على القطاع شمل في الآونة الأخيرة حتى الماء والغذاء والدواء وغيرها من ضروريات الحياة، ملحقاً بذلك أكبر الأذى بالأهالي الذين لا حول لهم ولا قوة، وكأنّه يريد بذلك الانتقام منهم وتعويض خسارته المدويّة وفشله الكبير في المواجهات الأخيرة.

ويجري هذا بمرأى ومسمع العالم كلّه ولا رادع ولا مانع، بل هناك من يساند هذه الأعمال الإجرامية ويبرّرها بذريعة الدفاع عن النفس!

إن العالم كله مدعوّ للوقوف في وجه هذا التوحش الفظيع ومنع تمادي قوات الاحتلال عن تنفيذ مخططاته

لإلحاق مزيد من الأذى بالشعب الفلسطيني المظلوم.

إنّ إنهاء مأساة هذا الشعب الكريم- المستمرة منذ سبعة عقود- بنيله لحقوقه المشروعة وإزالة الاحتلال عن أراضيه المغتصبة هو السبيل الوحيد لإحلال الأمن والسلام في هذه المنطقة، ومن دون ذلك فستستمر مقاومة المعتدين وتبقى دوّامة العنف تحصد مزيداً من الأرواح البريئة. ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم.

د. براءة درزي
باحث وأكاديمي ـ لبنان

التطبيع العربي مع «إسرائيل» الطريق إلى تصفية القضية الفلسطينية وتشريع الإحتلال

مقدمة:

كان احتلال عام ١٩٤٨ فاتحة عهد النّكبات الكبرى التي تعرّض لها الشعب الفلسطيني تبعته نكسة عام ١٩٦٧، وكلاهما أظهر عجز الموقف العربي والذهول أمام الضّربة الإسرائيلية. ولم يصحُ الموقف العربي من ضعفه في السنوات التي تلت، ولكن كان يسجّل انحدارًا عامًا بعد عام، من زيارة السادات إلى القدس عام ١٩٧٧، إلى المواقف الخجولة لجامعة الدول العربية الطامحة إلى حلّ للقضية الفلسطينية يأتي من حيث لا تحتسب، ومبادرات «تغري» الاحتلال بتطبيع العلاقات معه على جثّة الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨، وإقامة علاقات كاملة معها تشمل كلّ الدول العربيّة. إلا أنّ السنوات القليلة الفائتة أظهرت موجة متصاعدة من التطبيع، والتّطبيل له، حيث تُمرّر المواقف في

سياق تصريحات سياسية تظهر حرصًا على حقوق الفلسطينيين وتبطن الكثير من الانقلاب عليها لمصلحة «إسرائيل». ولا يمكن بطبيعة الحال ربط بداية التطبيع بالتّطورات التي شهدتها المنطقة العربية منذ عام ٢٠١١ في إطار ما يسمّى «الربيع العربي» والخلاف مع إيران واستبدال العداء لها بالعداء لـ «إسرائيل»، إذ إنّ مؤشّرات التطبيع العربي مع دولة الاحتلال سابقة على ذلك، ولكن يمكن القول إنّ هذه المتغيّرات والعداء لإيران ساعدا على إخراج العلاقات إلى العلن أو إجرائها من دون تحفّظ. وفي حين أنّ دولتين عربيتين، هما مصر والأردن، وقّعتا اتفاقيات سلام مع الاحتلال، إلا أنّ اللافت أنّ قيادات لدى الاحتلال الإسرائيلي بات يكثر من الكلام على علاقات متينة وقوية مع «دول سنية لا تربطنا بها معاهدات سلام»، وعن علاقات معها لم تكن أفضل في أيّ وقت من ذي قبل.

وعلى المقلب العربي، وعلاوة على العلاقات التي تتمّ تحت مسمّى التّنسيق الأمني والتعاون الاستخباري، فإنّ الحديث صار عن سلام دافئ يخدم مصلحة «إسرائيل»، وعن عدم الحاجة إلى استمرار النّزاع بين الفلسطينيين والإسرائيليين في ظلّ التوافق الدولي على حلّ الدولتين، ومحاولات لتحوير الصراع وتغطيته بعباءة التسامح والحرّية والحقوق الدينية.

هذه الاندفاعة العربيّة باتّجاه التّطبيع مع «إسرائيل» تأتي في وقت يدرك فيه المسؤولون العرب أنّه لا نيّة لدى «إسرائيل» للاستجابة للمطالب الفلسطينية، حتى بعد تقزيم الحقّ الفلسطيني والتنازل الكبير الذي لحق به على مستوى ما هو مطروح رسميًا، وإن كان يخالف تطلّعات الشعب الفلسطيني بمجمله. وهم يدركون كذلك أنّ التّطبيع سيصبّ في مصلحة «إسرائيل» حصرًا التي ستستفيد من

العلاقات مع الدول العربية لتضفي الشّرعية على احتلالها وسياساتها المرافقة له، وعلى اعتداءاتها على الفلسطينيين والأرض والمقدّسات.

التطبيع العربي-الإسرائيلي وإن كان لا يزال غير رسمي وغير معلن بما يعنيه الطابع الرسمي والعلني حرفيًا، إلا أنّ تطورات اللقاءات والتصريحات والزيارات والعلاقات التجارية تؤشّر إلى اتجاهات متزايدة لإخراج هذه العلاقات إلى العلن بعد ما يمكن وصفه بالتمهيد لها عبر تدرّج يوصل في النهاية إلى مزاج شعبي عام يستسيغه ويقبله، أو في الحد الأدنى لا يعارضه بعد فرضه كأمر واقع.

تحاول هذه الورقة أن تسلّط الضوء على أبرز محطات التطبيع العربي الرسمي مع الاحتلال، والحديث الإسرائيلي المتزايد عن العلاقة مع «الدول العربية السنية»، والأضرار التي يمكن أن يلحقها التطبيع بالقضيّة الفلسطينيّة. وتركّز على التطبيع الذي أطلقته «اتفاقيتا السلام» مع الأردن ومصر ومن ثمّ أمسكت بأطرافه دول الخليج العربية بشكل متصاعد، بالإضافة إلى دول المغرب العربي ودول إسلامية وإفريقية، ولكنّ هذه الدول ستكون موضوعًا للبحث في ورقة أخرى.

أولاً: أهمّ محطّات التطبيع العربي مع «إسرائيل»: من مصر السادات إلى دول مجلس التعاون الخليجي من رفض الاعتراف بـ«إسرائيل» إلى اتّفاقيات السلام وأوسلو

لم تعترف الدول العربية بدولة الاحتلال عند إعلان قيام «دولة إسرائيل» في ١٥/ ٥/ ١٩٤٨، لكنّ بعضها لم يلبث أن انخرط معها في مسار من العلاقات التطبيعيّة بدأت باتفاقيات السلام والعلاقات الدبلوماسية ولم تنتهِ مع ما يسمى التعاون الأمني والاستخباري والعلاقات الاقتصادية.

ولعلّ زيارة الرئيس المصري الأسبق أنور السادات إلى القدس المحتلة في ١٩٧٧/ ١١/ ٢٠ وخطابه في «الكنيست» كانت أولى محطات التطبيع التي كسرت الحاجز النفسي تجاه الاحتلال وشكلت مزيدًا من الانتكاس في الموقف العربي الرسمي. وقد مهّدت هذه الزيارة لتوقيع اتفاقية كامب ديفيد[1] في ١٧/ ٩/ ١٩٧٨ لترسّم التطبيع بين مصر و» إسرائيل» على شكل اتفاقية سلام وقّعت في ٢٦/ ٣/ ١٩٧٩ تعهّدت مصر بموجبها بتأسيس علاقات دبلوماسية بين البلدين.

لم تلبث بضع سنوات أن مرّت حتى كانت منظّمة التحرير الفلسطينية تلقي بنفسها في أتون التطبيع مع الاحتلال، فكان اتفاق أوسلو الموقّع بين «إسرائيل» ومنظمة التحرير الفلسطينية في عام ١٩٩٣، والذي نشأت بموجبه السلطة الفلسطينية. وقد نصّ الاتفاق على أن تعترف منظّمة التحرير بـ «حقّ دولة إسرائيل في العيش في سلام وأمن والوصول إلى حلّ لكلّ القضايا الأساسية المتعلقة بالأوضاع الدائمة من خلال المفاوضات». وأسّس الاتفاق لما يُسمّى بالتنسيق الأمني بين السلطة ودولة الاحتلال مهّد له تعهّد المنظمة بأن تدين «استخدام الإرهاب وأعمال العنف الأخرى»، وهو الاصطلاح الدّولي لرفض أعمال المقاومة. ارتمت السلطة في حضن الاحتلال بدلاً من مقاومته، ونسجت علاقات معه وصولاً إلى تأسيس لجنة التواصل مع المجتمع الإسرائيلي عام ٢٠١٢ بقرار من منظمة التحرير، وأنسنة الاحتلال عبر مشاركته في المناسبات الاجتماعية، والتعزية بضباطه الذين شاركوا في قتل الشعب الفلسطيني.

في العام اللاحق، تحديدًا في ٦/ ١٠/ ١٩٩٤، انضمّ الأردن إلى ركب التطبيع العلني، فوقّع مع «إسرائيل» اتفاقية السلام المعروفة

باتفاقية وادي عربة، بعد وعود من الرئيس الأمريكي بيل كلينتون بإعفاء الأردن من ديونه. ومن بين ما تضمّنته الاتفاقية إنشاء علاقات دبلوماسية وقنصلية كاملة، وتبادل السفراء، ومنح تأشيرات سياحية، وفتح الأجواء والمرافئ الجوية والبحرية وإنشاء منطقة تجارة حرة ومنطقة صناعية في وادي عربة.

مسقط والدّوحة: علاقات تتأرجح بين السرّ والإعلان

في عام ١٩٩٥ أعلنت قطر عن مكتب تجاري لـ «إسرائيل» في الدوحة، وقد تمّ افتتاح المكتب في عام ١٩٩٦ من قبل رئيس حكومة الاحتلال آنذاك شمعون بيريز. إلا أنّ الحرب الإسرائيلية على قطاع غزة عام ٢٠٠٩ شكّلت إحراجًا لعلنية العلاقة بين الطرفين، فأعلن رئيس الحكومة حينها حمد بن جاسم في كانون ثانٍ/ يناير ٢٠٠٩ أنّه من اللازم إنهاء مرحلة التطبيع مع «إسرائيل»، وفي شباط/ فبراير ٢٠٠٩ سلم رئيس مكتب «إسرائيل» في الدّوحة رسالة يبلغه فيها بوجوب إقفال المكتب خلال أسبوع. أقفل المكتب التجاري حقًا لكن لم تقفل صفحة الاتّصالات بين الدوحة و«تل أبيب» كما يبدو، وقد أبلغ الأمير حمد الجانب الإسرائيلي بإمكانيّة استمرار زيارات الدبلوماسيين الإسرائيليين إلى قطر ولكن من دون أن تكون زياراتهم علنية[٢]. وبالفعل، زارت وزيرة خارجية الاحتلال حينها تسيبي ليفني قطر في نيسان/ أبريل ٢٠٠٨ للمشاركة في مؤتمر حول الديمقراطية، وجمعها لقاء مع رئيس مجلس الوزراء ووزير الخارجية حينها الشيخ حمد بن جاسم، ومع حمد بن علوي وزير الخارجية العماني[٣].

وبعد أشهر على إغلاق البعثة الإسرائيلية في قطر \ كرت وسائل إعلام إسرائيلية أنّ المسؤولين

القطريين عرضوا عبر قنوات أمريكية وفرنسية واتّصالات مباشرة بدبلوماسيين إسرائيليين إعادة العلاقات بين الطرفين، بما في ذلك فتح مكتب لدولة الاحتلال في قطر، في مقابل السماح بدور طليعي للقطريين في إعادة إعمار قطاع غزة وبأن تثمّن الحكومة الإسرائيلية الموقف القطري علنًا وتلحظ مكانتها في المنطقة، إلا أن نتنياهو رفض العرض القطري لأنه تضمّن إدخال كميات كبيرة من الأسمنت إلى القطاع تفوق ما تريد «إسرائيل» أن تسمح به[٤].

وبالعودة إلى حضور الوزير العماني اللقاء مع ليفني فإنّه لم يكن تغريدًا خارج موقف دولته؛ ففي كانون ثانٍ/ يناير ١٩٩٦، وقّعت في مسقط بين «إسرائيل» وعمان اتفاقية لتبادل افتتاح مكاتب تمثيلية في البلدين حيث يعمل المكتب على تطوير العلاقات المتبادلة بين الجانبين على المستوى الاقتصادي والتجاري، والتعاون في مجالات الماء والزراعة والدواء والاتصالات، وفق وزارة الخارجية الإسرائيلية[٥]. وافتتح المكتب في عُمان بيريز بالتزامن مع افتتاح المكتب في قطر.

على أثر انتفاضة الأقصى والتململ في الشارع العماني، أعلن المسؤولون العمانيون في تشرين أول/ أكتوبر ٢٠٠٠ عن وقف العلاقات مع «إسرائيل» وتم إغلاق البعثة. ولكن كما في حالة قطر، فقد تم إبلاغ المسؤولين الإسرائيليين أنه ما من مانع من استمرار زيارات الدبلوماسيين الإسرائيليين مع إبقائها سرّية[٦].

وبين كتمان العلاقات الدبلوماسية والتجارية والإعلان عنها، استضافت الدوحة أرئيل مرغليت، وهو عضو سابق في الكنيست الإسرائيلي، وذلك في مؤتمر اقتصادي بعنوان «مؤتمر إثراء المستقبل الاقتصادي في الشرق الأوسط»، الذي عقد في ١٢-١٣/ ١١/ ٢٠١٧. وقد نشر مرغليت على صفحته على موقع فيسبوك صورًا

له من المؤتمر وكتب إنّ مشاركته كانت لدعم الاقتصاد بين دول المنطقة، مشيرًا إلى أنّه اقتنع في المؤتمر أن المفتاح لأي تسوية في المنطقة سيكون عبر التعاون الاقتصادي[٧].

البحرين: تطبيع قديم متجدّد... ومظاهرات تحت ستار «التسامح» الديني

لم تعلن البحرين عن افتتاح ممثلية أو مكتب تجاري لدولة الاحتلال على أراضيها كنظيرتيها قطر وعُمان، ولكن التطبيع بين البحرين ودولة الاحتلال جاء من بوابة التسامح الديني والحقوق الدينية غالبًا.

في أيلول/ سبتمبر ٢٠١٧، أقيم في مركز سيمون فيزنتال بمدينة لوس أنجلوس حفل توقيع «إعلان ملك البحرين للتسامح الديني العالمي»[٨] بحضور نجل ملك البحرين، ناصر بن حمد آل خليفة، والحاخامين مارفن هاير وأبراهام كوبر، والقنصل العام الإماراتي في الولايات المتحدة عبد الله السابوسي، وآخرين. والمعهد يعمل على إقامة «متحف التسامح» على مقبرة مأمن الله الإسلامية الواقعة غرب القدس. وقد أعلن الأمير ناصر، في هذا الحفل نيّة بلده افتتاح مركز في المنامة «للتسامح والحوار الديني». وقال الحاخام مارفن هاير وهو مؤسس معهد فيزنتال[٩]، والحاخام أبراهام كوبر، المدير المساعد في المركز، في الحفل إنهم كانا في زيارة للبحرين في ٢٦/ ٢/ ٢٠١٧ حيث استضافهما الملك البحريني. ووفق الحاخامين، فإنّ ملك البحرين كشف لهما عن معارضته مقاطعة «إسرائيل» قائلاً إنّه على استعداد للسماح لمواطنيه بزيارة الدولة اليهودية بحرية[١٠].

وفي العام الماضي، انتشر في كانون أول/ ديسمبر على صفحات الإنترنت مقطع فيديو من احتفال لتجار أمريكيين يهود بـ «عيد الحانوكاه» في البحرين يشاركهم عدد من رجال

الأعمال البحرينيين، وهم يرقصون على وقع أهازيج تمجّد بناء «المعبد» على أنقاض المسجد الأقصى[١١].

وفي كانون أول/ ديسمبر٢٠١٣، زار السفير البحريني في فرنسا النصب التذكاري المخصص لضحايا «المحرقة اليهودية» بضاحية درانسي قرب باريس، وهي الزيارة الأولى لمسؤول من دولة مسلمة منذ إقامة النصب عام ٢٠١٢، وقال إنّه «من واجبنا العمل معًا لمحاربة أيّ شكل من أشكال عدم التسامح والكراهية».

لكن هذه ليست بدايات العلاقات البحرينية الرسمية القائمة على «التسامح» مع دولة الاحتلال، فالعلاقات التي بدأت تخرج إلى العلن في الأعوام القليلة الماضية، كانت سبقتها علاقات سرّية منها ما يعود إلى عام ١٩٩٤ عندما زار يوسي ساريد وزير البيئة في حكومة إسحاق رابين المنامة على رأس وفد دبلوماسي رسمي كبير للمشاركة في المناقشات الإقليمية حول القضايا البيئية، وذلك كجزء من «عملية السلام» التي بدأت بعد انعقاد مؤتمر مدريد في عام ١٩٩١، وكانت زيارة ساريد الزّيارة الرسمية الأولى التي يقوم بها وزير إسرائيلي إلى دولة خليجيّة[١٢]. في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥، أعلن نائب رئيس مجلس الوزراء محمد بن مبارك آل خليفة عن قرار البحرين رفع الحظر عن البضائع الإسرائيليّة مشيرًا إلى أنّ رفع الحظر هو أحد شروط اتّفاقيّة التّجارة الحرّة مع الولايات المتّحدة الأمريكيّة[١٣]، وأغلقت البحرين مكتب المقاطعة الإسرائيلية في عام ٢٠٠٦.

دولة الإمارات: التطبيع مع «إسرائيل» من بوّابة المنظمات الدولية... وعلاقات تسليحيّة سرّية

في عام ٢٠١٦ افتتحت أوّل ممثلية دبلوماسية لـ «إسرائيل» في أبو ظبي،

وقد أكّد ذلك المتحدث باسم الخارجية الإسرائيلية[١٤]، لتسهيل عملها هناك مع الوكالة الدولية للطاقة المتجدّدة التابعة للأمم المتحدةIRENA . وكانت «إسرائيل» صوّتت عام ٢٠٠٩ لمصلحة أبو ظبي لاستضافة مقرّ المنظمة فيها، لما سيشكّله ذلك من دعم لتطوير علاقاتها مع الدّول العربية بما يساعدها على الالتفاف على القضيّة الفلسطينيّة. وقد زار دور غولد، المدير العام لوزارة الخارجية الإسرائيلية آنذاك[١٥]، أبو ظبي في تشرين ثانٍ/ نوفمبر ٢٠١٦ لحضور مؤتمر إيرينا السنوي العاشر.

وقالت مريم الفلاسي، مديرة التّواصل في وزارة الخارجية الإماراتية، في بيان إنّ أي «اتفاق بين إيرينا وإسرائيل لا يمثّل تغيّرًا في موقف الإمارات أو في علاقتها مع إسرائيل». ولكنّ هذه التصريح لا يعصم دولة الإمارات من وجود تطبيع فعليّ مع الاحتلال ربّما كان الأكثر وضوحًا وعلنية في هذه الحالة نظرًا إلى ارتباطه بمنظّمة دوليّة لا يمكن إخفاء مكاتبها أو إبقاؤها سرًّا.

ففي وقت سابق من العام، تحديدًا في ١٨/ ١/ ٢٠١٦، ذكرت القناة الثانية العبرية أنّ وزير الطاقة يوفال شتاينتس (من حزب «الليكود») عاد من زيارة سرّية إلى أبو ظبي، بعدما التقى مع مسؤولين إماراتيّين لمناقشة أمور مختلفة من ضمنها إيران وداعش[١٦]، إلا أنّ مكتب شتايتنز رفض التّعليق على صحّة الخبر وفق تقرير القناة.

وإلى جانب فتح أبواب الإمارات للزّيارات الإسرائيلية التي تتمّ تحت عناوين شتّى، منها الأمن والطاقة، فإنّ الإمارات هي إحدى الدول التي تشكّل سوقًا لصادرات «إسرائيل» من الأسلحة إلى قارة آسيا. وقد تحدّث تقرير نشرته صحيفة معاريف العبرية في ٨/ ١٠/ ٢٠١٧ عن علاقات أمنية

وعسكريّة بين «إسرائيل» وعدد من الدول الآسيوية، من بينها دول عربية لا تقيم علاقات دبلوماسية مع دولة الاحتلال. ووفق الصّحيفة، فإنّ الرقابة العسكريّة الإسرائيلية تحظر نشر أنباء حول صفقات العتاد الأمني التّقني وصفقات السلاح التي تبرمها إسرائيل مع أبو ظبي وذلك بذريعة المحافظة على الأمن القومي[١٧]. يضاف إلى ذلك مشاركة الإمارات في مناورات وتدريبات عسكريّة إلى جانب «إسرائيل» ومنها المشاركة في مناورة Red Flag بالولايات المتحدة في آب/ أغسطس ٢٠١٦[١٨]، وفي اليونان في آذار/ مارس ٢٠١٧[١٩]. ولعلّ هذه العلاقة التسليحية تجد تفسيرًا لها في تصريح وكيل وزارة الدفاع الإماراتية عبد الله الهاشمي في ١١/ ١١/ ٢٠١٧ لوكالة الأخبار الأمريكية Defense and Aersospace Report الذي قال «إن إسرائيل والإمارات لا تشكل إحداهما أي خطر على الأخرى، وإن الاعتقاد بأنّ امتلاك الإمارات مقاتلات من نوع أف ٣٥ يشكل خطرًا على إسرائيل أمر لا يتّسم بأي منطق»[٢٠].

وعلى هامش هذا التّطبيع مع «إسرائيل» فإنّ وفودًا إسرائيلية تدخل إلى الإمارات للمشاركة في أنشطة رياضية، وكان من آخر هذه المشاركات مشاركة المنتخب الإسرائيلي للجودو في بطولة «غراند بري» المقامة في أبو ظبي في تشرين أول/ أكتوبر ٢٠١٧ ضمن الجولات التي ينظّمها اتّحاد الجودو الدولي.

المملكة العربيّة السعودية: تطبيع تحاول حجبه التّصريحات الرسمية

قدّمت المملكة العربية السعودية مبادرتين للسلام مع دولة الاحتلال، الأولى تقدّم بها ولي العهد آنذاك فهد بن عبد العزيز في آب/ أغسطس ١٩٨١، ثم سحبتها المملكة في قمة فاس في تشرين ثان/ نوفمبر من العام ذاته بسبب

رفضها من الدول العربية[٢١]. أما المبادرة الأخرى فقدّمها في عام ٢٠٠٢ ولي العهد السعودي آنذاك عبد الله بن عبد العزيز في القمّة العربيّة ببيروت وقد عرفت بمبادرة السلام العربية، وهدفها إنشاء دولة فلسطينية معترف بها دوليًا على حدود ١٩٦٧ وعودة اللاجئين والانسحاب الإسرائيلي من هضبة الجولان المحتلة، مقابل اعتراف الدّول العربية بـ«إسرائيل» وتطبيع العلاقات معها.

وعلى الرغم من التنازلات الكبيرة التي تنطوي عليها المبادرتان إلا أنّ دولة الاحتلال رفضت كليهما، وفيما لم تحز المبادرة الأولى قبولاً من الدّول العربية فإنّ المبادرة الثانية لا تزال قائمة، وتشير إليها البيانات الختاميّة للقمم العربية كمبادرة لحلّ القضية الفلسطينية.

قفزت المملكة عن تنصّل «إسرائيل» من التّجاوب مع «مبادرات السلام» التي طرحتها، فبدأت مسارًا جديدًا قائمًا على تطوير علني للعلاقات مع دولة الاحتلال بصرف النّظر عمّا سيؤول إليه الصراع، وهو تطوير سينعكس سلبًا على القضية الفلسطينية بما يشكله من خدمة لاستراتيجية الاحتلال القائمة على تحسين العلاقة مع الدول العربية لتحصل منها على مزيد من التنازلات في قضية فلسطين. وساعد على الانغماس في التطبيع العلني العداءُ المستجدّ لإيران، الذي بات يشكّل أحد محطّات التّقاطع بين «إسرائيل» من جهة، وما يطلق عليه «المحور السني المعتدل» من جهة أخرى.

أنور عشقي: سفير التّطبيع «غير الرّسمي»

في تمّوز/ يوليو ٢٠١٦ زار وفد سعودي على رأسه الجنرال المتقاعد أنور عشقي، وهو مدير مركز الشرق الأوسط للدّراسات الاستراتيجيّة والقانونية، «إسرائيل» والتقى دور غولد، مدير عام وزارة الخارجة

الإسرائيلية في حينه، وقد تحدث عشقي عن إحياء مبادرة العربية للسلام المقدمة من الملك عبد الله في قمة بيروت ٢٠٠٢ وهي تنصّ على تطبيع العلاقات مع «إسرائيل» بعد حلّ القضية الفلسطينية[٢٢].

وفي مقابلة مع DW عربية قال عشقي إنّ «العالم الإسلامي سيطبّع مع إسرائيل إذا طبّعت السعودية»[٢٣]، وبرأيه فإنّ «تغريدات الشعب السعودي وآراءه تقول إنّ إسرائيل لم يسجَّل منها عدوان واحد على المملكة»، و» أهمّ الأوراق التي تملكها المملكة هي التطبيع مع إسرائيل. هذه أكبر ضمانة الآن لإعطاء الفلسطينيين حقوقهم لأنه كما تبين لنا في مؤتمر القمة الإسلامي فإنّ موقف المملكة دليل للدول الإسلامية، فإذا طبعت المملكة مع إسرائيل سوف تطبع الدول الإسلامية كلها مع إسرائيل وستكون قد كسرت العزلة بين إسرائيل ودول المنطقة». وفي تشرين أول/ أكتوبر ٢٠١٧ قال عشقي في مقابلة على قناة روسيا اليوم إنّ «التواصل بين السعودية وإسرائيل هو تواصل علمي وفكري وإنساني، وليس تواصلاً سياسيًا»، مشيرًا إلى أنّ «إلقاء الأمير تركي الفيصل محاضرةً وإلقائي أنا محاضرةً مع الإسرائيليين في أمريكا، أو في أيّ منطقة أخرى، لا يعني تطبيعًا، خصوصًا أنّنا لسنا رسميين»[٢٤].

ويعدّ عشقي من المقرّبين من حكّام المملكة، ولقاؤه مسؤولين إسرائيليين جهرًا يتقاطع مع الحديث المتزايد عن تقارب سري بين الجانبين السعودي والإسرائيلي، ومع التصريحات الإسرائيلية حول العلاقة مع المملكة، وكذلك مع تصريحات صادرة عن سياسيين أو دبلوماسيين سعوديين.

الأمير تركي الفيصل: ضيف القنوات الإسرائيلية والمنتديات الصهيونيّة

إذا كان أنور عشقي يتولّى جانب التنظير للعلاقة بين الدول العربية

ودولة الاحتلال من باب «المبادرة الفرديّة» ولتخفيف وطأة مشهد قادم ينطوي على زيارات متبادلة بين «تل أبيب» والرياض فثمّة شخصيّة أخرى سبقته في ذلك وهي الأمير تركي الفيصل، الرئيس الأسبق للمخابرات السعودية وسفير الرياض السابق لدى واشنطن وبريطانيا، الذي لا يمكن النّظر إلى صولاته وجولاته التّطبيعية بمعزل عن النّظام الرسمي في المملكة.

فقد ظهر الفيصل مؤخرًا على التلفزيون الإسرائيلي في مقابلة مع هيئة البث الإسرائيلية في واشنطن عرضت في ٢٤/ ١٠/ ٢٠١٧[٢٥]، وقال فيها الفيصل إنّه «على إسرائيل أن توافق على مبادرة السلام العربية وأن تجري مكالمات سلام وحوار سياسيّ يستند إلى مبادرة السلام العربية، قبل أيّ دفء في العلاقات بين السعودية وإسرائيل». ونفى صحّة التقارير التي تحدثت عن زيارة سرية لوليّ العهد محمد بن سلمان إلى «تل أبيب»، وقال إنّه «لن تُنسج علاقات بين إسرائيل والسعودية إلى أن تُحلّ القضية الفلسطينية». وأضاف: لكي يعمّ السلام في إسرائيل، ليس مع الفلسطينيين فحسب بل مع كل الدول العربيّة والإسلامية، على إسرائيل أن تنسحب من كلّ مناطق ١٩٦٧ بما في ذلك القدس».

هذه المقابلة كانت على هامش مؤتمر عقد في ٢٢/ ١٠/ ٢٠١٧ من تنظيم «منتدى سياسة إسرائيل» و«مركز الأمن الأمريكي الجديد» و«مركز قادة من أجل أمن إسرائيل» في نيويورك وشارك فيه الفيصل إلى جانب مدير جهاز «الموساد» الإسرائيلي الأسبق، إفرايم هليفي وإسرائيليين آخرين، منهم الجنرال الإسرائيلي المتقاعد أمنون ريشيف[٢٦].

وبصرف النّظر عن التصريحات التي صدرت عن الفيصل وعن هليفي فإنّ هذه المشاركة للفيصل، بما فيها لقاؤه مسؤولين إسرائيليين ليست المرة

الأولى. فالفيصل كان شارك في حوار نظمه «معهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى» في ٢٠١٦/ ٥/ ٥، مع اللواء المتقاعد في جيش الاحتلال الجنرال يعقوب عميدرور، مستشار الأمن القومي السابق لرئيس الحكومة الإسرائيلي بنيامين نتنياهو، والذي أكّد وجود لقاءات غير رسميّة بين الجانبين في وقت أعلن الفيصل أنّه لا زياراتٍ رسمية ستتمّ ما لم توافق «إسرائيل» على «حلّ الدولتين» والالتزام بحدود عام ١٩٦٧[٢٧].

قد لا تكون هذه اللقاءات رسميّة بالمعنى الظاهري، ولكنّها واقعًا وحقيقة هي ملاقاة العدو في منتصف الطّريق، وتمهيد السّبيل لخطوات لاحقة رسمية لا تبدو بعيدة التحقّق في ظلّ حجم الانزياح الذي تشهده المنطقة والانعطافات الواضحة التي تثبت الابتعاد عن القضية الفلسطينية مع تبرير ذلك بالأخطار الأمنية المستجدّة التي لا تدخل دولة الاحتلال في عدادها وفق الحسابات الجديدة. وعلى ما يبدو فإنّ البوصلة تتجّه في كل ذلك إلى إرضاء البيت الأبيض والسير في مخططاته، الأمر الذي تعزّز من احتمالاته التقاريرُ التي تحدثت عن ضغط سعودي على الرئيس الفلسطيني لقبول «خطة ترمب للسلام» أو الاستقالة، وذلك أثناء زيارة عباس الأخيرة إلى المملكة في ٧/ ١١/ ٢٠١٧، والتي دعي إليها على عجل[٢٨].

زيارات أمراء سعوديّين لتل أبيب بين النفي والتّأكيد

أوردت هيئة البث الإسرائيلي في ٧/ ٩/ ٢٠١٧ خبرًا «حصريًا» لمراسلها شمعون أران كشف عن زيارة سرية قام بها أمير من البلاط الملكي السعودي خلال الأيام الأخيرة وبحث فيها مع كبار المسؤولين الإسرائيليين فكرة دفع السلام الإقليمي إلى الأمام[٢٩]. ووفق

التقرير، فقد رفض كلّ من ديوان رئيس الحكومة ووزارة الخارجية التعليق على هذا الخبر. ولم يلبث صحفيون إسرائيليون، منهم الصحفية نوجا تارنوبولسكي، أن أشاروا إلى أنّ الأمير السعودي هو محمد بن سلمان إلى أن أكّد مسؤول إسرائيلي، رفض الكشف عن اسمه، لوكالة الصحافة الفرنسية في ٢٠/ ١٠/ ٢٠١٧أنّ ولي العهد السعودي، الأمير محمد بن سلمان، زار «تل أبيب»، في أيلول/ سبتمبر ٢٠١٧[٣٠]. وكانت وكالة بلومبيرغ الأمريكية نقلت في ١١/ ٩/ ٢٠١٧ عن أيوب القرا، وزير الاتصالات في حكومة الاحتلال، قوله إنّه التقى مسؤولاً خليجيًا، من دون الإدلاء بأيّ تفاصيل حول شخصيّة المسؤول أو مضمون اللقاء أو ما إذا كان نتنياهو حاضرًا فيه[٣١].

وقد صدر نفي للخبر عن الخارجية السعودية في ٢٢/ ١٠/ ٢٠١٧ قال إنّ المملكة كانت دائمًا واضحة في تحرّكاتها واتصالاتها وليس لديها ما تخفيه في هذا الشأن، ودعا وسائل الإعلام إلى «تحرّي الدقة والحقيقة» في ما تنقله من أخبار[٣٢].

ويبقى جانب آخر يضاف إلى كل ما تقدّم، وهو العلاقات التجارية بين دول الخليج من جهة ودولة الاحتلال من جهة أخرى، فقد بلغ معدل التبادل التجاري بين دول مجلس التعاون الخليجي ودولة الاحتلال ١. ٧٣٠ مليون دولار، وذلك من بداية الألفية الثالثة حتى عام ٢٠٠٣ ليحافظ على المعدل ذاته لمدة ٤ أعوام. وتضاعف حجم التبادل في عام ٢٠٠٦ بنسبة ٢٣٠٠٪، ليبلغ ٤٠. ٦٥٣ مليون دولار، واستمرّ صعوده وصولاً لأقصاه في عام ٢٠٠٨، حين بلغ ٩٨. ٤٨٠ مليون دولار[٣٣]. ومن أبرز السلع المتبادلة بين دول الخليج العربي ودولة الاحتلال الأسمنت، والمواد الصخرية كالملح، والكبريت، واللؤلؤ والأحجار الكريمة. ويضاف إلى ذلك

التطبيع الرياضي والثقافي وغيره مما يتسرّب إلى العلن، وكل ذلك تحت مسمى فصل السياسة عن مناحي الحياة الأخرى والنظر إلى مواطني دولة الاحتلال من منظور آخر يكسر الحاجز النّفسي تجاه ما هو مرتبط بالاحتلال ويمهّد لتقبّل دولتهم وقبولها.

السّلطة الفلسطينية: تطبيع في مختلف المجالات

كان اتّفاق أوسلو الموقع عام ١٩٩٣ فاتح عهد التّطبيع الفلسطيني مع الاحتلال، وهو تطبيع حملت لواءه السلطة الفلسطينية التي نشأت بموجب الاتّفاق. ولعلّ أهمّ مظاهر التطبيع مع الاحتلال هو التنسيق الأمني الذي يفاخر به مسؤولو السلطة، بدءًا من رئيسها مرورًا بقادة السلطة الأمنيين والاستخباريين. وقد سلّمت السلطة بموجب هذا التنسيق المئات من الفلسطينيين إلى الاحتلال لاعتقالهم أو غيّبتهم في سجونها، وهذا واضح إلى حدّ بعيد في تصريحات المسؤولين الفلسطينيين منذ اندلاع انتفاضة القدس، لا سيّما حول إحباط تنفيذ عمليات ضدّ الاحتلال، أو تفكيك خلايا، أو مصادرة سكاكين من فلسطينيين من بينهم طلبة مدارس[٣٤].

إلى جانب التّنسيق الأمني، قررت منظمة التحرير عام ٢٠١٢ إنشاء «لجنة التواصل مع المجتمع الإسرائيلي»، التي «تمارس دورًا أعقد من الاشتباك المسلّح مع الاحتلال» وفق إلياس زنانيري، نائب رئيس اللجنة، الذي أشار إلى أنّه «عبر اللقاءات المتعددة تبين أنّ الإسرائيليين لا يعرفون شيئًا عن البرنامج السياسي الفلسطيني لقبول دولة إسرائيلية بجانب دولة فلسطينية، ويُصور لهم أنّنا مجموعة قتلة يحملون أحزمة ناسفة وقنابل ويريدون رمي الإسرائيليّين في البحر»[٣٥].

ومن أوجه ترجمة هذا «الاشتباك»، على سبيل المثال، زيارة وفد من اللجنة قرية جولس في ٢٩/ ٣/ ٢٠١٦

لتقديم التعازي في وفاة رئيس الإدارة المدنية الإسرائيلية التّابعة للاحتلال في حادثة سقوط طائرة خفيفة[٣٦].

وإلى جانب ذلك، تناولت السلطة – ممثّلة برئيسها محمود عباس – مسألة زيارة القدس تحت الاحتلال لتسوّق لها على أنّها «دعم للسجين وليس تطبيعًا مع السّجّان». فقد دعا عباس المسلمين والمسيحيين في العالم العربي إلى التوجه للقدس والصلاة فيها على اعتبار أنّ الزيارة هي أحد أشكال النضال بما ستوفره من وسيلة لكسر عزلة المقدسيين، وتعزيز صمودهم، والمساهمة في حماية هوية المدينة وتاريخها وتراثها المستهدفة بالاستئصال، وسيذكر المحتلين بأنّ قضية القدس هي قضيّة كلّ عربي ومسلم، وكلّ مسيحي، على حدّ قوله. هذه الدعوة أطلقها عباس في مؤتمر القدس الأول الذي عقد في قطر في ٢٥/ ٢/ ٢٠١٢ ودعمها بحديث شدّ الرحال المروي عن النبي محمّد في وقت كانت القدس فيه تحت الاحتلال الرّوماني. ومن ثمّ كان لا بدّ من دعم دعوة عباس بفتاوى دينيّة تصدّى لها بشكل رئيس محمود الهبّاش وزير الأوقاف الفلسطيني، ويوسف إدعيس رئيس المحكمة الشرعية العليا اللذان رأيا أنّ الزّيارة مطلوبة ومستحبّة.

إلا أنّ حصر دعم القدس من باب الزيارة والسياحة لا يعدو كونه تسطيحًا لمعنى الدعم الحقيقي الذي تحتاج إليه المدينة المحتلة، ومحاولة لتجاوز البحث في سبل الدعم الحقيقية التي يطلبها المقدسيون، ومع الإشارة إلى أن القوات الإسرائيلية الموجودة في القدس تجيّر أي زيارات لمصلحة الاحتلال، فإنّ الدخول إلى القدس لا يكون إلا بموافقة الاحتلال وبضرورة اجتياز حواجزه مع ما يعنيه ذلك من كسر الحاجز النفسي تجاه الاحتلال، وهو ما لا يشكّل دعمًا للقدس أو المقدسيين بأي حال من الأحوال.

ثانيًا: تسويق التّطبيع على أجنحة التّسوية

هذه العلاقات بين عدد من الدول العربية ودولة الاحتلال، والتّصريحات واللقاءات والمصافحات والمشاركة في المؤتمرات والمناظرات مهّدت الطريق أمام تصريحات تدعو إلى «السلام» وإلى التسوية مع الاحتلال وصلت إلى ذروتها في التصريحات المصرية والسعودية بالتزامن مع انعقاد الدورة الـ٧٢ للجمعية العامة للأمم المتحدة في نيويورك.

فقد التقى الرئيس المصري عبد الفتّاح السيسي، ومعه وزير خارجيّته سامح شكري، برئيس حكومة الاحتلال بنيامين نتنياهو في ٢٠١٧/٩/١٩ على هامش الجمعية العامة للأمم المتحدة. هذا اللقاء كان التواصل العلني الأول بين الرجلين، ولكنه لم يكن الأول فعليًا، فقد سبقه لقاءات سرّية بينهما، منها واحد في العقبة بحضور وزير الخارجية الأمريكي جون كيري والملك عبد الله الثاني، وآخر في القاهرة بحضور زعيم حزب العمل حينها يتسحاق هرتسوغ[٣٧]. هذا اللّقاء التّطبيعي ساده جوّ من «الحبور» بالتوازي مع حملة متصاعدة من الاعتداءات الإسرائيلية على القدس والأقصى.

وكان شاكر زار دولة الاحتلال في ٢٠١٦/٧/١٠ والتقى نتنياهو، فيما كانت آخر زيارة لوزير خارجية مصري إلى «إسرائيل» في عام ٢٠٠٧ عندما كان أحمد أبو الغيط وزيرًا للخارجية، ثم لم تسجّل أيّ زيارات في فترة الرئيس محمد مرسي قبل الانقلاب العسكري عليه عام ٢٠١٣. وقال شكري إن زيارته تلك هي لترويج رؤية الرئيس المصري عبد الفتاح السيسي للمساعدة على إحياء عملية السّلام بين الفلسطينيين والإسرائيليين[٣٨]. ورحّب نتنياهو بالزيارة مشيرًا إلى أنها «تعكس تغير

العلاقات بين إسرائيل ومصر بقيادة السيسي». وهذا الأخير كان قال عام ٢٠١٥ في مقابلة مع الواشنطن بوست إنه «يتحدث كثيرًا مع نتنياهو، وهو يريد أن يؤكّد له أنّ السلام مع الفلسطينيين سيكون صفقة تاريخيّة بالنّسبة إليه وإلى إسرائيل[٣٩]».

هذا على الجانب المصري، أما على الجانب السعودي فقال وزير الخارجية السعودي عادل الجبير في خطابه أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة في ٢٠١٧/ ٩/ ٢٣ إنّ بلاده لا ترى مبرّرًا لاستمرار النّزاع الفلسطيني الإسرائيلي في ظل التوافق الدولي بشأن الحلّ القائم على دولتين[٤٠]، ويأتي هذا الكلام على الرغم من التعنت الإسرائيلي ومن تصعيد الاعتداءات والتّصريحات ضد الفلسطينيين والتهويد المستمر في القدس والأقصى من دون هوادة، وأسوأ من ذلك القفز عن واقع وجود احتلال ووصف الوضع بالنّزاع، كأنّما هو نزاع على قطعة أرض أو حقّ مرور.

ثالثًا: علاقات مع دول «عربية سنية» قبل اتّفاقيات سلام

درج الاحتلال في الأعوام القليلة المنصرمة على التّرويج لوجود علاقات قوية مع دول «عربية سنية لا تجمعها مع إسرائيل اتفاقيات سلام»، مع التركيز على أنّ هذه الدول تشاطر «إسرائيل» العداء لإيران والخوف من برنامجها النووي. وهذا ما حرص على ترديده وتأكيده رئيس حكومة الاحتلال في غير مناسبة، لا سيّما في ضوء التحولات التي تشهدها المنطقة. ومن ذلك تصريح نتنياهو في افتتاح الدورة الشتوية للكنيست عام ٢٠١٣ أنه «للمرة الأولى في تاريخ إسرائيل ثمة فهم في العالم العربي بأنّ إسرائيل ليست العدو، بل ثمّة العديد من الأمور التي نتّحد حولها»، مضيفًا أنّ هناك عددًا من الدول في المنطقة تريد التّخلص من النفوذ الإيراني،

والإخوان المسلمين، وتنظيم القاعدة[٤١]. كذلك قال نتنياهو في خطاب أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١/ ١٠/ ٢٠١٥ إنّ التّحالفات المتغيّرة في المنطقة تقرب الدول العربية من الدولة اليهودية لمواجهة الخطر الإيراني وخطر داعش[٤٢]. وفي ١٤/ ٢/ ٢٠١٦، قال نتنياهو لوفد ضمّ عددًا من قادة منظمات يهودية أمريكية إن معظم الدول المعتدلة في المنطقة ترى في إسرائيل حليفًا، قائلاً إنّ الوقت حان كي تعلن هذه الدول عن علاقاتها بإسرائيل[٤٣]. وأشار إلى أنّ «معظم الدول العربية تغير نظرتها إلى إسرائيل، فهم لم يعودوا يرونها عدوًا». وفي وقت سابق من العام، تحديدًا في ٢٤/ ١/ ٢٠١٦، قال في مقابلة مع CNNعلى هامش منتدى دافوس الاقتصادي إن «إسرائيل والدّول السنية لا يقفون في جهات متعاكسة، وإنّ السعودية تدرك أنّ إسرائيل حليف وليست عدوًا بسبب الخطرين الرئيسين اللذين يهدّدانهما: إيران وداعش»[٤٤]. وقد كرّر الأمر ذاته في ٢/ ١١/ ٢٠١٧ خلال لقائه، في لندن، رئيسة الوزراء البريطانية تيريزا ماي حيث قال «إنّ ثمة دولاً عربية لم تعد ترى في إسرائيل عدوًا بل حليف، ولا أمل بتحقيق حلم الفلسطينيين إلا بعد الاعتراف بيهوديّة الدولة»[٤٥]. وأشار إلى هذا الأمر غادي إيزنكوت، رئيس الأركان الإسرائيلي، في مقابلة أجراها معه موقع إيلاف السعودي في ١٦/ ١١/ ٢٠١٧ حيث قال إن ثمة مصالح مشتركة بين حكومته والسعودية في مواجهة إيران[٤٦].

وفي سياق غير بعيد، دعا يسرائيل كاتس، وزير المواصلات في حكومة الاحتلال (وهو من حزب «الليكود»)، في مؤتمر هرتزليا في ٢٢/ ٦/ ٢٠١٧ الملك السعودي سلمان إلى أن يدعو نتنياهو إلى زيارة الرّياض لتأسيس علاقات دبلوماسية

كاملة، ودعاه أيضًا إلى إرسال ابنه محمد، الذي عين وليًا للعهد، إلى «تل أبيب» بعدما تحدّث عن مصلحة مشتركة في مواجهة إيران[٤٧]. وفي المؤتمر ذاته، قال وزير الجيش أفيغدور ليبرمان إنّه من الضروري التوصل إلى اتّفاق سلام مع الدول العربية المعتدلة قبل إبرام اتفاق سلام مع الفلسطينيين. وكان ليبرمان طرح الفكرة ذاتها أمام الكنيست في ٢٢/ ٦/ ٢٠١٧، حيث قال إنّ التطبيع مع الدول العربية هو الأولويّة، ويأتي من بعده الحديث عن السلام مع الفلسطينيّين[٤٨]، حيث علينا ألا نجعل التطبيع مع الدول العربية مرهونًا بالتوصّل إلى اتّفاق مع الفلسطينيين.

وكان الجنرال الإسرائيلي يعقوب عميدرور، مستشار الأمن القومي الإسرائيلي السابق، أشار أثناء مشاركته في ندوة عقدها معهد واشنطن لدراسات الشرق الادنى في ٥/ ٥/ ٢٠١٦ وجمعته بالأمير تركي الفيصل، إلى أن «إسرائيل» تتشارك مع الدول العربية في العديد من المصالح، حيث إنّه «من المهم للإسرائيليين التحدث وتبادل وجهات النظر ومحاولة إقناع العرب حولنا»، فإسرائيل تدرك أنه يجب لقاء أيّ زعيم عربي في أيّ مناسبة إذا كانوا مستعدين للحديث معنا، وهذه اللقاءات مهمّة كي يفهم كل طرف الطرف الآخر وإن كانت لن تؤدّي دائمًا إلى اتّفاق[٤٩].

وتوّج هذه التصريحات يوفال شتاينتس، وزير الطاقة في حكومة الاحتلال، الذي قال في ١٩/ ١١/ ٢٠١٧ في مقابلة مع إذاعة الجيش إنّ «لإسرائيل بالفعل علاقات سرية مع دول إسلامية وعربية كثيرة، والمعني بإخفائها هو الطرف الثاني. من ناحيتنا، لا مشكلة لدينا، لكننا نحترم رغبة الطرف الثاني، سواء مقابل السعودية أو مقابل دول أخرى» مؤكدًا في الوقت ذاته وجود علاقات

«أكبر بكثير... لكننا نبقيها سرًا»[٥٠].

ومن الأسباب التي تدعو «إسرائيل» إلى التحالف والترويج لعلاقات مع الدول العربية السنية السعي إلى إقامة تحالفات تسبغ الشرعية على سياساتها الاحتلالية وتعطي مشروعية لقلقها من «الخطر الإيراني». وأهمّ من ذلك أنّها تسعى إلى العمل بعكس ما كان السائد في مقاربة القضية الفلسطينية حيث كان تطبيع العلاقات مع الدول العربية مشروطًا بحلّ القضية الفلسطينية، ولكنّ «إسرائيل» وجدت حلاً أسهل، وهو إقامة علاقات مع هذه الدول بما يجعلها في حِلٍّ حتى من التظاهر بالاستعداد للجلوس إلى طاولة المفاوضات.

رابعًا: مخاطر التّطبيع على القضية الفلسطينيّة

يؤطّر التطبيع مع الاحتلال القبولَ بالنكبة وبالنكسة، وبسلسلة الهزائم العربية أمام الاحتلال ويقرّ لـ «إسرائيل» بأنّها صاحبة الأرض. ويسمح كذلك للاحتلال بالتّسلّل إلى الوعي العربي، لا سيّما مع الحديث عن التسامح وحوار الأديان، وضرورة قبول الآخر مع العلم أنّ الصراع ليس بين المسلمين واليهود ولكن بين شعب تحت الاحتلال وكلّ المدافعين عن حقّه من جهة واحتلال قام على اغتصاب الأرض وكل الداعمين له من جهة أخرى. ويؤدّي التطبيع بطبيعة الحال إلى تجاوز كلّ الثورات والانتفاضات التي قام بها الفلسطينيون، وبالانتصارات التي حققتها قوى المقاومة ضدّ الاحتلال، وتحويلها من فعل مقاوم إلى فعل عبثي، لا سيّما في ظلّ استماتة بعض المنظّرين للأنظمة التي تسير في ركب التّطبيع لتظهير الخسائر البشرية والمادية التي تترتّب على العمل المقاوم من دون الحديث عن الهزائم التي تتراكم في سجل الاحتلال، خصوصًا

مـا ألحقتـه بـه المقاومـة في لبنـان وفي فلسـطين، وكـذلك عجـزه في وجـه الفلسطينيين الذين لا يلبثون يخرجـون في وجهه منتفضين على احتلال يسـعى بعض بني جلدتهم إلى إحكامه عليهم.

ويؤدّي التطبيع القـائم عـلى إقامـة علاقات تجاريّة وسياسيّة ودبلوماسـية مع دولة الاحـتلال إلى الاعـتراف بهـا وبالواقع الذي فرضته ومكافأتهـا عـلى جرائمها، وبسط روايتها ورؤيتها عـلى ما عداها مع تجاهل الرواية الفلسطينية وهدر أيّ حقّ مرتبط بهـا. وسيسـاعد التطبيـع «إسرائيـل» عـلى المـضيّ في سياساتها التي تهدف إلى الاحتفاظ بـما سرقت والاستيلاء على مـا تبقـى مـن أرض فلسطينية، ولـن يضـيرها حالـة المراوحة ما بـين مفاوضـات، ووعـود بالـدخول في مفاوضـات، والتحضـير لجولات جديدة من المفاوضات، وهو وقت ضـائع بالنسـبة إلى الفلسـطينيين تضعه «إسرائيل» في حسابها مزيدًا مـن السيطرة والتّحكّم.

وعلى ما يبدو، فـإنّ هـذا التقـارب بين بعض الـدول العربيـة مـن جهـة، ودولـة الاحـتلال مـن جهـة أخـرى يتناغم مع تصـوّر الـرئيس الأمريكـي دونالـد ترمـب لتصـفية القضـية الفلسـطينية، ويمهّـد الطريـق لوضـع تصـوّره للحـلّ موضـع التنفيـذ. فالحديث عن «خطّـة ترمـب للسـلام» قـد تعـاظم، وهـي مخطّـط تتـوالى التسريبات حوله وكان من آخرهـا مـا ذكرتـه القنـاة ١٢ العبريـة في ١٨/ ١١/ ٢٠١٧ نقـلاً عـن مصـادر إسرائيلية، عن اتّجاه ترمـب إلى اقـتراح إقامة دولة فلسطينيّة لـيس بالـضرورة عـلى حـدود عـام ١٩٦٧، مـن دون تمسّـك الولايـات المتحـدة بـإخلاء المسـتوطنات في الضـفة، مـع تأييـدها لمعظـم المطالـب الأمنيـة الإسرائيليـة بخصوص الضّفة الغربية. ووفق القناة فإنّ المخطط الذي سيكشف عنه خلال الأشهر القادمة، ولكن ليس في كـانون أول/ ديسـمبر، لـن يتطـرّق إلى نقـل

السفارة إلى القدس أو اعتراف واشنطن بالقدس عاصمة لـ «إسرائيل»[٥١]. وعلى الرغم من النفي الأمريكي والإسرائيلي لما أوردته القناة العبرية إلّا أنّه يكرّر، بشكل مختلف، تقارير عديدة كشف عنها سابقًا ضمن ما بات يسمى بـ «صفقة القرن».

توصيات:

إنّ القضية الفلسطينية لم يُكتب لها أن تبقى إلى يومنا هذا إلا بتضحيات أهلها ونضالهم، ورفضهم مشاريع التسوية، وتمسّكهم بالمقاومة بأشكالها كافة، وبدعم من أحرار العالم. ومن الواضح أنّ هذه القضية باتت اليوم، أكثر من أيّ وقت سابق، عبئًا على أرباب مسار «التسوية» والتطبيع الذين يريدون بناء علاقات طبيعية مع الاحتلال على خلفية العداء لـ «إيران والميليشيات التي تعمل في المنطقة بدعم منها». أمّا التنازلات التي قدّمها بعض الملوك والرؤساء فهي لا تلزم إلا أصحابها، وهي تنازلات تتقاطع مع وعد بلفور ولا تفترق عنه إلا بقدر اختلاف الأشخاص والزمان. أما المضمون فهو ذاته، وإن اختلفت حيثيّاته، ولكنه في نهاية الأمر يكرّس الاحتلال على أرض فلسطين التاريخية بلا أيّ اعتبار لحقوق أهل الأرض.

١. إنّ أرض فلسطين للفلسطينيين، والاحتلال طارئ وهو إلى زوال، وإنّ أيّ نظرة أخرى إلى الصراع وإلى الاحتلال لا تزال تثبت فشلها وعدم صوابيتها.

٢. إنّ النضال الذي تراكمت نتائجه على مدى عقود الاحتلال لا يمكن شطبه لأجل رؤى قوى الاستكبار العالمي، وهو مسار يعكس عنصر قوة يدعم القضية الفلسطينية ويعزّزها، ومن المهم التمسك به من دون أن يعني ذلك ترك المسار السياسي، ولكنهما مساران يتكاملان.

٣. على دعاة التّطبيع أن يعوا أنّ أيّ

حقّ فلسطيني لا يمكن التنازل عنه وإن كان ذلك تحت مسمّى التسامح والتعايش الديني إذ إنّ الأمر ليس نزاعًا على الحق في الصلاة أو على الدخول إلى المسجد، بل هو صراع كنهه وأساسه اغتصاب الأرض، ولا يمكن تجاوزه من بوّابة اقتسام القدس والتشارك في الأقصى.

٤. الحرص على نشر الوعي حول مخاطر التطبيع من جهة، وحول مركزية القضية الفلسطينية من جهة أخرى وهي قضيّة بذلت من أجلها الدماء حتى لا تموت قبل أن يرسم حلّها وفق ما يتناسب مع تضحيات أهلها.

٥. من المهمّ عقد المؤتمرات ضدّ التطبيع، ولكن الأهم هو ألا تتحول هذه المؤتمرات أو اللقاءات إلى لقاءات تنظيرية حول التطبيع ومخاطره من دون اقترانها بخطوات عملية وفعلية لوقف التطبيع.

٦. العمل على سنّ قوانين في البرلمانات العربية والإسلامية لتجريم التطبيع مع الاحتلال.

٧. ملاحقة الأصوات الشاذة التي تنادي بالتطبيع في أمتنا واتخاذ إجراءات قانونية صارمة بحقّها.

٨. دعم جهود مقاطعة الاحتلال وإبراز جهود ملاحقته وعزله وإظهار حجم رفض أبناء الأمة له.

٩. إظهار جرائم الاحتلال بحقّ الإنسان والأرض والمقدسات في فلسطين وغيرها، وهي علاقات لا يُتصوّر معها بناء علاقات مع احتلال مجرم.

١٠. إصدار الفتاوى الشرعية التي تؤكد حرمة التطبيع مع الاحتلال بما يؤدّي إلى عزل هذا الخيار الكارثي.

الهوامش:

[١] وقع الاتفاقية عن الجانب المصري الرئيس أنور السادات وعن الجانب الإسرائيلي رئيس حكومة الاحتلال مناحيم بيغن، برعاية الرئيس الأمريكي جيمي كارتر، في منتجع كامب ديفيد بالولايات المتحدة.

[٢] تايمز أوف إسرائيل، ٩/ ٨/ ٢٠١٣.

http: //ow. ly/34ZU30giY7N

[٣] الجزيرة، ١٥/ ٤/ ٢٠٠٨.

http: //ow. ly/Gk5t30gGyYe

[٤] هآرتس، ١٨/ ٥/ ٢٠١٠.

http: //ow. ly/2Rjf30giyPA

[٥] وزارة الخارجية الإسرائيلية، ٢٨/ ١/ ١٩٩٦.

https: //goo. gl/ok5bx9

[٦] تايمز أوف إسرائيل، ٩/ ٨/ ٢٠١٣.

http: //ow. ly/1w8i30giyNA

[٧] جريدة الدستور، ١٤/ ١١/ ٢٠١٧.

http: //www. dostor. org/1625258

[٨] الإعلان متوافر على الرابط:

https: //goo. gl/Jk5RGV

[٩] وكالة الأنباء والمعلومات الفلسطينية (وفا)، ٩/ ٦/ ٢٠١١.

http: //ow. ly/JNWa30giyVW

[١٠] مركز سيمون فيزنتال،

https: //goo. gl/oZbdUc ؛

واشنطن بوست، ٢٢/ ٩/ ٢٠١٧.

https: //goo. gl/xVSrU 2

[١١] وطن، ٢٥/ ١٢/ ٢٠١٦.

https: //goo. gl/NvWCIK ؛ الجزيرة، 2016/12/27. https: //goo. gl/qp5XbC؛

وعلى موقع يوتيوب، ٢٤/ ١٢/ ٢٠١٦.

https: //www. youtube. com/watch ?v=EU_F0Qbzyrg

[١٢] هآرتس، ٢٢/ ١٢/ ٢٠١٥.

http: //www. https: //www. haaretz. com/opinion/. premium-693264 .1

[١٣] جريدة الرياض، ٢٤/ ٩/ ٢٠٠٥.
http: //www. alriyadh. com/96248
[١٤] سي أن أن، ٢٧/ ١٢/ ٢٠١٦:
https: //arabic. cnn. com/middleeast/27/11/2015/uae-israel-irena
[١٥] استقال غولد من منصبه في ١٣/ ١٠/ ٢٠١٦.
[١٦] تايمز أوف إسرائيل، ١٨/ ١/ ٢٠١٦.
http: //ow. ly/sx7d30giYpz
[١٧] معاريف، ٦/ ١٠/ ٢٠١٧.
http: //www. maariv. co. il/journalists/Article- .601770
وموقع المجد الأمني، ٨/ ١٠/ ٢٠١٧.
http: //ow. ly/LWvS30giHkR
[١٨] موقع ٢٤i، ١٨/ ٨/ ٢٠١٦.
http: //ow. ly/zesJ30giYcg
[١٩] عرب ٤٨، ٢٧/ ٣/ ٢٠١٧.
https: //goo. gl/v7od44
[٢٠] المقابلة على موقع يوتيوب بتاريخ ١١/ ١١/ ٢٠١٧:
https: //www. youtube. com/watch?v=H_71D3UXntE
[٢١] تشتمل المبادرة على ثمانية مبادئ أهمها انسحاب «إسرائيل» من الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧، بما فيها شرق القدس، وإزالة المستوطنات التي أقامتها بعد عام ١٩٦٧، وضمان حرية العبادة وممارسة الشعائر الدينية لجميع الأديان في الأماكن المقدسة، وتأكيد حق الشعب الفلسطيني في العودة وتعويض من لا يرغب بالعودة، وقيام الدولة الفلسطينية المستقلة بعاصمتها القدس، وتأكيد حق دول المنطقة بالعيش في سلام.
[٢٢] فوكس نيوز، ٢٤/ ٧/ ٢٠١٦.
http: //ow. ly/A8xe30gf9zk
[٢٣] DW عربية، ٢٧/ ٦/ ٢٠١٧.
http: //p. dw. com/p/2fTUs
[٢٤] مقابلة أنور عشقي على قناة روسيا اليوم على موقع يوتيوب بتاريخ ٢٤/ ١٠/ ٢٠١٧:
https: //www. youtube. com/watch?time_continue= & 1v=soduptnGI1Y
[٢٥] نقلاً عن صفحة هيئة البث الإسرائيلية على صفحة فيسبوك:
https: //www. facebook. com/kan. news/videos//356004208157875
وانظر: عربي٢١، ٢٤/ ١٠/ ٢٠١٧.

http: //ow. ly/2go730gdk8j

[٢٦] موقع عرب ٤٨، ٢٣/ ١٠/ ٢٠١٧.

http: //ow. ly/qk5u30gdtOJ

[٢٧] سي أن أن عربي، ٦/ ٥/ ٢٠١٦.

http: //ow. ly/Q4tl30gnFXr

[٢٨] التايمز البريطانية، ١٣/ ١١/ ٢٠١٧.

http: //ow. ly/8bX830gGCyD

[٢٩] هيئة البث الإسرائيلي، ٧/ ٩/ ٢٠١٧:

http: //www. makan. org. il/Item/ ?itemId=13041

[٣٠] ميدل إيست مونيتور، ٢١/ ١٠/ ٢٠١٧.

http: //ow. ly/oHiO30gnGRa

[٣١] بلومبيرغ، ١١/ ٩/ ٢٠١٧.

http: //ow. ly/tGmc30gntBn

[٣٢] وكالة الأنباء السعودية (واس)، ٢٢/ ١٠/ ٢٠١٧:

http: //www. spa. gov. sa/1679933

[٣٣] التبادل التجاري العربي-الإسرائيلي: هل يتغير بتغيّر الأنظمة؟ مركز البديل للتخطيط والدراسات الاستراتيجية، ١٢/ ٢/ ٢٠١٧.

http: //ow. ly/ezSG30giVGG

[٣٤] انظر: تقرير حال القدس السنوي ٢٠١٦، قسم الأبحاث والمعلومات في مؤسسة القدس الدولية، آذار/ مارس ٢٠١٧. ص. ١١٩.

http: //quds. be/n4b

[٣٥] قدس برس، ٢٨/ ٤/ ٢٠١٦:

http: //www. qudspress. com/index. php ?page=show & id=18487

[٣٦] الجزيرة، ١/ ٤/ ٢٠١٦.

http: //ow. ly/Q6yM30gfr4g

[٣٧] جيروزاليم بوست، ١٩/ ٩/ ٢٠١٧.

http: //ow. ly/WvFv30gfb84

[٣٨] نيويورك تايمز، ١٠/ ٧/ ٢٠١٦.

http: //ow. ly/XK3o30gfb3Z

[٣٩] واشنطن بوست، ١٢/ ٣/ ٢٠١٥.

http: //ow. ly/Xkel30gf9hz

[٤٠] سبوتنيك، ٢٣/ ٩/ ٢٠١٧.

http: //ow. ly/ZiM130giXC9

[٤١] إسرائيل هايوم، ١٨/ ١٠/ ٢٠١٣.

http: //ow. ly/D4ng30gk9l3

[٤٢] الغارديان، ١/ ١٠/ ٢٠١٥.

http: //ow. ly/7nR030gk9iO

[٤٣] تايمز أوف إسرائيل، ١٤/ ٢/ ٢٠١٦.

http: //ow. ly/dnRL30giPbl

[٤٤] مقابلة فريد زكريا مع نتنياهو بثت في ٢٤/ ١/ ٢٠١٦، النص متوافر على الرابط:

http: //transcripts. cnn. com/TRANSCRIPTS/24/1601/fzgps .01 .html ،

وعلى موقع وزارة خارجية الاحتلال في ٢١/ ١/ ٢٠١٦:

http: //ow. ly/mBFX30gfu4x

[٤٥] الغارديان، ٢/ ١١/ ٢٠١٧.

http: //ow. ly/mFdu30gpl76

[٤٦] إيلاف، ١٦/ ١١/ ٢٠١٧.

http: //elaph. com/Web/News/ .1177142/11/2017html

[٤٧] الجزيرة، ٢٢/ ٦/ ٢٠١٧.

http: //ow. ly/8NOR30gftWi

[٤٨] جيروزاليم بوست، ١٢/ ٦/ ٢٠١٧.

https: //goo. gl/k48IBe

[٤٩] سي أن أن، ٦/ ٥/ ٢٠١٦.

http: //ow. ly/Hh8S30ggRtg

[٥٠] الأخبار، ٢٠/ ١١/ ٢٠١٧.

http: //al-akhbar. com/node/286726

[٥١] تايمز أوف إسرائيل، ١٨/ ١١/ ٢٠١٧.

http: //ow. ly/moxS30gGyAG

د. نزيه الحسن
أستاذ جامعي/ جامعة دمشق

طوفان الأقصى

تحولات أداء المقاومة والآثار الإستراتيجية للمواجهة

مقدمة

طوفان الأقصى، تلك العملية النوعية غير المسبوقة التي نفذها مقاتلو حركة المقاومة الإسلامية (حماس) ضد المعسكرات والمستوطنات الإسرائيلية في غلاف غزة في ٧ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣، تُعد واقعة ستدرسها أجهزة الاستخبارات حول العالم - وفق وصف الكاتب الأمريكي توماس فريدمان-[1] وستشكل منعطفًا تاريخيًا سيرسم معالم المرحلة المقبلة في الشرق الأوسط.

إذ أظهرت العملية تطورًا في أداء المقاومة الفلسطينية ومقاتلي حركة حماس، من مجموعات ثورية مسلحة إلى ما يشبه جيش تحرير نظامي طبق قواعد الهجوم للقوات المشتركة – برية وجوية وبحرية – بشكل منسق، مستخدمًا تكنولوجيا بسيطة، لكنها سخرت بفعالية لتأدية المطلوب منها.

ويمكننا وصف العملية بأنها كانت نوعية واستثنائية خارج سياقات

التوقع على مستوى الأهداف والتوقيت والتحركات والأساليب وحجم خسائر العدو.

ولا تزال النتائج النهائية للهجوم المباغت غير واضحة. فالحدث ما زال جاريًا، ومن الصعب التكهن بالكيفية التي سينتهي بها، خاصة بعد إعلان رئيس الحكومة الإسرائيلية، بنيامين نتنياهو، حالة الحرب للمرة الأولى منذ عام ١٩٧٣.

ومع ذلك، ثمة إجماع داخل الدوائر السياسية والأمنية والاعلامية في الكيان الصهيوني على أن ما بعد هذا الحدث لن يكون كما قبله، نظرًا لأنه يفوق الإخفاق الإسرائيلي في حرب تشرين/ أكتوبر ١٩٧٣، وفق وصف تقارير إسرائيلية.[٢]

فطيلة ٥٠ عامًا منذ حرب أكتوبر ١٩٧٣ لم تجر عملية بهذه الخطورة تزعزع أمن إسرائيل من الداخل. ولذلك استحوذت العملية على الاهتمام المحلي والإقليمي والعالمي، وما زالت.

وهناك من بدأ يصف الحدث بأنه بمثابة «أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١» (في الولايات المتحدة) في نسختها الإسرائيلية، باعتبار أن تداعياتها الاستراتيجية قد تطول الشرق الأوسط برمته.[٣]

وفي هذه الورقة الأولية هذه سنحاول الوقوف على طبيعة عملية طوفان الأقصى، وإلى أين وصلت المقاومة الفلسطينية من إمكانات على كافة المستويات، كما سنضع تصورًا للدلالات والتداعيات التي تحملها نتائج هذه العملية والسيناريوهات المتوقعة[٤].

تحولات نوعية في أداء المقاومة

مثلت عملية طوفان الأقصى تحولًا نوعيًا في مسار واستراتيجيات فصائل المقاومة الفلسطينية في قطاع غزة، على مستوى التصعيد مع إسرائيل، وذلك

في ضوء عدد من الاعتبارات الأساسية التي لم يعكسها فقط الواقع الميداني، والعملياتي، وإنما عكسها أيضًا التغير الكبير في استراتيجيات المقاومة ويمكن بيان ذلك فيما يلي:

أولًا: المبادأة واختيار التوقيت

تعد هذه هي المرة الثانية التي تتخذ فيها «كتائب الشهيد عز الدين القسام» قرار شن معركة ضد الاحتلال الإسرائيلي، بعد معركة «سيف القدس»، التي نشبت في ١٠ أيّار/ مايو من عام ٢٠٢١، بعد الاعتداءات الإسرائيلية المستمرة في القدس.

لكن ما يميز «طوفان الأقصى» هي أن هذه المرة الأولى التي تقرر فيها «كتائب القسام» تنفيذ عملية في العمق الإسرائيلي بهذا الحجم، في ظل غياب معلومات شبه كامل للجيش الإسرائيلي، وأجهزته الاستخباراتية، حيث قررت قيادة «القسام»، التوغل إلى الداخل المحتل، ليس لتنفيذ عملية محدودة -كتلك التي اختُطف فيها الجندي الإسرائيلي جلعاد شاليط عام ٢٠٠٦- بل لتنفيذ عملية أكثر تعقيدًا.

ثانيًا: التوغل البري في الأراضي المحتلة

شملت عملية «طوفان الأقصى» هجومًا بريًا، وجويًا، وبحريًا اخترقت به عناصر المقاومة الداخل المحتل، واقتحمت مجموعة من مستوطنات غلاف غزة بعمق ٤٠ كيلو متر، وسيطرت على بعضها سيطرة تامة، فضلًا عن العديد من المواقع العسكرية.(٥)

ووفق نائب رئيس المكتب السياسي لحركة «حماس»، صالح العاروري، فقد نفذ هذه العملية ١٢٠٠ جندي من كتائب القسام، كان تحركهم لمهمة محددة تتمثل الهجوم على «فرقة غزة» في جيش الاحتلال الإسرائيلي، وهي الفرقة المسؤولة عن حصار القطاع، وتنفيذ الاغتيالات فيه وتجنيد

العملاء.

وذكر العاروري، أن الهدف كان مهاجمة كل معسكرات الفرقة، وصولًا لمقر قيادتها، ثم التوجه إلى المطار العسكري الذي يليها. وبالتزامن مع ذلك، ذهب جزء من القوات للسيطرة على المستوطنات المحاذية للقطاع لمنع التدخل والإسناد لقوات الاحتلال، ضد جنود القسام المتقدمين نحو فرقة غزة.[٦]

ورغم تقدير «القسام» بأن القتال سيمتد لساعات طويلة إلى حين السيطرة على كامل فرقة غزة، إلا أنها انهارت خلال ٣ ساعات تقريبًا، بما في ذلك المقر الرئيسي لقيادتها، حسب العاروري.

ثالثًا: من حيث الحجم والأسلوب

شكلت طوفان الأقصى نمطًا نوعيًا جديدًا على أساليب المقاومة العسكرية، وكذلك حجم القوات والأسلحة المنفذة للعملية، وذلك من خلال عدة اعتبارات رئيسية:

انطلقت العملية ولأول مرة على مستويين رئيسيين أحدهما جوي من خلال إطلاق الصواريخ والقذائف بكثافة وصلت إلى حد إطلاق ٥٠٠٠ صاروخ[٧]، مما مثل غطاء جويًا مهمًا مهد إلى المستوى الثاني من العملية وهو التوغل البري من خلال تنظيم عمليات اقتحام منظمة للمستوطنات الإسرائيلية على الغلاف الحدودي بما يقارب ١٠٠٠ مقاتل من خلال ٨٠ نقطة اختراق في السياج الفاصل بين القطاع والمستوطنات[٨].

علاوة على هذا، فإنها ربما المرة الأولى التي تستهدف فيها المقاومة الفلسطينية فرقة كاملة من جيش الاحتلال، كفرقة غزة، واقتحام كافة معسكراتها وصولًا إلى المقر الرئيسي للفرقة. الأمر الذي يشير إلى تطور أهداف المقاومة واتساع حجمها وتعقيدها.

وكذلك أظهرت العملية شكلًا جديدًا من الاستهداف الصاروخي، حيث مع تصاعد القصف الإسرائيلي على قطاع غزة، ذهبت المقاومة إلى المرحلة الثانية من الردع -حسب العاروري- وهي تهجير بعض المستوطنات الإسرائيلية، عبر تركيز الصواريخ على بلدات بعينها، بشكل شبه يومي، منها عسقلان،[٩] و«سيدروت»، التي أخلتها سلطات الاحتلال من كافة المستوطنين.[١٠]

رابعًا: من حيث الخداع التكتيكي والاستراتيجي

جاءت العملية في ظل توقيت مباغت، بالتزامن مع عيد العرش اليهودي -فترة الأعياد اليهودية- وهي الفترات التي تشهد فيها الثكنات العسكرية الإسرائيلية، والمستوطنات حالة من الهدوء النسبي، والخمول على مستوى النشاط الخاص بالقوات المنتشرة فيها.[١١]

علاوة على ذلك، فإن تقدير المؤسسات الإسرائيلية كان استبعاد أن تشن حماس أي هجوم في الوقت الحاضر على الأراضي المحتلة. وهذا ما صرح به رئيس مجلس الأمن القومي الإسرائيلي، تساحي هنغبي، من أنه «أخطأ التقدير عندما قال إن حماس لن تجرؤ على التحرك ضد إسرائيل لسنوات طويلة».

وربما هذا التقدير الخاطئ هو ما يفسر تراخي الجيش الإسرائيلي في التعاطي مع معلومات وُصفت بأنها «مثيرة للقلق» ليلة الهجوم. إذ كشف متحدث جيش الاحتلال الإسرائيلي، دانيال هغاري، أن الجيش تلقى إشارات استخباراتية أفادت بوجود استعدادات بالليلة التي سبقت الهجمات من قطاع غزة، مشيرًا إلى أنه «لم يكن هناك تحذير استخباراتي ملموس حول هذه الحادثة، لكن كانت هناك مجموعة إشارات استخباراتية في الليلة السابقة، غير أنها

ليس عن مثل هذه الخطوة (معركة طوفان الأقصى)».

كما أعطت صحيفة «هآرتس» العبرية تفاصيل أكثر عن ردود الفعل داخل المؤسسات الإسرائيلية، حيث كشفت أن جهاز الأمن الداخلي (الشاباك) رأى أن المعلومات تتعلق بتدريبات ليس إلا، ووافقه على ذلك الجهاز الاستخباراتي، الموساد. وبناء على توصية الشاباك وبموافقة عسكرية من أعلى المستويات، لم تُتخذ أي خطوة.

ويبدو أن تقييم الشاباك بأن الأمر يرتبط بـ» تدريبات» لكتائب القسام، مردة إلى أن الكتائب عملت على تكرار نمط معين من التدريبات أو الحشد العسكري، بحيث اعتاد الاحتلال على حدوث ذلك من حين لآخر. ولذلك، عندما جاء وقت تنفيذ العملية في السابع من أكتوبر، فسرت أجهزة الاستخبارات الإسرائيلية تحركات المقاومين في ذات الإطار الذي كونته المقاومة في عقولها.

علاوة على هذا الخداع التكتيكي، كان هناك خداع استراتيجي مارسته «حماس» خلال السنة الماضية على وجه الخصوص، مفاده أنها لا ترغب في الانخراط في مواجهة عسكرية مع الاحتلال. وهذا ما أشار إليه الناطق باسم كتائب القسام، أبو عبيدة، من أن «حماس» مارست خداعًا استراتيجيًا على الاحتلال الإسرائيلي، إذ صورت له، منذ نهاية معركة سيف القدس عام ٢٠٢١، أنها غير معنية بدخول في مواجهة معه.[١٢]

وعلى هذا، فإن التوقيت كان مفاجئًا إلى حد بعيد، بالنسبة لاستخبارات الاحتلال الإسرائيلي، والأجهزة الاستخبارية العالمية المتعاونة معه، ما يمثل نجاحًا لكتائب القسام.

وبقي أن نقول أن عملية طوفان

الأقصى تشابهت في توقيتها مع توقيت حرب أكتوبر ١٩٧٣، الأمر الذي يترك أثرًا نفسيًا في نفوس الإسرائيليين باستدعاء أول هزيمة حربية في تاريخهم على يد الجيشين المصري والسوري منذ خمسين عامًا.[١٣]

خامسًا: التطور الاستخباراتي للمقاومة مقابل الفشل الاستخباراتي الإسرائيلي

كشفت المعركة عن تطور استخباري للمقاومة تمثل في معرفتها الدقيقة بمواقع العملية، وذكرت وسائل إعلام إسرائيلية أن المقاتلين حملوا معهم خرائط دقيقة للمواقع المستهدفة، وعدد الجنود الإسرائيليين فيها، وعدد المستوطنين المسلحين، وعدد قطع السلاح، وأنواع الأسلحة، وعدد ونوع الآليات الإسرائيلية.

وفي المقابل، أظهرت المعركة فشلًا استخباريًا كبيرًا لدولة الاحتلال، عبر عنه مستشار الأمن القومي السابق في حكومة نتنياهو، يعقوب عميد، قائلًا إن «الهجوم يمثل فشلًا كبيرًا لنظام المخابرات، والجهاز العسكري الاسرائيلي»[١٤].

فرغم بناء كتائب القسام ما يشبه مستوطنة إسرائيلية للتدريب على كيفية اختراقها والسيطرة عليها وتدربت قوات النخبة على كيفية تدمير واختراق السياج الخرساني والمعدني، لم تقدّر الأجهزة الإسرائيلية ما تفكر به قيادة حماس.[١٥] وساعد في ذلك عنصر السرية التامة حول قرار المعركة وأبعادها.

إذ أوردت تقارير أن الكثير من قادة حماس لم يعلموا بالعملية، وأن الفرق العسكرية لم تكن تعرف الهدف من التدريب إلا قبل ساعة الصفر بقليل، وذلك تجنبًا للاختراقات الإسرائيلية.

ويبرز التفوق الاستخباري للمقاومة إذا ما علمنا أن عدد الجنود المشاركين في هذه العملية بريًا فقط

١٢٠٠، هذا فضلًا عن الجنود الذين أطلقوا الصواريخ في بداية العملية، وغيرهم ممن مهمته تقديم الدعم اللوجستي لهم. وبالتالي، فإن عدم قدرة أجهزة الاحتلال على كشف العملية رغم اشتراك هذا العدد الكبير فيها يؤكد فشل أجهزة الاستخبارات الإسرائيلية.

سادسًا: وضع إستراتيجية عسكرية لأسر أكبر عدد من الجنود

بالنظر إلى السوابق التي أسرت فيها المقاومة الفلسطينية جنودًا إسرائيليين، سنجد أنها كانت عمليات محدودة مقارنة بعملية «طوفان الأقصى». ففي ٢٠٠٦، أسرت المقاومة جنديًا واحدًا في عملية «الوهم المتبدد» التي شنتها ضد قوة إسرائيلية مدرعة في موقع «كرم أبو سالم» العسكري. وخلال معركة العصف المأكول عام ٢٠١٤ وما تلاها، أسرت المقاومة ٤ إسرائيليين. لكن في «طوفان الأقصى» وصل عدد أسرى الاحتلال لدى المقاومة حوالي ٢٥٠ أسيرًا، وفق تقدير كتائب القسام.

وإذا ما أخذنا في الاعتبار تعقيد عمليات الأسر، بما تنضوي عليه من تحديد الهدف وتحييد قدرة الجندي على استخدام القوة، ثم أسره والوصول به من المعسكر الإسرائيلي إلى غزة، مع تأمين المقاومين خلال العملية، ثم الاحتفاظ بالجندي داخل القطاع رغم نشاط الاستخبارات الإسرائيلية وعملائها، فإن كل هذا يؤكد تنامي قدرة المقاومة على تنفيذ عمليات أسر معقدة وواسعة النطاق، واستعدادها للاحتفاظ بهؤلاء الأسرى، رغم العمليات العسكرية الإسرائيلية المتوقعة، ثم التفاوض على خروج أسراها في سجون الاحتلال.

سيناريوهات الرد الإسرائيلي

تطرح عملية طوفان الأقصى سؤالًا رئيسيًا مهمًا على مستوى تداعياتها

ومآلاتها المحتملة، وفي هذا الإطار يمكن القول إن نهاية هذه الجولة يتحكم فيها مجموع تفاعلات العديد من المتغيرات غير المحسومة حتى الآن، نلخصها في الآتي: قدرة المقاومة على الصمود طبقا لحجم إمكاناتها العسكرية التي تمكنها من البقاء فاعلة في ساحة المعركة لأطول فترة ممكنة، علاوة على ذلك، فإن هناك عوامل أخرى قد تغير مسار الحرب تتمثل في احتمالية تدخل الأذرع بفتح جبهات ضاغطة على الجيش الاسرائيلي - كحزب الله اللبناني- في المعركة، الأمر الذي قد يُرغم «إسرائيل» على التفاوض تحت وطأة تعدد الجبهات.

ويرتبط الأمر كذلك بمدى قدرة الداخل الفلسطيني نفسه في فتح جبهات داخلية أخرى تربك الاحتلال في الضفة الغربية وأراضي ٤٨. ومدى استجابة النظام المصري لخطة تهجير أعداد من الفلسطينيين إما تحت الضغوط أو بهدف تحقيق بعض المصالح الاقتصادية التي سيحصلها إذا ما وافق ومرر الخطة.

وما يزيد المشهد تعقيدًا ويصعب من ترجيح أحد السيناريوهات هو وجود عوامل إضافية تتوقف عليها سياقات المعركة، منها مدى تماسك الجبهة الإسرائيلية الداخلية وقدرة نتنياهو على حشد الكتل السياسية خلف قرار استمرار الحرب، وعدم تشكل جبهة داخلية مناوئة لهذا التوجه. ثم تأتي مسألة الرأي العام في الغرب، ومدى قدرة داعمي فلسطين على عكس الرأي العام الغربي ضد استمرار الحرب مما يضغط على الحكومات الغربية الداعمة لاستمرار إسرائيل في الحرب.

أضف إلى ذلك مدى تطور الموقف الرسمي العربي والإسلامي، وقدرة تركيا وغيرها من الأطراف الفاعلة على التحرك دوليًا لرفع الكلفة السياسية على إسرائيل إذا ما استمرت

في حربها على غزة. وأخيرًا مدى صمود الفلسطينيين داخل قطاع غزة على الاستمرار في احتضان ودعم المقاومة بالرغم من زيادة الخسائر في الأرواح والممتلكات.

كل تغيير في هذه العوامل ضروري في تقييم مآلات الوضع في غزة، ومجموع المتغيرات فيها مجتمعة هو ما قد قد يساهم في حرف مآلات المعركة إلى مسار محدد. وعلى هذا، ونتيجة لعدم حسم أي من مآلات تلك المتغيرات المتعددة، فإن كل السيناريوهات مفتوحة حتى الآن.

وفي إطار محصلة تطورات المتغيرات السابقة، فإن الحرب ستتجه إلى أحد السيناريوهات التالية:

السيناريو الأول: حرب شاملة

في هذا السيناريو تسعى إسرائيل إلى تغيير جذري في الوضع السياسي والعسكري في غزة، بما يتطلب اجتياحًا بريًا واسعًا. ولهذا السيناريو عدة مؤشرات هامة يمكن رصدها في التالي:

إشارات سيناريو الحرب الشاملة:

التصريحات شديدة اللهجة التي أتت على لسان الدوائر السياسية الاسرائيلية، حيث تحدث رئيس الوزراء الإسرائيلي عن «حرب طويلة وصعبة»، قائلًا: «سنضربهم حتى النهاية، وسننتقم لهذا اليوم الأسود الذي ألحقوه بإسرائيل وشعبها». كما أبلغ نتنياهو بايدن أنه «ما من مفر أمام إسرائيل إلا الدخول في عملية برية إلى غزة[١٦]. علاوة على ذلك، صدر عن نتنياهو تصريحات أخرى تدلل على عزمه أن يكون الرد على «طوفان الأقصى» ردًا بالغ الأثر، حيث قال: «أطلب منكم الوقوف بحزم لأننا سنغير الشرق الأوسط»، وكرر جملته هذه زعيم المعارضة الإسرائيلية، وزير الحرب السابق، بيني غانتس.[١٧]

هذا السيناريو الأكثر رغبة في

أوساط الإعلام الإسرائيلي، وربما قادة الاحتلال الإسرائيلي وركزت على ذلك صحف مثل هآرتس، ويديعوت أحرونوت، محاولين تغذية تلك الفرضية في نفوس الرأي العام الإسرائيلي[١٨].

التحركات العسكرية للجيش الإسرائيلي، حيث تمثلت في إعلان حالة الحرب، وإطلاق عملية «السيوف الحديدية» واستدعاء ٣٦٠ ألف من قوات الاحتياط والاستعانة بأربعة فرق في الجيش الإسرائيلي تحت ذريعة حماية المستوطنات. غير أن «يديعوت أحرونوت» قالت إن هدف هذه التحركات هو الانضمام إلى العملية البرية التي اتخذت حكومة نتنياهو القرار بشنها. ونقلت صحيفة «وول ستريت جورنال» الأمريكية توقعات لمحللين أمريكيين بأن «إسرائيل» قد تختار شن غزو واسع النطاق لغزة، في محاولة للقضاء على حماس[١٩]. ثم أكد جيش الاحتلال الإسرائيلي هذا التوجه، إذ أعلن في ١٤ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣، استعداده «لتوسيع دائرة الهجوم» ضد قطاع غزة، بعد نشر قواته في جميع المناطق، تمهيدًا لتنفيذ «عملية برية واسعة».[٢٠]

التفاعلات السياسية في إسرائيل، حيث أقر الكنيست الإسرائيلي، في ١٣ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣، تشكيل «حكومة طوارئ» ستعمل طوال فترة الحرب مع قطاع غزة، وذلك بتأييد ٦٤ نائبًا مقابل رفض أربعة أصوات. والجدير بالذكر أن تشكيل حكومة الطوارئ في دولة الاحتلال لم يحدث منذ ١٩٦٧.[٢١]

إعلان وزير الحرب الإسرائيلي إطباق الحصار بشكل كامل، وصل إلى حد قطع مصادر الماء، والطاقة، والغذاء عن غزة، وتهديد مصر بأن الشاحنات التي ستعبر من مصر إلى غزة ستُقصَف. وهذا قد يُفهم في سياق

السعي الإسرائيلي لإنهاك القطاع قبل الهجوم البري[٢٢].

دخول الولايات المتحدة على خط الأزمة وإعلانها الوقوف الكامل مع إسرائيل، ولكن الحدث الأبرز هو إرسالها لحاملة الطائرات جيرالد فورد تحسبًا لدخول أطراف إقليمية أخرى في الحرب خاصة إذا بدأت إسرائيل حربًا شاملة، وهي تقصد بذلك إيران وأذرعها بشكل مباشر[٢٣]. هذا علاوة على إرسالها ٢٠٠٠ جندي لنشرهم في «إسرائيل» لتقديم المساعدة في مهام مثل الدعم اللوجستي، وفق تقارير أمريكية.[٢٤]

القصف الجوي العنيف المستهدف للتهجير القسري لسكان غزة، خاصة الشمال، حتى أن نتنياهو صرح أن على سكان غزة أن يغادروا.[٢٥] هذا فضلًا عن تصريح لمتحدث عسكري إسرائيلي قال فيه إن «الفلسطينيين المتضررين من الضربات الجوية على قطاع غزة يمكنهم التوجه إلى مصر».[٢٦] واعتمادًا على ٢١ مصدرًا حكوميًا ودبلوماسيًا مصريًا، أوضح موقع «مدى مصر» أن القاهرة تدرس التوصل إلى اتفاق لاستضافة ما يصل إلى ١٠٠ ألف فلسطيني نزحوا من قطاع غزة مقابل تخفيف أعباء الديون الأمريكية.[٢٧] لكن في المقابل، أعلن قائد الانقلاب في مصر، عبد الفتاح السيسي، رفضه للخطة الأمريكية الإسرائيلية، وسمح بتظاهرات داعمة للشعب الفلسطيني، ورافضة لخطة توطين فلسطينيي غزة في سيناء.[٢٨]

عدم لجوء إسرائيل إلى خيار الحرب البرية سينتقص من صورة «إسرائيل» عالميًا، حيث سيُظهرها على أنها تخشى حربًا برية. وتكون حماس هي التي فرضت ردعًا على الإسرائيليين[٢٩]. ولذلك قد يعتقد قادة الاحتلال أن سيناريو الحرب الشاملة سيكون الحل الوحيد لإعادة هيبة وكرامة جيشهم واستعادة معادلة الردع.

عدم تناسب ردود الفعل من إيران وأذرعها في المنطقة مع حجم المعركة حتى الآن، فرغم المناوشات التي تحدث على الحدود بين لبنان ودولة الاحتلال الإسرائيلي حاليًا إلا أنها ما زالت محدودة ولم ترتق لكونها فتح جبهة حرب حقيقية مع الاحتلال. وهذا ما أشار إليه قائد حركة حماس في الخارج، خالد مشعل، من أن «حزب الله قام مشكورًا بخطوات لكن الأمر يتطلب أكثر ومن مصلحتنا خوض المعركة معًا».[٣٠] كما أشار «معهد واشنطن لدراسات الشرق الأدنى» أن حزب الله يحرص على الحفاظ على مستوى تهديد معين من خلال إجراء نوع من العمليات الهامة كل يوم منذ هجوم حماس. وذكر المعهد أن الهدف من الاستراتيجية الحالية لـ «حزب الله» هو قطف ثمار الحرب بين حركة «حماس» وإسرائيل من دون خسارة الوجود العسكري الذي نجح في بنائه بشكل مطرد في لبنان منذ عام ٢٠٠٦.

وأورد المعهد أن «حزب الله لم يستدعِ عناصره الاحتياطيين بعد».[٣١] وهذا الموقف قد يشجع «إسرائيل» على التمادي في عملياتها ضد غزة.

معوقات سيناريو الحرب الشاملة:

إن تنفيذ سيناريو الحرب الشاملة -وإن هناك رغبة إسرائيلية في تنفيذه- ليس سهلًا، إذ تقف مجموعة من العوائق في تنفيذه ويمكن رصدها على النحو التالي:

هذا السيناريو لا تقبل به مصر والأردن، حسبما أوضح الكاتب الأمريكي ديفيد هيرست، رئيس تحرير موقع «ميدل إيست آي» البريطاني، وكبير الكتاب في صحيفة «الغارديان» البريطانية سابقًا. حيث أكد أن «تهجير أهل غزة ووصول مليون فلسطيني من غزة إلى سيناء يمكن، دون مبالغة، أن يقلب مصر على حافة الانهيار بعد عقد من التدهور الاقتصادي في ظل قيادة السيسي، الذي يدرك ذلك». هذا

فضلًا عن أن «الطرد الجماعي للفلسطينيين سيؤثر على التوازن الدقيق بين الفلسطينيين وسكان الضفة الشرقية في الأردن».[٣٢]

حرص الولايات المتحدة الأمريكية على عدم توسيع الحرب، في وقت تنشغل فيه باحتواء الصين، وقتال روسيا في أوكرانيا.

تصريح الرئيس الأمريكي، جو بايدن، من أنه سيكون من «الخطأ الكبير أن تحتل إسرائيل غزة مرة أخرى». وهذا ما وافقه فيه الكاتب الأمريكي، توماس فريدمان، الذي كتب في صحيفة «نيويورك تايمز» الأمريكية مقالًا أيد فيه تصريح بايدن، قائلًا إن «مثل هذا التحرك قد يحول الهزيمة التكتيكية المذلة التي منيت بها إسرائيل على أيدي حماس، إلى أزمة استراتيجية أخلاقية وعسكرية طويلة الأمد». وأضاف فريدمان أن «الحرب يمكن أن تغرق إسرائيل في وحل غزة، وتجر الولايات المتحدة إلى حرب أخرى في الشرق الأوسط، وتقوض أهم مصالح السياسة الخارجية الأمريكية». وتابع: «إذا دخلت إسرائيل إلى غزة الآن، فسوف تنسف اتفاقيات أبراهام، وتزيد من زعزعة استقرار اثنين من أهم حلفاء أمريكا «مصر والأردن»، وتجعل التطبيع مع السعودية مستحيلًا، وهذه نكسات استراتيجية ضخمة».[٣٣]

الخسائر الإسرائيلية في حالة الحرب البرية لن تكون بسيطة، خاصة وأنها ستكون مضطرة لدخول حرب شوارع، في ظل تهاوي الثقة في شبكة الجواسيس داخل القطاع بعد الإخفاق الاستخباراتي الأخير.

أزمة الرهائن ستقلل من احتمالية هذا السيناريو حيث تحتجز حماس ما يقارب ٢٥٠ أسيرًا، ويدور الحديث عن وجود رهائن من ثماني جنسيات مختلفة بما فيهم أمريكا، وفق مستشار

الأمن القومي الأمريكي، واحتمالية نجاتهم في حالة الاجتياح البري مشكوك فيها[٣٤].

الانقسام السياسي داخل إسرائيل على إثر أزمة التعديلات القضائية سيؤثر على استعداد إسرائيل لتحمل قرار كهذا، على الرغم من تشكيل حكومة طوارئ[٣٥].

الرفض المصري لخطة تهجير فلسطينيي غزة لا يشجع جيش الاحتلال الإسرائيلي على شن هجوم بري واسع.

السيناريو الثاني: عملية محدودة ومركزة

في هذا السيناريو، ستهدف إسرائيل إلى استعادة جزء من هيبتها، عبر تكثيف القصف الجوي، وتوسيع مداه، وقد يتطلب عملية برية محدودة النطاق، أو محاولات لتنفيذ اغتيالات سريعة لقادة المقاومة. ومن المنطقي أن تكون كل عوائق السيناريو الأول بمثابة دوافع، ومؤشرات، إلى السيناريو الثاني، باعتبار أن هذا الأخير أخف كلفة ومجازفة من الأول.

وبالحديث عن العوائق، فإن وجود أسرى إسرائيليين وإعلان المقاومة توزيعهم على كل محاور القطاع، وأنهم معرضون لما يتعرض له سكان غزة، سيكون ذلك معوقًا للاستمرار في سيناريو القصف المكثف، وكذلك تأثير القصف العكسي لصواريخ المقاومة، والتي زاد مداها وقوتها في هذه الحرب[٣٦].

وإن كان يبدو أن تلك العوائق محدودة التأثير على القرار الإسرائيلي، ويدلل على ذلك استمرار القصف المكثف على قطاع غزة، وتصريح المسؤولين الإسرائيليين أن الخوف على الرهائن لن يوقف القتال[٣٧].

السيناريو الثالث: الوصول لتهدئة سريعة

يتطلب هذا السيناريو التجاوب مع دعوات الأطراف الإقليمية بوقف إطلاق النار، والبداية في عملية مفاوضات على الأسرى، والرهائن. ولكن هذا السيناريو لم تظهر له مؤشرات جادة حتى الآن، ويبدو مستبعدًا خلال تلك الأسابيع، حتى من جهة أكثر المتفائلين.

ويمنع من الوصول إلى تهدئة سريعة حجم الضربة التي تعرض لها الاحتلال الإسرائيلي، حيث إن معادلة الردع -التي يريد أن يثبتها- اخترقتها المقاومة إلى حد بعيد. فجميع المعارك السابقة في تاريخ النضال الفلسطيني كانت دفاعية بشكل أو بآخر، لكن هذه المرة كانت المعركة هجومية وبرية، وواسعة النطاق، وتكللت بالنجاح. إذ تمكنت من تحقيق أهدافها المتمثلة في القضاء على فرقة غزة في الجيش الإسرائيلي، وأسر جنود إسرائيليين للمفاوضة بهم على إطلاق سراح الأسرى الفلسطينيين.

ومن الواضح أن نجاح هذه العملية وتعقيدها مبعث قلق عميق لدى قادة الاحتلال الإسرائيلي، ومن خلفه الولايات المتحدة الأمريكية. إذ أنها أثبتت أن المقاومة في غزة، رغم الحصار المُطبق عليها لسنوات ممتدة، تمكنت من زعزعة أمن دولة الاحتلال، وإيقاع خسائر هائلة بها في يوم واحد، لم تتكبدها إلا في الحروب الكبرى لحرب ١٩٧٣. وبالتالي، فإن استمرار الوضع على ما هو عليه سيمكن المقاومة من مراكمة قوتها واستئناف مشروعها التحرري، ما يعني -وفق البعض- أن تنظر إسرائيل لغزة على أنها أصبحت خطرًا وجوديًا.

ومن هنا، فإن من المهم من وجهة النظر الإسرائيلية والأمريكية إعادة تثبيت معادلة الردع مرة أخرى، بحيث

لا تقوى المقاومة على تكرار الهجوم.

وبجانب إعادة تثبيت معادلة الردع، فإن وجود أكثر من ٢٥٠ أسير في قبضة المقاومة يشكل ضغطًا كبيرًا على الحكومة الإسرائيلية.[٣٨] فمع أن الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة تجاهلت أو سوّفت إجراء عملية تبادل أسرى مع المقاومة الفلسطينية منذ عام ٢٠١٤، إلا أنه من الصعب عليها أن تتباطأ، بعد أن وصل عدد الأسرى الإسرائيليين لدى المقاومة من ٤ إلى حوالي ٢٥٠ أسير. وبالتالي، ستستمر «إسرائيل» في الضغط العسكري على قطاع غزة والمقاومة الفلسطينية حتى تستعيد أسراها. بمعنى أن إسرائيل تريد التفاوض على الأسرى وغزة تحت القصف، في محاولة لعدم تحويل هذا الملف إلى نقطة ضغط كبيرة لصالح المقاومة للإفراج عن الأسرى الفلسطينيين لدى الاحتلال.

ولهذا شدد الناطق باسم كتائب القسام، أبو عبيدة، على أن المقاومة لن تتفاوض تحت النار على الأسرى لديها،[٣٩] ما يعني بوضوح أن الفصائل الفلسطينية تحاول فك الارتباط الذي يريده الاحتلال بين ملف الأسرى ووقف العدوان على غزة.

وعلى هذا، فإن للأسباب الواردة أعلاه يصعب التوصل إلى تهدئة سريعة للمعركة، لكن مجرياتها مفتوحة على كافة الاحتمالات.

التأثيرات الاستراتيجية لعملية طوفان الأقصى

بغض النظر عن النتائج النهائية التي ستؤول إليها المعركة، إلا أن تأثيراتها الاستراتيجية ستمتد لسنوات مقبلة على أقل تقدير. وهنا سنحاول مقاربة تأثيرات عملية «طوفان الأقصى» على عدة مستويات. الأول: التأثيرات على الداخل الإسرائيلي، والثاني: التأثيرات على المقاومة

الفلسطينية، والثالث: التأثيرات على الصراع الفلسطيني الإسرائيلي وأبعاده الإقليمية.

التأثيرات على دولة الاحتلال الإسرائيلي

سيزداد عدم استقرار الحكومة الإسرائيلية الحالية -مع العلم أنها لم تكن مستقرة تمامًا قبل «طوفان الأقصى» - وذلك بالنظر إلى فشلها في توقع هجوم المقاومة وعرقلة وقوعها، وذلك في مقابل تزايد شعبية المعارضة، خصوصًا اليساريين منها.(٤٠)

وربما يؤيد ذلك استطلاع الرأي الذي أجراه معهد «لازار» الإسرائيلي، والذي أشار إلى أن ٨٠ بالمئة يرون نتنياهو مسؤولًا عن هذا الإخفاق.(٤١)

وستتشكل لجان محاسبة لمسؤولي الكيات الإسرائيلي، مما يهدد استمرار رؤساء أجهزة الشباك والموساد في مواقعهم. ومن المتوقع أيضًا أن يطال الحساب رئاسة الأركان وقيادة الجيش وقيادة الجبهة الجنوبية وربما تكون هذه الحرب هي نهاية مسيرة نتنياهو السياسية(٤٢).

فإذا كانت لجنة «أجرانات» قد انتهت إلى أنها جعلت من القيادات الأمنية والعسكرية كبش فداء للسياسيين من أمثال جولدا مائير وموشي ديان، فإن اللجنة المتوقع تشكيلها كما جرت العادة في «إسرائيل» في أعقاب معظم حروبها ستكون أكثر تشددًا وستوصي بعزل القيادات السياسية أولًا. وفي المقابل، فإن المعارضة السياسية ضد نتنياهو ستكتسب زخمًا كبيرًا في المستقبل المنظور، مستغلة تحذيراتها التي أطلقتها ضد الحكومة المتطرفة بقيادته(٤٣).

فقد أورد معهد «لازار» أن ٢٨ بالمئة من المشاركين بالاستطلاع أشاروا إلى أن نتنياهو هو الأصلح لرئاسة الحكومة، في حين قال ٤٨ بالمئة

إن زعيم حزب الوحدة الوطنية وزير الدفاع السابق بيني غانتس هو الأصلح للمنصب. ومن المتوقع أن يكتسب الخطاب العلماني في إسرائيل زخمًا جديدًا، لاسيما أنه يطالب بوضع حد لنفوذ التيار الديني والأحزاب اليمينية، الذي نما في السنوات الأخيرة، خصوصًا في ظل وجود حكومة نتنياهو الحالية. وستستغل الولايات المتحدة هذه المعركة لمحاولة إلجام اليمين الإسرائيلي المتطرف بشكل أو بآخر لصالح اليسار الاسرائيلي الأكثر انسجامًا مع توجهات حكومة الديموقراطيين الحاكمة في أمريكا الآن.

تزايد خطر التغييرات الديمغرافية على دولة الاحتلال، ويتمثل ذلك في تراجع نسبة الهجرة إلى «إسرائيل»، مقابل ازدياد وتيرة الهجرة العسكية منها. وهي ظاهرة تعاني منها دولة الاحتلال منذ سنوات فعلى سبيل المثال، انخفضت الهجرة إلى «إسرائيل» بشكل حاد في النصف الأول من عام ٢٠٢٣، حيث تراجعت نسبة استقدام اليهود بنحو ٢٠ بالمئة مقارنة بالفترة ذاتها من عام ٢٠٢٢، وفق بيانات وزارة الهجرة الإسرائيلية. وحينها عَزَت التقديرات الزيادة في الهجرة العسكرية إلى التوتر الأمني في الضفة الغربية، أما الآن ومع وجود عملية كبيرة كهذه في قلب المستوطنات الإسرائيلية، فإن هذا من شأنه أن يرفع نسبة الهجرة العكسية من «إسرائيل» إلى الخارج، وتقليل الأعداد الوافدة إليها. وهذا يُعد أحد أخطر الآثار السلبية على دولة الاحتلال، التي تعتمد بشكل رئيسي على الاستيطان لتجنب الخطر الديمغرافي الذي يهدد وجودها. فوفقًا لمعهد دراسات الأمن القومي بجامعة تل أبيب، فإن عدد الفلسطينيين سيصل إلى ما لا يقل عن ١٠ ملايين بالضفة وغزة عام ٢٠٥٠ – فيما سيكون هناك ١٠. ٦ مليون يهودي في إسرائيل و٣. ٢ مليون عربي

بالعام ذاته. واستنادًا إلى هذه المعطيات فإن عدد الفلسطينيين في المنطقة ما بين البحر والنهر سيصل في العام ٢٠٥٠ إلى أكثر من ١٣ مليون بمقابل نحو ١٠. ٦ مليون يهودي.(٤٤)

وفي أغسطس/ آب ٢٠٢٢، نشرت صحيفة «هآرتس» تقريرً وصفت فيه الزيادة السكانية الفلسطينية بـ«شيطان الديموغرافيا» الذي يهدد إسرائيل. وقالت إنه «في الوقت الذي تغفون فيه، قد يتحول اليهود إلى أقلية في إسرائيل». بل ذهبت جامعة «رايخمان» العبرية إلى وصف ذلك التغير الديموغرافي بـ «الانقلاب». وأشارت في ورقة بحثية أن الفلسطينيين سيحققون أغلبية كاسحة في المستقبل، بسبب ارتفاع معدلات الولادة لديهم (٧, ٢٧) لكل ألف شخص مقارنة بـ(٣, ١٩) في إسرائيل، بحسب الأمم المتحدة. هذا فضلًا عن ارتفاع نسبة الوفيات لدى الإسرائيليين ٣, ٥ لكل ألف مقارنة بـ ٤, ٣ لكل ألف لدى الفلسطينيين بسبب كبر متوسط عمر السكان في إسرائيل. وبناء على هذه الإحصائيات، رأت الورقة البحثية أن «تلك المعادلة تؤشر أن دولة إسرائيل تتجه نحو واقع قد يقوض مشروعها والمشروع الصهيوني برمته».(٤٥)

ولذلك، فإن العملية الأخيرة من شأنها أن تزيد مخاوف الذين ترغب إسرائيل في استقدامهم، وأولئك الذين يعيشون داخلها في الوقت الحالي، ما سيدفع أعدادًا أكبر منهم إلى الهجرة العكسية إلى خارجها، وتأزم خطر الديموغرافيا أكثر لدى دولة الاحتلال.

معاناة دولة الاحتلال الإسرائيلي من تباطؤ اقتصادي حاد، نظرًا لضعف النشاط الاستهلاكي الخاص مع استمرار الحرب، واتساع العجز الحكومي بسبب ارتفاع الإنفاق وانخفاض الدخل. وهذا ما أكده

موقع «غلوبس» المختص بالاقتصاد الإسرائيلي من أن الاقتصاد الإسرائيلي فقد زخمه الذي كان يتمتع به منذ عام ٢٠٢٢، إذ كان التأثير الأول مرتبطًا بخطة إصلاح القضاء خلال وقت سابق من ٢٠٢٣، وتخارج استثمارات من إسرائيل. بينما الحرب الحالية – بحسب الموقع – دفعت إلى إغلاق قطاعات رئيسة في الاقتصاد، وسحبت قوى عاملة في السوق إلى الجيش، عدا عن غلق المدارس والمؤسسات التعليمية، وتعليق صناعة الضيافة.[٤٦]

وكانت وكالة «موديز» قد وصفت الاقتصاد الإسرائيلي بأنه يواجه اختبارا غير مسبوق، وأرجأت تصنيف إسرائيل الائتماني لما بعد ٦ شهور تجنبًا لتصنيف سلبي. ومن جانبه، قدر بنك «هبوعليم» الإسرائيلي فاتورة الحرب بما لا يقل عن ٧ مليارات دولار، في وقت تسعى فيه تل أبيب لعودة الاستثمار الأجنبي الذي تراجع بنسبة ٦٠٪ خلال الربع الأول من ٢٠٢٣.[٤٧]

احتمالية تأثر نسبة مبيعات الشركات الأمنية والشركات الدفاعية الإسرائيلية سلبًا بالنظر إلى الفشل الأمني الكبير الذي مُنيت به دولة الاحتلال. وهذا ما أشار إليه المسؤول السابق في مجلس الأمن القومي الإسرائيلي، يويل غوزانسكي، من أن «قبل يوم السبت (٧ أكتوبر) كانت إسرائيل بمثابة أصل للعديد من دول المنطقة فيما يتعلق بالقضايا الأمنية، وهذا لم يعد قائمًا الآن». وتابع: «إننا ننفق المليارات والمليارات على جمع المعلومات الاستخبارية عن حماس، ثم في ثانية واحدة انهار كل شيء كقطع الدومينو».[٤٨]

التأثيرات على المقاومة الفلسطينية

اتساع القاعدة الشعبية للمقاومة الفلسطينية إقليميًا وعالميًا، حيث حازت معركة «طوفان الأقصى»

اهتمامًا شعبيًا عربيًا وإسلاميًا واسعًا منذ اللحظة الأولى، وأبدت الشعوب تضامنًا مع المقاومة الفلسطينية اتضح في وسائل التواصل الاجتماعي وفي التظاهرات التي خرجت في العديد من المدن حول العالم. كذلك، مثلت معركة «طوفان الأقصى» وما زالت فرصة لإحياء القضية الفلسطينية، وشرح أبعادها للأجيال الجديدة التي تعرضت لقدر كبير من الدعاية الغربية ودعاية المطبعين خلال العقد الماضي على وجه الخصوص. ومع اتساع القاعدة الجماهيرية للمقاومة، فإن ذلك يفتح لها أبوابًا أكثر من الدعم الإعلامي والمالي وغيره، الأمر الذي سيعزز قدراتها وسرديتها في المستقبل.

زيادة الوزن السياسي الإقليمي للمقاومة الفلسطينية بعد أن أثبتت أنها رقم صعب في الصراع، وأن بإمكانها عرقلة مخططات تصفية القضية الفلسطينية. الأمر الذي قد يدفع دولًا أخرى لفتح قنوات تواصل معها، ويجعل الدول المتواصلة معها بالفعل أكثر حرصاً على التواصل عن ذي قبل.

ستتجه دول العالم بشكل أكبر للتعامل مع المقاومة بصفتها فاعلًا دوليًا قويًا في القضية الأهم في الشرق الأوسط. وسيزداد التفاعل من دول كبرى على خلاف مع واشنطن، مثل روسيا والصين، مع حركات المقاومة، وعلى رأسها حماس، وذلك من منطلق مناكفة الولايات المتحدة والتأكيد على أنها سبب في الأزمة وغير قادرة على حلها باعتبارها طرفًا أصيلًا فيها، وفي إطار محاولات تلك القوى تهديد الهيمنة الأميركية في منطقة الشرق الأوسط. وهذا بدوره يزيد من فرص الدعم السياسي للمقاومة في المحافل الدولية ومجلس الأمن. ويمكن ملاحظة ذلك -على سبيل المثال- في الفيتو الروسي مؤخرًا على قرار مجلس الأمن إدانة حركة حماس.

التأثيرات على الإقليم

إعادة اهتمام الإقليم بالقضية الفلسطينية، حيث ستُعطى الحرب الحالية دفعة -ولو إعلامية- للرؤية العربية المتمثلة في حل الدولتين[٤٩]، باعتبار أن تجاهل القضية الفلسطينية ومحاولة تجاوزها كان أحد الأسباب الرئيسية في الأزمة.

عرقلة مسارات التطبيع الجارية، إذ ستصعّب «طوفان الأقصى» المحاولات الإسرائيلية للفصل بين اتفاقيات التطبيع وبين حل القضية الفلسطينية[٥٠]، كما أنها بين السعودية و» إسرائيل» أيًا ما كانت نتيجتها.

ستتراجع جدوى اتفاقات التطبيع مع الدول الإقليمية التي طبعت بالفعل، حيث يمكن أن تتباطأ وتيرة الاتفاقات مع بعض الدول المطبعة كالمغرب. ومع ترجيحنا أن دولًا أخرى ستستمر في التعامل مع «إسرائيل» بنفس الوتيرة، كالإمارات، إلا أن الهدف الاسرائيلي والغربي الأساسي من التطبيع -المتمثل في النظر الشعبي والرسمي لـ» إسرائيل» كدولة طبيعية في المنطقة- يتراجع إلى حد بعيد.

سيستمر تنشيط القنوات الدبلوماسية بين الولايات المتحدة وباقي الدول في الإقليم، خاصة مصر وتركيا وقطر والأردن. وقد يمتد ذلك لأشهر وربما لسنوات، نظرًا لاستمرار الحرب وتعقدها ومرحلة التفاوض المتوقعة لتبادل الأسرى وإعادة إعمار غزة وكيفية التعامل مع حركة حماس. وهذا من شأنه أن يزيد من أهمية بعض الأنظمة لدى الإدارة الأمريكية، ومنها النظام المصري بعد فترات من النفور أو القطيعة.

خاتمة

يتسم مشهد الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلى بالتعقيد، وفي حين من السهل معرفة بداية «طوفان الأقصى»،

فمن الصعب معرفة حدود المعركة وفرص التهدئة. وفي الوقت نفسه، تسيطر فكرة انخراط أطراف أخرى في المعركة، منها حزب الله اللبناني، الأمر الذي سيعقد المشهد، لكنه في الوقت نفسه قد يرغم دولة الاحتلال الإسرائيلي على التهدئة.

وعلى الرغم من الحديث عن محاولات عقد صفقات تبادل أسرى محدودة، تكون فيها النساء الرهائن من الجانب الإسرائيلي مقابل الأسيرات الفلسطينيات في السجون الإسرائيلية، فإن فشل تلك المقترحات فى الوقت الحالى يظل مسيطرًا ومتوقعًا فى ظل حاجة إسرائيل إلى تجاوز فكرة الهزيمة وتآكل الردع، والحاجة إلى تحقيق مشهد انتصار عسكرى وسياسى.

وباعتبار ما لدى الفصائل، من أسرى ورهائن إسرائيليين، والحاجة إلى عقد صفقة تبادل للأسرى بوصفها ضرورة وطنية وفصائلية، والحاجة إلى تحسين أوضاع القطاع وفك الحصار واستكمال جهود الإعمار، يظل من الصعب على الفصائل القبول بتهدئة على حساب مكاسبها التي حققتها من المعركة حتى الآن، ومنها الأسرى الإسرائيليين، الذين تطمح المقاومة من خلالهم إلى الإفراج عن الفلسطينيين في سجون الاحتلال.

وكما أسلفنا فإن تحديد السيناريو الذي قد تنتهي الحرب من خلاله متعسر لوجود عوامل عديدة تتحكم فيه، منها ما يتعلق بالمقاومة نفسها وداعميها من «محور المقاومة»، وما يتعلق بالاحتلال الإسرائيلي وتوجهات الرأي العام العالمي، هذا فضلًا عن جهود الدول الإقليمية الفاعلة.

لكن بعيدًا عن كيفية انتهاء هذه المعركة المحتدمة، فإن معادلة الردع الإسرائيلية قد تضررت إلى حد بعيد، وما يجري حاليًا من قصف إسرائيلي

ربما يكون غير مسبوق على قطاع غزة، والتحركات الأمريكية شرق المتوسط، كلها خطوات تأتي في سياق المحاولات الإسرائيلية-الغربية لإعادة تثبيت معادلة الردع.

وبالتأكيد، فإن حجم العملية التي نفذتها المقاومة وعدد القتلى والأسرى الكبير في صفوف الاحتلال، يشير إلى صعوبة محو آثار «طوفان الأقصى»، التي يبدو أنها ستمد زمنيًا لعقود.

المصادر:

[١] المضمون الأوسع لهجوم حماس على إسرائيل.. كيف سيؤثر «طوفان الأقصى» على التطبيع مع السعودية؟، قناة «سي إن إن» الأمريكية، ٠٩ أكتوبر / تشرين الأول ٢٠٢٣

https: //cnn. it/48PEwxn

[٢YONAH JEREMY BOB ،Hamas attack: The greatest intelligence failure in Israeli history? ،The Jerusalem Post ،OCTOBER 2023 ،10]

https: / /bit. ly / qNWww٤٥

[٣NAHAL TOOSI ،To end Hamas ،Israel may need to grieve first ،Politico ، OCTOBER 2023 ،13]

https: //politi. co/3PW95c7

[٤] هل نحن بإزاء إخفاق إسرائيلي استراتيجي يفوق إخفاق حرب ١٩٧٣؟ تقدير موقف أولي، مدار،، ٠٨ أكتوبر ٢٠٢٣،

https: //cutt. us/UdD61

[٥] طوفان الأقصى: تطور نوعي وعملية مفاجئة في قلب إسرائيل، المرصد المصري، ٧ أكتوبر ٢٠٢٣،

https: //marsad. ecss. com. eg//79479

[٦] نائب رئيس المكتب السياسي لحركة حماس للجزيرة: هذه معركة متقدمة على طريق حرية شعبنا، الجزيرة نت، ١٢ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣

https: //bit. ly/3s0miZw

[٧] صواريخ حماس «أذهلت» إسرائيل.. ما أنواعها وقدرتها العسكرية؟، سكاي نيوز، ٨ أكتوبر ٢٠٢٣،

https: //cutt. us/2gBqu

[٨] صواريخ القسام.. لوحة المقاومة في سماء فلسطين، الجزيرة، ١٢ أكتوبر ٢٠٢٣،

https: //cutt. us/B0yh0

[٩] «طوفان الأقصى» توقف القطارات والرحلات الجوية في إسرائيل، الجزيرة، ٩ اكتوبر ٢٠٢٣، https: //cutt. us/Zl9TF

[١٠] الاحتلال يخلي سديروت من كافة المستوطنين، الجزيرة نت، ١٥ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣ https: //bit. ly/46LETXS

[١١] مصدر يكشف لـCNN ما عرضته أمريكا على إسرائيل بشأن إنقاذ الرهائن من «حماس»، CNN، ٧ أكتوبر ٢٠٢٣

https: //cutt. us/y7Nwy

[١٢] أبو عبيدة: معركتنا الحالية ابتدأت من حيث انتهت عملية سيف القدس، قناة الجزيرة، ١٢ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣

https: //bit. ly/46wqrDF

[١٣] انعكاسات عملية طوفان الأقصى؟، مركز رع للدراسات الاستراتيجية، ٧ أكتوبر، ٢٠٢٣، https: //rcssegypt. com/15281

[١٤] لماذا استغرقت إسرائيل وقتاً طويلاً للتعامل مع هجوم «طوفان الأقصى» لحركة حماس؟، BBC، ١٠ أكتوبر ٢٠٢٣،

https: //cutt. us/DVtKe

[١٥] كيف أعدت حماس «جيشا مصغرا» لشن هجوم دام على إسرائيل؟، سكاي نيوز، ١٤ أكتوبر ٢٠٢٣،

https: //cutt. us/0jX2q

[١٦] تحليل-حرب إسرائيل وحماس تدفع بايدن ونتنياهو نحو شراكة غير مريحة، swissinfo، ٩ أكتوبر ٢٠٢٣،

https: //cutt. us/Ek58r .

[١٧] إسرائيل صدمتها خسائرها فأعلنت الحرب رسمياً، الشرق الاوسط، ٩ أكتوبر ٢٠٢٣، https: //cutt. us/7PYmz

[١٨] صحف إسرائيلية عن هجوم حماس: صدمة، فشل، وكابوس، BBC، ٨أكتوبر ٢٠٢٣، https: //cutt. us/TlWlZ

[١٩] سيناريوهات مفتوحة للمواجهة الأعنف بين حماس وإسرائيل، العرب، ١٠ أكتوبر ٢٠٢٣، https: //cutt. us/VZZhC

[٢٠] الجيش الإسرائيلي: نستعد لتوسيع الهجوم وتنفيذ عملية برية واسعة، الأناضول، ١٤ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣

https: //bit. ly/46vJlum

[٢١] «طوفان الأقصى» و» السيوف الحديدية».. أرقام وأحداث استثنائية، سكاي نيوز، ١٠ أكتوبر ٢٠٢٣،

https: //cutt. us/Yw49h

[٢٢] وزير الدفاع الإسرائيلي: حصار كامل على غزة، لا كهرباء، لا طعام ولا ماء ولا غاز، FRANCE٢٤، ٨ أكتوبر ٢٠٢٣،

https: //cutt. us/oP6UX

[٢٣] وسيلة أمريكية للترويع الدولي.. قصة حاملة الطائرات «جيرالد فورد» وتهديدات الصين بتدميرها (تقرير)، المصري اليوم، ١١أكتوبر ٢٠٢٣،

https: //cutt. us/sQ3ro

[٢٤] مصادر: وزير الدفاع الأمريكي يأمر بتجهيز ٢٠٠٠ جندي لاحتمال إرسالهم لإسرائيل، CNN عربي ٢٠٢٣، ١٧ أكتوبر / تشرين الأول ٢٠٢٣

https: //cnn. it/3FmLUCS

[٢٥] نتنياهو يدعو الفلسطينيين إلى مغادرة غزة، هسبريس، ٧ أكتوبر ٢٠٢٣،

https: //cutt. us/llDQM

[٢٦] القاهرة «قلقة» من «محاولات تهجير الفلسطينيين» إلى سيناء، الشرق الأوسط، ١٠ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣

https: //bit. ly/3tEtnPO

[٢٧] طوفان غزة على باب مصر، مدى مصر، ١٠ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣،

https: //bit. ly/3M43MGq

[٢٨] مظاهرات بالقاهرة والمحافظات تلبية لنداء الرئيس برفض تهجير الفلسطينيين، الهيئة الوطنية للإعلام، ٢٠ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣

https: //bit. ly/3Fr5IFh

[٢٩] اجتياح غزة بريا.. «مغامرة» إسرائيلية لها عواقب وخيمة، سكاي نيوز، ١٣ أكتوبر ٢٠٢٣، https: //cutt. us/mb834

[٣٠] تحدث عن دور حزب الله.. خالد مشعل للعربي: مستعدون لكل السيناريوهات، التلفزيون العربي، ١٦ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣

https: //bit. ly/46HKS0y

[٣١] Hanin Ghaddar، Hezbollah Miscalculations and the Gaza War، The Washington Institute for Near East Policy، October 2023، 12https: //bit. ly/407WPdt

[٣٢] David Hearst، The Nakba that Israel has started will backfire، Middle East

Eye ،October 2023 ،13
https: //bit. ly/3M228W2
[٣٣] Thomas L. Friedman ،Why a Gaza Invasion and ' Once and for All ' Thinking Are Wrong for Israel ،The New York Times ،October 2023 ،16
[٣٤] لماذا تعد أزمة الرهائن أصعب مهمة تواجهها إسرائيل على الإطلاق؟، BBC، ١٢ أكتوبر ٢٠٢٣،
https: //cutt. us/NzcEw
[٣٥] إسرائيل: نتانياهو يواجه ضغوطا متزايدة بعد هجمات حماس المفاجئة، ٢٤FRANCE،، ١٢ أكتوبر ٢٠٢٣،
https: //cutt. us/SB5ri
[٣٦] ما أبرز التطورات منذ هجوم القسّام يوم السبت والقصف الإسرائيلي على قطاع غزة؟، BBC، ٧ أكتوبر ٢٠٢٣،
https: //cutt. us/V77Kf
[٣٧] متحدث باسم الجيش الإسرائيلي يرد على تهديد حماس بقتل رهائن في غزة، CNN، ١٠ أكتوبر ٢٠٢٣،
https: //cutt. us/cw8Q2
[٣٨] بلغ عددهم نحو ١٥٠ شخصا... هل يكبح الرهائن والأسرى الإسرائيليون لدى حماس خطوات نتانياهو التصعيدية؟، مونت كارلو الدولية، ١٢ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣
https: //bit. ly/3PYgc3P
[٣٩] «حماس»: لن نتفاوض بقضية الأسرى الإسرائيليين تحت النار، الأناضول، ٩ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣
https: //bit. ly/46tohVh
[٤٠] الآفاق المنتظرة لحرب حماس وإسرائيل: قراءة أوّلية، مركز الاهرام للدراسات، ٧ أكتوبر ٢٠٢٣،
https: //cutt. us/mJ6IK
[٤١] ضربة حماس تضاعف غضب الإسرائيليين من سياسات نتنياهو، صحيفة العرب، ٢٠ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣
https: //bit. ly/3S8RujX
[٤٢] سيناريوهات الرد على حماس.. «القضاء على الحركة بالكامل يحتاج لوقت ولقرارات تتجاوز إسرائيل»، 24FRANCE، ٩ أكتوبر ٢٠٢٣،
https: //cutt. us/84vDS

[٤٣] «التصعيد أم الاحتواء؟».. سيناريوهات عملية «طوفان الأقصى» بعد إعلان إسرائيل حالة حرب، المصري اليوم، ٩ أكتوبر ٢٠٢٣،

https: //cutt. us/2TieL

[٤٤] «فلسطين التاريخية».. التزايد السكاني للعرب يفزع إسرائيل (تقرير)، الأناضول، ٢٧ ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٢١

https: //bit. ly/3FntGkV

[٤٥] هاجس أمني وسياسي.. لماذا تمثل الديموغرافيا الفلسطينية تهديدا للمشروع الصهيوني؟، ٢٠ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣

https: //bit. ly/3Seu78R

[٤٦] الحرب في غزة تقرّب إسرائيل من تباطؤ اقتصادي حاد، الأناضول، ١٢ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣

https: //bit. ly/3tNAKEB

[٤٧] «نزيف مستمر».. حرب غزة تكبّد الاقتصاد الإسرائيلي فاتورة خسائر باهظة، الجزيرة، ١٦ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٢٣

https: //bit. ly/46TJFmc

[٤٨] Ronen Bergman and Patrick Kingsley، How Israel ' s Feared Security Services Failed to Stop Hamas ' s Attack، The New York Times، October، 10 2023

https: //bit. ly/45zLXGb

[٤٩] ماذا بعد «طوفان الأقصى» ...سيناريوهات ونتائج، وطن، ١٠ أكتوبر ٢٠٢٣،

https: //cutt. us/Ksi7v

[٥٠] ما هي سيناريوهات المرحلة المقبلة في غزة بعد طوفان الأقصى، عمان نت، ٨ أكتوبر ٢٠٢٣،

أ. عبد الرزاق بلعقروز
باحث وأكاديمي/ الجزائر

طوفان الأقصى
واثراء لقِيَم المقاومة.. والقيام.. والقيمة

إنّ «طوفان الأقصى» يعبّر عن فعل نوعي ومتحقّق بأقصى شروط الفعل الذي لا ينحصر فقط في تلبية المطالب البيولوجية أو الصِّناعية، إنّما يرتقي إلى المطالب الرُّوحية الكبرى والقرارات التّاريخية الاستثنائية. لقد ميّزت الفيلسوف الألمانية حنا أرندت بين ثلاث مراتب للعمل: الشُّغل والصُّنع والفعل، فإذا كان الشُّغل من أجل تلبية دائرة الحاجات البيولوجية والاستهلاكية، والصّنع من أجل الارتقاء بالحياة الاجتماعية بطريق الصّناعات الاستعمالية التي تُسَهّل حياة الإنسان أكثر، فإنَّ ميزة الفعل التَّواجد في دائرة السياسة، فالفعل السياسي لا تتعيَّن علاقته بين الإنسان والأشياء شغلًا أو صُنْعًا؛ وإنَّما بين الإنسان والإنسان؛ ففيه تنكشف حقيقة الذَّات أمام الآخرين بواسطة الخطاب وفي الفضاء العام، وهذا هو المعنى الحاسم في رسم معالم الفعل، إنَه يُكْسِب الذَّات الفاعلة معنى الخلود في الذّاكرة الجماعية للشُّعوب.

«طوفان الأقصى» يعكس رغبة

الإنسان الفلسطيني في كسر حلقة الاحتلال والظُّلم والاستعباد

وهكذا، فإنَّ المعنى الأصيل للفعل، يَسْكُن الخطاب والفضاء العام من أجل التَّأثير في الآخرين، ما يسميه مارتن هيدجر بالفعل الأصيل، وقد كان هيدجر وتلميذته حنا أرندت، قد وجَّها نقدهما للمقالة الماركسية التي عظّمت من الشُّغل واختزلت جُلَّ الفعاليات الإنسانية فيه، بينما المعنى الأصيل للفعل – حسبهما – هو ذلك الذي يسكن في اللغة، واللغة التي تكشف الذّات أمام الآخرين في الفضاء السياسي العام، وكأننا هنا أمام ذلك الإقرار الهيجلي «نسبة إلى هيجل»، من أنَّ الدّخول إلى التّاريخ مشروط بالدّولة.

إنّنا نبتغي من هذه الإلماعة التقديمة، أن نصرف القول، ونترقَّى في البيان قليلًا، من أنّ «طوفان الأقصى»، يُعبّر عن فعل نوعي أصيل، يعكس رغبة الإنسان الفلسطيني في كسر حلقة الاحتلال والظُّلم والاستعباد، «فالقبول بحتمية ما يحدث هو أعظم إسهام وعون نقدّمه للقوى المهيمنة في الحرب غير المتكافئة التي يشنُّونها على عبيد الأرض»، كما يقول باولو فيريري. ذلك أنّ الحياة الإنسانية ليست هي الكتل المادية، الكتلة الأقوى تتحكّم في الأضعف، وإنما في عالم الإنسان هناك الإرادة والحرية التي لن تقبل بحتمية ما يحدث ولو بقي في الإنسان عرق ينبض أو روح تتنفَّس. من هنا، كان «طوفان الأقصى»، الذي عبّر عن حركة تجديدية في القيم الإنسانية بصورة لا سابق لها، وبيان ذلك كالتالي:

أولًا، أنّه عدّل من الواقع الخارجي:

من سمات القيم أنها لا تنحصر فيما هو واقع، بل إنها دومًا حركة رافعة وحافزة لما ينبغي أن يكون، وهذا سرّها الذي تدفع به الإنسان دومًا إلى

الفعل والتغيير والبناء والتَّجديد. إنّ المقاومة الفلسطينية عدَّلت من الواقع الخارجي، تعديلًا بات الاحتلال بموجبه في صورة كيان يستمد قوته من رمزيته التَّاريخية وإمكاناته التَّسليحية، فضلًا عن وِجْدانه في التطبيع مشروعية خفية فتوهَّمَ أنَّه الأقوى، وبالتَّالي، سارع المطبّع للاحتماء به، وهذا التَّطبيع أوهم الكثير، أنّ الاحتلال هو الأقوى والمطبّع يكسب جزءًا من هذه القوة، بخاصة وأنّ المسارعين إلى التطبيع هم ممن تربطهم مشاكل استراتيجية مع غيرهم إما في الجوار وإما في التحديات الإقليمية. وهكذا، فإنّ المقاومة عدّلت من قيمة الكيان كما كان في المتخيّل السَّائد، من قوة لا راد لها، إلى هشاشة وقابلية للانتصار عليه من جديد.

تنمية «قوى الذات» هي المستندات الحقيقة لإرادة التحرّر وكسر حلقة الاستعمار

ثانيًا، أنّه صنع ذواتًا أخرى:

من مظاهر التّجديد القيمي هو تلك الذَّوات الفلسطينية المقاومة التي تنجز فعل التحرّر في الواقع وتكتب به تاريخها الخاص، فهي ذوات بخلاف السَّائد، نفوس منهزمة وباحثة عن المتعة والعيش بأمان في دول العالم، لقد أصبح الشَّتات الذي من المفروض أن يكون ظاهرة يهودية، ظاهرة فلسطينية، لكنَّ فعل المقاومة أعاد من جديد أهمية صناعة الذَّات، بالتربية والقوة الروحية والشُّعور الأسنى بطاقة المقاومة، إنّه تجديد نوعي وإرادة جديدة في إدارة الصِّراع مع الكيان، وتَنْمية للُقدُرات العقلية والروحية والتقنية، مثَّلت صورة جديدة لمقاومة، عِمادها الوسائل الجديدة في المقاومة التي طوّرها الإنسان الفلسطيني، وهنا نكون جُدَراء بالقول، مدى أهمية الثقة في الذَّات؛ حتى لو أوصد كل العالم أبوابه في وجه الإنسان المقاوم،

فالاعتماد على الذَّات وتنمية قوى الذات المعرفية والروحية هي المستندات الحقيقة لإرادة التحرّر وكسر حلقة الاستعمار الوحشي في صورته الصهيونية. لقد حقق «طوفان الأقصى» صناعة الذات ليس في فلسطين وحدها، وإنّما في كل أجزاء المعمورة من شعوب ترغب في صناعة ذواتها بعزل عن إرادة المهيمن.

ثالثًا، أنّه قرّب الناس فيما بينهم:

مرَّت حقبة زمنية في الواقعَين العربي والإنساني المعاصرَين، امتازت بالصَّمت واللَّامبالاة، فحدثت مشكلات هنا وهناك، وكانت الحلول إما داخلية وإما شاكية إلى المجالس الدولية، لكن «طوفان الأقصى» كرحة تجديدية قد قرّب الناس من جديد، وشعرت الإنسانية في الواقع العربي والعالمي بالمسؤولية لأجل الدفاع عن المظلومين في الأرض، وخروج المناهضات العالمية تنديدًا بأفعال الجيش الإسرائيلي الذي عجز عن التصدي للمقاومة، ولم يجد إلا المستشفيات الملآنة بالأطفال والنساء كي يتوهّم انتصاره، إنّ تدمير المستشفيات والقصف العشوائي على مظلومي الأرض، هو علامة على فقدان الرؤية وعلى رسم خطة استراتيجية في التصدي لإرادة التحرّر الفلسطينية، فالأقوى عبر التاريخ أبدًا ما كان الأطفال أعداءه، الهمجي وحده من يقتل الأطفال والنساء ويعجز عن الإحاطة بالمقاومة أو تفكيكها أو اغتيال قاداتها كما كان يفعل سابقًا. إنّ «طوفان الأقصى» قد قرّب بين الناس، ووجّههم نحو قيمة الإنسان والتصدي للوحشية الجديدة في شكلها الإسرائيلي. ومعنى التقريب بين الناس هنا، ليس مسألة سياسية كالاجتماعات في الهيئات الرسمية، وإنما المقربة الروحية الإنسانية التي تقع خارج دائرة الهيئات الرسمية.

رابعًا، أنّه أثرى عالم القيم:

لاشكّ أنّ فعل المقاومة الـذي هـو أمامنـا، قـد أثـرى عـالم القـيم فعـلًا، وأخرجهـا مـن سـكونها المثـالي إلى حركتها في الواقع والتَّاريخ، فالمقاومـة تعني القيام المسـنود بقـيم، بمعنـى أنّ القيـام هـو الصـورة التـي تظهـر بهـا المقاومة، أما القُعود فلا يعبّر عن حركة أو فعـل، والقـيم هـي المعـاني الهاديـة والسَّامية التي تحفّز الإنسان مـن أجـل أن يفعل ويكابد ويتقوَّى بها دومًا، من هنـا، فـإنّ ثمّـة منظومـة مترابطـة ومتكاملـة، تـتجلَّى في التَّـاريخ وفي الواقـع، وهكـذا، كـان لـ «طوفـان الأقصى» بهذه المبادأة والمبادرة: الفعـل الأصيل والنـوعي، فـإلى حـد قريـب، كدنا ننسى قيم: التحـرّر ورفـع الظلـم وقيمـة الإنسـان والكرامـة والحـق في الأرض والوجـود مـن أجـل المعنـى، وضـمرت مسـألة الأقـصى في قلـوب الإنسانية، لكنّ فعل المقاومة قد أثـرى من جديد عالم القيم الإنسانية المنسـية، وأوقد شعلتها فكانـت عـاملًا مهمًـا، لأجل تـذكّر الأقـصى، الرمـز الـديني الذي يجمـع ولا يشـتّت، ويوحّـد ولا يفرّق، ويذكّر المنتمين إلى الأديـان بـأنّ وجودهم من أجل شيء رفيع وجليـل ولـيس مـن أجـل القبـول بـالظلم الإسرائيلي على المسـيحيين والمسـلمين على حد سواء.

إذا كان الكيان الظالم لا يزال يقتـل ويعتدي بصورة عشوائية فهذه علامـة من علامات النهاية

لنقل إذن، بأنّ حركـة المقاومـة قـد اسـتعادت الـروح الإيجابيـة لأجـل التحرّر والحيـاة بكرامـة وأثـرت عـالم القيم الإنسانية، وعـدّلت مـن الواقـع الخارجي، وقرّبت العلاقة بين النّـاس، وأبانت عن ضعف هذا الكيـان الـذي يتقوَّى به غيره من المطبّعين والطـالبين للخنوع بـين يديـه، وهـذا، فـإنَّ فعـل المقاومة هو شكل مـن أشـكال الفعـل

القيمي التّجديدي، وإذا كان الكيان الظالم لا يزال يقتل ويعتدي بصورة عشوائية ولم يقدر على تفكيك المقاومة، فهذه علامة من علامات النهاية، وبهذه الطريقة كانت علاقة فرنسا الاستعمارية مع الجزائر، فلما عجزت عن القضاء على الثورة وهزمها الثوار الجزائريين، لم تجد إلَّا المدنيين، كي تفرغ فيهم عطشها الإجرامي، فما كانت من الثورة إلا أنّها تقوّت واستطاعت أن تهزم الاستعمار الفرنسي، والأمر عينه سيسري على الفلسطينين في قيامهم ضد الاحتلال الوحشي.

كانت عملية «طوفان الأقصى»، في جوانب كثيرة، جزءًا من الصعود التقني والعسكري للمجتمعات المهمّشة في العالم أمام المجتمعات الأكثر ثراءً، فمنذ اختراع المدفع، حُسم الصراع العسكري إلى حد كبير لصالح الأثرياء والمتقدّمين تكنولوجيًا، فلم يسيطر الإنجليز على العالم لأنهم الأشجع بل لأنهم الأكثر تقدمًا والأغنى، وجاءت الدبابة والطائرة لتؤكدا على أفضلية المجتمعات المتقدّمة الثرية الكبيرة في الحروب.

هوامش التفوّق التقني والتدريبي تتآكل، بفضل ما يمكن تسميته بديمقراطية التكنولوجيا

ولكن اليوم تتخلخل هذه المعادلة، بات الثراء والتطوّر الاقتصادي في بعض الأحيان عامل ضعف مثل الضعف الأوروبي ولا سيما الالماني أمام روسيا حيث تعاني معظم جيوش أوروبا من أزمة في التجنيد، بسبب عدم رغبة الشباب في ترك حياة المدينة وشاشات الهواتف ليحارب في البراري.

وحتى في روسيا، يهرب الجامعيون من البلاد حتى لا يشاركوا في الحرب بينما يلعب السجناء والشيشانيون الذين يمثلون هوامش المجتمع الروسي دورًا رئيسيًا في القتال.

وحتى إسرائيل، التي توصف بأنها جيش له دولة، هناك مؤشرات (قبل الحرب الحالية) على تململ الشباب الإسرائيلي المتعلّم من الالتزام بالتجنيد لمدد طويلة، وهناك مؤشرات على أنّ الرغبة في القتال لدى الجيل الحالي من الإسرائيليين ليست هي ذاتها الرغبة التي كانت عند أسلافهم المنحدرين من العصابات الصهيونية القادمة من شرق أوروبا والتي خلقت واحدًا من أقوى جيوش العالم.

ولكن الجيش الإسرائيلي لديه هامش تفوّق تقني وتدريبي ساحق، على خصومه سواء من الدول أو الحركات، ولكن هناك مؤشرات بدت واضحة في عملية «طوفان الأقصى» (وظهرت أيضًا في حروب سابقة) أنّ بعض هوامش التفوّق التقني والتدريبي تتآكل، بفضل ما يمكن تسميته بديمقراطية التكنولوجيا إضافةً للإصرار الذي يتّسم به المجتمع الفلسطيني ورغبته في التقدّم.

فرغم محاولة الدول الكبرى احتكار التكنولوجيا بما فيها العسكرية، ولكن هذا يبدو صعبًا، حيث بات يمكن الوصول لبعض أكثر التقنيات تطوّرًا عبر منافذ عملية مفتوحة أو عبر القرصنة مثلما تفعل الصين، أو من الأسواق الرسمية والموازية مثلما تفعل الفصائل الموالية لإيران التي حصل بعضها على أفضل تقنيات الرؤية الليلية العالمية مثلًا من الأسواق السوداء.

أكفأ موجّهي المسيّرات الأوكرانيين يكونون أحيانًا من هواة ألعاب الفيديو وليسوا خرّيجي كليات عسكرية

ويُظهر بعض جوانب ثورة التكنولوجيا وأسلحة الجيل الحالي، أنها تعطي بعض الميزات لجيوش الدول الصغيرة والمجموعات غير النظامية، ظهر ذلك واضحًا في استخدام «حزب الله» صواريخ كورنيت الروسية ضد دبابات ميركافا الإسرائيلية الشهيرة

خلال العدوان الإسرائيلي على لبنان عام ٢٠٠٦، وظهر بشكل أكبر في حرب أوكرانيا، حيث تصدت القوات الأوكرانية بواسطة الصواريخ المحمولة على الأكتاف، وطائرات بيرقدار التركية المسيّرة الأبطأ من الصوت، ومسيّرات أخرى مشتراة من الأسواق التجارية، لأسطول الدبابات الروسي الأكبر في العالم مسبّبةً له كارثة حقيقية، إذ تبدو الدبابات التي كانت بمثابة حصون للجنود تتحوّل لأفخاخ للمحتمين بها.

كما تصدت كييف للأسطول الجوي الروسي، الثاني في العالم من حيث الحجم والقوة، بصواريخ ستينغر المحمولة على الأكتاف، (إضافةً للأنظمة التقليدية بعيدة ومتوسطة المدى).

بالطبع لدى أوكرانيا ميزة لا تتوفر للقوى المهمّشة في العالم، هي حصولها على الأسلحة الغربية المتطوّرة، إضافةً للتوجيه الأمريكي بناءً على الرصد الدقيق للمواقع الروسية، ولكن نجاح الجيش الأوكراني في وقف الهجوم الروسي الأول بواسطة الأسلحة الخفيفة المشار إليها التي منحها الغرب على عجل لكييف قبل وصول الأسلحة الأثقل، كشف عن إمكانية صمود القوى الصغيرة أمام القوى الكبرى لو اتبعت المقاربات الملائمة.

ولكن وضع غزّة أكثر صعوبة، وبالتالي أكثر مفاجأة، فغزّة محاصرة تمامًا من قبل الاحتلال وممنوع عليها الحصول على أبسط الخامات والتقنيات التي يُشتبه من بعيد أنها سوف تُستخدم في صناعة الأسلحة.

غير أنّ التطوّر التكنولوجي الحالي يبدو أصعب من أن يمكن السيطرة عليه، فتصنيع المسيّرات بات شائعًا لدى هواة الطيران في العالم والشركات التجارية، إضافةً للقوى غير النظامية مثل الحوثيين والفصائل الفلسطينية،

حتى لـو كانـت التقنيـة والتصـميمات قادمة من إيـران، (التـي هـي بـدورها محاصرة)، وأثبتت المسيّرات في حـرب أوكرانيا، أنها سلاح فعـال ورخـيص، ولا يحتاج لتدريب طويل، بل إنّ أكفـأ موجّهي المسيّرات الأوكرانيين يكونون أحيانًا من هواة ألعاب الفيديو، وليسوا خرّيجي كليات عسكرية بالضرورة.

د. على المؤمن
باحث وأكاديمي / العراق

سلوك العدوان وفق العقيدة الصهيونية

تشكل أرض فلسطين، الجغرافيا المركزية للعقيدة الصهيونية؛ فهي «أرض الميعاد» ونواة «إسرائيل الكبرى»، وهي الحلم الذي يدغدغ المشاعر التاريخية للصهاينة بالعودة وبنهاية مرحلة الشتات.

وهي في مجملها أوهام تأسست على أساطير تاريخية كما يقول المفكر الفرنسي المسلم «روجيه غارودي»، وبكلمة أخرى فهي لي لعنق بعض النصوص اليهودية التاريخية.

ومن هنا جاءت تسمية (الصهيونية) نسبة إلى جبل (صهيون) في فلسطين، وهو جبل مقدس لديهم، وقد أطلق هذه التسمية اليهودي الألماني «ناتان بيرنياوم» في عام ١٨٩٠، ويقصد بها الحركة والأيديولوجية التي تعبر عن هدف الشعب اليهودي في العودة إلى فلسطين، وهذا الهدف القومي التاريخي يمثل – كما يزعمون – إرادة إلههم (يهوه) الذي اصطفى «فلسطين وطناً لبيته وسكانه»؛

فقد جاء في سفر التكوين: «قال الرب لإبرام: اذهب من أرضك وعشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك، فذهب إبرام كما قال الرب، فأتوا إلى أرض كنعان وظهر

الرب لإبرام وقال: لنسك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير، نهر الفرات»[١]. وحينها حلّ العبرانيون في فلسطين كمهاجرين أو مغتربين كما يقول النص التوراتي: «وتغرب إبرام في أرض الفلسطينيين أياماً كثيرة»[٢]

وقد حدد المؤتمر الصهيوني الأول في مدينة بال بسويسرا عام ١٨٩٧ هدف «المنظمة الصهيونية العالمية» التي تأسست بقرار من المؤتمر بهذه العبارة: «إنّ هدف الصهيونية هو إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين يضمنه القانون العام»[٣].

وسوغت المنظمة – نظرياً – كل أساليب العدوان والعنف لتحقيق هذا الهدف، بما في ذلك الهجرة الجماعية والغزو والاحتلال والاستيطان ومصادرة أراضي السكان الأصليين وتشريدهم واستباحة المقدسات والأعراض والقتل والتعذيب، كما قررت المنظمة أن تكون فلسطين أرضاً يهودية خالصة (٤)، وأن تكون أراضي الدول المجاورة (لبنان، سوريا والأردن) عمقاً أمنياً وامتداداً حيوياً لها، تمهيداً لتحقيق هدف «إسرائيل الكبرى: من النيل إلى الفرات»

والتقت المصالح الصهيونية – البريطانية في بدايات القرن العشرين عند نقطة إيجاد وطن قومي لليهود في فلسطين، وهو ما أعلنه «آرثر جيمس بلفور» وزير خارجية بريطانيا عام ١٩١٧، لتكون الدولة اليهودية الجديدة في فلسطين عبارة عن خندق استعماري بريطاني في قلب العالم العربي والإسلامي، لحماية أهداف بريطانيا في المنطقة.

ثم تحقق هذا الوعد (البريطاني وليس الإلهي) بإعلان «بن غوريون» عن قيام (دولة إسرائيل)، والذي بدأه بكلمة: «أرض إسرائيل هي مهد الشعب اليهودي». محققاً بذلك

الأسطورة التاريخية التي تبدأ بعودة العبرانيين لأرض الميعاد وتنتهي بإبادة الكنعانيين والفلسطينيين والشعوب العربية المجاورة.

وأعادت الحركة الصهيونية حينها تأكيدها على أن القدس (أورشليم) هي عاصمة (إسرائيل) الأبدية، وهو خيار تاريخي لا تمتلك العصبية اليهودية باتجاهاتها العلمانية والدينية خياراً آخر له.

تهويد فلسطين

«تهويد فلسطين» هو العنوان الرمزي للإستراتيجية العليا للحركة الصهيونية، والتي بدأت بتنفيذها منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، أي أعقاب انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول مباشرة.

وهذا لا يعني عدم وجود خطوات سابقة بهذا الشأن؛ فقد قام بعض أصحاب رؤوس الأموال اليهود في بريطانيا وأمريكا بدعم مشاريع بناء الأحياء والمستوطنات والكنائس اليهودية في فلسطين ابتداءً من عام ١٨٤٢، بينها حوالي (٢٧) مستوطنة في القدس وحدها، ونشط هذا التحرك بعد مؤتمر بال عام ١٨٩٧، تصاحبه صيحات رواد المنظمة الصهيونية، ولا سيما «هرتزل» و «نوردو» بتفريغ فلسطين من سكانها ونقلهم إلى البلدان المجاورة.

وأخذ الاستيطان شكلاً منظماً في أعقاب وعد بلفور عام ١٩١٧ برعاية حكومة بريطانيا وبدعم مباشر من سلطة الانتداب البريطاني الذي بدأ في فلسطين عام ١٩٢٠.

وكان الغزو البشري اليهودي يتصاعد تصاعداً مطرداً، حتى بلغ عدد اليهود في فلسطين عام ١٩٢٥ حوالي (٧٥) ألف نسمة، أي ما نسبته ١٠٪ فقط من عدد سكان فلسطين، وقفز العدد إلى (٢٥٠) ألف عام ١٩٢٩، ثم ما يقرب من (٣٥٠) ألف

عشية تقسيم فلسطين عام ١٩٤٧ بقرار منظمة الأمم المتحدة. وخلال حرب ١٩٤٨ والعام الذي يليه ارتفع العدد إلى (٦٠٠) ألف نسمة، وهو ما يعادل ٣١٪ من عدد السكان.

وتسبب قرار التقسيم وإعلان قيام دولة (إسرائيل) إلى تهويد القسم الذي أصبح جزءاً من الكيان الصهيوني، ومنه القدس الغربية (التي تشكل حوالي ٨٤٪ من مساحة مدينة القدس). وبالتدريج أصبح الفلسطينيون أقلية في هذه المناطق، وهم الذين يطلق عليهم فلسطينيو ١٩٤٨ أو عرب الداخل.

وتمدد الكيان الصهيوني على القسم الذي أقرت الأمم المتحدة بقاءه عربياً، فاحتلت سلطاته قطاع غزة ومناطق الضفة العربية خلال حرب ١٩٦٧، بل وتجاوزت حدود فلسطين لتحتل شبه جزيرة سيناء (المصرية) ومنظمة الجولان (السورية)، ثم وحدت شطري القدس تحت سيطرتها، وطبقت في هذه المناطق أيضاً إستراتيجية التهويد، مستخدمة كل أساليب العدوان والشر.

واستمر عدد الفلسطينيين بالتناقص من خلال التشريد والهجرة المعاكسة، وعدد اليهود بالتصاعد، حتى بلغت نسبة العرب في فلسطين المحتلة (أراضي العام ١٩٤٨) حوالي ١٧٪ واليهود ٨٣٪ عام ١٩٨٩، وهي النسبة التي كانت عكسية عام ١٩٤٧[٤].

وبرغم هذه الحقائق التي يقر بها الجميع، حتى أولئك الذين زرعوا الصهاينة في فلسطين ودعموهم بالمطلق، غلا أن زعماء الحركة الصهيونية يجنون على التاريخ والجغرافية وهم يرفعون شعار: «فلسطين أرض بلا شعب لشعب بلا أرض»، وهو ما ترجمته «غولدا مائير» في عام ١٩٦٩ بقولها: «ليس هناك من

شعب فلسطيني، وليس الأمر كما لو أننا جئنا لنطردكم من ديارهم والاستيلاء على بلادهم، انهم لا وجود لهم»[٥].

وبالطبع فإن إستراتيجية التهويد لا تقتصر على تهويد الأرض والسكان، بل تستهدف أيضاً التهويد الثقافي والتعليمي، وتهويد الأماكن التراثية والمقدسات الإسلامية، ويبرز ذلك بشكل أكثر وضوحاً في مدينة القدس وغيرها من المدن المقدسة كالخليل.

الاعتداءات الصهيونية على الإنسان والمقدسات

جاء الغزاة الصهاينة إلى فلسطين وهم يحملون البنادق ويبيتون الشر لأهلها وأرضها ومقدساتها. ففي مطلع القرن العشرين الميلادي بدأ اليهود الصهاينة بتسليح أنفسهم وتنظيم صفوفهم، وانتهت هذه الإرهاصات إلى مبادرة الوكالة اليهودية في فلسطين إلى تأسيس منظمة عسكرية سرية في عام ١٩٠٧ شعارها: «سقطت يهودا بالدم والنار، وستنهض بالطريقة نفسها»، وحملت اسم «هاشومير» بعد عامين، ثم أعيد النظر في برامجها ونشاطها عام ١٩٢٠ لتظهر في إطار منظمة عسكرية جديدة أكثر قوة وعنفاً هي منظمة «هاغانا»، ثم اندمجت المنظمتان عام ١٩٤٨ ليتشكل منهما جيش الكيان الصهيوني.

وفضلاً عن الأعمال الإرهابية التي مارستها هذه العصابات، ومن ثم عرف بـ «جيش الدفاع الإسرائيلي» داخل فلسطين، فإن الحركة الصهيونية العالمية مارست إرهاباً منظماً آخر خارج فلسطين، لكنه استهدف هذه المرة اليهود أنفسهم، فقد التقت المصالح الصهيونية مع مصالح حكومات بعض الدول الكبرى عند نقطة إجبار اليهود على الهجرة إلى فلسطين، ومن ذلك التنسيق الصهيوني مع النازية في ألمانيا، ومع الشيوعية في الاتحاد السوفيتي، والصليبية

الاستعمارية في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية: لاستفزاز اليهود في أوروبا والمنطقة العربية والإسلامية، من خلال محاصرتهم سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، والقيام بأعمال عنف وإرهاب ضدهم: بهدف ترحيلهم عنوة إلى فلسطين، ولا سيما بعد أن رفض كثير من اليهود الموزعين على دول العالم المختلفة فكرة الهجرة إلى فلسطين، حتى اضطر هؤلاء للجوء إلى فلسطين هرباً من الاضطهاد المفتعل. وبهذا المخطط تمكنت الحركة الصهيونية العالمية من حشد اليهود في فلسطين.

وفي داخل فلسطين، تعرض الإنسان والمقدسات إلى أبشع أعمال العنف والإرهاب والعدوان على يد العصابات الصهيونية المسلحة القديمة والجديدة، والسلطات المدنية والعسكرية الصهيونية. ولا شك أن الكتب والبحوث والإحصاءات التي تحدثت عن الجرائم والمجازر التي قام بها الصهاينة في فلسطين تعد بالآلاف، وقد لا نأتي بجديد في هذا المجال، ولكن نختصر الطريق إلى الحقيقة من خلال عرض نماذج للاعتداءات التي قام بها الصهاينة على المقدسات الإسلامية في القدس والخليل، وتحديداً على المسجد الأقصى والحرم الإبراهيمي، على اعتبار أن اليهود يطلقون على المسجد الأقصى اصطلاح «شناعة الحزب»، ويعنون بذلك معبد الأصنام والتماثيل، مهو مصطلح قديم أسقط المسجد الأقصى، فيما يعتبرون الحرم الإبراهيمي حرمهم وكنيسهم الذي لا يحق للمسلمين دخوله.

مخطط هدم المسجد الأقصى

وهو مخطط قديم، وله علاقة ببعض أساطير الإيديولوجيا الصهيونية، إذ تعتقد هذه الأساطير بأن هيكل النبي سليمان عليه السلام يقع تحت المسجد المقدس، وأن المسجد بني على أنقاض الهيكل. واليهود ينظرون إلى

إعادة بناء الهيكل نظرةً قومية وليست دينية، على اعتبار أن سليمان عندهم ملك قومي ابن ملك قومي، وليس نبياً ابن نبي.

وبدأ الصهاينة بتنفيذ هذا المخطط بمصادرة العقارات المحيطة بالمسجد وهدمها أو تصديعها تحت مختلف الذرائع، ثم أخذ المخطط طابعاً جاداً ومعلناً بعد نكسة حزيران/ يوليو ١٩٦٧؛ ففي أواخر هذا العام بدأ الهدم والتنقيب في المساحة الملاصقة لحائط البراق (المبكى)، وعلى امتداد الأسوار الغربية والجنوبية لحرم المسجد، وكان (حي المغاربة) هدفاً مباشراً للهدم، وبلغ عمق الحفريات حوالي (١٤) متراً.

وفي عام ١٩٦٩ استمرت عمليات الهدم من حيث انتهت، وبلغت (٨٠) متراً على طول سور الحرم، وفي العام التالي أخذت الحفريات تمتد بطول (١٨٠) متراً أسفل المنطقة المارة بأسوار الحرم وأبوابه، وعلى شكل أنفاق.

وبحلول عام ١٩٧٢ وصل التنقيب إلى أسفل ساحة المسجد، ورافقها الاستيلاء على مبنى المحكمة الشرعية الإسلامية الملاصقة للمسجد، وتحويل جزء منها إلى كنيس. وفي الأعوام التالية اخترقت الحفريات المساحة التي تقع أسفل السور الغربي، وصولاً إلى السور الجنوبي باتجاه السور الشرقي، وتوقفت عند الأروقة السفلية وأروقة المسجد الجنوبية الشرقية، ورافقها إزالة مقبرة تاريخية للمسلمين تضم رفاة بعض الصحابة.

وفي عام ١٩٧٧ بلغت عمليات التنقيب المساحة التي تقع تحت مسجد النساء داخل المسجد الأقصى، فضلاً عن تعميق ساحة البراق. ثم تبعتها حفريات جديدة تحت السور الغربي، والبدء بشق نفق يبدأ في شرق المسجد

الأقصى، وتقرر أن يصل إلى غربه، وكذلك حفريات أخرى تحت الجدران الجنوبية بحثاً – هذه المرة – عن مدافن لملوك بني إسرائيل.

وحاولت وزارة الأديان الصهيونية (المعنية بعمليات التنقيب – الهدم) في عام ١٩٨١ أن توصل حفرياتها بنفق إسلامي قديم تحت السور الغربي للحرم.

وتوقفت الحفريات بضع سنوات؛ حتى عام ١٩٨٦؛ حين استؤنفت بصورة واسعة، أدت إلى إغلاق بعض المنشآت العربية العامة والخاصة، وطرد أعداد كبيرة من السكان العرب خارج القدس القديمة (التي تضم المسجد الأقصى). واتخذ «آرييل شارون» الذي كان وزيراً حينها؛ أحد البيوت المصادرة القريبة في المسجد الأقصى منزلاً شخصياً له، لتأكيد عملية تهويد منطقة الحرم القدسي.

وفي التسعينات أيضاً شهدت عمليات الحفر والتنقيب مرحلة أخرى؛ إذ وسعت مساحة الأنفاق تحت المسجد، وتم إيصال قسم منها إلى الجانب المقابل، فيما تم تفريغ كميات هائلة من التراب في مناطق الحفر، الأمر الذي كان سيؤدي إلى انهيار أجزاء من المسجد فيما لو استمرت عملية التفريغ على هذه الوتيرة.

حرق المسجد الأقصى

وهو العمل الإجرامي الكبير الذي قامت به العصابات الصهيونية في آب/ أغسطس من عام ١٩٦٩، وأدى إلى اشتعال النيران في أروقة المسجد. ومن أجل التغطية على جريمتها، فإن السلطة الصهيونية سجلت الجريمة ضد فاعل واحد صهيوني (من أصل أسترالي) الذي نفذ العملية.

محاولات اقتحام المسجد الأقصى

تكررت محاولات اقتحام المسجد الأقصى ابتداءً من عام ١٩٧٩؛ حين

حاولت جماعة (أمناء جبل الهيكل) بزعامة الحاخام «غورشون سلمون» اقتحام المسجد الحرام، وأعقبتها محاولات جماعة (هاتحيا) وجماعة (كاخ) بقيادة الإرهابي «مائير كاهانا»، وهي المحاولات التي شجعت المؤتمر الديني اليهودي الذي عقده الحاخامات الصهاينة في القدس في نيسان/ أبريل ١٩٨٠ لاتخاذ قرار بالسيطرة على المسجد الأقصى، تمهيداً لتدميره وإعادة بناء هيكل سليمان على أنقاضه.

وتسببت محاولات جماعة الحاخام «كاهانا» في تدنيس المسجد الأقصى إلى وقوع صدامات عنيفة في ساحته بين الفلسطينيين المدافعين عن حرماتهم ومقدساتهم والإرهابيين الصهاينة المهاجمين.

وكانت محاولتا نسف المسجد الأقصى وقبة الصخرة في آب/ أغسطس وتشرين الأول/ اكتوبر من عام ١٩٨٢ من قبل جماعة (كاخ) أهم المحاولات التي جرت في عقد الثمانينات.

أما المحاولة الأبرز التي أعقبتهما فهي محاولة شارون (الوزير الصهيوني حينها) في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠ بدخول المسجد الأقصى مع الكثير من أنصاره وحراسة وتغطية عسكرية مكونة من (٣٠٠٠) جندي صهيوني، وهي المحاولة التي أدّت إلى استشهاد وجرح العشرات من الفلسطينيين، وكانت نتيجتها المباشرة اندلاع (انتفاضة الأقصى)

وفي السياق نفسه تدخل محاولات بعض الصهاينة المتدينين أداء طقوسهم اليهودية داخل المسجد الأقصى، وهو ما حدث لأول مرة وبشكل رسمي في آب/ أغسطس ١٩٨٩، حين أدى بعض اليهود طقوسهم على أبواب المسجد الأقصى.

وبعدها بعشر سنوات تقريباً افتتح

رئيس وزراء الكيان الصهيوني موقعاً جنوب المسجد الأقصى يؤدي فيه اليهود طقوسهم؛ الأمر الذي شجع بعض الزعماء الصهاينة للمطالبة بتقسيم المسجد الأقصى رسمياً بين اليهود والمسلمين. وقد سبقها محاولات غير رسمية، حين طاف ثلاثة صهاينة داخل قبة الصخرة عام ١٩٦٩، ثم أداء زعيمين صهيونيين لطقوس دينية داخل المسجد الأقصى عام ١٩٧٣.

الاعتداء على المصلين

في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩ افتتحت الشرطة الصهيونية مسلسل الاعتداء على المصلين داخل المسجد الأقصى، بعد أن أطلقت الرصاص عليهم. وفي نيسان/ أبريل ١٩٨٢ أطلق جندي صهيوني النار بشكل عشوائي على المصلين. وخلال انتفاضة الحجارة كانت الاعتداءات تتكرر باستمرار، ولا سيما خلال صلوات الجمعة.

وفي آب/ أغسطس عام ١٩٩٠ اقتحمت الشرطة الصهيونية الحرم القدسي خلال صلاة الفجر وقتلت (٢٢) مصلياً وجرحت ما يقرب (٢٠٠) آخرين. وبعد اندلاع انتفاضة الأقصى استمرت الاعتداءات على رواد المسجد الأقصى، ابتداءً من منعهم دخول المسجد لأداء الصلاة وانتهاءً بملاحقتهم في ساحات المسجد وإطلاق الرصاص عليهم، وهو الأمر الذي لا يزال مستمراً حتى الآن.

الاعتداءات على الحرم الإبراهيمي

يضم الحرم الإبراهيمي في مدينة الخليل (في الضفة الغربية) رفات أنبياء الله إبراهيم ويعقوب وإسحاق عليهم السلام، ويدّعي الصهاينة أنهم أحق بالسيطرة على الحرم، ومن هنا بدأوا مخططهم بالسيطرة على مدينة الخليل بعد حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧، إذ زرعوا في

العام التالي عدداً من المستوطنات حول المدينة، أعقبة إقامة حي يهودي فيها (حي الدبويا)، وانتهى الأمر إلى مصادرة السلطات الصهيونية (٢٤) ألف دونم من مساحة المدينة (حوالي ثلث مساحة المدينة)، وخلال ذلك كان الصهاينة يدخلون الحرم الإبراهيمي لأداء طقوسهم الدينية، وتحول الأمر إلى قرار رسمي في عام ١٩٧٢، واستغلت جماعة (كاخ) القرار لاستباحة حرمة المقام الإبراهيمي واقتحامه أثناء أداء المسلمين الصلاة، الأمر الذي شجع السلطات الصهيونية بالسماح لليهود بأداء طقوسهم أثناء أداء المسلمين الصلاة في الحرم الإبراهيمي.

وبالتدريج تم تقليص ساعات حضور المسلمين في الحرم وإطلاقها لليهود، وتحويل الجزء الأكبر منه – ومنه المسجد الداخلي – إلى كنيس يهودي، ومشاركة اليهود المسلمين في مصلاهم، تمهيداً لتهويد الحرم نهائياً.

وخلال ذلك مارس الصهاينة مختلف الأعمال الإرهابية ضد رواد الحرم الإبراهيمي، كالتهديد والمضايقة والملاحقة والاعتداء بالضرب والقتل، وكانت المذبحة التي تعرض لها المصلون في الحرم على يد المستوطنين الصهاينة في شباط/ فبراير ١٩٩٤ هو العمل الإرهابي الأبرز، الذي شهدته مدينة الخليل، فقد قتل في هذه العملية (٢٩) مصلياً وجرح العشرات.

المسلمون بين الفعل ورد الفعل

ظلت الاعتداءات الصهيونية على الإنسان والمقدسات تتصاعد بمرور السنين، وخاصة ضد فلسطينيي القدس والضفة الغربية وقطاع غزة. ولم يكتف – كما كانت دائماً – بالإنسان الفلسطيني والمقدسات في فلسطين، بل تعدته منذ عام ١٩٥٦ لتشمل الإنسان في دول الجوار أيضاً (مصر، سورية، لبنان، والأردن).

وبرزت مؤشرات عقيدة العدوان

الصهيونية بشكل أكبر في لبنان أعوام ١٩٨٢ و١٩٩٦ و ٢٠٠٦ و٢٠٢٣، هذه الأعوام التي مارس فيها الصهاينة أبشع ألوان الجرائم ضد جنوب لبنان وميادين المقاومة في سائر لبنان.

ولسنا بحاجة إلى تأكيد أهمية موقع فلسطين والقدس عقائدياً وسياسياً في الخارطة الإسلامية، كأي أرض إسلامية مقدسة أخرى، أو غيرها من الأراضي المحتلة، كالجولان وجزء من جنوب لبنان. وتأكيد المسلمين أن فلسطين هي القلب في القضايا الإسلامية يكفي مؤونة البحث في هذا المجال.

ولكن هناك نقطة لا بد من التذكير بها، وهي أن احتلال فلسطين يعني احتلال جزء من الوطن الإسلامي، وبالتالي فقدان الوطن الإسلامي جزءاً من استقلاله السياسي والجغرافي، وتعرض الأُمة الى الاستهداف في عقيدتها وهويتها، واستباحة المقدسات التي اؤتمن عليها المسلمون، ولا سيما أن الذي يقوم بهذه المهام ليس عدواً تقليدياً، بل هو مشروع كبير في حجمه، وعميق في نظريته وأهدافه العقائدية والسياسية والتاريخية والجغرافية، فضلاً عن خطورته العظمى التي تتمثل في جرأته وطموحه وجديته، ولا سيما أنه ينفذ مخططه في إطار مفارقة يصعب تصورها فضلاً عن تصديقها، إذ إنّ أصحاب المشروع الذي يتجاوز عددهم (١٣) مليون نسمة (فيما لو افترضنا جدلاً أن التيار الصهيوني يستوعب جميع اليهود)، يستهدفون وجود وعقيدة وكيان مليار و٦٠٠ مليون إنسان؛ فهل يمكن تصور هذه المفارقة حتى لو وضعنا لها آلاف المسوغات؟!.

ومن هنا؛ فإنّ جميع الحلول التي تأتي عبر التفاوض أو التعايش مع هذا العدو وصولاً إلى السلام والأمن في فلسطين والمنطقة الإسلامية هي حلول

لا تلامس إلا سطح القضية، والمنطقة الإسلامية هي حلول لا تلامس إلا سطح القضية، ولعلها لا تدرك أن فيها عمقاً بالغاً: لكي تغوص فيه وتجد من خلال هذا الحل المناسب.

فهذا العدو بقبوله التفاوض أو الصمت – أحياناً – حيال بعض ردود الفعل الإعلامية والسياسية (المحلية أو العربية والإسلامية) فإنه يسخر من خصومه؛ لأنه لن يرضى بما استولى عليه من أرض ومقدسات، ولن يكتفي بما حققه حتى الآن، لكي يقال إنه سيلتزم بعدم القيام بأي عمل عدواني، في حال الدخول معه في اتفاقيات ومعاهدات؛ فالصهيونية لن تتنازل عن هدف «إسرائيل الكبرى».. هذه الإمبراطورية التي يراد لها الانطلاق من العدوان على الأمة الإسلامية جغرافياً وأمنياً وسياسياً باتجاه تدميرها عقائدياً وثقافياً.

والحقيقة أن المسلمين ظلوا طوال قرن كامل يتعاملون مع موضوع الصراع الإسلامي – الصهيوني بردود الفعل، باستثناء بعض مواقف الفعل المنفردة، وهذا يدل على أن كثيراً من المسلمين لم يدركوا عمق المشكلة في الواقع، بل في حدود التنظير والأعمال الإعلامية والبحثية.

وهو الأمر الذي سمح للمشروع الصهيوني بالتوسع والتمدد والتضخم، ليس في فلسطين وحدها، بل تعداه إلى معظم الدول المجاورة. فبعد أن أعلنت دولة إسرائيل عن نفسها عام ١٩٤٨، في أعقاب هزيمة الجيوش العربية، زحفت شيئاً فشيئاً على أراضي فلسطين الأخرى، حتى استولت عليها بالكامل عام ١٩٦٧، فضلاً عن شبه جزيرة سيناء المصرية والجولان السورية وجزء من أراضي الأردن، في حرب استمرت ستة أيام فقط، هزم الصهاينة الجيوش العربية المشتركة في الحرب مجتمعة.

وأعقبت ذلك غزو لبنان عام ١٩٨٢ ثم مهاجمته ثانية عام ١٩٩٦، وأعقبتها الحرب الشاملة ضد المقاومة الإسلامية اللبنانية وشعبها في تموز/ يوليو ٢٠٠٦، وصولاً الى الحرب الهمجية الرهيبة على غزة في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٢٣.

المقاومتان الإسلاميتان اللبنانية والفلسطينية: الاستثناء التاريخي

لم يكتف المشروع الصهيوني بالوسائل العسكرية في انتشاره وفرض هيمنته ونفوذه، بل استخدم وسائل أخرى لا تقل خطورة، كالحرب النفسية والدعائية، والتطبيع الثقافي، والنفوذ السياسي والدبلوماسي، والتمدد الاقتصادي. ولم تبخل كثير من أنظمة البلدان العربية والإسلامية في توفير الفرص للمشروع الصهيوني في محاولته لتحقيق أهدافه.

وتسوغ هذه الأنظمة فعلها بتبني ما تسميه بالواقعية السياسية التي فرضت الكيان الإسرائيلي أمراً واقعاً في المنطقة لا بد من التعامل معه، بل وإرضاءه، وهي في الحقيقة واقعية سياسية ترتبط بالتخطيط الأمريكي للمنطقة الإسلامية، تحت أسماء ومسميات كثيرة، ليس أولها ولا آخرها: النظام الإقليمي الأمني في الشرق الأوسط أو (خرائط الطرق) أو الشرق الأوسط الجديد.

وهو التخطيط الذي لا يمكن لأنظمة المنطقة التحرر منه؛ لأن نتيجة التمرد عليه أو على جزء من تفاصيله يعد تحدياً للإرادة الأمريكية، وبالتالي إعلان حرب، تنتهي بسقوط المتمرد، وهو ما لا يريده أي نظام يريد المحافظة على رأسه. ومن هنا فالهزيمة العربية ظلت الثابت في معادلة الصراع الإسلامي – الصهيوني بكل أشكاله ومضامينها، منذ بدء الصراع.

والاستثناء التاريخي الوحيد الذي ظل يكسر المعادلة منذ عام ١٩٨٢ هو

فعل المقاومة الإسلامية في لبنان، التي لا تزال حالة نادرة منذ بدء الصراع؛ الأمر الذي يحتم تحوّل هذه الحالة إلى مادة للدرس والبحث على مختلف الأصعدة: الدينية والعسكرية والسياسية والنفسية والعلمية، للإفادة من تجربتها في ميدان الصراع.

فالمقاومة الإسلامية في لبنان حطمت بصمودها العنجهية الإسرائيلية عام ١٩٩٦، وألحقت هزيمة ساحقة بالجيش الإسرائيلي عام ٢٠٠٠، ثمّ عملت مواجهتها الأسطورية لقوات الغزو الإسرائيلي في ٢٠٠٦ إلى تحويل مقولة الجيش الإسرائيلي الذي لا يقهر مجرد وهم؛ إذ تمكنت فئة مؤمنة قليلة من أبناء المقاومة الإسلامية اللبنانية من دحر الجيش الإسرائيلي، ثم إجبار الكيان الإسرائيلي على إيقاف الحرب والانسحاب من جنوب لبنان، بعد أكثر من شهر من الجريمة الوحشية المتواصلة التي ارتكبها الصهاينة ضد المدنيين العزّل والبنية التحتية للجنوب اللبناني والبقاع والضاحية الجنوبية لبيروت، وهو ما يؤكد نوعية العدوانية الصهيونية المستندة إلى أصول عقيدة راسخة في العقيدة الصهيونية.

كما أثبتت المقاومة الإسلامية الفلسطينية في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٢٣ خلال عملية «طوفان الأقصى» أنها ظاهرة استثنائية أُخرى، وقلبت موازين القوة على الأرض، وتشي بمستقبل جديد لمعادلات الصراع العسكري والاستراتيجي بين الفلسطينيين والكيان الإسرائيلي.

ومن هنا؛ فإن حالة المقاومة الإسلامية اللبنانية بعد العام ٢٠٠٠، والمقاومة الإسلامية الفلسطينية بعد العام ٢٠٢٣؛ هما حالتان للاعتبار ومعيار لقابلية المؤمنين على النصر فيما لو وفروا لأنفسهم شروط النصر، برغم قلة عددهم وضعف إمكاناتهم المادية وتآمر المحيط ضدهم. ولم تكن

ردود الفعل العربية والإسلامية بحجم صمود المقاومة وانتصارها، على الرغم من أن موقف الشارع كان أكثر التصاقاً بواقع الصمود والنصر.

موقف فقهاء الأمة

لقد أثبتت وقائع سنوات الصراع في فلسطين، منذ العام ١٩٤٨ وحتى الآن، بأن الرهان على الأنظمة العربية في دعم الشعب الفلسطيني لاستعادة أرضه وحقوقه، هو مجرد وهم، وخاصة بعد فرض الولايات المتحدة الأمريكية نظامها الإقليمي والسياسي الاستراتيجي في الشرق الأوسط، بعد العام ١٩٩١، وهو النظام الذي باتت فيه أغلب الأنظمة العربية جزءاً منه،

هذا عدا عن تحوّل العلاقات السرية بين الكيان الإسرائيلي وهذه الأنظمة، الى علاقات دبلوماسية علنية ومعاهدات سياسية وثقافية واقتصادية، وصولاً الى التفاهمات الأمنية؛ الأمر الذي حوّل القضية الفلسطينية الى عبء ثقيل على كاهل هذه الأنظمة، تريد التخلص منه بأي ثمن، خاصة بعد أن ظهور محور قوي جديد عنوانه محور المقاومة، والذي جعل من القضية الفلسطينية مركزاً لعقيدته الإنسانية الدينية السياسية.

كما أن الرهان على الشعوب العربية والإسلامية هو رهان ناقص، لأنها مكبلة بقيود أنظمتها المصطفة ضد المقاومة الفلسطينية وعموم محور المقاومة، ولا يكتمل هذا الرهان إلّا بأخذ فقهاء المسلمين زمام المبادرة، والتحرر من إملاءات الأنظمة، لأن الواقع أثبت أن فتوى الفقيه وكلمته وتوجيهه، هو الأكثر تأثيراً والأقوى تحريكاً.

ويمسك الفقهاء الأمة بمساحات واسعة لتحريك الأمة، وتحكيم الغطاء الشرعي لوسائل المقاومة بكل ألوانها، وتوفير شروط الفعل الإسلامي المنتصر، وهو تحرك في غاية الأهمية على

الصعد كافة؛ إذ أن هذا التحرك ربما يتحول آليا من التنظير إلى الفعل فيما لو أصرّ فقهاء الأمة وعلماء دينها على إثارته، ومارسوا من خلال مواقعهم العلمية والدينية والاجتماعية، ضغطاً عقلانياً على المجتمعات السياسية والمدنية الإسلامية، من أجل تنفيذ ما يترتب عليه؛ إذ يأخذ هذا التحرك شكل التثقيف للأحكام والفتاوى الشرعية الجماعية،

ومنها ما يمكن اقتراحه:

١- إصدار فتاوى بحرمة أي شكل من أشكال التعامل مع الكيان الصهيوني من قبل المسلمين (أفراد وجماعات وحكومات)، وبمقاطعته ومقاطعة جميع المؤسسات الصهيونية في كل العالم، مقاطعة شاملة: دينية وسياسية واقتصادية وثقافية وإعلامية.

٢- إصدار فتاوى بحرمة التعامل مع المؤسسات الاقتصادية والمالية والثقافية والإعلامية التي تدعم الكيان الصهيوني.

٣- إصدار فتاوى بوجوب دعم الشعب الفلسطيني والمقاومة الفلسطينية والمقاومة اللبنانية بكل مستلزمات البقاء والصمود؛ لأنهما يعدان خيار تحرير الإنسان والهوية والمقدسات والأرض في فلسطين ولبنان وسورية، وجواز صرف الحقوق الشرعية في هذا السبيل.

٤- إصدار فتاوى بقدسية أرض فلسطين بكاملها، ككل الأراضي الإسلامية الأخرى، وحرمة التنازل عن أي شبر منها إلى الصهاينة أو غيرهم، وبأنّ فلسطين والقدس وكل المعالم الإسلامية فيهما هي حق شرعي للمسلمين ولأهلها الأصليين، وليست مساحات قابلة للمساومة، أي أن التنازل عن أي شبر من فلسطين حق لا يمتلكه الفلسطينيون وحدهم.

٥- التأسيس لآلية متكاملة

تستوعب علماء الإسلام أو أغلبهم؛ بهدف تجميع الأدوار الفردية في دور جماعي موحد، الأمر الذي يكرس موقعهم المركزي في معادلة الصراع الإسلامي – الصهيوني؛ وصولاً إلى الإمساك من جديد بإسلامية المعادلة وأبعادها الشرعية، ولعله الخيار الوحيد من أجل أن تنعتق المعادلة من أسر الأدبيات والأفكار التي تحاصرها منذ عشرات السنين.

ولا يخفي الكيان الصهيوني وحماته، خوفهم من إمكانية تمسك المسلمين بالخيار الإسلامي لقضية فلسطين، وقد عبر عن ذلك «بن غوريون» مؤسس الكيان الصهيوني بقوله: «نحن لا نخشى الاشتراكيات ولا الثوريات ولا الديمقراطيات في المنطقة، نحن فقط نخشى الإسلام، هذا المارد الذي نام طويلاً وبدأ بتململ من جديد»[٦].

وقد أثبت الواقع – وليس «بن غوريون» – ومن خلال مئات الوقائع؛ أن الإسلام هو الذي يستطيع وحده حسم الموقف لصالح الفئة المؤمنة في معادلة الصراع الإسلامي – الصهيوني؛ وهو ما أثبتته المقاومتان الإسلاميتان اللبنانية منذ ثمانينات القرن الماضي وحتى الآن؛ فقد باتتا القوتان المتفردات في تحريك الشارع الفلسطيني والعربي والإسلامي، وفي تحقيق الإنجازات العسكرية والسياسية والإعلامية لمصلحة القضية الفلسطينية، بدعم محور المقاومة والممانعة، وهم يستنطقون كلام الله ووعده بحق قتلة الأنبياء ﴿**وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ**﴾[٧].

الهوامش:

[١] سفر التكوين، ١٢/ ١.
[٢] المصدر السابق ٢١/ ٣٤.
[٣] ألن بوابيه، «أصول الصهيونية».
[٤] للمزيد انظر: أسعد عبد الرحمن. «المنظمة الصهيونية العالمية».
[٥] للمزيد انظر: بسام محمد العبادي، «الهجرة اليهودية إلى فلسطين ١٨٨٠ – ١٩٩٠م».
[٦] من تصريحات لصحيفة صاندي تايمز.
[٧] نقلاً عن: عبد الوهاب المسيري، «الايديولوجيا الصهيونية»، ج ١ ص ١١٩.
[٨] سورة آل عمران، الآيتان ١١١ – ١١٢.

السيد محمد باقر السيستاني
استاذ بحث خارج حوزة النجف الأشرف

وصايا الدين
في قواعد التواصل والاختلاط بين الجنسين
من أبحاث آية السيد محمد باقر السيستاني

إنّ من أهمّ المسائل في الحياة الاجتماعية للإنسان هي رعاية الرجل والمرأة للحدود في مقام التعامل فيما بينهما سواء كان هذا التعامل من خلال اللقاء - المعبّر عنه بالاختلاط - أو من خلال أدوات التواصل.

وهذه الأهمية تقتضي تبصّر الإنسان فيها تبصّراً كافياً واتخاذه السلوك الملائم، حتى لا يقع من حيث لا يحتسب في المسارات الخاطئة والنهايات غير الحميدة.

وقد كان للإنسان منذ فجر التاريخ - بوحي من فطرته وتجاربه في الحياة - اهتمامٌ برعاية ذلك، وقد أسس له في كل مجتمع أعراف تصون المجتمع والأسرة عن الوقوع في المحاذير الناتجة عن الوجوه الخاطئة من الاختلاط التي تؤدي إلى الانزلاق في أمور ذميمة وضارة.

الحاجة المؤكدة في هذا العصر إلى

الاهتمام بالموضوع:

وتتأكد الحاجة في هذا العصر إلى مزيد من الاهتمام فيه - من جهة كثرة سبل الإثارة وتيسّر أسباب الانحراف - لأسباب ثلاثة:

الأوّل: إتاحة العالم الافتراضي اطّلاع الإنسان على المشاهد غير اللائقة التي قلما كان الإنسان من قبل يشهدها في العالم الحي، فتؤدي هذه المشاهد إلى إثارة كبيرة للإنسان وتوجب وسوسته في تقليدها واحتذائها، وتشوب نقاءه الفطري وصفاءه النفسي بشوائب خطيرة ومؤذية لا يمكن إزالتها وإزالة آثارها عن النفس بسهولة بل مطلقاً في العديد من الحالات ولاسيما إذا اطلع عليها في مرحلة الطفولة أو المراهقة.

الثاني: تيسّر وسائل التواصل الاجتماعي التي تسهّل التواصل الخاطئ بين الرجل والمرأة بعيداً عن أجواء الأسرة والمجتمع العام التي كانت من قبل عيناً عاصمة للإنسان عن الانزلاق إلى الخطأ والخطيئة.

الثالث: حدوث مراكز يقع فيها الاختلاط بين الرجال والنساء على وجه منظّم، بمعنى أن الرجل المعيّن والمرأة المعينة يلتقيان ولو في ضمن اجتماع أوسع بشكل متكرر ومنظم وفي مكان خاص وليس عام على حد السوق والشارع، كما في الدوائر والمحلات والمستشفيات والمدارس المختلطة والجامعات ونحوها.

والاختلاط على هذا الوجه يتيح تكرر النظر والملاحظة والتعامل والتواصل والعرض والإراءة، وذلك كله يؤدي إلى تركيز النظر والتهيؤ المسبق للإغراء والعرض والمواعدة وإيجاد ذرائع التواصل ونحو ذلك مما يؤدي إلى إشغال فكر أحد الجنسين بالآخر، واقتداء بعض بالآخر من جهة تقارب العمر والاشتراك في سلك واحد ومحدودية البيئة، بينما كان

الاختلاط من قبل يقع نوعاً في الأماكن العامة مثل السوق والشارع ونحوهما مما يحدث اتفاقاً ولا يكوّن جواً مهيأً للعرض والإغراء والتواصلات الخاصة.

وقد لوحظ أن كثيراً من الفتيان والفتيات قبل الاختلاط في دراسة الجامعة يتصفون بالنقاء والوقار والاحتشام في القول والمظهر والملبس والسلوك، ولكن كثيراً منهم بعد فترة من الاختلاط يفقد هذه الصفات إلى حد كبير، ويتجه إلى التواصل والعرض والإغراء والاستدراج والاستمالة، ويتنافسون فيما بينهم على الظهور بالمظهر الأكثر جاذبية وإغراءً حتى ربما نشأت أعراف تعتبر الاحتشام تخلفاً، والوقار انقباضاً، والحذر وسوسةً وفقداناً للثقة بالنفس، وتجنب المفاكهة مع الجنس الآخر كآبةً وعزلة عن الآخرين.

ولذلك كانت هناك حاجة ملحّة في هذا العصر إلى معالجة هذا الجانب من خلال تقوية النوازع الفطرية إلى العفاف ورعاية الحدود الدينية والشرعية والتمسك بالأعراف الراشدة والحميدة السائغة بالأسلوب الملائم.

كما أنّ هناك حاجة إلى استحداث أعراف أخرى اجتماعية وأسرية ملائمة للتعامل مع الأدوات الحديثة تحدد الانتفاع بها بحدود ملائمة تقي نوعاً من المحاذير والمفاسد المتوقعة، وهي أعراف يسعى إلى البناء عليها في الأُسر والعوائل المحافظة والملتزمة.

ووجه الحاجة إلى إيجاد أعراف محدّدة لما يليق وما لا يليق في هذا الشأن أنّ الأعراف أدوات مؤثرة في حماية القيم والمصالح النوعية من جهة أنها تكوّن بيئة اجتماعية موافقة لها، وهذا يسهل على الإنسان عملية التربية.

ما أودع في فطرة الإنسان من

المشاعر الملائمة لتحديد الاستجابة للآخر:

ولا شك أن ثنائية الرجل والمرأة في الخلق لهي ثنائية رائعة للغاية أريد بها - في ما يهدي إليه التأمل في الخلق وتؤكده قواعد علم الأحياء التي تبين خصائص الكائنات الحية وأسرارها - ضمان بقاء النوع الإنساني وإعداد الإنسان لحياة سعيدة بتكامل الرجل والمرأة.

وقد زُوّد الإنسان من كلا الجنسين في فطرته بصفات متنوعة فيما يتعلق بالتعامل مع الجنس الآخر تجعل له شخصية معتدلة مستقيمة متى كانت فاعلة في نفسه جميعاً كما أريد لها.

فهناك صفة تحثّ الإنسان على التواصل والتفاعل مع الجنس الآخر، وهي مشاعر الانجذاب بين الجنسين، وهذه المشاعر زُرعت في الإنسان لأجل بقاء النوع الإنساني وتكامل الجنسين بعضهما ببعض من خلال تكوين الأسرة.

ولكن هذه المشاعر ليست محددة في حد نفسها بالغايات الحميدة والمآلات الحكيمة، وإنما هي غريزة عمياء تسوق الإنسان إلى إرضائها على سائر الغرائز التي تسوق الإنسان إلى إرضائها بأية وسيلة كانت مثل غزيرة الطعام التي تتحرك عند الجوع وتطلب الاستجابة له من غير تفريق بين أن يكون الطعام حلالاً أو حراماً، وغريزة الجاه التي توجب طلب الإنسان للمكانة على أي وجه كان، ولذلك يجب تحديد هذه المشاعر بحدود راشدة وحكيمة وتذليلها لتكون الاستجابة لها في الإطار المعقول والحكيم.

وهناك صفات أخرى قد زُوّد بها الإنسان في خلقه لتساعده على رعاية حدود ملائمة للانجذاب إلى الجنس الآخر وتجنبه الأضرار المتوقعة من الاسترسال لتتكامل شخصية الإنسان وقوامه بما يحتاج إليه من جاذبية أحد

الجنسين للآخر من جهة، وصيانة الإنسان عن الاسترسال في الانجذاب والانفتاح على الآخر من جهة أخرى، وهي صفات ثلاث:

١ - صفة الحياء في الإنسان عن الظهور بمظهر الإغراء للطرف الآخر سواء من خلال القول أو الفعل أو المظهر، وتلك صفة فطرية مشهودة على الإنسان.

وقد كان نصيب المرأة من هذه الصفة بحسب طبيعة تكوينها أزيد من الرجل، لأنها الأكثر جاذبيةً وإغراءً للرجل بالمقارنة مع العكس، لأن صيانتها لنفسها أكثر أهمية، لأنها مصنع الإنسان ومستودعه، وفي داخلها يتكون النسل الجديد وينمو، فصيانتها وحفظها سلامةٌ ونقاءٌ وحفاظٌ على النسل.

٢ - صفة الغيرة على الآخر من الوقوع في ما لا ينبغي أن يقع فيه، ولا سيما بالنسبة إلى من يكون تحت رعاية الإنسان، وخاصةً طرف العلاقة معه - من زوجة أو زوج -، وهي صفة فطرية مشهودة بوضوح عند تأمل مشاعر الإنسان تجاه من يرعاه.

وقد كان نصيب الرجل من هذه الصفة بحسب طبيعة تكوينه أزيد من المرأة، لما زوّد به من اهتمام بالمرأة وقوامية بشأنها.

٣ - الشعور برقي التعالي عن التصرفات الخاطئة والأخرى الممهدة لها والموجبة للانزلاق إليها، مثل الحرية في العلائق، وبضِعَّة تلك التصرفات والسلوكيات غير المنضبطة، وتلك حالة يجدها الناس بفطرتهم حتى في المجتمعات التي تسعى أن تروج الحرية الشخصية في هذا الشأن، فلا يزال الناس يشمئزون من التصرفات المريبة والعلاقات الخاطئة وينظرون إلى صاحبها بالضِعَّة والانحدار والسقوط وينظرون إلى الضابط لنفسه الراعي للوقار بنظرة

الرُقي والاحترام والتقدير والإكبار.

فتلك صفات نفسية زرعت في باطن الإنسان لتهديه إلى السلوك الصحيح وتساعده على اتخاذ هَدْيٍ ملائم، وهي صفة مشهودة في عامة المجتمعات الإنسانية حتى في المجتمعات التي لا تقر بهذه الصفات نظرياً إقراراً مناسباً وتروج للحرية الشخصية في مستوى يضعف الحياء ويمانع الغيرة وينفي التعالي.

ويندرج تجهيز الإنسان نفسياً ـ من جهةٍ ـ بصفة الجاذبية بين الجنسين، وبهذه الصفات وبالصفات المحددة للاستجابة لها من جهةٍ أخرى، كما أشرنا في قاعدة بديهية في علم الأحياء ـ في شأن التكوين البدني والخصائص السلوكية للإنسان ـ، وهي أن كل خصوصية في الكائنات الحية هي حالة هادفة في تكوينه، بحيث تضمن له ملاءمة خاصة مع مصالح هذا الكائن وتسهّل له حفظه وبقاءه وصيانته عن الأضرار.

وتجري هذه القاعدة الإحيائية في كل الكائنات الحية، وكلما كان الكائن الحي أكثر تطوراً كان نصيبه من تطبيقات هذه القاعدة أوفر وأكثر، فهناك ملايين من تطبيقات هذه القاعدة في شأن الإنسان في كل خصوصية من خصوصيات بدنه من رأسه إلى أخمص قدمه، حيث إن لكلٍ منها دخلاً منظوراً في صلاحه على وجه رائع للغاية حتى أن مظهر الإنسان أيضاً صيغ على وجه جميل من خلال مناسبة موضع الأعضاء الظاهرية وتناسقها ووحدة بعضها كالأنف وتعدد أخرى كالعين واليد والرجل، كما أن الخصائص التي امتاز فيها الجنسان جاءت ملائمة لتكامل الجنسين بشكل مذهل كما يوضح ذلك في علوم الطب وخاصةً في علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء.

والحال في الخصائص النفسية للإنسان كذلك، فهي تركيبة ملائمة للهدي الضامن لمصلحة الإنسان

بشكل نوعي، فكانت الجاذبية القائمة بين الجنسين ضرورية لتكوين الأسرة وبقاء النسل، كما كانت صفة الحياء والغيرة والتعالي صفات ضرورية لتحد الدوافع الغريزية في الإنسان وتساعده على رعاية قانون ملائم لمصلحته النوعية.

ولا ريب أن استقامة حياة الإنسان تتوقف على كلا الركنين، فلو أن مشاعر الانجذاب بين الجنسين اختفت تماماً أصيب الإنسان بالخمول والخمود وكان عرضة لعوارض ناشئة عن الشعور بالفقدان كالإفراط في ممارسات أو جوانب أخرى من الحياة، كما تضطرب الحياة الأسرية في حال طروّ هذه الحالة فيها، كما أنها لو انحرفت عن وجهتها حدث أنحاء من الشذوذ والاضطراب النفسي، كما أن مشاعر الحياء والغيرة والتعالي إذا اختفت تفردت مشاعر الانجذاب لتجعل من الإنسان غريزة عارية عن اللياقات الإنسانية الحميدة.

ومن الخطأ الفاحش تهوين صفة الحياء والغيرة والتعالي كما تجري عليه بعض الثقافات المعاصرة، على أساس اعتبار الحياء ضعفاً، والغيرة أنانية، والتعالي ترفعاً واهماً، كلّا، فهذه صفات نبيلة وراقية تهذّب السلوكيات الغريزية للإنسان وتساعده على تقنين الاستجابة لتلك المشاعر بقوانين ملائمة، حتى تكون له شخصية مستقيمة ومعتدلة موافقة مع الصلاح النوعي للإنسان، وهي أساس القدرة على ضبط النفس عن كثير من الأخطاء والخطايا والاتصاف بالعفاف المحمود والسلوك الحميد.

ملاحظات وجدانية راشدة بشأن الاختلاط والتواصل بين الجنسين

وقد لاحظ الإنسان الراشد والحكيم من خلال تجارب واضحة وبديهية في الحياة أموراً – مؤكدة للغاية – ينبغي أخذها بنظر الاعتبار في نظام التواصل والاختلاط بين الجنسين:

١ - أنّ مشاعر الانجذاب بين الزوجين لهي من أقوى المشاعر الإنسانية الغريزية، وليس من شك في أن زرع هذه المشاعر بهذه القوة إنما كان لحكمة منظورة بذلك، وليست تلك الحكمة هي أن يجعل من الإنسان كائناً غريزياً تطغى الغريزة العارية والمستفحلة على حياته، بدليل أنّ هذا الطغيان يؤدي إلى مفاسد يدركها العقل الذي متع به الإنسان والنزوع إلى الحكمة التي زود بها، بل الحكمة في قوة هذه المشاعر هي أن تساعد الجنسين على تحمل أحدهما للآخر في ظل ما تتعرض له الحياة المشتركة من عوارض تنشأ من اختلاف الطباع والأذواق والتربية، وليتحملا ما يترتب على هذه الحياة من وظائف ومسؤوليات وأولاد يحتاجون إلى رعاية وتربية، فتكون قوة هذه المشاعر مانعاً من انفلات عقد الارتباط وتأميناً على استمرار العلاقة الزوجية وضماناً لتحمل المشاق والصبر عليها وداعماً لصوت العقل والحكمة في الإبقاء عليها.

إلا أن هذه الغاية الحكيمة إنما تترتب على قوة هذه المشاعر إذا حصرت قوة هذه المشاعر في طريق مستقيم ينتهي إلى الزواج وتكوين الأسرة والاهتمام بها والعناية بحياطتها وصيانتها والحفاظ عليها، فتكون هذه القوة تأميناً لهذه المسيرة ومذللاً لعقباتها وصعوباتها ومسهلاً للصبر عليها، وفي غير هذه الحالة إذ تنفلت هذه المشاعر فإن قوتها تولد عناءً وشقاءً وضياعاً وتشتتاً وانحرافاً للإنسان وسبباً لإيذاء الآخرين واستغلالهم على وجه خاطئ وذميم.

٢ - أنّ هذه المشاعر الغريزية كثيراً ما لا تكشف نفسها للإنسان عند دفعها إياه إلى غاياتها، وهي الوصول إلى الآخر لإشباع الغريزة الخاصة، وذلك تجنباً عن معارضة صفة الحياء والرغبة في التعالي والحذر من رد

الفعل الاجتماعي من الاستجابة لها، بل تسلك طرقاً غير مباشرة وملتوية قد لا تظهر حتى للإنسان نفسه في حينه، ولذلك يتلقاها المرء تلقياً ساذجاً وبحسن نية، وربما يضفي عليها عناوين مثل الحب الذاتي للترتيب والجمال والتأنق، والاتصاف بالذوق والطبع اللطيف والرغبة في الإحسان إلى الآخر ونحو ذلك من المعاني الإنسانية الجميلة، ولكنها تنبعث ـ وفق السنن النفسية البديهية ـ عن توجهات غريزية كامنة في العقل الباطن غايتها الحقيقية الانتهاء إلى إرضاء الغريزة من خلال المعاشرة، فهي في حقيقتها أشبه بالفخ الذي يوقع بالغافل فيه، لكي ينزلق صاحبها في مزيد من الاقتراب لتحقيق غايتها ـ وهي العلاقة غير الشرعية ـ على حين غفلة من الإنسان من غير تخطيط واع لهذه الغاية ولا التزام بلوازمها ونتائجها وآثارها.

٣ – أن الاستجابة لهذه المشاعر قد تبدو خطوات بسيطة ذات آثار محدودة، ولكن نظرة عميقة وشاملة إلى الحياة الاجتماعية وحوادثها تنبّه إلى أن تلك الخطوات البسيطة في بدايتها هي السبب في حوادث وظواهر كارثية من قبيل تفكك الأسرة وتشرد أفرادها وضياع الأطفال وسقط الأجنة، بل ترك الأطفال حديثي الولادة أحياناً في الطرق والممرات.

وتشتمل الحياة الاجتماعية بشكل واضح ومشهود على عبر وأمثال تبين للإنسان كيف أن عدم الحذر من الاقتراب والتواصل تؤدي إلى نتائج كارثية على الشخص وعلى أعزته كالأولاد لم يكن يفكر فيها بتاتاً، وأنه وقع فيها على حين غفلة وانزلق إليها من حيث لا يُقدّر ذلك، ولكلٍ منّا فيما شاهدناه وسمعناه أمثلة عديدة لهذه الحالة، كما أنّ المحاكم القضائية تستقبل في كل يوم العديد من القضايا التي نشأت عن أسباب هي في أوائلها خطوات من هذا القبيل.

لقد وجد الإنسان بفطرته وفي ضمن تجربته في الحياة أنّ من الضروري للإنسان ـ من أي من الجنسين ـ أن يكون بجنب المتعة التي يجدها في الاقتراب والتواصل مع الجنس الآخر حَذِراً في ذلك حَذَراً يلائم خطورة المزالق المشهودة في هذا الطريق، وذلك من خلال تقنين الاختلاط والتواصل، وذلك بتأصيل أعراف في شأن الرجل والمرأة تحدد هذا الاقتراب والتواصل بغطاء من الالتزام بالحدود، والوقار والمتانة، وهو يتأكد بطبيعة الحال في ظل توفر وسائل التواصل التي تتيح ذلك بشكل أسهل.

تأصيل مشروعية العلاقة بين الجنسين بالحدود الملائمة:

وقد ابتنى على هذا الأساس الفطري والوجداني وما يتصل به من سنن نفسية وما يترتب عليه من مصالح حياتية فردية وأسرية واجتماعية تأصيل مشروعية العلاقة بين المرأة والرجل وجواز الإغراء بينهما بحدود الزواج وهو تأصيل عابر للمجتمعات الإنسانية عموماً، وذلك استثناءً من قاعدة حرية الإنسان في ممارساته الشخصية، فلم يعد من حق الإنسان أن يقيم علاقة أو يسعى إليها إلا من خلال عقد وثيق والتزام ثنائي بين الطرفين يكون واضحاً وتتحدد فيه غاية إقامة العلاقة بشكل صريح حتى يحسب الإنسان مقتضيات هذه العلاقة وآثارها في شأنه بما عليه من التزامات ولوازمها الاجتماعية الخطيرة، وذلك تحرزاً عن أي أسلوب آخر للعلاقة ينزلق فيها اثنان إلى العلاقة من غير سابق عقد وميثاق استجابةً لرغبة عارمة أو استدراجاً من قبل الطرف الآخر.

وصايا الدين في قواعد التواصل بين الجنسين:

وجاء الدين الكريم مؤكداً على هذا

التأصيل المهم في حياة الإنسان محدداً إياه، من خلال التأكيد على وصايا مهمة في هذا السياق.

الوصية الأولى: إيجاب الستر الملائم على الجنسين من حيث أن الإنسان غير المستور بطبيعته يكون مغرياً للآخر ومثيراً له، فأوجب على الرجل الستر اللائق به، وكان نصيب المرأة من الستر اللائق أزيد بالنظر إلى كون المرأة بخصائصها أكثر إغراءً للرجل ـ بطبيعة خلقة الجنسين ـ من الرجل للمرأة، وتلك حقيقة واضحة في الحياة، فكان على المرأة ستر ما عدا الوجه والكفين في مشهد الرجل الأجنبي.

وليس الستر الواجب شرعاً بطبيعة الحال ستراً لبشرة الجلد فقط، بل ستراً لمفاتن البدن المغرية للآخر، كما لزم في الستر أن لا يكون بدوره زينة لصاحبه، إذ يكون ذلك بنفسه سبيلاً للإغراء الذي افترض الستر مانعاً من دونه.

الوصية الثانية: تجنب الحركات والأفعال والأقوال المثيرة التي من شأنها كسر حدود الوقار والمتانة بين الجنسين مثل ترقيق القول والتغنج فيه والمفاكهة في الحديث والتصرف على وجه ينبه على ما أخفى من الزينة، ولذلك جاء في القرآن الكريم نهي المرأة عن الخضوع في القول وضربها لأرجلها بما يفصح عن ارتدائها للخلخال، لأن في ذلك إيعازات خاطئة إلى من بمحضرها من الرجال.

الوصية الثالثة: غض النظر عن الجنس الآخر، فلا ضير في نظرة عابرة ومسترسلة وغير ممتلئة حيث تقتضيه طبيعة الحاجات الإنسانية النوعية، ولكن لا تصح النظرة المركزة والممتدة على الآخر، فإن هذا الوقوف على الآخر مدعاة للانجذاب إليه ويوسوس الإنسان إلى مزيد من الاقتراب، ولذلك قال سبحانه: ﴿**قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ**

اللَّـهَ خَبِـيرٌ بِمَـا يَصْـنَعُونَ * وَقُـل لِّلْمُؤْمِنَـاتِ يَغْضُضْـنَ مِـنْ أَبْصَـارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ...﴾[1]

فهذه وصايا ثلاث مهمة تعتبر مبادئ فطرية بديهية لنقاء العلاقة بين الإنسان.

المضاعفات السلبية للاختلاط غير المنضبط:

ولا شك في أن الاختلاط والتواصل غير المنضبط بين الجنسين هي من أهم المزالق التي تؤدي إلى الاقتراب الخاطئ بينهما والانتهاء إلى غايات ضارة وذميمة وغير شرعية.

وجل المحاذير ـ التي نشهدها في تضرر الفتيان والفتيات ضرراً يحول دون تحقيق الحياة الأسرية أو يوجب التشويش على هذه الحياة وانهدامها ـ ناشئة في أسبابها الأوّلية عن وجوه مسترسلة أو خاطئة من الاختلاط والتواصل بين الجنسين.

فالاختلاط من جهةٍ يحيي في الإنسان حب الظهور أمام الآخر بمظهر الإغراء والجاذبية ويتخذ ذلك منحىً صعودياً ساعياً تجربة مختلف المظاهر والأدوات والحركات والمرغبات المثيرة، كما أنه من جهة أخرى يوقف الآخر على هذا المظهر ويتيح له الاطلاع عليه من خلال النظرة بعد النظرة والتي سوف تتخذ أيضاً منحىً صعودياً بتكوين هاجس داخلي متكرر ثم دائم يحث الإنسان على مزيد من النظر والتركيز لينمو هذا الهاجس الداخلي حتى يكون شاغلاً للإنسان ويؤدي إلى السعي إلى مزيد من الاقتراب والاطلاع والعرض متخذاً الأدوات غير المباشرة التي تتخفى وراء غايات أخرى إنسانية أو علمية أو طبيعية لتنتهي إلى تحقيق فرصة للاختلاء مع الآخر ليتحرر من اطلاع الآخرين ورقابتهم ويحقق ما كان يصبو إليه من ممارسات خاطئة.

وكذلك الحال في التواصل الصوتي

والكتبي، فهو يبدأ بالمتعة التي يجدها المرء عند التواصل مع الجنس الآخر وإذا توقف عندها ولم يَعْبرها رجا فيها أن تكون باباً للعلاقة وسعى وأمل إلى أن يبدو بمزيد من الجاذبية للآخر لكي يحقق استجابة مناسبة من الآخر فتتولد لديه الرغبة من الانتقال من المشهد العام إلى الخاص إرضاء منه للنوازع الغريزية.

تأصيلات في شأن الاختلاط والتواصل

وهناك عدة تأصيلات ضرورية في شأن الاختلاط وما بحكمه من وجوه الاتصال والتواصل:

ضرورة الوعي بشأن مضار الاختلاط ومحاذيره

الأوّل: أنّه ينبغي للمرء تأصيل الاهتمام باكتساب الوعي والتبصر بشأن مضار الاختلاط ومحاذيره المحتملة والمتوقعة، والارتقاء عن التفكير الضيق والمحدود إلى الأفق العام من خلال الاطلاع على السنن النفسية والاجتماعية والاعتبار بالحوادث المختلفة والانتباه إلى ما تعبر عنه من السنن العامة والظواهر التي تتولد عنها.

ضرورة التقنينات الراشدة بشأن الاختلاط في المستويات التشريعية والإدارية والعرفية والشخصية

الثاني: أنّه لا غنى للإنسان والمجتمع الإنساني في شأن الاختلاط ـ أصله وحدوده ـ من تقنينات راشدة وحكيمة وملائمة فالتقنين هو الحد الذي يضمن المصالح العامة والخاصة ويقي المرء من الإفراط والتفريط.

وقد جاء التقنين الملائم في الدين من خلال تشريعاته الحكيمة والراشدة التي تلائم الفطرة وتنظر إلى الآفاق البعيدة والمزالق المتوقعة.

وتبقى مستويات أخرى ضرورية في شأن ذلك:

١- أنّ على المتصدين لأمور الناس في الدولة في المستوى التشريعي الاهتمام بصيانة المجتمع عن الوقوع في مهاوي الخطيئة والخطأ وفق ما يتاح لهم بحسب الظروف، من غير أن يجعلوا من الاهتمام بهذه الجهات غاية سياسية يتاجرون بها، أو يتساهلوا فيها تقرباً لشريحة من الناس، ومن جملة ذلك حجب المواقع والقنوات الإباحية والرقابة الملائمة على سائر الأمور الفاضحة في وسائل الإعلام أو وسائل التواصل أو في الملأ العام.

٢- أنّ على المسؤولين التنفيذيين في مختلف مراتبهم ابتداء من الدرجات العليا إلى مدراء المدارس والمدرسين فيها العناية برعاية مبدأ العفاف وصيانة الاختلاط عن المحاذير وفق صلاحياتهم التنفيذية والإدارية.

٣- أنّ على المجتمع العام الاهتمام بالأعراف الواقية عن الخطأ والخطيئة مما يتضمن الرقابة المناسبة والحذر اللائق بهذا الشأن من خلال الأدوات الاجتماعية العامة، فإنّ الأعراف الاجتماعية تسهل رعاية المقاصد الصحيحة ويكون عذراً للفرد تجاه الإحراجات الشخصية.

٤- أنّ على الشخص نفسه تقنين سلوكه في الاختلاط وقواعده والتزامه على نفسه بمبادئ يثبت عليها ولا ينصرف عنها حتى تصونه تلك المبادئ عن الوقوع في المحاذير المتوقعة ويصل من خلالها إلى شاطئ الأمان في حياة أسرية نقية وسعيدة ومطمئنة بعيدة عن قلق السوابق الخاطئة والوساوس المؤذية والثبات على الالتزام بين المغريات، وهذا وإن كان صعباً بعض الشيء إلا أنّه أحمد عاقبة، وقلّ شيءٌ مثمرٌ إلا وهو نتيجة الصبر والثبات كما قال سبحانه: ﴿**وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ**﴾[٢].

وليعلم الفتيان والفتيات أنّ الذي يليق بالإنسان في مقتبل عمره هو أن يهتم بتكوين حياة أسرية مبنية على العفاف والأخلاق والالتزام من دون خوض تجارب مختلفة وممارسة تعلقات عابرة تزيل النقاء النفسي وتكون دائماً مصدراً لهواجس مقلقة ومؤذية تحول دون استقرار الحياة الزوجية كما تدل عليه تجارب الحياة.

(التعامل الحذر من المرء مع نفسه)

الثالث: ينبغي للإنسان تأصيل الحذر تجاه نفسه بمعنى أن لا يثق بها تمام الثقة وذلك بأن يبني أنّه سوف يقاوم مشاهد الإغراء في أي بيئة ومهما كانت الظروف، سواء كان ذلك اعتماداً على أصله ونسبه أو تربيته أو نحو ذلك. فالانزلاق إلى الخطأ والخطيئة أمر مشهود في حالات من هذا القبيل وفق حوادث الحياة، والطبيعة الإنسانية في جميع الناس في أصلها طبيعة واحدة في ما تختزنه من دوافع وتحتمله من خطوات ويمكن أن تؤدي إليه من نتائج، وربّ رغبات كامنة لم تفصح عن نفسها حتى للإنسان نفسه من جهة عدم وجود فرصة مواتية فتكون كامنة في مرحلة اللاوعي، حتى إذا أمنت المحاذير ووجدت البيئة المناسبة تحفزت على حين غُرّة وغفلة من صاحبها فانساق وفقها وخضع لها فكانت نكسة قاتمة تظلل على نفسه وحياته أبداً.

ولأجل ذلك نهى الله سبحانه عن تزكية المرء لنفسه، وحذّر منها ونبّه على أنّ هناك وراء ما يعلمه المرء عن نفسه أبعادٌ لا يحيط بها إلا الله سبحانه، قال سبحانه: ﴿**فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى**﴾[٣]، ولذلك كان الصالحون على وجل من أنفسهم وهم يكرهون الثناء عليهم في وجوههم، وقد قال الإمام علي عليه السلام في خطبة المتقين رغم ما وصفه بهم من صفات جليلة: (إِذَا زُكِّيَ أَحَدٌ مِنْهُمْ خَافَ مِمَّا

يُقَالُ لَه فَيَقُولُ، أَنَا أَعْلَمُ بِنَفْسِي مِنْ غَيْرِي ورَبِّي أَعْلَمُ بِي مِنِّي بِنَفْسِي، اللَّهُمَّ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا يَقُولُونَ، واجْعَلْنِي أَفْضَلَ مِمَّا يَظُنُّونَ واغْفِرْ لِي مَا لَا يَعْلَمُونَ)[٤].

إذن من المهم أن يحذر الإنسان من نفسه بعض الحذر ولا يحسن الظن بنفسه في جميع الأحوال وليجعل من نفسه رقيباً عليها يرصد هواجسها وشواغلها وينتبه إلى تغير سلوكها، ويحذر من تدحرجها إلى الاستجابة لجاذبيات الآخر ويُشعره بالخطر تجاه ذلك.

فإن وجد من نفسه استجابة لجاذبية الآخر مثلاً فإنّ ذلك منبّه لا بدّ أن يشعره بالخطر ولزوم المراجعة والمحاسبة.

وليعلم الإنسان أنّه بنفسه سوف يختلف تفسيره لحركاته وسلوكياته كلما كَبُر عمراً وزاد خُبراً وإحاطة بالنفس الإنسانية ومراهقتها وكوامنها من خلال اتساع الخبرة والوعي والتجربة، وقد يتمنى لو تجنب العديد منها في حينه، لما يجده من وجوه الملاحظة والخطأ عليها أو ما سببته له من تبعاتها وآثارها، وذلك أمر معروف، ومن حكمة المرء أن تكون أحواله متناسقة وأن يكون أوّل أموره ـ ما تيسر ـ كآخرها.

(عدم الاسترسال المطلق مع الآخرين والإبقاء على الحذر بعض الشيء تجاه أيّ كان)

الرابع: ينبغي للإنسان تأصيل التعامل الحذر مع الآخرين بأن لا يسترسل في الثقة بهم كل الاسترسال ويغلق أبواب الحذر كل الإغلاق مهما كانت هناك عوامل تدعو إلى استبعاد الخطأ والخطيئة من المحتد الكريم والأصل العتيد والسابقة الحسنة والتربية الجيدة والبيئة السليمة والسيرة المعهودة والظواهر المحمودة والمحبة الشديدة للآخر.

بل عليه أن يُبقي لحدوث الخطأ أو الخطيئة احتمالاً وللحذر باباً يقيه من المفاجئات ويصونه عن المحاذير، فالاسترسال المطلق غفلة وليس وثوقاً وسذاجة وليس طيباً وصفاء، وشتان ما بين السذاجة والطيب: فالسذاجة خلل في الإدراك وضبابية في الرؤية، والطيب سلامة في النفس ونقاء في القلب، وربّ طيّب حذر في سلوكه، وآخر ساذج من غير طيب ولا صفاء، وقد جاء عن الإمام الصادق عليه السلام: (لا تثق بأخيك كل الثقة فإن صرعة الاسترسال لن تستقال)[٥].

وليس بقاء حيّز من الحذر والاحتمال سوء ظن بالآخر، فإنّ محض الاحتمال غير الظن والترجيح، على أنّه قد جاء عن الإمام علي عليه السلام: (إِذَا اسْتَوْلَى الصَّلَاحُ عَلَى الزَّمَانِ وأَهْلِه، ثُمَّ أَسَاءَ رَجُلٌ الظَّنَّ بِرَجُلٍ لَمْ تَظْهَرْ مِنْه حَوْبَةٌ فَقَدْ ظَلَمَ، وإِذَا اسْتَوْلَى الْفَسَادُ عَلَى الزَّمَانِ وأَهْلِه، فَأَحْسَنَ رَجُلٌ الظَّنَّ بِرَجُلٍ فَقَدْ غَرَّرَ)[٦].

(الحذر من الاختلاط من غير حاجة موجبة له ثُمّ الحذر عند الاختلاط من الاسترسال فيه)

الخامس: أنّه ينبغي تأصيلَ المرءِ لنفسه ولمن يتولى شأنه الحذر من الاختلاط من غير حاجة موجبة له[٧] ثم مراعاة الحذر عند ممارسته، فهذان أصلان مهمان وقاعدتان أساسيتان من قواعد الحياة.

وليس هناك من شك في أنّ الحاجات الإنسانية ـ وفق طبيعة الحياة ـ تقتضي بعض الاختلاط في الأماكن العامة كالأسواق والشوارع ووسائل النقل العامة وأماكن الزيارة وغيرها، وكذلك ما تفرضه المراجعة إلى الأطباء عند غياب الطبيب المماثل الوافي بالحاجة، وكذلك المراجعة إلى الدوائر المختلفة والمسؤولين عن الخدمات العامة الحكومية والدينية والإنسانية، كما أنّ الواقع الجاري تضمّن ترتيب كثير من الأمور على وجه مختلط وإن

كان ذلك غير ضروري في العديد من الحالات مثل الجامعات وغيرها.

لكن لا ينبغي أن يكون توقف الإيفاء بالحاجات على الاختلاط باعثاً على الاسترسال في الاختلاط واعتبار الاجتماعات المختلطة على حد الاجتماعات غير المختلطة، ولا المبالغة في توقف الحياة المعاصرة على الاختلاط، واعتبار الاختلاط بين الجنسين حالة طبيعية وضرورية دون حدود وقيود، بل لا بدّ من رعاية الموازنة ونوع الاختلاط ومراعاة الحذر على وجه مناسب في جميع الأحوال.

ومن البديهي أنّ لقاء الجنسين يرافق بطبيعته نوعاً الشعور بضرب من المتعة والانجذاب إلى الآخر وما يتفق من التعاطف بين اثنين من جنس مختلف من الثناء والشكر والإعجاب وإظهار الود والمحبة يختلف عمّا يتفق بين اثنين من جنس واحد فهو ينطوي على بُعد غريزي وفق سنن الحياة وإن كان ذلك في البداية في مرحلة من الوعي الخفي أو اللاوعي، وهذا الشعور بالمتعة يستوجب أن يقترن بضرب من الحذر موازٍ لذلك.

وينبغي أن تبدأ رعاية الحذر عن الاختلاط ومراعاة آدابه منذ بداية التميّز عند الطفل، ويزداد أهمية في سنيّ المراهقة وما بعدها حتى الزواج، ويكون مهماً أيضاً بعد الزواج في سنيّ العنفوان والنشاط لدى الجنسين.

والوجه في التأكيد على الحذر في ذلك: هو أنّ أي محذور وقع فيه المرء فإنّه سوف يكون له تأثير نفسي وأسري واجتماعي ممتد وباق عليه وربما أدى وقوع المرء في مزلق مرة واحدة إلى وقوعه في مثله لمرات أخرى لانفتاح باب في النفس لا يسهل عليه إغلاقه، فليس من هاب شيئاً كمن وقع فيه، ومن وقع في شيء وسوست إليه النفس في إعادته كلما ورده هاجس وذلك مما يؤدي إلى وقوع المرء في عناء

وشقاء وافتقاده للسعادة التي يبحث عنها ويسعى إليها.

وقد علم عند العقلاء كافة أنّ المحذور المحتمل كلما كان أكبر وأخطر وأشمل وأدوم كان الحذر اللائق عند احتماله أشد وأقوى حتى أنّه يكفي أحياناً الاحتمالات الضعيفة كواحد في المائة أو في الألف إذا كان المحتمل فيها أمراً خطيراً، وتلك بديهة فطرية زوّد بها الوجدان الإنساني كقاعدة للحياة.

(أدب التعامل بين الجنسين وهو الوقار والاحتشام)

السادس: أنّ على الجنسين تأصيلَ التزامِ الوقار والمتانة في السلوك والقول والنظر والمظهر وتجنب الاسترسال والخفة عند التعامل أو التواصل أو الاختلاط مع الآخر، فإنّ الوقار هو المصدّ الأساس للنفس وللآخر عن الاتجاه الخاطئ والانزلاق النفسي والسلوكي إلى الخطأ، كما أنّ الخفة هي مدخل كل خطأ وخطيئة.

ومن مظاهر الوقار هو تجنب المرء الاقتراب والخلوة والخصوصية، وكذلك عدم تقبل مثلها من الآخر، وتعامله مع أية خطوة من هذا القبيل بمزيد من الحذر أو الابتعاد بما ينبه الطرف الآخر على عدم تقبل تلك الخطوة.

(الاهتمام بكسب مهارات الاختلاط السليم)

السابع: أنّه ينبغي للإنسان تأصيل الاهتمام بكسب مهارات الاختلاط السليم عند الابتلاء به، وهي على نوعين:

١- مهارات تتعلق بفن ضبط النفس والتحكم بها عند الاختلاط.

ومن هذا النوع استشعار تقوى الله سبحانه والالتفات إلى كون المرء في محضره وموضع رقابته كما قال سبحانه: ﴿**مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ**

سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[٨]، وكذلك تقوية العزيمة وإشعار النفس بمؤهلاتها العلمية والإنسانية بدلاً عن التركيز على مؤهلاتها وجاذبياتها الإغرائية والغريزية، والتأمل هنيئة ـ قبل خطو أية خطوة ـ في عواقبها وغاياتها وآثارها الاجتماعية وتأثيرها على شخصية الإنسان، ومضاعفاتها المستقبلية على حياته، وكذلك إشغال الإنسان فكره بأمور أخرى مثل المواضيع الدراسية بدلاً عمّا يمليه الاختلاط إلى غير ذلك من المهارات التي تمثل قوة شخصية الإنسان ورقيها.

٢- مهارات التعامل مع الآخر الذي يسعى إلى الاقتراب إلى الإنسان واستدراجه، مثل الجرأة في مواجهة الإحراج، والتجنب عن تسليم قياد النفس إلى الآخر، والصمت عند السؤال، وغض النظر عند المخاطبة، وقلة التفاعل عند إظهار الآخر للاهتمام الخاص، وإبداء الأذى والتعجب من مظاهر هذا الاهتمام.

(الانتباه إلى أهمية العفاف)

الثامن: ينبغي انتباه المرء إلى الأهمية الكبرى لأصل العفاف في الحياة والدين، فالعفاف قيمة فطرية ودينية وأسرية واجتماعية راقية ومبدأ أساسي ومهم للغاية، فهو يحقق للإنسان ومن يتكفله وسائر من حوله الطمأنينة والسكينة والنقاء والسلامة والطهارة والاستقرار والسعادة، ويبعد عنه الهواجس القلقة والعوارض النفسية، كما أنّ اختلال العفاف يؤدي إلى تكوين علاقات غير شرعية لا محالة وفق السنن النفسية؛ وذلك يوجب أضرار فردية واجتماعية كبيرة وخطيرة للغاية من قبيل زوال الاستقرار والتفاهم في جو الأسرة بما يلغي فائدتها ـ وهي الاطمئنان والتكامل ـ ويؤدي إلى انهدامها. ومما يؤدي إليه

اختلال العفاف زيادة العنوسة وقلة فرص الزواج لمن لم يعف وإسقاط الأجنة وتفرق الأطفال وافتقادهم لأحد الأبوين أو كليهما في أثر النزاع والافتراق مما يوجب اضطراباً في شخصية الطفل ومعاناته، ويؤدي إلى إلقاء كلّ الإنسان على غير من يفترض تكفله إياه، كما في رجوع الفتيات والأولاد بعد الزواج إلى بيوت آبائهم مع أطفالهم إلى غير ذلك من المفاسد.

ولذلك ينبغي اهتمام الأفراد والمجتمع بهذا المبدأ اهتماماً بالغاً وترجيحه عند التزاحم على موضوعات أخرى مثل الفرص الدراسية والأنس الاجتماعي والاستجابة للرغبات ونحوها.

وينبغي للمجتمعات الإسلامية والشرقية المحافظة والمعنية بهذا المبدأ الحذر من اتباع أعراف سائدة في مجتمعات أخرى مبنية على التساهل واللامبالاة؛ لأنّ تلك المجتمعات ليست مهتمة بالعفاف ومبادئه مثل الحياء والعزة والتعالي ولا مكترثة بآثاره السلبية مثل العلائق غير الشرعية وضياع الأطفال وسقوط الأجنة وتفكك الأسرة، وإنّما تكمن أولويتها في تحصيل الدخل المادي للفرد وتأمين ممارسة الرغبات الشخصية والغريزية باسم الحرية وتلك حقيقة واضحة.

فليست حال تلك المجتمعات بالتي تحتذى في هذه الناحية ولا ينبغي الخلط في تقييم المجتمعات بين الجوانب المختلفة فيها والتقليد غير المتبصر لما يجري فيها، فقد يكون هناك نقاط قوة في مجتمع ما مثل الاهتمام بالعلم واحترام التخصص وتقدير المواطنة المتكافئة بين الناس بينما تكون هناك نقاط سلبية في ما يتعلق بجوانب فطرية وإنسانية مثل هيمنة النزعات المادية والغريزية، فيكون المجتمع المفترض في مثل ذلك موضع الاعتبار دون الاقتداء.

(توفير مراكز غير مختلطة وتقنين آداب الاختلاط)

التاسع: ينبغي اهتمام أهل البر والمقدرة من أفراد وجهات ـ وفي مقدمتها الدولة كما إنّ من جملتها إدارات العتبات المقدسة ـ بتأصيل مبدأ مهم في جملة نشاطاتهم وهو صيانة المجتمع عن وجوه الاختلاط غير الضروري كل بحسب مقدرته ونفوذه وإمكاناته منها على سبيل المثال:

١. استخدام المعلمين والمدرسين من نفس الجنس.

٢. السعي في إنشاء جامعات مختصة غير مختلطة تساعد على ابتعاد الفتيان والفتيات عن أجواء الإغراء والإثارة والعرض.

٣. عناية النساء المتعلمات بفروع من العلم والمعرفة لتغطية حاجات بنات جنسهن في التعليم والطب وسائر الاحتياجات العلمية والمعرفية بمستوى عال من الكفاءة والمقدرة حتى لا تحتاج النساء إلى مراجعة الرجال فيها.

هذا وأقل مستوى مقبول من هذا الاهتمام الذي ينبغي أن يبذله هؤلاء الأفراد والجهات هو أن يجد الناس ـ المعنيين بتجنب الاختلاط في أنفسهم وفي من يتولون شأنه ـ حاجتهم في التعلم والتعليم والتوظيف والعمل في مراكز كفوءة خالية عن الاختلاط، ولا يضطرون للإيفاء بحاجتهم تلك إلى التعلم والعمل في مراكز مختلطة.

وفوق هذا المستوى أن يغطي عدد هذه المراكز حاجات سائر الناس ممن يعتذر عن الاختلاط بعدم وجود مراكز غير مختلطة، على أن يكون مستوى هذه المراكز مشجعاً للالتحاق بها.

وكذلك يجب على هؤلاء الأفراد وتلك الجهات صيانة مواضع الاختلاط الذي لا مناص عنه من

خلال القوانين والتعليمات عن المظاهر المغرية والعروض غير اللائقة لا سيما المدارس والجامعات التي يقضي فيها الأولاد أخطر فترة في تنشئة الإنسان وتربيته، وذلك عن طريق ما تتبعه العديد من الدول المتقدمة في العلم والصناعة والاقتصاد من توحيد نمط الملابس وتحديدها على وجه ملائم لإبعاد أجواء العلم عن المؤثرات الغريبة ووقايتها عن أن تكون معرضاً لإثارة الغرائز ووقوع الخطيئة، مع مرونة ملائمة لأحوال الفقراء.

(رعاية الوالدين للأولاد)

العاشر: ينبغي رعاية الآباء والأمهات لتأصيل تربوي مهم وهو الاهتمام بعفاف أولادهم بتجنيبهم لمواضع الاختلاط ما أمكن من خلال انتقاء المراكز غير المختلطة ورعاية سلوكهم فيها عن التصرفات الخاطئة على وجه ملائم، فإنّ ذلك جزء من الرعاية الواجبة عليهم بحسب قواعد الفطرة الإنسانية والدين.

ومن الخطأ بل الخطيئة عدة أمور نشهد وقوعها من الأولياء:

١. إهمال حال الأولاد، وعدم متابعتها على أساس انشغال الأولياء بشأنهم أو حسن الظن بالأولاد.

٢. أن تدعو مشاعر المودة والمحبة والرحمة الأولياء إلى الانسياق لرغبات الأولاد في التحرر من القيود والانسياق وراء الرغبات وتقليد الآخرين في أمور غير لائقة.

٣. عدم اهتمام الأولياء بالحدود اللائقة على أساس تقديم بعض المطامح العلمية لهم في شأن الأولاد أو مطامح الأولاد أنفسهم على رعاية القيم اللازمة والسلوكيات الملائمة. وهذا كله مع اتباع الأساليب المعقولة والمقبولة في مقام الحذر والنصح والإرشاد.

٤. تخلي الأولياء عن مسؤوليتهم في هذا الجانب وإلقاء مسؤولية الأولاد

على عاتقهم قبل أن يكتسبوا النضج الكافي في هذا الشأن بتمييز الخير من الشر، والالتفات إلى عواقب الأمور والاعتبار بالحوادث والانتباه إلى مقومات المستقبل السعيد.

(رعاية مبادئ العفاف في داخل الأسرة والأقارب)

الحادي عشر: إنّ من الضروري في داخل الأسرة تأصيل رعاية مقتضيات العفاف حتى بين المحارم، وكذلك رعايته في الاختلاط بين الأقارب والعوائل، فإنّ انتشار عوامل الإغراء والإثارة وتيسرها في هذا العصر وتراجع الأعراف المانعة وملاحظة الحوادث التي تتفق في المجتمع أمور كافية في تيقظ الإنسان وانتباهه لخطورة الاسترسال في ذلك.

(تأكد مراعاة العفاف في شأن الفتيات)

الثاني عشر: أنّ من المهم للفتيات بشكل خاص تأصيل مراعاة العفاف وتجنب الاختلاط ما أمكن والابتعاد عن أساليب الإغراء في حالات الاختلاط التي لا محيص عنها، فالمرأة هي الأكثر تضرراً بالحوادث المنافية للعفاف ابتداء من التصرفات غير اللائقة وانتهاء بالعلائق غير الشرعية على ما أشير إليه في قوله تعالى في حكمة الحجاب: ﴿**ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ**﴾[9]، كما أنّ دورها كمصنع للإنسان ووالدة تحتضن الطفل بين أحشائها ثم حاضنة للطفل ومربية له هو الدور الأهم بالمقارنة مع دور الرجل ولذلك تكون سلامتها ونقاؤها وطهارتها أكثر تأثيراً على سلامة الأطفال الذين هم أمهات الغد ورجال المستقبل.

ومن الملاحظ في كثير من الموارد أنّ المرأة تنزلق ـ من حيث لا تحتسب ولا تريد ـ إلى السلوكيات الخاطئة والعلائق الآثمة، بينما لم تكن تنوي بمظاهر الإغراء الانتهاء إلى تلك

النهايات، إلا أنّ أساليب الإغراء هي لغة الطبيعة والعرف في جذب الطرف الآخر، فلا ينبغي استخدامها على وجه خاطئ كما أوضحت ذلك في (رسالة المرأة في الحياة).

كما لوحظ أنّ المرأة تتسرع في كثير من الحالات إلى التصديق بما يُبدى لها من العواطف بغية التواصل إلى تكوين الأسرة السعيدة المبنية على المودة والمحبة، ولا تميّز بين العواطف الصادقة والرغبات العابرة، فتبتلى بالخيانة المرة والاستغلال المؤذي ممن لا يستحق الثقة، وتلك صرعة الاسترسال التي لا تستقال، وكم من حالات في الحياة يطلع عليها المرء فتملأ النفس هماً وأسى على الفتاة وغيظاً على مَن باشر ذلك أو فرط في شأنها بما أدى إلى تلك النتائج.

(ضرورة استجابة المراهقين لنصائح الوالدين بالتي هي أحسن)

الثالث عشر: ينبغي للأولاد المميّزين والمراهقين من فتيان وفتيات الاستجابة لأوليائهم من الآباء والأمهات في ما ينصحونهم به من مبادئ العفاف وتجنب الاختلاط وكذلك الحذر في حال وقوعه عن الاقتراب من الآخرين والثقة بهم وإقامة العلاقات العابرة.

فالإنسان لا يستغني بضرورة الحياة من الاسترشاد والنصيحة في هذه المرحلة العمرية عن الآباء والأمهات كما لا يستغني نوعاً عن إيفائهم بسائر حوائجه على ما يجده عياناً، فالنفس الإنسانية في هذه المرحلة في طور التطور والتنامي واكتساب قدرات وخبرات جديدة، ومن البديهي في هذه الحالة أن يعتمد على غيره قبل أن تستقر خبراته في الحياة، وخير من يعول عليه الإنسان من جمع نصحاً وخبرة وتجربة في الحياة، ولا يجد المرء أنصح له من والديه نوعاً، فإنّهما يعتبران أنفسهما مسؤولين عن حياة الأولاد ومستقبلهم بل الأولاد عندهما

جزء من كيانهما، فسعادتهما وشقاؤهما بسعادة الأولاد وشقائهم، ولا يكون الآخرون بهذه المثابة.

فعلى الأولاد إعانة أوليائهم على تولي أمورهم بالتي هي أحسن كما هي وظيفتهم بحسب الفطرة والدين والعرف الإنساني، ولا يشاكسونهم في نصحهم لهم، فإنّ الحياة تجارب، ومن سعى إلى أن يجرب بنفسه جميع الأمور كان عرضة للوقوع في محاذير لا نجاة منها متى وقع الإنسان فيها ومخالفة الناصح المجرب تورث الندامة وليعلم الأولاد أنّهم غداً آباء وأمهات، وسوف يكون لهم هواجس تجاه أولادهم مثل ما يجدونه لوالديهم، فإن أسس الأولاد لحسن الاستجابة للوالدين في نصائحهما كان ذلك مستتبعاً ـ غداً عند تكوينهم للأسرة ـ لحسن اتباع أولادهم لهم، فعليهم (أي الأولاد) أن يرتقوا إلى ما يليق بهم، ولا سيما أنّ الله سبحانه كلف الإنسان في سن مبكر، إشعاراً له بالمسؤولية تجاه ما يتفق له، فعلى الأولاد ـ بمستوى إدراكهم وقدرتهم ـ مسؤولية ما يتفق لهم.

ولتسعَ فئة من الأولاد ـ فتيات وفتيان ـ أن يكونوا مثلاً راقياً لسائر من هو في أعمارهم من زملائهم للعفاف والوقار وسائر الخصال الحميدة الواقية عن الاختلاط الذميم، فإنّ أفضل الناس من اقتدى الناس به في معاني الرشد والحكمة والفضيلة، ولهم أجرهم في هذه الحياة ومن بعدها حيث يكتب لهم ثواب كل من اقتدى بهم، ومن لم تبلغ به الهمة أن يكون كذلك فليهتم أن لا يخل بالنصاب اللازم مراعاته في السلوك لتوقي المحاذير عن نفسه وعمّن يتولى شأنه.

وعلى الأولياء اتخاذ الأساليب التربوية الملائمة ومشورة أهل الخبرة والحكمة في طريقة التأثير على الأولاد وسوقهم إلى السلوك الراشد والحكيم.

وبعد فإنّ كثرة المثيرات والمغريات التي تخدش الطهر والنقاء في الحياة

المعاصرة وزيادة الأمراض الأخلاقية ـ وفق التعبير القرآني في قوله: ﴿**فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ**﴾[١٠] ـ تجعل من العفاف من أبرز أمثلة الجهاد في الحياة المعاصرة ولا سيما للفتاة التي طبعت على طلب مزيد من التجمل والظهور بمظهر فائق، فمن واظب على العفاف ومبادئه ووقي ما تتوق إليه النفس من التظاهر بعناصر الإثارة والانسياق وراء مغرياتها فقد جاهد نفسه وضمن لنفسه الفلاح، في هذه الحياة وما بعدها.

وإنّ الإنسان المؤمن حقاً من ذكر وأنثى لهو إنسان راق يعيش النقاء والطهارة والسكينة في داخله ويتصف بالوقار والسكينة والمتانة في قوله وسلوكه ومظهره، ويتعالى عن أي أمر يوحي بالسعي إلى إغراء الآخر واستدراجه، ويسعى إلى تكوين الأسرة والشريك الملائم في الحياة وفق قواعد الطهر والالتزام، ويسعى أن يقتدي في ذلك بسيرة المثل العليا للخلق كخير الخلائق محمد ﷺ والأئمة الأطهار والزهراء عليهم السلام، ثمّ بمن يليهم كزينب عليها السلام الذين ضربوا بسلوكهم مثلاً يُقتدى به عبر الأجيال.

وقد قال سبحانه في واعيته للإنسان في ما نصح به من وجوه الحكمة ـ بعد أن نهى نساء النبي ﷺ عن الخضوع في القول والتبرج بتبرج الجاهلية الأولى وبإقامة الفرائض ـ: ﴿**وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا * إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا * وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ**

﴿ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾[11].

وقال الله سبحانه: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[12].

الهوامش:

[١] النور: ٣٠.
[٢] سورة الشورى: آية ٤٣.
[٣] سورة النجم: آية ٣٢.
[٤] نهج البلاغة: ص ٣٠٥.
[٥] الكافي: ٢/ ٦٧٢.
[٦] نهج البلاغة: ٤٨٩.
[٧] وقد نهى الله سبحانه الصحابة عن أن يسألوا نساء النبي ﷺ متاعاً إلا من وراء حجاب، وجاء عن الزهراء عليها السلام (خير للمرأة أن لا ترى الرجال ولا يراها الرجال)، وذلك إشارة إلى تأصيل الحذر وكراهة الاختلاط ما أمكن، من غير نفي للحاجة إلى ذلك عند وجود مقتضياتها.
[٨] سورة المجادلة: آية ٧.
[٩] سورة الأحزاب: آية ٥٩.
[١٠] سورة الأحزاب: آية ٣٢.
[١١] سورة الأحزاب: آية ٣٤ـ ٣٦.
[١٢] سورة النحل: آية ٩٦ ـ ٩٧.

آية الله السيد منير الخباز
أستاذ بحث الخارج

الفقهاء والجمود على النص وعدم التوسّع في الأهداف والمقاصد

من محاضرات آية الله السيد منير الخباز

حديثنا بعنوان لماذا يجمد الفقهاء على مفاد النص سواء كان آية أم رواية ولا يتوسعون في المقاصد والأهداف؟ وهنا نتعرض لثلاثة محاور:

في فلسفة العلم وأنواعها.

في أبعاد فلسفة الفقه.

المقارنة بين النص وبين فقه المقاصد.

المحور الأول: في فلسفة العلم وأنواعها.

هناك فرق بين علم الفلسفة والفلسفة، علم الفلسفة كسائر العلوم علمٌ يبحث عن الوجود، هناك وجود واجب كوجود الله، وهناك وجود ممكن كوجود الإنسان، وهناك وجود علمي كوجود الصور في ذهن الإنسان، وهناك وجود خارجي كوجود المادة التي يتعامل بها الإنسان.

أما الفلسفة نفسها فهي عبارة عن النظرة التحليلية للظواهر، كل نظرة تحليلية لظاهرة من الظواهر هي فلسفة، مثلاً فلسفة اللغة تعني تحليل

ظاهرة اللغة، فلسفة الزمن تحليل ظاهرة الزمن، فلسفة الشعائر الحسينية، فلسفة الأبعاد الاجتماعية، كل تحليل لأي ظاهرة من الظواهر يسمى فلسفة، من هنا تأتي عندنا فلسفة الحقوق ويقصد بها تحليل الحقوق، وفلسفة الفقه تحليل الفقه.

الفلسفة تنقسم إلى قسمين: فلسفة وصفية، وفلسفة معيارية.

يذكر الدكتور النمساوي الحقوقي كالسن في مجلة أرشيف فلسفة الحقوق الصادرة من كلية الحقوق بجامعة باريس هل يصح أن نقول فلسفة الحقوق؟ وكيف نفرق بين الفلسفة الوصفية للحقوق والفلسفة المعيارية؟ ولأجل ذلك قام ببحث في هذه النقطة.

الفلسفة الوصفية بيان ما هو كائن، والفلسفة المعيارية بيان ما ينبغي أن يكون، فتارة نتحدث عما هو كائن ونَصِفه فيها هذه تسمى فلسفة وصفية، وتارة نتحدث عما ينبغي أن يكون وهنا انتقلنا إلى المعايير والمقاييس، فتكون الفلسفة فلسفة معيارية.

كيف نطبق الفلسفة الوصفية والفلسفة المعيارية على مجال الحقوق؟

عندنا اتجاهان: اتجاه يتحدث ما هو الحق؟ ما هو منشأ الحق؟ فلسفة وصفية، واتجاه يتحدث ما الذي ينبغي أن يكون مظلة للحق أو قاعدة للحق؟ هذه نسميها فلسفة معيارية.

مثلاً عندما نتحدث عن ما هو الحق، فيقال الحق اختصاص شيء بشيء، فالإنسان عندما يقوم بتسييج الأرض أي يضع سياجاً على الأرض يكون له حق في الأرض أي يكون له اختصاص بالأرض دون غيره من الناس، هذا يسمى حق الاختصاص، الحق هو اختصاص شيء بشيء.

ما هو الفرق بين الحقوق والأخلاق؟ متى نقول هذا من الحقوق وهذا من الأخلاق؟

الحقوق لها ضمانة تنفي دية جزائية،

الأخلاق ليست لها ضمانة تنفيذية جزائية وإن كانت موضوعاً للمدح والذم، مثلاً ما هو الفرق بين الصدق والأمانة؟ الصدق من الاخلاق والأمانة من الحقوق، الإنسان عندما يخون الأمانة هو يقوم بالإخلال بحق ولذلك يترتب على الإخلال بالحق ضمان، السارق يضمن، المعتدي يضمن، الخائن للأمانة يضمن، كل إخلال بالحق يترتب عليه ضمان تنفيذي جزائي، بينما لو كان كاذب والكذب لم يضرك ليس لك ضمان ولكنه ارتكب عملاً مذموماً، الكذب خلق مذموم والصدق خلق ممدوح وإن لم يترتب عليهما ضمان بخلاف الخيانة، بخلاف الظلم، بخلاف الاعتداء، من أجل ذلك عندما نفرق بين الحقوق والأخلاق هذه نسميها فلسفة وصفية نحن نتحدث عما هو كائن فنقول الحقوق ذات ضمانة تنفيذية والأخلاق ليس لها ضمانة تنفيذية.

عندما نأتي للفلسفة المعيارية ما ينبغي أن يكون هنا اتجاهان عندهم: انظر إلى علم القانون في مجال الحقوق، انظر إلى هذين الاتجاهين هل أن المظلة التي يجب أن تكون تحتها الحقوق هي مظلة أخلاقية أو المظلة التي يجب أن تكون تحتها الحقوق هي حفظ النظام؟

الاتجاه الأول يقول كل الحقوق ترجع إلى الأخلاق أي يجب أن تكون المظلة التي تتفرع عنها الحقوق هي الأخلاق، كل الحقوق تتفرع عن العدالة، كل الحقوق تنطلق من قاعدة العدالة والعدالة خُلُق، إذن الحقوق تندرج تحت مظلة الأخلاق، مثال/ إذا قُتِلَ إنسان فلوليه حق القصاص يقول القرآن الكريم: ﴿**وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ**﴾ [الإسراء: ٣٣] لكن هذا الحق محفوف بخلق ألا وهو العفو، لو عفا فهذا خلق، يقول القرآن الكريم: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ**

﴿وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]

بينما الاتجاه الثاني لا يربط بين الحقوق والأخلاق، يقول المظلة والقاعدة التي تنطلق منها الحقوق هي حفظ النظام، يعني أن المجتمع البشري من يوم آدم فكر في حفظ النظام، النظام الذي يحفظ الأنفس والأعراض والكرامة عن التلف والضياع، حفظ النظام هو الذي جعلهم يؤسسون الحقوق فصار للإنسان حق في الحياة، حق في الكرامة، حق في الحرية، حق في الملكية، كل هذه الحقوق انطلقت من قاعدة اسمها حفظ النظام ولا ربط لها بالأخلاق، لذلك الحقوق قد تنفصل عن الأخلاق، مثال/ إنسان يعيش مع زوجته عشرين سنة وزوجته تخدمه وتداريه وتقاسي معه مرارة الحياة، هذا الإنسان بعد عشرين سنة من الزواج طلق الزوجة بلا أي سبب عقلائي، صحيح أن الطلاق بيد من أخذ بالساق، فيقول أنا عندي حق كفله لي القانون وهو أن لي حق الطلاق بدون أي سبب فقط أريد أن أغير أو أتخلص من هذه المرأة، هنا تحقق الحق ولكن انتقض الخُلُق، هذا الإنسان عمل بحق قانوني له وهو حق الطلاق ولكنه طعن في خلق إنساني نبيل وهو خلق المروءة، فهنا انفصل الحق عن الخلق.

فالذي لا يرى الحقوق منطلقة من الأخلاق يفصل بينها بشكل عادي ويقول قد يحصل الحق ولا يحصل معه خلق.

ما هو المعيار الذي ينبغي أن تكون تحته الحقوق؟ هل هو المعيار الخلقي أو هو معيار حفظ النظام؟

المحور الثاني: أبعاد فلسفة الفقه.

الحقوق لها فلسفة والفقه له فلسفة، الفقه علم وله فلسفة، وعلم الفقه هو

العلم الذي يدرس علاقة الإنسان بقانون السماء، سواء كانت هذه العلاقة عبر سلوك كأن يقال الصلاة واجبة، الغيبة حرام، الكذب حرام، أو كانت هذه العلاقة عبر شيء من الأشياء كأن يقال الدم نجس بالنسبة للإنسان، الكتاب ملك للإنسان.

إذن العلم الذي يدرس علاقة الإنسان بقانون السماء عبر سلوك أو عبر عين من الأعيان سواء حكم تكليفي أو حكم وضعي يسمى بعلم الفقه.

وأما فلسفة الفقه فهي تعني الرؤية التحليلية لعلم الفقه، الرؤية التحليلية لمسيرة الفقه التي انطلقت من عصر الإمام الصادق عليه السلام إلى يومنا هذا، وفلسفة الفقه تقوم على أربعة أبعاد: البعد التاريخي، البعد الاجتماعي، البعد الفلسفي، البعد التحليلي.

البعد الأول: البعد التاريخي

وهو أن تتقصى تاريخ نمو المفردات الفقهية، وهنا يقول العلماء فرق بين تاريخ الحكم والحكم التاريخي، تاريخ الحكم هو حكم ما زال موجود لكن السؤال هو متى بدأ وكيف تطور، مثلاً حكم الدية، إذا قتل إنسان إنساناً خطأ تثبت على القاتل الدية يدفعها أو تدفعها العاقلة، حكم الدية متى بدأ؟ الدية حكم موجود ولكن متى بدأ تاريخه؟ الدية بهذا الحد وهذا التصنيف متى بدأت؟ أول من وضع الدية بهذا التصنيف هو عبد المطلب جد النبي محمد صلى الله عليه وآله، في شرح نهج البلاغة عن عكرمة عن ابن عباس: أول من سن الدية في النفس البشرية عبد المطلب، سنها مئة إبل، النفس التي تقتل خطأ يدفع القاتل أو عاقلته مئة من الإبل، فجرت على ذلك قريش وأقرها الرسول صلى الله عليه وآله، وهذا يسمى تاريخ الحكم.

وأما الحكم التاريخي فهو حكم كان في التاريخ ولكنه انتهى الآن، فنذكر فترته التاريخية، هل هناك أحكام

انتهت ولا وجود لها الآن؟ نعم مثل أحكام العبيد والرقيق انتهت لانتهاء موضوعها، ويذكر الفقهاء كان الحكم في أزمنة الأئمة الأوائل في حرمة إخراج الأضاحي من منى، الحجاج يذبحون الهدي في منى وتبقى الأضحية في منى وتوزع على من حضر، في صحيحة محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام سألته عن الأضاحي نخرجها من منى؟ قال: كنا ننهى عن إخراجها لحاجة الناس إليها والآن كثر الناس فلا بأس. أي كان الحكم حكم تاريخي لفترة معينة وانتهى.

يقول بعض الباحثين الإيرانيين حتى ثبوت الدية على العاقلة هو حكم تاريخي، الآن لا معنى للدية أن تكون على العاقلة لأن ثبوت الدية على العاقلة نشأ في المجتمع القبلي وهو المجتمع العربي، المجتمع العربي مجتمع قبائل وعشائر لذلك جاء الإسلام ووضع هذا الحكم مجاراة للعرف القبلي العشائري، فقال إذا قَتَل إنسان إنساناً قتلاً خطئا تثبت الدية وتدفعها العشيرة، بينما في المجتمع الفارسي لا وجود للعرف القبلي، وكذلك في المجتمع الأوروبي لا وجود لهذا العرف، إذن ثبوت الدية على العاقلة في القتل الخطأ هو حكم تاريخي وانتهى، الآن القاتل يدفع الدية أو تدفع عنه الدولة أو من بيت مال المسلمين إذا كان القتل خطئي.

طبعا هذه النظرة غير مقبولة لأن الإسلام عندما وضع دية القتل الخطأ على العاقلة لم يكن ذلك مجاراة لعرف قبلي عشائري عند العرب، بل كان ذلك ترسيخاً لصلة الرحم، أراد الإسلام أن يرسخ صلة الرحم بأن يجعلها صلة متعاونة متآزرة حتى في القضايا الكبيرة التي تبرز مدى تلاحم الأرحام فجعل الدية على العاقلة، لا أنه جعل الدية على العاقلة لأنه كان ناظراً لعرف عشائري قبلي حتى ينتهي في المجتمعات التي لا تعيش عرف

العشـــيرة والقبيلـــة كالمجتمعـــات الفارسية مثلاً أو الأوروبية.

البعد الثاني: البعد الاجتماعي

يعبر السيد محمد باقر الصدر قدس سره في كتابه اقتصادنا عن هـذا الفهـم بالفهم الاجتماعي، الفهـم الاجتماعـي يعني أن ينطلق الفقيه من المجتمـع إلى النص ولـيس العكـس، أي أن الفقيـه يمتلك خبرة اجتماعية ونتيجـة خبرتـه الاجتماعية يقرأ النص سواء كان آية أو روايـة يقرؤهـا مـن خـلال خبرتـه الاجتماعيـة لـذلك يقـوم بـالربط بـين المجتمع وبين النص من خـلال الفهـم الاجتماعي.

مثلاً عندما نقرأ الآية المباركة قولـه تعـالى: ﴿**مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا**﴾ [المائدة: ٣٢] هنا فهمان للآية وكلاهما فهم فقهي:

الفهم الأول: هذا المعنى مجرد معنى خلقـي مجـازي أي أن الجريمـة لأنهـا جريمة خطيرة فهو كـأنما قتـل النـاس جميعـاً؛ وهـذا التعبـير بيـان لفظاعـة الجريمة، وكناية عـن شـناعة الجريمـة ولا يتضمن هذا التعبير حكماً شرعياً.

وأما الفهـم الثـاني يقـول هـذا هـو نفسه حكـم شرعـي، رؤيـة حقوقيـة، القاتل حتى لو عفـا عنـه ولي الـدم ولم يطالب لا بقصـاص ولا ديـة لم تسـقط عنـه الجريمـة لأن هـذا القاتـل كـما ارتكب جريمة إهدار نفس محترمة فإنه ارتكب جريمة في حـق المجتمـع وهـو ترويـع الآمنـين، نقـض الحـق العـام للمجتمـع ألا وهـو حـق المجتمـع في الأمـن، فـإذن قتـل النـاس جميعـاً أي ارتكـب جريمـة في حـق النـاس كـما ارتكب جريمة في إهدار نفس محترمة.

فسقوط حق الولي لا يعني سـقوط حق المجتمع، هذا القاتل لابد أن يعزر عقوبـة لـه عـلى إخلالـه بـالحق العـام للمجتمع ألا وهو حق الأمـن بالنسـبة للمجتمع العام، وهذا نسـميه بـالفهم

الاجتماعي، فعندما يقرأ الفقيه هذا اللفظ ﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ يقرؤه انطلاقاً من بعد اجتماعي ويقول أنه حكم وهو أن القاتل أهدر حقاً اجتماعياً فلابد أن يعزر عليه.

مثال آخر: من أقوال النبي محمد ﷺ: لا ضرر ولا ضرار.

والمشهور بين فقهائنا «لا ضرر» تعني أن الحكم الضرري يسقط، فلو افترضنا أن الصوم يضر بالإنسان يسقط وجوب الصوم، أو أن وجوب الوضوء يضر الإنسان يسقط وجوب الوضوء ويلجأ إلى التيمم، كل حكم ضرري يسقط في فرض الضرر، هذه قراءة لكلمة لا ضرر.

وهناك قراءة تحمل بعداً اجتماعياً «لا ضرر» لا تعني فقط سقوط الحكم الضرري بل أكثر من ذلك، «لا ضرر» تؤسس الحكم الذي يسد باب الضرر الاجتماعي، وهذا البعد الاجتماعي في فهم «لا ضرر» يراه السيدان: السيد الصدر والسيد السيستاني، فكما أنها تُسقط الحكم الضرري كذلك تؤسس لحكم يسد باب الأضرار الاجتماعية، مثلاً حق الملكية الفكرية لو اخترع إنسان فكرة هل له حق الملكية الفكرية؟ أو اخترع لنا اختراع معين هل له حق البراءة؟ هذه الحقوق لم تكن في أزمنة الإسلام ولا في أزمنة الأئمة الطاهرين فمن أين نشرع هذه الحقوق؟ كيف نقول للإنسان حق الملكية الفكرية وهو حق لم يشرعه القرآن ولا السنة؟ كيف نقول للإنسان حق البراءة إذا اخترع مخترعاً؟ نستطيع أن ننتزع حق الملكية الفكرية وحق البراءة من كلمة «لا ضرر»، من خلال البعد الاجتماعي للكلمة، نقول: كما أن لا ضرر ترفع الحكم الضرري هي أيضاً تؤسس للحكم الذي يسد باب الأضرار الاجتماعية، وإثبات حق الملكية الفكرية وإثبات حق البراءة، حكم يسد باب الضرر عن كثير من أبناء المجتمع.

البعد الثالث: البعد الفلسفي

البعد الفلسفي للفقه هو أن تجتمع أسس الدين في مورد واحد، الدين له ثلاثة أسس: عقيدة، شريعة، أخلاق.

مثلاً الحجاب، المرأة تظن أن الدين ضيق عليها وفرض عليها أن تستر شعرها وبدنها، وهذا ضيق وإرهاق هكذا قد تفهم المرأة مسألة الحجاب، لكن الحجاب هذا المورد الواحد يجمع عقيدة وشريعة وأخلاق، عندما ننظر إليه ببعد فلسفي، الحجاب واجب شرعي وهذا معناه شريعة، ومن جهة أخرى الحجاب رمز للإسلام، لأن الدين الوحيد الذي يفرض الحجاب اليوم هو دين الإسلام، الفتاة المسلمة بالحجاب ترمز إلى السماء، إلى محمد بن عبد الله، الفتاة المحجبة عندما تسافر إلى الغرب فهي تعطي رمزية أنها تنتمي إلى لا إله إلا الله محمد رسول الله، رمز لعقيدة ومعتقد سام وهو الحجاب.

وأيضاً الحجاب تعبير عن قيمة خلقية وهي قيمة الكرامة، يرمز إلى أن هذه الفتاة مصونة محوطة وليست سلعة مبتذلة لكل ناظر ولكل مفتتن، زينتها مصونة، جمالها مصون، فالحجاب رمز للصون والكرامة والحيطة، فكما هو رمز لعقيدة ورمز لشريعة فهو رمز لقيمة خلقية ألا وهي قيمة الكرامة ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]

البعد الرابع: البعد التحليلي

وهو ما سنتحدث عنه في المحور الثالث.

المحور الثالث: المقارنة بين النص وفقه المقاصد.

يقول بعض الباحثين بأن الفقه الإمامي فقه جامد وليس كفقه المذاهب الإسلامية الأخرى فإن فقه المذاهب الإسلامية الأخرى فقه تجاوز النص، فقه المذاهب الإسلامية الأخرى فقه يركز على الأهداف

والمقاصد، يركز على الملاكات، وليس جامد على النصوص وهي الآيات والروايات، بل فقه قد انطلق في أفق أوسع من أفق النص سواء كان آية أو رواية، بينما الفقه الإمامي ما زال جامد على النص، لماذا يجمد الفقه على النص ولا يتحول لرؤية أوسع ألا وهي رؤية المقاصد والأهداف والملاكات؟

يطرح القرآن الكريم المقاصد فيقول: ﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾ [العنكبوت: ٤٥] ويقول: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ [البقرة: ١٨٣] يعني أن المقصد هو التقوى، ويقول: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ [البقرة: ١٨٥]

ويقول: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ**﴾ [البقرة: ٢٢٢] يعني أن المقصد من حرمة مقاربة المرأة في الحيض أن الحيض يؤذي الإنسان.

يقول: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ [النساء: ٣٤] أي أن المقصد من هذه القوامة التفضيل والإنفاق.

إذن القرآن طرح مقاصد فلماذا الفقه يجمد على النص مع أن القرآن يفلسف الأحكام ويطرح لها مقاصد ويطرح لها أهداف، فلماذا يجمد الفقه على النص؟

في الواقع هذه النظرة قاصرة، الفقه الإمامي ليس واقفاً موقف الرفض من فقه المقاصد وفقه الأهداف، وفي هذا المجال نذكر أربع نقاط:

النقطة الأولى: تاريخ فقه المقاصد

ربما يتصور الإنسان أن فقه المقاصد بدأ عند مذهب إخواننا أهل السنة والجماعة قبل مذهب التشيع باعتبار أن

أول من كتب في فقه المقاصد إمام الحرمين الجويني في كتابه البرهان في أصول الفقه، المتوفى عام ٤٧٤ هـ، ثم تلاه الغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ في كتابه المستصفى في علم الأصول، وبعد ما يقارب ثلاثة قرون جاء الشاطبي المتوفى عام ٧٩٠ هـ وتناول المقاصد بشكل تفصيلي في كتابه الموافقات في أصول الشريعة.

إذن فقه أهل السنة طرح المقاصد بشكل واضح، نقول نعم، ولكن من كتب في فقه المقاصد من الإمامية قد سبق ذلك وإنما العنوان اختلف، يعبرون عنه في الفقه الإمامي بالعلل لا بالمقاصد، وقد كتب فقهاء الإمامية في علل الأحكام أي أهدافها وملاكاتها.

كتب المفضل بن عمر علل الشرائع في عام ١٥٠ هـ أي في القرن الثاني قبل أن يُكتب في فقه أهل السنة أي شيء، وكتب أيضاً علي بن الحسن بن فضال علل الشرائع المتوفى عام ٢٥٠ هـ، وكتب علل الشرائع الفضل بن شاذان المتوفى عام ٢٦٠، وكتب في علل الشرائع علي بن إبراهيم القمي، ومحمد بن خالد البرقي، إلى أن وصلنا كتاب الشيخ الصدوق المتوفى عام ٣٨١ هـ علل الشرائع وهو كتاب مطبوع وموجود.

النقطة الثانية: هناك فرق بين النظم والمقاصد.

يقول السيد محمد باقر الصدر في كتابه اقتصادنا أن المقاصد هي علل لأحكام معينة، علة حرمة الخمر الإسكار، علة القصر في السفر هو المشقة، هذه علل الأحكام. أما النظم فهي أسس الشريعة، مثلاً عندما نأتي إلى المذهب الاقتصادي الإسلامي ونتوغل فيه بشكل عمودي ونصل إلى الأسس التي يقوم عليها المذهب الاقتصادي الإسلامي، الوصول إلى الأسس هو وصول إلى النظم، والنظم غير المقاصد، النظم تمثل وجهة نظر الإسلام.

ما هي هذه الأسس والنظم؟ يذكر في اقتصادنا ثلاثة أسس: الملكية المزدوجة، والحرية الاقتصادية المحددة، والعدالة الاجتماعية. ومعنى الملكية المزدوجة أي أن الملكية الفردية محاطة بالملكية العامة، كما أن الفرد يملك أيضاً المجتمع يملك، ولا تكون الملكية الفردية على حساب الملكية الاجتماعية، ورد عن النبي ﷺ: من أحيا أرضاً مواتاً فهي له. لو خرج أحد إلى الصحراء وهي ليست ملكاً لأحد ويقوم بزراعة أرضاً فهي له، من أحيا أرضاً مواتاً أحياها بالزراعة أو بالبناء يملكها.

ولكن لو جاء إنسان ثري ولديه شركات واستطاع خلال يوم واحد بالمعدات والآلات أن يزرع مليون متر هنا فهل يستملك هذه الأرض؟

إذن من أحيا أرضاً مواتاً فهي له لا تنفك عن أسس ونظم من أنظمة الشريعة ألا وهو الملكية المزدوجة، ليست الملكية الفردية على حساب الملكية العامة، هذا الحكم جاء في زمن تحيا الأرض بمعدات بسيطة فأس ومحراث وسماد، أما الآن لو جعل هذا الحكم على إطلاقه للزم إحياء الصحارى والشواطئ وملكيتها بحجة من أحيا أرضاً مواتاً له، هناك نظام من النظم الأساسية للشريعة ألا وهو هذا النظام نظام الملكية المزدوجة، ليست الملكية الفردية على حساب الملكية العامة للمجتمع.

النقطة الثالثة:

قلنا بأن الفقه الإمامي لا يرفض المقاصد وإنما يقول إن التوسع والخروج عن دائرة النص سواء كان آية أو رواية يحتاج إلى دليل، لا يمكن لنا أن نقول بفقه المقاصد إن لم يكن في إطار دليل مقنع، وإلا لو قلنا بفقه المقاصد دون إطار دليل مقنع للزم محاذير لا يمكن الخلاص منها، مثلاً ما هو الفرق بين الزنا والعقد المنقطع؟

الزوج في العقد المنقطع ليس مسؤول عن نفقة ولا عن مبيت ولا عن معاشرة بالمعروف ولا شيء، قد يقول أحدهم إذا كان العقد المنقطع جائز إذن الزنا جائز لكن بتقنين، نجوز الزنا بقوانين معينة ونقول بأنه متى ما صار اتفاق وتراضٍ بين الذكر والأنثى سواء كان التراضي بسلام أو بإشارة عين أو بنظرة معينة حصل التراضي والاتفاق إذن تسوغ العلاقة الجنسية، غاية ما هنالك أنه يتحمل لو حملت وأنجبت، فهل يعني هذا أن نجوز الزنا بتقنين معين بينما النص وارد في العقد المنقطع؟ فقه المقاصد لا بد أن يعتمد على دليل، فعندما نريد أن نتوسع ونخرج عن دائرة النص لا يمكن الخروج عن دائرة النص إلا بدليل مقنع وإلا انفتح الباب لكل شيء.

أيضاً حرمة شرب الخمر، لماذا حرم الإسلام الخمر؟ لأنه مسكر، لو مثلاً إنسان لا يسكره نصف كأس، وآخر لا يسكره إلا إبريق كامل، فهل يستطيع أن يشرب؟ بالنتيجة التوسع والخروج عن دائرة النص بعنوان فقه المقاصد يحتاج إلى دليل مقنع، فما هو ذلك الدليل المقنع؟

الدليل المقنع أحد طريقين: الظهور العرفي والاستقراء التام.

الطريق الأول: الظهور العرفي.

الظهور العرفي بمعنى أن يكون النص إذا عُرض على العرف العربي يستفاد منه هذه التوسعة، فالتوسعة مستفادة من النص نفسه، وفيه نحتاج إلى أدوات:

الأداة الأولى: توسعة مفاد النص.

أن يقوم النص على العلة أي نفس الرواية تدلنا على العلة للحكم، في الرواية عن الإمام الرضا عليه السلام: إنما أُمر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما أصابه من نضح الميت لأن الميت إذا خرجت منه الروح كان أكثر آفة. إذن من مس الميت بعد برده عليه غسل

مس الميت، نص وضح لنا ما هي العلة في غسل مس الميت.

رواية أخرى تقول: أربعة يتمون في سفر كانوا أم حضر المكاري، والكري، والراعي والاشتقان لأنه عملهم.

يقول السيد الخوئي عن هذه الرواية «لأنه عملهم» يقصد بها لأن السفر مهنة لهم، فكل من كانت مهنته السفر إذن يتم، بينما يقول السيد السيستاني «لأنه عملهم» لا علاقة له بالمهنة، العمل يعني الديدن والدأب، كل من دأبه السفر يتم سواء كانت عنده مهنة أو لا، في سفر كان أو حضر.

«لأنه عملهم» أي أن السفر ديدن لهم ودأب لهم، هنا نحن ننتزع من هذه الكلمة مناط عام ونتوسع فيه كل من كان كثير السفر سواء كان السفر مهنة له كالمكاري والكري والاشتقان والراعي أو لم يكن مهنة له عليه أن يتم دائماً.

الأداة الثانية: مناسبة الحكم للموضوع

يعني أن العرف يرى أن الحكم يناسبه هذا الموضوع الأعم ولا يناسبه الموضوع الأخص، في صحيحة عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام: يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة الفاتحة وحدها. هذا الحكم ورد في المريض، ولكن الفقهاء قالوا إنه حكم يمكن أن يتوسع لكل مضطر سواء كان مريضاً أم لا، كل مضطر ولا خصوصية للمريض، هذه التوسعة هي فقه المقاصد، هذه التوسعة جاءت من خلال الفهم العرفي للرواية من خلال مقارنة بين الحكم والموضوع.

الأداة الثالثة: إلغاء الخصوصية

مثلاً في بعض الدول جعلوا المهر مهرين: مهر معجل يعطيه الرجل للزوجة حين العقد، ومهر مؤجل، هذا الرجل تزوج المرأة قبل خمسين

سنة وكان المهر ألف ريال، والمهر المؤجل ألف ريال، الآن بعد خمسين سنة هل يقدم الألف ريال ويعطيها المرأة بالرغم من اختلاف القيمة الشرائية للألف؟

أو مثلاً اقترض منك إنسان ألف ريال قبل ستين سنة وجاء الآن لرد الدين بنفس مقدار الألف ريال، هنا هل نتوسع أو نجمد فنقول المقدار الذي أمهره للزوجة هو ألف ريال فلا تشتغل ذمته بأكثر من ذلك أو المقدار الذي اقترضه من غيره هو ألف ريال فلا تشتغل ذمته بأكثر من ذلك؟

هنا توسع بعض الفقهاء وقالوا القرض والمهر لا يتعلق بخصوصية الألف ريال بل يتعلق بالقيمة الشرائية لهذه العملة، ألف ريال قبل ستين سنة كم تساوي قيمتها الشرائية؟ كم تعادل من الذهب، كم تعادل من الأغذية، والأثاث والأمتعة والبضائع؟

الذي اشتغلت ذمة المقترض به هو القيمة الشرائية للألف ريال وليس للخصوصية النقدية لألف ريال، هذا فقه المقاصد، ولكنه يتوسع من خلال الفهم العرفي للنصوص الواردة وليس بدون دليل مقنع.

الأداة الرابعة: تنقيح المناط.

أي أن العرف ينتزع من الرواية مناطاً أوسع من المثال المذكور في الرواية التالية، عن داوود الصرمي سألت الإمام الصادق عن شار الخمر يعطى من الزكاة شيئاً؟ قال: لا. يقول الفقهاء هذه لا تختص بشارب الخمر فقط بل تعم، لأن ظاهر الرواية أن المنع عن إعطائه من الزكاة أنه يستخدم الزكاة في شراء الخمر، فلا تعطى الزكاة لأي صاحب معصية يستخدم الزكاة في ترويج المعصية، ولا خصوصية لشارب الخمر.

الطريق الثاني: الاستقراء التام

وهو الذي يوجب اليقين أو

الوثوق بالحكم المعين، كما ذكر السيد الصدر يقول: صاحب الحدائق الشيخ يوسف البحراني تتبع النصوص واستنتج منها باستقراء تام بأن الجاهل القاصر معذور في تمام الأبواب وتمام الموارد.

النقطة الرابعة: متى نتوسع في مفاد النص ومتى نجمد على مفاد النص؟

إنما نتوسع في مفاد النص ونذهب إلى فقه المقاصد إذا استنتجنا من النص أو من الاستقراء التام الموجب للوثوق أو اليقين العلة التامة، وبيان ذلك أن العلل أربعة أقسام: علة تامة، علة ناقصة، علة تعبدية، علة مزاحمة بعلة أخرى.

القسم الأول: العلة التامة.

كما قلنا العلة في حرمة شرب الخمر أن الخمر فيه إعداد للإسكار سواء أسكر بالفعل أو لم يسكر، كل خمر فيه إعداد للإسكار لأجل ذلك يكون حراماً، ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: ما حرم الله الخمر لاسمها وإنما حرمها لعاقبتها، فما كانت عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر.

القسم الثاني: العلة الناقصة.

تسمى حكمة وليست علة تامة وهذه لا تكفي في التوسعة، مثلاً عدة الطلاق، لماذا تعتد المرأة بعد الطلاق ثلاثة قروء؟ يقول القرآن الكريم: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ [البقرة: ٢٢٨] والقرء هو الحيض أي ثلاثة حيضات، بمجرد أن يطرقها الدم للمرة الثالثة خرجت من العدة، يقول البعض أن العلة في العدة هو الاحتياط من الحمل والآن نستطيع أن نكتشف أنها حامل أو لا في خلال يومين أو ثلاثة إذن نتوسع ونقول لا يشترط العدة المهم أن يتبين أنها ليست حامل، وهذا ليس صحيح هذه علة ناقصة، العلة في العدة حرمة

العلقة الزوجية، أي أن الإسلام يقدس العلقة الزوجية فيضع لها حريم ويقول انتظروا بالزوجين فرصة، أعطوهما ثلاثة قروء لعل الزوج يعود في زواجه، لعله يقوم حكم من أهله وحكم من أهلها ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا**﴾ [النساء: ٣٥]

حرمة العلقة الزوجية اقتضت هذا السن وليست مجرد مسألة الحمل، هذه علة ناقصة لا تكفي في التوسع وفقه المقاصد.

القسم الثالث: العلة التعبدية.

بعض العلل تكون تعبدية، مثلاً لماذا صلاة المغرب ثلاث ركعات؟ لماذا صلاة الفجر ركعتين؟ لماذا الصيام شهر واحد وليس شهرين؟

هذه علل تعبدية أراد الله من هذه الأحكام أن يختبر المطيع من العاصي، في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام يقول: إنما الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ممن يعصيه. علة تعبدية لاختبار الإنسان ومعرفة المطيع من العاصي.

القسم الرابع: العلة المزاحمة بعلة.

هي علة موجود ولكن زاحمتها علة فمنعتنا من التوسعة، مثل قول النبي محمد صلى الله عليه وآله: لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل مسجد. أي أن العلة التي تقتضي موجودة وهي أن السواك نظافة وطهارة ولكن توجد علة تزاحم هذه العلة تمنعني من الأمر وهي المشقة، لذلك لا نتوسع.

مثال آخر في رواية معتبرة عن الإمام الباقر عليه السلام يقول: مروا شيعتنا بزيارة قبر الحسين فإن إتيانه مفترض على كل مؤمن يقر للحسين بالإمامة من الله عز وجل.

بعض الفقهاء مثل المحدث البحراني يفتي على الرواية يقول زيارة الحسين واجبة في العمر مرة لأن

الرواية قالت مفترض على كل مؤمن يقر للحسين بالإمامة من الله عز وجل.

بينما يقول الفقهاء الآخرين نعم هي علة أي أن زيارة الحسين فيها علة تقتضي أن تكون فريضة لكن هذه العلة مزاحمة بعلة أخرى ألا وهي علة المشقة والعسر والحرج تمنع هذه العلة من أن تكون كافية لاستفادة الوجوب والإلزام، وإلا فزيارة الحسين من أعظم المستحبات، وأجل القربات، وأرجح الطاعات.

آفاق معرفية:

د. الشيخ حيدر حبّ الله
باحث ومفكّر إسلامي/ لبنان

نظام الحماية والتأمين في الشريعة الإسلاميّة
قراءة مدخلية لنظريّة الدوائر الثلاث في شبكة التشريعات القانونيّة

تمهيدٌ

الفكرة التي أودّ طرحها هنا، والتي يمكن ـ لو تمّ الاقتناع بها ـ أن تمثل طريقة في فهم المنظومة التشريعيّة وعلاقات الأحكام ببعضها في الشريعة الإسلاميّة، وتترك أثراً على بعض عمليات الاجتهاد نفسها، هي ما أُسمّيه بالأحكام التحفظيّة أو الاحتفاظيّة، والتشريعات التأمينيّة والاحتياطيّة، أو حماية الحمى أو نحو ذلك.

وسوف أُقارب الموضوع هنا من زاوية مدخليّة، لفتح أُفق في هذا الإطار للتداول والتعميق، وسأقدّم لذلك بمقدّمة تاريخيّة مختصرة، تحاول مقاربة الموضوع في بعض بذوره المتفرّقة في نصوص التراث الإسلامي، ومن ثمّ الدخول في صلب الموضوع

بإذن الله تعالى، راجياً من القارئ العزيز التحلّي ـ مشكوراً ـ بالصبر كي أتمكّن من إيصال فكرتي إليه، والتي أعتقد بأنّها بالغة الأهميّة في تعميق رؤيتنا لمنظومة القوانين الشرعيّة.

أوّلاً: الرصد التاريخي لفكرة التشريع التحفظي الاحتياطي أو قانون سدّ الأبواب وفتح الأبواب

لعلّ أوّل من استخدم هذا المصطلح (حماية الحمى وسدّ الأبواب) هو الميرزا القمي (١٢٣٢هـ) في مواضع من كتبه (انظر: جامع الشتات ٣: ٥١؛ ورسائل الميرزا القمي ١: ٢١١؛ وغنائم الأيام ١: ٢٢٣، ٤٢٣، و٥: ٢٢٦، ٢٦٦)، بل وجدناه يعبّر بقوله: «.. ولما كان أغلب أحكام الشرع من باب سدّ الأبواب وحماية الحمى..» (غنائم الأيام ١: ٢٢٣). إنّه يعتبر أنّ أغلب الأحكام شرّعت بقانون حماية الحمى! وهذا كلام ليس بالسهل أبداً.

وقد استُخدم هذا التعبيرُ بعد الميرزا القمي من قبل بعض العلماء (انظر: الخوانساري، الحاشية الثانية على المكاسب: ٤٤٩؛ وكاشف الغطاء، تحرير المجلّة ج١، ق٢: ١٩٩؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ١٥٣)، حتى قال السيد علي القزويني (١٢٩٧هـ): «.. ولعلّه لقاعدة حماية الحمى المنصوص عليها في الروايات..» (ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام ٢: ٣١٩؛ وانظر: المصدر نفسه ٢: ٣٢٢).

ولعلّ من أواخر من رأينا عنده استخدام هذا المصطلح هو الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (انظر: أنوار الفقاهة (كتاب التجارة): ٣٦٦؛ والعروة مع تعليقاتها ١: ٦٦)، حيث رأيناه في بحث العصير العنبي يطبّق هذا المفهوم، حيث يرى أنّ حكمة تحريم العصير المطبوخ هو عروض الإسكار على العصير وانقلابه خمراً «فحرّمه الشارع حمايةً للحمى»، كما

ذكر في تعليقته على العروة. كما شرح الشيخ مكارم الشيرازي هذا الموضوع بإيجاز بالغ في تفسير الأمثل، حين اعتبر أنّ الشريعة حرّمت بعض الأمور لمجرّد الحذر من انزلاق الإنسان في الحرام، مثل النهي عن الجلوس في مجالس شرب الخمر، والنهي عن الاختلاء بالمرأة الأجنبية (الأمثل ١: ٥٣٩)، وكأنّ هذه الأشياء ليست حراماً في ذاتها أو في متعلّقاتها، لكن لأجل حرامٍ أصلي ـ وهو الزنا أو شرب الخمر ـ صارت حراماً في أصل الشرع.

كما فَلْسَفَ الميرزا حبيب الله الرشتي (١٣١٢هـ) هذا الموضوع عند حديثه في علم الأصول عن العلّة في باب الأحكام، فذكر أنّنا إذا قلنا بأنّ حرمة الخمر معلّلة بالإسكار صارت النتيجة هي حرمة المسكر لا حرمة الخمر، بينما إذا قلنا: إنّ تشريع حرمة الخمر معلّل بالإسكار كان معنى ذلك أنّ شرب الخمر حرام ولو لم تسكر، ثم يقول: «ومقتضى الثاني اطّراد الحكم من غير ملاحظة عنوان العلّة، ولا مانع من تشريع الحكم العام المطّرد لنكتة غير مطّردة؛ إما لأجل حماية الحمى أو..» (بدائع الأفكار: ٢٨٩)، فهذا تحريم للشيء بأجمعه لكون الحرام في بعض مصاديقه فقط حماية للحمى.

أمّا شيخ الشريعة الإصفهاني، فقد تحدّث في بحث العصير عن مبدأ حماية الحمى، وهنا لابدّ لنا من توضيح سياق كلامه كي تتضح الفكرة أكثر، وذلك أنّه بعد الفراغ عن حرمة الخمر التي هي ـ في المقدار المتيقّن ـ العصير العنبي المتخمّر الذي لم يُطبخ من قبل الإنسان، والفراغ عن حرمة كلّ مسكر بما فيه العصير العنبي المطبوخ لو صار مسكراً، وقع البحث بين الفقهاء المسلمين في أنّ العصير العنبي المطبوخ إذا لم يُسكر، فهل هو حرامٌ بنفسه أو لا؟

الذي يبدو من كلمات جمهور فقهاء

الإماميّة أنّ العصير العنبي المطبوخ هو عنوانٌ تحريميٌّ إضافي قائم بنفسه، موجبٌ لتخصيص أدلّة الحِلّ العامة في الأطعمة والأشربة، فالدليل العام الدالّ من حيث المبدأ على حليّة الأطعمة والأشربة، يخصّصه دليلُ حرمة العصير العنبي المطبوخ ولو لم يُصبح مسكراً، كما تمّ تخصيصه بدليل حرمة شرب الخمر وبدليل حرمة أكل الميتة تماماً.

إلا أنّه ومنذ زمن الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) تقريباً، بدأت تُطرح وجهات نظر أخرى، ولمنهجة البحث نعتمد فرضيات البحث الأساسيّة هنا، والتي قدّمها الفقهاء المتقدّمون والمتأخّرون، تمهيداً للدخول في الفكرة التي نريد، وهي:

الفرضية الأولى: أن نفترض أنّ أدلّة تحريم العصير العنبي لا تقدِّم محرّماً إضافياً يفرض تقييد إطلاقات الحلّ وعموماته هنا، بلا فرقٍ بين العصير العنبي المغليّ بنفسه أو بالنار، والسبب في ذلك هو ادّعاء أنّ كلّ عصيرٍ عنبيّ مغليّ مطلقاً هو مسكر حقيقي، فيكون العصير العنبي المغلي من مصاديق المسكر الثابت تحريمه مسبقاً، وفاقاً لجمهور فقهاء المسلمين وخلافاً لبعض فقهاء الأحناف الذين خصّوا تحريم غير الخمر من المسكرات بخصوص حالة الإسكار منه، كما هو معروف.

الفرضية الثانية: أن نلتزم بأنّ مجرّد الطبخ في العصير لا يجعله مسكراً، خلافاً للفرضيّة الأولى التي اختارها الوحيد البهبهاني، لكن نقوم بادّعاء تقييد إطلاقات روايات العصير بخصوص حالة ما إذا عرض له الإسكار بعد الغليان، فهو الذي يقصد بالتحريم ويكون هو الحرام خاصّة، وحيث إنّ العصير العنبيّ المطبوخ غالباً ما لا يُستهلك بعد الغليان فوراً، بل يبقى، فإنّه في العادة يعرُضُه الإسكار؛ لأنّ المسكرية تسرع إلى العصير العنبي المطبوخ بعد طبخه،

وبهذا تُفهم روايات العصير المطبوخ على أنّها بصدد إنشاء تحريم واقعي خاصّ بحال عروض صفة الإسكار على العصير العنبي بعد طبخه، ولهذا لما ذهب ثلثاه جاز تناوله؛ لأنّ ذهاب الثلثين يُعدم إمكانية الإسكار؛ بصيرورته دبساً أو قريباً منه.

الفرضية الثالثة: وهي التي تُفهم من المشهور الإمامي وانتصر لها السيّد الخوئي، وهي حمل نصوص العصير المطبوخ على الموضوعيّة في العناوين، واشتهار ذلك، وبذلك تكون روايات الباب مقيّداً إضافيّاً لمطلقات الحلّ، وبهذا يكون السيد الخوئي موافقاً للمشهور الذي سبق الوحيد البهبهاني. وهذا ما اختاره السيّد الصدر احتياطاً.

وهذه الفرضيّة يتوقف إثباتها على أن لا تقوم قرائن أو شواهد على ربط العصير المطبوخ بشيء آخر.

الفرضيّة الرابعة: وهي عين الفرضية الثانية مع اختلاف، فهي ترى أنّ حرمة العصير العنبي المطبوخ مقيّدة بحال إسكاره، لكنّ ذلك ليس لأجل ما ذكر في الفرضيّة الثانية من وجود مقيّد لإطلاقات الحرمة في باب العصير العنبي، وأنّ هذا المقيد هو مفهوم خبر محمد بن الهيثم أو مفهوم الحصر في روايات تحريم الرسول للمسكر وما شابه ذلك، وإنّما لأجل أنّ نفس روايات الباب لا تشتمل على إطلاق يشمل حالة غير الإسكار فيه.

الفرضية الخامسة: وهي التي يظهر ميل شيخ الشريعة الإصفهاني إليها، وحاصلها أنّ طبخ العصير العنبي يؤدّي إلى أنّه بعد تحقّق الغليان وانتهائه، يصير العصير أسرع في لحوق صفة الإسكار له، فلو أنّك تركت العصير العنبي لوحده فإنّه يحتاج إلى مدّة كي يحصل فيه الاشتداد بالتدريج، لكنّك لو طبخته قليلاً، فإنّه سيعرضه الإسكار في مدة زمنية أقلّ، فربما تركتَه لفترة وجيزة لتجده قد صار مسكراً،

ولا تستطيع أن تواجه هذه المشكلة إلا بطبخ العصير على الثلثين بحيث يبقى ثلثه؛ فإنّه في هذه الحال يصير دبساً وثقيلاً وكثيفاً ولا يعود مسكراً.

فالحكم الأصلي في المقام ـ وفقاً للفرضيّة الخامسة ـ هو حرمة العصير العنبي المطبوخ الذي عرضه الإسكار، أمّا حرمة العصير العنبي المطبوخ بعنوانه ولو من دون عروض الإسكار، فهي ظاهر الإطلاقات والإجماعات هنا، حيث رتبت الحكم على مطلق الغليان الذي لا يلازم الإسكار في نفسه، ولكي نفي لهذه الإطلاقات والإجماعات يلزم أن نحكم بحرمة العصير العنبي المطبوخ غير المسكر من باب التعبّد، ولعلّه حماية للحمى، وأن الأئمّة حرّموه حذراً من تورّط المكلّفين في شرب المسكر وهم لا ينتبهون؛ لأنّ المطبوخ يُسرع إليه الفساد والاشتداد فيُسكر؛ تماماً كتحريم النبيّ الانتباذ في بعض الأوعية، وإن ألغاه بعد ذلك (انظر: شيخ الشريعة الإصفهاني، إفاضة القدير: ٩٨ ـ ٩٩).

ويقول شيخ الشريعة بأنّه «كثيراً ما يقع النهي عن شيء حماية للحمى وحسماً لمادّة الفساد وخوفاً من الوقوع في الحرام من حيث لا يشعر، ومنه النهي عن الانتباذ في أوعية مخصوصة مرّت في المقالة التاسعة كالنقير والحنتم، خوفاً من طروّ الفساد والإسكار عليه، ولا يعلم به الشارب، فيقع في مفاسد شرب المسكر، بخلاف الانتباذ في الأسقية فإنها مع تسارع الفساد إليها كثيراً ما يعلم به الشارب، فإنها على ما يقال تنشقّ إذا اشتدّ فيها النبيذ، ومثل هذا في المكروهات كثير، بمعنى أنّ الأمور التي يخاف من ارتكابها الوقوع في الحرام من حيث لا يعلم ينهى عنه الشارع الحكيم بالنهي التنزيهي، ومنه النواهي الكثيرة عن الشبهات على ما تقرّر في محلّه، فلا يبعد أن يكون النهي الوارد عن شرب ماء الزبيب المطبوخ الذي لا يحدث فيه

المسكر بمجرّده من جهة أنّ إباحته والترخيص فيه يؤدّي إلى حفظه وبقائه عنده، فيحدث فيه الإسكار، فيشربه صاحبه وهو لا يعلم، وهذه الحكمة يقتضي النهي التنزيهي عن شرب المطبوخ وإن لم يسكر، إلا ما علم بذهاب ثلثيه؛ فإنه يؤمن من طروّ الإسكار عليه بالبقاء..» (إفاضة القدير: ١٢٩ ـ ١٣٠).

وبتحليل نظريّة شيخ الشريعة الإصفهاني، يظهر الآتي:

١ ـ إنّ العصير العنبي المطبوخ المُسكر حرام واقعاً؛ ويكون مصداقاً لحرمة مطلق المسكر، وليس تشريعاً جديداً.

٢ ـ إنّ العصير العنبي المطبوخ قبل عروض الإسكار عليه حرامٌ تعبّداً، وقد يكون مبرّر الحرمة التعبدية هنا هو حماية الحمى، وهو ما نسمّيه نحنُ بالأحكام التحفظيّة، وهي الأحكام التي ينشؤها المعصوم لا لكونها حكماً واقعيّاً أصلياً في الشرع، بل للاحتياط لأحكامه الواقعيّة، حتى لا تنتهك بفتح مجال التهاون أو بكثرة وقوع المكلّفين فيها من حيث لا يشعرون.

ونتيجة هذه الأحكام التحفّظية عندنا ـ وقد يلتزم بذلك الإصفهاني ـ أنّه لو أُحرز يقيناً زوال العنوان الواقعي الإلزامي، وبتنا بمأمنٍ من تعرّض الأغراض الإلزاميّة للخرق والهتك، لم يعد الحكم التحفّظي ذا معنى ولا مبرّر، فيفترض الالتزام بسقوطه، ولا معنى لفرضه حكماً تعبدياً إطلاقيّاً، بل هو حكمٌ توصّلي عقلاني طريقي. فلو قطعنا يقيناً اليوم بأنّ هذا العصير المطبوخ المصنَّع لا كحول فيه، وكان ذلك ناتجاً عن خبرة ودقّة علمية فائقة، فلا معنى للتحريم هنا؛ لزوال ملاكه قطعاً.

والسؤال هنا هو: هل إذا ثبت ارتباط تحريم العصير المطبوخ بالإسكار يوجد معنى لحكم تعبدي

في غير حالة الإسكار تحت عنوان حماية الحمى أو لا؟ وهل أصل معالجة الإصفهاني للموضوع بهذه الطريقة صحيحة وتسمح بالإفتاء بالحرمة المطلقة أو لا؟

هذا ما يقودنا لترك فكرة العصير العنبي التي هي مجرّد مثال مؤقّت هنا، لكي ندخل في أصل القاعدة التي انتبه إليها أمثالُ شيخِ الشريعة، وهي البحث في وجود تشريعات تحت عنوان حماية الحمى، فهل يوجد مثل هذا النوع من التشريعات؟ وما معناه؟ وما هي نتائجه وأسبابه معاً؟ وهل ستتخذ المنظومة التشريعيّة شكلاً آخر بإقحام هذا المفهوم بالغ الخطورة أو لا؟

إنّ هذا ما يستدعي تحليل هذا المفهوم، لكن قبل ذلك من المناسب أن نستعرض هذا المصطلح أو ما هو ذو صلة به في التراث الفقهي.

وإذا حلّلنا كلمات التراث الفقهي والأصولي هنا، وجدنا الآتي:

١ــ لا مانع أن تكون المصلحة والإرادة منصباً على دائرة، لكنّ الحكم وضع على دائرة أوسع، حمايةً من الوقوع في دائرة الحرام الأصل، وهذا ما تحدّث عنه السيّد الصدر من أنّه في عالم الأحكام والتشريعات قد يختلف مصبّ الاعتبار عن مصبّ الإرادة، كما أنّ منه ما يطرحه الصدر والعراقي وغيرهما في الأصول ضمن مصطلح «توسيع دائرة المحركيّة» وما شابه ذلك (انظر: مباحث الأصول ٢: ٤٩، ٥٠، ٥٥؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٢٠٢ ـ ٢٠٤، و٥: ١٤٨)، في مباحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وكذلك مباحث البراءة والاحتياط، وكذا منجزيّة العلم الإجمالي.

وعليه، فمعنى قانون حماية الحمى هو وضع تشريعات حقيقيّة إلهية على مساحات محدّدة، لا بسبب وجود ملاك قائم بنفسه في هذه المساحات،

بل بسبب خطورة الملاك المتاخم لهذه المساحات، أو في ضمنها، فالحكم الأصلي أضيق من الحكم الاعتباري.

٢ ـ إنّ فكرة «حماية الحمى» أو «توسعة دائرة المحركيّة» قد تجري في مجالات ثلاثة:

المجال الأوّل: المجال الواقعي بنحو الإلزام، كما في تحريم الخلوة بالأجنبية ـ لو ثبت ـ تحريماً واقعياً إلزامياً؛ حماية من الوقوع في الزنا المحرّم.

المجال الثاني: المجال الواقعي بنحو الكراهة (أو مطلق غير الإلزام)، وهذا ما وجدناه عند شيخ الشريعة، وهو يعتبر أنّ الكثير من المكروهات التنزيهيّة ليست إلا لمصالح حماية محرّمات أخرى أو نحوها، والأمر يسري للمستحبّات أيضاً ولو لم يُشر إليها الإصفهاني، فإنّ نفس الخصوصيّة التي في الكراهة تأتي في بعض المستحبّات التي تساعد على تقريب المكلّف من أداء الواجبات.

المجال الثالث: المجال الظاهري، كما في حالة الإلزام بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي حمايةً من الوقوع في مخالفة الحكم الواقعي المتضمّن في الأطراف؛ ومنه أيضاً أصالة الاحتياط التي طرحها بعض الإخباريّين والتي استدلّوا لها بما ورد أيضاً في النصوص الحديثية من مبدأ حماية الحمى.

هذا هو المجال الذي رأينا أنّ الفقه الإسلامي وأصوله قد طرحا فيه هذا الموضوع، ومن الواضح أنّ التراث الفقهي لا يقدّم نظرية مستقلّة شاملة هنا بل يطرح الفكرة بنُدرة، ويهتم ببعض الموارد خاصّة، والشخصيّة الأهم هنا هي المحقّق القمي وشيخ الشريعة الإصفهاني.

ثانياً: بين التشريع التحفّظي وقانون سدّ الذرائع

ثمّة مجالٌ آخر طرح في التراث الإسلامي يتصل إتصالاً جذريّاً بموضوعنا، وهو نظريّة سدّ الذرائع

التي اشتهرت بشكلّ أخصّ في الفقه الحنبلي؛ فإنّ هذه القاعدة تسمح للفقيه بإصدار فتاوى تحريميّة لأمور مباحة ـ وليس إصدار أحكام ولائيّة حكوميّة ـ لا لشيء إلا لكون الترخيص في هذا المباح قد يُفضي جدّاً ـ ولو ضمن حدود زمنيّة معيّنة ـ إلى وقوع الناس في الحرام؛ أو يفضي يقيناً إلى وقوع بعضهم أو كثير منهم، ولهذا تجد في الفقه الحنبلي الكثير من الفتاوى المتشدّدة هنا وهناك لهذا الفقيه أو ذاك، فقد تصبح السينما والفنّ والاختلاط وتعلّم المرأة في الجامعات والسفر إلى بلاد غير المسلمين والسماح بنشر و تداول وقراءة كتب الضلال وقيادة المرأة للسيارة و.. حراماً، ولو كان في نفسه حلالاً، حمايةً للمصالح العليا للشارع، وهي عدم وقوع الضلال والفساد أو عدم وقوع الانحراف الفكري والأخلاقي، وبهذا يمارس الفقيه حماية الحمى بنفسه مكان النبيّ أو الإمام.

ونظريّة سدّ الذرائع تظهر في الفقه الإمامي بشكل مصغّر في مباحث مقدّمة الواجب ومقدّمة الحرام، وبشكل آخر في مباحث الاحتياط في الفتوى، حيث إنّ بعض الاحتياطات في الفتاوى ناشئة من ذهنيّة سدّ الذرائع.

وبهذا يتبيّن أنّ مسألة «حماية الحمى» التي نصطلح عليها بالأحكام التحفّظية أو الحفظية، لها جانب يتصل بالمعصوم، وآخر يتصل بالفقيه:

أمّا المتصل بالمعصوم، ففي إصداره تشريعات بفرض حماية حمى الله، وهذا ما سيطرح أمامنا فكرة الأحكام الاحتياطيّة من المعصوم نفسه، فهل يُعقل أن يصدر حكم احتياطي من المعصوم؟ وهل يحتاط المعصوم في الفتوى أو يُفتي بالاحتياط؟ كما قد يستوحى من بعض الروايات الآتية، الأمر الذي سيربطنا بفكرة الولاية التشريعيّة والتفويض الشرعي

للمعصوم، بل يتخطّى الأمر إلى حدّ أنّ المولى سبحانه قد يصدر أحكاماً تحفظيّة وليست أصليّة.

وأما المتصل بالفقيه، فهو نظرية سدّ الذرائع وأمثالها مما أشرنا له.

وبذلك يتبيّن الفرق بين موضوع بحثنا وبين نظريّة سدّ الذرائع، فنحن نبحث في نفس النصوص والأحكام التي قدّمتها لنا الشريعة من زاوية تحليلها وتصنيفها إلى نصوص أصليّة ونصوص تحفّظيّة، بينما قاعدة سدّ الذرائع هي قاعدة يستعين بها الفقيه ليصدر هو فتاوى تحريميّة بداعي حماية الحمى، دون أن يفسّر النصوص الشرعيّة الأصليّة بقانون حماية الحمى بالضرورة، وإنّ كان دليل نظريّة سدّ الذرائع له صلة بالتشريعات التحفظيّة كما سنرى بعد قليل لا نفس القاعدة.

وبناءً عليه، فهذه المسألة من المسائل المهمة جداً في الاجتهاد الشرعي، ومحلّها علم الأصول أساساً، ويجب إفراد بحث متكامل لها فيه يعالج تمام أطرافها، فهي مسألة بالغة التأثير على فهم نصوص الشريعة ونهج التشريعات ودور النبي والأئمة في المجال التشريعي، ونهج تعاطي الفقيه مع الوقائع المستجدّة التي قد توجب قلقاً على مصالح الشريعة ولم يرد فيها بخصوصها بنصّ إلزامي، خاصّة والبحث في أنّ لها آثاراً عملانيّة أو هي مجرّد تنظيم مفاهيمي للمنظومة القانونيّة فحسب.

ثالثاً: روح فكرة الأحكام التحفظيّة والتأمينية

صار واضحاً الآن ماذا نقصد نحن من فكرة الأحكام التحفظيّة والتأمينيّة، التي أُشير إليها عند بعض قليل من الفقهاء والأصوليّين دون أن يأخذوا بها كقاعدة تفسيرية فَهميّة أو اجتهاديّة في التعامل مع الشريعة.

وحاصل فكرتنا المدّعاة هي أنّ الشريعة مبنيّة على دوائر، تحيط

ببعضها، فالدائرة الأصغر هي التي نسمّيها بدائرة (الأحكام الأصل)، وهي أصل الشريعة وجوهرها، ويحيط بهذه الدائرة دائرةٌ أخرى تمثل التشريعات الإلزاميّة التحفظيّة التي لا غرض من ورائها سوى حفظ التشريعات الأصليّة وضمان عدم وقوع المكلّف بها بفرض منظومة حماية حولها، ثم يحيط بهذه الدائرة الثانية دائرةٌ ثالثة أوسع منها، وهي دائرة التشريعات التحفّظية غير الإلزاميّة من المستحبات والمكروهات، والتي تستهدف تقريب العبد من الواجب أو إبعاده عن الحرام بدرجةٍ ما، وإن كنّا نعتقد بأنّ التشريعات غير الإلزاميّة ليست كلّها من هذا النوع، بل هذا هو حال بعضها على الأقلّ.

وبهذا تظهر الشريعة في ثلاث دوائر: أصليّة ـ تحفظية إلزاميّة ـ تحفّظية غير إلزاميّة، كما وبهذا ظهر أنّها يمكن أن تسمّى تحفّظية عن حرام أو تأمينيّة لواجب.

هذه هي الفكرة المركزيّة، ولكن المهم كيف نثبتها؟ وكيف نتعامل معها؟ وما هي تأثيراتها الميدانيّة الفهميّة والاجتهاديّة؟

رابعاً: مقاربات في فهم الشريعة وفقاً لنظريّة التشريعات التحفظيّة

ولكي نعالج نحن هذا الموضوع بشكل مختصر، يمكن طرح مجموعة نقاط مدخليّة:

١ ـ بنية التشريع التحفّظي وسؤال الإمكان

هل من الممكن أن يكون المشرّع الديني قد استخدم نظام الأحكام الأصليّة التي تحيط بها أحكام حمايةٍ إلزامية، تحيط بها أحكام حمايةٍ غير إلزاميّة، أو أنّه توجد مشكلة ثبوتيّة تمنع إمكان ذلك؟

في سياق الجواب عن هذه النقطة، نلاحظ أنّه لا يوجد أيّ محذور ثبوتي

إمكاني، لا من عقلٍ ولا من منطق عقلائي ولا حتى من نصّ، بل مقتضى المنطق العقلائي أنّ هذه الطريقة يمارسها العقلاء بكثرة في حياتهم القانونيّة بأشكالها المختلفة وصولاً إلى أبسط أشكال التقنين، كما في التعامل مع الأطفال، فالأب والأم عندما لا يريدان سقوط ولدهما في البئر، فهما لا يكتفيان بنهيه عن الوقوع فيه، بل يصدران حكماً يعتمد منطق حماية الحكم والمصلحة الأصليّة، وهو النهي عن اللعب في دائرة قطرها خمسة أمتار مثلاً حول البئر، ضماناً لتحقّق ما يريدانه، وقد يوجّهان إليه حكماً غير ملزم باللعب بعيداً عشرين متراً أيضاً.

لو تأمّلنا قليلاً في طبيعة الأداء العقلائي في هذا الموضوع، فسنجد أنّه شائع جداً، بحيث تكون تشريعاتٌ جُدُرَ حماية أو مسهّلات لتشريعات أخرى هي الأصل، ووفقاً للقاعدة التي حقّقناها (انظر: حيدر حبّ الله، أصالة العقلائيّة في عمليّة التشريع الديني، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٤٨: ٥ ـ ١٠)، فكلّ نمطٍ تشريعي أو تقنيني يعتمده العقلاء في حياتهم ولم يرد فيه نهي من الشارع، فإنّ اعتماد المشرّع الديني عليه واردٌ جداً ولا مانع منه ثبوتاً، بل يصبح من المعقول أن يفتّش الفقيه عن هذا النمط العقلائي في التجربة الشرعيّة الدينيّة؛ لأنّه من الممكن أن ينتبه إليها ويصحّح نظراته للشريعة وفقاً لها.

والنتيجة: إننا لم نلاحظ وجود أيّ محذور ثبوتي إمكاني في انتهاج الشارع طريقة الأحكام التحفّظية الهادفة لحماية أو تأمين أحكام أخرى أصليّة، وهذا ما يترك أثراً على فكرة المصالح والمفاسد في المتعلّقات لا نريد خوضه هنا.

٢ ـ المؤشرات العامّة لاعتماد التشريعات التحفظيّة في المنظومة القانونيّة الإسلاميّة

هل هناك مؤشرات عامّة توحي

بـأنّ الشـارع قـد يكـون اعتمـد هـذه الطريقة في تشريعاته أو لا؟

لا أقصـد هنـا سـوى المـؤشرات العامة، أي التي تعطي إيحاءً عاماً، فقد يستنبط الفقيه من موردٍ خاصّ أنّ الشارع اعتمد هذه الطريقة في ذلك المورد الخاص، وهذا مؤشر خاصّ لا نبحثه الآن، إنّما نسأل عن المؤشرات العامة كيف يمكن التقاطها حتى لو لم تصل إلى حدّ الدليل؟

أ ـ إنّ مجموعة النصوص التعليليّة في الشريعة ـ بضمّها إلى بعضها ـ يمكن في بعض الأحيان أن تساعد على وجود ذهنيّة تشريعيّة من هذا النوع في الشريعة الإسلاميّة، وتكون أفضل المؤشرات العامّة على محاولة اكتشاف ذهنيّة المشرّع في التعامل مع تشريعاته، فعندما تذكر بعض النصوص أن لا يفعل الإنسان الفعل الفلاني، لأنّه يوقعه في الزنا؛ فإنّ هذا يعطي مؤشراً على أن مبرّر التشريع الأوّل كان هو التشريع الأصل الذي هو حرمة الزنا في هذا المثال.

وهذا ما يستدعي إعادة قراءة نصوص العلل في القرآن والسنّة لاكتشاف هذا النوع من التعليلات وفرزه والتعامل معه، فالنهي عن وضع الأولاد مع الفرق الضالّة خوفاً من إضلالهم لهم، ليس سوى حكم حماية من حرمة الضلال عن الحقّ والانحراف عنه. وعليه فأبرز المؤشرات العامة يمكن التقاطها في نصوص العلل، ونظراً لضيق المجال لن نتمكّن الآن من ملاحقة مختلف نصوص العلل، وهي كثيرة جداً في هذا السياق، لكنّ تقصيها يساعد على تكشّف وجود هذه الظاهرة في الذهنيّة التشريعيّة.

ب ـ وإلى جانب نصوص العلل، يمكن استخدام الاستقراء بوصفه مؤشراً أيضاً وليس بدليل، كما سوف نتحدّث عنه عند الكلام عن النقطة

السابعة الآتية، وهي استناد القائلين بنظريّة سدّ الذرائع إلى استقراء الشريعة التي وجدوا أنّها عندما تحرّم شيئاً فهي تحرّم الدائرة القريبة المحيطة به، وجمعوا لذلك أكثر من مائة شاهد، كما فعل صاحب اعلام الموقعين، تُراجع في محلّها، وستأتي الإشارة قريباً.

٣ ـ تأثير القوانين التحفّظيّة على الاستيعاب التشريعي للقرآن الكريم

إذا أعاد الفقيه النظر في أحكام الشريعة وفقاً لهذه الرؤية، واكتشف ـ كما مال إليه الميرزا القمي ـ أنّ أغلب أحكام الشريعة جاء لسدّ الطرق وحماية الحمى أو فتح الطرق، فهذا قد يربطنا بموضوع آخر من الضروري التنبّه له، وهو القرآن الكريم وموقعه وحدود نشاطه في المنظومة التشريعيّة الدينية، إذ من الممكن أن يُطرح التصوّر الآتي:

لما كان القرآن الكريم فيه تبيان كلّ شيء في الدين، كما صرّح القرآن نفسه، رغم أنّنا نجد اليوم في إرثنا الفقهي صعوبة كبيرة في الاقتناع بهذه الفكرة، نظراً إلى أنّ أغلب الفقه يؤخذ من الحديث والإجماعات والشهرات والسيرة المتشرّعية و.. مع الأخذ بعين الاعتبار كلمة «تبيان».

لما كان القرآن كذلك وواقع الفقه كذلك، فإنّ نظام التشريعات التحفّظية، من الممكن أن يسهّل علينا فهم هذه القضيّة؛ وذلك لا من خلال القول: إنّ في القرآن مجملات أو بعض القضايا العامة أو بذوراً تشريعيّة، فيما السنّة تتكفّل بيان أغلب الشرع، كما هي الصورة النمطيّة في الفقه الإسلامي.. بل عبر القول: إنّ القرآن اشتمل على الأحكام الأصليّة جميعها أو غالبها، وأمّا الأحكام التي جاءت بها السنّة مما ليس مندرجاً تحت العمومات والمطلقات القرآنيّة، فيمكن فهم جزءٍ وافر منه وفقاً لنظام التشريع التحفّظي أو قوانين الحماية، فدور

القرآن بيان أحكام الأصل والمركز (وليست مقاصد الشريعة، بل عينُ الشريعة، فتأمّل جيداً)، والتي تمثل أصل الشريعة كلّها تقريباً، ومن دور السنّة بيان الأحكام ـ الدائمة أو المؤقتة ـ التي تتكفّل بيان الأحكام التي لم تشرّع لمصالح في نفسها بالضرورة، بل لتأمين تحقّق تنفيذ أحكام الأصل التي هي جوهر الشريعة ولُبُّها. وهذه صورة فائقة الأهمية عن أدوار القرآن والسنّة، تستحقّ التأمّل وربما تحلّ بعض الإشكاليّات.

ولكنّ ذلك لا يعني حصر القرآن بالأحكام الأمّ، ولا حصر السنّة بأحكام الحماية والحفظ، بل من الناحية الأوّلية لا يوجد ما يمنع الفقيه أن يكتشف حكم حمايةٍ في القرآن الكريم، أو يجد حكم أصل في السنّة الشريفة، فلينتبه إلى هذا الأمر جيداً. كل ما في الأمر أنّ الربط بين فكرة الحماية وفكرة أنّ القرآن تبيان لكلّ شيء، قد تساعد على افتراض أنّ أحد أهم أدوار السنّة هو وضع سلسلة من التشريعات التأمينيّة للأحكام الأصل القرآنيّة؛ وتكون أحكام الأصل هي جوهر الشريعة لا أنّها الغايات والأهداف والمقاصد، ولعلّ هذا هو ما يفسّر لنا معنى من معاني الولاية التشريعيّة للنبي، إذ له أن يشرّع أحكاماً لحماية الأحكام القرآنية وغيرها، ولعلّ هذا من أبرز أدواره التي يجب رصدها واكتشافها.

٤ ـ الأحكام التأمينيّة التحفظيّة بين الثبات والتأقيت

هل الأحكام التحفّظية أو التأمينيّة ثابتة أو مؤقّتة؟

قد يتصوّر أنّنا إذا قلنا بأنّ الشرع وضع أحكامَ حمايةٍ، فهذا يعني أنّ هذه الأحكام مؤقّتة أو قابلة للافتكاك منها، ولكن هذا التصوّر غير صحيح؛ وذلك أن **بالإمكان تنويع أحكام الحماية والتأمين إلى أنواع عدّة، أبرزها:**

النوع الأوّل: أحكام الحفظ والتأمين القائمة على طبائع البشر العامّة، فهذه تبقى ثابتة؛ لأنها لم تأتِ لظرف طارئ مادامت تنطلق من طبائع البشر.

وعلى سبيل المثال، لو فرضنا أنّ الحكم الأصل هو حرمة الزنا (العلاقات الجنسيّة خارج إطار الزوجيّة)، وأنّ تحريم النظر واللمس والخضوع في القول والتبرج بزينة والخلوة بالأجنبية ومحادثة الأجنبية بالمثير للغريزة و غير ذلك. كلّها أحكام تأمين يراد منها وضع جدران عالية أمام الإنسان كي لا يقع في الحرام الأصل وهو الزنا.. إنّ هذه الأحكام لا تنطلق بطبيعتها من ظرف زماني ولا من وضع خاص، بل هي تنطلق من طبيعة الإنسان التي تحرّكها مثل هذه الأمور.. ففي هذه الحال تكون هذه الأحكام التأمينيّة ثابتة؛ لأنّ المؤشر الإثباتي والثبوتي يقفان لصالح انطلاق هذه الأحكام من عناصر ذاتية تتخذ طابع التلازم مع الطبيعة الإنسانيّة..

وعندما نتحدّث عن الطبائع البشريّة فنحن نتكلّم عن ربط الأحكام بالحالة النوعيّة، ولا تهمّنا الحالة الفردية الاستثنائية، وهذه مسألة مربوطة بكيفية نظر المشرّع إلى أحكامه في الاجتماع الإنساني، وقد نشير لهذا الموضوع تحت عنوان: التشريع الديني بين أصالة الفرد وأصالة الاجتماع، في مناسبة أخرى.

النوع الثاني: أحكام الحفظ والتأمين القائمة على حالة الاشتباه أو محدوديّة الاطلاع، كما في حالة الإلزام بالاحتياط عند الشكّ في حرمة شيء، كما عليه بعض الإخباريّين، أو في بعض موارد العلم الإجمالي أو نحو ذلك، فمن الطبيعي أنّ هذه التشريعات قائمة على حالة طارئة هي حالة الاشتباه، فإذا انعدم الاشتباه وحصل التمييز والعلم، لم يعد هناك معنى لهذا الحكم الاحتياطي.

ومن هذا النوع مسألة العصير العنبي المطبوخ وفقاً لفهم شيخ الشريعة الإصفهاني، فإنّه جعل نكتة التحريم المطلق الشامل لغير حالة الإسكار هو إمكان قوع الشارب في شرب المسكر من حيث لا يعلم؛ لأنّ إمكانات التمييز غير متوفِّرة.

فعلى هذا الأساس، لو تحقّق التمييز النوعي، كما في مثل عصرنا حيث يمكن غلي العصير ثم حفظه فوراً في المصانع وتعليبه مع المواد الحافظة، بحيث يُعلم بأنه لن يعرضه الإسكار مهما تُرك ما دامت العبوة / العلبة مغلقة، ففي هذه الحال لن يكون هناك معنى لحماية الحمى؛ لانعدام موضوعها المفترض الذي ادّعاه شيخ الشريعة، ومن ثم فلا يمكن لفهم شيخ الشريعة هنا أن يستمّر على إطلاقه، خلافاً لإفتائه هو بإطلاق الحرمة هنا تعبّداً.

وهذا يعني أنّ كلّ حكم تحفّظي تأميني شرّع لحماية حكم آخر وضمانه اعتماداً على محدوديّة الإمكانات أو محدوديّة المعرفة، فإنّه بطبيعته قابل للزوال إذا ارتفعت المحدوديّات ارتفاعاً نوعيّاً عاماً؛ لأنّ الحكم يزول بزوال مبرّره النوعي ما دام حكماً طريقيّاً؛ لأنّه في جوهره حكم ظاهري انعدم موضوعه، ولا أُريد أن أعطي أمثلة أخرى مع اعتقادي بأنّ العديد من التشريعات ترجع للنوع الثاني.

هذا، ويمكن طرح أنواع أخرى هنا نتركها للاختصار.

وبهذا نعرف أنّ الأحكام الحفظية ليست مؤقّتة بالمطلق؛ ولا هي دائمة بالمطلق، بل يتبع الأمر اجتهاد الفقيه وفهمه لنكتة تشريع الحكم ومبرّراته النوعيّة.

٥ ـ الأحكام الاحتفاظيّة، ونظام شواهد الإثبات والترجيح

بعد الفراغ عن إمكان الأحكام التحفّظية أو التأمينيّة، ومعقولية ذلك، هل هناك قرائن يمكن طرحها تعزّز

إثبات هذا النوع من الأحكام؟ وبعبارة أخرى: إنّ الحكم التحفّظي إذا كان ممكناً، فكيف يمكن تعيينه من بين الأحكام وتمييزه عن أحكام الأصل؟ هل هناك قرائن أو هي أمزجة واستنتاجات واستنسابات غير معتبرة ولا حجّة؟

ربما يمكن طرح بعض القرائن، ونشير لأبرزها من باب المثال؛ بهدف فتح الآفاق لتناول الموضوع:

القرينة الأولى: أن يرد في نصوص العلل ما يفيد أنّ هذا الحكم جُعل لأجل حكمٍ آخر، كأن يقول: إنّ الله حرّم عليكم كذا حتى لا تقعوا في الزنا أو الشرك أو.. فإنّ مثل هذه النصوص تعطي مؤشّراً على طبيعة الحكم المجعول.

ولعلّ من أمثلة ذلك ما ورد في سبّ أهل البدع ولعنهم والوقيعة فيهم وغير ذلك، معلّلاً بأنّ ذلك كي لا يطمعوا في الإسلام ولا يُلحقوا الضرر بالمسلمين، فمن الواضح أنّ هذا الحكم ـ لو كانت الرواية حجّة ومعتبرة ـ كان تحفّظاً عن وقوع هذه المبغوضات، فلو أحرز وقوعها مع هذه وأحرز عدمها بدونها إحرازاً نوعيّاً، فلا معنى لهذا التشريع التحفّظي.

وربما من أمثلته تحريم سبّ مقدّسات الآخرين؛ حذراً من سبّ الآخر للمقدّسات الحقيقيّة، أو تحريم ضرب المرأة برجلها حذراً من أن يُعلم ما تُخفي من الزينة، باعتبار أنّ إظهار الزينة هو الحرام، لا الضرب بنفسه، وكذا تحريم الترقيق في كلام المرأة حذراً من طمع من في قلبه مرض.

القرينة الثانية: أن يكون الموضوع بالتحليل العقلاني من هذا النوع، أو فقل: بمناسبات الحكم والموضوع، بحيث يبدو ذلك قريباً جداً؛ كما لو كان هناك حكمٌ بحرمة قراءة كتب الضلال، فإنّ التحليل العقلائي يقوّي

أنّه لا خصوصيّة في الحرمة إلا التأثر بهذه الكتب وتداولها وانتشار أفكارها، لا أنّ القراءة بما هي قراءة حرام، فالحكم تحفّظي لأجل حكمٍ آخر.

ومن أمثلة ذلك وجوب استعداد الجيش الإسلامي وتسلّحه، فإنّ التحليل العقلائي يقوّي أنّ الغرض منه دفع العدوان والحيلولة دون وقوعه، وحماية الأمة، لا أنّ التسلّح بنفسه حكم واقعيّ أصليّ فيه قيمة مضافة، وتقع مصلحته في ذاته.

القرينة الثالثة: أن يرد تعبير الاحتياط ونحوه (مثل لا آمن من كذا وكذا) في لسان النصّ، ويكون المورد من موارد الشكّ والجهل، كما في رواية عبدالله بن وضاح أنّه كتب إلى العبد الصالح عليه السلام يسأله عن وقت المغرب والإفطار، فكتب إليه: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة لدينك» (تفصيل وسائل الشيعة ٤: ١٧٦ ـ ١٧٧).

فإنّ مثل هذا التعبير وأمثاله واضح في الدلالة على أنّ الحكم ليس هو أنّ وقت المغرب الأصلي خصوص ذهاب الحمرة، بل الحكم تحفّظي، والهدف منه تحصيل الإتيان بالواجب في وقته الحقيقي، وإلا لقال له فوراً: وقت المغرب هو زوال الحمرة.

القرينة الرابعة: أن تربط النصوصُ في موضوع معيّن بين أمرين، ويكون الثاني أوضح في الأهميّة، الأمر الذي يكشف عن كون الأوّل مقدّمة للثاني، لو كانت المقدّمية بينهما قائمة في نفسها خارجاً.

ومثال ذلك أن يرد الحثّ على إنجاب الأطفال بكثرة، وتربط بعضُ نصوص الموضوع ذلك بتكثير نسل الأمّة الإسلاميّة، ففي مثل هذا المورد يُفهم أنّ الحكم جاء لحفظ حكمٍ آخر، وهو تكثير المسلمين، لا أنّه ناظرٌ إلى تكثير لأفراد الأسرة بما هو تكثير للأسرة نفسها، فتأمّل جيداً؛ فإنّ ذلك

قد يساعد على إمكانية كشف ملاك تكثير الأمّة، دون ملاك تكثير أفراد الأسرة، مما يترك نتائج فقهيّة متعدّدة.

القرينة الخامسة: أن تكون بين الشيء والآخر علاقة تمهيد وتوفير، ثم يأتي النصّ فيُسقط عنوان أحدهما على الآخر ليقوم بتحريمه عبر هذه الطريقة، فإنّه قد يُفهم أحياناً أنّه يريد أن يوحي بأن الممهِّد لحقه حكم الممهَّد، نظراً لخصوصيّة التمهيد.

ومن أمثلة ذلك بعض الألسنة التنزيليّة، فلو قال: العين تزني، فإنّه كما يمكن أن يُفهم في سياق تنزيل النظر منزلة الزنا، كي يترتّب الحكم عليه، قد يُفهم أنّه إنّما يحرّمه بملاك كونه مرتبطاً بالزنا، ولهذا أسقط عليه عنوان الزنا مع أنّه ليس بزنا قطعاً؛ فكأنّه يريد بذلك إبراز نكتة بلاغيّة، وهي أنّ النظر لما كانت حرمته من حيث هو يفضي إلى الزنا، فإنّ حرمة الزنا شملته نظراً لخطورة الزنا، فصارت العين تزني وكأنّ النظر بدايات الزنا، فلأنّ الزنا هو الحرام الأصلي جُعلت سمة الحرمة للعين بعنوان الحرام الأصلي، فوسّع الحرام الأصليّ بهدف الحماية.

ولعلّ ما يؤيّد هذا النمط هو وجود عقوبات على فعلٍ محرّم دون آخر متصل به، فالشريعة وضعت عقوبات على الزنا والسرقة والمحاربة والقذف و.. فيما لم تضع عقوبات على بعض ما هو محرّم، لكنه على صلة بهذه الأمور، فقد يعزّز ذلك من افتراض أنّ ما وضعت عليه عقوبات يمثل الأحكام الأصليّة وأنّ المحرّمات التي تتصل به وتمثل فضاءً محيطاً به كالنظر واللمس المحرّمين، من الوارد أن تكون أحكاماً تحفّظية دون أن يعني ذلك أبداً حصر الأحكام الأصليّة بخصوص ما تثبت فيه عقوبات. وهذا ما قد يفتح أيضاً على إمكان افتراض وجود حكم مزدوج في الشريعة هو أصلي في نفسه، وتحفّظي بالقياس إلى حكمٍ آخر.

٦ ـ المرجعيّة القانونيّة عند التردّد في هويّة الحكم بين الأصليّة والتحفّظيّة

لو وقع الفقيه أثناء بحثه في الشريعة في تأرجحٍ وشكّ، في أنّ الحكم الذي بيده هل هو حكمٌ أصليٌّ في الشرع أو هو حكم تحفّظي ـ تأميني، وقامت المعطيات على الافتراضين معاً، فهل هناك أصل يمكن الرجوع إليه؟

الذي يبدو أنّه لا أصل يُرجع إليه هنا؛ لأنه كما يمكن أن يكون أصلياً كذا يمكن أن يكون تحفظياً، فإنّ هذا في جوهره دائر بين كون ملاكه في متعلّقه بذاته أو في متعلّق غيره، والاحتمالان متساويان من الحيثيّة الوجوديّة.

نعم، قد يُستند إلى دعوى أنّ إطلاق الأمر أو النهي يفيد الحكم النفسي لا الغيري، كما قرّروا في أصول الفقه؛ لأنّ الغيريّة تحتاج لمزيد تقييد.

إلا أنّ ذلك لا ينفع هنا؛ لأنّنا لا ندّعي أنّ الحكم التحفّظي هو حكمٌ غيري بالمعنى المصطلح، بل نقول: قد يكون واجباً مطلقاً ودائماً ونفسياً بالمعنى المصطلح، لكنّ ملاكه النهائي في متعلّق غيره.

فهناك فرق بين أن تقول: السفر واجبٌ لوجوب الحج، وأن تقول: النظر حرام، حمايةً لحرمة الزنا؛ ففي الحالة الأولى يأتي وجوب السفر من عين وجوب الحجّ، أما في الحالة الثانية فلا يأتي تحريم النظر من نفس حكم حرمة الزنا، ولهذا لو بقينا ودليل حرمة الزنا لم نحكم بحرمة النظر مطلقاً، بل جاء تحريم النظر من المولى بدليلٍ خاص، غايته أنّ المولى إنما حرّمه حمايةً لحكم الزنا. ففي الحالة الأولى تكون المقدّمية واقعيّة مدركة لنا فيتوقّف الحج على المقدمة حقيقةً، أما فيما نحن فيه فقد لا يتوقّف ترك الزنا على ترك النظر، فقد ينظر ولا يزني، إنما المولى رأى أنّ ملاك الزنا قد يستدعي حظر بعض الأشياء لأجل أن لا يكون

المكلّف في معرض الوقوع في الزنا، فنضمن بذلك عدم تحقّق الفاحشة في المجتمع، أو نخفّف منها إلى أقصى درجة ممكنة.

نعم، لو كان الشك في تحفّظية الحكم مستلزماً أو مستبطناً للشك في إطلاقه وتاريخيّته، لزم الأخذ بالقدر المتيقّن طبقاً لما بحثناه مفصّلاً في مباحث تاريخيّة السنّة (انظر: حيدر حبّ الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٦٦١ ـ ٧٤٠)، فليراجع.

٧ ـ التشريعات التحفظيّة بين وظيفة المعصوم ووظيفة الفقيه

هل أن تشريع الأحكام التحفظية فعلٌ خاص بالمولى سبحانه أو معه النبيّ وأهل البيت، فيما ثبت لهم من ولاية تشريعيّة، على تقديره، أو أنّه يشمل حتى الفقيه بحيث يمكنه تشريع أحكام أو فلنقل: إصدار فتاوى تحريميّة أو وجوبيّة تحفّظاً على ملاكٍ أهمّ؟ فلو شعر الفقيه بأنّ السماح بالاختلاط في المدارس والجامعات سيفضي إلى محرّمات وإلى وقوع الفاحشة بين الذكور والإناث، فهل يحقّ له شرعاً الإفتاء بحرمة الاختلاط هناك مطلقاً مع عدم قوله بحرمة الاختلاط في نفسه بمقتضى اجتهاده في النصوص أو لا يحقّ له ذلك؟ وهل له إصدار فتاوى حمايةٍ لحكم آخر يراه عرضة للخطر؟

لم يقم دليلٌ واضح مقنع يعطي الفقيه هذا الحقّ، بل هو من الإفتاء الذاتي وهو تقوّلٌ على الله وقول بغير علم، بعد عدم كون هذا الحكم حكماً ولائيّاً ولا هو بالثابت بالعنوان الثانوي حسب الفرض.

نعم، إنما يُفتح هذا المجال لو أثبتنا أنّ منهج الشريعة قام على تحريم كلّ ما كان يفضي نوعاً أو غالباً إلى الحرام، ففي هذه الحال نحن إنما نقول بأنّ الفقيه إنّما يكشف عن تحقّق الصغرى

هنا، أي إنّ الوضع الحالي يفضي إلى الحرام نوعاً وغالباً، أمّا الكبرى فتأتي من اجتهادٍ شرعي يقضي بأنّ ما يفضي غالباً أو نوعاً إلى الحرام فهو حرام شرعاً. والكلام كلّه في إثبات هذه الكبرى.

وهذه الكبرى تنطبق أيضاً على الواجب، فهل يوجد قانونٌ شرعي يحكم بوجوب ما يفضي غالباً ونوعاً إلى الواجب أو أنّه لا يوجد بأيدينا شيء من هذا النوع؟

هذه هي المسألة المعروفة بسدّ الذرائع وفتحها، وغاية ما يُطرح هنا بعد المراجعة ـ خاصّة في الكتابات الفقهيّة والأصوليّة عند جمهور أهل السنّة ـ هو استقراء الشريعة؛ لنجد أنّها كانت تحرّم في عشرات المواضع أشياء تقع نسبتها إلى أشياء أخرى بمثابة المدخل لها أو المقدّمة، فحرّمت الزنا وحرّمت معه النظر واللمس والخلوة والمفاكهة الغريزية و... وهكذا فنفهم من خلال عمليّة الاستقراء هذه، أنّ بناء الشريعة على هذا، فنُصدر حكماً بأنّ كلّ مورد من هذا النوع فلابدّ من الحكم بحرمته أو وجوبه.

إلا أنّ هذا الدليل العمدة لا ينهض لتأسيس قاعدة ما لم يصل الأمر إلى حدّ مقدمة الحرام أو الواجب، أي إلى حدّ ما لا يقع الواجب إلا بالإتيان به، ولا يُترك الحرام إلا من خلال تركه، وفي غير هذه الحال لا نستطيع استنباط قاعدة أصوليّة من نوع سدّ الذرائع وفتحها؛ والسبب في ذلك أنّ الخروج من الموارد التي استقرأت في الشرع إلى ما لم يستقرأ مبنيّ على الظنّ، والمستقرأ ليس هو الأغلب؛ فلعلّ المولى سبحانه أراد سدّ الذرائع في جملة من الموارد التي رآها مناسبةً لكنّه لا يريد ذلك في تمام الموارد، وربما يكون السبب في ذلك أنّ إطلاق قانون سدّ الذرائع قد يضيّق على المكلّفين، فلم يرد المولى هذا القانون مطلقاً، بل استخدمه هو بنفسه في موارد معيّنة في شريعته ولو لم تكن

بالقليلة، وهذا يعني أنّ هذا الاستقراء غاية ما يعطي أنّ من منهج الشارع في بناء أحكامه ما كان يقوم على سدّ الذرائع، وهذا غير أن يقال بأنّ كلّ ما كان فيه سدّ الذرائع فهو منهجُ الشارع، فإنّ الأولى غير الثانية.

نعم، يمكننا إعادة صياغة المقاربة هنا وفقاً لقانون المقدّمية عبر القول: إنّ فكرة ما يتوقّف ترك الحرام على تركه، أو فعل الواجب على الإتيان به، تارةً نطبّقها في المجال الفردي وأخرى في المجال الاجتماعي:

أ ـ أمّا في المجال الفردي، فهي تنتج إلزامات ـ عقلية أو شرعية ـ محدودة، وأصول الفقه الإسلامي كثيراً ما نظر إلى تطبيق هذه القاعدة على المستوى الفردي وبذهنيّة فرديّة.

ب ـ وأمّا في المجال المجتمعي العام، فإنّ صياغة هذه القاعدة سوف تختلف، وذلك أنّ ترك المجتمع لحرام معين قد يتوقّف على تركه لأمر حلالٍ، ومعنى ترك المجتمع ليس ترك كلّ فرد فرد، بحيث لا يقع الحرام مطلقاً، بل بمعنى صدق أنّ هذا المجتمع لا يعيش جوّ هذا الحرام في عمومه وغالبيّته، بحيث يكون هو الحالة الاجتماعيّة السائدة، فأنت تقول: إنّ المجتمع الفلاني مبتلى بشرب الخمور، وهذا لا يصدق عندما يشرب واحدٌ في المائة مثلاً؛ بل يصدق عندما يكون ما يقارب النصف أو الأغلب مثلاً مبتلياً بهذا المحرّم، فيصحّ لنا أن نسند فعل الحرام إلى المجتمع بما هو مجتمع، وفي هذه الحال قد يقال بتطبيق قاعدة المقدّمة ونقول: إن ترك هذا الحرام من قبل المجتمع متوقّف على منع الدولة رسمياً من استيراده أو تصنيعه، وفي هذه الحال يتمّ الحكم بحرمة الاستيراد والتصنيع لتجفيف منابع هذا الحرام، بهدف تحقّق عنوان ترك المجتمع لهذا المحرّم.

إذا تمّ القبول بأنّ الإسلام ينظر في تشريعاته إلى الظاهرة المجتمعيّة كما

ينظر إلى الظاهرة الفردية، فلا يبعد أنه يمكن للفقيه الإفتاء بحرمة بعض المقدّمات المحلّلة في نفسها بوصف ذلك من باب تحريم المقدّمة التي لا يمكن المنع عن الحرام إلا من خلال تحريمها، وهذا سيكون حكماً واقعيّاً فتوائيّاً، وليس حكوميّاً ولائيّاً.

إلا أن هذا التطبيق ـ لو صحّ وتمّت الموافقة عليه ـ يظلّ مشروطاً بشروط:

الشرط الأول: أن يحرز بالفعل أنّه لا يوجد سبيل آخر لقطع مادّة الفساد، إلا عبر هذا الطريق، ومن ثم فاللازم اختيار أقلّ الطرق تحريماً خروجاً عن قاعدة البراءة والحلّية بمقدار الضرورة.

الشرط الثاني: أن لا يكون في تحريم هذه المقدّمات مفاسد تفوق مفسدة بقاء المحرّم الأصلي الذي يراد تحريم المقدّمات لأجله.

وأمثلة هذا الأمر كثيرة، إذ في مثل عصرنا قد يكون في التضييق على المقدمات ـ تمهيداً لعدم شيوع الحرام ـ ضغطاً اجتماعياً كبيراً منفّراً من الدين وموجباً لردّات فعل عكسيّة؛ أو وقوع المجتمع الإسلامي في عزلة تامة عن العالم لو أريد تطبيق هذا القانون مما يلزم منه مفاسد عظيمة.

لنأخذ مثالاً: تحريم السفر إلى بلاد غير المسلمين أو تحريم الدراسة في الجامعة المختلطة ولا توجد إلا جامعات مختلطة، فإنّ مثل هذا التحريم لو كان بهدف قطع دابر الفساد الفكري والأخلاقي الناتج عن السفر أو عن الالتحاق بهذه الجامعة أو تلك، قد يؤدّي إلى تحوّل المؤمنين أو المسلمين إلى أمّة جاهلة، حيث لا يمكنهم تقديم البديل في الفترة الراهنة، فيلزم أخذ هذه الأمور بعين الاعتبار، وموازنة الموقف.

وبناءً عليه، فلا يبعد ـ لو تمّ ما تقدّم ـ القول بنظرية سدّ الذرائع أو أحكام المقدّمة باللحاظ المجتمعي

شرط ملاحقة تمام الملابسات وخاصّة الشرطين المتقدّمين؛ ولا يكون ذلك تحريماً من باب الولاية ولا نحو ذلك، بل هو حكم واقعي شرعي، غايته يكون مؤقّتاً بحدود قيود المقدّمية، فإذا ارتفعت فإنّ هذا الحكم يرتفع، وبهذا يمكن وقوع مصالحة في هذه القضيّة بين الأصول الاجتهاديّة للمذاهب الفقهيّة.

٨ ـ هل رواية شعيب الحدّاد في احتياط الإمام الصادق تساعد نظرية التشريع الاحتفاظي؟

ورد في الخبر المعتبر، عن شعيب الحدّاد، قال: قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: رجلٌ من مواليك يُقرئك السلام، وقد أراد أن يتزوّج امرأةً قد وافقته، وأعجبه بعضُ شأنها، وقد كان لها زوج، فطلّقها ثلاثاً على غير السنّة، وقد كره أن يُقدم على تزويجها حتى يستأمرك فتكون أنت تأمره. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هو الفرج، وأمر الفرج شديد، ومنه يكون الولد، ونحن نحتاط؛ فلا يتزوّجها» (الكافي ٥: ٤٢٤؛ والاستبصار ٣: ٢٩٣؛ وتهذيب الأحكام ٧: ٤٧٠).

هذه الرواية وقعت موقع البحث بين الفقهاء فيما يتصل بالنكاح والطلاق وقاعدة الإلزام، وبحثوا في أنّها تُصدر حكماً إلزامياً أو غير إلزامي، وغير ذلك، كما تعرّض بعضهم إلى أنّ الشبهة هنا موضوعيّة لا حكميّة. والنقطة المركزية في هذه الرواية هي تفريعها النهي عن الزواج على إثبات الإمام الاحتياط لنفسه، وبهذا يمكن أن تكون ذات صلة ببحثنا وشاهداً على نظريّتنا المفترضة هنا، الأمر الذي يفرض التوقّف عندها هنا رغم كونها ليست إلا خبراً آحادياً نادراً في مضمونه ليس بحجّة في ذاته عندنا.

يحتمل هنا عدّة تفسيرات:

التفسير الأوّل: أن يريد الإمام الإخبار عن حالته الشخصيّة، وأنّه يحتاط في مثل هذه الموارد، بمعنى أنه

لو واجه شيئاً من هذا القبيل فهو لا يُقدم على الزواج من هذه المرأة، ونتيجة ذلك نهي السائل عن هذا الأمر، فالاحتياط هنا جاء في مجال الفعل الشخصي لا في مجال الاحتياط في الفتوى، وسببُ هذا الاحتياط أنّه من الممكن أن يكون ما صدر من طلاق من هذا الشخص فاقداً لبعض الشروط التي هي لازمة، مثل عدم وقوعه أثناء الحيض.. فالإمام كأنّه يقول: إنّ هؤلاء لا يراعون عمليّاً شروط الطلاق الشرعيّة حتى التي هي لازمة عندهم، وهذا كثير التحقّق خارجاً، ولما كان أمر الفرج عظيماً، لهذا نحن نحتاط ونطلب أيضاً منه أن لا يتزوّجها؛ لأنّ هذا الاحتياط لازم، فيكون المورد من موارد الفتوى بالاحتياط في الشبهة الموضوعيّة، لا الاحتياط في الفتوى.

وهذا الاحتمال الذي قد يستوحى من كلمات الشيخ الطوسي (انظر: الاستبصار ٣: ٢٩٣ ـ ٢٩٤؛ ورياض المسائل ١١: ٦٩)، لا يوجد عليه أيّ شاهد في الحديث، بل لو كان الأمر كذلك للزم أن نلاحظ هذا الاحتياط اللازم أثناء بيان الأئمة قاعدة الإلزام، فهناك هو الموضع المناسب للتقييد، ومع ذلك لا نجد شيئاً من مثل هذه التعابير في نصوص قاعدة الإلزام، فضلاً عن معارضته لقاعدة حمل عمل المسلم على الصحّة، فافتراض وجود مبرّر لم يُذكر في سؤال السائل ولا في جواب الإمام ولا دليل عليه خارجاً، وأنهم كانوا يتساهلون في بعض شروط الطلاق اللازمة عندهم.. يبدو لي بعيداً في احتماله.

التفسير الثاني: أن تفسّر الرواية بأنّ المطلَّقة والمطلِّق لا يوجد في الرواية ما يشير إلى كونهما غير إماميّين حتى يكون المورد من موارد قاعدة الإلزام، بل قد يكونان إماميّين، ومن ثم فيمكن أن يكون طلاق الإمامي ثلاثاً على غير السنّة موجباً للاحتياط أو لحسن الاحتياط؛ لوجود شبهة البطلان،

فلهذا احتاط الإمام ونهى عن التزويج؛ فإنّ نهيه عن التزويج متفرّعاً على الاحتياط لا معنى له سوى أنّه نهاه احتياطاً.

وهذا الاحتمال وارد جداً، ومعه لا معنى للجزم بحرمة الزواج؛ لأنّ الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد ـ لو أُريد من الرواية ـ يوجب وقوع طلاق واحد لا بطلان الطلاق.. فكأنّ الإمام بنفسه محتاط هنا في الحكم.

ولكنّ هذا التفسير يتصادم مع مبدأ علم الإمام بالأحكام كلّها وفقاً للعقيدة الإماميّة، فإما أن يكون هذا الزواج جائزاً أو لا، فما هو موجب النهي المتفرّع على الاحتياط؟! يضاف إلى ذلك أنّ قضيّة المطلّقات ثلاثاً على غير السنّة قضيّة معروفة في الفقه المقارن، ووردت روايات أخرى في نفس هذا الموضوع في أنّ الطرف الآخر ليس بشيعي، فالمنصرف من الرواية هو كون الطرف الآخر سنّياً، والمفروض عدم ذكر خلل آخر في الموضوع، فكلا التفسيرين المتقدّمين لا وضوح فيهما، سواء فسّرنا الاحتياط على أنّه وجوبي أم استحبابيّ.

التفسير الثالث: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ الرواية لم ترد في المطلّقة ثلاثاً، وإنما وردت في المطلّقة على غير السنّة «فطلّقها على غير السنّة»، والطلاق على غير السنّة هو الطلاق البدعي، والطلاق البدعي على أنواع: منه باطل، كالطلاق حال الحيض أو في طهر المواقعة، وهذا الطلاق باطل إذا صدر من إمامي، ومنه ما هو صحيح كالطلاق ثلاثاً مرتبةً إذ يقع صحيحاً غايته يكون طلاقاً واحداً. والراوي هنا لم يعيّن أيّ نوع هذا الذي وقع على غير السنّة من أنواع الطلاق البدعي، ولهذا تكون الشبهة موضوعيةً لا حكميةً، إذ مع عدم التعيين من الراوي يُعلم أنه كان جاهلاً بطبيعة الطلاق الذي وقع وأنه من أيّ أنواع الطلاق البدعي، بل هو يعلم أنّه طلاق بدعي فقط، فكان

الموقف الشرعي في هذه الحال هو وجوب الاحتياط أو استحبابه، فأفتى له الإمام بالاحتياط ـ ولو بوصفه حكماً واقعيّاً ثانويّاً ـ لا أنّ الإمام قد احتاط في الشبهة الحكميّة (انظر: محسن الخرازي، مقالة التلقيح، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ١٦: ١٠٩ ـ ١١٠).

وهذا التفسير للحديث مبنيٌّ على قراءة الرواية في كتاب «تفصيل وسائل الشيعة»، إذ وردت فيه على الشكل الآتي: «فطلّقها على غير السنّة» (تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ٢٥٨).

إلا أنّ الصحيح أنّ الرواية تشتمل على كلمة «ثلاثاً» بعد كلمة طلّقها؛ فيكون معنى غير السنّة هو وقوع ثلاث طلقات مرتبة، والمفترض الحكم بالصحّة لواحدة لا الاحتياط، فهو من الطلاق البدعي الصحيح. وسبب صحّة كلمة (ثلاثاً) أنّها موجودة في المصادر الأصل لهذه الرواية، وهي الكافي والتهذيب والاستبصار، مضافاً إلى نقلها على هذه الطريقة عند المجلسي الأوّل والفيض الكاشاني والمجلسي الثاني (انظر: روضة المتقين ٨: ٢٠٩، و ٩: ٤٩؛ والوافي ٢١: ٢٦٨؛ ومرآة العقول ٢٠: ١٨٠؛ وملاذ الأخيار ١٢: ٤٧٨)، الأمر الذي يؤكّد ـ مع عدم إشارة أحد من محقّقي الكتب الأربعة إلى وجود نسخة حذفت منها كلمة «ثلاثاً» ـ وقوع سقط واشتباه في كتاب الوسائل، كما هو ليس بقليل، وفقاً لما هو معروف.

يُضاف إلى ذلك، أنّ السائل لم يشرح أنّه لا يعرف سبب بدعيّة الطلاق، ولم يُشر لهذا الأمر في مفروض المسألة، والإمام لم يسأله عن ذلك! مع أنّ المفترض منطقيّاً أن يسأله عن قصده من الطلاق البدعي ما دام لم يُبرز جهله بالسبب، ومع ذلك كلّه لا نستطيع تفسير الرواية بهذه الطريقة، مضافاً إلى التأييد بأنّ مقتضى حمل عمل المسلم على الصحّة هو تصحيح الطلاق.

التفسير الرابع: وهو تفسير الحديث بأنّه طلّق ثلاث طلقات بينها رجعة على الطريقة الشرعيّة، غايته أنّ كلّ طلاق من هذه الطلقات لم يكن على السنّة بل كان على غير السنّة، فما هو على غير السنة ليس التثليث نفسه، بل المثلَّث والطلاقات الثلاث نفسها، ولما لم يتمّ تحديد مبرّر البدعيّة لزم الاحتياط.

لكنّه صار واضحاً أنّ عدم سؤال الإمام وعدم توضيح السائل، وعدم قولهم شيئاً من هذا يربك مثل هذه التفاسير. فضلاً عن أن تعبير الطلاق ثلاثاً على غير السنّة يفهم منه في ألسنة الروايات وقوع ثلاث طلاقات مرتبة، وهي الحالة التي يُفترض فيها الحكم بصحّة الطلاق الواحد. إضافة إلى ما قلناه من أصالة الصحّة في عمل المسلم.

التفسير الخامس: أن يفسّر الاحتياط هنا بمعنى الاحتياط المستحبّ؛ لعدم انسجام الاحتياط الواجب مع المعلوم في الفقه من صحّة الطلاق الثلاث ووقوعه طلاقاً واحداً (انظر: محمد مهدي النراقي، جامعة الأصول: ١٠٢؛ والبحراني، الحدائق الناضرة ٢٥: ٢٢٤؛ والروحاني، فقه الصادق ٢٢: ٤٣٦).

وهذا التفسير غير مفهوم، فإنّه لا يغيّر من معنى الاحتياط شيء لو عدّلنا صفة الوجوب ووضعنا مكانها صفة الاستحباب، فنحن لا نبحث في الاستحباب والوجوب، بل في نفس معنى الاحتياط هنا، فإذا كان الحكم هو الجواز واقعاً فما معنى الاحتياط ولو المستحبّ بالنسبة لمن هو عالم بالأحكام الواقعيّة؟ هنا مكمن المشكلة، إذ المشكلة الحكميّة بعيدة اعتقاديّاً عند الإماميّة، والشبهة الموضوعيّة غير مفهومة هنا، بعد ما ذكرناه سابقاً وإلا لزم جريانها في مطلق المطلّقة، بل إنّ ظهور النهي في آخر الرواية قد يقال بأنّه يفيد التحريم، فيكون احتمال الاستحبابيّة مرجوحاً.

التفسير السادس: ما ذكره المحدّث البحراني ـ بوصفه احتمالاً ـ من أنّ الرواية ولو عبّرت بالاحتياط إلا أنّ المراد هو الحكم، فالقالب احتياطيٌّ والمضمون حكمٌ واقعي، فيكون معنى الرواية: أمرُ الفروج عظيم ونحن نتجنّب ذلك، فلا تتزوّج أنت أيضاً (انظر: الحدائق الناضرة ١: ٧٦).

وهذا التفسير يحتاج إلى شاهد، لاسيما وأنّ مطلع الرواية بيان لخطورة أمر الفروج والأنساب، المناسبة للاحتياط بمعناه الحقيقي، فحمل الاحتياط على خلاف معناه مخالفٌ لظاهر الحديث بلا قرينة.

ولكن قد يمكننا تقوية هذا الاحتمال بطريقة أخرى تعتمد العودة اللغوية لكلمة (نحتاط)، فإنّ أصل الاحتياط من إحاطة الشيء لحفظه، ومنه نصب الحائط حول الشيء لحمايته، فإذا قبلنا أنّ الإمام استخدم المعنى اللغوي لهذه الكلمة، فيكون المعنى: أمر الفروج عظيم، ونحن نضع حائطاً بيننا وبين هذا الموضوع ولا نقتحمه فلا يتزوّجها.. فتكون الرواية دالةً على الفتوى بالترك، لا الاحتياط في الفتوى ولا الفتوى بالاحتياط. نعم، غايته تقع الرواية على الطرف المعارض لما دلّ على جواز الزواج من هذه المرأة بعد وقوع الثلاث طلاقاً واحداً، وهذا أمر آخر يبحث في قاعدة الإلزام وفي فقه الطلاق.

وهذا المعنى للاحتياط تتحمّله بعض روايات الاحتياط التي وظّفها الإخباريّون، وبُحثت في علم أصول الفقه، مثل: أخوك دينك فاحتط لدينك، ويكون المعنى: افعل كلّ ما من شأنه أن يحفظ لك دينك والتزامك الشرعي، وابتعد عن كلّ ما قد يضرّ بدينك وإيمانك، وهذا لا علاقة له بالأحكام الواقعيّة، بل بدين المرء، ومنه لا تعاشر أهل الفسق إذا خفت من إضلالهم لك وأمثال ذلك، فعليك بالاحتياط، والتفصيل في محلّه.

التفسير السابع: ما يمكننا طرحه في المقام، وهو يقوم على مسألة مهمّة في فقه قاعدة الإلزام، وهي تقول: هل مفاد قاعدة الإلزام هو الصحّة الواقعيّة أو الإباحة والتحليل؟

وهذه المسألة طرحت في عصر السيد محسن الحكيم حيث وُجّه له استفتاء حول شخص من أهل السنّة طلق زوجته طلاقاً غير جامع للشرائط عند الإمامية، بينما هو مستوفٍ للشروط في مذهبه وبعد ذلك استبصر، فهل له أن يرجع بزوجته بعد الاستبصار أو أنّه ليس له ذلك؟ وقد اختلفت الآراء في هذه المسألة فاعتبر السيد محسن الحكيم ـ الذي أفرد رسالة جواباً على هذا الاستفتاء، ونشر مضمونها في المستمسك ـ أنّ له الرجوع بزوجته؛ لأنّ الطلاق باطل في واقعه، وأما قاعدة الإلزام فهي لا تصحّح الطلاق الذي وقع وإنما تبيح للشيعي الزواج من هذه المطلّقة إلزاماً لغيره (انظر: مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٥٢٥ ـ ٥٢٦، وما بعد)، وتسهيلاً لأمر العباد.

وطرح المسألةَ الشيخُ حسين الحلي (١٣٩٧هـ)، وخالف في ذلك السيدَ محسن الحكيم، ذاهباً إلى عدم بقاء تلك المرأة على زوجيّة زوجها الأول، فلو استبصر أو استبصرا لا تعود إليه إلا بعقدٍ جديد (انظر: بحوث فقهية: ٢٧٤ ـ ٢٨٤).

وتحليل هذه المسألة يرجع إلى فهم حقيقة قاعدة الإلزام فهل تعني صحّة طلاق غير الشيعي واقعاً أو تحليل نكاح الشيعي لهذه المطلّقة لا أكثر. وبناءً على هذه المسألة يمكن فهم هذه الرواية هنا وفقاً لرأي السيد الحكيم، فهذه المرأة ما تزال على زوجيّة زوجها السنّي واقعاً، ورخّص للشيعي بالزواج منها بالإلزام للغير بما ألزم به نفسه، وهذه الرواية هنا تريد أن تسحب هذه الرخصة من الشيعي والإباحة الواقعيّة الثابتة له بمقتضى قاعدة الإلزام؛ لخطورة المورد، فكأنها

تقول: هذه المرأة زوجة ذلك الرجل واقعاً إلى الآن، وأمر الفروج عظيم، ورغم أنّ أصل الشريعة يسمح لك بالزواج منها، إلا أنّني أصدر حكماً احتياطيّاً حمايةً لعدم الزواج بزوجة الغير، فالزواج بزوجة الغير جائز لكن مع ذلك هو خطير في مضمونه فيلزم الترك احتياطاً من الوقوع في نفس حالة نكاح من هي زوجة غيره، فالتحريم هنا جاء احتياطاً من الوقوع في هذه الحال ـ حال الزواج بزوجة الغير ـ لا أنه حرام في نفسه؛ ولهذا عبّر بالاحتياط ولم يفتِ مباشرةً.

وبعبارةٍ أخرى: الإمام كأنّه يريد أن يقول: إنّ أمر الفرج عظيم، وإنّ لك أن تتزوّج بهذه المرأة إلزاماً من حيث المبدأ، لكنّني أحكم بتجنّب ذلك؛ إذ هو زواج بزوجة الغير، وأرى الاحتياط فيه شيئاً ضرورياً فاتركه. والاحتياط في أصله اللغوي من وضع حائط حول الشيء، فعندما قال الإمام: ونحن نحتاط، أي نضرب سياجاً نمتنع نتيجته عن فعل ذلك.

وعلى هذا التفسير سيكون نهي الإمام له عن التزويج قد انطلق من احتياط وحيلولة دون وقوع أمرٍ يستحسن عدم الوقوع فيه، ولو كان جائزاً في أصل الشرع وعلى مستوى الأحكام الأصليّة، فتكون هذه الرواية مساندةً لمبدأ الأحكام التحفّظية بدرجة من الدرجات لا بتمام المعنى.

إلا أن هذا التفسير للحديث حتى لو فرضناه في نفسه صحيحاً، لاسيما لو حملنا الاحتياط على الاستحباب هنا، لكنّه لا يطابق مفهوم الأحكام التحفّظية هنا؛ لأنّ المفهوم الذي ندّعيه هو صيرورة حكمٍ ما ممهداً أو سادّاً الطريق تجاه حكمٍ آخر، وهنا لا يوجد حكمان أساساً؛ فإن الرواية تنهى عن نفس ما هو حلال شرعاً للشيعي، لا أنها تنهى عن شيء، ليكون ذلك مقدمةً لترك شيء حرام آخر؛ ولهذا قد يُستبعد هذا التفسير للرواية من خلال أنّ الإمام يحتاط في شيء هو نفسه أفتى

بجوازه، فإمّا أن يكون الزواج من زوجة السنّي (المطلقة منه على مذهبه) حراماً في الأصل أو حلالاً، فإن كان حراماً فلا معنى لكلمة الاحتياط وإن كان حلالاً فما هو مبرّر الاحتياط هنا؟! هذا ما يجب إبرازه بعد كون الفتوى هو صحّة الطلاق واحداً.

التفسير الثامن: إنّ الاحتياط لا يخلو منشؤه أن يكون إما لشبهة موضوعية أو حكميّة:

أمّا الشبهة الحكميّة، فلا معنى لها هنا على مباني الإماميّة، إذ لازمها القول بأنّ أهل البيت لا يعرفون بعض الأحكام، فإذا قبل شخص ذلك ـ كون أهل البيت ربما لا يعرفون حكماً شرعيّاً ما، ولو بنسبة الواحد في المائة ـ لم تكن في الرواية أيّة مشكلة، وإلا فلا معنى لها.

وأمّا الشبهة الموضوعيّة، فلا يظهر في الرواية ما يشير لشبهة موضوعيّة إطلاقاً، لكن يلزمنا القول بوجود شبهة موضوعيّة مركوزة في هذه الموارد ـ بعد استبعاد الشبهة الحكميّة؛ لتعيّن واحدة منهما قهراً ـ هي التي دعت الإمام للإلزام بالترك احتياطاً، بنحو الفتوى بالاحتياط، فعدم ظهور الشبهة الموضوعيّة لنا تعييناً لا ينفي تعيّنها قهراً، ومن ثم فتكون الرواية مجملة لا يُستند إليها في معارضة ما دلّ على جواز هذا النكاح.

وبهذا التفسير لا تكون هذه الرواية مثبتةً لشيء في باب انتهاج النبي أو الإمام سبيل التشريعات التحفّظية، بل تكون أجنبيةً عن مورد بحثنا.

وعليه، فإما أن نقبل بالتفسير السادس المتقدّم بالطريقة التي بيّناها، والمعتمدة على اللغة الأصلية للكلمة، أو نأخذ بالتفسير الثامن المفضي إلى شيء من إجمال الرواية، وعلى كلا التقديرين فهذه الرواية لا تصلح في بحثنا هنا، ولا تستطيع أن تساعدنا في إثبات مفهوم التشريعات الاحتفاظيّة الاحتياطيّة.

النتيجة

إنّني أعتقد بأنّ تصوّر الشريعة وفقاً لنظام التشريعات الأصليّة وتشريعات الحماية والتأمين، هو تصوّر حضر في وعي الفقهاء المسلمين بشكل جزئي، وهو في نفسه مهمّ جداً يساعد على فهم المنظومة القانونيّة في الإسلام من جهة، ويمكّن الفقيه من التحرّك مع التشريعات بطريقة مختلفة تلفت نظره لفرضيّات في الموضوع عليه الاشتغال عليها.

كما أعتقد بأنّ هذا الطرح يشكّل نقطةَ تماس بين أصول الفقه السنّي والشيعي في قضيّة سدّ الذرائع ومقدّمة الواجب، وهو في الوقت الذي ينفي نظريّة سدّ الذرائع لكن يمكنه إعادة إنتاج بديل لها، ويكون دليله مسانداً لفكرة التشريعات التحفّظيّة.

أكتفي بهذا القدر من إثارة هذه المداخل في هذا الموضوع، آملاً أن يتمّ تلقّيها بالقراءة والنقد الموضوعيّين، إن شاء الله تعالى.

نور الدين أبو لحية
كاتب وأستاذ جامعي، من الجزائر

مقاصد العقائد وسبل تحصيلها

إنَّ المقصد الأعلى للإسلام بشريعته وعقيدته هو الوصول بالإنسان إلى مرتبة (أحسن تقويم)، كما قال تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾ (التين، ٤). وهذه المرتبة العالية تستدعي تقويم جميع أركان الإنسان ولطائفه، لأنَّه لا يمكن أن يكمل وفيه نقصٌ من ناحيةٍ من النواحي. ذلك أنَّ هذا النقص يجعل صاحبه كالأعوج والأعرج الذي يتمتّع ببعض الجوارح، ويتألَّم بفقد بعضها.

ولهذا أمر الله تعالى بالدخول في السلم كافَّة كما قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾ (البقرة، ٢٠٨).

وبتحليل الإنسان نجد أنَّه مجموعةُ معارف ذهنيَّة، ومجموعة عواطف وجدانيّة، ومجموعة سلوكات ظاهريّة.

وبتحليل الأحكام الشرعيَّة التي هي مظنَّة تحقيق الكمال الإنسانيِّ نجد أنَّ الأحكام الفقهيَّة منها لا تستطيع وحدها أن تلبِّي حاجات الإنسان في جميع النواحي، ذلك أنَّ اختصاصها الأعظم هو بالأعمال الظاهرة للإنسان، والأعمال الظاهرة وحدها لا تكفي لتحقيق حاجات الكمال الإنسانيّ.

وقد شهد بهذا العجز السلف والخلف. وقد ذكر أبو حامد الغزاليّ الكثير من الآثار عن السلف الدَّالة على ذلك، ثمَّ علَّل ذلك بأنَّ الفقه يقتصر نظره ـ حسب استعمال الفقهاء له ـ على الظواهر والدنيا. وهو بذلك لا يكفي لصناعة الإنسان الكامل.

يقول في ذلك: «فإن قلت لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا، فاعلم أنَّ الله عز وجل أخرج آدم عليه السلام من التراب، وأخرج ذريَّته من سلالةٍ من طين، ومن ماءٍ دافق، فأخرجهم من الأصلاب إلى الأرحام ومنها إلى الدنيا ثمَّ إلى القبر ثمَّ إلى العرض ثمّ إلى الجنّة أو إلى النار فهذا مبدؤهم وهذه غايتهم وهذه منازلهم، وخلق الدنيا زاداً للمعاد ليتناول منها ما يصلح للتزوّد، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطَّل الفقهاء، ولكنَّهم تناولوها بالشهوات، فتولَّدت منها الخصومات، فمسَّت الحاجة إلى سلطان يسوسهم واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به، فالفقيه هو العالم بقانون السياسة، وطريق التوسّط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلِّم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا، ولعمري إنَّه متعلِّق أيضاً بالدّين لكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا، فإنَّ الدنيا مزرعة الآخرة ولا يتمّ الدّين إلا بالدنيا، والملك والدِّين توأمان فالدِّين أصل والسلطان حارس وما لا أصل له فمهدوم وما لا حارس له فضائع ولا يتمّ الملك والضبط إلا بالسلطان وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه»[1].

وعقَّب على من يتصوَّر أنَّ هذا خاصٌّ بأحكام الجراحات والحدود والغرامات وفصل الخصومات، وأنَّ الحكم بهذا لا يستقيم فيما يشتمل عليه نظر الفقيه في أحكام العبادات أو في أحكام العادات من المعاملات، فقال: «اعلم أنَّ أقرب ما يتكلَّم الفقيه فيه من

الأعمال التي هي أعمال الآخرة ثلاثة الإسلام والصلاة والزكاة والحلال والحرام، فإذا تأمَّلت منتهى نظر الفقيه فيها علمت أنَّه لا يجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة، وإذا عرفت هذا في هذه الثلاثة فهو في غيرها أظهر»[٢].

ثمَّ فصَّل وجوه قصور نظر الفقيه في هذه النواحي، فقال: «أمَّا الإسلام فيتكلَّم الفقيه فيما يصحُّ منه وفيما يفسد وفي شروطه وليس يلتفت فيه إلا إلى اللسان، وأمَّا القلب فخارج عن ولاية الفقيه لعزل رسول الله ﷺ أرباب السيوف والسلطنة عنه حيث قال: (هلا شققت عن قلبه)[٣] للذي قتل من تكلَّم بكلمة الإسلام معتذراً بأنَّه قال ذلك من خوف السيف، بل يحكم الفقيه بصحِّة الإسلام تحت ظلال السيوف مع أنّه يعلم أنَّ السيف لم يكشف له عن نيّته، ولم يدفع عن قلبه غشاوة الجهل والحيرة... وأمَّا الآخرة فلا تنفع فيها الأموال بل أنوار القلوب وأسرارها وإخلاصها وليس ذلك من الفقه وإن خاض الفقيه فيه كان كما لو خاض في الكلام والطبّ وكان خارجاً عن فنِّه»[٤].

وهكذا الأمر في كلام الفقيه في الصلاة «فالفقيه يفتي بالصحَّة إذا أتى بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط وإن كان غافلاً في جميع صلاته من أوَّلها إلى آخرها، مشغولاً بالتفكير في حساب معاملاته في السوق إلا عند التكبير، وهذه الصلاة لا تنفع في الآخرة كما أنَّ القول باللسان في الإسلام لا ينفع، ولكنَّ الفقيه يُفتي بالصحّة أي أنَّ ما فعله حصل به امتثال صيغة الأمر وانقطع به عنه القتل والتعزير، فأمَّا الخشوع وإحضار القلب الذي هو عمل الآخرة وبه ينفع العمل الظاهر لا يتعرّض له الفقيه، ولو تعرّض له لكان خارجاً عن فنِّه»[٥].

وهكذا سائر الأعمال، فإنَّ الفقه فيها مع حرمته وأهميّته وضرورته لا يستطيع أن يفي بتحقيق الكمال

الإنسانيّ الذي هو الغرض الأكبر للشارع.

ولهذا، فإنَّ من القصور الكبير اعتقاد أنَّ مقاصد الشريعة خاصَّة بالفقه وحده. ذلك أنَّ هذا الاعتقاد يتولَّد عنه تصوّر اختصار الدّين في الفقه، مع أنَّ الدِّين أعمق وأوسع من أن يُختصر في الفقه.

ويتولَّد عنه كذلك تصوّر أنَّ الأبواب الأخرى من الدِّين كالعقائد والأخلاق لا علاقة لها بالمقاصديّة، وهو خطأ كذلك، ذلك أنَّ كلَّ بابٍ من أبواب الدِّين لم تراع مقاصد الشارع فيه لن يؤدِّي بحالٍ من الأحوال إلى حقيقة الكمال الإنسانيّ التي هي مراد الشارع كما ذكرنا.

وكمثالٍ على ذلك، فإنَّ الله تعالى عندما ذكر غايته من خلق السموات والأرض وما فيهما من العجائب علَّل ذلك بتحصيل نوعٍ من المعرفة الإيمانيَّة، قال تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا**﴾ (الطلاق، ١٢).

فلو لم يؤدِّ ما ذكره الله تعالى من هذه الأمور إلى هذه المعرفة، فإنَّ المقصد الشرعيَّ لم يتحقَّق.

وهكذا في باب الأخلاق والتعبديّات، فقد ذكر الله تعالى أنَّ الرهبانيَّة انحرفت بأصحابها من النصارى عندما لم يراعوها حقَّ رعايتها، قال تعالى: ﴿**وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ**﴾ (الحديد، ٢٧).

ولذلك فإنَّ التأمّل في جميع ما كُتِبَ في أبواب الدِّين من الفقه والعقائد والأخلاق يدلُّ على أنَّ دخناً كثيراً أصابها نتيجة عدم مراعاة مقاصد الشارع منها. ولهذا صارت عاجزةً عن

تحقيق ما أراده الشارع من الإنسان.

وبما أنَّ حديثنا عن العقائد، فإنَّ ما أصابها ربما يتجاوز ما أصاب غيرها. ذلك أنَّه تولَّى البحث فيها أو عرضها في بعض الأحيان أو في كثير من الأحيان من لا يعي مقاصد الشرع منها، فحوَّل من حقائق الإيمان جدلاً فارغاً أو خرافات لا تنتج إلا إنساناً مشوَّشاً مملوءاً بالانحرافات.

وهذا ما يدعو إلى ضرورة البحث في كلِّ بابٍ من أبواب العقائد والنظر إلى مقاصد الشارع منه، بل والاهتمام به بقدر ما اهتمَّ به الشارع من غير أن نزيد على ذلك أو ننقص.

انطلاقا من هذا نحاول أن نبيِّن في هذا البحث مقاصد الشارع من مسائل العقائد المختلفة، وقد وجدنا من خلال الاستقراء أنَّها ثلاثة: مقاصد عرفانيّة، ومقاصد وجدانيّة. ومقاصد سلوكيّة. والقرآن الكريم ـ كما سنرى ـ يُشير إليها جميعاً.

وقد أشار الغزاليّ في كتابه (المقصد الأسنى) إلى هذه المقاصد الثلاثة عند بيانه لكيفيَّة إحصاء أسماء الله الحسنى، وبيّن صلتها بتحقيق الكمال الإنسانيّ الذي هو المقصود الأعظم للشارع، فقال: «اعلم أنَّ من لم يكن له حظٌّ من معاني أسماء الله عزّ وجل إلا بأن يسمع لفظه ويفهم في اللغة معنى تفسيره ووضعه ويعتقد بالقلب وجود معناه في الله تعالى فهو مبخوس الحظِّ نازل الدرجة، ليس يحسن به أن يتبجَّح بما ناله، فإنَّ سماع اللفظ لا يستدعي إلا سلامة حاسَّة السمع التي بها تُدرَك الأصوات، وهذه رتبة تشارك البهيمة فيها... وأمَّا فهم وضعه في اللغة، فلا يستدعي إلا معرفة العربيّة، وهذه رتبة يُشارك فيها الأديب اللغويّ، بل الغبيّ اللغويّ البدويّ... وأمَّا اعتقاد ثبوت معناه لله سبحانه وتعالى من غير كشفٍ فلا يستدعي إلا فهم معاني الألفاظ والتصديق بها، وهذه رتبة يُشارك فيها العاميّ بل الصبيّ، فإنَّه بعد فهم

الكلام إذا أُلقي إليه هذه المعاني تلقَّاها وتلقَّنها واعتقدها بقلبه وصمّم عليها... وهذه درجات أكثر العلماء فضلاً عن غيرهم. ولا ينكر فضل هؤلاء بالإضافة إلى من لم يشاركهم في هذه الدرجات الثلاث، ولكنّه نقص ظاهر بالإضافة إلى ذروة الكمال، فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين»[٦].

ثم بيَّن أنَّ حظوظ المقرَّبين الذين فهموا مقاصد العقائد من معاني أسماء الله تعالى ثلاثة: «الحظُّ الأول: معرفة هذه المعاني على سبيل المكاشفة والمشاهدة حتَّى يتضح لهم حقائقها بالبرهان الذي لا يجوز فيه الخطأ، وينكشف لهم اتِّصاف الله عزَّ وجل بها انكشافاً يجري في الوضوح والبيان مجرى اليقين الحاصل للإنسان بصفاته الباطنة التي يُدركها بمشاهدة باطنه لا بإحساس ظاهر... الحظّ الثاني من حظوظهم استعظامهم ما ينكشف لهم من صفات الجلال على وجهٍ ينبعث من الاستعظام ما يشوِّقهم إلى الاتِّصاف بما يمكِّنهم من تلك الصفات ليقرَبوا بها من الحقِّ قرباً بالصفة لا بالمكان، فيأخذوا من الاتِّصاف بها شبهاً بالملائكة المقرّبين عند الله عزّ وجل.. الحظُّ الثالث السعي في اكتساب الممكن من تلك الصفات والتخلّق بها والتحلي بمحاسنها، وبه يصير العبد ربانيَّاً، أي قريباً من الرب تعالى»[٧].

انطلاقاً من هذا، فقد قسَّمت البحث إلى ثلاثة مباحث، كلُّ مبحث يختصّ بمقصدٍ من المقاصد، نذكره، ونذكر معه كيفيّة تحصيله:

المبحث الأول: المقاصد العرفانيَّة

وهذا المقصد هو أوَّل المقاصد وأهمُّها باعتبار أنَّ جميع المقاصد تنطلق منه، فالإنسان كما يقال (ابن أفكاره)... ولهذا، فإنَّ القرآن الكريم يذكر من وظائف الرسل عليهم الصلاة والسلام وظيفة التعليم والبيان، ويؤسِّس عليها سائر

الوظائف، قال تعالى: ﴿كَما اَرْسَلْنا فِيكُمْ رَسُولا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آياتِنا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ ما لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة، ١٥١). وقد جاء هذا المعنى في كلٍّ من الآيات (١٢٩) من سورة البقرة و(١٦٤) من سورة آل عمران و(٢) من سورة الجمعة.

وهكذا فإنَّ القرآن الكريم حينما يذكر الحقائق العقَديَّة يذكرها بصيغة الأمر بالعلم، قال تعالى: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة، ٢٠٩)، وقال: ﴿وَاعْلَمُوا اَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة، ٢٣١)، وقال: ﴿وَاعْلَمُوا اَنَّ اللهَ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة، ٢٣٣)، وقال: ﴿اِعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها﴾ (الحديد، ١٧)، وقال: ﴿وَاعْلَمُوا اَنَّكُمْ اِلَيْهِ تُحْشَرونَ﴾ (البقرة: ٢٠٣)، وقال: ﴿فَاعْلَمُوا اَنَّما عَلى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينِ﴾ (المائدة، ٩٢)، وقال: ﴿اِعْلَمُوا اَنَّما الْحَياةُ الدُّنيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ (الحديد، ٢٠).

والقرآن الكريم يذكر أنَّ العلم الحقيقيَّ الكامل هو منبع الإيمان، قال تعالى: ﴿وَيَرَى الَّذينَ اُوتُوا الْعِلْمَ اَلذي اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدي اِلى صِراطِ الْعَزِيزِ الْحَميد﴾ (سبأ، ٦)

وهو منبع الخشوع والخضوع لله تعالى، قال تعالى: ﴿اِنَّ الذين اُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ اِذا يُتْلى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلاَذْقانِ سُجَّداً * وَيَقُولُونَ سُبْحانَ رَبِّنا اِنْ كانَ وَعْدُ رَبِنا لَمَفعولا﴾ (الإسراء، ١٠٧ ـ ١٠٨)، وقال: ﴿فَاُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّداً قالُوا آمَنّا بِرَبِّ هارُونَ وَمُوسى﴾ (طه، ٧٠)، وقال: ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذينَ اُوتُوا الْعِلْمَ اَنهُ الْحَقُ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ﴾ (الحج، ٥٤)

بل إنَّ القرآن الكريم يذكر أنَّ المرء كلَّما ازداد رسوخه في العلم والمعرفة كلَّما ازداد إيمانه وتذكّره، قال تعالى: ﴿والراسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقولُونَ آمَنّا بِهِ

﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِنا وَما يَذّكّرُ اِلاّ اُولُوا الاَلْباب﴾ (آل عمران، ٧)، فالآية الكريمة تنصُّ على الصِّلة العظمى بين العلم والإيمان، بل تصرّح بأنَّ الأوعى والأعلم هو الأرسخ في الإيمان والتسليم.

والعلم والمعرفة بحسب النصِّ القرآنيّ هو منبع التقوى والخشية من الله والتي يتولَّد عنها بعد ذلك كلُّ خيرٍ، قال تعالى: ﴿اِنَّما يَخْشى الله مِن عِبادِهِ الْعُلَماءُ﴾ (فاطر، ٢٨).

ولهذا فإنَّ القرآن الكريم يذكر من مقاصد البيان تحصيل التقوى، قال تعالى: ﴿كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ آياتِهِ لِلناسِ لَعَلَّهُم يَتَّقُونَ﴾ (البقرة، ١٨٧). فهذه الآية تدلُّ بوضوح على أنَّ الله يبيّن الآيات كمقدمة لإثارة عقول وقلوب الناس، والإثارة سبيل إلى التقوى.

والقرآن الكريم يبين أن المعرفة الإيمانية هي منشأ الزهد الذي هو مقام أعلى من مقام التقوى، قال تعالى: ﴿وَقالَ الَّذينَ اُوتوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوابُ الله خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صالِحاً وَلا يُلَقّاها اِلاّ الصابِرُونَ﴾ (القصص، ٨٠)

وهكذا بتأمُّل القرآن نجد أنَّه يعتبر المعرفة هي المنطلق الذي يبدأ به الإيمان، بل يذكر أنَّه كلَّما ازدادت هذه المعرفة ورسخت كلَّما ازداد صاحبها إيماناً وصلاحاً ورقيّاً في سلَّم الكمال الإنسانيّ.

وهذا بمفرده يدلُّ على خطورة المقولة القائلة إنَّنا نحتاج إلى العمل أكثر من حاجتنا إلى العلم؛ ذلك أنَّ العلم قد يؤدِّي في عالم النفس والوجدان، بل في عالم الواقع الخارجي ما يعجز العمل الظاهر وحده أن يؤديه، ولهذا فضّل عليه السلام العالم على العابد، فقال: «فضل العالم على العابد كفضلي على أدنى رجل من أصحابي»[٨].

وهذا التفضيل أساسه أنَّ العابد

منشغلٌ بالأعمال الظاهرة، قاصر عن طلب المقامات العالية، والتي لا يؤدِّي إليها إلا العلم والمعرفة.

انطلاقاً من هذه الحقائق القرآنيَّة حول دور المعرفة الإيمانيَّة في تحصيل ثمار الإيمان نتساءل عن ضوابط هذه المعرفة؛ لأنَّه لا يمكن أن تؤتي المعرفة ثمارها الصحيحة إلا إذا كانت مؤسَّسة على المنهج العلميِّ الصحيح.

وانطلاقاً من القرآن الكريم نجد أنَّ للمعرفة الصحيحة شرطين: اليقين والصدق.

فاليقين وحده لا يكفي دون صدق، فقد يتيقّن المرء في عقائد منحرفة. وصدق المعرفة وحدها لا يكفي ما لم يتيقَّن صاحبها فيها؛ لأنَّها تتحوَّل إلى مجرَّد كلمات يقولها بلسانه دون أن يكون لها وجود في كيانه.

١ـ اليقين

والمراد به ـ في الاصطلاح الشرعي ـ العلم الجازم بحقائق الإيمان، بحيث لا يتطرَّق إلى العارف أدنى شك في المعرَّف، بل تكون معرفته به أشدّ من معرفته بنفسه التي بين جنبيه.

وقد كان البحث في هذا الجانب هو ما دفع المتكلِّمين إلى البحث التفصيلي في الشبهات وأنواع الاعتراضات للردِّ عليها، ونصرة الحق، ولا ضرر فيها من هذا الجانب لمن احتاج إلى ذلك.

ولكنّ الضرر على من تصوّر أنّه لا يعرف الله إلا بعد الخوض فيما خاض فيه المتكلِّمون من أدلّة؛ لأنّه سيتيه بالدليل عن المدلول، بل قد يلتزم بالدليل ما لا يصحّ التزامه، كما وقع في ذلك الكثير من متكلّمي المسلمين.

والأخطر من ذلك كله أن يتحوّل الإيمان بالله جدلاً لسانيّاً فارغاً لا روحاً تبعث الحياة في وجدان صاحبها وسلوكه.

ولهذا اشتدّ تحذير السلف الصالح من صناعة المتكلّمين، واشتدّ فيه فقهاء

الإسلام الكبار في النهي عنه لما رأوا من آثاره الاجتماعيّة.

والسرّ في ذلك أنَّ أكثره جدل لا يعمِّق الإيمان في النفس، ولهذا قال الغزاليّ عن علم الكلام بعدما طلب البحث فيه عن الحقيقة: «فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير وافٍ بمقصودي»[٩].

فهو وافٍ بمقصودهم من حيث حراسة الدِّين من الشُبَه، ولكنَّه غير وافٍ بمقصود من طلب حقيقة الإيمان.

وهو لهذا التحديد الوظيفيّ لعلم الكلام يرى أنَّ المرتبة الإيمانيّة للمتكلِّمين لا تختلف عن مراتب العوامّ، ولهذا ينصح المتكلِّم بقوله: «فليعلم المتكلِّم حدَّه من الدين، وأنَّ موقعه منه موقع الحارس في طريق الحجّ، فإذا تجرَّد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج، والمتكلِّم إذا تجرَّد للمناظرة والمدافعة، ولم يسلك طريق الآخرة لم يكن من جملة علماء الدّين أصلا»، ثم يعقِّب على ذلك بقوله:

«وليس عند المتكلِّم من الدين إلا العقيدة التي شاركه فيها سائر العوام، وإنَّما يتميَّز عن العامي بسرعة المجادلة والحراسة»[١٠].

ولذلك ينتقد الغزالي الطريقة التعميمية في عرض مسائل العقيدة بالمناهج الكلاميّة لما تُثيره من شبهات وتشكيكات، ويرى أن يُقتصر على البلاد التي تقلّ فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب على العقائد المعروفة دون التعرّض للأدلّة إلى أن تقع الشبهة، وحينذاك تذكر الأدلّة بقدر الحاجة، فإن كانت البدعة شائعة، وخيف على العوام أن يخدعوا بها، فلا بأس من عرض الأدلة وتعميم العلم بها بحسب الحاجة إلى ذلك[١١]، أمَّا في غير تلك المواضع فإنَّ الغزالي يرى حرمة خوض العوامّ في علم الكلام[١٢].

ولهذا، فإنَّ البديل الذي يرسمه الغزالي للعامّة وللنشء هو ما عبَّر عنه بقوله ـ بعد ذكره لعقيدة مختصرة ـ: «اعلم أنّ ما ذكرناه في ترجمة العقيدة ينبغي أن يقدَّم إلى الصبي في أوّل نشوءه ليحفظه حفظاً ثمّ لا يزال ينكشف له معناه في كبره شيئاً فشيئاً؛ فابتداؤه الحفظ ثمّ الفهم ثمّ الاعتقاد والإيقان والتصديق به، وذلك ممّا يحصل في الصبي بغير برهان»[١٣].

فالطريق ـ كما يرسمه الغزالي ـ هو التلقين، فالحفظ وحده كافٍ في تقرير كثيرٍ من الأمور من غير حاجة إلى تفاصيل الأدلَّة العقليّة، والتي قد لا تزيد المتعلِّق بها غير المزيد من الشبهات.

وقد علَّل الغزالي هذا، فقال: «فمن فضل الله سبحانه على قلب الإنسان أن شرحه في أوّل نشوه للإيمان من غير حاجة إلى حجّةٍ وبرهان»

وبعد التلقين ـ والذي هو بمثابة البذر ـ ينصح الغزالي بتعهده بالسقي والتقوية، قال: «نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرّد التقليد غير خالٍ عن نوع من الضعف في الابتداء على معنى أنّه يقبل الإزالة بنقيضه لو ألقي إليه فلا بدّ من تقويته وإثباته في نفس الصبيّ والعامّي حتَّى يترسَّخ ولا يتزلزل»[١٤].

والطريق إلى ذلك ليس بالجدل، قال: «وليس الطريق في تقويته وإثباته أن يعلم صنعة الجدل والكلام».

وإنّما بأنوار العبادة، قال: «بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الحديث ومعانيه. ويشتغل بوظائف العبادات فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً بما يقرع سمعه من أدلّة القرآن وحججه وبما يرد عليه من شواهد الأحاديث وفوائدها وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها وبما يسري إليه من مشاهدة الصالحين ومجالستهم وسيماهم وسماعهم

وهيئاتهم في الخضوع لله عز وجل والخوف منه».

ولهذا نشأ ما يسمى بـ (المعرفة)، وهي مصطلح يعني العلم بالله لا عن طريق الاستدلال العقلي، وإنَّما عن طريق اليقين الإيماني، الذي يستشهد بالله على الله، ويبرهن بالله على الله. وهنا يتجلّى الفرق العظيم بين إيمان من عاش يبحث عن البراهين على الله، وبين الذي بدأ حياته مع الله.

ولهذا «أجمع العارفون على أن الدليل على الله هو الله وحده، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على مثله».

وقد سمَّى الغزالي هذا اليقين (علم المكاشفة) وعرَّفه بأنَّه عبارة نورٌ يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة.

وهذا هو الفرق الأساس بين علم الكلام والمعرفة أو علم الإيمان، فالعلم بحث واستدلال، والمعرفة شهود وعيان، والعلم مكابدة وشك، والمعرفة راحة ويقين.

العارف يرى ما يؤمن به ويعيشه، أمَّا العالم أو طالب العلم فيكتفي بأن يبحث عن أدلّةِ ما يسمع عنه، وقد يحجب بالأدلة عن المدلول، وبالطريق عن الغاية.

وفي الوقت الذي يقلب فيه العالم صفحات الكون ليستدلّ به على ربِّه، ينطلق العارف من ربِّه ليستدلَّ به على الكون، قال ابن عطاء الله: «الكونُ كلُّه ظُلْمةٌ، وإنَّما أنارَهُ ظهورُ الحقِّ فيه، فمن رأى الكونَ ولم يشهدْهُ فيه أو عنده أو قَبْلَه أو بَعْدَه فقد أَعْوَزَهُ وجودُ الأنوارِ، وحُجبَتْ عنه شموسُ المعارفِ بسُحُبِ الآثار».

٢ـ الصدق

ونريد به مطابقة العقيدة لما جاءت به النصوص؛ لأنَّ مصدر العقيدة الأوَّل ـ كما ذكرنا سابقاً ـ هو الوحي،

أمَّا العقل فهو مدعِّم للوحي وأداة من أدواته.

ولهذا، فإنَّ كل من يحاول أن ينافس الوحي في تقرير العقائد يُردُّ قوله، فالغيب لا يعلمه إلا من كشف الله له حجبه، وليس ذلك لغير المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم. ولهذا، فإنَّ الكثير من العقائد ـ وفي الأبواب المختلفة منها ـ يحتاج إلى زيادة تمحيص لتحقيق الحقّ منها وتمييزه عن الباطل.

وهذا يستدعي زيادة على ما ذكرنا من حفظ النصوص من التحريف الذي يُخرجها عمَّا سيقت له إلى التثبّت في النقول المختلفة سواء ما ورد منها منسوباً إلى رسول الله ﷺ أو ما ورد منسوباً للصحابة أو التابعين ومن بعدهم؛ لأنَّ التساهل في النقول هو الذي أدّى إلى إلزام الناس بعقائد لا دليل يؤيِّدها، بل إنَّها في أحسن أحوالها أسطورة من الأساطير أو خرافة من الخرافات يزداد معتقدها باعتقادها جهلاً لا علماً.

وقد طال التلفيق النصوص الظنيّة، فوضعت الأحاديث لتساهم في تأكيد ما قرَّره العقل أو الذوق من تحريف لمعاني العقيدة في الله وفي عوالم الله.

ولا بأس من إيراد مثال على هذا في هذا الجانب نرى من الوجوب التحذير منه ومن أشباهه، وهو كتاب (إبطال التأويلات)، وهو نموذج عن الكتب التي تحاول وصف الله، كما يصف أحدنا أيّ شخص من البشر[١٥].

وصاحبه لا يتورَّع عن إيراد الموضوعات في كتابه مع أنّه خصّصه لصفات الله تعالى، وهي من أعظم أبواب الاعتقاد، وسنذكر أمثلةً عنها في محلها من هذا المبحث.

فصاحب الكتاب ـ مثلاً ينفق صفحات كثيرة من الكتاب[١٦] ليثبت هذه الأوصاف لله تعالى: (شاب، أمرد، أجعد، في حلة حمراء، عليه تاج،

ونعلان من ذهب، وعلى وجهه فَرَاش من ذهب).

وقد شحنها بالروايات الموضوعة، وينصُّ على أنَّ من لم يؤمن بهذه الصفات العظيمة فهو (زنديق)، (معتزلي)، (جهمي)، (لا تقبل شهادته)، (لا يسلم عليه)، (لا يعاد)، ثم يقول: «وليس في قوله: شاب وأمرد وجعد وقطط وموفور إثبات تشبيه؛ لأنّنا نثبت ذلك تسمية كما جاء الخبر لا نعقل معناها، كما أثبتنا ذاتاً ونفساً؛ ولأنّه ليس في إثبات الفَرَاش والنعلين والتاج وأخضر أكثر من تقريب المحدث من القديم، وهذا غير ممتنع كما لم يمتنع وصفه بالجلوس على العرش..»[١٧].

وهو ينطلق من قوله ﷺ: «إنّ الله خلق آدم على صورته»، يصف الله تعالى كما يصف أي بشر من البشر.

ويرجع إلى أهل الكتاب في ذلك، فينقل عن كعب الأحبار أنّه قال: «إنّ الله تعالى نظر إلى الأرض فقال: إنّي واطٍ على بعضك، فانتسفت إليه الجبال فتضعضعت الصخرة فشكر الله لها ذلك فوضع عليها قدمه»[١٨]، ثمّ يعتبر هذا الإفك حقيقةً عقديّةً، يدلِّل لها بالرواية الواهية التالية: «آخر وطأة وطئها ربّ العالمين بوَجّ»، ثمّ يذكر قول كعب الأحبار: «وَجّ مقدس، منه عَرَجَ الرب إلى السماء يوم قضى خلق الأرض».

ويعلِّق على هذه الترهات بقوله: «اعلم أنّه غير ممتنع على أصولنا حمل هذا الخبر على ظاهره، وأنّ ذلك على معنى يليق بالذات دون الفعل».

وينقل عنه أنَّه قال لمن سأله أين ربنا: «هو على العرش العظيم متكئ واضع إحدى رجليه على الأخرى»، ثمّ يعلِّق عليها بقوله: «اعلم أنّ هذا الخبر يفيد أشياء: منها جواز إطلاق الاستلقاء عليه، لا على وجه الاستراحة بل على صفة لا نعقل

معناها، وأنّ له رجلين كما له يدان، وأنّه يضع إحداهما على الأخرى على صفة لا نعقلها». ويدلِّل على هذا بهذه الرواية الموضوعة: «إنّ الله لمّا فرغ من خلقه استوى على عرشه واستلقى ووضع إحدى رجليه على الأخرى وقال: إنّها لا تصلح لبشر».

ومن الجانب الآخر ـ جانب الانحراف الوجدانيّ ـ نجد الأحاديث المدعِّمة للشرك بكلِّ صوره، ومن ذلك هذا الحديث الباطل: «لو اعتقد أحدكم بحجر لنفعه»[١٩].

فهذا الهراء الباطل ـ المشتهر بين العامّة ـ يفتح باب الشرك على مصراعيه فيجعل ميزان الاعتقاد هو النفع، فكلُّ من اعتقد في شيء وظنّه نافعاً حتّى لو كان حجراً جعله الله كذلك، وكلُّ من أتاه نفع من عقيدة ما كان هذا اعتقاداً صحيحاً.

ويعزل حديث آخر أهل العلم من الحديث في الدّين ليحلَّ بدلهم العجائز، فينسب إلى رسول الله ﷺ: «عليكم بدين العجائز»[٢٠].

وفي مقابل هؤلاء: الوضَّاعون الذين أرادوا شَيْن النبي ﷺ، فوضعوا الأحاديث التي تحيله ﷺ طبَّاخاً أو طبيب أعشاب يصف من الدواء ما يصح وما لا يصحّ، ومن ذلك: (ربيع أمتي العنب والبطيخ)، ومنه (ومن أكل فوله بقشرها أخرج الله منه من الداء مثلها)، و (الباذنجان شفاء من كلِّ داء)، و (الباذنجان لما أكل له)، و (أكل السمك يذهب الجسد)[٢١].

وهذه الأحاديث هي التي يستغلها الطاعنون في رسالة رسول الله ﷺ. والكتب التبشيرية مملوءة بمثل هذه السخافات.

أمَّا عوالم الغيب، العوالم التي يصوِّرها القرآن الكريم، وتصوِّرها السنَّة الصحيحة تصويراً جميلاً يجعل القلب يهفو متطلِّعاً إليها، فتنحرف بها هذه النصوص الباطلة انحرافاً عظيماً.

وقد دخل للأسف الكثير من الخرافات إلى باب الغيبيّات تحت مظلَّة النقل من أهل الكتاب إحساناً للظنِّ بهم، أو تحت مظلة الأحاديث المنكرة والمعلولة والموضوعة، أو تحت مظلَّة العقل الذي تعدَّى طوره وحقيقته ووظيفته، أو تحت مظلَّة الكشف الذي يختلط فيه الوهم بالحقيقة، أو تحت مظلات أخرى كثيرة ليس بينها مصدر معصوم.

فلذلك، يُمكن اعتبار كلّ ما لحق هذا العالم الغيبي من غير أدلّةٍ معصومة ضرباً من الخرافة لا يصح أن يمتلئ به عقل المؤمن ولا ضميره.

والأمثلة على دخول الخرافة هذه العوالم الغيبيّة كثيرة، منها ـ مثلاً ـ الخرافات التي نُسجت حول الملائكة الموكلين بالعرش، والتي تلبّست بلباس الحديث الشريف، فذكرت أنّهم (ثمانية أملاك على صورة الأوعال)، وأنَّ (لكل ملك منهم أربعة أوجه وجه رجل ووجه أسد ووجه ثور ووجه نسر وكل وجه منها يسأل الله الرزق لذلك الجنس)، و (أنّ فوق السماء السابعة ثمانية أوعال بين أظلافهن وركبهن مثل ما بين سماء إلى سماء وفوق ظهورهن العرش).

وقد رويت هذه الأساطير ـ للأسف ـ في كتب التفسير المعتمدة، وهي مما يحرص العامة على مثله، وهي خرافات لا حظَّ لها من العلم، ولا حظ لراويها وملفقها من الذوق.

المبحث الثاني: المقاصد الوجدانية

ونريد بها مقصداً مهمّاً من مقاصد الشارع من المعارف العقديَّة، وهو تحوّلها من عالم الذهن إلى عالم الوجدان والنفس... فتنفعل النفس بالمعارف العقديَّة وتتلَوَّن بألوانها.

ويُشير إلى هذه الناحية من مقاصد العقائد قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِ أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾ (الرعد، ٢٨).

ففي هذه الآية الكريمة إشارة إلى أنّ المعارف الإيمانية تجعل القلب مطمئناً مرتاحاً سعيداً.

ففي المرحلة الأولى تبدأ المعرفة بمعانٍ عقليّة لها وجود ذهنيّ فقط، أمّا في هذه المرحلة فتتحوَّل المعارف إلى كيانٍ نفسيٍّ له تأثيره بعد ذلك في جميع مناحي الحياة.

ويُمكن تقسيم المقاصد المرتبطة بهذه الناحية إلى ناحيتين:

الناحية النفسيّة: وهي دور العقائد في تشكّل النفسيّة السوِية الممتلئة بالطمأنينة والسلام.

الناحية الذوقيَّة: وهي درجة أعلى، ونعني بها تذوّق الحقائق الإيمانيّة والعروج من خلالها في سلّم المعرفة بالله.

وسنحاول أن نعرض باختصار لهاتين الناحيتين في هذا المبحث:

١ـ الناحية النفسيّة:

ويُشير إليها بوضوح موعظة رسول الله ﷺ لابن عباس والتي يقول فيها: «يا غلام إنِّي أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعِنْ بالله، واعلم أنَّ الأمَّة لو اجتمعت عَلَى أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا عَلَى أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رُفعت الأقلام وجفَّت الصحف»[٢٢]. ففي هذه الموعظة إشارة لكلِّ ما يملأ النفس طمأنينةً وسلاماً.

ولهذا يخبرنا القرآن الكريم أنَّه لا يشعر بالأمن الحقيقيّ إلا المؤمن الذي شغل قلبه بالله، ولم يشتَّت قلبه بين الشركاء، قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ**﴾ (الأنعام، ٨٢)، وفي ذلك إشارة إلى أنَّ مصدر المخاوف

هو الشرك، واشتغال القلب بغير الله.

وكلَّما اشتدَّ الشرك وعظم عظمت المخاوف، وكلَّما نقص الشرك أو تلاشى نقصت المخاوف أو تلاشت، فمعرفة الله والتوجّه إليه هو برّ الأمان.

والإيمان هو كهف الله الذي يقي من يلجأ إليه من كلِّ معارف الرعب التي ينفخها الشيطان في صدره.

وقد أخبر تعالى في آيةٍ أخرى أنَّ الشرك هو مصدر الرعب، وأنّه عقوبة إلهيّة تقتضيها طبيعة الكفر، فقال تعالى: ﴿**سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ**﴾ (آل عمران، ١٥١)، فقد أخبر تعالى أنَّ مصدر خوفهم هو شركهم بالله.

وفي مقابل ذلك ذكر الله تعالى مواقف المؤمنين الصادقين الذين ملأوا قلوبهم بالله، فرزقهم الأمن التام، والسكينة المطلقة، فهذا إبراهيم عليه السلام وحده في الأرض يوحِّد الله، ووحده في الأرض يعبد الله، وتدعوه غيرته على أن يُعبَدَ غير الله، ورأفته على الجاهلين بالله، فيتحدّى قومه، ويتحدّى الأرض معهم، فيحطِّم الأصنام من غير خوفٍ ولا وجل، وهو يدرك المصير الذي يتعرَّض له من يحطِّم تلك الأوثان.

ولكن إبراهيم عليه السلام انشغل بالله، وبجوار الله عن كلِّ المخاوف التي يتذرّع بها الخلق، وعندما خوفه قومه من آلهتهم التي دعا إلى نبذها، قال متعجباً: ﴿**وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (الأنعام، ٨١).

فإبراهيم عليه السلام في ذلك الموقف كان يقارن بين القوَّة الوهميّة التي يستند إليها قومه، والقوَّة الوهميّة التي كانوا يتصوّرون أنّهم يملكونها، وبين قوَّة الله

تعالى فأخبر أنّ قومه أولى بالخوف منه.

وقد عقَّب الله تعالى على قول إبراهيم عليه السلام مقرِّراً هذه الحقيقة المطلقة، ومقنِّناً هذه السنّة الإلهيّة التي لا تتخلَّف، فقال تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ**﴾ (الأنعام، ٨٢)

وعلى خطى إبراهيم عليه السلام سار أصحاب محمّد صلى الله عليه وآله: ﴿**الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ**﴾ (آل عمران، ١٧٣).

وسنحاول هنا ـ باختصار ـ تبيان دور الإيمان في الوقاية من ثلاث مخاوف كبرى، هي في أصلها أمّ المخاوف ومنبعها:

أ. الموت

فالموت هو الشبح الأكبر الذي يملأ القلب بالمخاوف، فيتوزَّع منه الخوف لنفس الإنسان وسلوكه ومواقفه، شعر بذلك أو لم يشعر.

ولا يقي من أذى هذا الشبح، بل لا يقتله إلا الإيمان بالله المحيي المميت، وبحقائق الآخرة، التي تجعل الموت رحلةً سعيدةً ينتقل بها الإنسان إلى عوالم أكمل وأجمل.

أمَّا العلم الأوّل، فيخلِّص الإنسان من عبوديّة المخاوف لكلِّ القوى التي مثَّلها النمرود عندما قال: ﴿**أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ**﴾ (البقرة، ٢٥٨)، وحينها ينطق المؤمن بما نطق به سعيد بن جبير عندما هدده الحجاج بالقتل فقال له: «لو علمت أنّ الموت والحياة في يدك ما عبدت إلهاً غيرك».

أمّا العلم الثاني، فيلطف من العلم الأوّل؛ لأنَّه يُحيل الموت باباً من أبواب السعادة، أو هو ـ بتعبير النورسي ـ بمثابة التقاعد الذي يناله الإنسان بعد أن تستنفذ جميع قواه العمليّة. يقول بديع الزمان: «إنَّ الموت ليس عدماً،

ولا إعداماً، ولا فناءً، ولا لعبة العبث، ولا انقراضاً بالذّات من غير فاعل، بل هو تسريح من العمل، من لدن فاعل حكيم، وهو استبدال مكان بمكان، وتبديل جسم بجسم، وانتهاءٌ من وظيفة، وانطلاق من سجن الجسم، وخلق منتظم جديد وِفقَ الحكمة الإلهيّة»[٢٣].

أمّا ما بعد الموت، فهو المحل الذي يلقى المؤمنَ فيه كلُّ ما هفت إليه نفسه في الدنيا وقصرت عنه يداه، فهو الباب الذي تنفتح من كوَّته الأماني، وتتحقّق الرغبات، فهو قدوم على الله، ومن لا يحب القدوم على الله؟

ب ـ الرزق:

وهو الشبح الثاني من أشباح الخوف، وهو الذي يحوِّل من يعبده أو يشرِكُ بالله فيه إلى عبدٍ لكلِّ من يملك ديناراً أو درهماً، فلا يهنأ له عيش، ولا يستقرّ له سكن، بل يصير محلاً لتنزّلات الشياطين، يقول الغزالي: «وذلك لأنّ الشيطان يعده الفقر ويأمره بالفحشاء ويقول إن لم تحرص على الجمع والادِّخار فربما تمرض وربما تعجز وتحتاج إلى احتمال الذل في السؤال فلا يزال طول العمر يتعبه في الطلب خوفاً من الفقر ويضحك عليه في احتماله التعب نقداً مع الغفلة عن الله لتوهم تعب في ثاني الحال وربما لا يكون وفي مثله قيل:

ومن ينفق الساعات في جمع ماله مخافه فقر فالذي فعل الفقر»[٢٤].

أمّا المؤمن، فقد وقي من هذا الخوف، ووقي من نتائجه، لأنه يعلم أن الله هو الرزاق ذو القوّة المتين، فكلُّ رزق هو رزقه، قال تعالى: ﴿**قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ**﴾ (يونس، ٥٩).

وهذا الأمن النفسيُّ الذي يستشعره من علم أنّ الرزق بيد الله هو الذي يجعل يديه لا تمتدّان بالرغبة إلا إلى الله.

ج ـ تقلّبات المقادير:

الشبح الثالث من أشباح الخوف، هو التقلّبات التي تُصيب الحياة، فتملؤها زهواً وسروراً، أو كدراً وأحزاناً، وهي تقلّبات ينسبها أكثر الناس للزمن كما ينسبون تقلّبات الشتاء والصيف للشمس والأرض والكواكب، وكما ينسبون جميع الأشياء لأربابها الوهميين، الأسماء التي لا مسميات لها.

لكنّ المؤمن يرى في هذه التقلّبات رسائل ربّانية يتعرّف من خلالها إلى ربِّه، فيجعل من الكون وما يجري فيه من أنواع التدابير محراباً من محاريب الخشوع لله.

ونرى القرآن الكريم ينسب الأيام لله، قال تعالى: ﴿**قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللهِ لِيَجْزِيَ قَوْماً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ (الجاثية، ١٤)

ولهذه المعرفة قيمة كبيرة في التخفيف من وقع البلاء، فمن عرف أنَّ البلايا من مولاه وسيده الذي هو أرحم به من والدته ووالده، كيف يستثقل البلاء أم كيف يخافه؟!

٢ـ الناحية الذوقيّة:

ويُشير إليها قوله ﷺ، وقد سئل عن قوله تعالى: ﴿**أَفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ..**﴾ (الزمر، ٢٢) فقال: «إنّ النور إذا دخل في القلب اتّسع وانفسح»[٢٥].

فالقلب ـ كما ينصّ هذا الحديث ـ يتّسع وينفسح وينشرح بنور الإيمان، كما يضيق وينكمش بظلمة الإلحاد والشك والنفاق، كما قال تعالى: ﴿**فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾ (الأنعام، ١٢٥).

وهذا الاتّساع والانفساح علامة على استقرار الإيمان في القلب،

وعروج صاحبه في معارج المعرفة بالله، وقد أخبر عليه السلام عن علامات ذلك فقال: «ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً»[٢٦].

وفي هذا الحديث إشارةٌ إلى أنَّ المعاني الإيمانيّة في مرحلتها الوجدانيّة تتحوَّل إلى طعام وشراب يذوقه صاحبه ويتنعَّم به. وقد ورد هذا بصيغ مختلفة منها قوله عليه السلام: «ثلاثٌ من كنَّ فيه وجد بهنَّ حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحبَّ إليه ممّا سواهما، ومن كان يحبُّ المرء لا يحبه إلا لله، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار»[٢٧].

بل إنّ الحديث يُشير إلى أنّ هذه المعاني الذوقيّة الإيمانيّة قد يستغني بها صاحبها عن كثيرٍ من الطعام والشراب، ففي الحديث لمَّا نهى عليه السلام أصحابه عن الوصال، وقالوا: إنّك تواصل، قال: «إنّي لست كهيئتكم إنّي أُطعم وأُسقى»، وفي لفظ: «إنّي أظلّ عند ربي يطعمني ويسقيني»، وفي لفظٍ: «إنّ لي مطعماً يطعمني وساقياً يسقيني»[٢٨].

وقد عقَّب ابن القيم على هذا الحديث بقوله: «وقد غلظ حجاب من ظنَّ أنَّ هذا طعامٌ وشرابٌ حسيّ للفم، ولو كان كما ظنّه هذا الظانّ لما كان صائماً، فضلاً عن أن يكون مواصلاً، ولما صحَّ جوابه بقوله: «إنّي لست كهيئتكم» فأجاب بالفرق بينه وبينهم، ولو كان يأكل ويشرب بفيه الكريم حساً لكان الجواب أن يقول: «وأنا لست أواصل أيضاً»، فلمَّا أقرَّهم على قولهم (إنّك تواصل) عُلم أنّه كان يمسك عن الطعام والشراب، ويكتفي بذلك الطعام والشراب العالي الروحاني الذي يغني عن الطعام والشراب المشترك الحسيّ»[٢٩].

وهذا المعنى المقاصديّ من العقيدة يقتضي منهجاً خاصاً يختلف عن المنهج

الذي يحقّق المقاصد العرفانيّة، فهذا المنهج يعتمد على كثرة ذكر الله.. كما قال رسول الله ﷺ مشيراً إلى ذلك: «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم وإن تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذرعاً وإن تقرب إلي ذرعاً تقربت منه باعاً وإذا أتاني يمشي أتيته هرولة»[٣٠].

ففي هذا الحديث إشارة إلى دور الذكر في رحلة العروج والتقرب إلى الله.

المبحث الثالث ـ المقاصد السلوكيّة

ونريد بها تحوّل الإيمان من معانٍ عقليّة وأذواقٍ وجدانيّة إلى حياةٍ عمليّة تظهر على الجوارح في عالم الفرد والمجتمع.

ولهذا، فإنّ القرآن الكريم عندما يذكر الأخلاق العالية يربطها بالمؤمنين، كما قال تعالى في أوّل سورة المؤمنون: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاء ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ * أُوْلَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ * الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (المؤمنون، ١١)

فالسورة الكريمة تبدأ بتقرير الفلاح للمؤمنين، ثمّ تصفهم بعد ذلك بما تصفهم به من صفات تشمل جميع العلاقات، مع الله، ومع النفس، ومع الخلق.. وكأنّها تقول: إنّ الأساس في صلاح هذه العلاقات جميعاً هو ذلك الإيمان العميق بالله.

وهذا من الحقائق البديهيّة، فالإيمان المقيّد بضوابط الشرع المراعي لمقاصده

هو المدرسة التربويّة الكبرى التي تجعل الإنسان غير محتاجٍ إلى أيِّ رقابةٍ غير رقابته الإيمانيّة.

وقد نبّه جمال الدّين الأفغاني إلى هذا الأثر الإيماني مشيراً إلى قصور القانون عن توفير الحصانة الأخلاقيّة، فقال: «ليس بخافٍ أنَّ قوَّة الحكومة إنَّما تأتي على كفِّ العدوان الظاهر، ورفع الظلم البيّن، أمّا الاختلاس والزور المموّه والباطل المزيّن والفساد الملوّن بصبغ من الصلاح، ونحو ذلك ممّا يرتكبه أرباب الشهوات، فمن أين للحكومة أن تستطيع دفعه؟ وأنّى يكون لها الاطِّلاع على خفيات الحيل، وكامنات الدسائس ومطويّات الخيانة ومستورات الغدر حتّى تقوم بدفع ضرره؟

على أنَّ الحاكم وأعوانه قد يكونون، بل كثيراً ما كانوا ويكونون، ممّن تملكهم الشهوات، فأيُّ وازع يأخذ على أيدي أصحاب السلطة، ويمنعهم من مطاوعة شهواتهم المتسلّطة على عقولهم؟ وأي غوث ينقذ ضعفاء الرعايا وذوي المسكنة منهم من شره أولئك المتسلطين وحرصهم؟»[٣١].

وفلسف الدكتور محمد عبد الله درّاز ذلك وعلّل له، فقال: «لا قيام للحياة في الجماعة إلا بالتعاون بين أعضائها، وهذا التعاون إنَّما يتم بقانون ينظّم علاقاته، ويحدد حقوقه وواجباته. وهذا القانون لا غنى له عن سلطان نازع وازع، يكفل مهابته في النفوس، ويمنع انتهاك حرماته.

ونقرّر أنّه ليس على وجه الأرض قوّة تكافئ قوّة التديّن، أو تدانيها في كفالة احترام القانون وضمان تماسك المجتمع، واستقرار نظامه، والتئام أسباب الراحة والطمأنينة فيه.

والسرّ في ذلك أنّ الإنسان يمتاز عن سائر الحيوانات الحيّة بأنّ حركاته وتصرّفاته الاختيارية يتولى قيادتها شيء لا يقع عليه سمعه ولا بصره، ولا

يوضع في يده ولا في عنقه، ولا يجري في دمه ولا في عضلاته ولا في أعصابه، وإنّما هو معنىً إنسانيّ روحانيّ اسمه الفكرة والعقيدة. ولقد ضلَّ قوم قلبوا هذا الوضع، وحسبوا أنّ الفكر والضمير لا يؤثّران في الحياة المادية والاقتصادية بل يتأثران بها»[٣٢].

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة عندما ذكر تأثير الإيمان في الردع عن القتل في الوقت الذي لم يكن هناك شرطة ولا سجون ولا إعدام، فقال تعالى ذاكراً قصة ابني آدم بالحق: ﴿**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ**﴾ (المائدة: ٢٧ ـ ٢٨).

وسنحاول هنا باختصار عرض الأركان الكبرى للعقائد، وبيان كيفيَّة عرضها لتُحقِّقَ هذا الركن من أركان المقاصد العقديّة.

وهذه الأركان هي ما وردت الدلالة عليه في مواضع من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ**﴾ (البقرة: من الآية ١٧٧)، وقوله تعالى: ﴿**آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ**﴾ (البقرة، ٢٨٥)، وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا**﴾ (النساء، ١٣٦)

وقد ذكر عليه السلام الأركان الأساس للإيمان، فقال: «الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالجنة والنار والميزان وتؤمن بالبعث بعد الموت وتؤمن بالقدر خيره وشره»[٣٣].

وانطلاقاً من هذا، قسَّم علماء التوحيد قضايا الإيمان إلى ثلاثة أركان هي الإلهيَّات، والنبوَّات، والسمعيَّات، أو هي الإيمان بالله، وبالرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ وبعالم الغيب.

ولهذا التقسيم أهميّة كبرى بسبب اختلاف مناهج التعامل مع كلِّ ركنٍ من هذه الأركان.

وسنحاول في هذا المبحث تبيان أهمّ ما ينبغي تعليمه من هذه الأركان لتؤدِّي العقائد مقاصدها الشرعيّة.

١ـ الإيمان بالله

وهو أوّل عنصر من العناصر التي تتشكَّل منها الشخصيَّة السوية؛ لأنَّ هذا الإيمان هو الذي يوجِّه السلوك، ويحصِّنُ الاعتقادات، ويضبط نوازع النفس.

ولهذا قال رسول الله عليه السلام معلِّماً لابن عباس، وقد كان حينها لا يزال طفلاً صغيراً: «يا غلام إنّي أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك؛ احفظ الله تجده تجاهك، وإذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله».

والقرآن الكريم نصَّ على رعاية هذا الجانب ابتداء من مرحلة الطفولة، فقال تعالى حاكياً عن التربية النموذجيّة للقمان عليه السلام: ﴿**وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾.

والتربية الإيمانيَّة في هذا الجانب تركِّز على أمرين أساسين كلاهما مما وردت النصوص بالتركيز عليه، باعتبارهما أساس العقائد، هما:

التوحيد:

لأن أساس كل العقائد هو التوحيد، كما أن منبع كل الانحرافات هو الشرك. ولهذا كانت الدعوة للتوحيد ـ بمعناه العميق الشامل ـ هي أساس دعوة الرسل عليهم السلام، كما قال تعالى: ﴿**وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ**﴾ (الزخرف: ٤٥)، وقال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ**﴾ (الأنبياء: ٢٥).

أسماء الله الحسنى:

وهي المعرفة الثانية بعد التوحيد، وإن كان التوحيد في حقيقته جزء منها، ولكنّه لأهميّته، ولما تعرّض له من تحريف، أُفرِدَ بتلك الأهميّة الخاصة.

وأسماء الله تعالى هي المعارف التي أذن الله تعالى فيها لوسائل إدراكنا البسيطة أن تتعرَّف بها إلى كمالات الألوهيّة، وهي لذلك من الأهميّة بحيث لا يمكن مقارنتها بأيٍّ معرفةٍ من المعارف الأخرى؛ لأنَّ كلَّ ما في الكون أثر من آثار أسماء الله.

وهي لذلك أبواب علاقتنا بالله؛ لأنّ لكلِّ اسم من أسماء الله دلالته الخاصة التي تتطلّب عبوديّتها الخاصّة.

ولهذا علَّمنا تعالى أن ندعوه بأسمائه الحسنى، مستشفعين بها إليه، ومتوسطين بها لديه، كما قال تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا**﴾ (الأعراف، ١٨٠).

وذلك لأنّ الدعاء ـ في أصله ـ مقتضىً من مقتضيات المعرفة بالله، فالمعرفة بأسماء الله وصفاته العليا هي التي تدعو إلى الثقة فيه، وهي التي تدعو إلى سؤاله.

وقد اهتمّ الغزالي في كتابه الجليل (المقصد الأسنى) بالبعد التربويّ لأسماء الله الحسنى، فكان يذكر عند نهاية شرح كلِّ اسمٍ حظَّ العبد

السلوكيِّ منه، فهو يعتبر لكلِّ صفةٍ من صفات الله تعالى أو اسم من أسمائه أثره الخاص به، والذي لا يمكن للإنسان الحصول عليه إذا لم يستولِ على قلبه معنى ذلك الاسم أو تلك الصفة، وهو معنى الإحصاء الذي ورد في قوله ﷺ: «إنّ لله تسعة وتسعين اسما مائة غير واحد من أحصاها دخل الجنة»[٣٤].

٢.الإيمان بالنبوَّات

وهو العنصر الثاني من الأركان الأساس للإيمان، ولذلك امتلأت آيات القرآن الكريم بالثناء عليهم وذكر قصصهم وأحوالهم لتملأ القلوب محبّةً لهم وإجلالاً، وتشحن الطاقات قدوة وسلوكاً، فيعيش المؤمن في صحبة النماذج الطاهرة الرفيعة، فيترفع من خلالها إلى الآفاق العليا من الكمال الإنساني.

وخير مصدر ـ بل يكاد يكون المصدر الوحيد للتعرّف إلى حقيقة الرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ هو القرآن الكريم، فهو الكتاب المؤرِّخ لحياتهم المرشد لكمالهم المصحح للأخطاء الكثيرة والتحريفات العظيمة التي لحقتهم.

انطلاقاً من هذا سنذكر هنا بعض الآثار التربويّة للإيمان بالرسل، وما يستدعيه من طرق التعريف بهم، وما ينبغي احترازه من ذلك:

القدوة:

ويُشير إلى هذه الناحية المهمَّة الناتجة عن الإيمان الصحيح بالرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ قوله تعالى: ﴿**أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ**﴾ (الأنعام، ٩٠)، فالغرض الأوَّل من الإيمان بالرسل إيماناً يولِّد المحبَّة في قلوب أصحابه هو اتِّخاذهم نماذج يُقتدى بها، وأنواراً يُهتدى بهديها.

وذلك لأنَّ المعارف تظلّ أرواحاً مجرَّدة قد لا تجد من يلتفت إليها حتَّى

تجد الأجساد الطاهرة التي تمثِّلها، فتخرج من عالم المثال إلى عالم الواقع.

وكمثالٍ على ذلك تمثيل الرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ لدور التجرُّد والإخلاص في التعامل مع الله، وهذا ما تبرهن عليه خطبهم لأقوامهم في القرآن الكريم، والتي يحرص القرآن الكريم على ذكرها وتكرارها لتصبح محلَّ نظر المقتدي، فلا يتيه بالحوادث عن مواضع القدوة، قال تعالى على ألسنتهم: ﴿**يَا قَوْمِ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾ (هود، ٥١)، وقال تعالى: ﴿**اتَّبِعُوا مَنْ لا يَسْأَلُكُمْ أَجْراً وَهُمْ مُهْتَدُونَ**﴾ (يس، ٢١)، وقال تعالى: ﴿**فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾ (يونس، ٧٢).

ولهذا كان رسول الله ﷺ يستحضر مواقف الأنبياء ليُعيد إحياءها من جديد، فكان يستحضر في المواقف المختلفة ما حصل لإخوانه من الأنبياء. عن عبد الله بن مسعود قال: قسَّم رسول الله ﷺ ذات يوم قسماً فقال رجل من الأنصار: إنَّ هذه القسمة ما أريد بها وجه الله، قال، فقلت: يا عدو الله أما لأخبرنَّ رسول الله ﷺ بما قلت، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فاحمرّ وجهه ثمّ قال: «رحمة الله على موسى، لقد أوذي بأكثر من هذا فصبر»[٣٥].

وفي موقف آخر قال ﷺ: «أقول كما قال أخي يوسف: ﴿**لا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ**﴾» (يوسف، ٩٢)[٣٦].

وهكذا يصبح الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ مصابيح تضيء للمهتدين، وتبصِّرهم الطريق الصحيح،

وهذه الصفة تقتضي عصمة الرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ

وتقتضي اقتصار المربِّي على هذه العصمة، وذلك لأنَّ تصوير الإثم في تصرُّفات الأنبياء ـ كما تفعل بعض كتب التفسير والمواعظ ـ ينزع منهم الثقة، ويجعلهم محلاً للنقد، وهو ما قد يُتذرَّع به لسلوك سبيل المعصية بحجَّة أنَّ الأنبياء مع مكانتهم الرفيعة وقع منهم الخطأ.

٣ـ الإيمان بعالم الغيب

عوالم الغيب ـ في أصلها ـ هي العوالم التي خفيت على المؤمن، أو التي لا تستطيع وسائل الإدراك العاديّة التعرّف إليها، أو التي جاءت النصوص المعصومة بالدلالة عليها، وهي بذلك تشمل كلَّ قضايا الإيمان، كما قال تعالى في وصف المؤمنين: ﴿**الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**﴾ (البقرة، ٣).

وأخبر أنَّ المؤمنين الصادقين لا يحول بينهم وبين الخوف من الله أو التعامل الإيمانيّ معه كونه غيباً عن حواسهم، كما قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ (المائدة، ٩٤)، وقال تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ**﴾ (الأنبياء، ٤٩)، وقال تعالى: ﴿**إِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ**﴾ (يس، ١١).

وهذا لأنَّ أصل التكليف يقتضي الغيب، فلو أنَّ قضايا الإيمان كان دليلها الحس ووسائل الإدراك العاديَّة لما كان هناك أيُّ تكليفٍ بالإيمان بها.

ولكن عالم الغيب أو السمعيَّات ـ كمصطلح ـ قُصِرَ على ما لا يُمكن الاستدلال عليه بالعقل المجرَّد، وما كان في نفس الوقت في حيِّز الإمكان، فتخرج أبواب الألوهيّة والنبوّات

لانسجام العقل مع النصوص في الدلالة عليها.

فلذلك يُكتفى في مثل هذه المسائل بالأدلّة المعصومة، ويُعزل العقل عن البتّ فيها بقول أو بدليل إلا دليل الإمكان، ولهذا قال تعالى بعد ذكر كثيرٍ من الأخبار والقصص: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران، ٤٤)، وقال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود، ٤٩)، وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (يوسف: ١٠٢).

ولهذا الإيمان تأثيره النفسيّ والتربويّ الكبير على الإنسان، بل إنَّه ينقله من عالم البهيميّة الذي تُلقيه فيه غرائزه وأهواؤه إلى عالم الإنسانيّة الرفيع، يقول سيد قطب: «والإيمان بالغيب هو العتبة التي يجتازها الإنسان، فيتجاوز مرتبة الحيوان الذي لا يُدرِك إلا ما تدركه حواسّه، إلى مرتبة الإنسان الذي يُدرِك أنَّ الوجود أكبر وأشمل من ذلك الحيِّز الصغير المحدَّد الذي تدركه الحواس ـ أو الأجهزة التي هي امتداد للحواس ـ وهي نقلة بعيدة الأثر في تصوّر الإنسان لحقيقة الوجود كله ولحقيقة وجوده الذاتيّ، ولحقيقة القوى المنطلقة في كيان هذا الوجود، وفي إحساسه بالكون وما وراء الكون من قدرةٍ وتدبير. كما أنَّها بعيدة الأثر في حياته على الأرض؛ فليس من يعيش في الحيِّز الصغير الذي تدركه حواسّه كمن يعيش في الكون الكبير الذي تدركه بديهته وبصيرته؛ ويتلقَّى أصداءه وإيحاءاته في أطوائه وأعماقه، ويشعر أنَّ مداه أوسع في الزمان والمكان من كلِّ ما يدركه وعيه في عمره القصير

المحدود»[٣٧].

ويردّ على المفكِّرين المعاصرين الذين يتصوَّرون الإيمان بعوالم الغيب نوعاً من الهروب من الواقع، فيقول: «لقد كان الإيمان بالغيب هو مفرق الطريق في ارتقاء الإنسان عن عالم البهيمة. ولكنّ جماعة المادّيين في هذا الزمان، كجماعة المادّيين في كلِّ زمان، يريدون أن يعودوا بالإنسان القهقرى.. إلى عالم البهيمة الذي لا وجود فيه لغير المحسوس! ويسمون هذا (تقدّمية) وهو النكسة التي وقى الله المؤمنين إيّاها، فجعل صفتهم المميزة، صفة: الذين يؤمنون بالغيب»[٣٨].

وبعد هذا، فإنَّ الآثار العظيمة للإيمان بالغيب لا تتحقَّق إلا إذا لقيت طرحاً سليماً من المربي. ونرى أنّنا خصوصاً في هذا العصر بحاجة إلى طرح مثل هذه القضايا طرحاً علمياً؛ لأنّ العقليَّة المعاصرة لا تسلِّم للشيء من غير أن تجد ما يبرهن عليه.

نعم إنّ قضايا الإيمان بالغيب لا يمكن إدراكها بالحسِّ المجرَّد، ولا بوسائل الإدراك العاديّة، ومع ذلك، فإنّ للعقل مجالاً فيها، إمَّا في التعرّف إلى إمكانيّة وجودها، أو في تصوُّر ما يحمله الإيمان بالغيب من حقائق.

أما مجال التعقّل، فالقرآن الكريم يُبرهن على الغيب بالأدلّة العقليّة الكثيرة، فيبرهن على البعث والقيامة بما يريه في الإنسان والأرض من آثار تدلّ على قدرة الله المطلقة بإعادة الحياة، فالله هو المبدئ المعيد، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمّىً ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مَنْ بَعْدِ عِلْمٍ**

﴿شَيْئاً وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (الحج، ٥)

فالله تعالى يستدلّ بقدرته المطلقة على نقل الإنسان من طورٍ إلى طور على قدرته على البعث الذي هو في حقيقته لا يعدو أن يكون طورا من أطوار حياة الإنسان الممتدّة.

ومثل ذلك عالم الملائكة وغيره من العوالم الغيبيّة التي خلقها الله، كما خلق الإنسان. يقول سيد قطب: «ونسأل: ماذا عند أدعياء العقليّة العلميّة، من علمهم ذاته، يحتم عليهم نفي هذا الخلق المسمَّى بالملائكة، وإبعاده عن دائرة التصوّر والتصديق؟ ماذا لديهم من علم يوجب عليهم ذلك؟

إنَّ علمهم لا يملك أن ينفي وجود حياةٍ من نوعٍ آخر غير الحياة المعروفة في الأرض في أجرام أخرى، يختلف تركيب جوِّها وتختلف طبيعتها وظروفها عن جو الأرض وظروفها... فلماذا يجزمون بنفي هذه العوالم، وهم لا يملكون دليلاً واحداً على نفي وجودها؟

إنّنا لا نحاكمهم إلى عقيدتنا، ولا إلى قول الله سبحانه! إنّما نحاكمهم إلى علمهم الذي يتَّخذونه إلهاً... فلا نجد إلا أنَّ المكابرة وحدها ـ من غير أيِّ دليلٍ من هذا العلم ـ هي التي تقودهم إلى هذا الإنكار غير العلميّ! لمجرَّد أنَّ هذه العوالم غيب. لقد نرى حين نناقش هذه القضيّة أنّ الغيب الذي ينكرونه هو الحقيقة الوحيدة التي يجزم هذا العلم اليوم بوجودها؛ حتّى في عالم الشهادة الذي تلمسه الأيدي وتراه العيون»[٣٩].

ويقول النورسيّ مبيِّناً علميَّة الإيمان بالملائكة: «إنَّ الكرة الأرضيَّة وهي واحدة من الأجرام السماويّة، على كثافتها وضآلة حجمها، قد أصبحت موطناً لِمَا لا يُحدّ من الأحياء وذوي المشاعر، حتّى لقد أصبحت أقذر

وأخسّ الأماكن فيها منابع ومواطن لكثير من الأحياء، ومحشراً ومعرضاً للكائنات الدقيقة. فالضرورة والبداهة والحدس الصادق واليقين القاطع جميعاً تدلّ وتشهد بل تعلن أنّ هذا الفضاء الواسع والسموات ذات البروج والأنجم والكواكب كلها مليئة بالأحياء وبذوي الادراك والشعور»[٤٠].

وهكذا، فإنَّ المربِّي الصادق لا يكتفي بتقرير الحقائق الغيبيّة مجرّدةً، يكلِّف بها عقل المتلقّي تكليفاً، بل يحاول أن يلطِّفها ويقوِّي رسوخها بما يبثّه من أدلّة، فإنَّ إبراهيم عليه السلام مع علمه بقدرة الله المطلقة على الإحياء طلب من الله ما يزيد هذه الطمأنينة قوّةً ورسوخاً، قال تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (البقرة، ٢٦٠)

أمّا مجال التصوّر، فإنَّ الكثير من قضايا الإيمان الغيبيّ يُمكن قياسه على ما خلق الله في الأرض من ظواهر، من باب تقريب عالم الغيب من عالم الحس، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿**وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (البقرة، ٢٥) أي يشبه الشكل الشكل، ولكن الطعم غير الطعم، ومثل ذلك قوله عليه السلام في ذكر سدرة المنتهى: «فإذا ورقها كآذان الفيلة ونبقها مثل قلال هجر»[٤١].

الهوامش:

[١] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٧، دار المعرفة، بيروت.
[٢] م. ن، ج ١، ص ١٨.
[٣] مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٠٠، حديث ٢٢٠٨٨، مؤسسة قرطبة، القاهرة؛ صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٨٣، حديث ٤٢٦٩، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، الطبعة الثانية؛ صحيح مسلم، ج ١، ص ٦٧، حديث ١٩٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
[٤] إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٨.
[٥] م. ن.
[٦] المقصد الأسنى، الجفان والجابي، ص ٤٥، قبرص، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ ـ ١٩٨٧.
[٧] م. ن.
[٨] سنن الترمذي، دار الغرب الإسلاميّ، الحديث رقم ٢٦٨٥، بيروت، سنة النشر ١٩٩٨م، قال الترمذي: حديث غريب.
[٩] الغزالي، المنقذ من الضلال، المكتبة الثقافيّة، بيروت، تحقيق: محمد محمد جابر، ص٨٧.
[١٠] الغزالي، الإحياء، ج ١، ص٢٣.
[١١] الغزالي، الإحياء، ج١، ٩٨.
[١٢] الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص١٧٣، ١٧٤.
[١٣] الإحياء، ج ١، ص٩٤.
[١٤] الإحياء، ج١، ص٩٤.
[١٥] لم نكن لنهتم بالتنبيه إلى ما في هذا الكتاب من مخاطر على العقيدة الإسلاميّة لولا انتشاره من جديد، بعد أن كاد يندثر بسبب مبالغة العلماء في جميع العصور في التحذير منه. وقد صنَّف أبو يعلى كتابه هذا في أوائل القرن الخامس الهجري في بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية، لكن الكتاب ما شاع وذاع خبره إلا سنة (٤٢٩هـ) لما ضجّ علماء بغداد لظهور هذا الكتاب ولافتتان بعض الجهال بما فيه، وقد سجل ابن الأثير في الكامل في التاريخ) ٨/ ١٦ (هذه الواقعة في أحداث سنة (٤٢٩هـ) فقال: «وفيها أنكر العلماء على أبي يعلى بن الفراء الحنبلي ما ضمنه كتابه من صفات الله سبحانه وتعالى المشعرة بأنّه يعتقد التجسيم، وحضر أبو الحسن القزويني الزاهد بجامع المنصور، وتكلم في ذلك تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً». ثمّ قال في أحداث سنة (٤٥٩هـ) حيث كانت وفاة أبي يعلى: «وفي شهر رمضان منها توفي أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء الحنبلي، ومولده سنة ثمانين وثلاثمائة، وعنه انتشر مذهب أحمد، وكان إليه قضاء الحريم ببغداد بدار الخلافة، وهو مصنّف كتاب الصفات أتى فيه بكل عجيبة، وترتيب أبوابه يدل على التجسيم المحض، تعالى الله عن ذلك». وقد ذكر الذهبي الحادثة في سير أعلام النبلاء) ١٨/ ٩٠ (في ترجمة أبي يعلى فقال: «وجمع كتاب (إبطال تأويل الصفات) فقاموا عليه لما فيه

من الواهي والموضوع». وقد نبَّه العلماء إلى خطر هذا الكتاب، فقال فيه معاصره أبو محمد رزق الله الحنبلي شيخ الحنابلة ورئيسهم في بغداد: «لقد شان المذهب شيناً قبيحاً لا يُغسل إلى يوم القيامة»، انظر: دفع شبه التشبيه لابن الجوزي ص١٠. وقد ألّف بعض المعاصرين كتاباً في التحذير منه سماه (التَّحْذِيْرَات مِنْ كِتَاب إِبْطَالِ التَّأْوِيْلاَت).

[١٦] القاضي أبو يعلى الفراء، إبطال التأويلات، ج ١، ص ١٣٣، دار إيلاف الدولية، الكويت.

[١٧] م. ن، ج ١، ص ١٤٦.

[١٨] م. ن، ج ١، ص ٢٠٢

[١٩] قال ابن تيمية: موضوع، وقال الشيخ علي القاري: قال ابن القيم: «هو من كلام عباد الأصنام الذين يحسنون ظنهم بالأحجار» وقال ابن حجر العسقلاني: «لا أصل له ونحو من بلغه عن الله شيء فيه فضيلة فأخذ به إيماناً به ورجاء ثوابه أعطاه الله ذلك وإن لم يكن كذلك» انظر تعليق ناصر الدين السلسلة الضعيفة، ج ١، ص ٦٧، مكتبة المعارف، الرياض.

[٢٠] ذكره الشيخ علي القاري في الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، ص ٢٤٨، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة، ١٣٩١ هـ، ١٩٧١م. وقال بعده: قال السخاوي: لا أصل له بهذا اللفظ، وقال الزركشي: رواه الديلمي عن ابن عمر بلفظ «إذا كان آخر الزمان واختلف الأهواء فعليكم بدين البادية» وسنده واه بل قال الصنعاني موضوع.

[٢١] انظر تنزيه الشريعة، ص ٢٣٥ـ ٢٦٧، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٨١.

[٢٢] مسند أحمد، ج ١، ص ٢٩٣، حديث ٢٦٦٩، وج ١، ص ٣٠٣، حديث٢٧٦٣، وسنن الترمذي حديث ٢٥١٦، وقال: حديث حسن صحيح.

[٢٣] المكتوبات، دار الآفاق الجديدة، بيروت، المكتوب العشرون، الكلمة السابعة.

[٢٤] الغزالي، الإحياء، ج ٣، ص٢٤٣.

[٢٥] سنن سعيد بن منصور، ج٥، ص٨٨.

[٢٦] مسند أحمد، ج ١، ص ٢٠٨، حديث ١٧٧٨، صحيح مسلم، ج ١، ص ٤٦، حديث٦٠.

[٢٧] مسند أحمد، ج ٣، ص١٠٣، حديث ١٢٠٢٥، صحيح البخاري، ج ١، ص١٠، ص١٦، وفي ج ٩، ص ٢٥، حديث ٦٩٤١.

[٢٨] مسند أحمد، ج ٣، ص ٨، حديث ١١٠٧٠؛ وفي ج ٣، ص ٨٧، حديث ١١٨٤٤، وصحيح البخاري، ج ٣، ص ٤٨، حديث ١٩٦٣، وفي ج ٣، ص ٤٩، حديث ١٩٦٧.

[٢٩] مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج ٣، ص ٨٨.

[٣٠] صحيح البخاري، حديث ٧٤٠٥؛ صحيح مسلم حديث ٦٩٠٢.

[٣١] رسالة الرد على الدهريين، ص٧٢.

[٣٢] من كتاب (الدين) للدكتور محمد عبد الله دراز.

[٣٣] مسند أحمد، ج ١، ص٢٧، حديث١٨٤؛ وصحيح مسلم، ج ١، ص ٢٩ حديث٣.

[٣٤] مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٥٨، حديث٧٤٩٣. وصحيح البخاري، حديث ٢٧٣٦ و٧٣٩٢؛ وصحيح مسلم، حديث ٦٩٠٦.
[٣٥] مسند أحمد، ج ١، ص ٤٣٦ حديث ٤١٤٨.
[٣٦] النسائي، السنن الكبرى: ج٦، ص٣٨٢، حديث ١١٢٩٨.
[٣٧] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج١، ص ٣٩.
[٣٨] م. ن، ج١، ص٤٠.
[٣٩] م. ن، ١٠٤٤.
[٤٠] الكلمات، الكلمة التاسعة والعشرون.
[٤١] مسند أحمد، ج ٣، ص١٤٨، حديث١٢٥٣٣؛ وج٣، ص١٥٣، حديث ١٢٥٨٦؛ وصحيح مسلم، ج١، ص ٩٩، حديث٣٣٠.

الأُستاذ الدكتور عبدالحُسين طاهر محمد الربيعي
جامعة ميسان – كُلّية التربية الأساسّية

التداخلُ النصِّيُّ مَع القُرآن الكريم في قصيدةٍ للإمام عليّ بن مُوسى الرِّضا عليه السلام

مبحثانِ تمهيديانِ:

١- تأجيل –مصطلح التداخُل النصّي

٢- الإمام عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام

١. مُصطلحُ التداخُل النصّي:

لمحةٌ دالةٌ:

لا يخفى على أحد أنّ القرآن الكريم يُعَدُّ في طليعة المرجعيات الثقافية التي يستندُ إليها المنشئ من أئمة أهل البيت عليهم السلام، الذين تباينت مهماتهم الجهادية الرسالية، إلاّ أنّها اتجهت نحو هدفٍ مركزي واحدٍ، ولأجلِ إيصال خطابهم وتعميق مضامينه وترصين بنائه، استعانوا – أو جبلوا على الاستعانة – بالخطاب الكوني بحكم نشأتهم الرسالية المستندة إلى هذا النبع الغزير – الثقافة القرآنية، إذ تتلى في بيوتهم آياتُ الله تبارك وتعالى ليلً ونهارٍ.

والإمام الرضا عليه السلام، أحد من هذه العترة الطاهرة والسلسلة الذهبية التي لا يختلف اثنان في عمق ارتباطها بالقران الكريم.

إنَّ استحضار منشئ الخطاب – لحظة تكوين عمله الفني التأثيري، لمنبع من منابع ثقافتهِ وتداخلَهُ مع جزء من جُزئيات نصوصِهِ، هذا النبع الفّياض بالمعاني والصور ودلالات، عُبرِّ عنه في النقد الأدبي الحديث ب (التناص) أو (التعالُق النصّي) أو (التداخُل النصّي) وما إلى ذلك من المصطلحات التي تعددت مؤخراً.

قد شاع مصطلح (التناص) شيوعاً لافتاً، ولكن – ومع هذا الشيوع والانتشار – فقد ظّل عائماً، أذ لم يستطعُ مبتكروهُ إن يحّددوا له مفهوماً دقيقاً يُحصِّنُهُ مما قد يرادفُهُ من مصطلحات كثيرة قد تُخرُجهُ من نصوص أخرى رئيسة مثل القرآن الكريم ب (التداخُل النصّي).

وتوخياً للإيجاز نوردُ أشهرَ التعريفاتِ الكاشفةِ لرؤية النقاد لهذه الظاهرة النقدية.

ففي النقد الغربي، قُصد بالتداخُل النصّي أليةُ الأخذ والاستفادة وأطلقوا عليها التناص[١]، وقد عُدَّ ميخائيل باختين أوَلَ مَنْ صاغَ نظريةً شاملةً في التداخلات النصّية[٢].

وعّرفت جوليا كريستيفا هذا المصطلح قائلةً: «التقاطع والتعديل المتبادل بين وحدات عائدة إلى نصوص مختلفة»[٣].

أما النقدُ العربي الحديث المتأثر بالنقد الغربي تأثّراً لافتاً، فإنّ أولَ من أشاعَ هذه المصطلحات (التناص وما يتصل به) فهو الدكتور عبد الله الغذّامي وأطلق عليه تسمية (النصّ المتداخل) أي النص المتسرِّب داخل نصٍ آخر.[٤]

ويعّرفه الدكتور محمد مفتاح قائلاً: «تعالُق، أي دخول النص في علاقة مع

نصـوص أُخـر بكيفيـات مختّلفـة»[٥] وهذا الانبهـار لم يُبـقِ ولم يـذر؛ لأنّ في موروثنا النقدي ثُمة اشتراك لنصّين في اللفظ والمعنـى أو في كلـيهما، ولكـنّهم نعتوهُ بالـسرقة، فضـلاً عـن أنَّ الناقـد القديم عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١ ه) أبتدعَ مصطلحاتٍ فنّيةً تعّربُ هـذا الاشتراك إلى مُصطلح التداخُل النصّي أو التنـــاص، إذ ذكـــر (الأخـــذ) و (الاستمداد) و (الاستعانة)[٦] ونطالع في كتـاب أسرار البلاغـة رأيـاً لعبـد القـاهر الجرجـاني (٤٧١ ه) يـرتبط بمصطلح التناص، إذ يـرى أنّ الـنصّ ليس لفظاً بـلا معنـىً، ولا معنـىً مـن دون الألفاظ، ولكنّ ما أبداه الموروث النقدي العربي مما عُدّ اصولاً للتنـاصَ لا يقف موازيـاً للتنـاص أو التـداخل النصّي في المفهوم الحديث، إذن الآليـة النقديـة لمفهـوم التنـاص أو التـداخُل النصّي أوسع مما نعرفُهُ عـن الاقتبـاس والتضمين؛ لإن هذين الاثنـين يأتيـان ضـمن أفـق محـدد لتحسـين الإيقـاع وتداعي صور المعاني في مخيلـة المتلقـي ذي الثقافـة القرآنيـة ورف كفايـة الخطـاب، لكـن التنـاص أو التـداخل النصـي منظومـة معرفيـة تتوالـد في ثقافـات تنـصر مكونـة هـذا الخطـاب الجديد

٢- الإمام علّي بن موسى الرِّضا عليه السلام

الإمامُ الجليلُ المعصوم أبـو الحسـن عـلّي بـن مـوسى الكـاظم بـن جعفـر الصادق بن محمّد الباقر بـن عـلي زيـن العابدين السجّاد أبن الإمام السبط أبي عبـد الله الشـهيد أبـن الإمـام أمـير المـؤمنين عـلّي أبـن أبي طالـب، وأبـن فاطمةُ الزهراء البتول بنت خير البريـة مُحَمّد صلى الله عليه وآله.

وُلد عليه السلام في المدينة المنورَّة سنة ١٥٣ للهجرة، وبها نشأ وترعرَع، أمُّهُ أم ولد يقال لها أم البنين وأسمها أروى، وكان الإمام بهيَ الطلعةِ، يهابه كُـلُّ مـن رآه، يُحَّبه مَنْ عَرَفهَ، وكـان عليه السلام عـلى جانـبٍ عظيمٍ من الورع، والتقـوى، والعلـم،

وهو أعلم أهل زمانه وأورعهم وأزهدهم.

وقد قيل للشاعر المعروف أبي نواس الحسن بن هاني ذات يوم: علام تركت مدح عليّ بن موسى والخصال التي تجمعْنَ فيه؟ فقال: لا أستطيع مدح إمامٍ كان جبريل خادماً لأبيه: والله ما تركت ذلك إلا إعظاماً له، وليس قدر مثلي أن يقول في مثله. ثم أنشدَ على الفور:[٧]

قيل لي أنت أحسنُ طرّاً
في فنونٍ من الكلام النبيهِ
لك مِن جَيدِ القريض مديحٌ
يثمرُ الدرُّ في يدي مجتنيهِ
فعلامَ تركت مدحَ ابن موسى
والخصالَ التي تجمّعنَ فيه
قلتُ: لا أهتدي لمدحِ إمامٍ
كان جبريلُ خادماً لأبيهِ

ثمّ إنّ أبا نواس له قصيدة أخرى في مدح الإمام الرضا عليه السلام، إذ ذكر المالكي الشهير بأبن الصباغ في (الفصول المهمة في معرفة أحوال الإئمة)[٨]، أنّ أبا نواس تعرّض لعلي بن موسى الرضا عند خروجه من عند المأمون ودنا منه وقال: يا أبن رسول الله؛ قلتُ فيك أبياتاً أُحِبُّ أن تسمَعَهَا منّي فقال: قُل: فأنشد أبو نواس:

تجري الصلاةُ عليهم كُلّما ذكروا
مطهراتٌ نقيّاتٌ ثيابهمُ
مَن لهيكن علوياً حين تنسُبهُ
فما له في قديم الدهر مفتخرُ
أولئك القومُ أهل البيت عندهم
علم الكتاب وما جاءت به السورُ

فاستجادها الإمام علي الرّضا منه وسُرَّ بها قالَ وأعطاه كُلَّ ما يملك وكان لديه ثلاثمئة دينار ثم ساق إليه بغلته التي كان راكباً عليها.

ولأبي نُواس شعرٌ آخر في الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام يضيقُ المقام بإيراده هنا.

أما شاعر أهل البيت دعبلُ الخُزاعي، فقد دخلَ – ذات يوم – على الإمام علي الرضا عليه السلام بمدينة مرو- عاصمة إقليم خراسان، وقال له: يا إبن رسول الله أني قلت فيكم – أهل

البيت – قصيدةً وآليت على نفسي ألّا أنشدها أحداً قبلك وأُحبّ أن تسمعّها منّي فقال له الإمام: هاتِ هاتِ وأنشد يقول:(٩)

ذكرتُ مَحل الربعِ من عَرَفَاتِ
فأَجْرَيتُ دَمعَ العَيْنِ بالعَبَرَاتِ
وقَدْ خانني صَبري وهاجَت صبابتي
رُسُومُ دِيَارٍ قَفرةٍ وَعِرَاتِ
مَدَارسُ آياتٍ خلَت من تلاوةٍ
وَمَنزل وَحيٍ مُقْفِر العَرَصَاتِ
لآلِ رَسُولِ اللهِ بالخيفِ من مِنى
وبِالبَيتِ والتَعريفِ والجَمَرَاتِ
ديار علي والحسينِ وجعفرٍ
وحمزةَ والسجادِ ذي الثفناتِ
دِيَار لعَبْدِ اللهِ والفَضلِ صِنوهِ
نَجِيِّ رَسُولِ الله فِي الخَلَوَاتِ
مَنَازلُ كانَت للصَلاَةِ وللتُقَى
وللصَومِ والتَّطهيرِ والحَسَنَاتِ
مَنَازل جِبرِيلُ الأمين يَحُلُهَا
مِنَ اللهِ بالتَسْلِيمِ والرَحَمَاتِ
مَنَازِلُ وَحْيِ اللهِ مَعدِن عِلمِهِ
سَبِيل رَشَادٍ وَاضِح الطُرُقَاتِ
فَأَينَ الألى شَطت بِهِم غُربةُ النوَى
فأَمسَيْنَ في الأقطارِ مُفْتَرِقَاتِ
هُمُ آل مِيراثِ النبي إذا انتَمَوا
وهُمْ خيرُ ساداتٍ وخَيرُ حُمَاةِ
مَطَاعيم فِي الإعْسَارِ في كُل مَشهَدٍ
لَقَدْ شَرُفُوا بِالفَضلِ والبَرَكَاتِ
أَئمةُ عَدْلٍ يُقتَدَى بِفعَالِهِم
وتُؤمَنُ مِنهُمْ زَلةُ العَثَرَاتِ
فَيا رَب زِدْ قَلْبِي هدى وبَصيرَةً
وزد حُبهُم يا رب في حَسَنَاتي
لَقَد أَمنتْ نَفسِي بِهِم فِي حَيَاتِها
وإني لأرجُو الأمْنَ بَعْدَ وَفَاتِي
أَلَم تَرَ أني مذْ ثَلاثِينَ حِجةً
أَروحُ وأَغْدُو دائمَ الحَسَرَاتِ
أَرَى فَيْئَهُم فِي غَيْرِهم مُتَقَسِمًا
وأَيْدِيَهُمْ مِنْ فَيئِهِمْ صفرَاتِ
سَلَبِهِمُ ما ذَر في الأفُقِ شَارق
ونادَى مُنَادِي الخَيْرِ بالصَلَوَاتِ
وما طَلَعَتْ شَمس وَحَانَ غُرُوبُها
وبِالليلِ بِكيهِمْ وبِالغدوَاتِ
دِيارُ رَسُولِ اللهِ أَصبحن بَلْقَعاً
وآلُ زِيادٍ تَسْكُنُ الحُجُرَاتِ
وآلُ زِيادٍ في القُصُورِ مَصُونَةٌ
وآلُ رَسُولِ اللهِ في الفَلَوَاتِ
فلولا الذي أرْجُوه في اليَومِ أو غَدٍ
لَقُطِّع نَفسِي إثرَهُمْ حَسَرَاتِ
خُرُوجُ إمَامٍ لا مَحَالةَ خَارج

يَقُـــومُ عَلَـــى اسْـــمِ اللهِ بِالبَرَكَـــاتِ

وهي طويلة بلغت مائـه وعـشرين بيتاً.. ولما فَرَغَ دعبـل ﷺ مـن إنشـادها نهض الإمام الرضـا عليه السلام وأعطـاهُ مائـة دينار هي كُلّ مـا كـان يملكـه حينهـا، فردّها دعبل وقال: والله ما لهذا جئـتُ وأنـما جئـت للسـلام عليـه والتـبرك بـالنظر إلى وجهـه الميمـون. وإني لفـي غنىً فإن رأى أن يعطيني شيئاً من ثيابه للتبرك فهو أحبُّ إليَّ، فأعطـاه الإمـام الرضا عليه السلام جُبَّة خَـزٍ وردَّ عليـه الـصُّرَّةَ وقال للغلام: قل له خُـذْها ولا تردَّهـا فإنك ستصرفها أحوِج ما تكون إليهـا، فأخذها دعبل، ثم أقام مـدةً بمـرو ثـم سافر متوجهاً إلى العراق فخرج عليهم اللصوص ونهبوا القافلـة عـن آخرهـا ومن بينهم دعبل، ثم جلسوا يقتسمون أموالهم فتمثل مقدم اللصـوص بقـول دعبل:

أرى فيـــئهم في غـــيرهم مقســـماً
وأيـــديهم مـــن فيـــئهم صـــفرات

ودعبل يسـمعهُ، فقـال لـه دعبـل: أتعرف قائلَ هـذا البيـت؟ فقـال كبـير اللصوص: كيف لا أعرفُهُ وهو رجـلٍ من خُزاعة يقال له دعبـل شـاعر أهـل البيت. فقال دعبل: أنـا والله صـاحبُ القصيدة وقائلها فيهم... فسـأل كبـير اللصوص القافلة عنه فأخبروه الحقيقة وطلب من دعبـل أن يلقـي القصـيدةَ فألقاها من أولها إلى آخرها، فقال كبـير اللصوص «لقـد وجـب حقـك علينـا وقد أطلقنـا القافلـة ورددنـا جميـع مـا أخذنا منها إكراماً لـك ياشـاعر أهـل البيت».

هذا وللمأمون أبـن الرشـيد عهـدٌ كتبـهُ للإمـام عليه السلام يطـول بيانـهُ، وفي صلاته بالناس في الأعيـاد والمناسـبات وفي مروياته وصفاته ومـا يـروى عنـه من أحاديث عن إبيه وجدّه يرفعهـا إلى جدّه المصطفى رسول الله، في كُلّ هـذا وغيره كلام كثير ليس هذا محله بل كان في نيتنا أن –إن وفقنا الله – أن تكون لنا محاولة تأليف كتابً يحمل رؤىً جديده في مواقفه الرسالية ومـا أثـر عنـه مـن

رسالة ذهبية كتبها للمأمون وهي حفظ الصحة، وهي أدل رسالة في النبوي والطب الوقائي في اللغة العربية استوحت من القرآن والأحاديث النبوية فضلاً عن المعلومات الطبية المتوافرة آنذاك.

لذا يطول بنا المقام لو وقفنا عند سيرته الحركية وفاعلية وجود هذا الإمام في سني الخلافة العباسية التي تكفلت في أقصاء أئمة أهل البيت ومطاردة أتباعهم والتنكيل بهم، وهذا ليس من وكدنا في بحث صغير أريد

له أن يدرس قصيدةً منسوبةً للإمام علي بن موسى الرضا دراسة قائمة على التداخل النصي مع نصوص القرآن الكريم بآليات مختلفة.

النصُّ والإجراء:

قال صاحب جواهر الأدب «القصيدة التائية وهي في الحِكَم منسوبةٌ إلى الإمام علي الرضا»[١٠]

١- واعجبًا لِلْمرءِ في لَذَّتِهْ
يَجرُّ ذَيلَ التِيهِ في خَطْرَتِهْ
٢- يَزْجُرُهُ الوعظُ فَلا يَنْتَهي
كَأَنَّه الميتُ في سَكْرتِهْ
٣- يُبَارِزُ اللهَ بِعِصْيَانِهِ
جَهْرًا ولا يخشاه في خَلوتِه
٤-وإن يَقَع في شِدَّة يبتهل
فإن نَجا عَادَ إلى عَادتِه
٥-ارغَبْ لمولاكَ وكُنْ رَاشِدًا
واعْلَمْ بأنَّ العِزَّ في خَدْمَتِهْ
٦- واتّصل كِتَابَ الله تُهْدَى بِهِ
واتَّبِعِ الشرعَ عَلى سُنَّتِهْ
٧- لا تَحرِصَنْ فالحرصُ يُزرِي بالفَتَى
ويُذْهِبُ الرَونَقَ مِن بَهْجَتِهْ
٨- والحظُّ لا تَجلِبُهُ حِيلَةٌ
كَيفَ يَخَافُ المرءُ مِن فَوتَتِهْ
٩- مَا فَاتَكَ اليومَ سَيأتِي غَدًا
مَا في الذي قُدِّرَ مِن حَيلَتِهْ
١٠-والرزقُ مضمونٌ ومِنْ وَاحِدٍ
مَفَاتِحُ الأشْيَاءِ في قَبْضَتِهْ
١١-قَدْ يُرزَقُ العَاجِزُ مَعْ عَجْزِهِ
ويُحْرَمُ الكَيِّسُ مَعَ فِطْنَتِهْ
١٢-لاَ تَنْهَرِ المسكِينَ يَومًا أتَى
فَقَدْ نَهاكَ الله عن نَهْرَتِهْ
١٣-أَو مسَّكَ الضُرُّ فَلا تَشْتَكِ

إلاَّ لِمـــنْ تَطْمَـــعُ فِي رحمَتِـــهْ
١٤- وهـــو الإلـــهُ القَـــادِرُ القَـــاهر
مـــدَبِّرُ الأشْـــيَاءِ فِي حِكْمَتِـــه
١٦- لِســـانَكَ احْفَظْـــهُ ومِـــنْ نُطْقِـــهِ
واحْـــذَرْ عَلَـــى نَفْسِـــكَ مِـــنْ عَثْرَتِـــهْ
١٧- فالصـــمتُ زَيـــنٌ وَوَقَـــارٌ وَقَـــدْ
يُـــؤْتَى عَلَـــى الإنْســـانِ مِـــن لَفْظِتِـــهْ
١٨- مَـــنْ أطْلَـــقَ القـــولَ بـــلا مُهْلَـــةٍ
لا شَـــكَّ أنْ يَعْثُـــرُ فِي عَجلَتِـــهْ
١٩- مَـــن لَـــزِم الصـــمتَ نَجَـــا سَـــالِمًا
لا يَنْـــدَمُ المـــرءُ عَلَـــى سَـــكْتَتِهْ
٢٠- مَـــن أظْهَـــرَ النـــاسَ علـــى سِـــرِّه
يَسْـــتَوجِبُ الكَـــيَّ عَلَـــى مُقْلَتِـــهْ
٢١- مَـــن مَـــازَحَ النـــاسَ اسْـــتخَفُّوا بِـــهِ
وكَـــانَ مَـــذْمُومًا عَلَـــى مَزْحَتِـــهْ
٢٢- مَـــنْ جَعَـــلَ الخَمْـــرَ شِـــفاءً لَـــهُ
فَـــلا شَـــفَاه اللهُ مِـــن عِلَّتِـــهْ
٢٣- مَـــن نَـــازَعَ الأقْيَـــالَ فِي أمْـــرِهِم
بَـــاتَ بَعِيْـــدَ الـــرأسِ عَـــن جُثَّتِـــهْ
٢٤- مَـــن لاعَـــبَ الثعبـــانَ فِي كَفِّـــهِ
هَيهـــاتَ أنْ يَســـلمَ مِـــن لَسْـــعَتِهْ
٢٥- مَـــن عاشَـــرَ الأحمـــقَ فِي حَالِـــهِ
كَـــانَ هُـــو الأحمـــقُ فِي عِشْـــرَتِهْ
٢٦- لا تَصْـــحَبِ النـــذْلَ فتـــردَى بِـــهِ
لا خَـــيرَ فِي النَّـــذْلِ ولا صُـــحْبَتِهْ

٢٧- مَـــن اعتـــراكَ الشـــكَ فِي جِنْسِـــهِ
وحَالِـــهِ فـــانْظُرْ إلَى شِـــيمَتِهْ
٢٨- مَـــن غـــرَسَ الحنظـــلَ لا يَرتَجِـــي
أنْ يَجْتَـــنِي السُـــكَّرَ مِـــن غَرْسَـــتِهْ
٢٩- مَـــن جَعَـــلَ الحـــقَّ لَـــهُ ناصِـــرًا
أيـــدَهُ اللهُ عَلَـــى نُصْـــرَتِهْ
٣٠- والـــرزق مضـــمون علـــى واحـــدٍ
مفـــاتحُ الأشـــياء فِي قبضـــتِهِ

القصـيدة مـن البحـر السـريع وتشكيلة العروضية:

مُســـتفْعِلُن مُســـتفْعِلُن فـــاعِلُن
مُســـتفْعِلُن مُســـتفْعِلُن فـــاعِلُن

وهي في الحكمة والمواعظ، وقد صاغها منشِئُها الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام صياغةً استوعبت عدداً من الحِكَم المعزَّزة بالمضامين القرآنية المُستحضرة من ذاكرة الإمام ومرجعيته القرآنية الثرية، فعلى صعيد موضوعنا في هذا البحث – التداخل النصّي مع القرآن الكريم في هذه القصيدة، نطالع، ومنذ البيت الأول – هذا التداخُل الخفيّ مع بعض المضامين القرآنية التي توجَّه إليها ذهنُ

الإمام وهو يُنشئُ بيته ومنها المتمثل بقولهِ تبارك وتعالى ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾(١١)

وفي البيت الثاني يلحظ المتأمل تعالُقاً أو تداخلاً مع القرآن الكريم ولا سّيما مع نصوص قرآنية تتمحور حولَ الوعظِ وزجره الإنسان عن المحارم ولكنّه لا يرعوى عن غيّه ، ومن هذه النصوص قوله جلّ ثناؤه: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ وفي سورة النور المُباركة نقرأ قولهَ سبحانه وتعالى المتداخل مضمونه مع بيت الإمام ﴿يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَن تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾(١٢) وفي سورة النحل الشريفة نتأملُ قولَه سُبحانه وتعالى ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ وقد رسخت هذهِ المضامين القرآنية في ذهن الإمام الرضا عليه السلام فتسريت في بيته لتتعالق أو تتداخلَ مع قوله في هذا البيت في شطره الأول (يزجرهُ الواعظ فلا ينتهي)، لأنّه لم يكن حسب الخطاب القرآني الكوني والصفة التي أطلقها القرآن أنتجت لنا عبارة (فلا ينتهي) في قول الإمام الرضا عليه السلام

أما الشطر الثاني من البيت (كأنه الميت في سكرته) فقد تداخل مع تعابير قرآنية كثيرة تحل هذا المضمون الذي جاء به الإمام عليه السلام منظوماً، ومن هذه الآيات المُباركة التي زخرت بها ذاكرة الإمام المتوقدة وحافظُته الوسيعة، قوله تبارك وتعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَٰلِكَ مَا كُنتَ مِنْهُ تَحِيدُ﴾(١٣) وقد يكون التداخل عَبْرَ قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ

﴿كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُم بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾(١٤)

وغنيٌّ عن البيان أنَّ هذا التعالق أو التداخل النصّي قد وُصِف – في النقد الحديث مقروناً بآليات أطلقوا عليها تسميات مختلفةً مُستندَّة من طبيعة التداخل النصّي وفاعليته ومداه، ومن هذهِ الآليات: آلية التكثيف وفي هذه الآلية يُسترجع النصّ الغائبَ (المراد إستحضارُهُ) عبر الإشارة أو الإحالة المكثفة الموجزة أما الآلية الثانية فهي آلية التمطيط، إذ إنّ منتج النصّ لا يكتفي بإستحضار النصي السابق (المُستدعىّ) بل يزيد عليه مايغنيه ويثريه حتى تبدو شهية منتجة بارزة على النص اللاحق، أما آلية التحويل فهي من أبرز أنواع الأخذ وأفضلها؛ لأن منتج الخطاب شاعراً كان أم ناثراً يستلهم النص الغائب ويبدع في الأخذ منه ثم يعيد صياغته بشكل يجعلُ النصّ أكثر تناسقاً وكأنه ولد من جديد، أما الأجترار فهو يتكيء على الاخذ واللصق عبر إعادة النصّ كما هو دون تغيير، إذ يعتمد أسلُوب التكرار، وثمة آليات أخرى يضيق المجال يذكرها.

ونمضي نتأمل أبيات القصيدة، ونقف عند بيته الثالث لنرى مدى أرتباط مضمونه بالقرآن الكريم، ففي شطره الأول (يُبَارِزُ اللهَ بِعِصْيَانِهِ) يلوح لنا عبر آلية التحويل، المذكورة آنفاً، أنّ الإمام مُنتج النصّ أنطلق من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾(١٥) فقد حوّل المنشئ يحاربون إلى مراد منها (يبارزُ..) وثمة نصوص قرآنية تلتقي مع تركيب الإمام عليه السلام منها قوله جلَّ ثناؤه ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ عَصِيًّا﴾(١٦)، ومنها قوله سبحانه

وتعالى: ﴿فَعَصَىٰ فِرعَونُ الرَّسُولَ﴾[١٧]، ومنها ﴿الْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾[١٨]، فكُلّ هذه الآياتَ تلتقي بمضمون الشطر الأول بل والبيت كُلّه، ويذكرنا الشطر الثاني من هذا البيت (جهراً ولايخشاهُ في خلوته)، يذكرنا بقول أمير المؤمنين عليه السلام: «إتقوا اللهِ في الخلوات فإن الشاهد هو الحاكم» وفي البيت الرابع نلحظ تعبيرَه عليه السلام «وإن يقعْ في شدّةٍ يبتهلْ» نتأمل هذا المضمون ويرشدنا إلى منبع هذه الفكرة ومرجعياتها القرآنية على شاكلة قوله سبحانه، فالمضمونان متشابهان، المضمون القرآني والمضمون الإمامي، لذا إستحضر الإمام النصّ الغائب ليندمج بالحاضر ليكوّنا نصّاً جديداً بعد هذا التداخل، وتثير العبارةُ الشعرية (فإن نجا عاد إلى سيرته) إلى ما تؤول إليه عبارة الشطر الأول «وإن يقع في شدة يبتهل) وتذكرنا عبارته الشعرية (.. عاد إلى سيرته) بقولهِ تبارك وتعالى: ﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَىٰ﴾[١٩].

وفي خامس آبيات القصيدة يُحيلنا شطرُهُ الأول (أرغب لمولاك وكن راشداً) إلى تعابير قرآنية منها قوله تبارك وتعالى: ﴿... إِنَّا إِلَى اللهِ رَاغِبُونَ﴾[٢٠]، وإلى قوله سُبحانه: ﴿وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾[٢١]، فهذه النصوص القرآنية المقدّسة التي تداخلت مع خطاب الإمام لتنتج هذا الخطاب الذي بين أيدينا، وفي شطر البيت الثاني «وأعلم بأنّ العزّ في خدمته» هذا الأسلوب الخبري متصل بمضمون الآية المباركة ﴿وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[٢٢] والآية ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾[٢٣].

أمّا البيت السادس (وأتلُ كتاب الله تهذُبه... البيت) فإنّ تأملَهُ يرشدنا إلى تداخل مضمونه وتلاحمه مع تعابير قرآنية منها قوله تبارك وتعالى ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ﴾[٢٤]، و ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ...﴾[٢٥]، ويرشدنا الشطر الثاني

من البيت (واتَّبعِ الشرعَ عَلى سُنَّتِهْ) فيمكن لمتأمله أن يراجَعِهُ إلى تعابير قرآنية، منها؛ قوله تبارك وتعالى: ﴿...إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلَيَّ...﴾[٢٦] وقوله جلَّ ثناؤه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ...﴾[٢٧]، وكذلك قولُهُ عزّ ذكرُهُ: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا﴾[٢٨]، وقوله: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلا﴾[٢٩]، فكُلّ النصّوص القرآنية التي ورد ذكرها هي المعجم القرآني للإمام الرضا عليه السلام؛ لأن القرآن منبعُ ثقافة وجديرُ ذكره أن القصيدة قد مُلئت بالتداخل النصّي مع القرّآن الكريم من أولها إلى آخرها، فضلاً عن إستحضار المنشئ عليه السلام لأحاديث المصطفى صلى الله عليه وآله، وأقوال المعصومين عليهم السلام، وما صاغه الشعراء حول هذه المضامين، وتوخياً للأختصار، سيحاول الباحث الاقتصار على تحليل التداخل النصّي مع القرآن لبعض الأبيات مستغنياً بها عن سواها.

ففي البيت العاشر من هذه المنظومة المباركة، في الشطر الأول منه يتحدث عليه السلام عن الرزق وأنَّ الله – جل جلاله – قد ضمنه لمخلوقاتهِ جميعاً فقال الإمام (والرزق مضمن على واحد) مستحضراً الآية المباركة: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[٣٠]، وكذلك قولهُ تعالى: ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ...﴾[٣١]، وقوله سبحانَهُ: ﴿اللهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٣٢]، وقوله جلّت قدرته: ﴿... إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ...﴾[٣٣]، وغير ذلك من الآيات المقّدسة التي تتحدث عن منظومة الرزق الإلهي المبثوثة أغصانها في القرآن الكريم، أمّا الشطر الثاني من بيته عليه السلام (مَفَاتِحُ الأَشْيَاءِ في قَبْضَتِهْ)، فواضحٌ جَلِيٌّ أستحضّارُهُ عليه السلام للآيات القرآنية المتضمنة هذا المعنى، ومنها قولُه تبارك وتعالى: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ

﴿الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾[٣٤]، وقولهُ سبحانه و تعالى ﴿... مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ﴾[٣٥]، وكذلك قولهُ جلّت قدُرته ﴿وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[٣٦]، والآيات التي وردت في هذا السياق القرآني المبارك.

وَلنْقَفْ عن البيت الثاني عشر حيثُ يقولُ الإمام الرضا عليه السلام

لاَ تَنْهَرِ المِسْكِينَ يَومًا أتَى
فَقَدْ نَهاكَ اللهُ عن نَهْرَتِهْ

هذا البيت يهديك إلى ارتباطه بالنصّ القرآني المقدَّس في سورة ﴿وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ فعبارة الإمام الناهية عن نهر المسكين تداخلت مع الخطاب القرآني في سياق النهّي، النهّي عن نهر وزجر السائل، فقد تبدلت لفظة السائل المركزية في الخطاب القرآني لتحّل معها لفظة المسكين في خطاب الإمام مؤدية المعنى نفَسَهُ، بصيغة (أما التفصيلية المتضمنة معنى الشرط)، وأسلوب النهّي كما هو، فالتداخل قائمٌ بين الخطاب الإمامي والخطاب القرآني المقّدس وكلاهمّا أتكأ على النهّي بصيغة (لا الناهية مع الفعل المضارع) وهو نهّي يصل إلى مستوى الإلزام والزجر ولا سيمّا في هذا السياق لذا ورد في الخطاب الإمام مرتين، مرةً في الشطر الأول، ثم أكّده في الشطر الثاني بواسطة الحرف (قد) التي أفادت التوكيد والتحقيق، لدخولها على الفعل الماضي (فَقَدْ نَهاكَ الله عن نَهْرَتِهْ).

وفي البيت الثالث عشر حيث يقول الإمام الرضا عليه السلام:

أَو مسَّكَ الضُرُّ فَلا تَشْتَكِ
إلاَّ لِمَنْ تَطْمَعُ في رحمَتِهْ

يهتدي متأمل بيته عليه السلام إلى التداخُل مع التعبير القرآني الذي حملتْهُ الآية المباركة: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ...﴾[٣٧] أو قوله سبحانَهُ ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ..﴾[٣٨]

وفضلاً عن هاتين الآيتين التين

عضدتا موعظة الإمام علي بن موسى الرضا، وعمقتا مضمونه ورصنتا بناءه، فقد استحضر قوله تعالى: ﴿**قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللهِ...**﴾[٣٩]

ونكتفي بهذا القدر من التحليل الخاص بتداخل الخطاب الإمامي في هذه القصيدة بالخطاب القرآني، ما يؤكد عمق ارتباط نصائح الإمام ومواعظه بالتعبير القرآني من جهةٍ، وعمق مرجعية منشئ الخطاب وموسوعيته في استحضار مرجعيته الدينية بمناحيها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وكلام الائمة عليهم السلام فضلاً عن مرجعيات أخرى مستمدة من ثقافته عليه السلام.

وختاماً أقول: إن إنتاج الفن التأثيري ولا سيمّا الشعر يتحقق عبرّ لحظة الإلهام، إلا أنّه (أي الإلهام) لا يأتي من فراغ بل لأيد إن ينطلق من واقع، إذ يحتاج إلى بيئة تنتجه وتدفع به للظهور وكانوا يسمونها بواعث، ومنتج الخطاب الشعري أو النثري شيع بمرجعيات مختلفة وخبرات وتجارب ينهل منها المنشئ ليقدم نصّه تقديماً شعرياً.

الخاتمة:

بعد أن قلبنا بعض المصادر المتضمنة سيرةَ الإمام المعصوم (علي بن موسى الرضا) وتأملنا سيرته الحركية، وجهادهَ، وأخبارهَ، ومنجزهَ الفكري، آثرنا أن نقف وقفةً أدبية عمّا قاله فيه بعض الشعراء، ثم عرّجنا على قصيدةٍ في المواعظ والحكم نُسبت إليه عليه السلام فتأملناها تأملاً في معانيها ومرجعياتها الدينية ولا سيمّا القرآنية فوجدنا صلتها الوطيدة بالمضامين القرآنية وهي صلةّ لافتة تُبيح لنا أن نسجّل بصددها الآتي:

١- إنَّ صلةَّ الإمام علي بن موسى الرضا بالقرآن الكريم كانت من السعة والعمق حتى إنّه عليه السلام بإمكَانه أن يوُصِل

كُلّ خطابه بالتعبير القرآني.

٢- قّدم لنا هذا التداخُلّ النصّي مع المرجعية الدينية إضاءاتٍ واضحةً من ثقافة الإمام وتوجهه الرسالي المرتبط بالخطاب الكوني.

٣- كان تفاعُل الإمام عليه السلام مع مرجعيته الدينية تفاعُلاً واعياً هادفاً مستمداً من هذه المرجعية الزخم الروحي الذي تسرّب إلى المجتمع الإسلامي على أثِرْ ما فعله العباسيون وقبلهم الأمويون.

٤- كانت الإحالة المكثفّة للآيات القرآنية دليلاً على تمكُّن منشئ الخطاب من النّ القرآني حفظاً وتفسيراً واستلهاما لمعانيه وأجوائه.

٥- لم يُعْنَ الإمام بالمحسنات البديعية ووسائل الصنعة الكلامية، لأنّه ليس به حاجة إلى التزيين والتنميق بقدر حاجته إلى إيصال نصائحه ومواعِظِه المُستمدة من كتاب الله وأحاديث رسوله المصطفى وكلام الأولياء.

٦- إن ظاهرة التداخل النصي مع القرآن الكريم في النصوص الإماميه لهي ظاهرة تُحاور وتُلاقح بين النصوص، وليست عملية أخذ سلبي أو تلاعب بالألفاظ المقدمة مثلها ويظّن يعض الدارسين الذين يطلقون أحكاماً أوقعهم فيها ارتجالهم ونقص أدواتهم.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم – جلَّ مَن أنزله-

١- أصول مصطلح التناص في النقد العربي القديم، فاضل عبود التميمي، (بحث) مجلة الموقف الثقافي، العدد/ ٣٦/ سنة ٢٠٠٠م.

٢- تحليل الخطاب الشعري –استراتيجية التناص – د. محمد مفتاح، دار الكوثر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥م.

٣- الخطيئة التفكير: د. عبد الله الغذّامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ٢٠٠٦.

٤- جواهر الأدب:

٥- ديوان دعبل بن علي الخزاعي: شرحه حسن حمد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى -١٤١٤ هجري -١٩٩٤م.
٦- ديوان أبي نواس الحسن بن هاني، تحقيق: عبد المجيد الغزالي
٧-علم النصّ: جوليا كرستفيا، تعريب الأستاذ فريد الزاهي، ط١، دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٩٢م
٨-الفصول المهمة في معرفة أحوال الأئمة، ابن الصباغ (علي بن محمد بن أحمد المالكي) دار الكتب التجارية (لاط) (لا تاريخ).
٩- المبدأ الحواري: تودوروف تزفيان، تعريب الأستاذ فخري صالح، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢م.
١٠- مقدِّمة في النظرية النقدية: كبري إيغليتين، تعريب الأستاذ إبراهيم جاسم العلي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢م.
١١- وفيات الأعيان وأنباء الزمن، أبن خلكان (أحمد بن محمد بن أبي بكر) مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٤٨م.

الهوامش:

[١] ينظر مقدّمة في النظرية النقدية: كيري إيفلتن، تعريب الأستاذ إبراهيم جاسم العلي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد – العراق، ١٩٩٢م؛ ص: ١٠٢
[٢] ينظر المبدأ الحواري، تودوروف تزفيان، تعريب الأُستاذ فخري صالح، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢م، ص٨.
[٣] علم النص، جوليا كرستسفا، تعريب الأستاذ فريد الزاهي، ط ١، دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٧٧م، ص٢١٩.
[٤] ينظر الخطيئة والتكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٦م، ص: ٢٨٢-٢٨٨.
[٥] تحليل الخطاب الشعري – استراتيجية التناص، دار الكوثر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥م، ص١٢١.
[٦] يُنظر أصول مصطلحات التناص في النقد العربي القديم: فاضل عبود التميمي (بحث) مجلة الموقف الثقافي، العدد/ ٣٦، سنة ٢٠٠٠م، ص ٧٠.
[٧] وفيات الأعيان: أبن خلكان: ج١/ ٢٣١-٢٣٢.
[٨] الفصول المهمة لأبن الصباغ: ٢٤٨-٢٤٩
[٩] ديوان دعبل بن علي الخزاعي: شرح حسن حمد، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٤م، ص٣٨.
[١٠] جواهر الأدب: ٢/ ٤٣٢-٤٣٣
[١١] سورة لقمان: ١٣
[١٢] سورة النور: ١٧

[١٣] سورة الحجرات: ١٩
[١٤] سورة الحج: ٢
[١٥] سورة المائدة: ٣٣
[١٦] سورة مريم: ٤٤
[١٧] سورة المزمل: ١٦
[١٨] سورة الحجرات: ٧
[١٩] سورة طه: ٢١
[٢٠] سورة التوبة: ٥٩
[٢١] سورة القلم: ٣٢
[٢٢] سورة المنافقين: ٨
[٢٣] سورة فاطر: ٨
[٢٤] سورة العنكبوت: ٤٥
[٢٥] سورة الأعراف: ١٧٥، سورة يونس: ٧١، سورة الشعراء: ٦٩، وغيرها
[٢٦] سورة الاحقاف: ٩
[٢٧] سورة الأعراف: ١٥٧
[٢٨] سورة الأحزاب: ٦٢
[٢٩] سورة فاطر: ٤٣
[٣٠] سورة هود: ٦
[٣١] سورة الأنعام: ١٤٢
[٣٢] سورة الأسراء: ٣٠
[٣٣] سورة الذاريات: ٥٨
[٣٤] سورة الأنعام: ٥٩
[٣٥] سورة الزمر: ٦٧
[٣٦] سورة الضحى: ١٠
[٣٧] سورة يونس: ١٠٧
[٣٨] سورة آل عمران: ١٤٠
[٣٩] سورة يوسف: ٨٦

د. حسان عبد الله حسان
باحث وأكاديمي ـ جامعة دمياط ـ جمهورية مصر العربية.

الأسس المعرفية للإيديولوجيا الغربية
قراءة نقدية

اتصل المسلمون بالغرب في العصور الإسلامية الباكرة، فعرفوا حضارته واستوعبوها، دون أن يتأثروا بها في تصوراتهم ورؤاهم الأساسية، وذلك بفضل القوة النفسية من ناحية، وامتلاك القدرة المعرفية والمنهجية المستمدة من الرؤية الكلية المستقلة والمتفردة والتصور الحضاري الشامل من ناحية أخرى. ثم تجاوز المسلمون حضارة الغرب، وأسسوا حضارة عرفت في التاريخ الإسلامي ونسبت إلى عقيدتهم ودينهم وهي «الحضارة الإسلامية».

ثم كان اللقاء الثاني على «خوف من الغرب وفكره وعمله»، والذي تزامن مع التراجع الحضاري للعقل المسلم وإصابته بالجمود والذبول الفكري، وفقدانه لقوته النفسية وقدراته المعرفية والمنهجية الذاتية الدافعة ـ والذي تجاوز في خطورته فقدان مؤسسة الخلافة ذاتها ـ هذا مع بروز التفوق الغربي في مجال العلوم والاكتشافات العلمية، أو ما يمكن أن نسميه بـ» الأرصدة المادية للحضارة»، وتزامن

ذلك ـ أيضاً ـ بالاحتلال الغربي العسكري للعالم الإسلامي المفكك سياسيّاً وفكريّاً، فكان «الاستدراج» الفكري والثقافي أداة الغالب، والاستتباع حيلة المغلوب وحالته.

بيانية العقل المسلم والغرب

تحرك العقل المسلم إزاء هذا الاتصال الثاني بالغرب حركتان: الأولى، حركة الخائف والمتوجس من «الانصهار» و«الذوبان» في نهر التفوق الغربي، وسارت هذه الحركة في مسارين أساسيين، الأول: تمثل في اتجاه التعبئة والتحذير للعقل المسلم من «الاستلاب» و«الغزو الفكري والثقافي» و«التغريب» كما عند رشيد رضا ومحب الدين الخطيب ومصطفى صبري وجلال آل أحمد والمسار الثاني: تبني دعوة «المقاومة» و«استعادة الهوية» في مقابل «الآخر» فظهرت في صورة ردود تحمل عناوين «الإسلام والمدنية»،» الدين والعلم» كما عند محمد عبده ومصطفى الغلاييني وأحمد عزت باشا أو في دعوات تجديدية كما عند محمد إقبال، أما الحركة الثانية للعقل المسلم، فهي حركة يبدو فيها طابع «التسليم» بتفوق الحضارة الغربية وتفوق حضارته ونهضته، وسارت هذه الحركة ـ أيضاً ـ في مسارين: الأول، حاول التوفيق بين عناصر الذات الأصيلة وما أنتجه الفكر الغربي من نظريات واكتشافات تحت عنوان «التوفيق» بين منجزات هذه الحضارة وبين المبادئ الإسلامية كما عند الطهطاوي، أما المسار الثاني: اتخذ من منهجية «النقل والاقتباس» طريقاً لاستعادة الدور والمكانة، وهو ما عرف بمسار «التغريب» ويظهر جلياً عند طه حسين وإسماعيل مظهر ونامق كمال ومدحت باشا ورضا خان.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين ظهر مسار آخر في تناول وقراءة الفكر الغربي، يقوم على

الانطلاق من الذات، ومن استحضار القوة الدافعة الوجدانية، مع امتلاك المنهجية المعرفية الذاتية، وذلك بهدف تحقيق الاستيعاب القائم على التبصر والبصيرة الحضارية. ومن الذين أسسوا لهذه «المدرسة الحضارية» مرتضى مطهري ومحمد حسين الطباطبائي في «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»، ومحمد باقر الصدر في «فلسفتنا» و» الأسس المنطقية للاستقراء»، وعلي شريعتي في «العودة إلى الذات»، وعلي عزت بيجوفيتش في «الإسلام بين الشرق والغرب»، ومراد هو فمان في «الإسلام كبديل»، وإسماعيل الفاروقي وزملاؤه في مشروع «إسلامية المعرفة»، وغيرهم ممن ساهموا في تأسيس قراءة معاصرة للفكر الغربي لا تقوم على «الخوف» أو «التعبئة» أو «الاستلاب» أو «التلفيق»، بل تقوم على تأسيس منظور حضاري قائم على الانفتاح على الآخر واستيعابه، انطلاقاً من الثوابت الحضارية التي قامت عليها الشخصية المسلمة، واستهدافاً لاستعادة الدور والمكانة وفقاً لهذه الثوابت الحضارية.

نتناول في ما يلي نموذجين من هذا المسار الفكري الذي لم يخضع للاستلاب أو الخوف، وإنما انطلق من امتلاء بالطاقة الحضارية الواعية في النظر المنهجي للإيديولوجيا الغربية والفكر الغربي، وهما المفكران: عبد الوهاب المسيري، ومنى أبو الفضل.

محاور نقد الأسس المعرفية للإيديولوجيا الغربية من منظور المسيري ومنى أبو الفضل:

أولاً: المدخل المنهجي لنقد الإيديولوجيا الغربية:

انشغل المسيري بالبحث في النماذج وأسسها المعرفية، وقدرتها على التشغيل والتفسير، ومثلت الظاهرة الإنسانية، والإنسان معيارية التمايز بين النماذج المعرفية وإدراك ما بينها من

اختلافات، أو ما تتضمنه هي ذاتها من تناقضات تفسيرية. وقد أولى النموذج المعرفي الغربي بالبحث والنقد الداخلي [في بنائه المعرفي] والخارجي [في تداعياته وتحيزاته وقدرته التفسيرية للظاهرة الإنسانية]. والعنوان النقدي الأكبر عنده في ما يتعلق بالإيديولوجيا الغربية هو الإخفاق في تفسير الظاهرة الإنسانية وفي ما يلي سوف نتناول أهم جوانب ذلك النقد.

أما منى أبو الفضل فقد انشغلت بمشروع «الأنساق المتقابلة» الذي يقوم على الإدراك المعرفي لجوانب تلك الأنساق المتقابلة ومكوناتها الحضارية «فالنسق القياسي هو مثل تصور تجريدي ونموذج تحليلي تُستنبط خصائصه من واقع التقاليد الحضارية والخبرة التاريخية للكيان الاجتماعي الحضاري»[1]، وهي ترى أن هناك نمطين أو نسقين في مجال النظرية الاجتماعية، هذان النمطان هما: النموذج الثقافي الوسطي أو التوحيدي (Medium culture type)، ولكنه نموذج مضمر نظراً لتراجع حضارته ومجتمعاته عن العمل الحضاري، والنمط الثاني: النموذج الثقافي المتأرجح أو المتذبذب أو الأنسوي الطبائعي، وهو الذي ينطلق وهو النموذج الذي أبدعته الإيديولوجيا الغربية الحديثة، وهو السائد والمهيمن لأن حضارته فاعلة حضوريّاً ـ بشتى الصور ـ في الواقع المعاصر.

المدخل المنهجي الذي يقدمه المسيري لنقد الإيديولوجيا الغربية هو البحث في أساسها المعرفي الذي يتجلى في النموذج المعرفي الذي انبثق عن تلك المنهجية. يحدد المسيري أولاً المقصود بالنموذج المعرفي ضمن إطار اصطلاحي لبحث النماذج المعرفية وأنماطها في تفسير الظاهرة الإنسانية فالنموذج المعرفي هو صورة عقلية للعالم تشكل ما يمكن تسميته «خريطة معرفية» ينظر الإنسان من خلالها إلى الواقع، والنموذج لا يوجد جاهزاً في

الواقع فهو نتيجة عملية تجريد عقلية مركبة (تفكيك وتركيب) إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويُبقي بعضهم الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها... وتسمى هذه النماذج «نماذج إدراكية» لأن الإنسان يدرك الواقع من خلالها، وتسمى أيضاً «نماذج معرفية»، أي إنّها عادة ما تحتوي على بعد معرفي (كلي ونهائي). والنماذج (أو الخرائط) الإدراكية والمعرفية تولد إدراكاً مختلفاً من شخص لآخر ومن حضارة لأخرى للظاهرةِ نفسها.

ويشير المسيري إلى نتيجة مهمة بشأن النماذج المعرفية وقراراتها الحضارية والمعرفية، وهي أن هذه النماذج ليست محايدة وليست مطلقة، وبالطبع ليست صالحة لكل المجتمعات أو كل مكان، لأن هذه النماذج تحمل بذورها الجينية التحيزية لارتباط تصوراتها ومفاهيمها بالبيئة الحضارية وسياقاتها التاريخية والاجتماعية التي نشأت فيها، وهو في ذلك يطرح تلك المقولة المعرفية التي تحكم عمل النماذج وتشغيلها في تفسير الظواهر الاجتماعية والإنسانية: «لكل نموذج بُعده المعرفي، أي إنّ خلف كل نموذج معاييره الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومُسَلَّمات وإجابات وأسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأسسه العميقة وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد: النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق وما هو نسبي من منظوره، أي مسلمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية»[٢].

كما يؤكد المسيري ـ أيضاً ـ في تعريفه للنموذج فكرة «المرجعية» التي يستمد منها النموذج مكوناته الكلية وقيمه الحاكمة، وهي فكرة تجمع التاريخ والجغرافيا والثقافة والعقائد

بدورها، فالنموذج المعرفي وفقاً لهذا المدخل الاصطلاحي المنهجي يتحيز وفقاً لمرجعيته التي ينطلق منها. وبصفة عامة يقسّم المرجعيات إلى نوعين: المرجعية النهائية (الكامنة) والمرجعية النهائية (المتجاورة)، ويضع جميع النماذج بين هاتين المرجعيتين، المرجعية الأولى: تنظر إلى العالم باعتبار أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء خارج النظام الطبيعي، وهذه هي المرجعيات المادية...، أما المرجعية الثانية «المتجاوزة»: فهي نقطة خارج عالم الطبيعة متجاوزة لها، وهذه هي المرجعيات التوحيدية التي تؤمن بالإله الواحد المنزه.

والنموذج المادي الغربي ينتمي في مرجعيته إلى النوع الأول «المرجعية الكامنة»: فهو نموذج عقلاني مادي ينطلق من رؤية مادية نفعية، قام بهَزْم العالم واقتسامه وبتدويل نموذجه وفرضه على الكثير من المجتمعات، إما من خلال القمع والإغواء أو من خلال خاصية الانتشار.

يصف المسيري النموذج المعرفي الغربي الحديث في سبعة مرتكزات معرفية، تمثل كلٌّ منها مكوناً جوهرياً لهذا النموذج إما معبراً عن سياق تاريخي حضاري، أو مؤسساً لأداة تفسيرية للظاهرة الإنسانية. ونحاول إجمال هذه المرتكزات المعرفية لهذا النموذج ـ كما طرحت ـ في ما يلي[٣]:

مركز الكون كامن وليس متجاوزاً: في المنظومة المعرفية الغربية المادية الحديثة مركز الكون كامن فيه وليس متجاوزاً له، وهذا يعني أن الإله غير موجود ولا علاقة له بالمنظومات المعرفية والأخلاقية والدلالية والجمالية، فالعالم يوجد داخله ما يكفي لتفسيره، وجميع هذه المنظومات يجري تأسيسها وتطويرها بالعودة إلى هذا العالم وهذا الزمان وحسب.

العالم نسق كلي: وهو مادي

متماسك وفي حالة حركة دائمة مستمرة، والعالم مكون من ذرات تائهة (حسب الرؤية الآلية للكون) أو كيان عضوي مصمت متماسك (حسب الرؤية العضوية) أو خليط بينهما. والعالم يتسم بالسببية الصلبة الكاملة، بمعنى أن لكل شيء سبباً مادياً وأن (أ) ستؤدي حتماً إلى (ب) دائماً وأبداً ـ إن تكررت الظروفُ نفسها.

الاندماج بين الإنسان والطبيعة: في هذا العالم المادي الذي لا يقبل الثغرات، لا يوجد فارق كبير أو جوهري بين الإنسان والطبيعة، فالإنسان إن كان كياناً مختلفاً عن الطبيعة فإنه سيشكل ثغرة وانقطاعاً في النظام الطبيعي المادي المستمر المتماسك المطرد الذي لا يقبل عدم الاستمرار.

العالم كله متصل واحد: حلقاته متشابكة متلاحمة ولا توجد فيه ثغرات أو فراغات، يسير نحو التوازن والحركة المطردة، يخضع لمنطق تطوري. فالكائنات كلها في حالة تطور دائم وتقدم مستمر لا تراجع فيه، ولذا فكل الكائنات قابلة للتحول والتغير (فكل شيء في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير جوهر واحد المادة).

نفي (تفرد) فرادة الظاهرة الإنسانية: الظاهرة الإنسانية ليست فريدة ولا هي بمستعصية على التفسير. قد تختلف الظواهر الإنسانية في درجة تركيبها عن الظواهر الطبيعية، ولكنها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير يمكن ردها إلى القوانينِ الماديةِ نفسِها التي تحكم الطبيعة والتي تتجاوز كل الغائيات والأغراض (الدينية والدنيوية).

«الإنسان الطبيعي»: وهذا المرتكز يرد الإنسان إلى النظام الطبيعي المادي الذي يصبح جزءاً لا يتجزأ منه، فالإنسان وفقاً للنموذج الغربي ـ كائن طبيعي (مادي) موجود في كليته داخل

النظام الطبيعي (المادي) يعيش في الطبيعة وبها ومنها وعليها، ولا وجود له خارجها. جزء لا يتجزأ منها، يسري عليه ما يسري على الكائنات الأخرى. والإنسان وفقاً لهذا المرتكز أهدافه مدمجة في الطبيعة وليست له أهداف مستقلة عنها أو فوقها بحسب القانون الطبيعي الذي يسري على كل الكائنات. والذي يفسر الإنسان في ضوئه من خلال القوانين الطبيعية.

إن الحضارة الحديثة تدور حول هذا «الإنسان الطبيعي» الذي يدور حول جسده في إطار المنفعة واللذة. وفي مرحلة التقشف والثنائية الصلبة والتراكم الرأسمالي والإمبريالي ظهر الإنسان الاقتصادي الباحث عن المنفعة المادية والذي سيحقق سعادته من خلال التراكم، والذي يرشد حياته في الإطار المادي، ثم يبطش بالآخرين من خلال منظومته الإمبريالية. ولذلك فهو إنسان يستخدم حواسه الخمس، جسده هو أساس رؤيته للكون، وإن كان هناك أولوية لشيء فهو لجهازه الهضمي وربما عضلاته.

ولكن في مرحلة السيولة الشاملة والاستهلاك، لم تعد المنفعة هي المعيار الأساسي، وإنما اللذة. وظهر الإنسان الجسماني والجسدي والجنسي الذي يعيش في جسده، وهو مجموعة من الأعضاء والأعصاب والانفعالات القوية المباشرة ولكنها جميعاً موجهة نحو تحقيق اللذة، ولذا فبدلاً من الجسد، أصبح الجنس هو أساس رؤية الإنسان للكون[٤].

إعلان «نهاية الإنسان» والانتصار للطبيعة: فالمنظومة المعرفية الغربية بدأت بسحب الأشياء (الطبيعية) من عالم الإنسان ووضعتها في عالم الأشياء الذي له قوانينه الخاصة. ثم سحبت الإنسان نفسه من عالم الإنسان ووضعته في عالم الأشياء حيث أُخضِع لقوانينها، أي القانون الطبيعي، أي إن المنظومة الغربية المادية الحديثة بدأت

بـإعلان مـوت الإلـه باسـم مركزيـة الإنسـان، وانتهـت بـإعلان مـوت الإنسـان باسـم الطبيعـة والأشـياء والحقيقة المادية. وهذه هـي الواحديـة الماديـة: بمعنـى أن تصـبح كـل المخلوقـات خاضـعة تمامـاً للقـانون المادي الصارم نفسهِ، وأن يسود منطـق الأشياء على الأشـياء وعـلى الإنسـان. وكما يؤكد المسيري فهـذا المنطـق «هـو حجـر الزاويـة في المـشروع المعـرفي الغربي: ثمة قانون واحد وثقافة واحدة وإنسانية واحدة (تكتسب وحدتها مـن كونها جزءاً من النظام الطبيعي)[٥].

ولعل «العولمة» أحد تجليـات تلـك الواحديـة الغربيـة، العولمـة والعلمانيـة الشـاملة مثـل (النازيـة، الماركسـية، الليبرالية، والصهيونية) والتـي تكمـن وراء ما يسمى «التطور أحادي الخط». ويبين المسيري في تحليل العولمـة كأحـد تجليات الرؤية المادية الغربية كيف أنهـا اسـتمرار لتلـك الرؤيـة وتحقيـق لنموذجها المادي، فالعولمـة تقـوم عـلى عمليتـين أساسـيتين همـا: التوظيـف والتنميط، الأولى: تعني توظيـف كـل الواقع المادي والإنساني، والثاني: يعني تنمـيط كـل مجـالات الحيـاة حسـب الرؤية المادية الواحديـة بهـدف إعـادة صـياغة الإنسـان في كـل المجتمعـات وكل الثقافـات عـلى نمـط واحـد هـو النمط «المادي الأحادي».

والعولمـة بـذلك تهـدف إلى «محـو ذاكرة الشعوب التاريخيـة ومحـو وعـي الإنسان بذاته بصفته كياناً مستقلاً عـن عالم الطبيعـة والمـادة، ويبـدوأن العـالم الغـربي قـد تبنـى مفهـوم العولمـة ومقولات النظام العالمي الجديد حتـى يصرف النـاس عـن الجهـاد وحتـى لا يتنبـه النـاس لاسـتغلاليته وسـطوته وهيمنتـه، وهـذا يعـود إلى أن العـالم الغـربي بـدأ يفقـد مركزيتـه وثقتـه في نفسه، كما أن أجيالـه الجديـدة تـرفض الـدخول في معـارك عسـكرية بسـبب تراجـع النزعـة الجهاديـة لـديهم وتـوجههم الحـاد نحـو اللـذة. كـما أن

العالم الغربي بعد المواجهة مع الشعوب المستضعفة في فيتنام وفي فلسطين، جنوب لبنان، أدرك أن المواجهة العسكرية مع شعوب العالم الثالث باهظة التكاليف، ولذا وجد أنه من الضروري الالتفاف واللجوء إلى الإغواء بدلاً من القمع فطور منظومة النظام العالمي الجديد والعولمة[٦].

أما منى أبو الفضل فتؤكد أن نقد النظرية الاجتماعية المعاصرة وإعادة تركيبها يقتضيان مقاربة واستطلاع نماذج ثقافية أخرى من أجل فهم أوجه الاختلاف بين النظرية الاجتماعية التي تستند إلى النموذج الوسطى التوحيدي، والنظرية الاجتماعية السائدة [التي تنتمي إلى الإيديولوجية الغربية]. وهذا العمل النقدي يقتضي: تحديد المقولات والافتراضات والممارسات الأساسية للنظرية الاجتماعية المعاصرة كما هي في الأوساط العلمية المتقدمة، ثم النظر في كيفية ممارستها في المستويات المختلفة من البحث، وفي تأثيرها في مختلف النشاطات العلمية والفكرية المعنية بدراسة الإنسان والظاهرة الاجتماعية، حيث إن الرؤية الكلية السائدة في المجتمع في لحظة معينة تسري في صميم المفاهيم والافتراضات المكونة للنظرية الاجتماعية، وتعمل على بناء التخصصات وتشكيلها في ضوئها[٧].

وهذا يعني أن عناصر النظرية الاجتماعية هي عناصر ثقافية بالأساس، أو نتاج لها، والثقافة ذات خصوصية مجتمعية وحضارية غير قابلة للتدويل إلا في ضوء ما يكون من تقارب في الرؤى والتصورات الكلية والمفاهيم. إلا أن ذلك لم يحدث في ما يتعلق بالإيديولوجيا الغربية المعاصرة التي انتهت إلى الانحياز إلى نموذج أحادي وفرضته على كل النماذج الأخرى، وأعلنت بدورها الإمبريالي موت كل النماذج المخالفة في التكوين والأصول والرؤى.

وتحلل منى أبو الفضل أبرز معالم النسق الغربي وكيفية تكوينه وأهم مفاهيمه، من خلال الوعي بمراحل تكوُّنه وصياغته النهائية في العصر الحديث، كما تحلل سياقات النشأة المعرفية والاجتماعية والعلمية للحضارة الغربية وإيديولوجيتها الحاكمة، والتي بدأت بالتخلص من النفوذ الكنسي ثم إلى التخلص من الآخر كله والانتفاع به إلى أقصى ما يمكن استغلاله، ثم تبلور أهم المفاهيم التي أُسِّست في هذا السياق الحضاري والإيديولوجي، وأهم الأدوات والوسائل المستخدمة لتحقيق هيمنة وإكراهات الأيدلوجية الغربية، وهذا التحليل الخطي يوضح خريطة الحضارة الغربية وإيديولوجيتها الحاكمة كما يلي:[٨].

١- إن التقدم العلمي قد استخدم بداية في القضاء على» الكهنوت والنفوذ الكنسي» الذي كان يدافع عن وجهات نظر «أرسطية» أعطاها صفة كنسية، ثم استخدم المنهج العلمي بصورته هذه في فرض المذهب الوضعي العقلاني في الفكر والفلسفة في مقابل المنهج اللاهوتي الديني. كما وصل إلى المذهبية الوضعية المنطقية (positivism) عند إحدى مراحل تطوره ومنها جاءت المذهبية الطبيعية (Dialectic Materialism) عند مرحلة أخرى أعلى من العلمنة.

٢- إن الفكر الغربي قد استخدم التكنولوجيا ومعطيات التقدم العلمي الصناعي كافة في مرحلة الثورة الصناعية؛ من أجل إحداث التكديس والتراكم الرأسمالي، وتحقيق فائض الإنتاج، وضحَّى في سبيل ذلك بالكثير من المقومات الإنسانية الأساسية، والأخلاقيات والمثل المتعلقة بكرامة الآدمي وحريته، من الاتجار بالعبيد وتوريدهم كسلعة إنتاجية إلى البلاد المكتشفة ـ أميركا ـ.

٣- استطاعت التكنولوجيا الغربية

بعد فرض السيطرة الغربية على العالم وإخضاع سائر الأمم والشعوب خارج المنظومة الغربية لها، وبعد أن تمكنت من استنزاف ثروات هذه المستعمرات، وظفت نفسها من أجل تحقيق الرفاهية المطلقة للإنسان الغربي وحده على حساب باقي بني الإنسان من كل شعوب العالم. وعمدت إلى تقديم التسهيلات الحضارية المادية له، ثم استخدمت التكنولوجيا المتطورة والأقمار الصناعية، من أجل دعم سيطرته على الكون ـ الطبيعة الذي ينتمي إلى خارج المنظومة الغربية.

٤- إن المفاهيم المعرفية الغربية المتمحورة حول ذاتها في إطار «المادية» و» عمليات الترشيد» و» العلمية» و» العقلية» والتوجهات «الوصولية» و» النفعية» وحركات التنافس والاستغلال كانت هي الباعث المحرك في استخدام العلم والتكنولوجيا، ذلك الاستخدام الاستغلالي الاستعماري، الذي صار قادراً على مسخ الإنسان وتشويهه واغتياله.

٥- إن النظر إلى عالم ما بعد الحداثة Post-Modernism يجعلنا نتيقّن أنّ ثنائية جديدة ستقوم في هذا العالم ما بين القيم المادية النفعية ومفاهيم الوصولية والمصلحة والاستغلال تلك التي تمثلها الخلفية الفكرية الوضعية للحضارة الغربية والتي تنطلق من «لاهوت الأرض» ومن انعكاسات الفكرة العلمانية اللادينية في النظر إلى الحياة والكون والإنسان.

ثانياً- الرؤية المعرفية والأخلاقية للنموذج المعرفي الغربي

يقدم المسيري بعد تحليله للمرتكزات المعرفية للنموذج المادي الغربي رؤية معرفية ورؤية أخلاقية جرى سفيها تحديد أهم الأولويات المعرفية والأخلاقية للمنظومة الغربية المادية الحديثة. وتتشكل هذه الرؤية من جانبين الأول: يتصل بالبعد

المعرفي الذي ترتب على الحفر في هذا النموذج المادي وإيديولوجيته المادية ليحدد فيها طبيعة العقل، الفكر، واكتساب المعرفة، واليقين، والجانب الثاني: هو الرؤية الأخلاقية والذي يتعلق بمكانة البعد الأخلاقي في هذا النموذج المادي، والقيم والمعايير الحاكمة وطبيعتها.

وفي ما يتعلق بالرؤية المعرفية في النموذج الغربي يرى المسيري أن عقل الإنسان ـ في هذا النموذج ـ جزء لا يتجزأ من الطبيعة والمادة، وهو قادر على تسجيلها وتلقيها بشكل موضوعي وبكفاءة وحياد، ولكنه غير قادر على تجاوزها أو الاستقلال عنها، ويسميه «العقل المادي»، وهذا العقل: قادر على تسجيل الجوانب العامة والمشتركة فالجوانب العامة هي الجوانب الطبيعية المادية وهي وحدها التي تساعده على التوصل إلى قانون عام، والحقائق في طبيعتها عقلية وحسية، لذا فإنها قابلة لأن تعرف وأن تقاس في جميع جوانبها، والموجود هو ما نحسه ونتعقله، وما وراء ذلك فأوهام، والمعرفة حسية وحسب.

العقل المادي إذاً في النموذج الغربي قادر على شيء واحد هو رصد الواقع كما هو وإعادة صياغة الإنسان وبيئته المادية والاجتماعية بما يتفق مع القوانين الطبيعية العامة التي أدركها الإنسان من خلال دراسته لعالم الطبيعة والأشياء[٩].

وفي ما يتعلق بالجانب الثاني في المنظومة الغربية المادية، الجانب الأخلاقي نلاحظ غياب المقدسات والغائيات التي يمكن للأخلاق أن تستمد منها معيار صوابها وخطئها ومعايير الأحكام القيمية للسلوك الإنساني الراشد، فالمنظومة المادية الغربية: لا تعرف المقدسات أو المطلقات أو الغائيات، وهدف الإنسان من الكون هو عملية التراكم والتحكم وحسب، والقوانين

الأخلاقية لا وجود لها إذ لا يوجد سوى المنفعة واللذة وتعظيم الإنتاج بهدف تعظيم الاستهلاك.

ووفقاً لهذه الرؤية نجد أنه من الصعب قيام أيّ معيارية أخلاقية في هذه المنظومة المعرفية المادية لأن الواقع لا اتجاه له -في إيديولوجيا ما بعد الحداثة الغربية ـ ولأنه لا ثبات في الكون، ولأن الحقائق منفصلة عن القيمة، ولأن كل الأمور متساوية بسبب كل هذا «لا يمكن قيام أيّ معيارية أخلاقية، ولا يمكن تأسيس نظم أخلاقية عامة وإنما يمكن تأسيس اتفاقات محدودة الشرعية لا تتحدد في ضوء منظومة أخلاقية كلية وإنما في ضوء الوظيفة والنتيجة. كل ما يمكن التوصل إليه هو أخلاقيات برغماتية تأخذ شكل فلسفة القوة والهيمنة (للأقوياء) وفلسفة الإذعان والتكيف (للضعفاء)، إذا لا توجد معايير متجاوزة للإنسان، ولا يوجد وسيلة لتعريف الظلم والعدل»[١٠].

ـإن هذه المنظومة وضعت الإنسان في مركز الكون (نظرياً) ولكن هذا الإنسان لا تحده حدود ولا تقيده قيود ولا يرتبط بأي قيم (باستثناء سلم القيم والمعايير الذي يقرره هو). ومن ثم أصبح الصراع قانون الحياة الأوحد وأصبحت القوة الآلية الأساسية وربما الوحيدة لحسم كل الخلافات والإشكاليات والتناقضات. ولا شك في أن الشواهد المعاصرة تؤكد ذلك المعنى، فانتشار الحروب في العالم الآن مركزها المصدر والمخطط هو الغرب لإفناء طاقات الأمم وسهولة السيطرة على مواردها وإضعافها. وبدلاً من أن يصبح العالم مادة استعمالية لكل الجنس البشري، أصبح العالم ومعظم البشرية مادة استعمالية للجنس الأبيض (صاحب القوة). وبدلاً من أن يقف الإنسان في مركز الكون وقف الإنسان الأبيض فيه ومارس إحساساً بهذه المركزية وضرورة المحافظة عليها وفرضها على الآخرين (وهذا أمر

متوقع تماماً في غياب المطلقات الأخلاقية[١١].

وترى منى أبو الفضل أن فكرة الصراع مثلت قلب النموذج الغربي معرفياً وأخلاقياً، هذه الفكرة التي مثلتها الداروينية في صورتها الاجتماعية عند الغرب، حيث حاولت الأيدلوجية الغربية نقل قانون الداروينية من الطبيعي إلى الاجتماعي.

إن مصطلح [الداروينية الاجتماعية] قد استخدم منذ أوائل القرن العشرين لوصف نوع من الفكر الاجتماعي (في تفسير) حركة التاريخ الإنساني، كان يزعم أنه يطبق على المجتمع وعلى حركته التاريخية، المبادئ (أو القوانين) نفسها التي صاغها عالم البيولوجيا البريطاني تشارلز داروين في كتابيه: «حول أصل الأنواع من خلال الانتخاب الطبيعي»، ومن قبله «بقاء الأجناس الملائمة في الصراع من أجل الحياة» (١٨٥٩م). وقال هؤلاء ما دام هذا القانون الذي صاغوه بكلمتي: البقاء للأصلح، هو الذي يحكم العلاقة بين الكائنات الحية في الطبيعة (ومنها الإنسان) فإنه قانون يصلح لتفسير العلاقات الإنسانية «داخل المجتمعات» خاصة بين الطبقات والفئات والأفراد، وأنه يصلح ـ أيضاً ـ لتفسير العلاقات بين المجتمعات والدول. وبذلك كانت الداروينية الاجتماعية (والتاريخية) أحد التبريرات الإيديولوجيا القوية التي بررت سياسات الصراع الاجتماعي والقهر الاجتماعي لطبقات بعينها أو أجناس أو طوائف على أساس أنها «لا تصلح للبقاء». كما كانت الداروينية الاجتماعية أحد التبريرات القوية للفكر الاستعماري المبتذل في القرنين التاسع عشر والعشرين[١٢].

وتبين منى أبو الفضل أن النسق الداروينى الذي يؤصل لفكرة الصراع الإنساني بل الكوني هو المدخل المعرفي للخطابالإيديولوجي الغربي في النظرية

الاجتماعية وهو ما من شأنه أن يصيب تلك النظرية بالاضطراب في ما يتعلق بالقياس إلى الفطرة الإنسانية التي تسعى إلى الانسجام والتعايش الاجتماعي وتُعلي من قيم الوئام والانسجام البشري واللحمة والوحدة «فالنسق الداروينى نسق تطوري مفعم بأخلاقية الصراع وشريعة القوة والغلبة بوصفه مدخلاً مناسباً للخطاب المعرفي الحديث الذي شكل بنية النظرية الاجتماعية أمر يختلف تماماً عن تحديد مصادر هذا النسق وتفرعاته التي تتخطى هذه النظرية الاجتماعية عينها، إن ذلك من شأنه أن يظهر التوترات المتأصلة في الثقافة المتذبذبة [ثقافة النموذج المعرفي الغربي] هذه التوترات التي تَحُد من إمكانيات تصحيح الخلل الملازم لها، والذي يتعزز ويتفاقم ويترسخ في ممارسة النظرية الاجتماعية»[١٣].

إن الشفرة التطورية [التي ثبتتها الداروينية] مدخل جيد للوصول إلى العقل الحديث وإنجازاته سواء في علوم الحياة أو في العلوم الاجتماعية، ومبدأ الحياة فيه هو الصراع والسيطرة من أجل البقاء. هذا هو المفهوم الذي شكل جوهر النظرية الاجتماعية المعاصرة... وعلى نقيض التصورات الشائعة، لم يكن الفكر الداروينى هو المنشئ للحقبة الداروينية، بل تشير الشواهد المتوافرة إلى أن هذا كان مجرد تحصيل حاصل وتتويجاً لتيار كان قد أخذ مجراه بالفعل. وبتوفير الشواهد التجريبية (empirical) التي احتاج إليها من العلوم الطبيعية، زود الكشف الداروينى التيارات الفكرية التي كانت موجودة بالشرعية المطلوبة وبالمادة التي كانت تحت تصرفها. هذا ويمكن تتبع جذور هذا النزاع الاصطراعي في أعماق وتجاويف التقاليد التاريخية في الغرب سواء نظر إلى هذه التقاليد من خلال نسبتها إلى النزعة الإنسوية (الليبرالية) أو النزعة الإنسوية الدينية[١٤].

ولقد بلغت هذه الداروينية الاجتماعية ذروتها في الصيغة الماركسية للنظرية الاجتماعية، حيث إن الصراع الطبقي هو العامل المجسد للمادية التاريخية الجدلية، وهو بذلك المحرض على التغيير الاجتماعي والسبيل لخلاص الإنسانية المغتربة عن ذاتها... إن هذه الشرعة الأخلاقية تتخلل التيار السائد في العلوم الاجتماعية وتبقى الدعامة الأساسية للنظرية الاجتماعية، حيث تصبح عقيدة الهيمنة هي العقيدة الممجدة تحت معايير وتسميات مختلفة، وتُمارس هذه العقيدة وإضفاء الشرعية عليها تبعاً لذلك. ومن ثم تصبح النظرية الاجتماعية نفسها [المهيمنة] المفسر والشارح الماكر وبذلك فالمجراف لن يدعى مجرافاً، بل تبتدع عقيدة الهيمنة هذه ما يشاء من أسماء لتزييف الواقع وتلبيسه(١٥).

تؤكد منى أبو الفضل أيضاً ـ أن اعتبار الصراع قاعدة للنظام الاجتماعي وللتاريخ عموماً يحمل في طياته بذور عقيدة التدمير الذاتي التي تعمم على النظرية والاجتماعية المعاصرة، وجرى تعزيز ذلك بنسق من المفاهيم تُفرض على النحو التعسفي ذاته فتقيد البحث ونطاق التركيز. كذلك فإن ثنائية استقطابية ترتكز عليها «ديناميات» الصراع والمواجهة تتمكن من قلب النظرية الاجتماعية الغربية وفي مقدمة هذه الثنائيات ثنائية: القيمة والحقيقة، والواقع والمثال، والمادي والروحي، والمقدس والمبتذل، والنظرية والممارسة، والفلسفة والعلم، والعقل والوحي، وربما كانت ثنائية الذات والموضوع أهم من هذا كله.

وقد تطورت فكرة الثنائيات وعبرت تخصصات اجتماعية وفلسفية مختلفة، ففي الفلسفة ظهرت ثنائيات أخرى مشهورة: أخلاقية تميز بين تقرير الحقائق وبين الأحكام الأخلاقية، أو القيمية، وتفسيرية

تكتفي بتفسير ظواهر العالم كله، تفسيراً ثنائياً، ومعرفية تتحدث عن ثنائية وسائل المعرفة وموضوع المعرفة وفي علم النفس التحليلي أيضاً قامت ثنائية الوعي واللاوعي من ناحية وثنائية الوعي والجسد من ناحية أخرى، وفي علم الاجتماع... قامت ثنائيات كثيرة أشهرها: ثنائية الفرد والجماعة، وثنائية السلطة الدنيوية والسلطة الدينية، وثنائية الواقع المؤقت والظواهر المستمرة والأبدية. وفي علم التاريخ.. كانت أشهر الثنائيات: ثنائية المؤقت والدائم، وثنائية الأساس المادي والأساس المعنوي للتطور، وثنائية تأثير الفرد وتأثير الظروف، وثنائية الجغرافيا «المكان» والتاريخ «الزمان الإنسان» أي الثقافة والحضارة[١٦].

ثالثاً ـ تحيزات النموذج المعرفي المادي

من الأفكار النقدية الأساسية التي ابتكرها المسيري لنقض الإيديولوجيا الغربية من جوهرها فكرة «التحيز»، فالفكرة الغربية بالأساس متحيزة النشأة والمقصد، كما أنها متحيزة في داخلها معرفيا لمفاهيم على حساب مفاهيم، وتصورات على حساب تصورات، ولمبادئ على حساب مبادئ، ويبدو تحيزها في مركزية المادية في نموذجها المعرفي، وتصفية ثنائية الإنسان والخالق وهاتان الفكرتان هما مبعث تحيزات هذا النموذج، الذي انطلق من «المادية الواحدية» رؤية وقانوناً مفسراً لكل الظواهر وحاكماً عليها. ويرصد المسيري أهم تحيزات النموذج المعرفي الغربي في ما يلي[١٧]:

التحيُّز للطبيعي والمادي على حساب الإنساني وغير المادي وهو تحيز ضد الطبيعة البشرية لمصلحة الطبيعة المادية.. وانطلق من هذا التحيُّز فكرة وحدة [أوواحدية] العلوم وهي المنهجية التي يجري عن طريقها فرض الواحدية المادية على الكون، وفرض

منطق الأشياء على الإنسان وحوسلة العالم بأسره واختزاله إلى بعد طبيعي مادي واحد يسري عليه القانون أو القوانين العامة للمادة.

التحيز للعام على حساب الخاص. والافتراض السائد أنه كلما جُرِّدت الظواهر من خصوصيتها وارتفع المستوى التعميمي، ازدادت علمية ودقة [بحسب المنظومة المعرفية الغربية] ويجب أن يستمر تجريد الظواهر من خصوصيتها (الإنسانية والغائية).

التحيز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب غير المحسوس واللا محدود وما لا يقاس والكيفي. وترتب على ذلك أن العلم الغربي قد حصر دراسة الظواهر في العالم المحسوس وحده، ولذا تعرضت كل الملامح اللامحددة والمركبة والكيفية (في ظل هذه النماذج التحليلية) المادية إلى التجاهل.

التحيز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركب والتعددي وغير المتجانس... وترتب على ذلك تفسير السلوك الإنساني من خلال نماذج بسيطة.

الواحدية السببية: إن ظاهرة الواحدية السببية المرتبطة تمام الارتباط بوحدة العلوم والواحدية المادية، نتجت من خلال هذا التحيُّز الذي ينطوي على وجود تفسير واحد للكون ورفض أي تفسيرات أخرى، بل معاداتها. هذه الواحدية السببية النابعة من الواحدية المادية تنطوي على رفض عميق للآخر المختلف، فوجود الآخر يعني وجود نماذج مختلفة وقوانين مختلفة للبشر.

التحيز للموضوعي على حساب الذاتي، والالتزام بالموضوعية في هذا السياق يعني أن يتجرد الباحث من خصوصيته ومن التزامه الخلقي ومن عواطفه وحواسه وكليته الإنسانية،

ويحول عقله صفحة بيضاء... وبذلك تتحول الظاهرة موضوع الدراسة إلى مجرد شيء. وهذه الموضوعية تمتد لتشمل الظاهرة الإنسانية، بحيث يصبح الإنسان موضوعاً لا يختلف عن الموضوع الطبيعي، يوصف ويرصد من الخارج مع إهمال الجوانب والدوافع الداخلية[١٨].

رابعاً: التبسيط والاختزال

المدخل النقدي الآخر للنظرية الاجتماعية المعاصرة ـ الذي قدمته منى أبو الفضل ـ هو مدخل التبسيط والاختزال حيث أسفر منطق الثنائيات عن ميل جارف للتبسيط والاختزال (Reductionism) وهو ما يوضح مسار النظرية الاجتماعية. إن انتصار الوضعية قد جرى عبر تبسيط لرؤية حصر الكون في العالم المحسوس، وقلص الحياة إلى مجرد تصور (بيولوجي).

ومن أعراض منطق المسخ والتبسيط هو «الإفراط»، وهذا الإفراط هو نفسه أحد أعراض غياب المعايير والضوابط والافتقار للاعتدال، وهي أعراض ملازمة لثقافة التأرجح [النموذج المعرفي الغربي] ويتجلى ذلك في أحد أعراضه في السهولة التي يمارس بها التقليد العلمي الغربي عملية تصنيف الحقب الزمنية lk الدينية إلى العقلانية ثم العلمية. وبالسهولة نفسها تجري عملية الانتقال في الثقافة المتأرجحة من الأمام إلى الخلف ومن الخلف إلى الأمام على طول متصل ثقافي[١٩].

خامساً: خصائص النموذج المعرفي الغربي

يبين المسيري أن النموذج المادي «نموذج معادٍ للإنسان» لأنه يضمر نزعات عدمية معادية للإنسان، فهو مشروع يصفي ظاهرة الإنسان كظاهرة متميزة في الكون «إن المشروع الغربي كافر بالمعنى العميق للكلمة،

فهو ليس كافراً بالإله وحسب وإنما هو كافر بالإنسان أيضاً إذ يعلن موت الإله ثم موت الإنسان باعتباره كائنا متميزاً عن الطبيعة، ثم ينتهي به الأمر أن ينزع القداسة عن كل شيء وينكر المعنى»[٢٠].

ويؤكد ـ أيضاً ـ «استحالة المشروع المعرفي الحضاري الغربي»، وهذه الاستحالة تبدو من الناحيتين المعرفية والعلمية. فمن الناحية المعرفية يفترض هذا النموذج بساطة العقل وبساطة واقع الإنسان (الطبيعي والاجتماعي) وبساطة الدال اللغوي وبساطة المدلول الإنساني وبساطة العلاقة بينهما. وهو يفترض بيقين كامل متعصب أن رقعة المجهول ستتناقص بالتدرّج وستتزايد رقعة المعلوم، وأن المجهول سيُعرف، وأن تحكم الإنسان في الواقع سيصبح كاملاً، وهو افتراض أقل ما يوصف به أنه طفولي وسخيف، أما من الناحية العملية فالمشروع الحضاري الغربي المبني على التنمية والتحكم في المصادر وتعظيم الإنتاج والاستهلاك والتقدم المستمر اللانهائي قد ارتطم بحائط كوني صلب. فإذا كان الإنسان الغربي الذي لا يشكل سوى نسبة ضئيلة من سكان الكرة الأرضية (٢٠٪) يستهلك ما يزيد على (٨٠ ٪) من مواردها الطبيعية (ويبلغ حجم ما استهلكه الأميركيون في السنوات المئة الماضية ما يساوي كل ما استهلكه الجنس البشري عبر تاريخه. فإن هذا يعني أن النمط الغربي في التنمية وتحقيق السعادة (أو اللذة) للأفراد لا يمكن محاكاته[٢١].

ويشير تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٩م الصادر عن الأمم المتحدة كشف النقاب عن أن متوسط الدخل لدى سكان العالم في الدول الأكثر ثراء يزيد ٧٤ ٪ ضعفاً عن معدل الدخل في البلدان الأكثر فقراً... وفي أواخر التسعينيات من القرن الماضي كان ٢٠ ٪ من سكان العالم يمثلون ٨٦ ٪ من

الاستهلاك الكلي، و٨٢ ٪ من أسواق التصدير، ويستخدمون ٧٤ ٪ من خطوط الهاتف في العالم[٢٢].

ويضيف المسيري ـ أيضاً ـ أن من علامات استحالة المشروع الحضاري الغربي ما أسماه بتكاثر المدارس الفلسفية وإسهال المصطلحات الذي أصيبت به الحضارة الغربية حتى إنّها تطالعنا يوميّاً بمصطلحات جديدة يقدمها أصحابها على أنها أكثر دقة وعمومية واقتراباً من الحقيقة ثم تسقط وتموت لتحل محلها مصطلحات جديدة يلهث وراءها مفكرونا متصورين أنها ستقدم لهم إجابة عن أسئلتهم وحلاً لمشاكلهم، مع أن هذه المصطلحات ليست في واقع الأمر سوى تعبير عن الداء والمرض الغربي مرض البحث عن المستحيل[٢٣].

قدمت ـ أيضاً ـ الإيديولوجيا المادية الغربية «نماذجية الانحراف» التي تعد جوهراً أساسياً في النموذج وتالياً ضروريّاً لمقدماته السابقة، ويوضح المسيري أنه من أهم آليات تجاوز الحيز في اكتشاف «نماذجية» الظواهر الانحرافية التي تعبر عن شيء أساسي في الحضارة الغربية (لضيق نموذجها الكامن) لا مجرد استثناء أو انحراف... فهل يمكن فصل المعدلات المتصاعدة للفردية عن التوجه الاستهلاكي الحاد في المجتمع الغربي الحديث؟ هل يمكن فصل كليهما عن التجربة الإمبريالية لرجل الغرب الشره حين حول العالم بأسره إلى مادة استعمالية يمكن استهلاكها؟ وهل يمكن فصل الرخاء والرفاهية والتنمية المتصاعدة في العالم الغربي عن عملية النهب الكبرى و (اقتسام العالم) التي قامت بها الإمبريالية الغربية، التي ليس لها نظير في التاريخ من ناحية اتساع المجال والمنهجية؟ إن مجمل ما نهبته إنجلترا من الهند وحدها يفوق بمراحل ما قامت بإنتاجه إبان الثورة الصناعية»[٢٤].

ليست الإمبريالية أحد تجليات أو تمظهرات الإيديولوجيا الغربية، بل هي ـ على حد وصف المسيري جوهر الرؤية الغربية الحديثة، وأكثرها تصديقاً لمقولاته الأساسية في العالم أو (العلمانية الشاملة)، ويرى أن الاستراتيجية الغربية الإمبريالية سعى من خلالها الغرب إلى صيغة تمكنه من الدخول في علاقة لا تتسم بالندية مع بقية العالم، وتهدف إلى تحويل العالم كله إلى مجرد مادة استعمالية توظف لمصلحة الأقوى أو الغرب ويتحول العالم إلى مجرد أسواق للسلع الغربية ومصدر للمواد الخام الرخيصة والعمالة الرخيصة، هذه الاستراتيجية هي التي حقق الغرب من خلالها تراكمه المادي، ومن ثم لا يمكن إغفالها حين تدرس أي ظاهرة غربية حديثة. لا بد من استرجاع الإمبريالية لا على أنها مجرد ظاهرة سياسية وإنما على أنها مقولة تحليلية لمعظم الظواهر الغربية في القرن التاسع عشر[٢٥].

لقد انتهت الإيديولوجية الغربية بعد إنهاء صراعاتها الداخلية الاجتماعية والثقافية إلى تأسيس نموذج إرشادي للعالم تفرد في مضامينه المعرفية التي شكلتها سياقاته المعرفية والاجتماعية وألغى في تلك المضامين أي أشكال معرفية أخرى واعتبر هذا النموذج هو النهائي للمجتمعات البشرية، فهذا النموذج الغربي «استبعد فيه كل الأشكال التي لم تخضع لمعاييره الصارمة. وهكذا ترك لكل تخصص في علم الاجتماع خيار وحيد: إما تبني هذا المنظور المعرفي وإمّا الاندثار. وهذا النموذج المثالي هو ـ بطبيعة الحال ـ النموذج التجريبي العلمي. وقد أدى النجاح الهائل للعلم في العصر الحديث إلى دفع هذا المنظور في المعرفة إلى مرتبة عالية بين جميع أشكال المعرفة الأخرى التي سرعان ما نظر إليها على أنها بالية، فهي ليست أكثر [في نظر هذا النموذج] من أطلال تنتمي إلى ما قبل العلم. ومن هنا

اضطر الإنسان في دراسته لعالمه الاجتماعي إلى تبني هذا النموذج التجريبي قاعدة له»[٢٦].

ينفى المسيري أن يكون الإنسان الغربي حقق تقدمه ومعدلاته الاستهلاكية من خلال «التراكم» الإمبريالي. لقد أوهمونا ـ كما يقول المسيري ـ بأنهم أسسوا البنية التحتية في مجتمعاتهم الديمقراطية من خلال جهدهم ومن خلال نجاحهم في ترشيد عمليات الإنتاج وتنظيم إدارة المشروعات، وأن هذا هو ما أدى إلى التقدم المتواصل في مجتمعاتهم من خلال الجهد الشخصي والتراكمي الداخلي وهذا غير صحيح.

لقد كان الاستعمار هو أداة الإيديولوجيا الغربية في التنمية وتحقيق رفاه ورخاء المجتمع الغربي «فالاستعمار هو تحقيق النموذج الغربي، فالإنسان الذي يسيطر على الطبيعة ويسخرها، وليس عنده معايير يعيش عليها وكل شيء بالنسبة إليه نسبي، هو نفسه الإنسان الإمبريالي الذي يسخر آسيا وأفريقيا وشعوبها ومواردها لمصلحته، وتحويل كل شيء إلى وسيلة أو «الحوسلة»[٢٧].

هذه الحضارة الغربية أيضاً هي إحدى ثمرات التطور الحضاري الغربي، ولكنها حضارة معادية للإنسان بما في ذلك الإنسان الغربي نفسه. وهي حضارة لا تهاجم رؤية معينة ولا ديناً معيناً ولا منظومة قيمية معينة، وإنما تهاجم فكرة الرؤية والدين والقيمة. فهي تذهب إلى أن العالم تعددي بشكل مفرط لأنه لا مركز له ولا مطلقات فيه، كل الأمور فيه متساوية، ومن ثم كل الأمور نسبية، وهي حضارة تهاجم المقولات القبلية priori التي كانت تضمن وجود الإنسان كائناً مستقلاً عن الطبيعة (المادة)، لأن المقولات القبلية حتى لو وجدت في عقل الإنسان فإنها تفترض انفصاله عن عالم الطبيعة (المادة)، هذه

الحضارة ـ أيضاً ـ تدعي أنها تجاوزت الفلسفة والميتافيزيقيا، فهي حضارة إما مؤسسة على الحقائق العلمية والتجارب العلمية، أو لا تحتاج إلى أساس أصلاً؛ لأن الأساس يفترض المركز[٢٨].

سادساً ـ إخفاق النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان

اتفق كلٌّ من المسيري ومنى أبو الفضل على نتيجة معرفية في ما يتعلق بموقف النموذج المعرفي المادي من الظاهرة الإنسانية، وهو أخطر ما نتج من النموذج الغربي المادي وهذه النتيجة هي: إخفاقه في تفسير الظاهرة الإنسانية. إن مسلمات هذا النموذج من ناحية ومنطلقاته المادية الواحدية وتصوره الاختزالي لظاهرة الإنسان، ومحاولة دمج الإنسان بالعالم الطبيعي تصوراً ومعياراً وقانوناً حاكماً، جعل هذا النموذج يقع بالضرورة في هذا الإخفاق.

ويحدد المسيري جوانب إخفاق النموذج الغربي في عدة محاور أساسية، تقوم على منطلق معرفي أساسي هو «أن الإنسان ظاهرة تتجاوز حدود الواحدية المادية» أما المحور الأول فيقوم على مقوله «أن عقل الإنسان له مقدرات تتحدى النموذج التفسيري المادي»[٢٩]، وهذا ما جاء على لسان فلاسفة وعلماء نفس غربيين، فتشومسكي ينكر تماماً أن عقل الإنسان مجرد صفحة بيضاء [كما يقول الماديون]، وإنما هو عقل نشيط يحوي أفكاراً كامنة فطرية، ونجده ـ أيضاً ـ يتحدث عن معجزة اللغة باعتبارها ظاهرة لا يمكن تفسيرها في إطار مادي وإنما لا بُدَّ من تفسيرها في إطار نموذج توليدي يفترض كمون المقدرة اللغوية عند الطفل، وما يقدمه جان بياجيه في المنظومة المعرفية وتطورها عند الإنسان... كل ذلك يزيد الاعتماد على النماذج التوليدية مقابل النماذج التراكمية وهو دليل على تراجع

النموذج المادي.

والمحور الثاني في إخفاق النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان، يعتمد على نقض مقولة الماديين «أن الفكر من صور المادة وأثر من آثارها»[٣٠]، ويطرح ـ المسيري ـ هنا عدة تساؤلات لم يُجب عنها هذا النموذج وهي: لماذا يأخذ الفكر هذه الصورة بالذات؟ ولماذا تختلف أفكار شخص عن أفكار شخص آخر يعيش في الظروف نفسها؟ وهل الأفكار عصارات وأنزيمات تتحرك أم هي شيء آخر؟ وما علاقة المؤثر المادي بالاستجابة الفكرية والعاطفية؟

والمحور الثالث يقوم على إثبات مقولة «حس الإنسان الخلقي والديني، والجمالي، وقلقه، وتساؤله عن الأسئلة النهائية الكبرى»[٣١] فهذا ما لا يمكن إخضاعه للتفسير المادي، ولا يمكن للقانون المادي أن يفسره، وكما ينتهي النموذج المادي بإنكار الفكر، وإنكار الكل، فهو ينكر الحس الخلقي والجمالي ويسقط الأسئلة النهائية.

والمحور النقدي الرابع يعتمد مقولة «إخفاق المادية في تفسير إصرار الإنسان على البحث عن معنى للكون ومركزاً له»[٣٢]، وتزداد قضية البحث عن معنى مع ازدياد إشباع الجانب المادي في الإنسان، فكأن إنسانية الإنسان لصيقة بشيء آخر غير مادي.

أما المحور النقدي الخامس فيرى أن «المادية أخفقت في رسم صورة حقيقية للإنسان»[٣٣]، فالفلسفات المادية إما أنها ترسم صورة واحدية للإنسان وإمّا باعتباره شخصية صراعية أو دموية قادرة على خرق كل الحدود وعلى إعلاء إرادتها وتوظيف قوانين الحركة لحسابها، أو باعتباره شخصية قادرة على التكيف مع الواقع والخضوع للقوانين، وهذه صورة ساذجة للإنسان، لأنها تفشل في رصد تلك الجوانب النبيلة في الإنسان مثل

مقدرته على التضحية بنفسه من أجل وطنه أو من أجل أمه وأبيه، ومقدرته على ضبط النفس من أجل مثل عليا.

كذلك «إخفاق القانون المادي في تفسير ظاهرة الإنسان» وذلك لأنه لو استطاع ذلك القانون المادي تفسير الظاهرة الطبيعية بردها إلى عناصرها (الطبيعية المادية) الأولية فلا يمكنه رد الإنسان إلى قانون عام ولا يمكن فهم كل جوانبه ولا تفسيره كاملاً، ولا يمكن رصده بطريقة نمطية اختزالية، بل لا بُدَّ أن يظل باب الاجتهاد مفتوحاً بالنسبة له: إن عالم الإنسان عالم مركب، محفوف بالأسرار، أما عالم الطبيعة (الأشياء والمادة) فهو عالم أحادي بسيط إذا ما قيس بعالم الإنسان[٣٤].

والإنسان ـ أيضاً ـ لأنه ليس ظاهرة طبيعية / مادية بسيطة، لا يدرك واقعه بشكل حسيٍّ ماديٍّ مباشر، إلا في حالات نادرة تتسم بالبساطة، كأن تلسع يده سيجارة أو يدخل في عينيه جسم صلب. فهو ليس مجموعة من الخلايا والأعصاب والرغبات والدوافع المادية التي يمكن أن يرد لها في كليتها كما (يزعم الماديون)، وسلوكه ليس مجرد أفعال وردود أفعال مشروطة، تتحكم فيها قوانين الميكانيكا أو البيولوجيا (كما يرى السلوكيون) فعقله ليس مجرد صفحة بيضاء أو مخ طبيعي/ مادي تتراكم عليه المعطيات المادية بل عقل يُبقي ويستبعد ويهمش ويركز، وهو مُستَقَر كثير من الخبرات والمنظومات الأخلاقية والرمزية، ومستودع كثير من الذكريات والصور المخزونة في الوعي واللاوعي، ولذا فهو عقل مبدع له مقدرة توليدية»[٣٥].

تشير منى أبو الفضل إلى أن أبرز نتائج الحداثة ـ في ما يتعلق بالإنسان ـ هو التحول بمسألة القوامة والمسؤولية عن الحياة والموت من الإله إلى الإنسان. وارتبطت عملية التحول

هذه بتوجهات متضاربة شتى لتأليه الإنسان تارة، وتأليه الطبيعة تارة أخرى. فكانت الصدارة مرة للنزعة الإنسانية، وأخرى للنزعة الطبيعية.

وارتبطت محصلة ذلك التضارب بفهم الأسانيد المطروحة في الأغلب الأعم. فحيثما كانت الغلبة للنزعة المادية وهي الأكثر شيوعا، كانت الطبيعة تقزم في بعدها المادي، ويُختزَل الإنسان نفسه في بعده الجسدي، ولا يغدو هناك مبرر عقلي يذكر للقول بأولوية ذلك الكائن الحي بتركيبه الكيميائي. ويصير علم الإنسان ـ على أحسن الفروض- علما سلوكيا، حيث لا مسوغ يذكر في عالم الصيغ الهندسية المتاحة، لعدم إخضاع سلوكه وردود فعله النفسية، بوصفه كائنا بيولوجيا، لقواعد المعمل والمصحة النفسية.

ووصل الأمر حد اعتقاد بعضهم أنه قد يمكن مع تقدم العلم، تفكيك الإنسان ووضع كل جزء منه تحت المجهر، شأنه شأن كل الأشياء الطبيعية الأخرى، واستيعابه في العقل والجسد الحَمْعِيين اللّذين يتشكل منهما المجتمع، الذي يمكن تصوره هو الآخر على نحو آلي وعضوي. فهو بصرف النظر عن اقتراب معالجته، موضوع لهندسة جماهيرية، قوامها: التلاعب به والتحكم فيه، سواء في كليته، أو في مكوناته. ومع تفكيك الإنسان واستيعابه في كيان جمعي مجرد على هذا النحو، يصير المجتمع كأنّه مقبرة للإنسانية، وتتلاشى فرصة استعادة أي شيء له جوهر في الطبيعة[٣٦].

خاتمة

أَخْفَقَ النموذج المعرفي الغربي في تفسير الظاهرة الإنسانية، وهو أَخْفَقَ بالأساس في تصور الإنسان وأبعاده الحقيقية، حيث جرى اختزاله في بعدٍ واحد مادي النزعة نفعي القيم والأخلاق، ومن ثم اقتربت الأدوات

البحثية الغربية من التعامل الإنساني منها إلى التعامل مع الطبيعي المادي، ومع حالات التبسيط والاختزال والنظرة الأحادية المادية، ونفي النماذج المقابلة من ناحية وفرض تصورات ومفاهيم الإيديولوجيا الغربية بالقوة تارة والإغراء تارة أخرى، شُوِّه الإنسان بين رؤى مادية وطبيعية، مع غياب صورته الحقيقيّة في هذه الخريطة المعرفية الغربية التي ابتدعتها الحضارة الغربية الحديثة التي تشكلت مفاهيمها الأولى والأساسية من مبدأين أساسيين هما: المرتكز المادي، ومرتكز الإقصاء والنفي: نفي الدين كلية، إقصاء الآخر المعرفي وغير الغربي. الأمر الذي انتهى بهذه المنظومة المعرفية إلى إعلان نهاية الإنسان القيمي والأخلاقي والديني والمعنوي والانتصار للإنسان الطبيعي والمادي والنفعي وغير الأخلاقي وغير الديني.

الهوامش:

[١] منى أبو الفضل: المدخل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية، القاهرة، دار السلام للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م، ص١١٧.

[٢] عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، القاهرة، دار الهلال، ٢٠٠٠م، ص٢١.

[٣] عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص١٢٤ ـ ١٢٥.

[٤] عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، دمشق، دار القلم، ٢٠٠٣م، ص٣٧ – ٣٨.

[٥] عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص١٢٧.

[٦] عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، تحرير: سوزان حرفي، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٩م، ص٢٩٧.

[٧] منى أبو الفضل: «النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل»، ترجمة: عارف عطاوي، بيروت، إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد السادس، سبتمبر ١٩٩٦م، ص٧٨.

[٨] منى أبو الفضل، طه جابر العلواني: مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية، القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٩م، ص٣٥ – ٣٦.

[٩] عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص١٢٩.

[١٠] عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص٩٤.
[١١] عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص١٣٠.
[١٢] سامي خشبة، مصطلحات فكرية، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ص٢٨٥.
[١٣] منى أبو الفضل: «النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل»، مرجع سابق ص٨٥.
[١٤] المرجع نفسه، ص٨٤.
[١٥] منى أبو الفضل: النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل»، مرجع سابق، ص٨٨.
[١٦] سامي خشبة: مصطلحات فكرية، مرجع سابق، ص٢٣٠.
[١٧] عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص١٣٤.
[١٨] عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص١٣٧.
[١٩] منى أبو الفضل:» ركائز الإسلام.. الرؤية الإسلامية للإنسان»، دراسة أو لية مقدمة ضمن مشروع اليونسكو، ترجمة: السيد عمر، دراسة غير منشورة، ديسمبر ١٩٩٠م، ص ٩-١٠.
[٢٠] عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص٢١٤.
[٢١] المرجع نفسه، ص٢١٧.
[٢٢] أنتوني غدنر: علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥، ص١٤٤.
[٢٣] عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص٢١٨.
[٢٤] المرجع نفسه، ص٢٢٢.
[٢٥] عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، مرجع سابق، ص٢٨٩.
[٢٦] منى أبو الفضل: «النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل»، مرجع سابق، ص٧٩.
[٢٧] عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، مرجع سابق، ص١٩٩.
[٢٨] عبد الوهاب المسيري: «في أهمية الدرس المعرفي» في: فتحي حسن ملكاوي (محرر): نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ٢٠٠٠م، ص٦٠.
[٢٩] عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، حـ١، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٩م، ص٧٩.
[٣٠] المرجع نفسه، ص٧٩.
[٣١] عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، حـ١، مرجع سابق، ص٧٩.
[٣٢] المرجع نفسه، ص٨٠.
[٣٣] المرجع نفسه، ص٨٠.

[٣٤] عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان.. دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، القاهرة، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٢٧٤.
[٣٥] عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان، مرجع سابق، ص٢٧٦.
[٣٦] منى أبو الفضل: «النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل»، مرجع سابق ص٩٠.