مجلة فصلية علمية تعنى بالشؤون الحوزوية والمعرفة الدينية

السنة التاسعة / العدد التاسع والثلاثون / لسنة ١٤٤٠ هـ

مركز الهدى للدراسات الحوزوية

العراق . النجف الأشرف

مركز الهدى للدراسات

مؤسسة فكريّةٌ تنشطُ في ميدانِ البحثِ والمساهمةِ في تطوير الفكر الإسلامي المعاصر؛ إيماناً منها بقدرة الإسلام ومدرسة أهل البيت عليهم السلام على تقديم البديل الحضاري للإنسان، وتُعنى بالدّراسات الفكريّة والسياسية والتاريخية لحوزتي النجف الأشرف وقم المقدّسة؛ رغبةً منها في ترسيخ الثوابت، والوقوف بوجه الفكر الدّخيل.

مجلة الهدى

مجلة فصلية علمية تعنى بالشؤون الحوزوية والمعرفة الدينية

السنة التاسعة / العدد التاسع والثلاثون / لسنة ١٤٤٠ هـ

الهيئة الإستشارية

- الدكتور أسامة السعيدي
  • جامعة النهرين
- الدكتور علي عبد الأمير
  • جامعة بغداد
- الدكتور سمير الأسدي
  • جامعة بابل
- الدكتور علي فياض
  • جامعة طهران
- الدكتور علي الدجيلي
  • الجامعة المستنصرية
- الدكتور حسين الأسدي
  • جامعة ميسان
- الدكتور فلاح حسن
  • جامعة بابل

الإشراف العام

محمد صادق الهاشمي

رئيس التحرير

أ. عباس النوري

التنسق والمتابعة

محمد حميد الهاشمي

عصام الساعدي

معد الترجمة الفارسية

حسن علي مطر

الإخراج الفني

هيئة التحرير

- أ. سمير العطواني
- أ. هادي بدر الكعبي
- أ. ضياء كاظم الهاشمي
- أ. عمار الولائي
- أ. حيدر آل وشاح
- أ. إبراهيم الأسدي
- أ. منى عبد الرحمن

مجلة الهدى

العدد: التاسع والثلاثون / السنة التاسعة / ١٤٤٠هـ

الناشر: مركز الهدى للدراسات الحوزوية

المطبعة: الصنوبر

قطع الورق: ٢٣×٢٣ سم

عدد الصفحات: ٣٧٠ صفحة

التصميم والاخراج الفني: أحمد الهاشمي

سنة الطبع: ٢٠١٩ م ـ ١٤٤٠ هـ

- البحوث الواردة في مجلة المنهج تعبّر عن رأي كاتبها.
- ترتيب البحوث خاضع لاعتبارات فنيّة

هَوِيَّةُ المَجَلَّة:

مجلَّة [الهدى] فصلية علمية تعنى بالشؤون الحوزوية والمعرفة الدينية، تصدرُ عن مركز الهدى للدراسات الحوزوية، تعنى بالفكر الإسلاميِّ المستنير وما يتَّصل به من المجالاتِ والتخصُّصات، في الشريعةِ والتأريخِ والقانونِ والفلسفةِ وعلم الكلام الجديدِ والعلوم الإنسانيَّة المختلفة، مضافاً للفكري الحوزوي وتاريخ المرجعية والفكر المقاوم.

شُرُوطُ الكِتَابَة:

١. يتراوح حجمُ البحث بين (١٠ ـ ٢٥) صفحةً بحجم (A٤).
٢. ينضَّد البحثُ على قرصٍ مدمجٍ (CD)، أما التصحيحُ اللغويُّ فتتكفَّل به المجلَّة.
٣. يجب أن لا تكون البحوثُ منشورةً سابقاً، في الصحف أو الدوريات أو مواقع الإنترنت على الإطلاق، وأن يتعهَّد الكاتب بعدم نشره في مكانٍ آخر إلا بعد أخذ الموافقة من المركز.
٤. تخضع البحوث لتسلسلٍ فنيٍّ في النشر، ولا يحقُّ للكتّاب الإعتراضُ على تأخير نشر المادَّة، لأنه أمرٌ تابعٌ لهيأة التحرير حصراً.
٥. تُقبل البحوثُ والدراساتُ المكتوبة بلغةٍ ثقافية مميزة، أما البحوث الضعيفةُ فتهمل ولا تعادُ إلى أصحابها.
٦. المجلَّة ليست ملزمةً بإرجاع الموادِّ إلى أصحابها، سواءٌ نشرت أم لم تنشر.
٧. يرفق الباحث ملخصاً مع البحث لا يزيد على نصف صفحة.
٨. تكون الهوامش متسلسلة في الصفحة نفسها لا في نهاية البحث.

المحتويات

الإمام الخامنئي دام ظله

لم تمنَ الثورة الإسلامية بعد بنائها للنظام بالركود والخمول والانطفاء ولن تمنَ

٢٩ كلمة التحرير: أمريكا تنهزم

أبعاد القرار الأمريكي ضدّ الحرس الثوري وحركات المقاومة

محمد صادق الهاشمي

٣٥ محطّات في الفكر المقاوم

٣٧ كتاب الفريضة المنسيّة

توجيهات الإمام الخامنئي دام ظله في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

حسين خادمي / حميد رضا محمود خاني

٥٣ العلاقة بين الثقافة والسياسة

من وجهة نظر الإمام الخميني قدس سره

نجف لك زائي / رجب علي اسفنديار

٧٧ فلسفة التربية والتعليم الإسلامي

من وجهة نظر الشهيد السيّد محمد باقر الصدر قدس سره

علي سرلك / سيد مهدي الموسوي

٩٥ مُطَارَحَاتٌ فِي السِّيَاسَةِ وَالاجْتِمَاعِ

٩٧ إِيرَانُ وَالعِرَاقُ
الحَدِيثُ مِنَ الزَّاوِيَةِ الاسْتِرَاتِيجِيَةِ وَالجِيُوسِيَاسِيَّة
عباس علي بور / جهانغير حيدري / محمد حسين حاجيلو

١٣٧ حَالَةُ التَّعَايُشِ فِي الدَّوْلَةِ العِرَاقِيَةِ الحَدِيثَةِ ١٩٢١-٢٠٠٣م
د. صلاح عبد الرزاق

١٥٩ مَلَفُ العَدَد:
الاسْتِشْرَاقُ خُطُورَتُهُ وَأَهْدَافُهُ
الآلِيَاتُ - المَنَاهِجُ - وَالبُنْيَةُ المَعْرِفِيَّةُ

١٦١ لِمَاذَا اهْتَمَّ المُسْتَشْرِقُونَ بِالإِسْلَامِ؟
الدكتور عبدالعظيم محمود الديب

١٦٩ الإِسْتِشْرَاقُ مَفْهُومُهُ وَآثَارُهُ
صالح الأشرف

١٨٧ القُرْآنُ مِنَ المَنْظَرِ الاسْتِشْرَاقِيّ - دِرَاسَةٌ نَقْدِيَّةٌ -
الدكتور محمد أبو ليلة

٢٠٧ الاسْتِشْرَاقُ وَتَارِيخِيَّةُ التَّفْسِيرِ القُرْآنِيُّ
حيدر حب الله

٢٣٥ الاسْتِشْرَاقُ وَالعَقْدُ الاسْتِعْمَارِيَّ
سالم حمّيش

٢٥١ الدِّراساتُ الفِكريّةُ

٢٥٣ دَورُ الوَحيدِ البَهبَهانيّ رحمه الله في تَجديدِ عِلمِ الأُصول
آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي

٢٨٩ الإلحادُ الجديدُ ـ الهَويّةُ، الأُسُسُ، والخَلفيّاتُ ـ
علي شهبازي / رسول رسولي بور / علي الله بداشتي

٣١٩ في ضِفافِ أَهلِ البَيتِ عليهم السلام

٣٢١ أُصولُ الوَعيِ التّاريخيِّ مِن مَنظورٍ مَهدَوي
الشيخ الأسعد بن علي قيداره

٣٤٧ مُميِّزاتُ المَنهَجِ التَربَويِّ عِندَ أَهلِ البَيتِ عليهم السلام
السيد شهاب الدين العذاري

٣٦٥ مِن أَعلامِ الشّيعَةِ

الشَّيخُ حُسَينُ الحِلّيّ قدس سره
هيئة التحرير

لم تمنَ الثورة الإسلامية بعد بنائها للنظام
بالركود والخمول والانطفاء ولن تمنَ

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين وصحبه المنتجبين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

من بين الشعوب الرازحة تحت الظلم، قلما بادر شعب الى القيام بالثورة، ومن بين الشعوب الناهضة والثورية قلما رؤي شعب تمكن من الوصول الى النهاية وحافظ على اهدافه الثورية، ماعدا تغيير الحكومات، الا ان ثورة الشعب الايراني المجيدة التي تعد اكبر ثورات العصر الجديد واكثرها شعبية، هي الثورة الوحيدة التي امضت ربيعها الاربعين الزاخر بالمفاخر دون خيانة اهدافها وقد صانت شعاراتها واصالة شعاراتها امام جميع الوساوس التي كانت لا تقاوم على الظاهر، والان دخلت المرحلة الثانية لبناء الذات والمجتمع وصنع الحضارة. تحية من الاعماق لهذا الشعب، ولجيل بدا وواصل ولجيل دخل الان العملية الكبرى والعالمية في الاربعين عاما الثانية.

يوم كان العالم مقسماً بين الشرق والغرب الماديين ولم يكن أحد يتصور حدوث نهضة دينية كبرى، نزلت الثورة الإسلامية الإيرانية إلى الساحة باقتدار وعظمة وحطمت الأطر التقليدية وأثبتت للعالم تهرؤ الكليشات، وطرحت الدين والدنيا إلى جانب بعضهما وأعلنت عن بداية عصر جديد. كان من الطبيعى أن يبدي زعماء الضلال والجور ردود

أفعالهم غير أن ردود الأفعال هذه اخفقت. كل ما قام به اليسار واليمين الحداثوي؛ من التظاهر بعدم سماع هذا الصوت الجديد والمميز، إلى السعي الواسع والمتنوع لإخماده، قد قربهما الى أجلهما المحتوم أكثر فأكثر. والآن بعد مضى أربعين حفلاً سنوياً للثورة وأربعين "عشرة الفجر"، زال أحد قطبي العداء المذكورين وراح الآخر يتخبط في مشكلات تنم عن قرب احتضاره، أما الثورة الإسلامية فلا تزال تواصل تقدمها إلى الأمام محافظةً على شعاراتها والالتزام بها.

يمكن افتراض عمر مفيد وتاريخ صلاحية لكل شيء إلا أن الشعارات العالمية لهذه الثورة الدينية استثناء لهذه القاعدة، فهي لن تبقى عديمة الفائدة وعديمة الاستخدام أبداً لأن فطرة الإنسان ممتزجة بها في جميع العصور. فالحرية والأخلاق والقيم المعنوية والعدالة والاستقلال والعزة والعقلانية والأخوة لا تختص أي منها بأي جيل أو مجتمع دون غيره حتى تتألق وتزدهر في حقبة وتأفل في حقبة أخرى. لا يمكن أبداً تصور شعب يعرض عن هذه الآفاق المباركة. ومتى ما حصلت حالة إعراض أو تبرم كان السبب إعراض المسؤولين عن هذه القيم الدينية وليس الالتزام بها والسعي لتحقيقها وتطبيقها.

الثورة الإسلامية بوصفها ظاهرة حية وذات إرادة كانت دوماً مرنة ومستعدة لتصحيح أخطائها لكنها لا تتقبل إعادة النظر ولا الانفعال. إنها تبدي الحساسية الإيجابية حيال النقد وتعتبره نعمة من الله وتحذيراً لأصحاب الكلام من دون عمل، لكنها لا تبتعد إطلاقاً وبأية ذريعة عن قيمها الممتزجة والحمد لله بالإيمان الديني للناس. لم تمنى الثورة الإسلامية بعد بنائها للنظام بالركود والخمول والانطفاء ولن تمنى، ولا ترى تناقضا أو عدم انسجام بين الغليان الثوري والنظام السياسي والاجتماعي، بل تبقى تدافع إلى الأبد عن نظرية النظام الثوري.

ليست الجمهورية الإسلامية متحجرة وعديمة الإحساس والإدراك مقابل الظواهر والظروف المتجددة، لكنها ملتزمة أشد الالتزام بأصولها ومبادئها، وتتحسس بشدة لحدودها الفاصلة بينها وبين منافسيها وأعدائها. ليست عديمة الاكتراث إطلاقاً لخطوطها الأصلية، ومن المهم بالنسبة لها لماذا تبقى وكيف تبقى. ولا شك في أن البون بين ما ينبغي وما هو واقع آلم ويؤلم الضمائر المبدئية الحرة دوماً، بيد أن هذا البون ممكن الردم والطي وقد تم طيه في بعض الحالات طوال الأعوام الأربعين الماضية، ولا شك أنه سيطوى ويردم باقتدار أكبر بفضل تواجد ومشاركة جيل الشباب

المؤمن المتدين العالم الزاخر بالحوافز.

الثورة الاسلامية للشعب الايراني مقتدرة لكنها عطوفة ومتسامحة بل حتى مظلومة. ولم ترتكب ممارسات متطرفة وراديكالية سببت العار لكثير من النهضات والحركات. ولم تطلق الرصاصة الأولى في أية معركة حتى مع أمريكا وصدام، وعملت في كل الحالات على الدفاع عن نفسها بعد هجوم العدو عليها، وبالطبع فقد سددت الضربات في ردودها بقوة. لم تكن هذه الثورة منذ بداياتها وإلى اليوم عديمة الرحمة ولا سفاكة ولم تكن في الوقت ذاته منفعلة ولا مترددة. وقفت بصراحة وشجاعة مقابل العتاة والمردة ودافعت عن المظلومين والمستضعفين. هذه المروءة والفتوة الثورية وهذا الصدق والصراحة والاقتدار وهذه المديات من الفعل العالمي والإقليمي إلى جانب مظلومي العالم لهو مبعث شموخ وفخر لإيران والإيرانيين، وسيبقى كذلك إلى الأبد.

الآن ونحن في مطلع فصل جديد من حياة الجمهورية الإسلامية أرغب أن أتحدث مع الشباب الأعزاء الجيل الفاعل في ساحة العمل من أجل أن يبدأ جانباً آخر من الجهاد الكبير لبناء إيران الإسلامية الكبرى. كلامي الأول حول الماضي.

أعزائي، لا يمكن معرفة المجهول إلا عن طريق التجربة أو الإصغاء لتجارب الآخرين. الكثير مما شهدناه وجربناه لم يجربه جيلكم بعد ولم يشهده. لقد شهدنا وسوف تشهدون. عقود المستقبل هي عقودكم وأنتم من يجب أن تحموا ثورتكم بخبراتكم وتحفزكم وتقربوها أكثر ما يمكن من مبدئها الكبير ألا وهو بناء حضارة إسلامية حديثة والاستعداد لبزوغ شمس الولاية العظمى (أرواحنا فداه). من أجل قطع خطوات راسخة في المستقبل، ينبغي معرفة الماضي بشكل صحيح واستلهام الدروس والعبر من التجارب. وإذا حصلت غفلة عن هذه الاستراتيجية فستحل الأكاذيب محل الحقيقة، وسيتعرض المستقبل لتهديدات مجهولة. يعمل أعداء الثورة بدوافع قوية على تحريف الماضي وحتى الحاضر ونشر الأكاذيب، ويستخدمون لأجل ذلك الأموال وكل الأدوات والوسائل. لصوص الفكر والعقيدة والوعي كثيرون ولا يمكن سماع الحقيقة من العدو وجنوده.

لقد انطلقت الثورة الإسلامية والنظام المنبثق منها من نقطة الصفر. أولاً: كان كل شيء ضدنا؛ سواء نظام الطاغوت الفاسد الذي كان بالإضافة إلى تبعيته وفساده واستبداده وانقلابيته أول نظام ملكي في إيران يتولى الحكم على يد

الأجانب ـ وليس بقوة سيفه ـ أو الحكومة الأمريكية وبعض الحكومات الغربية الأخرى، أو الوضع الداخلي شديد الاضطراب وحالات التخلف المخجلة فى مجالات العلم والتقنية والسياسة والقيم المعنوية وكل الفضائل الأخرى.

ثانياً: لم يكن أمامنا أية تجربة سابقة وطريق تم سلوكه، ومن البديهي أن الانتفاضات الماركسية وأمثالها لا يمكنها أن تعد نموذجاً لثورة نبعت من صميم الإيمان والمعرفة الإسلامية. لقد بدأ الثوار الإسلاميون مشروعهم من دون نماذج وتجارب، ولم تتأتى التركيبة بين الجمهورية والإسلام وأدوات تشكيلها وتقدمها إلا بالهداية الإلهية وبفضل القلب النير والأفكار الكبيرة للإمام الخميني. وقد كان هذا أول تألق للثورة.

وعندها بدلت ثورة الشعب الإيراني عالم القطبين آنذاك إلى عالم ثلاثي الأقطاب، ثم بسقوط الاتحاد السوفيتي وأقماره وغيابهم وظهور أقطاب قوة جديدة أضحى التقابل الثنائي الجديد بين الإسلام والاستكبار الظاهرة البارزة في العالم المعاصر ومحط اهتمام شعوب العالم. فقد تسمرت عليه من ناحية الأنظار الآملة للشعوب الرازحة تحت نير الجور والتيارات المطالبة بالتحرر في العالم وبعض الحكومات التواقة للاستقلال، ومن ناحية أخرى تسمرت عليه الأنظار الحاقدة والسيئة الطوية للأنظمة التعسفية والعتاة المبتزين فى العالم. وهكذا تغير مسار العالم وأيقظ زلزال الثورة الفراعنة النائمين بارتياح على أسرّتهم، فانطلقت حالات العداء بكل قوة ولولا قوة الإيمان العظيمة ودوافع هذا الشعب والقيادة السماوية المؤيدة للإمام الخميني العظيم لما أمكن المقاومة حيال كل هذه الأمواج من العداء والتعاسة والتآمر والخبث.

وقال قائد الثورة الاسلامية المعظم: رغم كل هذه المشكلات الصعبة، فإن الجمهورية الاسلامية قامت بخطوات أكبر وأكثر رسوخا يوما بعد يوم. فهذه السنوات الاربعين، شهدت جهادا كبيرا ومفاخر مشرقة وتقدما لافتا في ايران الاسلامية. وتتضح عظمة التقدم الذي حققه الشعب الايراني خلال اربعين سنة، بشكل صحيح عندما نقارن هذه الفترة مع الفترات المشابهة في الثورات الكبرى كالثورة الفرنسية وثورة اكتوبر في الاتحاد السوفييتي وثورة الهند. فلقد حققت الادارة الجهادية المستلهمة من الايمان الاسلامي والاعتقاد بمبدأ "نحن قادرون" والذي علمه الامام الخميني (رض) لنا جميعا، العزة والتقدم لإيران في جميع الميادين.

لقد أنهت الثورة فترة طويلة من الانحطاط التاريخي في البلاد، فلقد أهينت ايران خلال عهد بهلوي البائد والعهد

القاجاري، وبقيت متخلفة بشدة، الا ان الثورة وضعت البلاد على سكة التقدم السريع؛ ففي الخطوة الاولى؛ حولت النظام الملكي المستبد الى نظام شعبي، وأدخلت عنصر الإرادة الشعبية التي تعتبر الاساس للتقدم الشامل والحقيقي، الى مركز ادارة البلاد، وعند ذاك أشركت الشباب في ميدان ادارة البلاد، ونقلت روح الثقة بالذات الى الجميع، وعلمت الجميع الاعتماد على القدرات الداخلية، وذلك ببركة الحظر الذي فرضه الاعداء، والذي أصبح منشأ لبركات عديدة:

اولا: أنها ضمنت استقرار البلاد وأمنها ووحدة ترابها وصيانة حدودها والتي كان الاعداء يستهدفونها بشكل جاد، وأوجدت معجزة النصر في حرب السنوات الثماني (الحرب التي فرضها نظام صدام بدعم أميركي غربي على ايران من ١٩٨٠ الى ١٩٨٨)، وهزيمة النظام البعثي وداعميه الاميركان والاوروبيين والمعسكر الشرقي.

ثانيا: أنها تحولت الى المحرك الدافع للبلاد في الميادين العلمية والتقنية وايجاد البنى التحتية الحياتية والاقتصادية والعمرانية، والتي تبرز ثمارها يوما بعد آخر بشكل اكثر شمولا. إذ أن آلاف الشركات المعرفية، وآلاف المشاريع البنيوية والضرورية للبلاد في المجالات العمرانية والنقل والصناعة والطاقة والمناجم والصحة والزراعة والمياه و... وملايين الخريجين أو الطلبة الجامعيين، وآلاف الوحدات الجامعية في انحاء البلاد، وعشرات المشاريع الكبرى من قبيل دورة الوقود النووي، والخلايا الجذعية، وتقنية النانو، والتقنية الحياتية وغيرها والتي تبوأت ايران المراكز الاولى في العالم، وازدياد صادرات السلع غير النفطية ٦٠ مرة، وقرابة ١٠ مرات عدد الوحدات الصناعية، وتحسن الصناعات عشرات المرات من حيث الجودة، وتبديل صناعة المونتاج الى تقنية محلية، والتطور اللافت في مختلف الفروع الهندسية بما فيها في الصناعات الدفاعية، والتألق في الفروع الطبية الهامة والحساسة وتبوئ مكانة مرجعية فيها، وعشرات النماذج الاخرى من التقدم، انما هي نتيجة تلك الروح وذلك التواجد وذلك الشعور الجماعي الذي قدمته الثورة للبلاد. فإيران ما قبل الثورة، كانت صفرا في انتاج العلم والتقنية، وفي الصناعة لم يكن لديها الا المونتاج، وفي العلم كانت مهارتها الوحيدة في الترجمة.

ثالثا: أنها رقت بالمشاركة الشعبية في القضايا السياسية كالانتخابات، ومواجهة الفتن الداخلية، والمشاركة في الميادين الوطنية ومقارعة الاستكبار الى الذروة، وفي المواضيع الاجتماعية من قبيل بذل المساعدات والنشاطات

الاحسانية التي بدأت قبل الثورة، ساهمت الثورة في مضاعفتها بشكل لافت. فبعد الثورة أصبح المواطنون يتنافسون في تقديم الخدمات وتقديم المساعدات لمواجهة الكوارث الطبيعية والنواقص الاجتماعية.

رابعا: رفعت مستوى البصيرة والوعي السياسي لأفراد الشعب ونظرتهم تجاه القضايا الدولية بشكل باهر، وأخرجت التحليل السياسي وإدراك القضايا الدولية في مواضيع من قبيل جرائم الغرب وخاصة أميركا، والقضية الفلسطينية والظلم التاريخي للشعب الفلسطيني، وقضية اثارة الحروب وتدخلات القوى الكبرى في شؤون الشعوب وامثالها من حكر طبقة محددة ومنعزلة تسمي نفسها طبقة المثقفين؛ لتجري التنوير الفكري بين عامة الشعب وفي انحاء البلاد وعلى كل ميادين الحياة، حتى أصبحت هكذا قضايا واضحة وقابلة للفهم حتى بالنسبة لليافعين.

خامسا: أثقلت كفة العدالة في تقسيم الإمكانات العامة بالبلاد. وأن استيائي من أداء العدالة في البلاد هو بسبب ان هذه القيمة السامية يجب ان تكون جوهرة على جبين الجمهورية الاسلامية، وهذا لم يتحقق بعد، ولا يعني هذا انه لم يتم انجاز شيء لإرساء العدالة. وفي الحقيقة ان انجازات مكافحة الظلم في هذه العقود الاربعة، لا يمكن مقارنتها مع أي فترة سابقة اخرى. ففي النظام البائد كانت اكثر الخدمات وعائدات البلاد تحت تصرف مجموعة صغيرة من ساكني العاصمة او أمثالهم في بعض النقاط الاخرى بالبلاد. في حين كان اغلب أهالي المدن وخاصة المناطق النائية والقرى في قعر القائمة ومحرومين على الاغلب من الاحتياجات الاولية البنيوية ومن الخدمات.

ان الجمهورية الاسلامية تعد من بين أنجح الانظمة السائدة في العالم في إعادة توزيع الخدمات والثروات من المركز الى جميع أنحاء البلاد، ومن المناطق المرفهة في المدن الى المناطق المحرومة. وإن الاحصاءات والارقام الكبرى في شق الطرق وبناء المساكن وإنشاء المراكز الصناعية واصلاح شؤون الزراعة وإيصال الطاقة الكهربائية والمياه وبناء المراكز الصحية والوحدات الجامعية والسدود ومحطات الطاقة وامثالها في المناطق النائية بالبلاد، يبعث حقا على الفخر؛ ولا شك ان هذا كله لم ينعكس في الاعلام الناقص للمسؤولين، ولم يعترف به المناوئون في الخارج والداخل على ألسنتهم، ولكنه موجود ويعتبر حسنة للمدراء الجهاديين المخلصين، مسجلة عند الله وعند الناس. وبالطبع فإن العدالة التي نتوقعها في الجمهورية الاسلامية التي ترغب بأن تعرف أنها تتبع الحكومة العلوية، هي أعلى

من ذلك بكثير، والأمل معول عليكم أنتم الشباب في تنفيذها، وسأتناول ذلك في تتمة البيان.

سادسا: أنها رفعت من مستوى المعنويات والاخلاق في الاجواء العامة للمجتمع بشكل لافت. وقد روج هذه الظاهرة المباركة بشكل أكبر سلوك الامام الخميني (رض) وشخصيته طيلة فترة الكفاح وبعد انتصار الثورة؛ لقد تولى ذلك الانسان المعنوي العارف المتعفف عن الكماليات المادية، قيادة بلد يتحلى شعبه بجذور إيمانية عميقة وراسخة. ورغم ان الماكنة الاعلامية المروجة للفساد والاباحية وجهت له (هذا الشعب الايماني) ضربات شديدة طيلة عهد البهلوي البائد، لتوجد بين ظهراني الطبقة المتوسطة وخاصة الشباب مستنقعا من قذارات الاخلاق الغربية، الا ان التوجه الديني والاخلاقي في الجمهورية الاسلامية، استقطبت القلوب النورانية المستعدة وخاصة لدى الشباب، وقلبت الاجواء لصالح الدين والاخلاق. وقد ترافق جهاد الشباب في الميادين الصعبة بما فيها الدفاع المقدس، مع الذكر والدعاء ومعنويات الاخوة والتضحية، لتحيي قصص صدر الاسلام وتجسدها أمام أعين الجميع. وقد تخلى الآباء والأمهات والأزواج انطلاقا من شعورهم بالمسؤولية الدينية، عن أحبابهم الذين كانوا يسارعون الى مختلف جبهات الجهاد، وعندما كانوا يعودون بجثامينهم الدامية او أجسامهم المعاقة، كان اولئك (الآباء والامهات والازواج) يرفقون المصيبة بالشكر. ولقد ازدهرت المساجد والاماكن الدينية بشكل غير مسبوق. وامتلأت الطوابير بآلاف الشباب والاساتذة والنساء والرجال للمشاركة في الاعتكاف كما امتلأت طوابير المخيمات الجهادية وجهاد البناء وتعبئة البناء بآلاف المتطوعين من الشباب المضحي. وازدهرت الصلاة والحج والصيام والمشي للزيارة ومختلف المراسم الدينية والإنفاق والصدقات الواجبة والمستحبة في كل مكان وخاصة بين الشباب، وهي في ازدياد كما ونوعا يوما بعد آخر حتى يومنا هذا. وهذا كله حصل في فترة كان السقوط الاخلاقي الغربي المتزايد وانصاره ودعاياتهم المكثفة تحاول جر النساء والرجال الى مستنقعات الفساد، وفرض العزلة على الاخلاق والمعنويات في العالم، وهذه معجزة اخرى للثورة والنظام الاسلامي الفاعل الرائد.

سابعا: برز رمز عظمة الصمود بشكل أكبر يوما بعد آخر، أمام المتغطرسين والمستكبرين في العالم وفي مقدمتهم أميركا المجرمة. ففي طيلة هذه الاربعين عاما، كان الإباء وصيانة الثورة وحراستها وعظمتها وهيبتها الإلهية وشموخها امام الدول المتكبرة والمستكبرة، الميزة التي عرفت بها ايران والايرانيين وخاصة شباب هذا الوطن. ان القوى

الاحتكارية في العالم التي ترى حياتها دوما في سلب استقلال سائر الدول ونهب ثرواتها الحياتية، من اجل تحقيق مآربها المشؤومة، اعترفت بعجزها امام ايران الاسلامية الثورية. وقد تمكن الشعب الايراني في أجواء الثورة، في البداية من طرد عميل أميركا العنصر الخائن للشعب، وبعد ذلك وحتى اليوم حال بكل قوة وبشدة دون عودة هيمنة متغطرسي العالم على البلاد.

أيها الشباب الاعزاء؛ كان ذلك جانبا محدودا من رؤوس النقاط الاساسية من عمر اربعين عاما للثورة الاسلامية، الثورة العظيمة والراسخة والمتألقة التي عليكم أن تتخذوا الخطوة الكبرى الثانية من أجل مضيها قدما.

ان ثمار جهود اربعين عاما ماثلة الآن أمام أعينكم: بلد وشعب مستقل وحر مقتدر وذو عزة ومتدين ومتقدم في العلم ومليء بالتجارب الثمينة وواثق ومتفائل وله تأثير أساسي في المنطقة وذو منطق قوي في القضايا العالمية وصاحب ارقام قياسية في سرعة التطور العلمي وذو ارقام قياسية في تبوئ المراكز العليا في العلوم والتقنيات الهامة كالنووي والخلايا الجذعية وتقنية النانو والعلوم الجوفضائية وامثالها، ومتميز في تطوير الخدمات الاجتماعية ومتميز في الدوافع الجهادية بين الشباب ومتميز في شريحة الشباب النشط والكثير من الخصائص الاخرى التي تبعث على الفخر، وكلها حصيلة الثورة وثمرة للتوجهات الثورية والجهادية. واعلموا لو لم تكن الغفلة تجاه شعارات الثورة والغفلة عن التيار الثوري في بعض فترات تاريخ الاربعين عاما –وهو ما حصل للاسف وأدى الى بعض الاضرار– لا شك كانت انجازات الثورة اكثر من هذا بكثير، ولكانت البلاد متقدمة كثيرا في مسار تحقيق المبادئ الكبرى، ولما كانت المشكلات الراهنة موجودة.

ان ايران المقتدرة اليوم وكما في بداية الثورة، تواجه تحديات المستكبرين، ولكن باختلاف ذي معنى. فإذا كان التحدي مع أميركا ذلك اليوم حول قطع يد عملاء الاجانب او إغلاق سفارة الكيان الصهيوني في طهران او كشف وكر التجسس، فاليوم التحدي هو حول تواجد ايران المقتدرة قرب حدود الكيان الصهيوني وإنهاء النفوذ الاميركي اللامشروع في منطقة غرب آسيا ودعم الجمهورية الاسلامية لنضال المجاهدين الفلسطيني في الاراضي المحتلة والدفاع عن الراية الخفاقة لحزب الله والمقاومة في هذه المنطقة بأسرها. وإذا كانت مشكلة الغرب ذلك اليوم منع

ايران من شراء الاسلحة البدائية، فاليوم مشكلته تتمثل في منع نقل الاسلحة الايرانية المتطورة الى قوات المقاومة. وإذا كانت أميركا تتصور ذلك اليوم أنها يمكن من خلال عدة ايرانيين باعوا أنفسهم او باستخدام بضعة طائرات ومروحيات، أن تتفوق على النظام الاسلامي والشعب الايراني، فاليوم هي بحاجة الى تحالف كبير من عشرات الدولة المناوئة او المتخوفة من ايران لمواجهة الجمهورية الاسلامية سياسيا وامنيا، وبالطبع تتكبد الهزيمة ايضا في هذه المواجهة. إن ايران وببركة الثورة، تتبوأ الآن مكانة راقية ولائقة بالشعب الايراني في اعين العالم، وقد تجاوزت العديد من العقبات الصعبة في قضاياها الرئيسية.

الا ان الطريق الذي تم طيه حتى الآن، انما يشكل قطعة من المسار المليء بالمفاخر نحو تحقيق المبادئ السامية لنظام الجمهورية الاسلامية. ولابد من طي تتمة المسار والتي يغلب الظن انها لن تكون بصعوبة ما مضى، بهمتكم أنتم الشباب ووعيكم وسرعة عملكم وإبداعكم. وعلى المدراء الشباب والمسؤولين الشباب والمفكرين الشباب والناشطين الشباب في كل الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية والدولية وكذلك في مجالات الدين والأخلاق والمعنوية والعدالة، أن يتحملوا أعباء المسؤوليات الملقاة على عواتقهم ويستفيدوا من تجارب الماضي وعبره ودروسه، ويعتمدوا النظرة الثورية والروح الثورية والعمل الجهادي، ويجعلوا من إيران العزيزة نموذجاً تاماً للنظام الإسلامي المتقدم.

والنقطة الهامة التي يجب ان يضعها صانعو المستقبل نصب العين، هي انهم يعيشون في بلد قل نظيره من حيث الطاقات الطبيعية والانسانية، وقد بقيت الكثير من هذه الطاقات دون فائدة او قليلة الانتفاع بسبب غفلة المعنيين. وستتمكن الهمم العالية والدوافع الشابة والثورية ان تفعّل هذه الطاقات لتحقق قفزة في التقدم المادي والمعنوي للبلاد بما للكلمة من معنى.

وأهم طاقة باعثة على الامل في البلاد، هي الطاقة الانسانية المستعدة والفاعلة ذات البنية العميقة الايمانية والدينية الأصيلة. وتمثل شريحة الشباب دون ٤٠ عاما جانبا والتي ولد أغلبها بسبب الموجة السكانية خلال عقد الثمانينيات، فرصة قيمة للبلاد. فهناك ٣٦ مليون شخص في الفئة العمرية من ١٥ الى ٤٠ عاما، يحمل قربة ١٤ مليونا منهم شهادا عليا، ما جعل ايران تتبوأ المركز الثاني في العالم في عدد خريجي العلوم والهندسة. ان الكم الهائل من

الشباب الذين ترعرعوا بروح ثورية وهم على أهبة الاستعداد لبذل الجهود من اجل البلاد، والجمع الغفير من الشباب الباحثين والمفكرين المنهمكين على تحقيق الابداعات والابتكارات العلمية والثقافية والصناعية وغيرها، هؤلاء يشكلون ثروة عظيمة للبلاد لا تضاهيها اي ثروة مادية.

وما سوى ذلك، فإن الفرص المادية في البلاد تشكل قائمة طويلة، وبإمكان المدراء النشطين الاذكياء وذوي الدوافع الكبيرة، ومن خلال تفعيلها والاستفادة منها، ان يحققوا قفزة كبرى ترفع العائدات الوطنية ويعملوا على جعل البلد ثريا ومكتفيا ولديه ثقة كبيرة بذاته بمعنى الكلمة، ويحلوا المشكلات الراهنة. ان ايران وبإيوائها واحد بالمائة من سكان العالم، تمتلك ٧ بالمائة من احتياطات المعادن والمناجم في العالم؛ فالموارد الضخمة تحت الارض، والموقع الجغرافي الاستثنائي بين الشرق والغرب والشمال والجنوب، والسوق الوطنية الكبرى، والسوق الاقليمية الكبرى، ووجود ١٥ من دول الجوار بسكان يبلغ عديدهم ٦٠٠ مليون نسمة، وبسواحلها البحرية الطويلة، وأراضيها الخصبة بمحاصيلها الزراعية وفواكهها المتنوعة، واقتصادها الكبير والمتنوع، تشكل جوانب من طاقات البلات؛ والكثير من هذه الطاقات بقيت غير مستفادة. وقد قيل ان ايران في المركز الاول عالميا من حيث الطاقات الطبيعية والانسانية غير المستفادة. ولا شك انكم الشباب المؤمن النشط، ستتمكنون من إزالة هذا النقص الكبير. وينبغي ان تكون العشرية الثانية من الخطة العشرينية، فترة للتركيز على الاستفادة من انجازات الماضي والطاقات غير المستفادة وتحقيق تقدم البلاد بما في ذلك في قطاع الانتاج والاقتصاد الوطني.

والآن أوجه لكم أبناء الاعزاء بعض الوصايا الاساسية كرؤوس نقاط. ورؤوس النقاط هذه عبارة عن: العلم والبحث، المعنوية والاخلاق، الاقتصاد، العدالة ومحاربة الفساد، الاستقلال والحرية، العزة الوطنية والعلاقات الخارجية، الالتزام بالحدود في التعامل مع العدو، واسلوب الحياة.

وقبل كل شيء، فأن أولى توصية لي تتمثل في الامل والنظرة المتفائلة نحو المستقبل. فبدون هذا المفتاح الأساسي لجميع الأقفال، لا يمكن القيام بأي خطوة. إن ما أقوله هو أمل صادق يعتمد على الحقائق الملموسة. انني شخصيا ابتعدت دوما عن الامل الكاذب الخدّاع، لكنني حذرت وأحذر نفسي والجميع من اليأس والخوف الكاذب

ايضا. ففي طيلة هذه الاربعين عاما –والآن وكما كان دوما –فإن السياسة الاعلامية والدعائية للعدو وأكثر خططه، تتمحور حول زرع اليأس بين الجماهير وحتى مسؤولينا ومدرائنا تجاه المستقبل. إن الاخبار الكاذبة والتحليلات المغرضة وقلب الحقائق وإخفاء مظاهر الامل وتضخيم العيوب الضغيرة والتقليل من الحسنات الكبرى او انكارها تمثل البرنامج الدائمي لآلاف وسائل الاعلام الصوتية والمرئية ومواقع النت لأعداء الشعب الايراني؛ وبالطبع فإن أذيالهم يمكن مشاهدتهم في الداخل، حيث يتحركون في خدمة العدو مستغلين الحريات المتاحة. وعليكم أنتم الشباب ان تكونوا السباقين في كسر هذا الحصر الاعلامي. ازرعوا بينكم وبين الآخرين براعم الامل بالمستقبل. وأبعوا الخوف واليأس عنكم وعن الآخرين. فهذا اول جهاد لكم وأكثره تجذرا. مؤشرات الأمل –والتي تمت الاشارة الى بعضها منها – ماثلة أمام أعينكم. فالنمو في الثورة اكثر بكثير من التساقط، والايدي والقلوب الامينة والخدومة هي أكثر بكثير من المفسدين والخائنين الانتهازيين. والعالم ينظر في كثير من المجالات الى الشباب الايراني والاستقامة الايرانية والابداعات الايرانية بعين الاحترام والتكريم. اعرفوا قدر أنفسكم، وتوثبوا نحو المستقبل بالقوة التي منحكم الله، واصنعوا الملحمة.

وأما التوصيات:

١ ـ العلم والبحث: العلم، هو أوضح وسيلة لعزة أي بلد وقوته. فالوجه الآخر للمعرفة، هو القدرة. فعالم الغرب تمكن ببركة علمه ان يجمع الثروة والنفوذ ويمتلك قوة وسلطة عمرها اكثر من قرنين، ورغم فقره في الأساس الاخلاقية والاعتقادية، الا انه ومن خلال فرض اسلوب الحياة الغربية على المجتمع المتخلفة عن ركب العلم أصبح يمسك بزمام السياسة والاقتصاد فيها. نحن لا ننصح باستغلال العلم كما يفعل الغرب، ولكن من المؤكد نصرّ على حاجة البلاد الى تفجير ينابيع العلم بينكم. وبحمد الله فإن الاستعداد والمواهب العلمية والبحثية لدى شعبنا هي أعلى من المتوسط العالمي. والآن بدأت نهضة علمية في البلاد منذ قرابة عقدين من الزمان، وقد فاجأت المراقبين العالميين بسرعتها، التي بلغت ١١ مرة مقارنة بمتوسط سرعة التقدم العلمي في العالم. لقد ارتقت انجازاتنا العلمية والتقنية بنا الى المركز

السادس عشر من بين اكثر من ٢٠٠ بلد في العالم، وأذهلت المراقبين العالميين، وفي بعض الفروع الحساسة والحديثة، ارتقت بنا الى المراكز الاولى، كل ذلك حصل في حين كانت البلاد تواجه حظرا ماليا وعلميا. فنحن وان كنا نسبح عكس تيار العدو، حققنا ارقاما قياسية كبرى، وهذه نعمة كبرى علينا ان نحمد الله عليها ليلا ونهارا.

لكن ما أريد أن اقوله هو ان هذا الطريق الذي تم طيه، ورغم أهميته، انما كان البداية لا اكثر. فنحن مازلنا متخلفين عن قمم العلم العالمية كثيرا؛ وعلينا ان نصل الى القمم. وعلينا ان نخترق الحدود الحالية للعلم في أهم الفروع. ونحن مازلنا متخلفين عن هذه المرحلة كثيرا؛ لقد بدأنا من الصفر. فالتخلف العلمي المهين في عهدي البهلوي والقاجاري عندما انطلق السباق العلمي في العالم حديثا، وجه لنا ضربة شديدة، وأبعدنا فراسخ عن هذا الركب المتسارع. والآن بدأنا الحركة، ونمضي بسرعة، ولكن هذه السرعة العالية يجب ان تستمر لسنوات بشدة كبيرة، للتعويض عن ذلك التخلف. انني وبشكل ودي وقاطع وجاد نبهت وحذرت وأرسلت دعوة الى الجامعات والجامعيين ومراكز الابحاث والباحثين، والآن فإنني أطلب منكم عامة أيها الشباب، أن تشعروا بمزيد من المسؤولية في هذا السبيل، وان تمضوا بها كحركة جهادية. ولقد تم وضع الحجر الاساس للثورة العلمية في البلاد، وهذه الثورة قدمت شهداء كشهداء التقنية النووية. انهضوا وأحبطوا محاولات العدو المغرض الحاقد الذي يخشى من جهادكم العلمي بشدة.

٢ ـ المعنويات والاخلاق: المعنويات بمعنى إبراز القيم المعنوية كالاخلاص والإيثار والتوكل والايمان بينكم وبين المجتمع، والاخلاق بمعنى مراعاة الفضائل مثل حب الخير والتسامح ومساعدة المحتاجين والصدق والشجاعة والتوضع والثقة بالذات وسائر الاخلاقيات الحسنة. ان المعنويات والاخلاق تعطي هدفا لجميع حركاتكم ونشاطاتكم الفردية والاجتماعية، وتشكل الحاجة الرئيسية للمجتمع؛ فوجودها (المعنويات والاخلاق) تحول بيئة الحياة رغم النقائص المادية، الى جنة، وانعدامها يحول الحياة الى جحيم حتى مع توفر الامكانات المادية.

وكلما تنامى الشعور المعنوي والضمير الاخلاقي في المجتمع، فإنه سيثمر عن مزيد من البركات؛ وهذا لا شك بحاجة الى الجهاد وبذل الجهود، وبدون تعاون الحكومات المتعاقبة لن يحقق كثيرا من النجاح. وبالطبع فإن الاخلاق والمعنويات، لا يمكن ترسيخها بإصدار الأوامر، لذلك لا يمكن للحكومات ان توجدها بالقوة القهرية، ولكن

عليها اولا ان تتحلى بالنهج والسلوك الاخلاقي والمعنوي، وثانيا ان توفر الارضية لترويجها في المجتمع، وان تفسح المجال بهذا الشأن للمؤسسات الاجتماعية وتقدم لها العون، وأن تحارب المراكز المعادية للمعنويات والاخلاق بالاسلوب المعقول، وخلاصة الكلام ان لا تسمح للجهنميين أن يدخلوا الناس الى جهنم بالقوة والخديعة.

إن وسائل الاعلام المتقدمة والشاملة وضعت امكانيات خطيرة للغاية بتصرف المؤسسات المناهضة للمعنويات والاخلاق كما يلاحظ استهدافات الاعداء بشكل متزايد لقلوب الشبان واليافعين وكذلك الصبيان باستخدام هذه الوسائل.

إن الأجهزة الرسمية تضطلع بمسؤوليات كبيرة في هذا الموضوع حيث ينبغي التحلي بالوعي والمسؤولية بشكل كامل تماماً ومن البديهي أن ذلك لايعني دفع المسؤولية عن الاشخاص والمؤسسات غير الحكومية، وينبغي، خلال المرحلة المقبلة إعداد خطط شاملة قصيرة ومتوسطة الأمد وتنفيذها بإذن الله.

٣ ـ الاقتصاد: يعد الاقتصاد موضوعاً رئيسياً ومصيرياً. إن الاقتصاد المتين يشكل عنصراً للقوة ودفع الهيمنة والتغلغل في البلاد كما إن الاقتصاد الضعيف يمهد للتقويض وتغلغل الاعداء وتدخلهم وهيمنتهم. إن الفقر والثراء يتركان تأثيراتهما على الشؤون المادية والمعنوية للبشرية. لايعدّ الاقتصاد هدفاً للمجتمع الاسلامي إلا أنه أداة لايمكن تحقيق الهدف دونها. ينبغي التأكيد على توطيد اقتصاد مستقل للبلاد يقوم على الانتاج الممتاز على الصعيدين الكمي والنوعي والتوزيع العادل والاستهلاك بشكل معتدل من غير إسراف والعلاقات الادارية القائمة على العقلانية والتي حازت على تأكيدي مرات عديدة خلال الاعوام الاخيرة بسبب التأثيرات المذهلة التي يتركها الاقتصاد على شؤون الحياة في المجتمع اليوم وغداً.

إن الثورة الاسلامية عرضت لنا طريق الانقاذ من الاقتصاد الضعيف والتبعية والفساد في عهد الحكم الملكي السابق إلا أن الإدارة الضعيفة في اقتصاد البلاد جعلت اقتصاد البلاد تواجه تحديات من الداخل والخارج. إن التحديات الخارجية تتمثل بالحظر ومكائد الاعداء حيث إنه في حال اصلاح المشكلة الداخلية سيضعف تأثيراتها بل ستزول. إن التحديات الداخلية تتمثل بالنقائص الهيكلية والضعف الإداري.

إن النقائص الأهم في اقتصاد البلاد تتمثل بالتبعية للنفط والهيمنة الحكومية على جوانب منه، والنظرة الى الخارج بعيدا عن الطاقات والقدرات الداخلية، والاستخدام الضعيف للكوادر الانسانية، والميزانية الناقصة وغير المتزنة وفي النهاية عدم استقرار السياسات الاقتصادية التنفيذية وعدم الاهتمام بالأولويات والنفقات الإضافية والبذخية أحياناً في المؤسسات الحكومية وفي النتيجة أسفرت عن بروز مشاكل معيشية كالبطالة لجيل الشباب وقلة العوائد لدى الشرائح الفقيرة ونظائرها.

إن سبل حلول هذه المشاكل تتمثل بخطة الاقتصاد المقاوم والتي ينبغي إعداد برامجها التنفيذية في جميع المجالات ومتابعتها ومن قبل الحكومات. إن الإنتاجية الداخلية للاقتصاد والمعرفية والشعبية والحد من هيمنة الحكومة والتوجّهات الخارجية باستخدام الطاقات التي أشير إليها سابقا تشكل جوانب مهمة من هذه الحلول. لاشك أن مجموعة من الخبراء المؤمنين الشبان والمطلعين على المعارف الاقتصادية في داخل الحكومة يستطيعون نيل هذه الأهداف. إن المرحلة المقبلة ينبغي أن تكون ساحة لنشاط مثل هذه المجموعة.

على شبابنا الأعزاء في جميع أرجاء البلاد أن يعوا أن جميع الحلول تكمن في داخل البلاد. إن التصور الذي يقوم على إن "المشاكل الاقتصادية ناجمة عن الحظر فقط والذي سببه يعود الى المقاومة المناهضة للاستكبار وعدم الاستسلام في مواجهة الأعداء لذلك فإن الحل يتمثل بالرضوخ أمام الأعداء وتقبيل مخالب الذئب" تعد خطيئة لاتغتفر. إن هذا التحليل الخاطئ كلّه رغم أنه يصدر من أفواه وأقلام بعض المغفلين في الداخل أحيانا إلا أن مصدره يعود الى مراكز التخطيط والتآمر الاجنبية والتي توحي بها ألسنة صناع القرار والمنفذين في الداخل.

٤ ـ العدل ومكافحة الفساد: إن هذين الأمرين متلازمان. إن الفساد الاقتصادي والاخلاقي والسياسي، غدّة خبيثة في البلدان والأنظمة وفي حال إصابة هيكل الحكومات بها فان زلزالا مدمراً وصفعة أليمة ستطال شرعيتها وتعد أكثر جدية وعمقاً لنظام الجمهورية الاسلامية الايرانية الذي يتطلب شرعية تفوق الشرعيات التقليدية وأكثر بنيوية من حالة الرضا الاجتماعي. إن وساوس المال والمناصب والرئاسات أصاب البعض بالهزات في أسمى الحكومات طيلة التاريخ أي حكومة أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب عليه السلام)، لذلك فأن مخاطر ظهور مثل هذا التهديد في الجمهورية الاسلامية

التي كان مسؤولوها ومدرائها يتسابقون في الاتصاف بالزهد الثوري والبساطة في العيش يوماً ليس أمراً مستبعداً وهو مايتطلب تواجد جهاز كفوء يتسم بنظرات ثاقبة ونشاطات حازمة في السلطات الثلاث بشكل دائم ويكافح الفساد بشكل حقيقي لاسيما داخل الاجهزة الحكومية.

إن حجم الفساد بين المسؤولين في حكومة الجمهورية الاسلامية مقارنة بالكثير من البلدان الأخرى وكذلك النظام الملكي السابق الذي كان غارقاً فيه ويربّي عليه أقل كثيراً وإن المسؤولين في هذا النظام صانوا أنفسهم في معظم الحالات بفضل الله تعالى، إلا أن ماهو موجود لايعد مقبولاً. على الجميع أن يعي أن النزاهة الاقتصادية تعد شرطاً لشرعية جميع مسؤولي الحكومات في الجمهورية الاسلامية. على الجميع توخّي الحذر من شيطان الأطماع والابتعاد عن تناول المحرمات وطلب العون من الله تعالى بهذا الشأن وعلى جميع الاجهزة الرقابية والحكومية مكافحة انعقاد نطفة الفساد ونموها بحزم وحساسية بالغة. إن هذا الكفاح يتطلب حضور أشخاص يتسمون بالايمان والجهاد والإباء يعملون بأيادي طاهرة ويحملون قلوباً نيرة. إن هذا الكفاح يعد الجانب المؤثر من الجهود الشاملة التي ينبغي لنظام الجمهورية الاسلامية القيام بها في سبيل ارساء العدل.

إن العدل يعد على رأس الاهداف الابتدائية للبعثات النبوية كما إنه يتبوأ في الجمهورية الاسلامية ذات المكانة والشأن وهو الكلمة المقدسة في جميع الأزمنة والأمصار ولن يتوفر بشكله التام سوى في حكومة الإمام الحجة المنتظر عجل الله فرجه الشريف إلا إنه يعد فريضة على الجميع لاسيما الحكام وأصحاب القوى بشكل نسبي في كل مكان وجميع الأزمان على حد الإمكان.

إن الجمهورية الإسلامية الايرانية قامت بخطوات جبارة في هذا الطريق والذي أشير إليه بشكل مختصر والذي ينبغي القيام بالمزيد من النشاطات لشرحها وإيضاحها وهو مايحبط المؤامرات الرامية لقلب الحقائق أو الصمت وإخفاء الحقائق والتي تعد مخططات جادة من قبل الإعداء.

ومع كل هذا فإنني أقول بصراحة لشباننا الأعزاء الذين يعدون أملا لمستقبل واعد للبلاد إنّ ثمة فجوة كبيرة تفصل

بين ماتحقق مع ماكان ينبغي أن يتحقق. إن قلوب المسؤولين في الجمهورية الاسلامية الايرانية ينبغي أن تنبض باستمرار من أجل العمل على إزالة الفقر إلى جانب الحذر بشدة من وقوع الفوارق الطبقية الكبيرة. إنّ حيازة الثروة في الجمهورية الاسلامية لاتعدّ جريمة فحسب بل يحفز لتحقيقها، إلا أن التمييز في توزيع الثروات العامة ومنح الفرص للانتهازيين والتسامح مع المتلاعبين بالاقتصاد والذي يسفر عن إزاحة العدل ممنوع بتاتاً، كما إنّ تجاهل الشرائح من ذوي الحاجة للدعم غير مقبول مطلقاً. هذا التصريح قد تكرر عدة مرات ضمن أطر السياسات والقوانين إلا أنّ الأمل يحدو بكم أنتم الشباب لتنفيذه وفي حال تحويل زمام أمور البلاد إلى شريحة الشباب المؤمن والثوري المتعلم والكفوء والذين ليسوا قلة بحمد الله فانّ هذا الأمل سيتحقق بإذن الله.

٥ ـ الاستقلال والحرية: الاستقلال الوطني بمعنى تحرر الشعب والحكومة من املاءات وغطرسة القوى السلطوية في العالم، والحرية الاجتماعية تعني الحق في اتخاذ القرار والتصرف والتفكير لجميع أفراد المجتمع، وكل هذه قيم إسلامية وهدايا الهية للبشرية، وليست فضلا من الحكومات على الشعوب، والحكومات ملزمة بتوفير هذين الامرين، وإن مكانة الحرية والاستقلال يعتبرها أولئك الذين ناضلوا من أجلها، والشعب الايراني بجهاده طيلة اربعين عاما كان من ضمن هذه الشعوب، والاستقلال والحرية الحالية في ايران الاسلامية إنجاز، جاء نتيجة دماء مئات الآلاف من الاشخاص العظماء والشجعان والمضحين، واغلبيتهم من الشباب، ولكنهم جميعا في المراتب الرفيعة من الانسانية، وهذه ثمرة الشجرة الطيبة للثورة ليست معرضة للخطر من خلال التفسيرات الساذجة والمغرضة في بعض الأحيان، وعلى الجميع وخاصة حكومة الجمهورية الاسلامية مكلفة بالحفاظ عليها بكل كيانها، ومن البديهي أن "الاستقلال" لا ينبغي أن يعني حبس السياسة واقتصاد البلاد داخل حدودها، ولا ينبغي تعريف "الحرية" بانها تتعارض مع الأخلاق والقانون والقيم الإلهية والحقوق العامة.

٦ ـ الكرامة الوطنية والعلاقات الخارجية وتعيين الحدود الفاصلة مع العدو: وهذه الامور الثلاثة هم فروع لمبدأ "العزة والحكمة والمصلحة" في العلاقات الدولية، والساحة الدولية تشهد اليوم ظواهر تحققت او على وشك الظهور: التحرك الجديد لحركة الصحوة الاسلامية قائم على انموذج المقاومة في مواجهة الهيمنة الأميركية والصهيونية، فشل السياسات

الأميركية في منطقة غرب آسيا، وعجز الخونة المتعاونين معهم في المنطقة، توسيع التواجد السياسي المقتدر للجمهورية الاسلامية في غرب آسيا وانعكاسها الواسع في جميع أنحاء عالم الهيمنة.. هذه هي جزء من مظاهر عزة لجمهورية الاسلامية التي لم تتحقق إلا بشجاعة وحكمة المدراء الجهاديين، وقادة نظام الهيمنة قلقون، مقترحاتهم تتضمن عادة الخداع والأكاذيب، واليوم فان الشعب الايراني يعتبر إضافة إلى أميركا المجرمة، عددا من الدول الأوروبية مخادعة وغير جديرة بالثقة. ويجب على حكومة الجمهورية الاسلامية ان تصون حدودها مع هذه الدول، وان لا تتراجع خطوة واحدة عن قيمها الثورية والوطنية، ولا تخشى تهديداتهم الفارغة، وفي جميع الأحوال، ان تأخذ بنظر الاعتبار كرامة بلادها وشعبها، وبحكمة وبنظرة ثاقبة، وبالطبع من موقف ثوري، ان تسعى الى حل مشاكلها القابلة للحل معهم. وبشأن اميركا فانه لا يوجد تصور لحل أي مشكلة، والتفاوض معها لن يسفر الا عن ضرر مادي ومعنوي.

٧ ـ اسلوب الحياة: هناك الكثير من الحديث عن هذا الامر، سأتحدث عنه في فرصة أخرى، واكتفي بهذه الجملة وهي أن محاولة الغرب لترويج أسلوب الحياة الغربية في ايران تسببت في وقوع خسائر لا يمكن تعويضها على الاصعدة المعنوية والاقتصادية والدينية والسياسية لبلادنا وشعبنا. ومواجهة ذلك هو جهاد شامل وذكي يتطلب عقد الآمال عليكم انتم الشباب.

وفي الختام اشكر المشاركة المشرفة والفخورة للشعب العزيز والمحطمة لهيبة الاعداء في ١١ شباط/فبراير الذكرى الأربعين لانتصار الثورة الاسلامية العظيمة، واسجد لله تعالى شكرا، السلام على بقية الله (ارواحنا فداه)، السلام على الارواح الطيبة للشهداء الابرار والروح الطاهرة للامام الخميني (رض) والسلام على جميع الشعب الايراني العزيز وسلام خاص الى الشباب.

كلمة التحرير

أمريكا تنهزم

أبعاد القرار الأمريكي

ضدّ الحرس الثوري وحركات المقاومة

❖ محمد صادق الهاشمي(*)

(*) باحث وكاتب / مدير مركز العراق للدراسات

باتَ من الوضح أنَّ أمريكا لا تستهدف فقط (الحرس الثوري) فحسب، وإنّما (الخطَّ الثّوري) برمّته، وهناك فارقٌ كبيرٌ «**بين أنْ تُستهدفَ منظومةٌ معيّنة**»، أوخطٌ واسع بكلِّ تفاصيله التي تشكّل مؤسسة الدولة سياسياً وعسكرياً وأمنياً وثقافياً، **وبين أنْ** «**تُستهدف إحدى المؤسسات**»، مع أنَّ الحكم جائزٌ وباطلٌ في كلا الحالتين، إلّا أنَّ الهدف يبقى مختلفاً جداً؛ فإنَّ القرار الأمريكي يريد تقويض خطَّ المقاومة في العراق ولبنان وسوريا، وفي جميع أجزاء العالم وصولاً الى حركات التّحرر الفلسطينية والحشد الشعبي لاحقاً، وخطَّ الصحوة في المنطقة والدولة وكلَّ دول التّحرر؛ لأنّها جميعاً تشكّل تهديداً لمصالح أمريكا وإسرائيل.

والدّليل على ذلك، استهداف أمريكا الحشد الشّعبي بالطائرات، مضافاً لوصف وإصدار الحكم بالإرهاب على أغلب التّشكيلات الجهادية؛ من: حزب الله العراق، وكتائب حزب الله، والعصائب، والنجباء، ولسوف تستمرُّ بمشروعها هذا، ولا تتوقف عن مواجهة المناضلين والمكافحين والأحرار والأبطال؛ فكل هؤلاء وفق القرار الأمريكي محكومٌ عليهم بالإرهاب مالم يكونوا أذلاء كآل سعود وغيرهم من حكّام الخليج.

إنَّ أمريكا اليوم، وبعد انتهاء مرحلة داعش، تعيش انتكاسةً كبيرةً، وصدمةً واضحة، وفشلاً في مخططاتها، وتَراجُعِ مشروعها لصالح المقاومة، وبسبب خسائرها الموجعة في سوريا ولبنان والعراق واليمن؛ فهي في سعي دؤوبٍ لأنْ تعوّض هذه الخسارة، وتعيد الرّوح لمشروعها المنكسر، وكما أنّها تريدُ أنْ تحافظ على (الأبقار) التي تدرُّعليها النفط من دول الخليج، وتضع نصب عينها حفظ أمن اسرائيل، ولا سبيل أمامها بعد كلِّ ذلك إلّا من خلال قرارات فاشلة لا تتجاوز قيمة الحبر الذي كتبت فيه!.

إنَّ أمريكا تريد اليوم أنْ تؤثّر على إيران من الدّاخل؛ بتقويض مساحة الخط الثوري، وإيجاد ثغرات في جدار المؤسسة السياسية الإيرانية لصالح الخط المؤمن بالحوار معها، والذي أخفق في أنْ يحقق أيَّ نتائجَ ملموسة، كما وفقد شعبيته ورصيده الاجتماعي والسياسي، من هنا حاولت وتحاول أمريكا أنْ تلقي إليه حبال النجاة بهذا القرار؛ ظنّاً منها أنَّ ذلك يعود بالقوّة على تلك الجماعات.

ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ أمريكا بعد أنْ فشلت عسكرياً في سوريا والعراق، استشعرت أنَّ خطَّ المقاومة بوضعه الرّاهن قد تحوّل إلى قطبٍ مؤثّرٍ في التّوازن الإقليمي، ولا يمكن بحال من الأحوال تجاوزه، وأنَّ الجغرافية السياسية للمقاومة أصحبت تلامس حدود إسرائيل، وتقضُّ مضجعها، وتهز أمنها؛ من هنا، كان لا بدَّ لها أنْ تتخذ موقفاً وتحت ضغط اللوبيات الصهيونية؛ فكان مؤتمر أوسلو لتوحيد العرب وإسرائيل تحت آيديولوجية تعتبر إيران الخطر الذي يهدد أمن إسرائيل والأنظمة العربية العميلة.

وهنا، يحيلنا الأمر إلى قراءة في سيكولوجية السياسة الأمريكية، لنجزم أنّها لا زالت تعاني عقدة فيتنام، والتي تعاني منها مؤسساتها العسكرية والأمنية، جازمين أنهم لا يمكن أنْ ينتصروا مقابل إرادة الشّعوب، ومشهد اقتحام بيروت عام ١٩٨٨م شاخصٌ في أعينهم حيث هزمتهم المقاومة بعد أنْ تدرّب الشباب اللبناني على يدِّ الحرس الثوري، وتكرر الموقف نفسه؛ حين قضت المقاومة على دويلة سعد حداد العميلة للكيان الصهيوني، وتتالت نجاحات المقاومة في كافّة البلدان، فكان انتصار المقاومة في لبنان عام ٢٠٠٦م، وانتصارها في العراق وسورية واليمن... ومازالت تنتصر، كلُّ ذلك يرسم الخطوط العامة لفهم السلوك الأمريكي المنهار في تصنيف الحركات الدفاعية المقاومة على طائلة الإرهاب وعلى رأسها الحرس الثوري الإيراني.

إنَّ الواقع ينبأ عن صدمات تتلقاها الإدارة الأمريكية، تجبرها على ردّات فعلٍ ولكنها حمقى، وتتوكأ في هذا الاندفاع على بلدانٍ عميلةٍ لها، فقدت شرعيتها من شعوبها، قبل الشّعوب الأخرى، ولكن التّجارب الأكيدة أثبتت أنَّ الإندفاع نحو المواجهة مع أمريكا وعملائها، سيؤتي أؤكله، والتاريخ القريب شاهد على هذا المدّعى.

إنَّ الواقع يحكي عن جنبتين في هذه المعركة؛ الجانب الواقعي والظاهري، فالواقعي، يحكي عن نصرٍ كبير تحققه

حركات التحرر والمقاومة، الأمر الذي يجعل أمريكا في تخبّط دائم.

وأما الظاهري، فهو يعكس مصاعب اقتصادية ومحاصرةٍ لهذا الخط المقاوم، يحسبها الظمآن لإنكسار هذه الحركات ماءً، يسرُّ بها أشدَّ السّرور، ويعتقد أنّهُ بذلك سيتحقق المبتغى، ويرضخ الجميع لأمريكا، وهو خطأٌ كبيرٌ؛ لأنَّ التجارب مرّة أخرى أكّدت أنَّ هذه المصاعب تزيد من جاهزية حركات المقاومة وعلى رأسها الحرس الثوري الإيراني.

.قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٣١].

.وقال تبارك وتعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ* الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٥٥ ـ ١٥٧].

محطّاتٌ
في الفكرِ المُقاوِم

محطات في الفكر المقاوم

- كتابُ الفريضةِ المنسيّةِ توجيهاتُ الإمامِ الخامنئي دام ظله
- العلاقةُ بينَ الثقافةِ والسياسةِ من وجهةِ نظرِ الإمامِ الخُميني قدس سره
- فلسفةُ التربيةِ والتعليمِ الإسلاميّ من وجهةِ نظرِ الشهيدِ السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره

كِتَابُ الفَرِيضَةِ المَنسِيَّةِ

تَوجِيهَاتُ الإِمَامِ الخَامَنئِي دام ظله
فِي بَابِ الأَمرِ بِالمَعرُوفِ وَالنَّهيِ عَنِ المُنكَرِ
القِسمُ الثَّانِي

إعداد: حسين خادمي

❖ **حميد رضا محمود خاني**(*)

❖ **تعريب: حسن علي مطر**

(*) باحثين إسلاميين ـ حوزة قم المقدّسة.

مصاديق المعروف والمنكر

ـ يجب أن تتعرّفوا على المعروف والمنكر

وبطبيعة الحال يجب أن أقول لكم أيها الأحبة: عليكم أن تتعرّفوا على المنكر. فقد تبدو بعض الأمور لبعض الأشخاص من المنكرات، في حين أنها ليست كذلك. إذن يجب أن تتعرّفوا على المعروف وعلى المنكر، وأن تعلموا أن هذا الأمر منكر حقاً[١].

ـ وجوب تعلّم الأحكام

يجب على كل مكلف أن يتعلّم شرائط ومراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وموارد وجوبه وعدم وجوبه، كي لا يقع في الخطأ فيما يتعلق بقيامه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢].

ـ أكبر معروف

إن وجود هذا النظام أكبر نعم الله، وإن أكبر معروف هو الدفاع عن هذا النظام. فهذا أكبر عمل يجب القيام به. هناك من أعدّ العدّة لمواجهة هذا النظام ـ سواء عبر التنظير أو مختلف أنواع الإعلام السياسي المؤذي ـ والعمل على تشويه سمعة النظام. إن مشكلتهم لا تكمن في انتقاد النظام أو المسؤولين في النظام، وإنما هم يتخذون من الانتقاد ذريعة للقضاء على النظام نفسه[٣].

ـ أكبر أنواع التخلّف

ليس للتخلف نوع أو مقدار معيّن. وإن أكبر أنواع التخلف والجرائم هو ذلك النوع الذي يقوّض قواعد النظام وأركانه؛ وذلك من خلال قتل الأمل في قلوب الناس ودفعهم إلى اليأس والاحباط، وتضليل المؤمنين والمخلصين، وإساءة استغلال الأوضاع والأحوال المتنوّعة في المجتمع الإسلامي، ومساعدة العدو، ومخالفة الأحكام الإسلامية، والعمل على إفساد الجيل المؤمن[٤].

ـ المصداق الأكبر للأمر بالمعروف

لقد خرج الإمام الحسين عليه السلام ليقوم بذلك الواجب الكبير، والذي هو عبارة عن إحياء النظام والمجتمع الإسلامي أو مواجهة الانحرافات الكبرى في المجتمع الإسلامي. وذلك من خلال القيام ومن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل كان هو المصداق الأكبر للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٥].

ـ إن المعاصي لا تقتصر على السفور فقط

إن الذنب لا يقتصر على عدم رعاية الحجاب فقط؛ حيث نرى البعض يتشبّث بمسألة السفور فقط. فإن هذا إنما هو واحد من المعاصي، بل هو أقلها. وهناك ذنوب كثيرة تصدر عن الأشخاص اللاأباليين في المجتمع، ويمكن إجمالها في الجرائم السياسية، والجرائم الاقتصادية، والجرائم في التجارة، والجرائم في الأعمال الإدارية، والجرائم الثقافية. فهذه كلها من المعاصي. هناك من يكذب، وهناك من يغتاب، وهناك من يتآمر، وهناك من يستهزئ، وهناك من يطفف في العمل، وهناك من يختلق المعارضة والخلاف، وهناك من يسرق أموال الناس، وهناك من ينتهك أعراض الناس. فهذه كلها من المعاصي والمنكرات أيضاً[٦].

ـ التظاهر والتبرّج

إن على النساء أنفسهنّ أن يراعين وضع الحجاب والعفاف والتقيّد والتمسّك به، فهذا واجب. إن التظاهر والتبرّج والسفور لحظة واحدة، وتبقى الآثار السيّئة لذلك على المجتمع والوطن والأخلاق وحتى السياسة خالدة. في حين أن ملاحظة العفاف والحدود الشرعية في سلوك النساء وحركاتهن، حتى إذا انطوت على صعوبة ومشقة، فإنها مشقة قصيرة، إلا أن آثارها الإيجابية ستكون عميقة وخالدة. فعلى النساء أنفسهن أن يراقبن ذلك بشدّة. إن مسألة الحجاب والعفاف واجب عليهن، ومن دواعي فخرهن واعتزازهنّ وصياغة شخصيّتهن[٧].

ـ المنكرات في الأسرة

يمكن القيام بفريضة النهي عن المنكر حتى ضمن إطار الأسرة أيضاً. ففي بعض الأسر لا تراعى حقوق المرأة، وفي بعض الأسر يتمّ هضم حقوق الشباب، وفي بعض الأسر تنتهك حقوق الأطفال على نحو خاص. فيجب تذكير هذه الأسر بهذه الأمور ومطالبتهم برعايتها. وإن

تضييع حقوق الآخرين لا يقتصر على عدم الحنان والرأفة بهم، بل إن سوء التربية والإهمال وعدم متابعتهم يدخل في تضييع حقوق الأطفال أيضاً[٨].

ـ المنكرات في المجتمع

إن من بين المنكرات الموجودة في المجتمع ويمكن النهي عنها ويجب النهي عنها، يمكن لنا أن نذكر الموارد الآتية: إهدار الموارد والمصادر الحيوية العامة، وإهدار الكهرباء، وإتلاف الوقود، وهدر الطعام، والإسراف في الماء، والتبذير في الخبز. فنحن نعاني من تبذير مفرط في الخبز، وعليه فإن هذا يعدّ في الأساس منكراً، أي أنه من المنكرات الاقتصادية والاجتماعية، وإن النهي عن هذا المنكر واجب جداً[٩].

ـ هذه هي المنكرات

هناك اليوم أيادٍ خفيّة تسعى إلى الترويج للفساد بشكل غير محسوس ـ لا كما ترونه في الشوارع وتعلمونه وتشاهدونه بأعينكم ـ حيث يتم العمل على تشكيل تجمعات تحثّ الشباب والأولاد على الفساد، وتدعو الناس إلى عدم الاهتمام. هذه هي المنكرات، وهي على أنواع، ومن بينها: المنكرات الأخلاقية، والمنكرات السياسية، والمنكرات الاقتصادية[١٠].

ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جميع المجالات

بالنسبة إلى الشباب تعدّ الدراسة، والعبادة، والأخلاق الحسنة، والتعاون والتكافل الاجتماعي، وممارسة الرياضة الصحيحة والمعقولة، ورعاية الأدب، والعادات الممدوحة في الحياة، من الأعمال الصالحة. وبالنسبة إلى الرجال والنساء والأسرة هناك مسؤوليات حسنة وأعمال كبرى أيضاً. وإن كل شخص تدعونه إلى واحد من هذه الأعمال الحسنة، وتطلبونها منه وتطالبونه بها، تكونون عندها من الآمرين بالمعروف. كما أن النهي عن المنكر لا يقتصر على الذنوب الشخصية فقط. فما أن نتحدّث عن النهي عن المنكر حتى يتبادر إلى أذهان البعض شخص يمشي في الشارع لا يرتدي ثياباً مناسبة، ويجب أن يتصدّى له شخص وينهاه عن المنكر. في حين أن المنكر لا يقتصر على هذه الظاهرة فقط، وإنما هذه الظاهرة تأتي في المرتبة العاشرة من حجم المنكرات الأخرى. إن النهي عن المنكر موجود

في جميع المجالات الهامّة، من قبيل الأمور التي تنالها أيدي الشخصيات البارزة ويقومون بها، من قبيل إساءة استغلال المصادر العامة، والمحاباة في المسائل العامّة، وفي مجال الاستيراد، وفي حقل الشركات، والاستفادة من مصادر الإنتاج وغيرها، وكذلك محاباة الأصدقاء من قبل المسؤولين[١١].

الفصل السادس

مسؤولية الناس

ـ مسؤولية الذين يعتبرون الإمام الحسين عليه السلام أسوة لهم

يجب أن نواجه العدو ونقف أمام أساليبه ومناوشاته وهجماته العدوانية. وهذا يحتاج إلى حركة وإعداد على مستوى بناء النفس، وهذا يتقدّم على كل الأمور الأخرى، كما فعل الإمام الحسين عليه السلام الذي هو مولاكم وسيّدكم، وكذلك على الجبهة السياسية حيث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنشاط والحضور السياسي، وحيث يكون التواجد ضرورياً، وبيان المواقف السياسية في مواجهة عالم الاستكبار، وكذلك في الجبهة الثقافية، بمعنى: بناء النفس وبناء الإنسان على المستوى الفكري ونشر الوعي والثقافة. يكون هذا هو الواجب الملقى على عاتق جميع الذين يعتبرون الإمام الحسين عليه السلام أسوة وقدوة لهم[١٢].

ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر القولي واجب على الجميع

إن للأمر بالمعروف مراحل ومراتب، ومن بينها مرتبة القول ومرتبة الفعل والعمل. ومرتبة العمل تعني استعمال اليد والعنف. وهذه المرتبة ملقاة حالياً على عاتق الدولة، ويجب القيام بها بإذن وإشراف الدولة فقط. وأما المرتبة القولية فهي واجبة على الجميع، وعلى كافة الناس أن يقوموا بها دون أن تأخذهم فيها لومة لائم[١٣].

ـ إن النهى عن المنكر بالقول واجب على جميع الناس وفي جميع الظروف

بطبيعة الحال فإن هذا لا يشكل أبداً مسوّغاً للبعض بأن ينتهكوا القانون بحجة أنهم لم يعودوا يثقون بأداء السلطات المعنية. لأن انتهاك القانون يُعدّ جريمة. إن التخلف عن القانون والخروج عن المدار القانوني من أجل مواجهة كل ما يبدو للفرد منكراً ـ من دون إذن الدولة ـ يعدّ في حدّ ذاته جريمة يعاقب عليها القانون، باستثناء النهي عن المنكر بالقول واللسان، وقد قلنا أكثر من مرّة: إن النهي عن المنكر اللفظي جائز بل واجب، وأنه مسؤولية الجميع، ولا يسقط تحت أيّ ظرف، ولكن حيث تصل النوبة إلى التنفيذ والعمل فعلى الجميع أن يكون تحت القانون. ولا يحق لأيّ أحد أن يبرر لنفسه قائلاً: حيث لا تقوم القوات النظامية والسلطة القضائية بدورها، فسوف نتولى نحن أخذ زمام المبادرة بأنفسنا! كلا، فعندما تمسّ الحاجة إلى تواجد الناس وتدخلهم المباشر، فإن القيادة سوف توجه لهم دعوة صريحة في هذا الشأن[١٤].

ـ إن جميع الأمكنة صالحة للقيام بالنهي عن المنكر

إن جميع الأمكنة تعتبر أمكنة صالحة للنهي عن المنكر. فيمكن للطالب الجامعي أن ينهى عن المنكر في بيئته الجامعية، ويمكن للموظف الشريف أن يقوم بالنهي عن المنكر في دائرة عمله. ويمكن للتاجر المؤمن أن يبادر إلى النهي عن المنكر في محل عمله. ويمكن للفنان أن يمارس النهي عن المنكر بأدواته الفنية. كما يعرف علماء الدين في مختلف الأزمنة بوصفهم من أهم عناصر النهي عن المنكر والأمر بالمعروف. لا يمكن حصر هذه الفريضة الإلهية الكبرى ضمن دائرة ضيّقة. بل إن هذه الفريضة ملقاة على عاتق الجميع، ولا تختص به مجموعة خاصة دون أخرى. فالكلّ مسؤول بطبيعة الحال[١٥].

ـ على الناس أن يتدخلوا بأنفسهم وأن يقوموا بواجب النهي عن المنكر

قام بعض الأشخاص بالاتصال بنا هاتفياً، وهناك من أرسل الرسائل وقال: «لقد تحدّثتم عن ضرورة النهي عن المنكر، وقد ظهرت أفواج كبيرة في دعم هذه الدعوة، ولكن لم يحدث شيء على أرض الواقع»! فما الذي كنتم تريدون تحقيقه على أرض الواقع؟! فهل يجب على الدولة هنا أن تتدخل أيضاً؟ أو أن تتدخل السلطة القضائية مباشرة؟ بل يجب على الناس أنفسهم أن يقوموا بهذه

المهمة. والناس أنفسهم هم الذين عليهم مباشرة النهي عن المنكر. وبطبيعة الحال يجب على الدولة ومجلس الشورى الإسلامية والسلطة القضائية والقوات النظامية، أن تقوم بواجب دعم الناهي عن المنكر. إلا أن الذي ينبغي أن يباشر هذه الوظيفة هم الناس، بل يجب عليهم أن يباشروا ذلك. وهنا بيت القصيد. فيجب على الشباب المجاهد، وعلى أسر الشهداء أو الجرحى، وأصحاب الإنفاق والمؤمنين المصلين الصائمين الذين يلازمون المساجد والمخلصين للثورة والمثقفين المتعلقين بالمفاهيم الإسلامية والثورية، أن يتواجدوا في الساحة[١٦].

ـ لا تنتظروا أن تقوم السلطات وتمارس دور الناس بنفسها

في مواجهة هذه المنكرات، يعتبر النهي عنصراً رادعاً. فقل لفاعل المنكر: «لا تفعل»، وإن تكرار هذه العبارة يجدي في ثني الطرف المقابل. هذه هي النقطة الأولى، وهي أن النهي عن المنكر يحتاج إلى إرادة وعزم وقدرة وشجاعة، وهذه الأمور متوفرة في طبقات أبناء شعبنا رجالاً ونساءً. فعلينا أن نستثمر ذلك. فلا تنتظروا أن تأتي مؤسسات الدولة لتقوم بهذا الدور[١٧].

ـ إذن أين المسؤولون ليأتوا ويعملوا على اجتثاث الفساد؟!

انظروا إلى عناصر وأسباب خلود الإسلام وبقائه! إن من بين أسباب هذا الخلود هو يوم عاشوراء. ومن بين الأسباب مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. من الطبيعي أن يظهر الفساد في المجتمع؛ فليس هناك مجتمع بشري في العالم لم يظهر فيه الفساد. فكيف يجب القضاء على هذا الفساد؟ هناك من لا تقع عينه على مظاهر الفساد، حتى يرفع عقيرته قائلاً: «إذن أين المسؤولون؛ ليأتوا ويعملوا على اجتثاث الفساد؟!».. في حين أن هذا الذي يمكن مشاهدته بالعين لا يمثل سوى رأس الجليد الصغير من كتلة الفساد التي لا يمكن أن نراها في الشوارع والطرقات العامة. وأما أصحاب البصائر الثاقبة فيدركون أن الفساد الأكبر يمارس بعيداً عن الأنظار. ومن هنا يجب أن تكون البيئة الاجتماعية بحيث إذا ظهر فساد في المجتمع، لا يجد فرصة للانتشار والتمدد، وسرعان ما يتمّ احتواؤه والقضاء عليه. من قبيل تيار الماء الجارف. فهل شاهدتم الأنهار الكبيرة في العالم؟ إن كل ما يتمّ إلقاؤه في هذا النهر من الأوساخ والأقذار، حتى يعمل تياره الجارف على جرفها والقضاء

عليها، ويعمل على استبدالها بماء الحياة. فعلى تيار المجتمع أن يكون كذلك أيضاً، يجب أن يكون من النقاء والصفاء بحيث لو رمى فيه شخص قطرة من الفساد، عمل المجتمع نفسه على احتوائها وإزالتها. كيف يمكن ذلك؟ من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الخير[١٨].

ـ الوظيفة الأهم

يجب علينا أن نتعرّف على مَواطن الخطر التي تهدد المجتمع الإسلامي. وأن نشرح تلك العبر التي ينطوي عليها تاريخ صدر الإسلام، ونعمل على بيانها للناس. وإن أهم شيء في صراط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو أن يعمل المؤمنون والآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر وأولئك الذين يمتلكون الحافز والاندفاع على أن يتواجدوا في الساحة. وأن يكون لهم وجود في كل مكان. إن معنى حزب الله هو الاستعداد للقيام بالتكليف الإلهي. وهذا يشكل قيمة ثورية[١٩].

ـ يتعين على البسيجي أن يكون في قلب الدائرة

هناك اليوم من يغرق في النقود وحب الدنيا والأمور المادية باسم الإصلاح. فأيّ إصلاح هذا؟! إن الذي يدفع بمجتمعنا نحو الفساد، هو الانغماس في الشهوات، وفقدان روح التقوى والتضحية، أي تلك الروح التي نجدها عند أفراد البسيج. ولذلك يتعيّن على البسيجي أن يكون في قلب الدائرة، كي تبقى فضائل الثورة الأصلية حيّة[٢٠].

ـ متى يقوم آحاد شعب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

إن الأمر بالمعروف ليس بأن نقول كلمتين لمجرّد إسقاط التكليف ورفع العتب، وذلك فيما يتعلق بالمنكرات التي قد لا تكون من المنكرات الخطيرة والهامّة جداً. ماذا يعني أن يتمّ تكليف المجتمع ليقوم أفراده بأمر الآخرين بالمعروف ونهيهم عن المنكر؟ متى يقوم آحاد شعب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ عندما يكون للجميع حضور بالمعنى الحقيقي في صُلب مسائل البلاد، وأن يهتم الجميع بشؤون المجتمع، وأن يتمتع الجميع بالوعي والبصيرة والدراية، ويكون الكل عالماً بالمعروف والمنكر، فهذا يعني الرقابة العامّة والحضور الشامل والتعاون الجماعي، وامتلاك الجميع لأعلى أنواع المعرفة[٢١].

ـ الحضور البارز لأبناء حزب الله

حذاري من أن يتم تصوير المنتسب إلى حزب الله بوصفه فتى صاخباً أميّاً لا يمتلك شيئاً من الوعي والحنكة! كلا. فهناك من بين المختصين من أبنائنا وأفراد النخبة ومدرائنا وبين علمائنا وأساتذتنا الكثير من أبناء حزب الله. فعلينا أن لا نصوّر مفهوم المنتسبين إلى حزب الله في أذهاننا بشكل خاطئ. وعليه يجب أن يكون حضور أفراد حزب الله في الأندية حضوراً بارزاً. وعلى السلطات التنفيذية ـ الأعم من الأجهزة القضائية أو الأجهزة الحكومية ـ أن تعمل بحيث تصبّ الاهتمام على هذه القيَم لدى موظفيها والعاملين في سلكها. متى يمكن للجهاز الإداري السليم أن يكون مجدياً؟ الجواب: حيث تكون العناصر المؤمنة والمخلصة والمنتسبة إلى حزب الله بالمعنى الحقيقي للكلمة مؤثرة[٢٢].

ـ موقع الطبقات المختلفة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لقد ذكرت في نداء الشكر: أن على مختلف الطبقات أن تعثر على موقعها من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إن لكل شخص موقع. فأين يجب عليكم النهي عن المنكر؟ أمام أي منكر يمكنكم الصمود والمقاومة؟ وأي المنكرات تعرفونها؟ إن المهمة مهمة جماهيرية. ولا شك ـ بطبيعة الحال ـ في أن على علماء الدين أن يعملوا على توجيه الناس وهدايتهم، وأن يبيّنوا لهم كيفية النهي عن المنكر، وأن يشرحوا لهم المنكر[٢٣].

ـ وظيفة المرأة

عندما يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[٢٤]، فهذا يعني أن المؤمنين والمؤمنات شركاء في الحفاظ على النظام الاجتماعي ومتكافلون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يستثن المرأة من ذلك. ونحن أيضاً لا نستطيع أن نستثني المرأة أيضاً. إن مسؤولية إدارة المجتمع الإسلامي وتطويره تقع على عاتق الجميع، ولا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة، كل بحسب مقدرته وطاقته... والدور الأهم الذي يمكن للمرأة أن تلعبه ـ أياً كان المستوى العلمي والمعرفي والتحقيقي والمعنوي الذي تتمتع به ـ هو ذات الدور الذي يمكنها أن تلعبه بوصفها أماً أو زوجة، وهذا هو الأهم من بين الأمور الأخرى[٢٥].

ـ إحياء المفاهيم والتعاليم الإسلامية في فضاء العمل

يجب إحياء المفاهيم والتعاليم الإسلامية في أجواء العمل بلغة واضحة، بحيث تكون أجواء العمل إسلامية، وليس كما كان الأمر في عهد الطاغوت، حيث كان الفرد إذا ذهب إلى بيئة يشعر أن كل ما في تلك البيئة مناهض للإسلام. وعندما يتمّ النظر إلى شخص مسلم ومتديّن يُنظر إليه بحقد وبرود وتجاهل، وكان سلوك النساء، وسلوك الرجال، والفضاضة التي تصدر عن بعض الرجال والنساء، توحي بأجمعها بأن كل شيء يسير على خلاف الاتجاه الإسلامي. أما النقطة المقابلة لهذه الظاهرة فهي الفضاء الإسلامي، بحيث عندما يدخل الإنسان في دائرة يجد آثار الإسلام منتشرة في كل مكان. فعندما يحين وقت صلاة الظهر، يتجه الجميع إلى المصلى لأداء الصلاة، ويتم التعاطي مع المراجعين بانشراح، وينجزون له معاملته، ويراعون معه الحدود الإسلامية. وتظهر النساء بالحجاب الإسلامي. والعلاقة التي تسود بين الرجال والنساء داخل الإدارة تقوم على أساس الاحترام والوقار. هذه هي البيئة الإسلامية. وعليكم أن تعملوا بحيث يكون هذا هو شكل أجوائنا وبيئاتنا[٢٦].

ـ واجهو العناصر التي تشوّه الأجواء الإسلامية

واجهوا العناصر التي تخرج الأجواء عن شكلها الإسلامي. وذلك من خلال الكلام، وإلقاء الخطب، وتوزيع البيانات المناسبة، والتذكير في الوقت المناسب، ومن خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فريضة عليكم في أجواء عملكم، وفي جميع الأماكن الأخرى. وبذلك لنعمل على خلق الأجواء الإسلامية. بمعنى أن كل شخص يدخل في هذه الإدارة أو الشركة الحكومية أو هذا المصنع، يشعر أن هذه الأمكنة هي للمسلمين، وأن الأجواء إسلامية. هذه هي مهمتكم الرئيسة، وعلى الجميع أن يساعدكم في هذه المهمة... إن أنظار الشعوب الإسلامية فيما يتعلق بتطبيق الإسلام ترنوا إلى شعبنا. حيث تنعقد آمالهم علينا[٢٧].

ـ سلوك النساء والرجال وحجاب المرأة في الدوائر الحكومية

تأكيدي بشكل خاص على سلوك الرجال والنساء وحجاب المرأة داخل الدوائر الحكومية. هناك من يشكو من هذه الناحية، حيث تتقدم أسر الشهداء والنساء المؤمنات إلينا بالشكوى. يتصلون بنا هاتفياً ويرسلون

الرسائل، أو يطرحون هذه الشكاوى عندما يلتقون بنا، ويقولون: إن سلوك بعض الناس في مجتمعنا لا يتناسب مع شأن المرأة المسلمة. ومع إصلاح هذه النسوة اللاتي يعملن في الدوائر، ينصلح جانب كبير من هذه المسألة. فعلى هذه النسوة في الدوائر أن يكون سلوكهن وزيّهن وطبيعتهن طبيعة إسلامية، وإنكم مكلفون ومسؤولون في هذا الشأن. وبطبيعة الحال يجب أن يتمّ ذلك بأسلوب إسلامي، وبتلك الطبيعة التي يجب أن يكون عليها النهي عن المنكر الإسلامي، وليس بالأساليب غير الإسلامية، والأساليب القاسية والخاطئة[٢٨].

ـ تحملوا شيئاً من السباب قربة إلى الله

إني أعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اللساني ـ حتى بالقول الليّن والهادئ البعيد عن العنف والعراك ـ واحداً من معجزات الإسلام. فلو ارتكب شخص عملاً قبيحاً، فعليك أن تقول له: لم يكن هذا العمل منك صحيحاً. قل له ذلك واتركه. قد تقول: أخشى إذا قلت له مثل هذا الكلام أن يردّ عليّ بشتيمتين. قد يصدر ذلك منه، ولكني مع ذلك أقول: لا بأس بأن نتحمل الأذى في عين الله. حتى إذا جاء شخص ثان وقال له: لم يكن هذا العمل منك صحيحاً، فإنه حتى إذا ردّ عليه، لن يكون ردّه بنفس شدّة الردّ الأول قطعاً، فإذا نهاه ثالث ورابع وعاشر، فإن عدد الذين ينهونه عن فعله القبيح، لن يبلغ العشرين حتى يكون ذلك الشخص قد عقد العزم في نفسه على عدم العودة إلى فعل ذلك القبيح[٢٩].

ـ لماذا تستنكفون من الكلام؟

لماذا يستنكف البعض من الكلام؟! هناك من يستنكف من الكلام بسبب ضعف نفسه، وهناك من يتصوّر أن الكلام لا يجدي نفعاً، وأنه يجب الاعتماد في التقدّم على استعمال القبضات! كلا، إن الكلام أهم بكثير من استخدام القبضات[٣٠].

ـ ضعف النفس والخجل والخوف

إن أمضى سلاح يمكن أن يشهر بوجه المذنب والعاصي هو تكرار نهيه عن المنكر. أما أن يقتصر النهي على شخص واحد وسكوت عشرة أشخاص آخرين يكتفون بالمشاهدة والفرجة، فهذا لا يكفي. فإن أصيب شخص بضعف النفس، والشخص الثاني بالخجل، والثالث بالخوف، فلن يكون هناك نهي عن المنكر[٣١].

ـ المساحة الأكبر

إن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ بطبيعة الحال ـ مساحات متنوّعة، ومن بين أهمها مساحة المسؤولين، بمعنى أن عليكم أن تأمرونا بالمعروف، وتنهونا عن المنكر. يجب على الناس أن يطالبوا المسؤولين بالأعمال الجيّدة، وذلك لا على شكل رجاء واستعطاف، وإنما بصيغة الأمر، وهذه هي المساحة الأكبر. وبطبيعة الحال لا يقتصر الأمر على هذه المساحة، وإنما هناك مساحات أخرى متنوّعة[٣٢].

ـ إن الظالمين في العالم يخشون هذه الخصوصية

يتصف المسلمون بخصوصية يمكن لهم معها تفعيل إرادتهم في تحريك العالم. وذلك بسبب قوّة وعنفوان الأحكام الإسلامية الغرّاء، بل وبسبب الروحية والأخلاق التي يمنحها الإسلام للفرد المسلم، من قبيل: مقارعة الظلم، وعدم التهاون مع القبح والفساد، ومن قبيل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، وللجهاد في سبيل الله مساحة واسعة وعريضة ولا تختص بساحة الحرب والقتال والمواجهة المسلحة والعسكرية، بل الجهاد ممكن حتى في داخل الأسر والبيوت، ويمكن للإنسان أن يجاهد أعداء الله في كل مكان، إذا كان يمتلك الإرادة، وكان يعلم ما الذي يتعيّن عليه فعله. هذه هي مجموعة الأحكام الإسلامية. هذا هو الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم التهاون مع القبح والفساد وعدم تحمّل الظلم؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾[٣٣]. إن مجموع هذه الأحكام والتعاليم جعلت من المسلمين بشكل طبيعي في جميع بقاع العالم ـ سواء أكانوا على شكل شعب أو مجموعة صغيرة وحتى شخص واحد ـ في ظلّ هذه الأحكام قادراً على جعل إرادته مؤثرة في العالم، وفي الأجواء المحيطة به. هذه هي خصوصية الإنسان المسلم. وإن المستعمرين منزعجون من هذه الخصوصية، وإن الظالمين في العالم قلقون من هذه الخصوصية التي تمثل عنصر قوّة للمسلمين. فعندما صعد الأوروبيون يوماً على متن السفن وجاؤوا واحتلوا البلدان في آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط وسائر البلدان الأخرى، كانوا يخشون هذه الروحية التي يتحلى بها المسلمون. ولكي يتم تجريد المسلم من عناصر قوته ولا يعود شخصاً يُحسب له ألف حساب، يجب القيام بأمرين، الأول: إبعاده عن الأحكام الإسلامية، والثاني: كسر إرادته وامتهان شخصيته[٣٤].

ـ لا تنسوا

إن الأعداء يرومون إحداث شرخ بين الدولة والشعب وبين المسؤولين وآحاد المواطنين. فيتعين علينا جميعاً أن نعمل على خلاف هذا الاتجاه. إنهم يريدون من الناس أن يبتعدوا عن الإسلام وأهداف الثورة. وعليه يتضح أن هذا الشيء يُضرّ بشعبنا، فيتعيّن على الشعب أن يتمسّك ما أمكنه بالإسلام والثورة. وعلى هذا الأساس فإني أصرّ على جميع الشباب العزيز والمؤمن، وآحاد أبناء الشعب من المسلمين رجالاً ونساءً بأن لا يتجاهلوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبارهما فريضتين إلهيتين ومن القيَم التي من شأنها أن تكون مفيدة ومؤثرة للغاية لأهداف شعبنا وتطلعاته[٣٥].

الهوامش:

(١) من كلمة لسماحة السيد القائد في اجتماع لطرح الأسئلة والأجوبة في جامعة طهران، بتاريخ: ٢٢ / ٢ / ١٣٧٧ هـ ش.
(٢) أجوبة الاستفتاءات، السؤال رقم: ١٠٧٤.
(٣) من كلمة لسماحة السيد القائد، في لقائه بأعضاء مجلس خبراء القيادة، بتاريخ: ١٥ / ٦ / ١٣٨٠ هـ ش.
(٤) من كلمة لسماحة السيد القائد في لقائه بعلماء الدين، بتاريخ: ٧ / ٥ / ١٣٧١ هـ ش.
(٥) من كلمة لسماحة السيد القائد في خطبة صلاة الجمعة، بتاريخ: ١٩ / ٣ / ١٣٧٤ هـ ش.
(٦) من كلمة لسماحة السيد القائد في لقائه بمختلف طبقات أبناء الشعب، بتاريخ: ٢٩ / ٧ / ١٣٧١ هـ ش.
(٧) من كلمة لسماحة السيد القائد في لقائه جمعاً من المدّاحين وقرّاء المراثي من جميع محافظات الوطن، بتاريخ: ٢٣ / ٢ / ١٣٩١ هـ ش.
(٨) من كلمة لسماحة السيد القائد في خطبة الجمعة في طهران، بتاريخ: ٢٥ / ٩ / ١٣٧٩ هـ ش.
(٩) المصدر أعلاه.
(١٠) من كلمة لسماحة السيد القائد في لقائه بعلماء الدين، بتاريخ: ٧ / ٥ / ١٣٧١ هـ ش.
(١١) من كلمة لسماحة السيد القائد في خطبة الجمعة في طهران، بتاريخ: ٢٥ / ٩ / ١٣٧٩ هـ ش.
(١٢) من كلمة لسماحة السيد القائد في لقائه جمعاً من قوات الحرس الثوري، بتاريخ: ٢٤ / ٩ / ١٣٧٥ هـ ش.
(١٣) من كلمة لسماحة السيد القائد في لقائه جمعاً غفيراً من مختلف طبقات أبناء مدينة قم المقدسة بمناسبة الذكرى السنوية لثورة أهل قم، بتاريخ: ١٩ / ١٠ / ١٣٦٨ هـ ش.
(١٤) من كلمة لسماحة السيد القائد بعد المصادقة على حكم رئاسة السيد محمد الخاتمي للجمهورية، بتاريخ: ١١ / ٥ / ١٣٨٠ هـ ش.
(١٥) من كلمة لسماحة السيد القائد في لقائه بعلماء الدين، بتاريخ: ٧ / ٥ / ١٣٧١ هـ ش.
(١٦) من كلمة لسماحة السيد القائد في لقائه بمختلف طبقات أبناء الشعب، بتاريخ: ٢٩ / ٧ / ١٣٧١ هـ ش.
(١٧) المصدر أعلاه.
(١٨) من كلمة لسماحة السيد القائد في لقائه بعلماء الدين والمبلغين في مستهل شهر محرم الحرام، بتاريخ: ٢٦ / ٢ / ١٣٧٧ هـ ش.
(١٩) من كلمة لسماحة السيد القائد في لقائه بعلماء الدين، بتاريخ: ٧ / ٥ / ١٣٧١ هـ ش.

(٢٠) من كلمة لسماحة السيد القائد في قادة قوات المقاومة والمتطوعين من كافة المحافظات، بمناسبة استشهاد الإمام زين العابدين عليه السلام، بتاريخ: ٢٢ / ٤ / ١٣٧١ هـ ش.

(٢١) من كلمة لسماحة السيد القائد في لقائه بعلماء الدين، بتاريخ: ٧ / ٥ / ١٣٧١ هـ ش.

(٢٢) المصدر أعلاه.

(٢٣) المصدر أعلاه.

(٢٤) التوبة: ٧١.

(٢٥) من كلمة لسماحة السيد القائد في حشد كبير من نساء النُخبة على أعتاب يوم مولد السيدة الزهراء البتول عليها السلام، بتاريخ: ١٣ / ٤ / ١٣٨٦ هـ ش.

(٢٦) من كلمة لسماحة السيد القائد في لقائه بأعضاء اللجان الإسلامية والدوائر الحكومية والمصانع والمستشفيات في كافة أنحاء البلاد، بتاريخ: ٤ / ٦ / ١٣٧١ هـ ش.

(٢٧) المصدر أعلاه.

(٢٨) المصدر أعلاه.

(٢٩) من كلمة لسماحة السيد القائد في حلقة سؤال وجواب في جمع من المدراء والمسؤولين ورؤساء تحرير الصحف الجامعية، بتاريخ: ٤ / ١٢ / ١٣٧٧ هـ ش.

(٣٠) من كلمة لسماحة السيد القائد، لدى لقائه جمعاً غفيراً من الجامعيين وطلاب المدارس بمناسبة الذكرى السنوية للثالث عشر من شهر آبان، بتاريخ: ١٥ / ٨ / ١٣٩١ هـ ش.

(٣١) من كلمة لسماحة السيد القائد في لقاء مختلف طبقات أبناء الشعب، بتاريخ: ٢٩ / ٧ / ١٣٧١ هـ ش.

(٣٢) من كلمة لسماحة السيد القائد في خطبة الجمعة في طهران، بتاريخ: ٢٥ / ٩ / ١٣٧٩ هـ ش.

(٣٣) البقرة: ٢٧٩.

(٣٤) من كلمة لسماحة السيد القائد ألقاها في حشد من مختلف طبقات الشعب والضيوف الأجانب المشاركين في مراسم إحياء الذكرى السنوية لرحيل سماحة الإمام الخميني رحمه الله، بتاريخ: ١٦ / ٣ / ١٣٧٥ هـ ش.

(٣٥) من كلمة لسماحة السيد القائد في نداء له بمناسبة حلول السنة الهجرية الشمسية، بتاريخ: ١ / ١ / ١٣٧٢ هـ ش.

العلاقة بين الثقافة والسياسة
من وجهة نظر الإمام الخميني قدس سره

❖ نجف لك زائي(*)
❖ رجب علي اسنفديار(**)
❖ تعريب: حسن علي مطر(***)

(*) أستاذ مساعد في جامعة باقر العلوم عليه السلام
(**) عضر الهيئة العلمية في مركز العلوم والثقافة الإسلامية
(***) باحث ومترجم من العراق

المقدمة:

إن بيان العلاقة بين الثقافة والسياسة، يمثل حجر الأساس لنموذج التنمية في كل مجتمع، ونتيجته تعيين أحد العناصر في تدوين أفق السياسات العامة والاستراتيجية لكل تفكير. وفي الرؤية الإجمالية نحصل في الحدّ الأدنى على ثلاثة نماذج عن العلاقة بين الثقافة والسياسة.

النموذج الأول: وهو النموذج الخاص بالمجتمعات الاستبدادية والذي يشغل الحقبة والمرحلة الأكبر من حياة البشر، فهو يرصد ظاهرة تقدّم السياسة على الثقافة.

النموذج الثاني: وهو النموذج الذي يضع العلم في خدمة تحرير البشر من السلطة، يعمل على تقديم الثقافة على السياسة. وإن لهذا النموذج أنصاراً في المجتمعات الإسلامية وفي المجتمعات الغربية أيضاً. ففي الغرب وفي النموذج الفيبري يتم تقديم الثقافة المتدنية على السياسة، بيد أن هذا النموذج يختلف بشكل جذري عن النموذج الإسلامي الذي يقول بتقدّم الثقافة المتعالية على السياسة.

وفي النموذج الثاني يمكن لنا أن نتصوّر شكلاً ثالثاً يكون موضعاً ومثاراً للنزاع والجدل، وذلك عندما تكون الثقافة متعالية والسياسة متدنية.

هناك الكثير من الأبحاث والدراسات التي تناولت الثقافة والسياسة من مختلف الأبعاد والزوايا، ابتداءً من قراءات ما بين الحقول السياسية إلى تطبيق الموضوعات على الثقافة والسياسة بشكل دقيق من قبل المنظرين والمفكرين. إن الخوض في بيان نسبة هذين المفهومين من خلال الاهتمام بمختلف الآراء في هذا الموضوع وبيانها وتحليلها على أساس نظرية الفطرتين لسماحة الإمام الخميني ﵀، يعدّ من إبداعات هذه الدراسة.

ومن خلال نظرة إجمالية نلقيها على آراء الإمام الخميني ﵀، يمكن وضعه ضمن النموذج الثاني؛ لأن سماحته من القائلين بتقديم الثقافة على السياسة. إن هذه الدراسة تقوم على أساس الاستكشاف، وتعمل على دراسة الإجابة عن هذا السؤال من مختلف الزوايا، حيث يقول السؤال: ما هي العلاقة بين الثقافة والسياسة في تفكير سماحة الإمام الخميني ﵀؟

عمدنا في هذه المقالة إلى الاستفادة من الإطار النظري لسماحة الإمام الخميني ﵀ على أساس نظرية الفطرتين، ومن خلال الاستفادة من كتاب شرح حديث جنود العقل والجهل، تمّ التعرّف على جنود الرحمن وجنود الشيطان. ثم صرنا إلى بيان الوجه السياسي والتخلف السياسي لهما، وعلى هذا الأساس تمّ تحليل امتزاج الثقافة والسياسة في النموذج المطروح من قبل سماحة الإمام الخميني ﵀.

الإطار النظري

يرى سماحة الإمام الخميني ﵀ ثلاث نشآت أو ثلاثة مقامات أو ثلاثة عوالم للإنسان، ويمكن بيان هذه العوالم والنشآت على النحو الآتي:

١ ـ نشأة الآخرة وعالم الغيب ومقام الروحانية والعقل.

٢ ـ نشأة البرزخ ومقام الخيال والعالم المتوسّط بين العالمين.

٣ ـ نشأة الدنيا ومقام الملك وعالم الشهادة.

وقد ذهب سماحته إلى الاعتقاد قائلاً: «إن الخير عبارة عن الفطرة المخمّرة، والشر عبارة عن الفطرة المحجوبة، والشرح التفصيلي لهذا الإجمال هو أن الحق تبارك وتعالى بعنايته ورعايته ويد قدرته التي خمر بها طينة آدم الأول أعطاه فطرتين وجبلّتين: إحداهما أصلية، والأخرى تبعية... إحدى هاتين الفطرتين ـ التي لها سمة الأصلية ـ هي فطرة العشق إلى الكمال المطلق والخير والسعادة المطلقة»[١].

وفي معرض بيان هذه المسألة عمد سماحته إلى اعتبار وجهتين للقلب الذي يمثل مركز حقيقة الإنسان. إحداهما: عالم الغيب والروحانية، والأخرى: عالم الشهادة والطبيعة. وحيث يولد الإنسان في الدنيا وهذه النشأة، فإنه ينمو منذ بدء الخلقة في عالم الطبيعة، وتغلب عليه أحكام الطبيعة بشكل أكبر. إن الإنسان في مرحلة الطفولة ينمو ضمن ثلاث قوى، وهي: القوّة الشيطانية،

والقوّة الغضبية، والقوّة الشهوية، وكلما حقق تقدّماً في النمو الحيواني، اكتملت فيه هذه القوى الثلاث، وتغلبت عليه أحكام الطبيعة الحيوانية. قال سماحة الإمام الخميني ﵀: «إن لدى الإنسان غير العقل ثلاث قوى أخرى، وهي: النفس الحيوانية، والنفس السبعية، والنفس الشيطانية. وعندما يخرج الإنسان من حجابه يمكنه الوصول إلى فطرته الأساسية المتمثلة بالكمال المطلق والنور والجمال المطلق»[٢]. إن المزج بين هذه النفوس ينتج عنه أنواع مختلفة من أبناء البشر[٣].

تنقسم الأحكام الإلهية في المنظومة الفكرية لسماحة الإمام الخميني ﵀ إلى أحكام أصلية وأحكام تبعية. وفي النوع الأول الذي هو أصلي واستقلالي يتم الاهتمام بالفطرة والكمال المطلق للإنسان. وإن الكثير من مراتب السلوك النفساني وفروع الأحكام، من قبيل: الصلاة والحج، تعود إلى هذا النوع من الأحكام. وفي النوع الثاني الذي هو عرضي وتبعي فإن الفطرة الإنسانية تنفر من شجرة الدنيا والطبيعة الخبيثة. وتعود إلى هذا النوع الكثير من الأمور الربوبية والدعوات القرآنية والمواعظ الإلهية في باب النبوة والولاية والأبواب المتعلقة بالسلوك والكثير من الشرعيات، من قبيل: الصوم والصدقات وترك الفواحش والمعاصي.

وعلى هذا الأساس فإن كلا هذين الأمرين القائمين على أساس مخطط الفطرة، يرسمان من خلال مرتبتي العقل والجهل وجه التقدم السياسي ووجه التخلف السياسي للبشر.

تعريف الثقافة والسياسة

ليس من السهل تعريف الثقافة لمكان سعة مساحتها وتشعّب مصاديقها وأبعادها، وربما كان السبب في ذلك أن معنى هذه المفردة يتسع لجميع أبعاد الحياة[٤]. وقد تمّ تقديم العديد من التعاريف للثقافة، ومن بينها أن الثقافة تطلق لغة على مفهوم الأدب والتربية والعلم والمعرفة والأعراف والتقاليد ومجموع العلوم والمعارف والفنون لدى قوم وكتاب اللغة أو عدّة لغات. كما يتم استعمال الثقافة في علم الاجتماع بمعنى العلم والعقائد والفنون والأخلاق والتقاليد وسائر المعطيات الاجتماعية أيضاً، وبمعنى الآليات والأعراف والمعتقدات والعلوم والمؤسسات الاجتماعية[٥].

وقد ذهب الإنثروبولوجي الأمريكي الشهير (رالف لنتون)[٦] إلى الاعتقاد بأن الثقافة مزيج من السلوك

المدرسي الذي يتوارثة أفراد المجتمع عبر الأجيال، ويكون سمة مشتركة بين الأفراد[٧]. إن الثقافة عبارة عن مجموعة من الخصائص المادية والفكرية والمعنوية للمجتمع أو لمجموعة اجتماعية تمكّن أعضاء ذلك المجتمع من التعرّف على هويتهم والتعريف بالآخرين على أساسها[٨]. وفي الحقيقة والواقع فإن الثقافة هي التي تحدد أساليب الحياة المادية والمعنوية لكل مجتمع أو شعب. إن هذه الأساليب تشمل النماذج المعروفة للتفكير والسلوك وتحتوي على القيَم والمعتقدات والقوانين والأحكام والأنشطة الاقتصادية وكل شيء آخر ينتقل من جيل إلى جيل من طريق التعليم.

يمكن تقسيم الثقافة إلى قسمين: ثقافة مادية، وثقافة غير مادية أو معنوية. والثقافة المادية تطلق على مجموعة من الظواهر المحسوسة والتي يمكن تقييمها بالمعايير الكمية والعلمية. وأما الثقافة غير المادية أو المعنوية فتشتمل على موضوعات ذات صبغة كيفية ولا يمكن تقييمها بالموازين والمعايير الكمية. كما لا يمكن مقارنته وتقييمه ببساطة. إن الآداب والتقاليد والمعتقدات والأخلاق والآثار الأدبية والفنية والفكرية والمعلومات العامة وما إلى ذلك من الموارد التي تؤخذ بشكل رئيس من اللغة والكتابة، تعتبر من أجزاء الثقافة المعنوية التي تشكل في الحقيقة الهوية الثقافية لكل مجتمع، ويعتبر فقدانها أو استعارتها خسارة تهدد قومية وهوية كل طبقة اجتماعية.

إن أساس رؤية الإمام الخميني ﵀ فيما يتعلق بالثقافة والأمور الثقافية يقوم على تعاليم الإسلام. وحيث أن الإسلام يعتبر الإنسان أشرف كائنات الوجود، وأن هدف الثقافة في المجتمع الإنساني هو التنمية، والتقدّم المعنوي للمجتمع والاقتراب من الله سبحانه وتعالى، والكمال الواقعي والحقيقي وتوسيع الظرفية الوجودية لأبعاد الحياة الإلهية للإنسان، فإن الإمام الخميني ﵀ بدوره يرى أن الهدف الأصلي للثقافة الإسلامية يتلخص في التربية الهادفة للإنسان في جميع أبعاده الوجودية[٩].

ومن هنا يمكن القول إن الثقافة من وجهة نظر سماحة الإمام الخميني ﵀، عبارة عن مجموعة من العقائد والقيَم الدينية التي تعمل على إعداد الأرضية للنموّ والتقدم المعنوي للمجتمع. وللتشابه القريب بين مفردة الثقافة وعبارة التربية والتعليم، وانتقاد الإمام للثقافة التي كانت سائدة في عصر البهلوي، فإن مصطلح الثقافة في بعض الموارد يستعمل في أدبيات

سماحة الإمام بمعنى نظام التربية والتعليم الذي كان يُعرف في مرحلة الحكم البهلوي بوزارة الثقافة. وكان سماحة الإمام الخميني ﵀ يذهب إلى الاعتقاد بأن الثقافة في عصر حكم النظام السياسي البهلوي كان ثقافة مادية تقوم على أساس الأهواء النفسية، والوصول إلى الأهداف الشخصية والحيوانية[١٠].

إن السياسة المنشودة والمطلوبة لسماحة الإمام الخميني ﵀ هي السياسة التي تتوفّر على الشروط الآتية:

١ ـ أن يكون تحقيق السعادة محوراً أصيلاً فيها.

٢ ـ أن تهتم بالبعد الجسماني والروحاني من الإنسان.

٣ ـ أن تعنى ببناء المجتمع المناسب لتطوير وتكامل الإنسان.

٤ ـ أن تكون مجرّدة عن الاحتيال والخداع والكذب.

٥ ـ أن تشتمل على ما يراعي مصالح الإنسان في الدنيا والآخرة.

٦ ـ أن تتجنّب ممارسة الجور بحق الناس.

٧ ـ أن تقوم على القسط والعدل وتضمن تطبيق الحدود الإلهية، وأن تعمل على إبطال جميع أنواع الظلم والاستبداد والاستعباد والاستغلال.

إن هذه السياسة هي التي تمثل الصراط المستقيم من وجهة نظر سماحة الإمام الخميني ﵀[١١].

وعليه فإن الشاخص والمعيار الأسمى الذي يميّز هذا النوع من السياسة من السياسة الحيوانية، هو أن هذا النوع من السياسة يأخذ بنظر الاعتبار جميع أبعاد الإنسان والمجتمع وجميع مصالحه الدنيوية والأخروية وصلاحه المادي والروحي أو الصراط المستقيم الذي هو صراط القسط والعدل. ومن هنا فإن علم السياسة من وجهة نظر الإمام هو علم الهداية والكمال والتربية والتعليم، ورفع الموانع والحجب من أجل الوصول إلى السعادة الحقيقية.

موقع وأهمية الثقافة

يرى سماحة الإمام الخميني ﵀ أن الثقافة تمثل العنصر الأسمى والأرقى في تأثيرها الرئيس على كينونة كل مجتمع[١٢]. إن للفن في الفكر السياسي لسماحة الإمام مكانة هامة؛ إذ أن النسبة التي يقيمها الإنسان والمجتمع مع العالم والبشر وخالق الوجود تلعب دوراً حاسماً في السلوكيات والآداب والسنن والفنون والإبداعات. إن الذي

يتحلى بالثقافة المادية يرى كل شيء من منظار مادي، والذي يتحلى بالثقافة التجارية يرى كل شيء ضمن إطار الربح المادي، والذي يتحلى بالثقافة الإنسانية ينظر إلى جميع الأشياء من الزاوية الإنسانية، وبالتالي فإن الذي يتحلى بالثقافة الإلهية لا يرى سوى الحق سبحانه وتعالى. يذهب سماحة الإمام الخميني ﵀ إلى الاعتقاد بأن الثقافة تمثل المبدأ والأساس لجميع الأشياء وأنها المنشأ لسعادة أو شقاء المجتمعات[١٣]. تعتبر الثقافة في المنهج الفكري لسماحة الإمام الخميني مبنى لجميع روابط وأواصر الثقافة، وأن جميع الأمور السياسية تنبثق عن الثقافة، وأن التغيير السياسي بحاجة ماسّة إلى التحول الثقافي[١٤].

يرى سماحة الإمام الخميني ﵀ أن الطريق إلى إصلاح كل بلد يبدأ من الثقافة، ويذهب إلى الاعتقاد بأن الإصلاح يجب أن يبدأ من الثقافة[١٥]. وعلى هذا الأساس يجب العمل من أجل إحلال النظم والأمن على تطبيق السبل الثقافية كي يتم الجمع بين مختلف الطبقات الاجتماعية، وتحسين علاقة آحاد المجتمع مع الدولة والنظام الحاكم.

إن سماحة الإمام الخميني ﵀ من خلال تأكيده على دور الفرد في الحياة الاجتماعية، ورفعه شعار «الإسلام دين بناء الإنسان»، يطرح تربية الإنسان الصالح بوصفها هدفاً أسمى، وأن وجودها ضروري لإقامة الدولة الطليعية. ومن هنا فإنه يرى أن الإنسان الذي لا يخضع إلى التربية أشدّ خطراً من الشيطان والحيوان المفترس[١٦]. يرى سماحته أن تأسيس حكومة الصالحين وتوسيع رقعة العالم رهن بوجود المؤمنين، ومن هنا فإن سماحته يرى ضرورة تربية النفس وتهذيبها، ويضع ذلك على سلّم مهام جميع الأشخاص[١٧].

لقد كان سماحة الإمام الخميني ﵀ يرى أن الثقافة التي كانت سائدة في إيران إبان عصر البهلوي، نوعاً من الثقافة الاستعمارية، وقد لفت انتباه الشعب الإيراني مراراً وتكراراً إلى أضرار هذه الثقافة وما تحمله من التبعات الهدّامة والمشؤومة. ويمكن إجمال بعض هذه التبعات في الأمور الآتية: قتل الشخصية، وإلغاء الهوية الدينية، وإشاعة الفساد والفحشاء والبطر، والغفلة والتهتك وغسل أدمغة الشباب[١٨]. وقد عبّر سماحته عن هذه المسألة بوصفها مصيبة كبرى، ومن خلال الإشارة إلى القابليات الكبيرة للثقافة الإسلامية الأصيلة ينوّه سماحته إلى أن ثقافة المسلمين هي من أغنى الثقافات على الإطلاق[١٩]. يرى

سماحة الإمام ﷺ أن الانتقال من الثقافة التبعية والاستعمارية إلى الثقافة المستقلة ضرورة لا يمكن اجتنابها، ومراده من الثقافة المستقلة هي الثقافة الإسلامية.

وفي الإسلام يكون الله سبحانه وتعالى هو المبدأ والخالق والحاكم والحافظ والغاية من الوجود. إن الثقافة الإسلامية تنبثق عن الإسلام، والإسلام ليس سوى الحياة المتطابقة مع المشيئة الإلهية للوصول إلى السلام والسعادة في الدنيا والآخرة. وعلى أساس هذه الرؤية فإن العالم له خالق واحد متصل وزاخر بالجمال، وبالالتفات إلى كمال الخالق تعالى فإن النظم والترتيب هو الذي يحكم جميع العالم. وفي هذه الثقافة لا تحظى قوانين الطبيعة بالاستقلال، بل هي انعكاس للحكمة الإلهية ونتيجة لمشيئتها.

يعتبر الإنسان في الثقافة الإسلامية خليفة الله سبحانه وتعالى في الأرض. وإن هذا الإنسان الذي يسعى إلى الكمال قد خلق حرّاً ومختاراً، وله ناحية مادية وأخرى روحية. وإن المجتمع ينبثق من وجود الإنسان، وأنه إنما يوجد لتوفير الرفاه والسعادة للناس. ليس للمجتمع لون فردي ولا اجتماعي، بمعنى أنه لا يعطي الأصالة للفرد ولا للمجتمع. وإن الأسرة هي اللبنة والأساس في هذا المجتمع. ومن هنا فقد أصبح فكر وفتاوى سماحة الإمام الخميني ﷺ بوصفها هي الشاخص والمعرّف للإسلام المحمدي الأصيل، والمائز له من جميع أنواع وأشكال الإسلام المختلق والمفتعل في داخل البلاد وخارجها، على أساس السياسة الثقافية للجمهورية الإسلامية في إيران[٢٠].

بالالتفات إلى القواعد والأصول الحاكمة على الثقافة الإسلامية، من الواضح أن هناك فرقاً بين الثقافة الإسلامية وبين سائر الثقافات الدينية الأخرى، بيد أن هذا الأمر خارج عن محل بحثنا في هذه المقالة. يجب البحث عن الأسس الفكرية الثقافية للإمام الخميني ﷺ ـ كما في سائر الحقول الأخرى ـ قبل كل شيء في أصل التوحيد. إن أول مؤسس وداعم رئيس لهذه الثقافة هو الله سبحانه وتعالى؛ حيث سلّح الإنسان بالقلم والبيان بجناحي الشعور والتفكير، ثم كان أصل النبوة حيث غاية الأنبياء كانت تقوم على إصلاح ثقافة المجتمع، ثم الكمال والوصول إلى خالق العالم.

موقع وأهميّة السياسة

تبلغ أهمية السياسة من وجهة نظر سماحة الإمام

الخميني ﵀ حداً يرى معه أن الإسلام دين سياسة[٢١]. كما أن سماحته لا يرى الأحكام العبادية في الإسلام - والتي تمثل الوظائف الخاصة للعباد تجاه خالقهم - مجرّدة من العناصر السياسية، ويؤكد أن الأحكام العبادية البحتة، من قبيل: الصلاة والحج، لا تخلو من الأبعاد السياسية والاجتماعية المرتبطة بالحياة الدنيوية.

لقد أشار سماحة الإمام الخميني ﵀ في كتاب ولاية الفقيه (الحكومة الإسلامية)، إلى دعاية المستعمرين القائلة بأن الإسلام لا يمتلك حكومة ولا مؤسسات تنفيذية، وإنه لا يحتوي على غير التشريعات والقوانين، قائلاً إن هذه الدعايات تأتي ضمن مخطط استعماري يهدف إلى إبعاد المسلمين عن الخوض في السياسة أو المطالبة بإقامة حكومة إسلامية، ورأى أن هذا الكلام يخالف المعتقدات الأساسية للمسلمين[٢٢].

يرى سماحة الإمام الخميني ﵀ أن دين الإسلام إنما جاء لبسط العدل والقسط، وإيصال الإنسان إلى السعادة، ومن هنا فإن له نظرة خاصّة إلى السياسة وأسلوب إدارة المجتمع، وأن جميع أحكام الإسلام تصبّ في إطار إقامة الحكومة ونشر العدالة[٢٣]. وقد أكد سماحته على أن جميع جهود الأنبياء كانت تصبّ في إقامة العدالة على المستوى الاجتماعي والفردي[٢٤]. ومن هنا نرى سماحته شديد التأكيد على العلاقة القائمة بين الدين والسياسة، ويرى أن السياسة والدين هما في الحقيقة وجهان لعملة واحدة أو أنهما شيء واحد، ويُقسم على ذلك قائلاً: «أقسم بالله أن الإسلام كله سياسة»[٢٥]. وقال في موضع آخر: «لقد أنفق النبي الأكرم ﷺ حياته كلها في السياسة الإسلامية»[٢٦]. وقد بذل سماحة الإمام الخميني ﵀ الكثير من الجهود من أجل إبطال مقولة فصل الدين عن السياسة، ولم يوفّر أيّ جهد من أجل القضاء على الأجواء المسمومة التي كان يثيرها المخالفون.

يرى سماحة الإمام الخميني ﵀ أن السياسة تشتمل على رعاية الأمور الآتية: «تطبيق القوانين على أساس القسط والعدل، والحيلولة دون الظلم والحكومة الجائرة، وبسط العدل على المستوى الفردي والاجتماعي، والحيلولة دون الفساد والفحشاء وأنواع الانحرافات، [وضمان وحفظ] الحرية على أساس العقل والعدل والاستقلال والاكتفاء الذاتي، والحيلولة دون الاستعمار والاستغلال والاستعباد، والعمل على تطبيق الحدود والقصاص والتعزيرات على أساس العدل من

أجل الحيلولة دون الفساد، والعمل على هداية وتوجيه ذلك على طبق موازين العقل والعدل والانصاف»[٢٧].

وعلى هذا الأساس يمكن أن نستنتج ـ خلافاً للآراء السائدة بشأن السياسة ـ أن القدرة والسلطة من وجهة نظر سماحة الإمام الخميني ﵀ وسيلة لتطبيق استراتيجية في إطار تحرير الإنسان من شرّ الشياطين والطواغيت، وإحلال القسط والعدل في العالم، وإعطاء الحكم لأولياء الله، وإقامة الوحدة بين المسلمين، بل وجميع البشر[٢٨].

إن مشاكل حياة الإنسان لا يمكن حلها ـ من وجهة نظر الإسلام ـ من خلال مجرّد تنظيم العلاقات الاقتصادية فقط، وإنما ذلك يحتاج إلى تفعيل مؤسسات الدولة والنظام الإسلامي[٢٩]. وذلك لاستحالة إقامة القسط دون التدخل في السياسة وتشكيل الحكومة والنظام الإسلامي، وأن جميع الأنبياء قد بعثوا من أجل تحقيق حكومة العدل[٣٠]. وإن الإسلام بوصفه خاتم الأديان السماوية، يحتوي على نظام ثقافي واجتماعي واقتصادي[٣١].

يقول سماحة الإمام الخميني ﵀: «إن الحكومة من وجهة نظر الفقيه والمجتهد الحقيقي تمثل الفلسفة العملية لجميع الفقه في جميع أبعاد الحياة البشرية. إن الحكومة تمثل الجانب العملي من الفقه في التعاطي مع كافة المعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية»[٣٢].

على الرغم من أن الإمام الخميني ﵀ لم يصنف كتاباً مستقلاً في موضوع السياسة، إلا أنه في خصوص الحكومة ـ التي هي من أهم مسائل السياسة ـ له أبحاث تفصيلية في كتاب ولاية الفقيه، وكتاب البيع، وكتاب كشف الأسرار. إن العمق الموجود في الرؤية السياسية لسماحة الإمام الخميني ﵀ ـ سواء في مرحلة الثورة أو بعد إقامة الدولة ـ لم يكن عمقاً اعتيادياً، وإنما كان عمقاً معتمداً على رؤيته العرفانية. لقد كان سماحة الإمام الخميني ﵀ من العرفاء الذين تمكنوا من النظر إلى عالم السياسة من زاوية العرفان، وأن يجري عليها تغييرات جوهرية. وتتجلى الرؤية العرفانية للإمام الخميني ﵀ في السياسة من خلال عباراته، ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنه عندما يتحدّث عن أوضاع المظلومين والمستضعفين والمسلمين في العالم، يرى أن الخطوة الأولى في إصلاح أوضاعهم تتمثل في الحركة والسلوك العرفاني، ويعبّر عن ذلك بالصحو واليقظة[٣٣].

العلاقة بين الثقافة والسياسة

تعدّ الثقافة أمراً جوهرياً سواء في نموذجها الإسلامي أو في النموذج الغربي. وإن الثقافة تتكوّن من ثلاثة أركان رئيسة، وهي: الرؤية والانتماء والانفعال، وهي في الحقيقة تعمل على بلورة الاعتقاد والأخلاق والسلوك الإنساني. وإن أهمية الثقافة تبلغ حدّاً بحيث تعدّ الرؤية الثقافية إلى مسارها وبنيتها واحدة من سُبل دراسة الديمقراطية في المجتمع[٣٤]. تعدّ النزعة الجبرية[٣٥]، والنزعة الفردانية[٣٦]، والنزعة التراتبية، والنزعة إلى المساواة، أربعة مذاهب ديمقراطية تسجل حضورها في الفضاء الديمقراطي. وإن كل واحد من هذه الاتجاهات الثقافية ترسم صورة خاصة للديمقراطية[٣٧]. إن الثقافة السياسية المنبثقة عن مثل هذه الأنظمة تعتبر ثقافة متدنية. بل حتى النظرية ما فوق المادية ـ التي تعدّ تأملاً بشأن المتغيّرات الثقافية الدنيوية ما فوق الصناعية، وتذهب إلى الاعتقاد بالحضور الدائم لأنواع الثقافات والأنظمة الاجتماعية للبشر، وتتأثر بمؤسسات المجتمع ـ تعدّ هي الأخرى ثقافة متدنية أيضاً. إن الثقافة المتدنية تعمد إلى تعريف الاختيار على أساس المعايير غير الإلهية، ومن هنا فإن السياسة التي تقوم عليها تعتبر سياسة متدنية، وهي السياسة السائدة في العالم الراهن.

إن التعاليم المعرفية الغنية والمثالية للدين الإسلامي والمذهب الشيعي المنبثق عن القرآن الكريم والسنة الشريفة والسيرة المطهّرة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام، يضع أمام المسلمين مساراً عملياً وطريقاً لاحباً ومستقبلاً زاهراً يدعو إلى الأمل. لا شك في أن المجتمع الذي يمتلك عنصر الإمامة في عصر الحضور وعنصر النيابة في عصر الغيبة، لن يعاني مشكلة في الحركة عبر الطريق وبلوغ الغاية[٣٨].

بالالتفات إلى ما تقدّم ذكره تعدّ الثقافة من وجهة نظر سماحة الإمام الخميني رحمه الله مجموعة من العقائد والقيَم الدينية التي تعمل على إعداد الأرضية المناسبة للتقدّم والازدهار المعنوي والروحي في المجتمع. وفي هذا الاتجاه تعمل الثقافة على تزويد المجتمع بالإنسان المتعالي كي تضمن الاستقلال الشامل للبلاد. إن الثقافة تمثل العنصر الأتم الذي يمكنه أن يكون منشأ لجميع أنواع السعادة أو الشقاء لكل شعب وأمّة. وإن الثقافة تمثل مصدراً لجميع الأمور السياسية وطريقاً إلى إصلاح كل بلد.

بالالتفات إلى ما تقدم نصل إلى نتيجة مفادها أن الثقافة من وجهة نظر الإمام الخميني تضع السياسية

على سلّم الأولوية، وتحظى بالأهمية أكثر من أيّ شيء آخر. وفي الوقت نفسه فإن الإمام كان ينظر إلى السياسة وموقعها بشكل خاص، بمعنى أنه كان يعتبر السياسة صراطاً مستقيماً يبدأ من الدنيا وينتهي بالآخرة. وقد عبّر سماحته عن الإسلام بوصفه دين سياسة، واعتبر التدخل في الأمور السياسية تكليفاً يقع على عاتق الجميع. إن سماحته لا يرى أي أمر من الأمور العبادية منفصلاً أو مجرداً عن السياسة، ويؤكد بكثرة على الارتباط الوثيق بين الدين والسياسة، وقد عبّر عن ذلك بقوله: «أقسم بالله أن الإسلام كله سياسة»، في إشارة منه إلى المكانة الرفيعة للسياسة من وجهة نظره. يذهب سماحة الإمام الخميني ﵀ إلى الاعتقاد بأن الإسلام قد جاء لتحقيق العدل والقسط وإيصال الإنسان إلى السعادة. ومن هنا فإن سماحته يُبدي اهتماماً خاصاً لطريقة إدارة المجتمع، ويعتبر انتخاب الخليفة والقائد لتطبيق القوانين على مرتبة واحدة من الضرورة إلى إقامة الحكومة. وإن قول الإمام الخميني بأن النبي الأكرم ﷺ قد أنفق جميع عمره في السياسة الإسلامية وما إلى ذلك من التعابير الأخرى، يعبّر عن أرجحية وأولوية السياسة من وجهة نظر سماحته.

من خلال نظرة عميقة في آراء سماحة الإمام الخميني ﵀، يبدو لنا أن من الضروري القول بالتفصيل فيما يتعلق بالثقافة والسياسة في فكره. بمعنى أن اختيار الأصلح يشكل واحداً من المحاور الأساسية في تفكير الإمام، والإشارة إليه بوصفه واحداً من خصائص المؤمنين. إن اختيار الشخص الصالح يرتبط بالثقافة السياسية المتعالية. وعلى هذا الأساس فإن انتخاب الإمام والقائد والخليفة والهادي ـ الذي هو أمر سياسي ـ يُناط بالثقافة المتعالية القائمة على القيَم والمعتقدات الدينية والإسلامية. ويعدّ الثبات على اختيار الصالح واتباع القيادة من الخصائص الأخرى للمؤمنين من وجهة نظر الإمام. ومن هذا الأصل الأخير نستنتج استمرار الثقافة المتعالية. وإن لازم الوصول إلى الثقافة المتعالية والشاملة هو العبور من مرحلة السلطة الثقافية والدخول في مرحلة الوعي الثقافي الذاتي[٣٩].

إن الثقافة السياسية المتعالية تقوم على الأسس المنظمة لجنود العقل، فحيث تسود جنود العقل في المجتمع، سوف يتجلى وجهها السياسي. فعلى سبيل المثال عندما يتمّ تقبّل صفة الخير وتغدو ملَكة، سيكون الوجه السياسي لها هو المطالبة بالسعادة. وإن التجسيد

الخارجي لهذه الصفة والصفات الأخرى سوف ينتج عنه انتخاب المسؤول الصالح. إن استمرار اختيار الصالح يقوم على تجنّب جنود الجهل، وعندما يتمّ اجتناب جنود الجهل (كما لو تمّ تجنّب الشرّ مثلاً، تزول الفتنة من المجتمع)، ويستمر انتخاب الصالح، ويتم استبدال الحكومة القائمة على الجهل بالحكومة القائمة على أساس العقل. إن زيادة جنود العقل لدى المسؤول السياسي يؤدي إلى ارتفاع جدوائية النشاط السياسي، وفي المقابل فإن انخفاض جنود الجهل يؤدي إلى ارتفاع نجاعة وجدوائية النشاط السياسي أيضاً.

في الجدول أدناه، سنعمل -على أساس من كتاب (شرح حديث جنود العقل والجهل)، ضمن اختيار خصائص تعالي الإنسان من طريق بسط العقلانية، وخصائص الانحطاط الإنساني من طريق بسط القوى المفترسة والشيطانية والحيوانية- على إبراز كل واحد من هذه الخصائص. إن الإيمان من زاوية تفكير الإمام ﷺ أمر سيؤدي إلى تعالي الإنسان، إن الإنسان المؤمن شخص مفلح، وإن هذا الفلاح لا يقتصر على الأمر الأخروي فقط؛ لأنه سيعيش مفلحاً في الدنيا أيضاً. إن مثل هذا الإنسان يترعرع في أحضان الثقافة الدينية والأخلاقية، وغايته صلاح وسعادة سائر إخوته في الإنسانية. وفي المقابل يمثل الكفر شاخص جنود الشيطان، ومع الضلال المقرون بهذا الشاخص، لا يرى أيّ شيء سوى نفسه ومصلحتها. وإن تفصيل هذه الوجوه يحتاج إلى شرح تفصيلي، يمكن استخراجه من الجدول أدناه:

الوجوه السياسية لحديث جنود العقل والجهل

ت	جنود العقل = جنود الرحمن (خصائص التعالي الإنساني الحاصل من طريق بسط العقلانية)	الوجه السياسي	ت	جنود العقل = جنود الرحمن (خصائص التعالي الإنساني الحاصل من طريق بسط العقلانية)	وجه التخلف السياسي
١	الخير	السعادة	١	الشر	الفتنة
٢	الإيمان	الفلاح	٢	الكفر	الضلالة
٣	التصديق	قول الحق	٣	الجحود	اللجاجة
٤	الرجاء	الإحسان	٤	القنوط	الشعور بعدم الأمن
٥	العدل	الحق	٥	الجور	التنصّل عن الحق

٦	الرضا	الثبات الاجتماعي	٦	السخط	العصيان
٧	الشكر	الرشد	٧	الكفران	التخلّف
٨	الأمل	الشجاعة	٨	اليأس	الخوف
٩	التوكّل	الكفاءة	٩	الحرص	الذلّ
١٠	الرأفة	الجذب	١٠	القسوة	الدفع
١١	الرحمة	هدوء المجتمع	١١	الغضب	العنف
١٢	العلم	الإشراف	١٢	الجهل	عدم الإحاطة
١٣	الفهم	البصيرة	١٣	الحمق	عدم البصيرة
١٤	العفّة	السلامة الأخلاقية	١٤	التهتك	الفساد
١٥	الزهد	الاعتماد على الذات	١٥	الرغبة	التبعية
١٦	الرفق	الصداقة	١٦	الخرق	الاختلاف
١٧	الرهبة	الطاعة	١٧	الجرأة	التمرّد
١٨	التواضع	الانسجام	١٨	التكبر	التخلف
١٩	التمهّل	الاحتياط	١٩	التسرّع	عدم التناغم
٢٠	الحلم	الاعتدال	٢٠	السفه	الانفلات
٢١	الاستسلام	طلب الحق	٢١	الاستكبار	حبّ السلطة
٢٢	التسليم	الاعتماد	٢٢	الشك	عدم الثقة
٢٣	الصبر	التحمّل	٢٣	الجزع	الاضطراب
٢٤	الصفح	الصلح	٢٤	الانتقام	الحرب
٢٥	الغنى	القدرة	٢٥	الفقر	الضعف
٢٦	التذكر	الهداية	٢٦	السهو	التساهل
٢٧	الحفظ	الثبات	٢٧	النسيان	عدم الثبات
٢٨	العطف	الرأفة والعطف	٢٨	القطيعة	اللجاجة

٢٩	القناعة	الاستقلال	٢٩	الحرص	التبعية
٣٠	المواساة	التلاحم	٣٠	المنع	المحدودية
٣١	المودّة	الاعتماد	٣١	العداوة	عدم الاعتماد
٣٢	الوفاء	التعهد	٣٢	الغدر	الخيانة
٣٣	الطاعة	العبودية	٣٣	المعصية	الطغيان
٣٤	الخضوع	المداراة	٣٤	التطاول	التجبّر
٣٥	السلامة	الثبات	٣٥	البلاء	الأزمة
٣٦	الحب	الموالاة	٣٦	البغض	البراءة
٣٧	الصدق	الاعتماد	٣٧	الكذب	تشويش الأذهان والخداع
٣٨	الحق	العدالة	٣٨	الباطل	الظلم
٣٩	الأمانة	حفظ المعلومات	٣٩	الخيانة	تسريب المعلومات
٤٠	الإخلاص	الرضا بالحق تعالى	٤٠	التدليس	مرضاة غير الله
٤١	الشهامة	الاقتدار	٤١	البلادة	التراجع
٤٢	الفهم	البصيرة	٤٢	الغباء	الضلال
٤٣	المعرفة	التكامل الفردي والاجتماعي	٤٣	الإنكار	التخلف
٤٤	المداراة	المصلحة	٤٤	المكاشفة	التجسس
٤٥	سلامة الغيب	بعد النظر	٤٥	التماكر	الفتنة
٤٦	الكتمان	الإخفاء	٤٦	الإفشاء	النشر
٤٧	الصلاة	التعالي الاجتماعي	٤٧	الإضاعة	الانحطاط
٤٨	الصوم	كفّ النفس	٤٨	الإفطار	الإعادة
٤٩	الجهاد	الهيمنة	٤٩	النكول	الخنوع
٥٠	الحج	الوحدة	٥٠	نبذ الميثاق	التفرقة
٥١	صون	صيانة	٥١	النميمة	إفشاء

	الحديث	الكلام			المعلومات
٥٢	برّ الوالدين	التكافل الاجتماعي	٥٢	العقوق	الحظر الاجتماعي
٥٣	الحقيقة	العدالة	٥٣	الرياء	سوء الظن
٥٤	المعروف	توسيع الإيجابيات	٥٤	المنكر	عدم التناغم
٥٥	الستر	الصيانة	٥٥	التبرّج	الضرر
٥٦	التقيّة	حفظ الأسرار	٥٦	الإذاعة	إفشاء الأسرار
٥٧	الإنصاف	العدالة الاجتماعية	٥٧	الحميّة	الظلم
٥٨	الإعداد	الطمأنينة الاجتماعية	٥٨	البغي	التشويش
٥٩	النظافة	السلامة الاجتماعية	٥٩	القذر	المرض
٦٠	الحياء	النظم الاجتماعي	٦٠	الخلع	الاضطراب
٦١	القصد	الاعتدال	٦١	العدوان	الفوضى
٦٢	الراحة	الرضا	٦٢	التعب	عدم الرضا
٦٣	السهولة	الطمأنينة	٦٣	الصعوبة	الضائقة
٦٤	البركة	تعزيز الأمن	٦٤	المحق	الاضمحلال
٦٥	العافية	الرفاه	٦٥	البلاء	الأزمة والضيق
٦٦	الاستقامة	الثبات	٦٦	المكاثرة	الشرخ الاجتماعي
٦٧	الحكمة	العدالة	٦٧	الهوى	المحاباة
٦٨	الوقار	الصلابة	٦٨	الخفّة	تقبّل الظلم
٦٩	السعادة	القرب الإلهي	٦٩	الشقاوة	القرب الشيطاني
٧٠	التوبة	الرجوع إلى الله	٧٠	المكابرة	مواصلة التمرّد
٧١	الاستغفار	الكمال	٧١	الاغترار	السقوط

٧٢	المحافظة	الاستحكام	٧٢	التهاون	الركود
٧٣	الدعاء	التلاحم	٧٣	الاستنكاف	الانفصام
٧٤	النشاط	المقبولية الاجتماعية	٧٤	الكسل	الاغتراب
٧٥	الفرح	الانبساط الاجتماعي	٧٥	الحزن	الانقباض الاجتماعي
٧٦	الألفة	الاتحاد	٧٦	الفرقة	النكوص
٧٧	السخاء	الفرَج	٧٧	البخل	الانسداد

إن التعاليم السياسية لسماحة الإمام الخميني ﵀ ـ والتي تصل في كتاب (ولاية الفقيه) إلى ذروتها .إنما تنظر إلى الثقافة المتعالية، حيث يتمّ فيها بيان ضرورة وجود الإمام والهادي والقائد. إن الشخص الهادي يعمل من خلال تعزيز وتقوية المعتقدات والقيَم الدينية .التي يكون بين السياسة والدين فيها ارتباط لا ينفصم .على تمهيد الأرضية لتشكيل الحكومة. وبعبارة أخرى: إن الإمام أو القائد يعمد قبل تشكيل الحكومة على نشر الأعمال الثقافية كي يغدو المجتمع مستعداً لتقبل الأحكام والتشريعات الدينية. وعلى هذا الأساس يبرز دور اختيار الصالح الذي هو من خصائص المؤمنين. وبذلك يتم تحجيم وعزل الأفكار غير الخالصة، ويتقبل الشعب الإدارة تحت سلطة الدين، ويتمّ تأسيس الحكومة الإسلامية.

في أنطولوجيا سماحة الإمام الخميني ﵀ يمتلك الإنسان فطرة كما يمتلك غريزة نفسانية. إن الفطرة

الإنسانية هبة إلهية تنشد التعالي، في حين أن الغرائز الطبيعية والنفسانية تدفع الإنسان وتستحثّه نحو المضي قدماً إلى الأمام، وبذلك تكون الفطرة والغريزة متلازمين. وهناك إمكانية للإفراط والتفريط في الغرائز. وإن الاعتدال في الغرائز هو الحدّ الوسط في الغرائز الثلاثة، وهي: القدرة والميل واللذة. إن الشخص المعتدل هو الشخص الذي يتحلى بغرائز معتدلة أو الفضائل والعدالة النفسانية المنبثقة عن الفطرة الإنسانية المتعالية. وإن المجتمع المعتدل هو المجتمع الذي يتمّ تنظيمه في إطار الأهداف والقيَم الثقافية والمعنوية والأخلاق الإنسانية والفاضلة والمتعالية. وقد سار سماحة الإمام الخميني ﵀ بدوره في إطار تحقيق وتجسيد هذه التعاليم، وأعد العدّة إلى تطبيقها.

لقد عمد سماحة الإمام الخميني ﵀ إلى رصد وإحصاء إمكانات وقابليات الإنسان في البعدين المادي والمعنوي، ليميّز جنود الرحمن والعقل من جنود الشيطان والجهل[٤٠]. تقوم تعليمات سماحته في كتابيه (شرح الأربعين حديثاً)، و(شرح حديث جنود العقل والجهل) على أساس الإعداد، وتقوية الثقافة المتعالية للمجتمع بعبارة أخرى. يقوم اعتقاد الإمام على «الفطرة المخمّرة غير الخاضعة لأحكام الطبيعة تبقى على طبيعتها الروحانية والنورانية، والفطرة المحجوبة الخاضعة للطبيعة والمحكومة بأحكامها، والمحجوبة عن الروحانية وعالمها الأصلي»[٤١]، تمثل أساس تفكيره ورؤيته في اختيار الصالح، ويؤكد على أن الإنسان من خلال فطرتي العشق إلى الكمال والتنفر من النقص يتخلص من «الحجب المظلمة للطبيعة»[٤٢].

لقد عمد سماحة الإمام الخميني ﵀ في كتاب ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية إلى التعريف بذلك النموذج من الحكم الذي يتكفل بالسياسة في المجتمع. ومن وجهة نظره عندما يكون لدى المجتمع الاستعداد الكافي لتطبيق الحكومة الإسلامية، سوف تتجلى السياسة الإسلامية على أرض الواقع. فيما يتعلق بتحقيق الحكومة الإسلامية يعتبر أصل اختيار الصالح واحداً من الأصول والثوابت الجوهرية في فكر الإمام ﵀، ومن خلال استعراض شرائط وخصائص الولي الفقيه من وجهة نظر الإمام، تتجلى أهمية هذا الأصل بشكل واضح.

لقد أشار سماحة الإمام الخميني ﵀ في أول كتاب سياسي له بعنوان (كشف الأسرار) ـ والذي ألفه سنة ١٣٢٣ هـ ش عندما كان له من العمر ٤٢ سنة .إلى

موضوع الولاية المطلقة للفقيه، ومن خلال استناده إلى آية أولي الأمر، يرى أن ولي الأمر هو الذي يكون في طول مرتبة الله والنبي الأكرم[٤٣]. وإن كتاب (ولاية الفقيه) الذي هو حصيلة درس خارج فقه سماحته في النجف الأشرف سنة ١٣٤٨ هـ ش، يعمل على بيان نظرية ولاية الفقيه المطلقة بشكل تفصيلي وصريح. وقد جاء في هذا الكتاب بشكل واضح قوله: «إن ذات الولاية الثابتة للنبي الأكرم ﷺ والإمام عليه السلام في تشكيل الحكم والتصدّي لإدارة الأمور، تثبت للفقيه أيضاً»[٤٤]. وكذلك ورد في كتاب (البيع) ـ الذي يعود تاريخ تأليفه إلى سنة ١٣٥٠ هـ ش ـ قوله: «إن الفقهاء هم أمناء الأنبياء في تطبيق الحدود الإلهية، والحيلولة دون الاعتداء والتجاوز، وصيانة الإسلام من الركود والذبول، والمنع من تغيير التعاليم والأحكام الإلهية»[٤٥]. إن تأكيد سماحة الإمام رحمه الله على أهمية موقع الولي الفقيه، واعتبار ولايته في طول ولاية الله ورسوله، يُعدّ بياناً لأصل انتخاب الصالح. وعلى أساس من أصل الولاية المطلقة للفقيه قام سماحة الإمام الخميني رحمه الله على المستوى العملي بنوع من الحركة العلمية والثقافية والإعلامية من الحوزة العلمية، ومن خلال العمل على توعية الجماهير، وإحراز شعورهم بالمسؤولية والتديّن، قام سماحته بدعوتهم إلى الثورة وإقامة الحكومة الإسلامية واستمرارها وبقائها.

ومن هنا فإنه ومن خلال توعية المجتمع وإبراز جزء هام من القيَم والمعتقدات، تجلت السياسة الإسلامية وتمّ تأسيس الحكومة الإسلامية. وعلى إثر تشكيل الحكومة الإسلامية والتي يمثل نظام الجمهورية الإسلامية مظهراً لها، تجلى أصل الثبات على اختيار الصالح والتبعية للقيادة الدينية في كلام الإمام رحمه الله أكثر من ذي قبل. ومن خلال طرح سماحته لضرورة تحديد مصير كل شعب، صرّح قائلاً: «إن على كل شعب أن يعمل على تحديد مصيره بنفسه»[٤٦]. إن سماحة الإمام الخميني رحمه الله يُعرّف الشعب بوصفه العلة الفاعلة لتأسيس النظام السياسي والعنصر الرئيس في إقامة وتأثير الدول والحكومات، وفيما يتعلق بإرادة الشعب الإيراني وقيامه بتغيير مصيره من خلال اختيار الصالحين، قال سماحته: «إني أشكر الشعب الإيراني الشريف بكل فخر واعتزاز على تقدّمه على المستوى السياسي والمسؤولية الإسلامية»[٤٧].

وكان سماحته يُعبّر عن مجتمع الغد بوصفه مجتمعاً ناقداً ومقيّماً، وكان يؤكد على «أن جميع أفراد هذا المجتمع سوف يشاركون في قيادة أمورهم»[٤٨]. وقال أيضاً: «إن على جميع أبناء الشعب أن يمارسوا دور الرقابة

والإشراف على أداء المسؤولين، بمعنى أن على الشعب إذا وجد فينا جنوحاً أن ينبّهنا إلى ذلك»[٤٩].

إن للإنسان وسعادته دوراً محورياً في تفكير الإمام الخميني ﵀، وأن الدنيا إنما هي لخدمة الإنسان كي تبلغ به إلى السعادة الأخروية. ومن هنا يؤكد سماحته على وجوب القضاء على جميع الموانع الداخلية والخارجية في هذا الشأن. وإن سماحته يرى في الخضوع للظلم .الذي هو مانع خارجي .مرادفاً للظلم . الذي هو مانع داخلي .ورأى أن السبب في كلا الأمرين يعود إلى عدم التزكية[٥٠].

يرى سماحة الإمام الخميني ﵀ أن مفاهيم من قبيل: الدين والسياسة والتربية والاقتصاد والثقافة، لها منشأ إلهي، وأنها تحظى بتلاحم واتحاد ذاتي. ولكي يتمكن المجتمع من الوصول إلى السعادة، يجب إما أن يتأدب الحكام السياسيون بالتربية الإلهية، أو أن يصل الرجال المؤمنون إلى الحكم، وفي كلتا الحالتين يقوم الأصل على انتخاب الصالح.

الاستنتاج

لقد تمّ السعي في هذا المقال إلى بيان العلاقة بين الثقافة والسياسة من وجهة نظر سماحة الإمام الخميني ﵀، من خلال التركيز على كتاب (شرح حديث جنود العقل والجهل). وفي هذا الاتجاه يتمّ توظيف العلم في خدمة خلاص الإنسان، وتقديم الثقافة على السياسة. وإن المنظومة الفكرية لسماحة الإمام ﵀ التي ترى أن الفطرة الأصلية للإنسان عبارة عن حبّ الكمال، ترسم له غاية إلهية. وفي هذه الرؤية تكون الثقافة عبارة عن مجموعة من المعتقدات والقيم الدينية تعدّ الأرضية المناسبة لتقدم المجتمع وازدهاره من الناحية المعنوية والروحية، وتسعى إلى تربية الإنسان المتعالي في المجتمع.

ويتمّ تعريف السياسة بأنها اعتبار جميع مصالح المجتمع وأبعاد الإنسان وهداية المجتمع. وعلى هذا الأساس تعني السياسة هداية المجتمع إلى الله سبحانه وتعالى، وأن ممارسة السياسة من مختصات الأنبياء وأتباعهم. إن هذه الرؤية تستتبع الارتباط الوثيق بين الثقافة والسياسة. ومن خلال العناية بالموقع الخاص للثقافة من وجهة نظر سماحة الإمام الخميني ﵀، سوف يحتاج بيان تقدّم الثقافة على السياسة إلى تفصيل آخر يمكن بيانه على أساس أصل انتخاب الصالح. إن الاتصاف بخصائص تعالي الإنسان واكتساب الثقافة

المتعالية يقوم على أساس مباني الثقافة الإسلامية، ويعمل على تجسيد الثقافة السياسة القائمة على القيَم الدينية، ويأتي في إطار الحركة وتجنب جنود الجهل وإبعاد خصائص الانحطاط، واستمرار السياسة الدينية.

طبقاً للمبنى الأنثروبولوجي في رؤية سماحة الإمام الخميني ﵀ يتصل الناس ـ من خلال الفطرة المخمورة التي يكمن فيها حبّ الكمال المطلق والخير والسعادة ـ بجنود الرحمن، ومن خلال هذا الطريق يصل الناس إلى التعالي وبسط العقلانية في المجتمع. ومهما ابتعد الإنسان عن فطرته الأصلية، يقترب من الفطرة المحجوبة، ويستولي عليه جنود الشيطان، وعندها سوف يتجلى الوجه المتخلف له.

يرى سماحة الإمام الخميني ﵀ أن تجسيد الثقافة السياسية إنما تكون من خلال تنظيم صفوف جنود العقل، وتجنّب جنود الجهل. وفي الساحة السياسية لم يكتف الإمام ﵀ ببيان ولاية الفقهاء الجامعين للشرائط فقط، وإنما كان ناظراً إلى إقامة الحكومة وتطبيقها على يده، وهذا الأمر يستتبع مسألة انتخاب الفرد الصالح والمتصف بالثقافة الإسلامية. وعلى هذا الأساس يكون للثقافة من وجهة نظر سماحته دوراً محورياً وجوهرياً.

إن الثقافة المتعالية المقتبسة من التعاليم الإسلامية ـ خلافاً للمجتمعات الغربية ـ ستؤدي إلى اختيار الأفراد الصالحين، وسوف تمارس سياسة متعالية. إن الفقيه الجامع للشرائط يجسّد من موقعه على رأس كل حكومة إسلامية نموذجاً عن الحكومة القائمة على المعايير الأخلاقية تكتسب السياسة من خلالها مفهومها الخاص، وبذلك يتم تأصيل خدمة الخلق والصلاح والفلاح للإنسان في الدنيا والآخرة. في مجتمعنا المعاصر تعود جذور جميع المشاكل إلى الثقافة. فإن سادت الثقافة على أساس القيَم الإسلامية في المجتمع بشكل شامل، لن تعود السياسة بمعنى الحصول على السلطة، وسيكون المجتمع بأسره في مسار الهداية والكمال. وإن أصبحت سياسة المجتمع متعالية (السياسة القائمة على الإمامة والهداية) فإنه سيغدو مفعماً بالقسط والعدل.

الهوامش:

(١) الإمام الخميني، روح الله، شرح حديث جنود العقل والجهل، ص ٧٧، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

(٢) المصدر أعلاه، ص ٧٩.

(٣) انظر: لك زائي، نجف، كاربردهاي امنيتي انسان شناسي حكمت متعاليه، مجلة: مطالعات راهبردي، العدد: ٥٠، ص ٧٩، طهران، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٤) انظر: تقوي، سيد رضا، تأملات فرهنگي (تأملات ثقافية)، ص ٢٠، نشر نخيل، طهران، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٥) انظر: آريانبور، أمير حسين، زمينه جامعه شناسي (خلفيات علم الاجتماع)، ص ١٢، شركت كتاب هاي جيبي، طهران، ١٣٥٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٦) رالف لنتون (١٨٩٣ ـ ١٩٥٣ م): عالم أنثروبولوجي أمريكي، عرف بكتابيه: (دراسة الإنسان)، و(شجرة الثقافة). المعرّب.

(٧) انظر: أديبي، حسين، زمينة انسان شناسي (خلفيات الأنثروبولوجيا)، ص ١١٢، انتشارات لوح، طهران، ١٣٤٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٨) انظر: غليون، برهان، مدرن گري فرهنگي وبحران هويت (حداثة الثقافة وأزمة الهوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي خلجي، نقد ونظر، ص ٣٩٣، ١٣٧٧ هـ ش.

(٩) انظر: الإمام الخميني، روح الله، صحيفه امام (صحيفة الإمام)، ج ٨، ص ٥٢، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(١٠) انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٦٨.

(١١) انظر: المصدر أعلاه، ص ٤٣٢.

(١٢) انظر: المصدر أعلاه، ج ١٥، ص ٢٤٣.

(١٣) انظر: المصدر أعلاه، ج ٣، ص ٣٠٦.

(١٤) انظر: المصدر أعلاه، ج ٤، ص ١٣٤.

(١٥) انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٣٨٩.

(١٦) انظر: المصدر أعلاه، ج ١٤، ص ١٥٣.

(١٧) انظر: افتخاري، أصغر، انتظام ملي جامعه شناسي سياسي نظم از ديدگاه امام خميني ﷺ، ص ٨٨، سازمان عقيدتي سياسي نيروي انتظامي، طهران، ١٣٧٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(١٨) انظر: الإمام الخميني، روح الله، صحيفه امام (صحيفة الإمام)، ج ٤، ص ٤٦٧، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(١٩) انظر: المصدر أعلاه، ج ٨، ص ٢٤.

(٢٠) انظر: شوراي عالي انقلاب فرهنگي (الشورى العليا للثورة الثقافية)، أصول سياست فرهنگي جمهوري اسلامي ايران (الأصول الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية)، ص ٩، دفتر طرح وبرنامه ريزي وزارت ارشاد اسلامي، طهران، ١٣٧١ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢١) انظر: الإمام الخميني، روح الله، صحيفه امام (صحيفة الإمام)، ج ١، ص ٢٣٤، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢٢) انظر: الإمام الخميني، روح الله، ولاية الفقيه (الحكومة الإسلامية)، ص ١٤ ـ ١٥، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.

(٢٣) انظر: الإمام الخميني، روح الله، كتاب البيع، وزارت فرهنك وارشاد اسلامي، طهران، ١٤٠٧ هـ.

(٢٤) انظر: الإمام الخميني، روح الله، صحيفه امام (صحيفة الإمام)، ج ١١، ص ٣٨٦، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢٥) انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٢٣٤.

(٢٦) انظر: المصدر أعلاه، ج ١٥، ص ١١.
(٢٧) الإمام الخميني، روح الله، آخرين بيام ووصيت نامه سياسي إلهي (النداء الأخير والوصية السياسية الدينية)، ص ٢٣، نشر أسوه، طهران، ١٣٦٩ هـ ش. (مصدر فارسي).
(٢٨) انظر: المصدر أعلاه، ص ٤ ـ ٦.
(٢٩) انظر: الإمام الخميني، روح الله، صحيفه امام (صحيفة الإمام)، ج ٥، ص ٤٣٧، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٩ هـ ش. (مصدر فارسي).
(٣٠) انظر: المصدر أعلاه، ج ١٦، ص ١٦٢.
(٣١) انظر: المصدر أعلاه، ج ٥، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.
(٣٢) انظر: المصدر أعلاه، ج ٢٠، ص ٢٨٩.
(٣٣) انظر: المصدر أعلاه، ج ١٢، ص ٣٨٢.
(٣٤) انظر: كاظمي، علي أصغر، جهاني شدن فرهنك وسياست: نقد وتحليل نظري معرفت شناسي (عولمة الثقافة والسياسة: نقد وتحليل نظري معرفي)، ص ٢٠١، نشر قومس، طهران، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).
(٣٥) النزعة الجبرية (fatalism): الإيمان بالقضاء والقدر. المعرّب.
(٣٦) الفردانية (individualism): مذهب يقول إن المصالح الفردية يجب أن تكون فوق كل اعتبار. المعرّب.
(٣٧) انظر: كاظمي، علي أصغر، جهاني شدن فرهنك وسياست: نقد وتحليل نظري معرفت شناسي (عولمة الثقافة والسياسة: نقد وتحليل نظري معرفي)، ص ٢١٢ ـ ٢١٣، نشر قومس، طهران، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).
(٣٨) انظر: دهقان، حميد، انقلاب اسلامي نقطه عطفي در تاريخ (الثورة الإسلامية منعطف في التاريخ)، ص ٥١ ـ ٥٢، مؤسسة انتشارات مدين، قم، ١٣٨٢ هـ ش. (مصدر فارسي).
(٣٩) انظر: روشن نهاد، ناهيد، انقلاب فرهنگي در جمهوري اسلامي ايران: دگرگوني در آموزش عالي (الثورة الثقافية في الجمهورية الإسلامية: الانقلاب في التعليم العالي)، ص ٣٦، مركز اسناد انقلاب اسلامي، طهران، ١٣٨٣ هـ ش. (مصدر فارسي).
(٤٠) انظر: الإمام الخميني، روح الله، شرح حديث جنود العقل والجهل، ص ٥، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.
(٤١) انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٧.
(٤٢) انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٩ ـ ٨٠.
(٤٣) انظر: الإمام الخميني، روح الله، كشف الأسرار، ص ١١٢ ـ ١١٣، كتابفروشي علميه اسلامي، قم، ١٣٢٧ هـ ش.
(٤٤) انظر: الإمام الخميني، روح الله، ولاية الفقيه (الحكومة الإسلامية)، ص ٥٠ ـ ٥١، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.
(٤٥) انظر: الإمام الخميني، روح الله، شؤون واختيارات الولي الفقيه، ص ٤٤، الترجمة الفارسية لمباحث ولاية الفقيه من كتاب البيع، وزارت فرهنگ وإرشاد اسلامي، طهران، ١٣٦٥ هـ ش.
(٤٦) انظر: الإمام الخميني، روح الله، صحيفه امام (صحيفة الإمام)، ج ٨، ص ٨٧، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٩ هـ ش. (مصدر فارسي).
(٤٧) انظر: المصدر أعلاه، ج ١٢، ص ١٤٩.
(٤٨) انظر: المصدر أعلاه، ج ٤، ص ٣٥٩.
(٤٩) انظر: المصدر أعلاه، ج ٨، ص ٨٥.
(٥٠) انظر: المصدر أعلاه، ج ١٨، ص ٤٩٩.

فلسفة التربية والتعليم الإسلامي
من وجهة نظر
الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

❖ علي سرلك(*)
❖ سيد مهدي الموسوي(**)
❖ تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي

(*) طالب على مستوى بحث الخارج في الحوزة العلمية، وعضو اللجنة العلمية في جامعة الفن بطهران (كاتب مسؤول)
(**) باحث وطالب على مستوى بحث الخارج في الحوزة العلمية بقم.

أ ـ المقدمة

آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣ ـ ١٤٠٠ هـ) عالم ومفكر وفقيه محيط بجميع الأبعاد المختلفة للدراسات الدينية. ومن خلال إدراكه لأوضاع العصر واهتمامه بالحاجات اليومية للإنسان المعاصر توصّل إلى ضرورة استخراج الأنظمة الفكرية التي تمسّ الحاجة إليها من النصوص الدينية، والاجتهاد الحرّ لإصلاح الفرد والمجتمع، ومن خلال إدراكه الحي للاجتهاد والتفقّه في الدين، سعى إلى نفخ روح جامعة ومتجددة في الفهم الصحيح للتعاليم الإسلامية، والعمل على رفع مستوى الاجتهاد الديني الراهن، تمهيداً لبناء الحضارة الإسلامية الحديثة. لقد ذهب السيد الشهيد إلى الاعتقاد بأن الدين الإسلامي هو وحده القادر على تحرير الإنسان والعالم المعاصر من جميع أنواع العبوديات الفكرية والاجتماعية والمادية. ومن هنا فقد سعى إلى إعادة تنظيم العناصر الفكرية والمعرفية المنتشرة في تضاعيف مصادر الشريعة تنظيماً دقيقاً ومنطقياً ومنتجاً، والعمل على عرضها على شكل مدرسة تتفوّق على المدارس الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية الأخرى في العالم[١].

إن من بين أبعاد سيرة وآثار الشهيد السيد الصدر، اهتمامه بحقل التربية والتعليم. ومن هنا يأتي اهتمامه بتربية الطلاب الشباب وتأكيده على التربية والتعليم، وسعيه الحثيث في تأليف الكتب التعليمية في مختلف العلوم الإسلامية في هذا الإطار. تحتل التربية في التفكير الديني والسياسي للسيد الشهيد دوراً هامّاً ومحورياً؛ بحيث اعتبر غاية القرآن الكريم هي تربية وهداية الإنسان، وأن هدف الشريعة هو العمل على تربية وسعادة البشر، وأن واجب الحكومة الدينية يكمن في

تطوير طاقات الأفراد وتوظيفها في إطار خدمة الإنسان.

يمكن لنا ندرس مفهوم التربية من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر من زاويتين، إحداهما: اتجاه دراسة (الفقه التربوي) من وجهة نظره، بمعنى استخراج السلوكيات التربوية للمكلف في إطار الاتجاه الفقهي من خلال آثاره الفقهية، أو دراسة مختلف أنواع التعاطي بين الفقه والتربية. والأخرى: بيان المباني والأهداف من التربية والتعليم، وهو من الأمور الخارجة عن دائرة الفقه، ويندرج ضمن العلوم الحقيقية، من قبيل: الفلسفة وعلم الكلام[٢]. والذي نعنى به في هذا المقال هو الاتجاه الثاني، بمعنى: بيان المباني والأسس وأهداف التربية والتعليم في إطار فلسفة التعليم والتربية الإسلامية. ولا بد من التنبيه -بطبيعة الحال- إلى أننا لضيق مساحة البحث سوف نتجاوز بيان بعض محتور فلسفة التربية الإسلامية، من قبيل: (علم القيَم) و(أسس التربية) من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر.

وفي هذا المقال بعد بيان ماهية فلسفة التربية والتعليم من خلال اتباع الأسلوب التوصيفي والتحليلي، سوف نبحث في قابلية التعاليم الإسلامية في بلوَرة فلسفة التعليم والتربية من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر، لننتقل بعد ذلك إلى بيان دور القرآن الكريم في تظهير المباني والبرامج التربوية، ومنهجية السيد الشهيد الصدر، والمباني الأنطولوجية، والمباني الأنثروبولوجية، والأهداف التربوية.

ب- ماهية فلسفة التربية والتعليم

إن أهم مسألة في كل نظام تعليمي وتربوي، تكمن في اختيار القيَم والأهداف والأسس التطبيقية، في إطار فلسفة منسجمة يتحرك من يطالب بالنظام المطلوب على أساسه. وعلى هذا الأساس فإن كل نظام تعليمي وتربوي يقوم على أساس مباني وأصول خاصة. إن الارتباط والتلاحم بين المفروضات الفلسفية والآراء التربوية والمقولات القيَميّة ودلالاتها التربوية، تجعل من حقل (فلسفة التعليم والتربية) حقلاً في غاية الأهمية. هناك الكثير من الآراء المتنوّعة بشأن مفهوم فلسفة التربية والتعليم، وإن الخوض فيها بأجمعها خارج هدف هذه المقالة.

لقد تحدّث وليم فرانكنا -من خلال تقسيم النشاطات الفلسفية إلى ثلاثة أقسام، وهي: الفلسفة النظرية[٣]، والفلسفة المعيارية[٤]، والفلسفة التحليلية[٥].

عـن ثلاثـة أنـواع مـن فلسـفة التربيـة والتعلـيم، وهـي: النظرية والمعيارية والتحليلية[٦]. ولكن باختصار يمكن القول: إن فلسفة التربية والتعليم من الناحية المعرفية واحـدة مـن العلـوم الفلسـفية أو الفلسـفات المضافة التي تعمل على بيان وإثبات المبادئ التصورية والتصديقية بأسـلوب عقلانـي. يمـارس فيلسـوف التربيـة والتعلـيم نشاطه الفلسفي من خلال بذله مجهوداً فكرياً منظماً ومنطقياً ومنهجياً لاكتشاف واستنتاج الآراء التربوية في حقل الأهداف والخطط والأساليب التربوية من أفكاره الفلسـفية فـي الـدائرة الأبسـتيمولوجية والأنطولوجيـة والقيَميّة[٧]. وعلى هذا الأساس فإنه لو تمّ إدراك فلسفة التربية والتعليم بشكل مناسب، فإن ذلك من شأنه أن يـوفّر لنـا بنيـة يمكـن مـن خلالها أن تكتسـب الأحكـام النظريـة بشـأن التربيـة والتعلـيم اعتبـاراً وممارسـة واستحكاماً ومرونة أكبر في تحقيق الأهداف، الأمر الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى الحيلولة دون الوقوع في التناقضات والمتاهات التربوية[٨].

وعلـى هـذا الأسـاس فـإن مسـائل فلسـفة التربيـة والتعليم تدور حول المحاور الثلاثة الآتية:

١ـ مباني التربية والتعليم

إن المباني التربوية والتعليمية تدل على سلسلة من المعـارف النظريـة النـاظرة إلـى الأبعـاد الأنطولوجيـة والأنثروبولوجيـة والأبسـتيمولوجية[٩]، وتحـدد بنيـة وأساس كل نظام فكري. وفي الحقيقة فإن هذه الآراء والأفكار هـي التـي تعمـل علـى بلـورة وتشـكيل المبـاني التعليميـة والتربويـة فـي كـل نظـام. وإن كـان ذلـك لا يتحقق بشكل واع أو لا يتمّ التصريح به[١٠].

٢ـ أهداف التربية والتعليم

إن أهـداف التربيـة والتعلـيم هـي المقاصـد والغايـات التي يجـب على المتربّي أن يصل إليها. ومن هنا فإن تعيين أهداف وغايات التربية والتعليم تعدّ من المسائل الهامّة في فلسفة التربية والتعليم، وأن كل واحد من الفلاسفة التربويين قد عمل على بيان أهداف وغايات التربيـة والتعليم على أساس معرفتـه الخاصـة للإنسـان واحتياجاته[١١].

٣ـ أصول التربية والتعليم

إن التربيـة بوصفها مساراً تتضح نتيجتـه في مقام

العمل، ذات وجهة عملية وتطبيقية كاملة. ومن هذه الناحية يجب أن يكون كل مجهود نظري في الإطار المفهومي ناظراً إلى الفوائد العملية. وفي هذا البين يتضح دور العناصر المبدلة لما هو نظري إلى عملي. إن تبلور مفهوم المبدل في ماهية الأصل التربوي بوصفه المرحلة الأخيرة من النظر، وبداية المرحلة الأولى من العمل التربوي، يمثل الدور الأهم الذي يبيّن ضرورة وجود الأصول في النظام التربوي[١٢].

وفيما يلي سوف نتناول رؤية السيد الشهيد الصدر فيما يتعلق ببعض أبحاث فلسفة التربية والتعليم.

ج ـ اهتمام الإسلام بالتربية والتعليم

إن العقائد والقيَم الموجودة في كل مجتمع تترك بتأثيراتها على رسم السياسات واتخاذ القرارات التربوية والتعليمية، وتعمل على تحديد نوعية أداء المخططين والمربين. وفي هذا الشأن تعتبر الآراء المختلفة في فلسفة التربية والتعليم في العالم[١٣]، وتبلور (فلسفة التربية والتعليم الإسلامي) أمراً ضرورياً وحيوياً، كي يعمل بوصفه واحداً من العلوم الفلسفية أو الفلسفات المضافة ـ من خلال توظيفه المنهج الاستدلالي والعقلي ـ على تحليل وبيان المباني الفلسفية للتربية والتعليم الإسلامي، واستخراج الدلالات التربوية المعرفية والأنطولوجية والقيَميّة للمعارف الإسلامية.

يذهب سماحة السيد الشهيد محمد باقر الصدر إلى الاعتقاد بأن هذه الإمكانية والقدرة لا توجد إلا في التعاليم والمعارف الإسلامية؛ لأن الإسلام بوصفه ديناً جامعاً وشاملاً يجب أن يُدلي بدلوه في حقل إدارة المذاهب والمدارس. ومن هنا يجب أن تكون كلمة الإسلام عميقة وراسخة وصريحة وواضحة وتامّة، وأن تشمل موضوع الإنسان والحياة والمجتمع والحكومة، كي يتمكن المسلمون في هذه الإدارة الميدانية من إيصال كلمة الله إلى الناس[١٤]. يذهب السيد الشهيد إلى الاعتقاد بأن الدين سُنّة إلهية وخالدة للإنسان والمجتمع، وعنصر مقوّم من مقوّمات الحياة البشرية، وليس عنصراً عارضياً وتحميلياً يمكن التخلي عنه أو تجاهله[١٥].

إن سماحة السيد الشهيد الصدر من خلال نقده للاتجاه الوضعي والمادي فيما يتعلق بدور العلم في حل المعضلات التربوية والاجتماعية والاقتصادية للإنسان المعاصر، يرى أن الدين الإسلامي هو وحده القادر ـ

بوصفه ديناً هادياً وناجعاً للحياة .على أن يكون له حضور فاعل وحيوي وحاسم في المجتمع المعاصر[١٦]، وأن يحرر الإنسان من جميع أنواع العبوديات الفكرية والاجتماعية والمادية[١٧]، وأن يحتضن المجتمع الإسلامي بجميع متطلباته وحاجاته الراهنة ويعمل على قيادته وهدايته[١٨].

يرى السيد الشهيد الصدر أن القرآن الكريم كتاب هداية وتربية للإنسان، وهو الطريق إلى العثور على التغيير المنشود في الإنسان والمصداق التام لقوله تعالى: ﴿يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[١٩]. وفيما يتعلق بالرسالة التربوية للقرآن الكريم، ذهب سماحته إلى الاعتقاد قائلاً: «إن القرآن الكريم ليس كتاباً كسائر الكتب التي تؤلف للتعليم والبحث العلمي، وإنما هو عملية تغيير الإنسان تغييراً شاملاً كاملاً في عقله وروحه وإرادته، وصنع أمّة وبناء حضارة»[٢٠]. وقال في موضع آخر: «نزل القرآن الكريم لهداية الناس، وتنوير أفكارهم، وتربية أرواحهم وعقولهم»[٢١]. وفي هذا الإطار تحظى رسالة النبي الأكرم ﷺ في تاريخ المجتمعات وثورات العالم بخصائص فريدة ولا مثيل لها، ومشتملة على جميع أبعاد الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان، ومن هنا يمكن للإسلام أن يقيم التوازن بين متطلبات الإنسان المتنوّعة، وإن تصرّم الزمن لا يُسقط القرآن عن الاعتبار، بل يُظهر مختلف أبعاده المتنوّعة إلى العلن.

إن رسالة الإسلام قابلة للتحقق في حياة الناس، ولم يكتف ببناء الأمة الإسلامية، بل عمل على بناء الطاقة الفاعلة والناشطة للمسلمين في بناء العالم[٢٢]. ومن هنا فإن الإسلام يمتلك مدرسة تربوية خاصة تبلورت وتأسست على أسس فلسفية ورؤية توحيدية وإلهية. وقد أقامت هذه المدرسة أساسها وبناءها على تربية وتعليم الإنسان لنيل الكمال. وفي مقدمة كتاب «اقتصادنا»، في إطار تأكيده على جامعية الإسلام، واعتباره ضرورة خوض الفقه في البُعد السياسي والاقتصادي والاجتماعي والحكومي، بوصفه غاية قصوى لجميع المعارف، واعتباره الاجتهاد تصويراً واضحاً وخاصاً في التربية والتفكير الإسلامي، قال ما معناه: «كي يتم في نهاية المرحلة تقديم صورة واضحة وكاملة عن الإسلام بوصفه عقيدة حية ومنظومة شاملة للحياة ومنهج خاص في التربية والتفكير الإسلامي»[٢٣].

وعلى هذا الأساس فإن الإسلام من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر يمتلك القدرة على تلبية حاجة الإنسان في

جميع الحقول الفكرية والسلوكية، وأن لديه فيما يتعلق بالتربية والتعليم أسسه وأهدافه الخاصة وخطته العملية المستقلة[٢٤].

د ـ منهجية استنتاج النظام التربوي في الإسلام

يقوم منهج السيد الشهيد الصدر في بيان الأنظمة الفكرية للإسلام على الاجتهاد الديني الأصيل الذي يمتد في سابقته إلى أكثر من ألف سنة في الحوزات العلمية الشيعية. لا يرى سماحة السيد الشهيد الصدر الاجتهاد أسلوباً وحيداً خاصاً في المسائل الفقهية فقط، وإنما يذهب إلى الاعتقاد بأن الاجتهاد عملية قانونية يجب العمل على توظيفها لفهم الدين من أجل إعادة قراءة وفهم «النظام العقدي للإسلام» أيضاً. يذهب السيد الشهيد الصدر إلى الاعتقاد بوجود ثروات فكرية كثيرة في النصوص الدينية، ولكن ما لم يتم اكتشافها وفهمها في أطر وأنظمة معيّنة ومحددة، لا يمكن لها أن تمارس دورها في الهداية والتوجيه؛ إذ لا يمكن لها ـ من خلال المفاهيم الدينية العامة وغير المفسّرة ـ أن تلعب دوراً مؤثراً في المجتمع البشري المعاصر، والعمل على هداية المتغيّرات. يذهب سماحة السيد الشهيد إلى الاعتقاد بأن حركة الاجتهاد حركة تهدف إلى عرض الإسلام على شكل منظومة متكاملة، وأن رسالة الاجتهاد هي توجيه الناس إلى ضرورة الاتصاف به وتجسيده في جميع أبعاد حياتهم. وعلى هذا الأساس يكون الاجتهاد ـ من خلال توسيع دائرة أهدافه وتعميق رسالته واهتمامه بجميع أبعاد حياة المسلمين وآمالهم وآلامهم ـ من أوثق وأمتن الأساليب في تلبية الحاجات البشرية[٢٥].

في بيان هدف الاجتهاد والخط الأصيل الذي يبلور الفلسفة الوجودية للاجتهاد، قال السيد الشهيد الصدر ما معناه: «... إيجاد القدرة لدى المسلمين كي يطبقوا نظرية الإسلام بشأن الحياة على أنفسهم؛ إذ لا يمكن لهذا التطبيق أن يتحقق إلا إذا قامت حركة الاجتهاد بتحديد وبيان تفاصيل هذه النظرية وعلاماتها الدلالية»[٢٦].

إن الطريق الذي يقترحه سماحة السيد الشهيد أسلوب يطلق عليه عنوان «الفهم الموضوعي» أو «اكتشاف المدرسة»[٢٧]. يذهب سماحة السيد الشهيد إلى الاعتقاد بأن النصوص الدينية عندما تُبحث وتُفهم بشكل تجزيئي، فإن المفسّر في مثل هذه الحالة سوف يسعى ـ دون أي طرح أو خطة مسبقة ـ إلى الحصول على مدلول ومعنى النص في ضوء معاني الألفاظ ومن خلال

الاستعانة بالدلائل، وبالتالي فإنه سيقوم باجتهادات مشتتة، بل وغير متناغمة أحياناً. وعليه بدلاً من ذلك يجب اختيار أسلوب «الفهم الموضوعي»، كي يتمكن في ضوئه من الحصول على نظرية كاملة ومنسجمة، وعلى اجتهاد واحد يعمل على إيضاح فلسفة واحدة معيّنة في موضوع محدد[٢٨]. وبالالتفات إلى كلامه يمكن القول: إن الفهم الموضوعي للدين إنما يتمّ إذا انتقينا واحداً من الموضوعات الحياتية أو الاعتقادية أو الاجتماعية، وأردنا استنباط رؤية الإسلام والنصوص الدينية بشأنه. وعلى هذا الأساس فإن اكتشاف النظريات والمسالك الفكرية في الدين يحتاج إلى خطوتين رئيستين، وهما:

١ ـ الفهم التجزيئي للنصوص، واستنباط الأحكام على طبق أسلوب الاجتهاد الديني. وفي هذه المرحلة يتم استخراج وجمع العناصر والمفردات الأولى لنظرية ما من خلال التدقيق التخصصي، من النصوص.

٢ ـ في هذه المرحلة تتمّ إقامة وحدة نظرية بين المفردات والمداليل المستقلة والمتفرّقة للنصوص، ويُنظر إلى كل واحد منها بوصفه جزءاً من كل، ومفسراً لجزء من النظرية، وبالتالي يتم التأليف فيما بينها للوصول إلى تفسير كلي ومنظم.

عندما يعكف عالم الدين على دراسة النصوص الدينية بهذه الغاية، فإنه لا يعود مجرّد سامع جامد ومقرر من دون دور ولا تأثير، بل إنه لبيان المسألة يتعاطى مع القرآن والسنة بوصفهما مصدرين يتفاعلان مع الأفكار والدراسات البشرية الواسعة، ويبدأ حواره مع النص؛ فهو يسأل والنصّ يُجيب.

يذهب سماحة السيد الشهيد الصدر إلى الاعتقاد بإمكانية التعرّف على رؤية الدين والموقف السماوي حول كل موضوع في قبال التجارب الأرضية، وحيث يتم في هذا المنهج والأسلوب عرض الحقائق والحياة على الدين، ويتم ربط فهم الدين بواقعية الإنسان، فإن التفسيرات الدينية تتكامل وتنمو، وبالتالي يمكن توجيه الحياة ـ بمساعدة النتائج والمعطيات الحاصلة من هذا المسار الاجتهادي والاكتشافي ـ على أساس النظريات الدينية[٢٩]. ومن بين خصائص هذا الأسلوب يمكن لنا الإشارة إلى الواقعية والرؤية الجامعة والشاملة والمنظمة، والتي تنشد الوصول إلى نظرية إسلامية في مختلف الموضوعات[٣٠].

هـ ـ المباني الأنطولوجية في التربية

يذهب السيد الشهيد الصدر إلى الاعتقاد بأن الأصول

الأساسية للإسلام ونظامه الاجتماعي، تقف على عناصر هامّة، تشكل العقيدة وتلك القاعدة الأساسية في التفكير الإسلامي الذي يبلور الرؤية العامة للمسلمين تجاه العالم[٣١]. يرى السيد الشهيد الصدر أن الاختلاف والفرق الجوهري بين الدين الإسلامي وبين نظريات المدارس الأخرى في تناول المسائل ينشأ من أن الأهداف الإسلامية المتعالية لحياة الإنسان والطرق التي أراد تطبيقها في المجتمعات المؤمنة، تريد أن تحصل على مبانيها الأخلاقية من أهداف تختلف تماماً عن الأهداف المحدودة للمجتمعات الرأسمالية والمجتمعات المادية بشكل عام[٣٢]. وقال السيد الشهيد الصدر في ذلك: «إن الإسلام يريد أن يصنع الإنسان نفسه صنعاً إسلامياً، فهو يتبنّى لأجل ذلك تربية هذا الإنسان، ويستهدف قبل كل شيء تكوين محتواه الداخلي والروحي وفقهاً لمفهومه، بينما تتخلى الرأسمالية عن هذه الوظيفة الأساسية وتترك الإنسان ليصنع نفسه بنفسه، وتكتفي بتنظيم العلاقات بين الناس وتهتم بالنتائج والمنافع دون الدوافع الفكرية والأرصدة الروحية التي تختفي وراء تلك العلاقات وتنعكس فيها»[٣٣].

إن المبنى والمحور الجوهري والأنطولوجي للنظرية التربوية للسيد الشهيد الصدر يتألف من «الرؤية والعقيدة التوحيدية» و«ربانية نظام الوجود»[٣٤]. يرى آية الله السيد الشهيد الصدر أن الحاكمية المطلقة لله سبحانه وتعالى. والمراد من الحاكمية المطلقة عبارة عن: إن الإنسان حر، ولا سلطة عليه لأيّ لأحد أو طبقة أو جماعة، وإن السيادة والحاكمية لله وحده[٣٥]. وإن العالم تحت سلطة هذه الحاكمية والربوبية لم يخلق عبثاً[٣٦]. وعلى هذا الأساس يكون العالم هادفاً وله معنى، ويدار على أساس القوانين والسنن التي يعبّر عنها السيد الشهيد الصدر بـ«السنن الإلهية». ومن هنا فإن وجود السنن الإلهية الحاكمة على عالم الوجود من الأصول الجوهرية في المنظومة الأنطولوجية للسيد الشهيد الصدر[٣٧].

يذهب آية الله السيد الشهيد الصدر ـ من خلال الاستناد إلى آيات القرآن الكريم ـ إلى الاعتقاد بأن السنن الحاكمة على الكون تشتمل على ثلاث خصائص، ويحمل كل واحد منها على دلالاته التربوية الخاصة للإنسان. وتلك الخصائص الثلاث ودلالاتها هي كالآتي[٣٨]:

١ ـ السنن العامة والثابتة والتي لا تقبل التغيير والتبديل: إن عمومية وشمولية السنن التاريخية، تؤدي إلى اليقظة والوعي العلمي للإنسان، وإن الإنسان في تعاطيه مع

الأحداث يواجه الأطر العلمية، بمعنى أنها تخلق لدى المسلمين حافزاً يدفعهم نحو مواصلة الأحداث التاريخية، والعمل على بيانها بوعي وبصيرة، وعدم التسليم والرضوخ لها على نحو الإكراه أو بشكل أعمى[٣٩].

٢ .إن هذه السنن هي سنن إلهية، بمعنى أن لها قاعدة إلهية: يذهب السيد الشهيد الصدر إلى الاعتقاد بأن إصرار القرآن الكريم وتأكيده على إلهية هذه السنن، لا يأتي من أنه يريد إحلالها محل علاقات العلل وأسباب وقوانين الأحداث، وإنما يريد العمل على تعزيز العلاقة والارتباط بين العلم والإيمان في التربية الإسلامية، ويعلم الإنسان الرؤية التوحيدية، كي يتمكن الإنسان من العثور على الله والشعور بوجوده[٤٠].

٣ .إن هذه السنن متطابقة مع حرية إرادة الإنسان واختياره: إن هذه الخصيصة التي تؤكد على الدور الأساسي للإنسان في بناء العالم والتاريخ، سيأتي بيانه بشكل تفصيلي في الأبحاث الأنثروبولوجية ودلالاتها التربوية.

و- المباني الأنثروبولوجية في التربية

إن المخاطب بالتربية والتعليم هو الإنسان. ومن هنا فإن الجواب عن الأسئلة القائلة: «من هو الإنسان؟ وكيف يجب أن يكون؟»، يتطلّب دقة عالية؛ لأن النظرة إلى الإنسان تمثل نقطة التمايز بين الأنظمة التربوية.

لقد ذهب السيد الشهيد الصدر في نقد الأنثروبولوجيا في المذاهب الغربية إلى الاعتقاد بأن الإنسان الأوروبي يواصل النظر إلى الأرض ويغفل عن النظر إلى السماء، وحتى المسيحية لم تتمكن من التغلب على نزعة الإنسان الأوروبي الدنيوية وتعلقه بالأرض. إن جهود العلم الغربي في دراسة الإنسان واعتباره مرادفاً للحيوانات، وتفسير إنسانيته على أساس التبلور والظهور من الأرض، والتفسير الكامل لبنية الإنسان على أساس القوى الإنتاجية التي تمثل الأرض والإمكانات الموجودة فيها، هي من قبيل الجهود الرامية إلى إنزال الله من السماء إلى الأرض. إن هذا الاتجاه أدى إلى ظهور مدارس من قبيل: «أصالة اللذة» و«أصالة المنفعة» في التفكير الفلسفي .الأخلاقي في أوروبا. إن هذا التعلق بالأرض أدى إلى الإفراط في استهلاك النعم الموجودة فيها، كما أدى إلى أنواع من استغلال الإنسان لأخيه الإنسان والتضحية به من أجل مصالحه الشخصية، وعدم التعامل معه من موقع الشريك والنظير له في الخلق[٤١].

وأما الإنسان الشرقي فهو ـ من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر ـ بعكس الإنسان الأوروبي، قد تربى على تعاليم الرسالات السماوية، فهو إلى ذلك ينظر إلى السماء قبل الأرض، وقبل أن يرى نفسه ملتزماً تجاه الماديات والمحسوسات، يرى نفسه مسؤولاً أمام عالم الغيب[٤٢]. إن الله سبحانه وتعالى ـ في الرؤية القرآنية للسيد الشهيد الصدر ـ قد خلق الإنسان طبقاً لحكمته، وبسبب امتلاكه لقوة العقل والتعقل والتدبّر، منحه كرامة وفضيلة ذاتية وفطرية. وإن هذه الأفضلية والكرامة الذاتية والتكوينية لنوع الإنسان هي حصيلة وجود العقل والتفكير والإدراك والتعقل والشعور الذي يمتلكه. إن الله سبحانه وتعالى على أساس من حاكميته المطلقة والسنن التكوينية الحاكمة على الوجود، جعل من الإنسان العاقل المختار ـ بسبب قدرته على التشخيص والاستنباط وامتلاكه الإرادة والقدرة على اتخاذ القرار ـ حاكماً على مصيره. بمعنى أن أساس خلق الإنسان بالقياس إلى سائر الكائنات الأخرى قد تمّ تصميمه بحيث تكون لديه القدرة على إدارة المجتمع[٤٣]. إن هذه القدرة والاستعداد والعلقة الذاتية والبشرية الكامنة بالقوة، تجعل من الإنسان أهلاً لـ«خلافة الله»[٤٤]. وعلى إثر هذه الخلافة أضحى الإنسان أهلاً لكي تسجد له الملائكة، وأن تنقاد له جميع القوى العالمية الظاهرة والباطنة[٤٥].

إن أهم خصيصة يمتلكها الإنسان وتجعله جديراً بمنصب خلافة الله هي امتلاكه للعقل والاختيار؛ لأن الإنسان العاقل يمتلك القدرة والاستعداد لاتخاذ القرار بشأن مصيره أو أن يتدخل أو يُسهم في صناعته. وإن الإنسان وحده هو الذي يستطيع أن يُشارك في إدارة شؤون مجتمعه، وإن هذه الحرية هي التي جعلت الإنسان قادراً على حمل الأمانة الإلهية عندما عرضت عليه. وعلى هذا الأساس فإن الإنسان إنما يكون جديراً بالخلافة بوصفه كائناً عاقلاً وحراً ومالكاً لاختياره وإرادته[٤٦].

يذهب السيد الشهيد الصدر إلى الاعتقاد بأن الفكر والإرادة عنصرين لبلورة حقيقة ضمير الإنسان والمحتوى الباطني له، وإن الإنسان من خلال محتواه الباطني وامتزاج الفكر والإرادة يمكنه تحقيق أهدافه وغاياته[٤٧]. إن الذي يبلور المحتوى الباطني للإنسان هو الأمثلة. ومن هنا كلما كانت مثال الإنسان أوسع وصلاحيته أعظم، كان هدفه وصلاحيته أوسع وأكبر[٤٨]. وعلى هذا الأساس فإن تربية المحتوى الباطني من الانتقاء الاختياري للمثال يلعب دوراً هاماً في حياة الإنسان وشخصيته: إن الإسلام في خطوته الأولى قد أكد على

بناء المحتوى الباطني والداخلي للإنسان والذي أطلق عليه مصطلح الجهاد الأكبر؛ ليتضح أن الأساس في البين هو المحتوى الباطني للإنسان[٤٩].

يرى السيد الشهيد الصدر أن الناس .بالالتفات إلى مُثلهم الخاصة .ينقسمون إلى ثلاثة مجموعات[٥٠]، وهي كالآتي:

المجموعة الأولى: أولئك الذين يحصلون على أمثلتهم من الحقائق العينية والخارجية. إن هؤلاء لا يتمنون الوصول إلى غاية أخرى وراء الوضع القائم، وإن كلّ همّهم هو الحصول على المأكل والمسكن والملبس.

المجموعة الثانية: أولئك الذين بالإضافة إلى الحاجات المادية المحدودة، يتمتعون كذلك بالمثل المعنوية المحدودة جداً، بيد أنهم يتصورون المحدود مطلقاً ولا محدوداً. يرى السيد الشهيد الصدر أن مصداق هذه المجموعة هي المجتمعات الغربية التي تجعل من (الحرية) المثل الأقصى لها. إلا أن هذا الهدف حيث يكون محدوداً، فإنه يُشكل سبباً لانحطاط المجتمعات الغربية[٥١].

المجموعة الثالثة: أولئك الذين يؤمنون بأن «الله» سبحانه وتعالى هو مثلهم الأعلى. إن هذه المجموعة رغم اهتمامها بالمثالية من النوع الأول والثاني، ولكنها تريدهما في سبيل المثالية المطلقة وغير المحدودة المتمثلة بـ «الله». يذهب السيد الشهيد الصدر إلى القول بأن التوحيد يجسّد المثالية الإلهية المطلقة وغير المحدودة التي تجمع كافة تطلعات وغايات الإنسان في مثال أسمى وأوحد، ألا وهو الله سبحانه وتعالى. إن المثالية الإلهية في تغير كمّي وكيفي متواصل. ويأتي التغيير الكمّي من جهة أن الطريق إلى المثال المطلق «الله» مستمر ولا متناه، بمعنى أن هناك على الدوام مجال ومتسع للتربية والتهذيب وبناء النفس والتكامل والرقي والتقدّم، وإن الإنسان في حرب مستمرة على الدوام مع جميع أنواع الأصنام والطواغيت والأمثلة المنحطة والمتكررة[٥٢]. وأما التغيير الكيفي فبلحاظ أنه يمنح الإنسان شعوراً عميقاً وباطنياً بالمسؤولية بسبب إيمانه المطلق، وهذا الشعور بالمسؤولية هو الذي يعمل على حلّ التناقض والجدل الداخلي الذي يعتمل لدى الإنسان[٥٣].

ز- أهداف التعليم والتربية الإسلامية

إن تحديد الأهداف من التربية والتعليم، من المسائل النظرية الهامّة في بيان الأبعاد التربوية التي تحدّد جهات التربية والتعليم والأنظمة والمؤسسات

التربوية والتعليمية. يذهب السيد الشهيد الصدر إلى الاعتقاد بأن الإسلام ينشد من وراء أنظمته وقوانينه بعض الأهداف التي تنسجم مع الحقائق الإنسانية من حيث الطبيعة والدوافع والخصائص العامّة، ولا يلجأ إلى خداع الإنسان في وضع قوانينه وتشريعاته، ولا يجنح به محلقاً في ارتفاع يفوق قدرته.

وعلى هذا الأساس فإن النظام التربوي في الإسلام يشتمل على أهداف تتناسب مع واقع الإنسان، وتنسجم مع الخصائص العامة وسعادته القصوى، ومن بين أهم هذه الأهداف ما يلي:

١ـ إيجاد الرؤية والاتجاه التوحيدي

بالالتفات إلى المباني الأنطولوجية والأنثروبولوجية للإسلام، يُعدّ الشرك وعبادة الأوثان والطواغيت من أكبر العقبات والموانع الماثلة في طريق كمال الإنسان وسعادته. ومن هنا فإن الغاية الأولى من التربية والتعليم في الإسلام تكمن في رفع هذه العقبة، وتربية المسلمين على التوحيد ومعرفة الله سبحانه وتعالى وإدراك التوحيد. وفي هذا الإطار ذهب السيد الشهيد الصدر إلى الاعتقاد بأن إيجاد الرؤية والاتجاه التوحيدي ـ الذي يمثل المحتوى الباطني للإنسان ـ أهم رسالة في حقل التربية والتعليم الإسلامي[٥٤]. وقد رأى أن التربية التوحيدية التي تعني القرب من المثال المطلق «الله»[٥٥]، تمثل أهم عنصر في إيجاد الحركة والمسؤولية والعدالة والتناغم والانسجام بين أفراد البشر، ولا يمكن لأي أمر آخر أن يوصل الإنسان إلى هذه المرتبة من الفضائل والكمالات الإنسانية[٥٦].

٢ـ تربية العقل

ومن بين الموانع والعقبات الأخرى الماثلة في طريق الإنسان، هي الأساطير والخرافات التي تعمل على إفساد العقل وتضليله. ومن هنا تأتي رسالة الإسلام في تربية الناس، ومكافحة هذه الخرافات وتطهير العقل منها، والدعوة إلى التفكير الأصلي والتدبّر في الأمور، والاعتماد على العقل، واجتناب التقليد الأعمى، وعدم الجمود والتعصب إلى الأسلاف، وصولاً إلى فتح الطريق وتذليل العقبات أمام التربية العقلانية للإنسان. ومن هنا يرى السيد الشهيد الصدر أن التعاليم الإسلامية من خلال تأكيدها على العقلانية والمنطق تبرر معرفة وتعليم جميع الأفكار السابقة من زاوية العقل والمنطق[٥٧].

٣ـ التحرر من قيود الشهوات

يذهب السيد الشهيد الصدر إلى الاعتقاد بأن الإنسان كائن ذو بعدين؛ بُعد يسحبه إلى الأرض ويدعوه إلى الشهوات والغرائز المادية، وبالتالي إلى الانحطاط والسقوط، وبُعد يمثل بارقة الروح الإلهية والارتفاع نحو السماء والكمالات الإنسانية. إن هذا النزاع الداخلي يشغل الإنسان بشكل متواصل[٥٨]. ومن هنا فإن من بين أهداف التربية والتعليم في الإسلام، تمكين الإنسان وجعله مقاوماً في مواجهة الشهوات، والسيطرة على الأهواء والغرائز، كي يتحرر تفكير الإنسان وإرادته من القيود والأغلال المادية والغرائزية، ويعرج من المرتبة الحيوانية إلى المرتبة الإنسانية والتوحيدية[٥٩].

٤ـ بناء الشخصية الإسلامية

يرى السيد الشهيد الصدر أن عنصر عظمة وتعالي الإسلام والمسلمين في العالم المعاصر، يكمن في بناء الشخصية الإسلامية، كي تتحوّل مختلف الأمواج الفكرية للمسلمين إلى موجة فكرية جماعية واسعة موحّدة وفريدة[٦٠]. يذهب السيد الشهيد الصدر إلى الاعتقاد بأن مشكلة العالم الإسلامي المعاصر تكمن في عدم وجود الشخصية الإسلامية، وفي غياب تربية وبناء الإرادة وتحرير الطاقات الداخلية التي يتمتع بها المسلمون[٦١]. يرى السيد الشهيد الصدر أن الشخصية الإسلامية تتصف بخصائص من قبيل: إقامة العدل وتذليل الصعاب للعمل على إقامة بناء مناسب ينبثق عن إدراك الإنسان وشعوره بمسؤوليته وتكليفه[٦٢]. ومن هنا فإن من بين أهم وظائف القادة الإسلاميين تربية المسلمين من أجل الوصول إلى الشخصية الإسلامية[٦٣].

٥ـ بناء الضمانة الداخلية

يرى سماحة السيد الشهيد الصدر أن الإسلام لم يكتف بالوعظ والإرشاد في بناء منظومته الفكرية، بل عمل على إيجاد الضمانة التنفيذية في داخل الأفراد من أجل تطبيق برنامجه على أرض الواقع. إن بناء هذه الضمانة رهن بالعنصر الروحي والذاتي لدى الفرد. ومن هنا فإن الإسلام يصرّ على الاهتمام بالبناء الروحي والفكري للإنسان[٦٤].

النتيجة

اتضح من خلال هذا المقال أن آية الله السيد الشهيد

محمد باقر الصدر يمتلك رؤية منظمة لتعاليم الدين الإسلامي، ويرى أن الاجتهاد الديني عبارة عن منهج لكشف واستنتاج الأنظمة الفكرية والعملية للإسلام، ومن بين هذه الأنظمة النظام التربوي للإسلام الذي يجب أن يقوم على الفهم الموضوعي واستنطاق النص والاستنباط الحيوي والفعّال. يرى السيد الشهيد الصدر أن غاية القرآن الكريم ورسالة الدين الإسلامي تتلخص في تربية الإنسان وهدايته، وإن الشريعة الإسلامية تمثل البرنامج الضامن لتربية الإنسان وسعادته. وقد عرّف الوظيفة الأصلية للحكومة الإسلامية بأنها تكمن في بناء طاقات الأفراد وتوظيفها في خدمة الإنسان. ومن هنا توجد هناك إمكانية لتبلور فلسفة التربية والتعليم في النصوص الإسلامية. وإن المباني الأنطولوجية للنظرية التربوية عند السيد الشهيد الصدر تتألف من «الرؤية والعقيدة التوحيدية» و«ربانية نظام الوجود». ويرى السيد الشهيد أن العالم هادف وله معنى، حيث تقوم إدارته على أساس القوانين والسنن الإلهية. وبعد نقده للأنثروبولوجيا في المذاهب والمدارس الغربية، عمد من خلال تأسيسه لنظرية «خلافة الإنسان» و«حاكمية الإنسان» وسيادته على مصيره، إلى بيان دور العقل والاختيار في هذا الشأن. وإن الإنسان من خلال محتواه الباطني المؤلف من الفكر والإرادة يعمل على صقل شخصيته وسلوكه، إن الذي يبلور المحتوى الباطني للإنسان هو الأمثلة. يرى السيد الشهيد الصدر أن الناس - بالالتفات إلى مُثلهم الخاصة - ينقسمون إلى ثلاثة مجموعات. إلا أن الهدف الأسمى والمثال المطلق الذي يمكنه تحريك الناس على الدوام ويمنحهم القوّة هو التوحيد الذي هو المثال الإلهي المطلق واللامحدود المشتمل على التقدّم المسؤول للإنسان.

إن أهداف التربية والتعليم الإسلامي - من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر - والتي تتفرّع عن المباني الأنطولوجية والأنثروبولوجية للإسلام، عبارة عن:

١ - بناء الرؤية والاتجاه التوحيدي.
٢ - تنمية العقل.
٣ - التحرر من القيود والشهوات.
٤ - بناء الشخصية الإسلامية.
٥ - بناء الضمانة الداخلية.

يتضح من نتائج هذا المقال أن أفكار وآثار السيد الشهيد الصدر تحتوي على ظرفيات كثيرة لاستخراج فلسفة التربية والتعليم الإسلامي. وهي الأفكار التي تعتمد

ـ بالإضافة إلى الاهتمام بالعلوم الإسلامية ـ على المصادر الدينية (من الوحي والسنة والعقل) أيضاً، ومن هذه الناحية تمهد الطريق والمنهج لاكتشاف واستنتاج النظام التربوي من المصادر الدينية. وفي هذا الاتجاه يحظى كل من الوحي والشهود والعقل بمكانة خاصة. وفي هذه الأفكار تم الاهتمام بشكل خاص بالعلاقة والارتباط بين السنن الإلهية في المجتمع وقواعد التاريخ وبين مسألة هداية الإنسان وتربيته، وهذا يعدّ في نوعه إبداعاً يمكن الاستمرار فيه ومتابعته. وعلى هذا الأساس يمكن لأفكار وآثار آية الله السيد الشهيد الصدر في هذه المرحلة ـ بالنظر إلى الحاجة المتزايدة إلى بناء فلسفة التربية والتعليم الإسلامي، وحيث تسعى مختلف الأفكار إلى بناء فلسفة تربوية صحيحة في ضوء التعاليم الدينية ـ أن تشكل نموذجاً مناسباً لاستنتاج الفلسفة والنظام التربوي في الإسلام.

الهوامش:

(١) انظر: السيد محمود الهاشمي، ويژگيهاي مكتب فكري وعلمي شهيد صدر (الخصائص الفكرية والعلمية لمدرسة الشهيد الصدر)، فصلية فقه أهل بيت، العدد: ٢٤، ص ٢١ ـ ٣١، ١٣٧٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢) انظر: علي رضا الأعرافي، فقه تربيتي (الفقه التربوي)، ص ٥٧ ـ ٨٥، بژوهشگاه حوزة ودانشگاه، قم، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٣) Speculative Philosophy.

(٤) Normative Philosophy.

(٥) Analytical Philosophy.

(٦) انظر: سعيد بهشتي، فلسفه تعليم وتربيت در جهان امروز (فلسفة التربية والتعليم في العالم المعاصر)، مجلة قبسات، العدد: ٣٩ ـ ٤٠، ص ١٠٩، ١٣٨٥ هـ ش.

(٧) انظر: المصدر أعلاه.

(٨) انظر: آرنولد غريز، فلسفه تربيتي شما جيست؟ (ما هي فلسفتك التربوية؟)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بختيار شعباني وركي وآخرون، ص ٥١، به نشر، مشهد المقدسة، ١٣٨٣ هـ ش.

(٩) انظر: سيد أحمد رهنمائي، درآمدي بر فلسفه تعليم وتربيت (مدخل إلى فلسفة التربية والتعليم)، ص ٦٨، مؤسسه آموزشي وبژوهشي امام خميني، قم، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

(١٠) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، مباني وأصول تعليم وتربيت (أسس التربية والتعليم). www. mesbahyazdi. org (مصدر فارسي).

(١١) انظر: غلام حسين شكوهي، مباني وأصول آموزش وبرورش (أسس التربية والتعليم)، ص ١١٦، به نشر، مشهد المقدسة، ١٣٨٥ هـ ش.

(١٢) انظر: المصدر أعلاه، ص ١٤٢.

(١٣) انظر: آرنولد غريز، فلسفه تربيتي شما جيست؟ (ما هي فلسفتك التربوية؟)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بختيار شعباني وركي وآخرون، ١٣٨٣ هـ ش؛ جي. أف. نلر، آشنائي با فلسفه آموزش وبرورش (إحاطة بفلسفة التربية والتعليم)، ص ١٦، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريدون بازركان ديلمقاني، سمت، طهران، ١٣٨٥ هـ ش؛ سعيد بهشتي، زمينه اي براي بازشناسي ونقادي فلسفه

تعليم وتربيت در جهان غرب (تمهيد لإعادة معرفة ونقد فلسفة التربية والتعليم في العالم الغربي) ص ٢٣، اطلاعات، طهران، ١٣٨٦ هـ ش؛ سيد أحمد رهنمائي، درآمدي بر فلسفه تعليم وتربيت (مدخل إلى فلسفة التربية والتعليم)، ١٣٨٧ هـ ش. (مصادر فارسية).

(١٤) انظر: السيد محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ٦، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ١٤٢٦ هـ.

(١٥) انظر: السيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (تراث الشهيد الصدر، ج ١٩)، مركز الأبحاث والدراسات للشهيد الصدر، قم، ١٤٢٨ هـ.

(١٦) انظر: السيد محمد باقر الصدر، اقتصاد ما (اقتصادنا) ج ١، ص ٣٩٢ ـ ٤٠١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد كاظم الموسوي، نشر إسلامي، طهران، ١٣٥٠ هـ ش.

(١٧) انظر: السيد محمد باقر الصدر، رسالت ما (رسالتنا)، ص ١١٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقي رهبر، بلا تاريخ (ج)، نشر روزبه، طهران.

(١٨) انظر: السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة (تراث الشهيد الصدر، ج ١٩)، ص ٤٣، مركز الأبحاث والدراسات للشهيد الصدر، قم، ١٤٢٩ هـ.

(١٩) البقرة: ٢٥٧.

(٢٠) السيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (تراث الشهيد الصدر، ج ١٩)، ص ٢٢٤، ١٤٢٨ هـ.

(٢١) المصدر أعلاه، ص ٢٢٧ و٢٩٦.

(٢٢) انظر: السيد محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، ج ٩) ص ٧٧ ـ ٨١، بلا تاريخ (ب)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

(٢٣) السيد محمد باقر الصدر، اقتصاد ما (اقتصادنا)، ١٣٥٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢٤) السيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (تراث الشهيد الصدر، ج ١٩)، ص ٣٤٣، ١٤٢٨ هـ.

(٢٥) انظر: السيد محمد باقر الصدر، روند آينده اجتهاد (مسار مستقبل الاجتهاد)، فصلية: فقه أهل بيت عليهم السلام، العدد: ١، ص ٣٣ ـ ٤٢، ١٣٧٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢٦) نقلاً عن: عباس مخلصي، نگاهي به تلاش هاي احياگرانه شهيد صدر (نظرة في الجهود التجديدية للشهيد الصدر)، مجلة: حوزة، العدد: ٧٩ ـ ٨٠، ص ٧، ١٣٧٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢٧) انظر: المصدر أعلاه، ص ١٤٧ ـ ١٥٠، ١٣٧٦ هـ ش.

(٢٨) لقد تعرّض السيد الشهيد الصدر لهذا الأمر في موضعين: في (اقتصادنا) و(التفسير الموضوعي للقرآن). وعلى الرغم من أن ما جاء في هذا الشأن في المصدر الثاني مرتبط بفهم تعاليم القرآن، حيث يتم بيان الفرق بين أسلوبي التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي، ولكن يبدو أنه جدير بالاتباع في فهم تعاليم الدين من سائر النصوص الدينية الأخرى دون أدنى فرق، كما سار في المصدر الأول من أجل الوصول إلى المدرسة الاقتصادية في الإسلام، سالكاً ذات هذه الطريقة في فهم وتفسير الروايات. (انظر: السيد محمد باقر الصدر، اقتصاد ما (اقتصادنا)، ج ٢، ص ١٥ ـ ٥٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: ع. اسبهبدي، بلا تاريخ (أ)، نشر إسلامي، طهران؛ السيد محمد باقر الصدر، سنتهاي تاريخ در قرآن (السنن التاريخية في القرآن) تفسير موضوعي، ص ١٩ ـ ٤٦، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد جمال الدين الموسوي الإصفهاني، نشر تفاهم، طهران، ١٣٨١ هـ ش).

(٢٩) انظر: السيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (تراث الشهيد الصدر، ج ١٩)، ص ٣٥، ١٤٢٨ هـ؛ السيد محمد باقر الصدر، سنتهاي تاريخ در قرآن (السنن التاريخية في القرآن) تفسير موضوعي، ص ٣٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد جمال الدين الموسوي الإصفهاني، نشر تفاهم، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

(٣٠) انظر: السيد محمود الهاشمي، ويژگيهاي مكتب فكري وعلمي شهيد صدر (الخصائص الفكرية والعلمية لمدرسة الشهيد الصدر)،

فصلية: فقه أهل بيت، العدد: ٢٤، ص ٢١ ـ ٣١، ١٣٧٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٣١) انظر: السيد محمد باقر الصدر، اقتصاد ما (اقتصادنا) ج ١، ص ٣٩٢ ـ ٤٠١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد كاظم الموسوي، ١٣٥٠ هـ ش.

(٣٢) انظر: السيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (تراث الشهيد الصدر، ج ١٩)، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨، ١٤٢٨ هـ.

(٣٣) المصدر أعلاه، ص ٣٣٩.

(٣٤) انظر: السيد محمد باقر الصدر، اقتصاد ما (اقتصادنا) ج ١، ص ٣٩٢ ـ ٤٠١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد كاظم الموسوي، ١٣٥٠ هـ ش.

(٣٥) انظر: السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة (تراث الشهيد الصدر، ج ١٩)، ص ١٨، مركز الأبحاث والدراسات للشهيد الصدر، قم، ١٤٢٩ هـ.

(٣٦) انظر: المؤمنون، الآية رقم: ١١٥.

(٣٧) انظر: محمد حسين جمشيدي، نظريه خلافت عمومي انسان در انديشه سياسي سيد محمد باقر صدر (نظرية الخلافة العامة للإنسان في الفكر السياسي للسيد الشهيد محمد باقر الصدر)، فصلية: حكومت اسلامي، العدد: ١١، ص ١٥١ ـ ١٨١، ١٣٧٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٣٨) انظر: السيد محمد باقر الصدر، سنتهاي تاريخ در قرآن (السنن التاريخية في القرآن) تفسير موضوعي، ص ٨٣ ـ ٩٦، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد جمال الدين الموسوي الإصفهاني، ١٣٨١ هـ ش.

(٣٩) انظر: المصدر أعلاه، ص ٨٣ ـ ٨٥.

(٤٠) انظر: المصدر أعلاه، ص ٨٥ ـ ٩٠.

(٤١) انظر: السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة (تراث الشهيد الصدر، ج ١٩)، ص ١٩٠، مركز الأبحاث والدراسات للشهيد الصدر، قم، ١٤٢٩ هـ.

(٤٢) انظر: المصدر أعلاه، ص ١٩١.

(٤٣) انظر: محمد حسين جمشيدي، نظريه خلافت عمومي انسان در انديشه سياسي سيد محمد باقر صدر (نظرية الخلافة العامة للإنسان في الفكر السياسي للسيد الشهيد محمد باقر الصدر)، فصلية: حكومت اسلامي، العدد: ١١، ص ١٥١ ـ ١٨١، ١٣٧٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٤٤) انظر: السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة (تراث الشهيد الصدر، ج ١٩)، ص ١٢٨، مركز الأبحاث والدراسات للشهيد الصدر، قم، ١٤٢٩ هـ.

(٤٥) انظر: المصدر أعلاه، ص ١٢٨.

(٤٦) انظر: محمد حسين جمشيدي، نظريه خلافت عمومي انسان در انديشه سياسي سيد محمد باقر صدر (نظرية الخلافة العامة للإنسان في الفكر السياسي للسيد الشهيد محمد باقر الصدر)، فصلية: حكومت اسلامي، العدد: ١١، ص ١٥١ ـ ١٨١، ١٣٧٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٤٧) انظر: السيد محمد باقر الصدر، سنتهاي تاريخ در قرآن (السنن التاريخية في القرآن) تفسير موضوعي، ص ١٤٦، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد جمال الدين الموسوي الإصفهاني، ١٣٨١ هـ ش.

(٤٨) انظر: المصدر أعلاه، ص ١٥٠.

(٤٩) انظر: المصدر أعلاه، ص ١٤٨.

(٥٠) انظر المصدر أعلاه، ص ١٥٢ ـ ١٨٤؛ بالاستناد إلى: نجف لك زائي، بيامبر اسلام ﷺ وشيوه گذر از جامعه جاهلي به جامعه اسلامي (به سوي يك نظريه توسعه) (النبي الأكرم ﷺ ومنهجية الانتقال من المجتمع الجاهلي إلى المجتمع الإسلامي)، ص ١٤ ـ ١٧، ١٣٧٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٥١) انظر: المصدر أعلاه، ص ١٧٧ ـ ١٨٣.

(٥٢) انظر: المصدر أعلاه، ص ١٩١.

(٥٣) انظر: المصدر أعلاه، ص ١٩٢ ـ ١٩٤.

(٥٤) انظر: السيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (تراث الشهيد

الصدر، ج ١٩)، ص ٢٣٨ ـ ٢٤١، ١٤٢٨ هـ.

(٥٥) انظر: السيد محمد باقر الصدر، سنتهاي تاريخ در قرآن (السنن التاريخية في القرآن) تفسير موضوعي، ص ١٩٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد جمال الدين الموسوي الإصفهاني، ١٣٨١ هـ ش.

(٥٦) انظر: المصدر أعلاه، ص ١٩٤ و٢٣٤.

(٥٧) انظر: السيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (تراث الشهيد الصدر، ج ١٩)، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٤، ١٤٢٨ هـ.

(٥٨) انظر: السيد محمد باقر الصدر، سنتهاي تاريخ در قرآن (السنن التاريخية في القرآن) تفسير موضوعي، ص ١٩٤ و٢١٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد جمال الدين الموسوي الإصفهاني، ١٣٨١ هـ ش.

(٥٩) انظر: السيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (تراث الشهيد الصدر، ج ١٩)، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦، ١٤٢٨ هـ.

(٦٠) انظر: السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة (تراث الشهيد الصدر، ج ١٩)، ص ١٨٠، مركز الأبحاث والدراسات للشهيد الصدر، قم، ١٤٢٩ هـ.

(٦١) انظر: السيد محمد باقر الصدر، رسالت ما (رسالتنا)، ص ١٢١ ـ ١٢٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقي رهبر، بلا تاريخ (ج)، طهران.

(٦٢) انظر: السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة (تراث الشهيد الصدر، ج ١٩)، ص ١٧٠، مركز الأبحاث والدراسات للشهيد الصدر، قم، ١٤٢٩ هـ.

(٦٣) انظر: السيد محمد باقر الصدر، رسالت ما (رسالتنا)، ص ١٢٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقي رهبر، بلا تاريخ (ج)، طهران.

(٦٤) انظر: السيد محمد باقر الصدر، اقتصاد ما (اقتصادنا) ج ١، ص ٣٩٢ ـ ٣٦٦ ـ ٣٦٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد كاظم الموسوي، ١٣٥٠ هـ ش.

مُطَارَحَاتٌ
فِي السِّيَاسَةِ وَالاجْتِمَاعِ

مطارحات
مطارحات في الفكر المقاوم

- إِيرَانُ وَالعِرَاقُ الحَدِيثُ مِنَ الزَّاوِيَةِ الاسْتِرَاتِيجِيَّةِ وَالجِيُوسِيَاسِيَّة
- حَالَةُ التَّعَايُشِ فِي الدَّوْلَةِ العِرَاقِيَّةِ الحَدِيثَةِ ١٩٢١-٢٠٠٣م

إيـرَانُ وَالعِـرَاقُ

الحَدِيثُ مِنَ الزَّاوِيَةِ الاسْتِرَاتِيجِيَّةِ وَالجِيُوسِيَاسِيَّة

- الفُـرَصُ وَالتَّحَدِّيَات -

❖ **عباس علي بور**(*)
❖ **جهانغير حيدري**(**)
❖ **محمد حسين حاجيلو**(***)

(*) أستاذ مساعد في جامعة الإمام الحسين عليه السلام
(**) طالب على مستوى الدكتوراه في حقل الجغرافيا السياسية في جامعة الخوارزمي.
(***) عضو الهيئة العلمية في جامعة (بيام نور) طهران.

١ـ المقدمة

يـتم توظيـف السـيناريوهات مـن أجـل تحليـل مسـار الماضي والـتكهّن بما سـتكون عليـه الأمـور فـي المسـتقبل، وإن التركيز والاهتمام الرئيس في السيناريوهات يرمي إلى إيجاد أو إعادة صياغة الوقائع ومسارات المستقبل والماضي على أساس مجموعة من الشواهد والمعطيات والمعلومات التي يتم العمل على تجميعها والمقارنة فيما بينها[١]. لقد شـهد الشـرق الأوسـط تحـوّلات هامـة علـى مـدى العقـود المنصرمة، وقد أدّت هذه التحولات إلى تغييرات في تركيبة وتـوازن القـوى علـى المسـتوى الإقليمي، وعرّضـت البلـدان والـدول المجـاورة للجمهوريـة الإسـلامية الإيرانيـة إلـى الكثيـر مـن التغيّـرات والتحـوّلات، وقـد اقترنـت هـذه التحـوّلات بالكثير من التحديات والمشاكل المختلفة، وتركت بتأثيرها على الأمن الوطني للاعبين من بلدان المنطقة، ومن بينها الجمهورية الإسلامية الإيرانية[٢].

وفيما يتعلق بالعراق يمكن القول: إن هذا البلد منذ عـام ١٩٦٠ م فما بعـد، كـان بـؤرة للكثيـر مـن التهديـدات الحقيقيـة والملموسـة لإيـران. فقـد كانـت العلاقـات بـين البلدين من ذاك التاريخ إلى عام ١٠٧٥ م شديدة التوتر والتشنّج، أعقبت ذلك مدة قصيرة من الهدوء استمرّت لخمس سنوات كانت نتيجة لتوقيع معاهدة الجزائر، ثم شـهدت العلاقـة بـين البلـدين فـي نهايـة المطـاف أطـول تجربة من القتال والحرب في القرن العشرين للميلاد بعد حـرب فيتنـام[٣]. ومـن بـين المنعطفـات الأخـرى فـي التاريخ السياسي للعراق والتي تركت تأثيرها على الأمن

والمصالح الوطنية لإيران، يمكن لنا أن نذكر العديد من الموارد، من قبيل: حرب الخليج الفارسي الأولى، وتحديد مناطق خاصة تحت مسمّى حظر الطيران في الجغرافيا السياسية للعراق، واجتياح الولايات المتحدة الأمريكية للعراق واحتلالها لهذا البلد عام ٢٠٠٣ م، والمصادقة على الدستور والنظام شبه الفدرالي في عام ٢٠٠٥ م، واستلام الشيعة للسلطة في التركيبة السياسية للعراق، والفتنة التي ظهرت بفعل الصراعات الإقليمية وتمكين داعش من الانتشار في مناطق واسعة من العراق انطلاقاً من الموصل، وما إلى ذلك من الأحداث الأخرى. ومن ناحية أخرى أيضاً فإن تراكم الاحتكاكات الجيوسياسية في الجوار القريب من إيران والناشئ من الموقع النسبي لإيران جدير بالملاحظة والاهتمام. حيث تقع إيران ضمن ضمن فضاء جغرافي تحيط بها ستة مساحات جيوسياسية متداخلة، وهي عبارة عن: (الشرق الأوسط العربي، والقوقاز، وآسيا المركزية، وشبه القارة الهندية، والخليج الفارسي، وبحر الخزر)، وتعد البلدان المحيطة بإيران من أكثر البلدان خليطاً غير متجانس من الناحية العرقية وتعدد اللغات، بحيث يمتدّ هذا الخليط ليشمل بعض المناطق الحدودية الإيرانية من جميع أطرافها أيضاً. وقد أدى فراغ السلطة والقدرة في القوقاز والعراق وسوريا وغيرها إلى حدوث بؤرة جاذبة لتدخل القوى الإقليمية والعالمية في هذه المناطق، يُضاف إلى ذلك التركيبة السنية والعربية والتركية، ومن جهة أخرى تجارة وإنتاج المخدرات لتفاقم من المشكلة. وفي مثل هذا المناخ الذي يحكمه الفضاء الأمني والعسكري الممزوج بالمناوشات الناشئة عن انعدام الثقة والاطمئنان، يُعد اللجوء إلى الاستراتيجية الجيوسياسية أمراً ناجعاً للخروج من هذا المأزق. ولهذا السبب حيث يشكّل العراق .بوصفه بلداً يحتوي على التهديد الأكبر لإيران، ويمتلك الشريط الحدودي الأطول مع إيران .مادة جديرة بالدراسة على أساس الاستراتيجية الجيوسياسية. وذلك لأن المحيط الاستراتيجي المحيط بالجمهورية الإسلامية الإيرانية هو بحيث أن العراق .الذي يمثل عضواً منتمياً إلى منطقتي الخليج الفارسي والشرق الأوسط العربي .يشكل حلقة الوصل بيننا وبين المعادلات وتوازن القوى الإقليمية في منطقة الشرق الأوسط، كما أنه يمثل من جهة أخرى أحد المنافسين الدائمين لإيران في الخليج الفارسي[٤].

من الواضح جداً أن العراق .الذي يشكّل الشيعة فيه الأكثرية السكانية .إذا قام فيه نظام حقيقي قائم على أساس الديمقراطية، يمكن له أن يُشكل فرصة

للجمهورية الإسلامية، بيد أن تحديات الأعوام الأخيرة (ولا سيّما بعد سقوط الموصل بيد داعش)، تضع هناك ثلاثة سيناريوهات أخرى يمكن توقعها بالنسبة إلى العراق الحديث، وإن سيناريوهين منها يحملان تداعيات ومخاطر جوهرية بالنسبة إلى إيران، وهذين السيناريوهين عبارة عن:

١ ـ عراق قوي يحكمه دكتاتور.

٢ ـ عراق مقسّم يعاني من الفراغ في السلطة.

أما السيناريو الثالث الذي يمثل فرصة جوهرية، فهو: العراق الفيدرالي من ثلاثة أقاليم (للشيعة والكرد والسنة).

٢ ـ منهج التحقيق

إن هذه الدراسة تعدّ دراسة مقارنة من حيث الأهداف والغايات، وتوصيفية ـ تحليلية من الناحية المنهجية. وفي هذا السياق عمدت هذه الدراسة مضافاً إلى المصادر المكتوبة ـ الأعم من المقالات والمجلات والمواقع التحليلية والخبرية المعتبرة والكتب وغيرها ـ إلى اعتماد الاستراتيجية الجيوسياسية بوصفها أساساً لها. وعلى هذا الأساس فإن تحليل الوضع القائم، والتكهن بالمستقبل، وبناء الفضاء والأرضيات للسياسات المتبعة، يعد من الأركان الهامة في اتخاذ القرارات السياسية.

ولهذه الغاية تمّ العمل على تقييم فرضيتين من خلال توظيف المفاهيم الأساسية للاستراتيجية الجيوسياسية، وهاتان الفرضيتان هما:

١ ـ طبقاً للاستراتيجيات الجيوسياسية وتحليل الوضع القائم، سوف يتجلى في العراق الحديث واحد من ثلاثة سيناريوهات محتملة، وهي: الاقتدار، والتقسيم، والفدرلة.

٢ ـ أن تؤدي الاستراتيجية الجيوسياسية وتوقع أوضاع المستقبل، إلى استقرار النظام الفدرالي الذي يعطي للشيعة والكرد والسنة أقاليمهم.

وهذه الفرضية الثانية تمثل السيناريو الأمثل للجمهورية الإسلامية الإيرانية.

٣ ـ المباني والمفاهيم النظرية

١ / ٣ ـ الاستراتيجية الجيوسياسية

على الرغم من استعمال مصطلح (الجيوسياسي) في الكتابات التاريخية منذ عصر أرسطو إلى القرن العشرين

للميلاد، إلا أن تداوله بوصفه مصطلحاً جامعياً ليس ضارباً في القدم[٥]. إن مصطلح (الجيوسياسي) مقتبس عن السياسة الجغرافية، وإن التعبير عنه بعبارة «السياسة الجغرافية» يعدّ تعبيراً جميلاً وصحيحاً. ومنذ تبلور الشكل الأكاديمي لهذا العلم في الجامعات إلى هذه اللحظة .أي منذ السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر للميلاد .ظهر ما يزيد على السبعمئة تعبير عن هذا المفهوم[٦]. ولكن كما قال مؤسس المركز الجيو سياسي في ميونخ الفريق (هاوس هوفر) في تعبير خاص له عن المفهوم الجيوساسي: إن الحالة الجيوسياسة منطق يرمي إلى التغلّب على العدو بالالتفات إلى الموقعية والإمكانات الجغرافية[٧]، خلافاً للآراء السطحية، فإن السياسة المنشودة للأوضاع الجيوسياسية لا تشمل في الغالب السياسة الآنية، وسياسة الدول والأنظمة المهيمنة على البلدان، إلا إذا كانت الدولة أو التشكيلة الوزارية قد وضعت الاستراتيجية الجيوسياسية ضمن أهدافها البعيدة الأمد. وفي الحقيقة فإن السياسة في الحالة الجيوسياسية تحظى .على أساس أنجع نظريات هذا العلم .بمكانة متعددة الوجوه، ويمكن إجمالها بالوجوه الخمسة الآتية:

١ .إن المراد من السياسة في الغالب هي السياسة الخارجية للبلدان أو الاتحادات، وليس كل سياسة، كما نجد في بعض المعاجم اللغوية غير التخصصية تعريف هذا العلم على النحو الآتي: (إن الحالة الجيوسياسة تعني دراسة نفوذ العناصر الفيزيائية في المسار والسياسة الخارجية لبلد ما)[٨]. وإن كان بالإمكان استخدام مصطلح اتحاد الدول إلى جانب الدولة.

و٢ .إن السياسة المقتبسة من الجغرافيا تشتمل على ثقل استراتيجي؛ وكما يلوح من تعريف البنتاغون ووزارة الدفاع الفرنسي، فإنها عبارة عن استراتيجية أو فن توليفة القوّة الوطنية (المشتملة على ستة إمكانيات وطنية) لتحقيق الانتصار على العدو أثناء الحرب أو السلم، ثم تتضح الأبعاد والمساحات الجيوسياسية بشكل أكبر. وعلى هذا الأساس ولأجل اتضاح القضية الآنفة، يمكن تسمية الحالة الجيوسياسة بـ «الاستراتيجية الجغرافية». وهذا التعبير يعمل .إلى حدّ ما .على التمييز البناء لسياسة الدول والتشكيلات الوزارية، وفصلها عن السياسة المنشودة للحالة الجيوسياسية.

٣ ـ طبقاً للفقرة الثانية وعلى أساس المنطق الجيوسياسي، نجد البلدان والدول والأنظمة التي تتبع الاستراتيجية الجيوسياسية، هي وحدها التي تميل إلى

الثبات والاستقرار الأمني، وعلى العكس من ذلك عندما يكون الاتجاه العام للدولة أو النظام السياسي على خلاف هذه الاستراتيجية، فإن البقاء الوطني .الذي يمثل الهدف الماهوي غير القابل للتغيير .لن يكون مضموناً. وإن هذا الاتجاه وإن كان قهرياً، إلا أنه كامن في صلب ومتن التعاليم الجيوسياسية، وقد يكون بادياً للعيان أحياناً. كما يذهب البعض إلى الظن بأن الحالة الجيوسياسية هي العلم الذي يبيّن لزعماء وقادة الدول الطريق إلى الحصول على أساس جغرافيا القدرة الوطنية.

٤ ـ من الناحية الاستراتيجية للحالة الجيوسياسية، فإن كل بلد أو دولة أو نظام يمتلك قوة واضحة، ويقوم شعاع نشاطه الجغرافي على أساس قدراته الوطنية، يمكنه أن يندرج ضمن خمسة مستويات، وهي: العالمية، وما بعد الإقليمية، والإقليمية، والمناطقية، والوطنية. ويمكن لكل من الولايات المتحدة الأمريكية، وفرنسا، والهند، والمملكة العربية السعودية، والكويت، أن تشكل نموذجاً صالحاً لتجسيد كل واحدة من هذه المستويات الخمسة[٩]. وعلى هذا الأساس فإن الدولة ذات القوة المناطقية، إنما يمتد شعاع نشاطها ونفوذها الشامل إلى عدد من البلدان المحيطة بها. وإن ذهاب هذه الدولة إلى أبعد من المنطقة لغرض الإخلال بنظمها دون التسلح بآلية مناسبة سيكون بالنسبة لها بمثابة اللعب بالنار. وعلى سبيل المثال فإن الحد الأقصى لقدرة المملكة العربية السعودية في التأثير الشامل إنما يقتصر على حدود المناطق الخاضعة لسيطرة دول مجلس التعاون الخليجي (الخليج الفارسي) فقط.

٥ ـ إن الجماعات والمنظمات والحركات والتيارات الوطنية والتحررية، التي تسعى إلى إقامة دولتها الخاصة، أو أنها تحتوي .بعبارة أخرى .على قومية غير مكتملة، تستفيد في الغالب من المسالك والتعاليم والتوجهات الجيوسياسية. وإن السياسة هنا تشتمل بدورها على مفهوم استراتيجي طويل الأمد.

٦ ـ إن مساحة مفهوم السياسة في المفهوم الجيوسياسي لا تقتصر على هذه الموارد فقط، إلا أن هذا النوع من السياسة .على كلّ حال .لا يمكن تصوره خارج البُعد الأرضي الاستراتيجي والطويل الأمد[١٠].

٢ / ٣ ـ الاستراتيجيا والجيواستراتيجيا

إن الاستراتيجيا (Strategy) مأخوذة من الكلمة الإغريقية استراتوجوس (Strategos) بمعنى قائد الجيش

والبلد، وما يقوم به من الخطط والفنون التي كان الإغريق والرومان يلجأون إلى اعتمادها للانتصار في الحروب، وهي تمثل نوعاً من الخدع العسكرية التي كانوا يطلقون عليها مصطلح الاستراتيجوم (Strategom). وإن أقدم تعريف لمصطلح الاستراتيجيا عبارة عن: «فنون القادة في حقل التدابير والخدع العسكرية وقيادة الحرب»[١١]. لا يمكن للاستراتيجيا أن تكون مجرّد فرضية أو عقيدة مجرّدة ومنفصلة عن سائر المسائل، بل هي في الحقيقة نمط فكري يهدف إلى تبويب وتنظيم وتشفير الحركات التي يجب تنظيمها على أساس الأولويات[١٢].

وقال (موتر جيملر) في تعريف الجيوستراتيجيا: إن الجيوستراتيجيا تعني العلم وفن ربط النشاطات القائمة على أساس السياسة والاستراتيجيا والجغرافيا، وتوظيف هذا الارتباط في الحركات الاستراتيجية العسكرية[١٣]. وقد ذهب الدكتور (حافظ نيا) نقلاً عن (شيفا)[١٤] إلى اعتبار الجيوستراتيجيا علم الارتباط بين الحالة الجيوسياسة والاستراتيجية، مؤكداً على ضرورتها في التخطيط العسكري والمشاركة المؤثرة في الحرب أو حتى فهم الاستراتيجيا أو التكتيك العسكري، والعلم بتأثير العوامل الجغرافية على العمليات العسكرية. وعلى أساس هذا الاتجاه فإن التركيبة الجغرافية تعمل على بلورة المسائل العالمية والعناصر الاستراتيجية، والمناطق الجغرافية الخاصة، يمكن التعبير عنها بـ«المنطقة الجيواستراتيجية»[١٥].

٣ / ٣ ـ الأمن الوطني

إن الأمن الوطني يمثل على الدوام الهاجس القومي لجميع الأمم والدول. ومن هنا فإن نجاح السياسة الخارجية لكل دولة رهن باستحكام وقوة ومتانة أمنها الوطني. وطبقاً لهذه الرؤية تتحدد السياسة الخارجية أبداً من زاوية الأمن القومي وآفاق هذا المفهوم والنسيج الاجتماعي[١٦]. واليوم يمثل مفهوم الأمن القومي بالنسبة إلى الكثير من البلدان حاجة ملحّة إلى المحافظة على الاستقلال وعدم التفريط بكامل التراب الوطني، والمحافظة على أسلوب الحياة الوطنية، والحيلولة دون التدخل الأجنبي والخارجي في الشؤون الداخلية للبلاد من طريق رفع مستوى القدرات العسكرية. يمكن للأمن في كل دولة أن يتم تعريفه من خلال انعدام الأمن في البلدان الأخرى، ويمكن لكل

دولة .من خلال تعريفها الخاص للأمن القومي في ضوء الإمكانات المتوفرة في إطار التعريف الذي تمتلكه للأمن الإقليمي .أن تدافع عن نفسها في مواجهة البلدان الأخرى[١٧]. إن الأمن القومي أو بعبارة أخرى: المصالح الوطنية، عبارة عن مجموعة من الشرائط والعناصر الحيوية التي تحقق الاحتياجات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. إن هذه العناصر يتم استلهامها من الظروف الجيوسياسية والبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية لمجتمع ما، وبالتالي مكانته في النظام الدولي الذي يتمتع بالبعدين الداخلي والخارجي[١٨]. إن البعد الداخلي يؤكد على إحلال النظم والهدوء، وضمان المصالح العامة والتنمية الثقافية والحضارية، وأما البُعد الخارجي فينظر إلى بيان وتعيين موقع البلد في الساحة الدولية[١٩]. يعدّ الأمن القومي جزءاً من سياسة الدولة حيث الهدف منه توفير المناخ المناسب للسياسة الوطنية والدولية للحفاظ أو توسيع القيَم الحيوية الوطنية في مواجهة التحدّيات القائمة والكامنة بالقوّة[٢٠]. قال (بيرجنسكي) في تعريف هذه المفردة: إن المعنى المحدود للأمن القومي لا ينحصر بالأمن العسكري البحت فقط. فعلى الرغم من أن القوّة العسكرية كانت تشكل واحدة من الأبعاد الهامّة في التنافس التاريخي والتقليدي بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي السابق، إلا أن الأمن القومي يشتمل على الكثير من العناصر الأخرى، ومن بينها: الزعامة السياسية، والقوة الاقتصادية، والإبداع التقني، والحياة الأيديولوجية[٢١]. كما أن الأمن القومي عبارة عن: قدرة الدولة والشعب في قبال القيم الحيوية في مواجهة المخاطر المتمثلة بالآفات الداخلية والتهديدات الخارجية. وإن الأهداف التي يجب اتباعها بوصفها ضامنة للأمن القومي عبارة عن:

١ .الحفاظ على الاستقلال والدفاع عن كامل التراب الوطني.

٢ .تحقيق الرفاه العام والاستقرار السياسي للبلد.

٣ .نشر القيَم الوطنية والاعتقادية والمحافظة عليها.

٤ ـــ توفير الإمكانات لمواجهة التحديات المحتملة[٢٢].

وعليه طبقاً للنتائج المستحصلة من التعاريف أعلاه، يمكن في المجموع تعريف الأمن القومي بأنه المسار الدفاعي العسكري وغير العسكري لبلد ما من أجل البقاء ومواصلة الاستقرار والحفاظ على المصالح الوطنية في

مواجهة الآفات الداخلية والمخاطر والتهديدات الخارجة، وذلك من خلال الالتفات إلى الإدراك والفهم الصحيح للقدرات والإمكانات المتاحة[٢٣]. ويتم ضمان الأمن القومي على أساس الأصول والخطط والبرمجة من قبل إدارة الأمن القومي. وفي هذه الإدارة يحظى لزوم الاهتمام بالأبحاث المرتبطة بضمان الأمن القومي بمكانة وأهمية خاصة[٢٤].

٤ـ ضوء على بيئة الدراسة

في شاخص بنية البلدان الذي يحدّد عناصر تكوين وانسجام البيئة والمناخ والعلاقات بينها، يحتل عنصر الموقع الجغرافي مكانة قوية وراسخة. وفي الحقيقة فإن الموقعية في الرؤية الجيوسياسية تعد في هوية البلدان والمناخات والبيئات من أهم العناصر، وأن سائر العناصر الأخرى تتأثر بها إلى حدّ كبير[٢٥]. ومن هذه الناحية يمتلك العراق موقعاً جغرافياً وسياسياً هاماً في منطقة الشرق الأوسط. حيث يحدّ هذا البلد من الشمال تركيا، ومن الشمال الغربي سوريا، ومن الغرب الأردن، ومن الجنوب الغربي المملكة العربية السعودية، ومن الجنوب الكويت، ومن الشرق الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ويبلغ مجموع مساحة الحدود المحيطة بالعراق ٣٨٥٩ كيلومتراً، ومنها ١٦٠٦ كيلومتراً مع إيران، و١٨١ كيلومتراً مع الأردن، و٢٤٠ كيلومتراً مع الكويت، و٨١٤ كيلومتراً مع المملكة العربية السعودية، و٦٠٥ كيلومتراً مع سوريا، و٣٥٢ كيلومتراً مع تركيا. ويبلغ طول الساحل العراقي المطلّ على الخليج الفارسي .وهو الممر المائي الوحيد للعراق الموصل إلى المياه الحرّة، ويبلغ طوله ما يقرب من ٥٨ كيلومتراً. وطبقاً لبعض المصادر على أساس حالات الجزر والمد ربما تقلص الشريط الساحلي للعراق بمقدار ٢٠ إلى ٤٨ كيلومتراً، وبذلك يمتلك العراق موقعاً برياً نسبياً[٢٦].

لم يشهد أي شريط حدودي للعراق مع جواره حجم المتغيرات التي شهدتها الحدود القائمة بينه وبين إيران، وكان لذلك بالتالي تأثيرات جمّة على البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية في كلا البدين[٢٧]. ومن جهة أخرى فإن امتلاك العراق لأطول شريط حدودي مع إيران، وانتشار أكثر مدنه كثافة بالسكان في المناطق الشرقية والمحاذية لإيران يعد من نقاط الضعف الجيوسياسي للعراق، الأمر الذي يجعله معرّضاً للخطر فيما يتعلق بالمسائل الدفاعية والأمنية[٢٨]. كما أن مسار بناء

الدولة .الشعب قد واجه من الناحية التاريخية في العراق الكثير من الاختلافات والتحديات الأساسية. وهذه المسألة تمثل تحدياً رئيساً في المرحلة التاريخية المعاصرة للعراق؛ لوجود اختلافات هامّة في وجهات النظر حول تحديد ماهية الدولة العراقية بين الشيعة والسنة والكرد[٢٩]. وفيما يتعلق بتأسيس وبناء الدولة العراقية يمكن القول: هناك الكثير من الآراء حول المعضلة الجينية في ولادة دولة العراق. فهناك من يذهب إلى «افتعال وتصنيع الدولة في العراق»[٣٠]، وهناك من يتحدث عن «العراق بوصفه دولة منبثقة عن إرادة الإنجليز بعد انتهاء قيموميتهم على العراق سنة ١٩٢٠ م»[٣١]، هناك من يتحدّث عن «وحدة العراق حتى قبل القوامة الإنجليزية والأواصر الواسعة بين الأكراد والعرب في مرحلة ما قبل تأسيس الإمبراطورية العثمانية»[٣٢]. بيد أن الكفة في الأدلة المرتبطة بالماهية الجينية لتركيبة بناء الدولة وبناء الشعب تميل لصالح الرأي القائل بالهوية الصناعية والمفتعلة للعراق. وفي هذا الشأن يمكن لتاريخ النزاعات الطويلة والمحتدمة على أساس العنف القومي والعرقي والديني[٣٣] أن يشكل للباحثين شاهداً قوياً على ذلك[٣٤].

لقد شكل احتلال العراق من قبل الولايات المتحدة الأمريكية في العراق سنة ٢٠٠٣ م، انعطافة في تاريخ الجماعات السلفية في العراق، وهذا يُعدّ من حيث السعة والتاثير أمراً لا يقبل المقارنة بمراحل ما قبل هذا التاريخ. وقد شهدت أنشطة الجماعات السلفية المسلحة في بداية أمرها الكثير من المسميات، من قبيل: منظمة الجهاد، وجماعة أبناء الإسلام، ومقاتلو الجهاد، وجيش محمد، والمجموعة السلفية المجاهدة، وتنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، وجيش المجاهدين، حيث بدأت هذه الجماعات نشاطها في المناطق السنية، مثل الأنبار. وقد شكل احتلال العراق فرصة مناسبة للسلفيين في الخارج للانخراط في الصفوف الأمامية للمتمردين في العراق[٣٥]. إن هذا المناخ جعل من العراق بؤرة أصلية لتفشي وانتشار السلفية المتطرّفة، وأن يتحول في نهاية المطاف إلى جبهة مركزية للقاعدة. وعلى كل حال فإن العراق يعتبر من الناحية الجيوسياسية من أهم البلدان المجاورة لإيران، حيث يمتلك العراق أطول شريط حدودي مع إيران يمتدّ طوله ١٥٨٩ كيلومتراً، هذا في حين أن أقليتين من الكرد والعرب في إيران تقطنان في المناطق الحدودية مع العراق[٣٦]. ومن ناحية أخرى فإن كلا البلدين (إيران والعراق) هما من بين أكبر بلدان العالم الإسلامي، كما أنهما يحتويان على أكبر عدد

للسكان الشيعة في العالم الإسلامي، بحيث أن نسبة السكان الشيعة في إيران تبلغ ٨٩٪، وأن نسبة السكان الشيعة في العراق تتراوح ما بين ٦٥ إلى ٧٠٪ من مجموع السكان. وفي الحقيقة فإن إيران والعراق يحتلان المركزين الأول والثاني على التوالي من حيث عدد السكان الشيعة في العالم الإسلامي[٣٧].

٥ـ معطيات التحقيق

١ / ٥ـ العراق القوي بقيادة دكتاتورية

إن بحث تاريخ اقتدار العراق وتأثير ذلك على الأمن والمصالح الوطنية للعراق يعود إلى مرحلة الإمبراطوريتين الصفوية والعثمانية. ففي عصر الإمبراطوريات كان هناك على الدوام نزاعات وحروب، وكان يتمّ رسم الحدود الفاصلة بينها. وفي عصر الإمبراطورية الصفوية في إيران بقيادة الشاه إسماعيل، كان السلطان سليم يحكم الإمبراطورية العثمانية، وقد شهدت هذه الحقبة اندلاع المناوشات العسكرية الأولى بين هاتين الإمبراطوريتين، حيث لجأ الشاه إسماعيل الصفوي إلى العامل المذهبي لتوحيد الصفوف، وأعلن التشيّع بوصفه مذهباً رسمياً لإيران. وقد استمرت الحروب بين هاتين القوتين لثلاثة قرون، وأدت إلى إبرام الكثير من المعاهدات والبروتوكولات بين البلدين[٣٨]. وعلى هذا الأساس فإن انتماء هذه الرقعة الجغرافية من العراق إلى إحدى الإمبراطوريات كان يشكل تحدياً لإيران حتى قبل ولادة قطر ودولة مستقلة باسم العراق. إن اقتدار العراق عندما يسيطر عليه دكتاتور مستبد، فإنه بالالتفات إلى العقد الجيوسياسية سيتحول العراق ـ على المستوى الداخلي والخارجي ـ إلى ساحة صراع مستمر. ومن بين نماذج ذلك الحرب المفروضة التي شنها نظام صدام في العراق على إيران والتي استمرت لثمان سنوات، واحتلال الكويت، والتمرّد على الإرادة الدولية وما إلى ذلك من الأحداث الأخرى التي عصفت بالعراق على مدى العقود الأخيرة. وفيما يلي نستعرض التحديات الناشئة عن مثل هذا العراق.

أ ـ تغليب السياسة الخارجية الهجومية في العراق المقتدر

يُعدّ العراق بسبب وزنه السياسي وظرفيته الاقتصادية والعسكرية والجغرافية واحداً من اللاعبين الأساسيين في منطقة الشرق الأوسط، ومن هنا فإنه يؤثر بمقدار ما يتأثر ويترك تأثيره على متغيرات المنطقة كما تترك تأثيرها عليه[٣٩]. وإن الذي يلفت الانتباه على مدى القرن المنصرم

في العراق هو اتباعه سياسة خارجية هجومية وعدوانية ولا سيما في النصف الثاني من القرن العشرين[٤٠]. إن السياسة الخارجية الهجومية للعراق على مدى العقود المنصرمة كان على الدوام يشكل عامل قلق لبلدان الجوار، وكذلك الاستقرار والأمن الإقليمي أيضاً. إن الرؤية العميقة والثاقبة إلى الأزمات التي شهدتها العقود الأخيرة، من قبيل: الحروب الثلاثة المدمّرة، والعلاقات العدوانية للعراق تجاه بلدان الجوار، تثبت أن حصر عوامل الأزمات المتكررة بالأيديولوجية التي ينتهجها حزب البعث الذي سيطر على العراق منذ عام ١٩٧٠ م وحتى ٢٠٠٣ م، يعكس نوعاً من السطحية والرؤية الساذجة للأمور، وعليه يجب البحث عن جذور الأزمة في أمور أخرى. وإن الوضع الجيوسياسي الخاص للعراق هو من بين الأسباب والعوامل التي يمكن لها أن تحظى بالاهتمام الخاص في هذا الشأن. إن الموقع الجيوسياسي للعراق هو من بين العوامل التي تترك تأثيرها بمختلف الأشكال على السياسة الخارجية لهذا البلد. وبطبيعة الحال فإن تأثير هذا العنصر -إلى جانب العناصر الأخرى، من قبيل: العنصر الأيديولوجي وعصر القيادة -قد تعرّض إلى بعض التغيّرات في مختلف المراحل التاريخية، ولكنه كان يُعدّ على الدوام تقريباً بوصفه واحداً من العناصر الحاسمة والمصيرية في السياسة الخارجية للعراق. يمكن اعتبار وجود الكثير من آبار النفط في العراق، ومشاكل هذا البلد في الوصول إلى المياه الحرّة، وحدوده الطبيعية والمفروضة عليه مع دول الجوار، والاختلاف حول طرق الاستفادة من مصادر المياه المشتركة، ووجود القوميات والأعراق والمذاهب المحتلفة في هذا البلد الذي وفر الأرضية الخصبة لمفاقمة مظاهر التخلف في الداخل، وما إلى ذلك من العناصر المتعددة الأخرى، بوصفها من الخصائص الجيوسياسية وعناصر ظهور التحديات بين العراق وجيرانه، مما يترك تأثيره العميق على السياسة الخارجية لهذا البلد. وعلى كل حال فإن التاريخ المعاصر للعراق يثبت بوضوح أن الشرائط الجيوسياسية الخاصة للعراق -بغض النظر عن نوع السلطة والنظام الذي يحكمه -يعدّ على الدوام من العناصر المصيرية في رسم السياسة الخارجية لهذا البلد، ويمكن لدراسة هذه الخصائص بدقة أن تساعدنا في تحليل الوقائع[٤١]. وعلى كل حال فإن هذه الحقيقة الماثلة في مورد العراق وسياسته الخارجية تحتم علينا عدم إنكار أن هذا البلد كان منذ لحظة ولادته وتأسيسه يعاني من معضلة الضعف الجيوسياسي، وما دامت هذه المشكلة ماثلة، فإن الحظوظ في التنمية والتطور على أساس الصلح والتفاهم مع دول الجوار سوف تتضاءل إلى حدّ كبير[٤٢]. وعلى هذا الأساس فإن السياسة

الخارجية في العراق الجديد .كما هو الحال في الحقبة الملكية والجمهورية .تتأثر إلى حدّ كبير بالأسباب الداخلية والجغرافية الثابتة وغير المنسجمة بين الهوية والسيادة أو الدولة والشعب، ومن بين الخصائص الأساسية في هذا الشأن التعقيدات الجيوسياسية، والاقتصاد المعتمد على النفط، والهوية والقيَم العربية المشتركة، وعلى الرغم من التغيير في البنية الحقوقية، إلا أن هذه العناصر والخصائص لم تتعرّض إلى الكثير من التغيّر، ومن المستبعد أن نشهد فيها تغيّراً ملحوظاً على المدى المنظور[٤٣]. وحيث يكون للعوامل والعناصر الجغرافية دور رئيس ومباشر في السياسة الخارجية للعراق، ولا سيما تجاه جيرانه في حوض الخليج الفارسي، فإن استمرار هذه الشرائط إذا اقترنت بوجود حكم دكتاتوري في عراق قوي، فإن هذه التحديات القديمة ستعود إلى الظهور من جديد، وإن التهديد الأكبر من جرّاء ذلك سوف تتحمله الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ب ـ مدعيات الضمّ القائمة على الأسس القومية

على الرغم من أن مسألة تقسيم محافظة خوزستان وضمّها إلى بلاد ما بين النهرين كانت مطح نظر الإدارة البريطانية منذ القرن التاسع عشر للميلاد، وكانت الدول العراقية المتعاقبة على مدى الأعوام منذ سنة ١٣٠٣، و١٣٢٥، و١٣٢٩، وحتى عام ١٣٣٨ هـ ش، تعمل بدعم من بريطانيا وبعض الدول العربية مثل: مصر وسوريا والكويت وليبيا، على ضمّها إليها، بيد أنه ومنذ مجيء حزب البعث إلى السلطة في العراق، كانت مسألة استقطاع خوزستان وضمّها إلى العراق تشكل الهدف الرئيس والثابت للنظام الحاكم في العراق. وعلى مدى حرب الثمان سنوات كان الإعلام والحكم العراقي لا ينفكان يثيران هذه المسألة. ويبدو أن العراق من خلال هجومه على إيران كان يستهدف أمرين كهدف أعلى وهدف أدنى، وقد تمثل الهدف الأعلى بضم محافظة خوزستان ولا سيما المناطق العربية منها إلى العراق، وتمثل الهدف الأدنى بفسخ معاهدة عام ١٩٧٥ م (المعروفة بمعاهدة الجزائر)[٤٤]. إن ادعاء التحرير والضم من قبل النظام العراقي طوال حرب الثمان سنوات، يعدّ من الأسباب التي فاقمت الأزمة والحرب بين العراق وإيران وزادت الأمر تعقيداً. فعندما عبرت القوات العراقية حدود شط العرب ودخلت محافظة خوزستان ذات الغالبية العربية، صرّحت بأن هدفها هو تحرير

«عربستان»[٤٥]. إن ادعاء دولة ما لامتلاك أرض في محافظة تحتوي على خزين كبير من النفط، مع الاختلاف في رسم الحدود المائية، يخلق ظروفاً بالغة التعقيد في العلاقة بين إيران والعراق[٤٦]. وعلى أساس ذات هذا الادعاء تمّ احتلال دولة الكويت أيضاً، ولكننا لن ندخل في تفاصيل هذه المسألة تجنباً للإطالة. إن الدول تعمل على تعريف دائرة نفوذها على أساس الاستراتيجية الجيوسياسية وحجم تأثيرها وقدراتها الذاتية. إن السوابق السياسية والجيوسياسية للعراق تثبت أن قوّة العراق بقيادة صدام كانت مؤثرة في اتباع سياسة الهجوم على إيران والكويت. وعليه فإن هذه العناصر الجغرافية والجيوسياسية لا تزال قائمة في صُلب الجغرافيا السياسية للعراق، وإذا اقترنت هذه الظاهرة بقدرة العراق واستيلاء نظام دكتاتوري عليه، فإن التحديات ستعود من جديد.

ج ـ عملية الربط بالآلية الجيوسياسية العربية والعمل على محاصرة إيران

إن جهود الدول في الذهاب إلى أبعد من حدودها الوطنية من أجل الانضمام إلى مجتمع أكبر يعكس حيوية تلك الدول في مواصلة الحياة[٤٧]. لقد شكل العراق بعد انتصار الثورة الإسلامية على الدوام مفصلاً للخطاب العربي القومي حتى عرف واشتهر في الأوساط الإعلامية بوصفه «البوابة الشرقية»[٤٨]. كما كان الدعم الواسع للعراق من قبل دول مجلس التعاون الخليجي في حربه العدوانية ضدّ إيران، من أبرز تجليات التحالف فيما بينهم في إطار ظاهرة «القومية العربية»[٤٩]. يبدو أن الأواصر المشتركة بين الدول العربية المطلة على الخليج الفارسي تمنح هذه الدول هوية خاصة تميّزها من إيران[٥٠]. ترى الدول العربية في المنطقة أن وصول الشيعة والكرد إلى السلطة، سوف يحوّل العراق من قوّة عربية وازنة في مواجهة إيران، إلى دولة خاضعة للنفوذ الإيراني، وأن حضور الشيعة في السلطة الحاكمة في العراق سوف يرجّح توازن القوى الإقليمية لصالح إيران. وهم يرون أن العراق يجب أن يكون على الدوام مناوئاً لإيران، ولا يهادنها أبداً، وهذه الرؤية سوف تشكل بؤرة تحول دون التقارب بين بلدان الخليج الفارسي واتخاذ السياسات الإقليمية المشتركة[٥١]. ومن ناحية أخرى فإن تحوّل العراق إلى قوة كبيرة وسلطة دكتاتورية يحكمها رئيس مستبد، سوف يعقبها استجلاب مصادر القدرة (ودعم البلدان العربية)، وإحياء النزعة المتطرّفة في العراق. وفي هذه الحالة ستكون إيران في الفضاء المحيط

بها قوة من دون حليف. وإن العناصر التركية / العربية / السنية التي تشكل روابط استراتيجية لدى اللاعبين مع القوى العالمية تعبر عن العزلة الجيوسياسية لإيران.

د ـ عودة الخلافات السابقة إلى الظهور

إن المسائل الخلافية التي هي من قبيل: رسم الحدود التي لم يُبدِ الجانب العراقي ميلاً إلى تحديدها حتى بعد انتهاء أزمة الكويت[٥٢]. وإعلان رئيس الجمهورية العراقي جلال الطالباني عن عدم اعترافه بمعاهدة عام ١٩٧٥ م[٥٣]، تعود إلى جذور أعمق، بحيث قال مساعد رئيس الوزراء ووزير الداخلية الأسبق في العراق صالح مهدي عمّاش: لم تكن هناك لدى العراق خلافات جادّة مع إيران حول شط العرب. إن شط العرب جزء من العراق، وقد استقطع في مرحلة القيمومة الإيرانية وأطلق عليه اسم الأهواز خلافاً لرغبة الشعب العراقي[٥٤]. وكذلك تصريحات المسؤولين العراقيين في الاعتراض على إقامة إيران مفاعلات ذرية على الحدود العراقية على بعد سبعين كيلومتراً من مدينة البصرة[٥٥]، وعدم التفاوض بشأن معاهدة السلام، وعدم إبرام مثل هذه المعاهدة في العلاقة بين البلدين واستمرار حالة اللاسلم واللاحرب[٥٦]، والتنافس في منظمة الأوبك ووجود المصالح النفطية المشتركة، ودور عنصر القومية العربية، وحضور الداعمين للقاعدة وفلول حزب البعث، وبعض العرب السنة، ووجود بعض الأحزاب المعارضة لإيران، من أمثال: منظمة مجاهدي خلق، وبيجاك، والكومولة، والحزب الديمقراطي الكردستاني في العراق وغيرها من المنظمات الأخرى[٥٧]، هي من الأمور التي إذا حكمت العراق دولة قوية ومستبدة، فإنها ستجد أرضية خصبة إلى إثبات تواجدها وظهورها، وهذا بطبيعة الحال سيشكل خطراً على الأمن القومي والمصالح الوطنية لإيران. وعليه فإن استمرار الخلافات التاريخية بشأن الحدود، والاختلاف بشأن تسمية الخليج الفارسي وشط العرب، والهوية والقومية واللغة وما إلى ذلك، سوف تؤدي إلى تراجع العلاقة بين البلدين. وعلى هذا الأساس عندما يتعرض كل من إيران والعراق إلى الضعف على المستوى الداخلي والخارجي يتعيّن عليهما عدم التقارب من بعضهما، لأن هذا التقارب سوف يؤدي إلى سوء التفاهم، وإن كل معاهدة يتم توقيعها في ظل هذه الظروف، لا ينبغي التفاؤل بأنها ستؤدي إلى سلام حقيقي أو أنها سوف تساعد على إضعاف عناصر الخلاف على المدى الطويل[٥٨]. كما لو تمكن أحد الطرفين من الحصول على قوة من دون منازع أو أحسّ من نفسه

بذلك، فإن الوصول إلى توافق استراتيجي بين البلدين على أساس مصالح البلد الآخر سيكون مستبعداً أيضاً.

هـ. ارتباط العنصر السني في العراق بالتطرّف

إن ارتباط العنصر السني بالتطرف والقاعدة أصبح اليوم ملحوظاً على الساحة الجغرافية السياسية في العراق. ويذهب الاعتقاد إلى أن فشل هذا العنصر على المستوى السياسي وسياسة اجتثاث البعث في المنظومة الإدارية والعسكرية للعراق من جهة، وارتباط واقتراب نوري المالكي من إيران من جهة أخرى، يُعدّ من العناصر الأخرى التي تسببت بهذه الحالة. إن توظيف القوات «البعثية ـ التكفيرية» بدلاً من الدولة الإسلامية داعش، يعتبر صادقاً بالنسبة إلى العراق في الحد الأدنى. وفي الحقيقة فإن هذه المنظمة الفدائية فيما يتعلق بالعراق تحصل على وقودها البشري من أربعة مصادر زاخرة، وهي[٥٩]:

أ ـ الجنود والضباط والقادة المعزولون في جيش صدام، ولا سيما البعثيون منهم، ومن ذلك على سبيل المثال أن من بين التحديات التي واجهت الانتخابات البرلمانية في العراق عام ٢٠١٠ م، حظر ترشح عناصر حزب البعث في الانتخابات من قبل هيئة المساءلة والعدالة (اجتثاث البعث سابقاً)، مما استدعى اعتراض الجماعات السنية[٦٠]. إن هذه الأسباب أدت إلى الإحباط وخلقت مناخاً خصباً للانتماء إلى داعش.

ب ـ إن القبائل والعشائر السنية في محافظات نينوى وصلاح الدين والأنبار وغيرها من المحافظات العراقية الأخرى، شاهد على أن المملكة العربية السعودية ـ وهي المصنّع والمشغّل لداعش ـ قد تمكنت إلى حدّ كبير ـ بسبب نفوذها وتأثيرها على القبائل السنية في العراق والسيطرة على العشائر الساكنة على الحدود بين العراق والسعودية ـ من التدخل في الشؤون العراقية، وبذلك قامت بالضغط على الدولة المركزية للتنازل عن جزء من السلطة لصالح السنة في سياستها الإقليمية[٦١]. وقد حظيت القبائل والطوائف السنية بمثل هذه الورقة، وحصلت على دعم التيارات الداخلية المعارضة للحكومة المركزية والشيعية في العراق منذ انهيار نظام حزب البعث إلى يومنا هذا.

ج ـ إن العناصر الممتعضة والمحبطة في فترة تولي نوري المالكي لرئاسة الوزراء، والسجناء الهاربين من السجون، مما لا يمكن تجاهله في ظاهرة التقدّم السريع

لقوات داعش، يضاف إلى ذلك عدم وجود الدافع إلى المقاومة بين قوات الجيش في المناطق التي تعرّضت إلى الهجوم. إن اندحار الجيش العراقي المؤلف من عشرات الآلاف في مواجهة جماعة شبه عسكرية لا تتمتع بخبرة قتالية منظمة، ولا يبلغ عديد مقاتليها حجم أعداد قوات الجيش في مدينة الموصل، يثبت أن النسيج الاجتماعي لهذا الجيش لم يكن متناسباً مع سياسات رئيس الوزراء العراقي نوري المالكي في حينها[٦٢]. إن هذه الحالة تثبت أنه بالالتفات إلى العداء الظاهر والكامن للعنصر السني في إطار العديد من الأيديولوجيات والهويات والعوامل التاريخية وما إلى ذلك، تجاه نظام وحكومة الجمهورية الإسلامية الإيرانية، إذا كتب لها الظهور العسكري القوي بقيادة مستبدة يغلب عليها الطابع السني في تركيبته السياسية، فإن ذلك سوف يعمّق المواجهة مع إيران.

٢ / ٥ ـ التحديات الناجمة عن العراق المقسّم

أ ـ تهديد كامل التراب الوطني لإيران

إن إقامة النظام الفيدرالي بحرفيته في العراق، لن يُشكل خطراً أو تهديداً لإيران، بل هو تحوّل إيجابي في جوار إيران سوف تترتب عليه معطيات إيجابية. ويمكن إجمال هذه المعطيات بأمور من قبيل: انتعاش الأسواق الحدودية، وظهور وتقدّم الاستراتيجيات التنموية على الاستراتيجيات الأمنية، وما إلى ذلك من المعطيات الأخرى، وأما إذا آل الأمر إلى انهيار العراق وانقسامه، وقيام دول (عربية ـ شيعية)، و(عربية ـ سنية)، و(سنية كردية) على أطلاله، فعندها ستكون هناك تحديات تستهدف إيران، ومن بينها تهديد كامل التراب الوطني لإيران؛ وذلك لأن الارتباط العرقي والقومي المتداخل عبر حدود البلدين ـ من خلال تواجد القوميات الكردية والعربية في غرب وجنوب غرب البلاد ـ قد ينجم عن ظهور الدول الجديدة فتح شهية هذه القوميات إلى المطالبة بالاستقلال أو الانضمام إلى الدول المستقلة حديثاً.

ب ـ خلق الشرخ السياسي في العلاقات بين شيعة العراق وإيران

إن الحيلولة دون تقسيم العراق يمثل واحداً من أهداف الشيعة على المستوى الداخلي؛ وذلك لأن هذه الطائفة حيث تشكل ما نسبته ٦٠٪ في الحدّ الأدنى من مجموع سكان العراق، وتحتل بقعة جغرافية زاخرة

بـالثروات، تمتلـك القـدرة علـى الوصـول إلـى السـلطة بـالطرق الديمقراطيـة والآليـات الانتخابيـة، وعليـه فإنـه للأسباب الاستراتيجية والجيوسياسية المحددة لا يبدو خيار التقسيم مقبولاً من قبل الشيعة[٦٣]. ومن ناحية أخرى هناك أواصر أيديولوجية قوية تربط ما بين الشيعة في العراق والحكم في إيران. ومن بين التحولات الهامة في العراق تغيّر أدوار اللاعبين، حيث اقترنت بداية الأزمة بانهيـار النسـيج التقليـدي للسـلطة السياسـية (حكومـة الأقلية السنية) واستبدالها بنظام جديد (حكومة الأغلبية الشيعية)، الأمر الذي كان له تداعيات سياسية وأمنية واسعة على المستوى الداخلي والإقليمي[٦٤]. حتى ما قبـل عـام ٢٠٠٣ م فـي العـراق كـان الحضـور المسـيطر للحكومـة السـنية قـد أثـار تشـنجاً وعـدم اسـتقرار علـى الساحة الداخلية لهذا البلد، وكانت نتيجته قمع التيارات السياسية الأخرى، مثل الشيعة والأكراد، وهيمنة الفضاء المـتخم بالرعـب والإرهـاب[٦٥]. أمـا اليـوم فقـد تغيّـر هـذا الأمر، وأصبحت الأكثرية الشيعية تعلق آمالها على دعم إيران للدفاع عن كامل التراب الوطني للعراق. ولو حدث العكـس وتـم تقسـيم العـراق، فـإن الحكومـة العربيـة / الشيعية الوليدة سوف تكون منزعجة من إيران بشدة، وسوف تكون علاقة الشك والارتياب هي الحاكمة بين الطرفين. وهذا الأمر سيؤدي إلى جنوح هذا البلد الشيعي / العربـي نحـو مجلـس التعـاون الخليجـي ولا سـيما نحـو الكويت.

ج ـ تمدد إســـرائيل في الدول الصغيرة الناشئة عن تقسيم العراق

يذهب الصهاينة إلى الادعاء بأن الله سبحانه وتعالى قد منح اليهود ـ بوصفهم شعب الله المختار ـ السيطرة على جميع المناطق الواقعة بين وادي العريش في مصر غرباً إلى شاطئ نهر الفرات في العراق شرقاً. فقد كان (مناحيم بيغن) يـؤمن بـأن الله قـد وعـد اليهـود بـأرض الميعاد التي تمتد حدودها من النيل إلى الفرات، وكان يطالـب بـدعم الولايـات المتحـدة الأمريكيـة مـن أجـل السيطرة على هذه المناطق. وعلى هذا الأساس فقد كان هذا الطموح يدور على الدوام في أذهان زعماء إسرائيل، وإن حضور هذا الكيان في منطقة الشرق الأوسط يهدف إلـى السـيطرة علـى بـلاد مـا بـين النهـرين بوصـه هـدفاً اسـتراتيجياً للمخططـات الصـهيونية[٦٦]. وعلـى هـذا الأساس فإن الشرق الأوسط المنشود للصهاينة عبارة عن

بلدان صغيرة متصارعة ومنشغلة بأزماتها الداخلية. وفي هذا الإطار سوف يترتب على تجزئة وتقسيم العراق تبعات وتداعيات واسعة وعميقة فيما يتعلق بالمسائل الأمنية والسياسية للمنطقة. كما أن انهيار الاتحاد السوفيتي السابق وظهور اللاعبين الجدد في آسيا الوسطى والقوقاز يثبت أن الأثر الأول لتقسيم منطقة مثل الشرق الأوسط العربي الذي يفتقر إلى قطب قوي، يتمثل في تبلور فراغ السلطة في المنطقة.

إن مثل هذا الفراغ يُعدّ الأرضية للتنافس المحموم بين القوى العالمية والإقليمية لتوسيع النفوذ الإقليمي. ومن بين هؤلاء اللاعبين ما يتمثل بالدور الإسرائيلي المخرّب. إن هذا اللاعب سيتخذ من دولة كردستان المحتملة قلباً جيوسياسياً له في مركز الشرق الأوسط. وبذلك سوف تكون إسرائيل أقرب إلى طموحها الاستراتيجي المتمثل بمشروع إقامة «إسرائيل الكبرى» أو ما تعبّر عنه بقولها: «من الفرات إلى النيل». ومن ناحية أخرى كما أن لإيران تواجد على حدود فلسطين المحتلة من خلال حركة حماس وحزب الله، فإن إسرائيل سترد على ذلك بواسطة القوات الانفصالية في إيران وتنظيمها على الحدود الإيرانية. كما سيكون هناك اتصال جغرافي وفيزيائي بين جهاز الاستخبارات الإسرائيلي في آذربيجان في الشمال وشمال غرب إيران، بالمناخ الموجود حالياً في غرب إيران. إن هذا السيناريو سوف يحدّ من دائرة نفوذ وتأثير إيران، كما يشكل خطراً على المصالح والأمن الوطني لإيران. وحالياً يأتي تواجد ونشاط إسرائيل في المناطق الشمالية وفي كردستان العراق في إطار تحقيق أهدافها الاستراتيجية ومصالحها الجيواقتصادية والجيواستراتيجية وسياستها التوسّعية. وفي الحقيقة فإن مسألة الأكراد وطموحهم في الحصول على الاستقلال والحكم الذاتي يمثل خير وسيلة أو ذريعة لإسرائيل في تحقيق أهدافها الاستراتيجية في هذه المنطقة[٦٧]. وفي الواقع فإن الاختلافات العرقية والدينية توفر الفرصة الأمثل للغرب وإسرائيل بحيث يؤدي ذلك إلى تقسيم العراق إلى عدّة أجزاء، وعليه يجب تقسيم المنطقة إلى بلدان صغيرة على أساس عرقي / ديني / قومي. وعلى أساس من ذلك سيتم تقسيم العراق إلى ثلاثة بلدان صغيرة على النحو الآتي:

١ ـ دولة كردية صغيرة في الشمال.
٢ ـ دولة سنية صغيرة في الوسط.
٣ ـ دولة شيعية صغيرة في الجنوب[٦٨].

د ـ نجاح الخطـط القائمة على التدخل الخارجي التقسيمي

إن وجود الكثير من الخطط التقسيمية من قبيل: مشروع الشرق الأوسط الكبير، والشرق الأوسط الجديد، والاتفاقيـات، والاضـطرابات السياسـية والاجتماعيـة الأخيـرة فـي العـراق، تمثـل مؤشـراً علـى احتمـال التغييـر والتحوّل في المجال الجيوسياسي وكامل التراب الوطني العراقـي، وعلـى هـذا الأسـاس يجـب علـى الجمهوريـة الإسلامية الإيرانية أن تعمل على تقييم التحولات بشكل دقيـق وصـحيح وأن تعمـل علـى رصـد المتغيـرات الجيوسياسـية فـي العـراق واسـتقلاله، واتخـاذ التـدابير اللازمـة والضرورية مـن الخطـط المتعلقـة بكامـل التـراب الوطني وتقسيم بلدان المنطقة ولا سيما العراق[٦٩].

وعلى الرغم من الآمال بتحوّل العراق تدريجياً إلى بلد مستقر وقوّي في مرحلة ما بعد سقوط صدام، إلا أن هـذا البلـد أخـذ طـوال الفتـرة التـي أعقبـت عـام ٢٠٠٣ م يواجه الكثير من التحديات والأزمات. فقد شكل التواجد الأمريكي الشامل في العراق، والتدخل السلبي والمخرّب لـبعض بلـدان المنطقـة فـي إطـار عـدم السـماح للعـراق بالاسـتقرار، وظهـور الحركـات والجماعـات المسـلحة والإرهابيـة الخارجـة علـى القـانون، والمشـاكل السياسـية والبيروقراطيـة الناشـئة عـن النظـام البرلمـاني التـوافقي القـائم علـى المحاصصـة القوميـة والمذهبيـة، والميـول الكرديـة نحـو الانفصـال عـن الدولـة المركزيـة، وحنـين بعـض سـنة العـراق إلـى العـودة إلـى مرحلـة حـزب البعـث، عوامل للكثير من الأزمات في العراق. وإلى جانب هذه العوامـل تـوفّرت أرضيات خصـبة للتـدخلات الخارجيـة أيضـاً. ويمكـن إجمـال هـذه العوامـل بمـا يجـري مـن الأوضـاع المضـطربة فـي سـوريا وانعكاسـها علـى داخـل العراق، وظهور داعش وسيطرته على الجغرافيا السياسية فـي العـراق، وتبلـور الاعتراضـات الجماهيريـة والخلافـات المحتملـة بـين الكـرد والدولـة المركزيـة فـي العـراق حـول المناطق التي تـمّ تحريرها مؤخراً من أيدي داعش. إن هذه الأمور قد تعرّض العراق على المدى المنظور لخطر التقسيم، وتوفير الأرضية المناسبة لتمرير مشروع الشرق الأوسـط الجديـد والشـرق الأوسـط الكبيـر علـى أسـاس المعـادلات الأمنيـة للقـوى الغربيـة ولا سـيما الولايـات المتحدة الأمريكية. وفي ظل هذه الظروف يتم ـ بطبيعة الحال ـ تجاهل الأولويات والمطالب الأمنية لإيران في المنطقة. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن العراق فيما يتعلق بمشروع الشرق الأوسط الكبير يمثل واحداً من

البلدان المستهدفة من قبل الولايات المتحدة الأمريكية والصهاينة. إن الولايات المتحدة الأمريكية تستفيد من الانقسام الحاد في العراق للوصول إلى أهدافها المنشودة في إطار مشروع الشرق الأوسط الكبير[٧٠]. وعلى هذا الأساس فإن الاستفادة من الشرخ القومي / العرقي والمذهبي في العراق تمثل الخطوة الأولى لتطبيق مشروع الشرق الأوسط الكبير في هذا البلد، حيث يبدأ بتأسيس الدول والشعوب الحديثة في العراق.

٣ / ٥ ـ الفرص الناجمة عن العراق الفدرالي

أ ـ تقسيم السلطة في الساحة الداخلية للعراق

إن من بين أهم خصائص التركيبة الجديدة لدولة العراق هي نظامها الفيدرالي، حيث يؤدي إلى توزيع المسؤوليات وصلاحيات الدولة، ويُقلل من وظائف وقدرة الدولة المركزية، وإن التركيبة الجديدة تشتمل على تأثيرات متعددة على المستوى الداخلي والخارجي، ومن الناحية الداخلية تؤدي إلى زيادة القدرة على المناورة والنشاط الثقافي والسياسي للجماعات في داخل العراق[٧١]. إن إقامة النظام الفيدرالي في العراق وتشريع هذا النظام من خلال المصادقة عليه في الدستور، يعني إعطاء الحكم الذاتي للجماعات العرفية / المذهبية في إطار العراق الفيدرالي، وتوفير الأرضية المناسبة لظهور القيَم والعناصر الثقافية والقومية والمذهبية لها، الأمر الذي يقلل من مستوى سيطرة الدولة المركزية على الطبقات الاجتماعية. وفي الوقت الراهن تمّت المصادقة على النظام الفيدرالي في الدستور العراقي الجديد[٧٢]. إن التقسيم العادل والتوزيع الديمقراطي للسلطة ـ في حدود الممكن ـ والذي تم تطبيقه على أرض الواقع إلى حدّ ما بعد السقوط، والذي هو من الأمور التي طالب بها الشيعة والكرد في العراق، يهدف إلى كبح جماح العناصر السنية، ومن هنا كان الحفاظ على هذا النمط من توزيع السلطة للحيلولة دون ظهور دكتاتور (سني) على شاكلة صدام من أهم الأهداف التي ينشدها الشيعة في العراق[٧٣]. ومن ناحية أخرى فإن من بين الآليات التي يمكن أن تؤدي في الساحة الجغرافية السياسية للعراق إلى القوة الاستبدادية، اقتدار الشيعة، أو ائتلاف الشيعة العرب والسنة العرب ومسألة الديمقراطية القائمة على الأغلبية[٧٤]. وبعبارة أخرى: يمكن للنظام الفيدرالي والآليات الديمقراطية أن تفرض التوازن والأكثرية القومية في الهوية العراقية، وتحول دون استبداد الأغلبية أو الأقلية (كما كان الأمر في مرحلة حزب البعث حيث كان استبداد الأقلية هو السائد في العراق).

ب ـ تناغم الإقليم الكردي والشيعي مع إيران

في حالة إقامة الأقاليم الثلاثة (الشيعي والكردي والسني) في إطار النظام الفيدرالي في العراق، فإن الإقليم الشيعي سيكون أقرب إلى إيران، وذلك لأسباب أيديولوجية تتعلق بالاتصال الجغرافي والارتباط الجيوسياسي من ناحية، من أجل كسب الأنصار في التنافس مع الأقاليم الأخرى. ومن ناحية أخرى فإن الإقليم الكردي لأسباب عرقية / قومية، والاتصال الجغرافي والتاريخي ومجاورة المناطق الكردية من إيران، سيشعر بالاختناق الاستراتيجي والجيوسياسي تجاه الأقاليم الأخرى (الشيعية والسنية)، الأمر الذي سيدفعه إلى الاقتراب من إيران. وعلى هذا الأساس فإن هذا المناخ الاستراتيجي سوف يوفر الأرضية المناسبة للحضور الإيراني المشروع على الساحة السياسية للعراق. ومن ناحية أخرى فإن الإقليم السني الذي كان يعيش العداء التقليدي مع إيران على مدى التاريخ السياسي القصير للعراق، سوف يستفيد في هذا الإطار من عنصر القومية العربية الضاغطة على إيران، الأمر الذي سيدفع الإقليم السني إلى المزيد من العزلة في ظل إحاطة الطبقات الكردية والشيعية حوله، مما سيفقده التلاحم ويحرمه من مجاورة إيران.

لقد اشتملت التصريحات الصادرة عن المسؤولين الكرد باستمرار على ميل تجاه إيران. من ذلك على سبيل المثال أن أحد المسؤولين في حزب الاتحاد الوطني الكردستاني قال: «نحن لا نستطيع أن نتجاهل إيران، ولا نستطيع أن نتخذ موقفاً معادياً لها. ولا يمكن أن ننسى ما قدمته إيران لنا من الدعم عندما كان الجميع ضدّنا؛ وعليه لا نريد أن تكون لدينا أيّ مشكلة مع إيران». ومن ناحية أخرى فإن الكرد في العراق قد أثبتوا أنهم يدركون النوايا الحسنة لإيران تجاههم، وهذه النوايا تقوم على أساس توقعات بأن لا يصرّ الكرد على المطالبة بالاستقال والانفصال عن العراق، وأن لا يعملوا على تشجيع نظرائهم الكرد في إيران على السعي إلى الاستقلال والانفصال عن إيران[٧٥]. كما نجد تصريحات المسؤولين في إقليم كردستان ـ فيما يتعلق بالأزمات الناشئة من عدوانية داعش ـ جديرة بالاهتمام أيضاً. حيث صرّح رئيس إقليم كردستان مسعود البرزاني في مؤتمر صحفي مشترك مع وزير الخارجية الإيراني، قائلاً: لقد كانت إيران من بين أوائل البلدان التي دعمت قوات البيشمركه وقدّمت لها السلاح في مواجهة داعش.

وكذلك تصريحات الناطق الرسمي باسم وزارة البيشمركه «هيلكورت حكمت»، قائلاً: لقد قدّمت إيران دعماً واضحاً في الدفاع عن القوات الكردية، وأظهرت ميلها واستعدادها إلى تقديم المزيد من الدعم لهذه القوات. كما بعث رئيس إقليم كردستان رسالة شكر إلى إيران عبّر فيها عن عميق امتنانه لمواقف إيران تجاه الأكراد[٧٦]. كل ذلك يثبت عمق الارتباط بين إقليم كردستان والحكومة الإيرانية. ومن شأن ذلك أن يؤدي إلى إبطال مفعول العنصر السني في إيران.

وفيما يتعلق بالعلاقة مع الشيعة يمكن كذلك الإشارة إلى تأثير موارد أخرى من قبيل الجيوبوليتيك الشيعي، والجذور التاريخية ودور مراجع التقليد في البلدين والحوزات العلمية في قم المقدسة والنجف الأشرف، في المزيد من التقارب بين إيران والإقليم الشيعي. يمتلك العراق أطول الحدود الجغرافية في جواره مع إيران والكثير من المشتركات الثقافية بالقياس إلى البلدان الأخرى المجاورة لإيران. ومن بين تلك المشتركات الرئيسة بين البلدين وجود الأغلبية السكانية الشيعية وهو عنصر يحتوي على أهمية كبيرة بوصفه عنصراً فاعلاً وحاسماً في العلاقات الإقليمية المتبادلة. ومن بين البلدان الخمسة عشر المجاورة لإيران يمتلك العراق بسبب الوشائج التاريخية والدينية المتجذّرة، أكثر العلاقات التي تربطه بإيران والشعب الإيراني. إن لدى الإيرانيين الكثير من الأسباب التي تدفعهم إلى تعزيز ومواصلة الروابط والعلاقات الثقافية والدينية والسياسية مع العراق[٧٧].

إن الارتباط الثقافي والديني بين الإيرانيين والعراقيين في غاية العمق والتجذّر، وإن التعاطي التاريخي يؤدي إلى شعور عميق لدى الإيرانيين تجاه المراكز والعتبات الشيعية المقدسة في العراق، وإن هذه العلاقة من الرسوخ بحيث لم تؤثر حتى الحرب المفروضة والتي امتدت لثمان سنوات في زعزعة العاطفة القوية بين الشعبين[٧٨]. وفيما يتعلق بالارتباط التاريخي بين الشيعة في إيران والعراق والدوافع التي أدّت إلى ترسيخ وتعميق هذا الارتباط في الظروف الراهنة للعراق والمنطقة، يمكن لنا تأليف الكثير من الكتب التفصيلية؛ وعليه لا يمكن لهذا المقال المختصر أن يفي بجميع أبعاد هذه المسألة، ولكن يمكن لنا القول باختصار: إنه فيما لو ظهرت الأقاليم الثلاثة في العراق، سوف يكون للإقليمين الشيعي والكردي -لأسباب عديدة

ـ القرب الأكبر مع إيران، وهذا سوف يؤدي إلى عزل العنصر السني المناوئ لإيران؛ إذ أن الشيعة في العراق، وكذلك الكرد ـ حيث لم يكن لهم سهم في السلطة سابقاً ـ سوف يكونان حليفين طبيعيين لبعضهما[٧٩]. وإن هذين المتحالفين الداخليين سيكونان بدورهما حليفين طبيعيين لإيران.

ج ـ الضعف الاقتصادي في الإقليم السني وانخفاض مستوى تأثيره

يشكل الكرد ما نسبته ٢٠٪ من مجموع السكان في العراق، وهم في الغالب يقطنون في المناطق الشمالية والشمالية الشرقية، وهي مناطق غنية بالنفط[٨٠]. كما يقطن الشيعة في الغالب ـ وهم الأكثرية ـ في المناطق الجنوبية والمركزية من العراق حيث السهل الرسوبي الغني بالزراعة والموارد النفطية أيضاً[٨١]. فالمخزون النفطي الموجود في محافظة البصرة وحدها يبلغ ما يقرب ٢٠٪ من مجموع مخزون النفط الموجود في الشرق الأوسط. ومن هنا يرى المراقبون أن تحوّل هذه المحافظة إلى إقليم فدرالي لغرض تنمية المناطق الشيعية بالتوازي مع المناطق الكردية في الشمال، يُعدّ آلية في إقامة التوازن القومي في هذا البلد. وفي الوقت نفسه فإن اتساع رقعة النشاط الشيعي في المناطق الشرقية من المملكة العربية السعودية، وتحول منطق التأثير في هذه المناطق لصالح إيران، لا يُعدّ مقبولاً من وجهة نظر السعوديين أبداً[٨٢]. إذ أن العنصر السني في هذا المسار سوف يناله الضعف بالتوازي مع الضعف الذي يصيب المملكة العربية السعودية، وسوف يعاني من ذات العزلة على المستوى السياسي، ويناله الضعف على المستوى الاقتصادي أيضاً، ويوجد احتمال اتساع هذه الظاهرة لتشمل المملكة العربية السعودية أيضاً.

جدير بالذكر أن البصرة بسبب موقعها المطلّ على الخليج، تميل بنظرها في الغالب نحو الخليج الفارسي وشبه القارّة الهندية. وفي عقد السبعينات من القرن العشرين للميلاد اكتسبت المناطق الجنوبية من ضواحي البصرة أهمية أكبر في الحياة الاقتصادية للعراق. وإن بئر الرميلة والأنبوب النفطي الذي يربط البصرة بكركوك يقع في هذه المنطقة[٨٣]. إن أكثر نفط العراق يستخرج من الحقول النفطية في البصرة وفي الحقول النفطية الواقعة في الجنوب الغربي من مدينة كركوك. كما أن المنتوج الأفضل المعروف في العراق بوصفه البضاعة الأفضل في

الحصول على العملة الصعبة بعد النفط هو التمر، ويعدّ العراق واحداً من أكبر البلدان المصدّرة للتمر في العالم. وتنتشر زراعة النخيل وإنتاج التمر بشكل رئيس في المناطق الجنوبية وعلى ضفاف شط العرب[٨٤].

كما تكمن أهمية كردستان مؤخراً في اكتشاف حقول النفط ومصادر المياه فيها، حيث اكتسبت أهميتها لذلك بعد الحرب العالمية الثانية، وعليه ليس هناك بلد يسمح لنفسه بأن يتنازل طوعاً عن السيطرة والإشراف على حقول النفط الموجودة في روميلان (السورية) وباتمان وسيلوان (التركية)، وخانقين وكركوك (العراقية)، وغيرها من الحقول، والسماح للآخرين بمنافسته عليها. وعلى هذا الأساس بالالتفات إلى وجود حقول النفط بشكل رئيس في كردستان، والتي هي باختصار عبارة عن: حقول النفط الإيرانية في غربها (حيث مدينة نفط شهر)، والحقول النفطية في شمال العراق (كركوك)، ونفط سوريا (في دريك)، ونفط تركيا (في كوليك ونسبين)، تقع كلها في كردستان. ومن هذه الناحية تكتسب كردستان من الناحية الجيوسياسية للطاقة أهمية استثنائية[٨٥]. تحتوي الأجزاء الجنوبية من كردستان الشاملة للمناطق النفطية في كركوك وضواحيها على ما يقرب من نصف مخزون الطاقة في العراق. وعليه فإن إقليم كردستان يمتاز اليوم من حيث مصادر الطاقة والقدرة الجيوسياسية بمكانة مناسبة وجديرة بالاهتمام في الشرق الأوسط. وعلى حدّ تعبير وزير المصادر الطبيعية في إقليم كردستان (آشتي هورامي): يبلغ حجم إنتاج النفط في هذا الإقليم ٢٥٠ ألف برميل يومياً، وسوف يصل حجم الإنتاج في نهاية ٢٠١٥ م إلى مليون برميل يومياً، وفي عام ٢٠١٩ م إلى مليوني برميل يومياً. كما هناك اليوم أنبوب نفطي يمتدّ من الحقول النفطية في كركوك إلى جيهان، حيث يربط بين إقليم كردستان وتركيا. وسوف يتم ربط أنبوب نفطي آخر -تعتزم شركة غينل إنشاءه -بأنبوب كركوك / جيهان أيضاً، وعليه فإن القدرة الاقتصادية لإقليم الشيعة وإقليم الكرد سوف تعمل بشكل طبيعي وماهوي على عزل العنصر السني في الساحة السياسية للعراق.

د ـ اقتدار مشروع الشيعة وعزل المملكة العربية السعودية بوصفها منافساً جيوسياسياً لإيران

حيث أدى صعود الشيعة في العراق إلى تغيير توازن القوى بين الشيعة والسنة[٨٦]، فإن قيام الإقليم

الفيدرالي الشيعي المستقل في العراق سوف ينعكس تأثيره على الشيعة في المملكة العربية السعودية ولا سيما على الشيعة في مملكة البحرين، وهذا الأمر سوف يعمل على تسريع مسار إحقاق حقوق الشيعة في الفضاء المحيط بإيران. ومن شأن هذا الأمر أن يدفع المملكة العربية السعودية إلى المزيد من العزلة. هذا في حين تعدّ الجمهورية الإسلامية الإيرانية والمملكة العربية السعودية من أهم اللاعبين (وإن كانت إيران بدرجة أكبر بطبيعة الحال) في حوض الخليج الفارسي، ومن أكثر البلدان تأثيراً في المنطقة[٨٧]. لقد تكبدت المملكة العربية السعودية خسارة كبيرة إثر القضاء على حكم طالبان في أفغانستان؛ لأن طالبان كانت تحظى بدعم من المملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة وباكستان، وعليه تكون هذه الدول قد خسرت جميع ما أنفقته من الأموال على تأسيس المدارس وكلفة الحرب وشراء الذخيرة والمعدات العسكرية لهذه الحركة، وذهب كل تمويلها لهذه الحركة على مدى الأعوام أدراج الرياح.

ومن ناحية أخرى كانت الأيديولوجية العلمانية للنظام البعثي في العراق والمناوئ للجمهورية الإسلامية الإيرانية، وكذلك امتلاك العراق لأقوى الجيوش العربية يشكل -بزعم المملكة العربية السعودية- سدّاً منيعاً دون نشر الأيديولوجية الثورية للشيعة في المنطقة[٨٨]. بيد أن هذا المانع لم يعد له اليوم وجود خارجي، ولكن عند ظهور الفراغ في السلطة وتقسيم العراق أو تبلور حكومة مستبدة وقوية، وتجديد الأرضيات لإعادة الأواصر مع المملكة العربية السعودية من قبل هذه الحكومة المحتملة سيبدو حتمياً، وأما إذا قام في العراق نظام فيدرالي حقيقي، فإن هذا سينعكس تأثيره على الشيعة في مملكة البحرين والمملكة العربية السعودية، ولن يقتصر الأمر على محدودية منافذ تأثير المملكة العربية السعودية في العراق فحسب، بل قد ينعكس ذلك سلبياً وارتدادياً على الداخل السعودي أيضاً.

هـ- غلبة الميل إلى السلم في السياسة الخارجية للعراق الفيدرالي

يثبت التاريخ السياسي للعراق والتدافع الجيوسياسي في العراق أن المشاكل الجيوسياسية لهذا البلد كانت على الدوام تمثل علامات دالة في السياسة الخارجية الهجومية للعراق. وقد أدّت هذه السياسة إلى اندلاع عدّة حروب إقليمية واستمرار عدم الاستقرار السياسي على

الصعيد الجغرافيا السياسية لهذا البلد. إن المسار التوسعي لهذه الأزمات الناشئة عن العراق يتجلى اليوم على شكل نشاط تمارسه الجماعات الإرهابية بقيادة داعش. وباختصار كلما تزامنت القوة في كل مرحلة زمنية بالمشكلة الجيوسياسية في العراق، فإن ذلك سوف يتجلى على شكل اتخاذ سياسة خارجية هجومية.

إن التوصية الجيوسياسية الحديثة إلى السياسة الخارجية للدول هي أن تعمل .ضمن إدراك المحدوديات والإمكانات .على متابعة الحفاظ على مصالحها وأمنها، وإن ذلك لن يأتي إلا من خلال التعاون بين البلدان، وأن على هذه البلدان أن تتعرف على الموقعية الجديدة واللاعبين الدوليين، والالتفات إلى قواعد اللعبة، وإدراك التناغم والتماهي الاستراتيجي والتكتيكي، ونموذج التعاطي والتنافس القائم على الدبلوماسية الديناميكية في إطار مصالحها[٨٩]. وأما في حالة قيام نظام فيدرالي من ثلاثة أقاليم في العراق، فحيث يتجلى التقسيم والتوازن في القوى على المستوى الداخلي للسلطة في العراق لن يكون هناك تمركز لقوة تعمل بوصفها محرّكاً للسياسة الخارجية الهجومية في هذا البلد. كما أن كل واحد من الأقاليم الثلاثة سوف يتخذ سياسة سلمية في إطار العمل على رفع المشاكل الاقتصادية وعدم التخلف عن ركب التنافس والتعاون التنافسي في قبال دول الجوار؛ إذ في حالة اتخاذ موقف هجومي لن يتمتع بمركزية القوّة، وفي حالة السعي إلى إيجاد القوّة المركزية على المستوى الداخلي لن يتمكن من تحقيق الإجماع على ذلك. إن العناصر الثقافية والتاريخية المشتركة والتشابه القومي والديني، والمشاكل والاحتياجات المتبادلة وما إلى ذلك سيضطر كل واحد من هذه الأقاليم إلى اتخاذ سياسة سلمية على الصعيد الخارجي.

و ـ الفيدرالية ذات الأقاليم الثلاثة ضامنة ومانعة من تقسيم العراق

تقدم أن أشرنا في السطور السابقة إلى هذه النقطة الهامّة وهي أن تقسيم العراق تترتب عليه تبعات وآثار كارثية على الأمن القومي لإيران. ومن الجدير ذكره أن الكلفة التي ستتحمّلها إيران من جراء ذلك ستكون عميقة وباهضة. وترقى أهمية وخطورة ذلك إلى حد تعريض وحدة إيران وكامل ترابها الوطني .بوصف ذلك أسمى موضوع في الأمن القومي والمصالح الإيرانية .إلى

الخطر. وفي هذا البين فإن الفيدرالية ذات الأقاليم الثلاثة تعدّ ضامنة لوحدة العراق ومانعة من تقسيمه؛ لأن السعي إلى الحقائق التاريخية والوقائع الحادثة في بلد ما وفي مرحلة زمنية محددة، بحاجة إلى معرفة محتوى وكيفية البنية السياسية / الإدارية، ورسم الخطوط العريضة للنشاطات الثقافية والسياسية في ذلك المجتمع. وفيما يتعلق بالعالم السياسي الحديث في البيئة الجيوسياسية العالمية المتغيّرة والمقرونة بالتقدم السريع لإيصال المعلومات والتواصل المتزامن مع العولمة في النظام الاقتصادي وتفاقم الانقسامات الإقليمية والعالمية وتسريع عملية الوصول إلى الأهداف الوطنية والمطالبة بالاستقلال، يمكن للفدرالية أن تكون خطوة مؤثرة في إطار الحيلولة دون تقسيم الأرض[٩٠].

ز ـ تحجيم وعزلة الدعوة المتطرفة إلى القومية العربية

إن الأقليات القومية أو الدينية المتواجدة في أطراف البلد، إذا تمتعت بالحجم والوزن الجيوسياسي الكافي، وساعدها على ذلك العناصر الخارجية، يمكن لها أن تشكل مصدر احتكاك مع البلد الأم، وسوف يؤثر ذلك سلبياً على علاقة البلد الأم بالبلدان المحرّكة والداعمة[٩١]. وعلى هذا الأساس في الاستراتيجية الجيوسياسية بشكلها السني تمّت الاستفادة من عنصر القوميات والأقليات الضاغطة ضد البلد المنافس، ومن الممكن تسمية ذلك بالاتجاه الجيوسياسي المتمحور حول القومية.

إن التشبّث بالقومية العربية واتساع رقعتها بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية، بسبب ارتباطها بالجمهور العربي السني الغالب في الشرق الأوسط، قد أدى إلى استمرار سلطة العرب السنة في العراق. لقد كانت هذه الأقلية الدينية في العهد العثماني تمارس وظيفتها في إحلال الاستقرار في المناطق الكردية في الموصل، والمناطق الشيعية في البصرة، كما كانت تلعب دوراً أساسياً في مواجهة نفوذ القوى الإيرانية التي كانت تلعب دوراً رئيساً في دعم وتقوية العناصر المعارضة من السكان في هاتين المنطقتين ضدّ الحكام في بغداد إبان الحكم العثماني، وكان هؤلاء يتمتعون بالمزيد من المزايا الرفاهية وبناء المجتمع الأقوى[٩٢].

وفي الفترة الزمنية السابقة لعام ٢٠٠٣ م، كانت القوى السنية الفاعلة ـ من خلال الارتباط بالأفكار المنبثقة عن القوميات العربية ـ تعتبر نفسها ممثلة لرأس الحربة للعرب

في مواجهة إيران، بيد أن الوضع الراهن شهد ظهور عناصر جديدة في الحقل السياسي للعراق، أخذ موقع هذا البلد يحظى بأهمية أكبر في السياسة الخارجية لإيران. وفي الحقيقة فإن الاتجاهات بدأت تبتعد عن الخصومة والتضاد وتميل بشكل أكبر نحو التنافس والتعاون. إن العراق الجديد في إطار النظام الفيدرالي لم يعد يشكل تهديداً عسكرياً للجمهورية الإسلامية الإيرانية على نحو ما كان عليه الأمر في السابق.

الاستنتاج

فيما يتعلق بأفق السيناريوهات المتوقّعة بشأن كامل التراب الوطني، ونوع النظام السياسي القائم في عراق المستقبل، وكيفية تشكيل القوى والفاعلين على المستوى القومي والديني على الساحة السياسية في العراق، يجب الإذعان إلى أنه بالالتفات إلى تراكم التهديدات الجيوسياسية على الساحة المحيطة والقريبة من إيران، فإن السيناريوهات القائمة على تجزئة وتقسيم العراق وظهور عراق قوي يحتوي على قوّة عسكرية دكتاتورية، لن ينطوي على مزايا ومعطيات إيجابية تجاه إيران.

إن لدى الجمهورية الإسلامية الإيرانية مصالح ملموسة وملحوظة في العراق الجديد، ولن تتوفر هذه الفرصة المؤاتية في حقل السياسة الخارجية الإيرانية إلا في ظل قيام عراق مستقر. إن العراق الذي يواجه في المناطق السنية فراغاً في السلطة، ويشكل هذا الفراغ بيئة خصبة لبؤر الاضطراب والأزمات ويسري ذلك إلى مناخها الوطني، وتتمخض عن كائن مثل داعش، لن يكون عراقاً مثالياً بالنسبة إلى إيران. ومن ناحية أخرى فإن العراق المقسّم إلى بلدان صغيرة تشكل أداة بيد المنافسين لإيران، من أمثال: إسرائيل وتركيا والمملكة العربية السعودية وغيرها، يشكل آفة بالنسبة إلى المصالح الوطنية لإيران. إن خطر قيام مثل هذا العراق بحيث قد يعرّض حتى وحدة الأراضي الإيرانية للخطر أيضاً. إن عراق المستقبل في إطار السيناريو المطلوب والمنشود في هذه الدراسة لن يختلف كثيراً عن العراق الراهن. واليوم يمتلك الإقليم الكردي والإقليم الشيعي أكبر العلاقات مع الجمهورية الإسلامية الإيرانية. كما أن الارتباط الاستراتيجي القائم بين الكرد والشيعة في العراق يوفر الأرضية لعزلة العنصر السني في هذا البلد، بيد أن الإحباط الذي يشعر به أهل السنة بفعل عزلتهم وإبعادهم عن السلطة السياسية القائمة في العراق يحتوي على عناصر جينية معقدة قد تمثل تحدياً في الجغرافيا

السياسية للعراق. لقد أدى هذا الوضع إلى خلق مواجهة وتضاد في العراق مكّنت من توفير الأرضية لربط المسائل الداخلية بالمسائل الخارجية. وقد تجلت نتائج ذلك في المواجهات الحاصلة في ظل غياب السلطة، وظهور داعش، واستمرار الأزمة وعدم الاستقرار السياسي في العراق، الأمر الذي ينعكس سلباً على الأمن القومي لإيران.

وبعبارة أخرى: إن قيام دولة كردستان في العراق وتأثير هذه الدولة على الأمن القومي للجمهورية الإسلامية الإيرانية، يتجلى على شكل تبعات من قبيل: زيادة الأنشطة السياسية للجماعات الكردية، وكذلك الأعمال القتالية لشبه العسكريين الكرد داخل أراضي الجمهورية الإسلامية الإيرانية (من قبيل: بيجاك والكومولة ونظائرهما)، وزيادة مطالب الأكراد الثقافية والسياسية من الدولة المركزية لإيران، حيث يحظى هؤلاء الأكراد بدعم من الدولة الكردية المنفصلة عن العراق، والحركات القومية وتأجيج الخلافات القومية في إيران، والدعوة إلى كردستان مستقلة في المناطق التي يقطنها الأكراد من إيران، وزيادة حضور الكيان الصهيوني والولايات المتحدة الأمريكية في كردستان المستقلة والمجاورة لحدود الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وتواجد أجهزة الاستخبارات وأنظمة التجسس على الحدود السياسية لإيران، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى إنما تمثل نماذج من التبعات السلبية المترتبة على تقسيم العراق بعد قيام بلد اسمه كردستان.

كما سوف يترتب على إقامة بلد سني منفصل ومستقل عن العراق تبعات كثيرة على الأمن القومي لإيران. فإن مثل هذا الحدث سيترك تأثيراً على المواقف الإقليمية والاستراتيجية لإيران في المنطقة والعالم. فإن قامت مثل هذه الدولة فإنها ستشكل حاجزاً يفصل إيران عن سوريا في صراعها مع السلفية السنية المسلحة، الأمر الذي يحد من نفوذ إيران الإقليمي، وتكون الأرضية في المقابل ممهدة لصالح الخصم الإقليمي لإيران والمتمثل بالمملكة العربية السعودية.

وعليه فإن سيناريو إقامة نظام فدرالي على أساس التقسيم العادل والديمقراطي للسلطة في العراق، يمثل السيناريو الأمثل للأمن القومي للجمهورية الإسلامية الإيرانية. وعلى الرغم من أن هذا السيناريو كان قائماً قبل التحولات والأزمة الأخيرة في العراق، إلا أن حدوث الاضطرابات واستمرارها في المناطق السنية، وانتقال الأزمة السورية إلى العراق، أخذ هذا السيناريو يواجه تحدياً.

كما أن ظهور الخلافات بين الحكومة المركزية في بغداد ودولة إقليم كردستان العراق حول الأراضي المحررة من سيطرة داعش (ولا سيما كركوك)، وحجم تأثير وحضور قوات الحشد الشعبي في الموصل وغيرها من المناطق السنية، من الموارد التي عرّضت النظم السائد بعد المصادقة على الدستور العراقي إلى الكثير من التحديات. وعليه فإن السعي إلى إعادة إحياء سيناريو إقامة النظام الفدرالي الكامل في العراق، يقع على سلّم الأولويات الاستراتيجية والجيوسياسية لإيران فيما يتعلق بعلاقتها مع العراق الجديد.

الهوامش:

(١) انظر: حاجياني،؟، ص ٢٥٩، ١٣٩٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢) انظر: جاويد منتظران وسعيد قرباني، سيناريوهاي بيش روي تحولات ژئوبليتيكي وتماميت أرضي عراق وأمنيت ملي جمهوري اسلامي إيران (السيناريوهات المحتملة أمام التحولات الجيوسياسية والحفاظ على وحدة الأراضي العراقية والأمن الوطني للجمهورية الإسلامية)، سلسلة مقالات المؤتمر الدولي للأزمات الجيوسياسية في العالم الإسلامي، المجلد الثاني، ص ٣٥٥، جامعة الشهيد بهشتي، طهران، بتاريخ الرابع والعشرين والخامس والعشرين من شهر آبان، سنة ١٣٩٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٣) كريمي بور، يد الله، مقدمه اي بر ايران وهمسايگان: منابع تنش وتهديد (مقدمة على إيران ودول الجوار: مصادر الاحتكاك والتهديد)، ص ٣٢، انتشارات جهاد دانشگاه تربيت معلم، ط ١، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

(٤) انظر: صادق زيبا كلام ومحمد رضا عبد الله بور، بررسي نقش همگرائي كردها وشيعيان عراق در موفقيت سياستگذاري هاي أمنيتي إيران در قبال عراق (دراسة دور الانسجام بين الكرد وشيعة العراق في نجاح السياسات الأمنية لإيران تجاه العراق)، فصلية: سياست، ص ٤٨، نشر كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة طهران، الدورة التاسعة والثلاثون، العدد: ٤، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٥) انظر: مجتهد زاده، بيروز، جغرافياي سياسي وسياست جغرافيايي (الجغرافيا السياسية والسياسة الجغرافية)، ص ١٣٤، انتشارات سمت، ط ٢، طهران، ١٣٨١ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٦) انظر: يد الله كريمي بور وحميد رضا محمدي، ژئوبليتيك ناحيه گرائي وتقسيمات كشوري (الجغرافية السياسية المناطقية والتقسيمات الإدارية)، ص ٨، نشر دانش بويان جوان، ط ٣، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٧) See: C. Troll١٩٤٩ ,. Geographic science in Germany during The Period ١٩٣٣–١٩٤٥American Geographers Vol. ،٣٩، No. ٢(Jun.،(١٩٤٩،pp. ٩٩– ١٣٧. P. .١١٦

(٨) انظر: آريانبور كاشاني، فرهنگ لغت انگليسي (معجم المفردات الإنجليزية)، ص ٣٤، نشر أمير كبير، ط ٩، طهران، ١٣٦٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٩) انظر: كريمي بور، يد الله، تحليل ژئوبليتيكي نواحي بحراني سيستان وبلوچستان (تحليل جيوسياسي للمناطق المتأزّمة في محافظة سيستان وبلوجستان)، ص ٣٠، أطروحة على مستوى الدكتوراه من كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة تربيت مدرس، طهران، ١٣٧١ هـ ش.

(١٠) انظر: يد الله كريمي بور وحميد رضا محمدي، ژئوبليتيك ناحيه

گرائي وتقسيات كشوري (الجغرافية السياسية المناطقية والتقسيمات الإدارية)، ص ٨ ـ ١١، نشر دانش بويان جوان، ط ٣، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(١١) انظر: عزتي، عزت الله، ژئواستراتژي (الجيوستراتيجيا)، ص ١، انتشارات سمت، ط ٧، طهران، ١٣٨٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

(١٢) انظر: بوفر، آندرو، مقدمه اي بر استراتژي (مقدمة على الاستراتيجيا)، ص ١٢٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مسعود كشاورز، دفتر مطالعات سياسي وبين المللي وزارت امور خارجه، ط ٢، طهران، ١٣٦٩ هـ ش.

(١٣) See: Karabulut٢٠٠٥، .؟،P. .٢٢

(١٤) Shiva.

(١٥) انظر: محمد رضا حافظ نيا ومراد كاوياني راد، افق هاي جديد در جغرافياي سياسي (الآفاق الجديدة في الجغرافيا السياسية)، ص ١٤٩، انتشارات سمت، ط ١، طهران، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

(١٦) انظر: إبراهيمي، نبي الله، جشم انداز روابط كشورهاي عرب با عراق جديد (آفاق علاقة البلدان العربية مع العراق الحديث)، ص ١٢٧، فصلية مطالعات راهبردي، مكان النشر: طهران، الناشر: مؤسسة الدراسات الاستراتيجية، السنة الثالثة عشرة، العدد: ٤٧، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

(١٧) انظر: عيوضي، محمد رحيم، أمنيت ملي جمهوري اسلامي إيران در فرايند جهاني شدن (الأمن القومي للجمهورية الإسلامية الإيراني ضمن مسار العولمة)، ص ٤٥١، نشر ني، ط ٣، طهران، ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

(١٨) انظر: جمراسي فراهاني، علي أصغر، بررسي مفاهيم نظري امنيت ملي (دراسة المفاهيم النظرية للأمن القومي)، ص ٩، نشر مديريت دولتي، ط ١، طهران، ١٣٧٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

(١٩) انظر: مصطفى ساوه درودي ومحمد عباسي، مطالعات أمنيتي وأمنيت ملي جمهوري اسلامي ايران (الدراسات الأمنية والأمن القومي للجمهورية الإسلامية الإيرانية)، ص ٥٦، بژوهشگاه مطالعات كاربردي فارابي، ط ١، طهران، ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢٠) انظر: باري بوزان، امنيت ملي در جهان اسلام (الأمن القومي في العالم الإسلامي)، ص ٣٢، ترجم إلى اللغة الفارسية من قبل: مركز الأبحاث والدراسات الاستراتيجية، نشر بژوهشكده راهبردي، ط ١، طهران، ١٣٧٨ هـ ش.

(٢١) انظر: خليلي، رضا، مطالعات امنيتي، سير تحوّل تدوين راهبرد (الدراسات الأمنية: مسار تحول تدوين الاستراتيجيا)، ص ٣، نشر بژوهشكده فارابي، ط ٢، طهران، ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢٢) انظر: كاظمي بور، شهلا، جمعيت وأمنيت ملي (السكان والأمن القومي)، ص ٤٦، سلسلة مقالات مؤتمر التنمية والأمن العام، مكان النشر: طهران، وزاردة الداخلية، من الصفحة رقم: ٧٧ إلى الصفحة رقم: ٧٨، ١٣٧٦ هـ ش.

(٢٣) انظر: مصطفى ساوه درودي ومحمد عباسي، مطالعات أمنيتي وأمنيت ملي جمهوري اسلامي ايران (الدراسات الأمنية والأمن القومي للجمهورية الإسلامية الإيرانية)، ص ٥٦، بژوهشگاه مطالعات كاربردي فارابي، ط ١، طهران، ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢٤) انظر: باري بوزان، امنيت ملي در جهان اسلام (الأمن القومي في العالم الإسلامي)، ص ١٢٠، ترجم إلى اللغة الفارسية من قبل: مركز الأبحاث والدراسات الاستراتيجية، نشر بژوهشكده راهبردي، ط ١، طهران، ١٣٧٨ هـ ش.

(٢٥) انظر: محمد علي نامي وعلي محمد بور، جغرافياي كشور عراق با تأكيد بر مسائل ژئوبوليتيک (جغرافيا القطر العراقي بالتأكيد على المسائل الجيوسياسية)، انتشارات سازمان جغرافيايي نيروهاي مسلح، ط ١، طهران، ص ١، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢٦) انظر: المصدر أعلاه، ص ٣.

(٢٧) انظر: عزتي، عزت الله، ژئواستراتژي (الجيوستراتيجيا)، ص ٣٨٧، انتشارات سمت، ط ٧، طهران، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢٨) انظر: علوي بور،؟، ص ١١٧، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢٩) انظر: سجادي، مرضية، همگرايي وواگرايي ايران وعراق جديد: سنجش وزن ايدئولوژي ومنافع (٢٠٠٣ ـ ٢٠١٣ م) (التماهي والتباعد بين إيران والعراق الجديد: تقييم حجم الأيديولوجيا والمصالح (٢٠٠٣ ـ ٢٠١٣ م))، ص ١٤٣، أطروحة علمية على مستوى الماجستير في حقل العلوم السياسية، كلية الآداب والعلوم السياسية، جامعة الخوارزمي، طهران، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٣٠) Stansfield ،G. ،٢٠٠٧Iraq: people ، History ،Politics ،Cambridge: Polity Press. p. .٦٧

(٣١) Dodge ،T. ،٢٠٠٣Inventing Iraq: The Failure of Nation Building and a History Denied ،New York: Columbia University Press. p. .١٣٧

(٣٢) Haj ،S. ،١٩٩٧The Making of Iraq ١٩٠٠ –١٩٦٣: Capital ،Power ،and Ideology ، Albany of New York Press. p. .٤٥

(٣٣) aram ،A. ،١٩٩٧"Neo- tribalism in Iraq: Saddam Hussein's tribal policies ١٩٩١–٩٦"، International Journal of Middle East Studies ،vol. ،٢٩No. ،١pp. ١– ٣١. p. ١١؛ Zubaida ،S. ،٢٠٠٢"The fragments imagine the nation: the case of Iraq" ، International Journal of Middle East Studies ،vol. ،٣٤No. ،٢pp. ٢٠٥– ٢١٥. p. ٣٢.

(٣٤) انظر: محسن خليلي ومساعدوه، ژنگان ژئوبليتيک منطقه خليج فارس، سنجش ههگرائي / واگرائي درون منطقه اي با بهره گيري از تكنيك سوآت، فصلية: راهبرد، الناشر: مركز التحقيقات الاستراتيجية لمجمع تشخيص مصلحة النظام، السنة الثانية والعشرون، العدد: ٦٨، من الصفحة رقم: ١، إلى الصفحة رقم: ١٠، طهران، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٣٥) انظر: سجادي، مرضية، همگرايي وواگرايي ايران وعراق جديد: سنجش وزن ايدئولوژي ومنافع (٢٠٠٣ ـ ٢٠١٣ م) (التماهي والتباعد بين إيران والعراق الجديد: تقييم حجم الأيديولوجيا والمصالح (٢٠٠٣ ـ ٢٠١٣ م))، ص ١٢٥، أطروحة علمية على مستوى الماجستير في حقل العلوم السياسية، كلية الآداب والعلوم السياسية، جامعة الخوارزمي، طهران، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٣٦) انظر: محسن خليلي ومساعدوه، مدل سازي ژنوم هاي ژئوبليتيك تأثير گذار بر سياست خارجي ايران وعراق (نمذجة الجينات الجيوسياسية المؤثرة على السياسة الخارجية لإيران والعراق)، فصلية: مطالعات جهان اسلام، السنة الأولى، العدد الثالث، ص ٢٣، نشر دانشگاه شاهد، طهران، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٣٧) انظر: جمشيد شريفيان ومحمد رضا همايوني وبهروز ملكي، حاكميت شيعي عراق وتأثير آن بر امنيت سياسي واقتصادي جمهوري اسلامي ايران (السيادة الشيعية على العراق وتأثيرها على الأمن السياسي والاقتصادي للجمهورية الإسلامية الإيرانية)، فصلية أمنيت بژوهي العلمية البحثية، السنة الثالثة عشرة، العدد: ٤٨، ص ٩، نشر دانشگاه فارابي، طهران، ١٣٩٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٣٨) انظر: سالار نجاد، مؤمن، تأثير الگوي نظام سياسي فدرال احتمالي عراق بر امنيت داخلي ايران (تأثير نموذج ال نظام السياسي

الفيدرالي المحتمل في العراق على الأمن الداخلي لإيران)، ص ١٣، أطروحة علمية على مستوى الماجستير، كلية علي شريعتي للآداب والعلوم الإنسانية، جامعة فردوسي، مشهد، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٣٩) انظر: خسروي، غلام رضا، مؤلفهاي داخلي بايدار ومؤثر بر سياست خارجي عراق جديد (العناصر الداخلي الثابتة والمؤثرة على السياسة الخارجية للعراق الجديد)، فصلية: مطالعات راهبردي، السنة الثالثة عشرة، العدد: ٤٧، ص ٦٠، الناشر: مطالعات راهبردي، طهران، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٤٠) انظر: المصدر أعلاه، ص ٦٠.

(٤١) انظر: علوي بور،؟، ص ١٠٨، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٤٢) انظر: المصدر أعلاه، ص ١١٩.

(٤٣) انظر: خسروي، غلام رضا، مؤلفهاي داخلي بايدار ومؤثر بر سياست خارجي عراق جديد (العناصر الداخلي الثابتة والمؤثرة على السياسة الخارجية للعراق الجديد)، فصلية: مطالعات راهبردي، السنة الثالثة عشرة، العدد: ٤٧، ص ٥٩، الناشر: مطالعات راهبردي، طهران، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٤٤) انظر: كريمي بور، يد الله، مقدمه اي بر ايران وهمسايگان: منابع تنش وتهديد (مقدمة على إيران ودول الجوار: مصادر الاحتكاك والتهديد)، ص ٤٥، انتشارات جهاد دانشگاه تربيت معلم، ط ١، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

(٤٥) انظر: سالار نجاد، مؤمن، تأثير الگوي نظام سياسي فدرال احتمالي عراق بر امنيت داخلي ايران (تأثير نموذج ال نظام السياسي الفيدرالي المحتمل في العراق على الأمن الداخلي لإيران)، ص ١٥٨، أطروحة علمية على مستوى الماجستير، كلية علي شريعتي للآداب والعلوم الإنسانية، جامعة فردوسي، مشهد، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٤٦) انظر: خسروي، غلام رضا، مؤلفهاي داخلي بايدار ومؤثر بر سياست خارجي عراق جديد (العناصر الداخلي الثابتة والمؤثرة على السياسة الخارجية للعراق الجديد)، فصلية: مطالعات راهبردي، السنة الثالثة عشرة، العدد: ٤٧، ص ٧٦، الناشر: مطالعات راهبردي، طهران، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٤٧) انظر: كريمي باشكي، سجاد، چشم اندازهاي سياسي در تحليل جغرافياي فضاي مجازي (الآفاق السياسية في تحليل جغرافيا الفضاء المجازي)، ص ٤٠٢، سلسلة مقالات المؤتمر الخامس لمؤسسة الجغرافيا السياسية، الجامعة الإسلامية الحرة / فرع رشت، من ص ١٠٩ إلى ص ١١٩، رشت، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فرسي).

(٤٨) انظر: إبراهيمي، نبي الله، چشم انداز روابط كشورهاي عرب با عراق جديد (آفاق علاقة البلدان العربية مع العراق الحديث)، ص ١٢٥، فصلية مطالعات راهبردي، مكان النشر: طهران، الناشر: مؤسسة الدراسات الاستراتيجية، السنة الثالثة عشرة، العدد: ٤٧، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٤٩) انظر: حيدري عبدي، أحمد، اتحاديه منطقه اي خليج فارس موانع ومشكلات شكل گيري (التحالف الإقليمي للدول [العربية] المطلة على الخليج الفارسي: موانع ومشاكل التبلور)، ص ٥٧، صحيفة اطلاعات السياسية ـ الاقتصادية، الناشر: مؤسسة إطلاعات، العددان: ١٤٥ ـ ١٤٦، ص ٥٠ ـ ٥٩، طهران، ١٣٧٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٥٠) انظر: محسن خليلي ومساعدوه، ژنگان ژئوبليتيک منطقه خليج فارس، سنجش هگرائي / واگرائي درون منطقه اي با بهره گيري از تكنيك سوآت، فصلية: راهبرد، الناشر: مركز التحقيقات الاستراتيجية لمجمع تشخيص مصلحة النظام، السنة الثانية والعشرون، العدد: ٦٨، ص ١٣٤، من الصفحة رقم: ١، إلى الصفحة رقم: ١٠، طهران، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٥١) انظر: أكبري، حسين، بحران حاكميت در عراق (أزمة السلطة في العراق)، ص ٦٠، مؤسسة مطالعات انديشه سازان نور، ط ١، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٥٢) انظر: رمضان زاده، أكبر، روابط إيران وعراق بس از بايان جنگ: مسائل وتحليل ها (العلاقة بين إيران والعراق بعد انتهاء الحرب: المسائل والتحليلات)، ص ٤، مجلة نگاه الشهرية، العددان: ١٥ ـ ١٦، أرقام الصفحات: ٢٣ ـ ٢٩، بژوهشگاه علوم ومعارف دفاع مقدس، طهران، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٥٣) انظر: سجادي، مرضية، همگرايي وواگرايي ايران وعراق جديد: سنجش وزن ايدئولوژي ومنافع (٢٠٠٣ ـ ٢٠١٣ م) (التماهي والتباعد بين إيران والعراق الجديد: تقييم حجم الأيديولوجيا والمصالح (٢٠٠٣ ـ ٢٠١٣ م))، ص ١٢٤، أطروحة علمية على مستوى الماجستير في حقل العلوم السياسية، كلية الآداب والعلوم السياسية، جامعة الخوارزمي، طهران، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٥٤) انظر: سالار نجاد، مؤمن، تأثير الگوي نظام سياسي فدرال احتمالي عراق بر امنيت داخلي ايران (تأثير نموذج ال نظام السياسي الفيدرالي المحتمل في العراق على الأمن الداخلي لإيران)، ص ٨٤، أطروحة علمية على مستوى الماجستير، كلية علي شريعتي للآداب والعلوم الإنسانية، جامعة فردوسي، مشهد، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٥٥) انظر: دارمي، سليمة، خاورميانة هفت ويژه تحولات عراق (الشرق الأوسط: خصائص التحوّل في العراق)، ص ٥٤، مؤسسة فرهنگي مطالعات وتحقيقات بين المللي أبرار معاصر، اسفند ٨٨، ط ٢، طهران، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٥٦) انظر: رمضان زاده، أكبر، روابط إيران وعراق بس از بايان جنگ: مسائل وتحليل ها (العلاقة بين إيران والعراق بعد انتهاء الحرب: المسائل والتحليلات)، ص ٨، مجلة نگاه الشهرية، العددان: ١٥ ـ ١٦، أرقام الصفحات: ٢٣ ـ ٢٩، بژوهشگاه علوم ومعارف دفاع مقدس، طهران، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٥٧) انظر: سجادي، مرضية، همگرايي وواگرايي ايران وعراق جديد: سنجش وزن ايدئولوژي ومنافع (٢٠٠٣ ـ ٢٠١٣ م) (التماهي والتباعد بين إيران والعراق الجديد: تقييم حجم الأيديولوجيا والمصالح (٢٠٠٣ ـ ٢٠١٣ م))، ص ٩٢، أطروحة علمية على مستوى الماجستير في حقل العلوم السياسية، كلية الآداب والعلوم السياسية، جامعة الخوارزمي، طهران، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٥٨) انظر: عزتي، عزت الله، ژئواستراتژي (الاستراتيجيا)، ص ٣٨٩، نشر سمت، ط ٧، طهران، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

- انظر: كريمي بور، يد الله، ومساعدوه، استراتژي ژئوبليتيك وسد نفوذ دولت اسلامي در عراق (داعش) (الاستراتيجية الجيوسياسية والحيلولة دون نفوذ الدولة الإسلامية في العراق (داعش))، ص ١٢، المؤتمر الدولي بشأن التيارات المتطرّفة والتكفيرية من وجهة نظر علماء الإسلام، نشر مؤسسة الإمام موسى الكاظم عليه السلام، بتاريخ: ٢ و٣ من شهر آذر سنة ١٣٩٣ هـ ش، أرقام الصفحات: ٥٦ ـ ٦٥. (مصدر فارسي).

(٥٩) انظر: رضائي،؟، ص ١٣، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٦٠) انظر: إبراهيمي، نبي الله، چشم انداز روابط كشورهاي عرب با عراق جديد (آفاق علاقة البلدان العربية مع العراق الحديث)، ص ١٣٢، فصلية مطالعات راهبردي، مكان النشر: طهران، الناشر: مؤسسة الدراسات الاستراتيجية، السنة الثالثة عشرة، العدد: ٤٧، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٦١) انظر: كريمي بور، يد الله، ومساعدوه، استراتژي جئوبليتيك وسد نفوذ دولت اسلامي در عراق (داعش) (الاستراتيجية الجيوسياسية والحيلولة دون نفوذ الدولة الإسلامية في العراق (داعش))، ص ١٠، المؤتمر الدولي بشأن التيارات المتطرّفة والتكفيرية من وجهة نظر علماء الإسلام، نشر مؤسسة الإمام موسى الكاظم عليه السلام، بتاريخ: ٢ و٣ من شهر آذر سنة ١٣٩٣ هـ ش، أرقام الصفحات: ٥٦ ـ ٦٥. (مصدر فارسي).

(٦٢) انظر: قاسمي، محمد علي، بازيگران مؤثر بر عراق آينده: منافع وسيناريوها (اللاعبون المؤثرون في عراق المستقبل: المصالح

والسيناريوهات)، ص ٤٢، فصلية: مطالعات راهبردي (الدراسات الاستراتيجية)، مؤسسة مطالعات راهبردي، السنة الثالثة عشرة، العدد الأول، أرقام الصفحات: ٦١ ـ ٨٧، طهران، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي). أو انظر: قاسمي، فرهاد، مدل ژئوبليتيك امنيت منطقه اي: مطالعه موردي خاورميانه (النموذج الجيوسياسي للأمن الإقليمي: الشرق الأوسط أنموذجاً)، ص ٤٢، فصلية: ژئوبليتيك، الناشر: أنجمن ژئوبليتيك ايران، السنة السادسة، العدد الثاني، أرقام الصفحات: ٥٧ ـ ٩٤، طهران، ١٣٨٩ هـ ش. (مصر فارسي).

(٦٣) انظر: برزگر، كيهان، سياست خارجي ايران در عراق جديد (السياسة الخارجية لإيران في العراق الجديد)، ص ٢٨، مركز تحقيقات استراتژيك مجتمع تشخيص مصلحت نظام (مركز الدراسات الاستراتيجية لمجمع تشخيص مصلحة النظام)، ط ١، طهران، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٦٤) انظر: المصدر أعلاه، ص ٤٠.

(٦٥) انظر: مسعود إخوان كاظمي وبروانه عزيزي، كردستان عراق هارتلند ژئوبليتيكي إسرائيل (كردستان العراق قلب الوضع الجيوسياسي لإسرائيل)، ص ٤، فصلية: راهبرد، مؤسسة مطالعات راهبردي، السنة العشرون، العدد: ٦٠، أرقام الصفحات: ١٤١ ـ ١٦٨، طهران، ١٣٩٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٦٦) انظر: المصدر أعلاه، ص ١٤٢.

(٦٧) انظر: أحمد دوست محمدي، وأحمد الغبان، ومحمد سالم، بررسي تأثير گروه هاي شيعه بر عدم موفقيت طرح خاورميانه جديد (دراسة تأثير التيارات الشيعية على عدم نجاح مشروع الشرق الأوسط الجديد)، ص ٦، فصلية: سياست، كلية الحقوق والعلوم السياسية لجامعة طهران، أرقام الصفحات: ٦٥٥ ـ ٦٧٧، طهران، ١٣٩٤ هـ ش. (مصدر فاغرسي).

(٦٨) انظر: جاويد منتظران وسعيد قرباني، سيناريوهاي بيش روي تحولات ژئوبليتيكي وتماميت أرضي عراق وأمنيت ملي جمهوري اسلامي إيران (السيناريوهات المحتملة أمام التحولات الجيوسياسية والحفاظ على وحدة الأراضي العراقية والأمن الوطني للجمهورية الإسلامية)، سلسلة مقالات المؤتمر الدولي للأزمات الجيوسياسية في العالم الإسلامي، المجلد الثاني، ص ٣٥٥، جامعة الشهيد بهشتي، طهران، بتاريخ الرابع والعشرين والخامس والعشرين من شهر آبان، سنة ١٣٩٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٦٩) انظر: غرايلق زندي، داود، فرايند ملت / دولت سازي، شكل كيري هويت ملي وبازسازي در عراق: تجارب تاريخي ودور نماي آينده (مسار بناء الشعب / الدولة، تبلور الهوية الوطنية وإعادة بناء العراق: التجارب التاريخية وآفاق المستقبل)، فصلية مطالعات راهبردي، السنة الثالثة عشرة، العدد الأول، ص ١٤، الناشر: مؤسسة مطالعات راهبردي، أرقام الصفحات: ٥ ـ ٣٥، طهران، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٧٠) انظر: أكبري، حسين، بحران حاكميت در عراق (أزمة السلطة في العراق)، ص ١٥١، مؤسسة مطالعات انديشه سازان نور، ط ١، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٧١) انظر: حسين تاج آبادي، ومهدي دهنوي، فدراليزم عراق وأمنيت ملي إيران، فرصت ها وچالش ها (الفدرالية في العراق والأمن القومي لإيران، الفرص والتحديات)، ص ٣٠، فصلية: تحقيقات سياسي وبين المللي، نشر: الجامعة الإسلامية الحرة في مدينة شهرضا، العدد: ١٨، أرقام الصفحات: ١٥٥ ـ ١٨٨، شهرضا، ١٣٩٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٧٢) انظر: قاسمي، محمد علي، بازيگران مؤثر بر عراق آينده: منافع وسيناريوها (اللاعبون المؤثرون في عراق المستقبل: المصالح والسيناريوهات)، ص ٤٢، فصلية: مطالعات راهبردي (الدراسات الاستراتيجية)، مؤسسة مطالعات راهبردي، السنة الثالثة عشرة، العدد الأول، أرقام الصفحات: ٦١ ـ ٨٧، طهران، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي). أو انظر: قاسمي، فرهاد، مدل

ژئوبليتيك امنيت منطقه اي: مطالعه موردي خاورميانه (النموذج الجيوسياسي للأمن الإقليمي: الشرق الأوسط أنموذجاً)، ص ٤٢، فصلية: ژئوبليتيك، الناشر: أنجمن ژئوبليتيك ايران، السنة السادسة، العدد الثاني، أرقام الصفحات: ٥٧ ـ ٩٤، طهران، ١٣٨٩ هـ ش. (مصر فارسي).

(٧٣) انظر: بور سعيد، فرزاد، برآورد استراتژيك عراق آينده (تقييم استراتيجية عراق المستقبل)، ص ١٨٦، فصلية: مطالعات راهبردي (الدراسات الاستراتيجية)، مؤسسة مطالعات راهبردي، السنة الثالثة عشرة، العدد الأول، أرقام الصفحات: ١٧٧ ـ ٢١٢، طهران، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٧٤) انظر: صادق زيبا كلام ومحمد رضا عبد الله بور، بررسي نقش همگرائي كردها وشيعيان عراق در موفقيت سياستگذاري هاي أمنيتي إيران در قبال عراق (دراسة دور الانسجام بين الكرد وشيعة العراق في نجاح السياسات الأمنية لإيران تجاه العراق)، فصلية: سياست، ص ٥٣، نشر كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة طهران، الدورة التاسعة والثلاثون، العدد: ٤، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٧٥) www. presstv. ir

(٧٦) انظر: بهمني، مهدي، شيعيان عراق از انزوا تا حاكميت، عراق نوين وتحولات خاورميانه (شيعة العراق من العزلة إلى السلطة، العراق الجديد وتحولات الشرق الأوسط)، ص ١٩٣ ـ ١٩٤، مؤسسة مطالعات انديشه سازان نور، ط ٢، طهران، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٧٧) انظر: سجادي، مرضية، همگرايي وواگرايي ايران وعراق جديد: سنجش وزن ايدئولوژي ومنافع (٢٠٠٣ ـ ٢٠١٣ م) (التماهي والتباعد بين إيران والعراق الجديد: تقييم حجم الأيديولوجيا والمصالح (٢٠٠٣ ـ ٢٠١٣ م))، ص ١٢٩، أطروحة علمية على مستوى الماجستير في حقل العلوم السياسية، كلية الآداب والعلوم السياسية، جامعة الخوارزمي، طهران، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٧٨) انظر: قاسمي، فرهاد، مدل ژئوبليتيك امنيت منطقه اي: مطالعه موردي خاورميانه (النموذج الجيوسياسي للأمن الإقليمي: الشرق الأوسط أنموذجاً)، ص ٤٢، فصلية: ژئوبليتيك، الناشر: أنجمن ژئوبليتيك ايران، السنة السادسة، العدد الثاني، أرقام الصفحات: ٤١، طهران، ١٣٨٨ هـ ش. (مصر فارسي).

(٧٩) انظر: المصدر أعلاه، ص ٣٩.

(٨٠) انظر: المصدر أعلاه، ص ٤٢.

(٨١) انظر: بور سعيد، فرزاد، برآورد استراتژيك عراق آينده (تقييم استراتيجية عراق المستقبل)، ص ١٩٧، فصلية: مطالعات راهبردي (الدراسات الاستراتيجية)، مؤسسة مطالعات راهبردي، السنة الثالثة عشرة، العدد الأول، أرقام الصفحات: ١٧٧ ـ ٢١٢، طهران، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٨٢) انظر: عزتي، عزت الله، ژئواستراتژي (الجيوستراتيجيا)، ص ٣٦، انتشارات سمت، ط ٧، طهران، ١٣٨٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٨٣) انظر: المصدر أعلاه، ص ٣٨.

(٨٤) انظر: حافظ نيا، محمد رضا، تأثير خودگرداني كردهاي شمال عراق بر كشورهاي همسايه (تأثير الحكم الذاتي للكرد في شمال العراق على الدول المجاورة)، ص ٨، فصلية: تحقيقات جغرافيائي، الناشر: انجمن جغرافيائي ايران، العدد: ٨٤، أرقام الصفحات: ٥ ـ ٣٦، طهران، ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٨٥) انظر: مراديان، محسن، مدل سازي رياضي براي سنجش امنيت خارجي، مطالعه موردي جمهوري اسلامي إيران (النمذجة الرياضية لتقييم الأمن الخارجي: الجمهورية الإسلامية الإيرانية أنموذجاً)، ص ٤٠، فصلية: ژئوبولتيك، الناشر: انجمن ژئوبليتيك ايران، السنة السابعة، العدد الأول، طهران، ١٣٩٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٨٦) انظر: عناية الله يزداني وإحسان شيخون، بررسي الگوهاي

رفتاري عربستان سعودي نسبت به نقش يابي ژئوبليتيك جمهوري اسلامي ايران در منطقه خليج فارس، با تأكيد بر تئوري سيبرنتيك (دراسة النماذج السلوكية للمملكة العربية السعودية تجاه البحث عن المجال الجيوسياسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية في منطقة الخليج الفارسي من خلال التأكيد على نظرية سيبرنتيك)، ص ٥٥، فصلية: تحقيقات جغرافيائي، السنة الثامنة والعشرون، العدد الثالث، أرقام الصفحات: ٥٥ ـ ٧٢، الناشر: بژوهشكده أمير كبير، مشهد، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٨٧) انظر: المصدر أعلاه، ص ٦٦.

(٨٨) انظر: عزت الله عزتي وسهيلا نانوا، بررسي تغيير ساختار سياسي عراق از متمركز به فدراليسم وأثرات آن بر أمنيت ملي إيران (دراسة تغيّر البنية السياسية للعراق من المركزية إلى الفدرالية وتأثير ذلك على الأمن القومي لإيران)، ص ١٢، فصلية: جغرافيايي سرزمين، السنة الثامنة، العدد: ٢٩، الناشر: الجامعة الإسلامية الحرة في طهران، قسم العلوم والتحقيقات، عدد الصفحات: ١١ ـ ٢٤، طهران، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٨٩) انظر: عزت الله عزتي وسهيلا نانوا، بررسي تغيير ساختار سياسي عراق از متمركز به فدراليسم وأثرات آن بر أمنيت ملي إيران (دراسة تغيّر البنية السياسية للعراق من المركزية إلى الفدرالية وتأثير ذلك على الأمن القومي لإيران)، ص ١١، فصلية: جغرافيايي سرزمين، السنة الثامنة، العدد: ٢٩، الناشر: الجامعة الإسلامية الحرة في طهران، قسم العلوم والتحقيقات، عدد الصفحات: ١١ ـ ٢٤، طهران، ١٣٩٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٩٠) انظر: حافظ نيا، محمد رضا، تأثير خودگرداني كردهاي شمال عراق بر كشورهاي همسايه (تأثير الحكم الذاتي للكرد في شمال العراق على الدول المجاورة)، ص ٨، فصلية: تحقيقات جغرافيائي، الناشر: انجمن جغرافيائي ايران، العدد: ٨٤، أرقام الصفحات: ٥ ـ ٣٦، طهران، ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٩١) انظر: عزت الله عزتي وسهيلا نانوا، بررسي تغيير ساختار سياسي عراق از متمركز به فدراليسم وأثرات آن بر أمنيت ملي إيران (دراسة تغيّر البنية السياسية للعراق من المركزية إلى الفدرالية وتأثير ذلك على الأمن القومي لإيران)، ص ١٣، فصلية: جغرافيايي سرزمين، السنة الثامنة، العدد: ٢٩، الناشر: الجامعة الإسلامية الحرة في طهران، قسم العلوم والتحقيقات، عدد الصفحات: ١١ ـ ٢٤، طهران، ١٣٩٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

حَالَةُ التَّعَايُشِ
فِي الدَّوْلَةِ العِرَاقِيَّةِ الحَدِيثَةِ
١٩٢١ - ٢٠٠٣

❖ د. صـــلاح عـبد الـــرزاق(*)

(*) باحث وكاتب إسلامي/ العراق.

(١)

مقدمة

يتميز العراق بكونه بلداً متعدد الإثنيات والأديان والمذاهب، تعيش جنباً إلى جانب بعض، وفي بعض المناطق متداخلة مع بعضها البعض. ورغم ضعف الرابطة الاجتماعية والوطنية التي تجمع كل هذه المكونات لكنها استطاعت أن تتجاوز المحن والأزمات، وأن تبرز الجانب الإيجابي في المواطنة التي تفتقد امتيازاتها أغلب هذه المكونات. إن حبها لوطنها واعتزازها بتاريخها وانتمائها لهذا الوطن هو الذي جعلها تصبر على الجراح والآلام وعلى التمييز السياسي والطائفي والعرقي الذي ساد النظام السياسي للدولة الحديثة منذ إنشائها عام ١٩٢١ وحتى سقوط نظام صدام. إن أهم ملامح النظام السياسي للدولة الحديثة هو ترسيخ حالة الهيمنة لأقلية طائفية معينة وحرمان الأكثرية وكذلك الأقليات العرقية والدينية الأخرى، إلا ما ندر من استثناءات. في هذه الدراسة سنتناول وضع هذه المكونات ودورها في تاريخ العراق المعاصر.

وضع الشيعة في العهد العثماني

عندما أكمل الانكليز احتلال العراق عام ١٩١٧ كانت نسبة السكان الشيعة تقارب ٩٠٪ حسب تقرير الإدارة المدنية الذي أعدته المسز بيل[١]

لقد عانت الأكثرية الشيعية في العراق من التمييز

الطائفي الذي مارسته الدولة العثمانية التي تبنت المذهب الحنفي كمذهب رسمي للدولة والقضاء والأوقاف والمدارس الدينية ودواوين الحكومة. إذ رفضت الدولة العثمانية الاعتراف رسمياً بالمذهب الشيعي أسوة ببقية المذاهب الإسلامية. كما رفضت معاملة الشيعة بنفس الطريقة التي تتعامل فيها مع بقية المذاهب الأخرى كالنصيرية والدروز، أو غير المسلمين كالمسيحيين واليهود الذين تمتعوا بامتيازات ضمنها لهم نظام الملل.[٢]

ويشير التقرير البريطاني إلى أن الأتراك لم يعيروا أي اهتمام بالعراقيين الشيعة لأن "العنصر التركي كان يحظى بدعم الحكومة التركية، ويتمتع بمنزلة اجتماعية لا تتناسب مع نسبته السكانية".[٣]

وكان مشايخ الدولة العثمانية لا يترددون في إصدار فتاوى تبيح قتل الشيعة، حيث أصدر مفتي اسطنبول فتاوى في الأعوام ١٧٢٥ و١٧٤٣. وبقيت العلاقة متوترة بين العشائر الشيعية العراقية وبين الإدارة العثمانية في العراق. إذ شهدت عدة ثورات وانتفاضات في القرن التاسع عشر وقبله.[٤]

يؤيد تلك الحالة سياسي سني شهير، كامل الجادرجي، بقوله (في العهد العثماني، كانت الدولة العثمانية تنظر نظرة خاصة إلى الطوائف التي تعتبرها أقليات، ومن تلك الطوائف التي اعتبرت أقلية داخل الدولة العثمانية، طائفة الشيعة). (وكان من سياسة الدولة العثمانية تحريم إسناد المناصب الحكومية لأفراد طائفة الشيعة على الأغلب ولاسيما بالنسبة للمناصب الخطيرة. كما كان من سياسة تلك الدولة الحيلولة دون وصول الشيعة إلى سلك ضباط الجيش. وكانت الدولة في الوقت نفسه تعرقل قبول الشيعة في المدارس الحكومية). (إن وضع الشيعة لم يطرأ عليه تبدل جوهري حتى زوال الحكم العثماني في الحرب العالمية الأولى).[٥]

ويؤكد حنا بطاطو تهميش الشيعة في الدولة العثمانية عندما يشير إلى وجود هرميات للتراتب الاجتماعي وهي هرمية الثروة و(هرميات الدين حيث كان المسلمون فوق المسيحيين واليهود الصابئة، وهرميات الطائفة حيث السنة فوق الشيعة، وهرميات المجموعات الإثنية حيث المماليك (الكرج) والأتراك فوق العرب الأكراد).[٦]

لقد اتسعت وتنوعت مظاهر التمييز الطائفي ضد الشيعة، حيث منع القانون العثماني زواج التبعة

العثمانية من التبعة الإيرانية. ويعاقب المأذون الذي يعقد النكاح مخالفاً هذا القانون.[٧]

ومنعت الطلاب الشيعة من دخول المدارس الرسمية سواء العسكرية أو المدنية. تقول المسز بيل (لم يكن يُعترف بلياقة غير السني للتعليم فيها. وكان وجود هذه القاعدة بين سكان أكثريتهم من الشيعة لا يشجع الإقبال عليها)[٨]

كما أن اعتماد المدارس في مناهجها على المذهب السني جعل الشيعة يحجمون من إرسال أبنائهم إليها[٩] الأمر الذي أدى إلى قيام الشيعة بفتح مدارس خاصة بهم وعلى نفقتهم. كما تم استبعاد الشيعة من البعثات الرسمية ذات الاختصاصات العلمية المتنوعة.[١٠]

لقد أجبرت الدولة العثمانية الشيعة على مراجعة المحاكم الشرعية التي يرأسها قضاة سنة، ويحكمون وفق أحكام المذهب السني. ولم تعترف الدولة بالقضاة الشيعة.[١١]

ووصل الأمر إلى تعيين قاض سني في مدينة النجف الأشرف التي تعج بالعلماء والفقهاء ومراجع التقليد. وكانت المناصب الدينية الأخرى مكرسة للسنة مثل رئيس علماء بغداد ومفتي الجزيرة وغيرها. وسعت الدولة العثمانية إلى إغلاق المدارس الدينية الشيعية في النجف وكربلاء والكاظمية وسامراء. كما أنها فشلت في إنهاء دور المحاكم الشرعية الشيعية ونقل قضاياها إلى المحاكم الرسمية. وكان الشيعة يرفعون قضاياهم إلى المجتهدين ووكلاء المراجع.

بقيت الدولة العثمانية تمسك بجميع الأوقاف الإسلامية، السنية والشيعية. ولم تعترف بأهلية المؤسسات الشيعية في الإشراف ع لى الأوقاف، وحتى الأراضي الموقوفة على العتبات المقدسة.[١٢]

وكانت الدولة العثمانية تصادر أوقاف الشيعة، فعندما دخل السلطان مراد الرابع بغداد عام ١٦٣٥ أراد تعمير ضريح الشيخ عبد القادر الكيلاني قام بتخصيص أوقاف كثيرة معظمها من أملاك الشيعة.[١٣] وكانت دائرة الأوقاف تجمع واردات الأراضي الزراعية وبدلات الإيجار، وتوزع قسم منها كرواتب للعاملين في المساجد السنية كالأئمة والمؤذنين والخدم والحرس، وقسم آخر في صيانة المساجد السنية وبناء مساجد سنية جديدة. وما تبقى من إيرادات ترسله إلى وزارة الأوقاف في اسطنبول. وتهمل إعمار الأراضي الزراعية وترميم البيوت والخانات

والـدكاكين والمـدارس الموقوفـة.[١٤] وحرمـت الأوقـاف الشيعية من تلك الامتيازات. كما كان الولاة العثمانيون يمنعـون تطبيـق الشـعائر الحسـينية فـي العـراق. وظـل ممارسة هذه الشعائر محظوراً حتى تولى علي رضا الولاية (١٨٣١ ـ ١٨٤٢) فسمح بها.[١٥] والتزمت الدولة العثمانية بسياسـة منـع الشـيعة مـن التعيـين فـي الوظـائف الحكومية.[١٦] إذ كانت جميع الوظائف الحكومية تمنح للسنة سواء الأعمال الإدارية البسيطة أو المناصب العليا. كما كـان موظفـو الإدارة فـي المـدن الشـيعية مـن السـنة، حيث لم تستعن بموظفين محليين إلا نادراً.

فـي عـام ١٨٩٤ عنـدما أرسى السلطان عبـد الحميـد قواعـد اسـتغلال الاقطاعيـات الكبـرى اعترفـت الدولـة بخمـس أسـر فقـط مـن الأشـراف، كلهـا مـن السـنة (هـي عـــائلات جميـــل والكيلانـــي والألوســـي والحيـــدري والسنوي).[١٧] وقـد تـم تمليكهم تلك الأراضي الشاسعة بسندات تمليك (طابو) وفي الجنوب والفرات الأوسط لم يحصـل علـى تلـك المنحـة سـوى عشـيرة (السـعدون) السنية في المنتفك. أما بقية شيوخ العشائر فقد بقيت الأراضـي التـي حصـلوا عليهـا ذات صـفة أميريـة مؤقتـة، خاضـعة لمـزاج الدولـة وموقفهـا حيـث تخضـع لإعـادة التوزيع. وغالباً ما أعطيت لغرباء عنها.[١٨]

وأما تمثيل العراقيين في مجلس النواب أو (مجلس المبعوثان) الذي يفترض فيه تمثيل سكان المناطق من أنحاء الدولة العثمانية وأقاليمها، فقد تم استبعاد الشيعة عـن تمثيـل المنـاطق الشـيعية. ففـي الـدورات ١٨٧٦ و١٩٠٨ و١٩١٢ كان مجموع النواب العراقيين لكل هذه الدورات يبلغ(٣٧) عضوا، غالبيتهم من السنة واليهود. والمرة الوحيدة التي سمحت فيها السلطات العثمانية أن ينتخب من الشيعة عضواً واحداً في مجلس المبعوثان كان عام ١٩٠٨ وهو عبد المهدي الحافظ[١٩]

وأمـا التزويـر فهـو مـن الأمـور الشـائعة التـي مارسـتها السلطات العثمانية عندما كانت تحرم السكان الشيعة من حـق ترشيح من يريدونه، وتقوم الحكومة بتعيين مرشحين سنة عن المدن الشيعية.[٢٠]

إن تسـليط الضـوء علـى وضـع الشـيعة فـي العهـد العثمـاني لا يعنـي تأكيـد مظلوميتهم فحسـب، بقـدر مـا سيفيدنا في متابعة جذور النظام السياسي القادم الذي تأسس على أنقاض الإدارة العثمانية في العراق.

(٢)

النظام السياسي في المملكة العراقية ١٩٢١

بعد احتلال الانكليز لبغداد، بدأ حكم العراق بشكل مباشر من قبل المندوب السامي والمستشارين البريطانيين في بغداد، والحكام السياسيين في المناطق العراقية الأخرى. وبعد إعلان الانتداب البريطاني على العراق من قبل عصبة الأمم في مايس ١٩٢٠ والذي أدى إلى نشوب ثورة العشرين ١٩٢٠، وتتويج الأمير فيصل ملكاً على العراق، وتكليف عبد الرحمن النقيب بتشكيل أول حكومة عراقية للمملكة الوليدة، بدا واضحاً أن النهج العثماني بقي مترسخاً في التشكيلة الجديدة التي وضعت أساس النظام السياسي الجديد.

بعد أن واجه الإنكليز مقاومة عنيدة من قبل الشيعة وخاصة القبائل والمرجعية الدينية عندما دخلوا في معارك مثل معركة الروطة في ٢٠ كانون الثاني ١٩١٥ والشعيبة في ١٢ نيسان ١٩١٥، ولكنهم في النهاية تمكنوا من القضاء على المقاومة الشعبية. بعد ذلك بدأ السعي لاستبعاد الشيعة عن السلطة والاعتماد على الأقلية السنية بهدف تأسيس دولة شديدة المركزية تستطيع ضبط الأوضاع. لقد تمت التسوية السياسية بين الإدارة البريطانية والعناصر السنية المرشحة لتولي السلطة بمعزل عن الشيعة الذين كانوا يرفضون التسوية ويطالبون بالانسحاب البريطاني عن العراق[٢١]

رغم أن التوجه البريطاني كان يهدف إلى تأسيس

نظام ديمقراطي بمقاييس ذلك الوقت، ورغم أن مثل ذلك النظام كان بإمكانه استيعاب المجموعات الأساسية من العراقيين، الشيعة والسنة والكرد، من خلال إيجاد قواسم مشتركة تقضي على حالة القطيعة السياسية والاجتماعية التي سادت في العهد العثماني. إن السعي لبناء دولة شديدة المركزية يتعارض مع التركيبة السكانية المتنوعة للمجتمع العراقي. وكان بالإمكان مراعاة التركيبة الخاصة للمجموعات العرقية وإعطائها الفرصة المناسبة للمشاركة السياسية والتي تؤدي إلى تماسك وترابط هذه المجموعات فيما بينها.

يرى أحد الباحثين العرب أنه قد اتفقت مصالح الدولة المركزية مع مصالح النخبة السنية. وحاول السنة أن يحققوا الاندماج في المجتمع بالقوة، وساعدهم في ذلك قوة النظام الذي استلزمت بالتالي تركز الدولة في أيديهم[٢٢]. طلب السير برسي كوكس من الشيخ عبد الرحمن الكيلاني نقيب أشراف بغداد أن يؤلف وزارة، ويعرض أسماء المرشحين عليه للمصادقة عليها. قام الكيلاني بإعداد قائمة بالوزراء المرشحين مستبعداً زعماء الثورة عن المشاركة بالحكم. في ٢٧ تشرين الأول ١٩٢٠ وافق المندوب السامي على وزارة النقيب الأولى وهي حكومة غير منتخبة والتي ضمت تسعة وزراء (ثمانية من السنة وواحد يهودي)، بالإضافة إلى إثني عشر وزير دولة (بلا وزارة)

يلاحظ في تركيبة أول وزارة إقصاء متعمد للشيعة. فالوزير الشيعي الوحيد هو السيد محمد مهدي بحر العلوم الذي لم يكن مرشحاً في أصل تشكيل الوزارة من قبل الكيلاني، لكن المرشح لهذه الوزارة كان عزت الكركوكلي، وقد رفضها واستلم بدلها وزارة الأشغال، فقام السير برسي كوكس بترشيح السيد بحر العلوم للوزارة لأن النقيب وبعض الوزراء المتنفذين لم يكونوا يوافقون على إسناد وزارة إلى واحد من الشيعة[٢٣]، في حين لم يجدوا ضيراً في تعيين يهودي مع أن اليهود كانوا يشكلون أقلية صغيرة لا يمكن أن تقاس بنسبة الشيعة. مع العلم أن وزير المالية ساسون حسقيل اليهودي كان مناوئاً لتأسيس الحكم الوطني وتنصيب الملك فيصل ملكاً على العراق. وكان رأيه أن يبقى العراق تحت الوصاية البريطانية. وعندما ذهب إلى مؤتمر القاهرة تحدث مع ونستون تشرشل قائلاً له (لقد جرت العادة في البلاد المنسلخة من الإمبراطورية العثمانية أن يأتيها أمراؤها من الشمال لا من الجنوب، فكيف حدث ضد هذه

العادة في العراق؟) فأجابه تشرشل (إن ذلك صحيح، ولكن المستر كورنواليس ذاهب مع الأمير فيصل وهو من الشمال)[٢٤].

لقد استقبل الشيعة وعلى رأسهم العلماء في النجف التركيبة الدينية المذهبية للحكومة وتعيين سياسيين سنة كحكام للمحافظات الشيعية بنوع من الارتياب وعدم الارتياح. ويشير عبدالله النفيسي إلى أنه لا يمكن تحليل قلة تمثيل الشيعة في مجلس الوزراء بعدم وجود متخصصين مناسبين، حيث أنه لم يكن من أعضاء المجلس متخصصاً في مهام منصبه باستثناء الخبير المالي ساسون حسقيل. كما أن المستشارين البريطانيين في الوزارات كانوا هم الذين يقومون بمهام المنصب الفعلية. كان السير برسي كوكس يعلم جيداً أن الطريق الوحيد للهروب من مطالب الشيعة بالاستقلال التام هو جعل السنة أغلبية في مجلس الدولة. بالتأكيد لم يكن استبعاد الشيعة سببه فشل الانكليز في تحريك الصفوة الشيعية للتعاون معهم، حيث كان هناك من أبدى استعداده لذلك، ولكن سببه في الغالب أن المقاومة الشديدة للشيعة حتمت على الانكليز تسليم السلطة السياسية للأقلية السنية العربية والتي لا تشكل سوى ١٩٪ فقط من إجمالي السكان[٢٥]. إن رئيس الوزراء عبد الرحمن النقيب نفسه لم يكن يمتلك كفاءات أكبر وأفضل من كثير من العلماء الشيعة. فهو ذو ثقافة محدودة، وتعليم ديني تقليدي، ولم يعرف عنه أنه كان سياسياً أو مفكراً، ولم يترك كتاباً فقهياً أو سياسياً.

إن تلك المعادلة التي يسميها أحد رجال العهد الملكي، عبد الكريم الأزري، بـ(صيغة ١٩٢١ السياسية) ويعتبرها العلة الأساسية منذ تأسيس الدولة العراقية الحديثة[٢٦]، قد بقيت نافذة ومهيمنة على المشهد السياسي والحكومي والإداري والعسكري والقضائي والدبلوماسي في العراق. ولم تتغير المعادلة كثيراً رغم تعاقب الحكومات وتغير الأنظمة والأيديولوجيات الحاكمة، ورغم تبدل الولاءات والموازنات الإقليمية والدولية في العالم والمنطقة.

لقد فشلت الحكومات المتعاقبة والنظام السياسي العراقي في خلق روح وطنية ينتمي إليها كل أبناء العراق ويفتخرون بها ويدافعون عنها، مثل الروح الوطنية المصرية والسورية والتركية والإيرانية. وبقيت الأنانية والإثرة مهيمنة على سلوك ومواقف النخبة السياسية والدينية التي رفضت التنازل عن امتيازاتها الموروثة من

العهد العثماني. كما فشلت الأحزاب السياسية والشخصيات الحكومية، التي يصفها البعض بالوطنية، في بناء شعور وطني مترسخ لدى جميع مكونات المجتمع العراقي. وقد كشفت الوثائق الرسمية العراقية والأجنبية ومذكرات الساسة العراقيين عن حجم التعصب الطائفي لدى العديد من الشخصيات السياسية والدينية والمسؤولين في الدولة العراقية من السنة. كما كشفت عن حجم الإقصاء والتهميش المتعمد للشيعة والكرد.

لقد فوت الساسة العراقيون عدة فرص كان يمكن أن تشكل منعطفاً جديداً لإعادة تشكيل الدولة والمجتمع على أساس المواطنة المتساوية لجميع أفراد المجتمع، وأن الحصول على المناصب والسلطة يكون وفق الكفاءات والفرص المتساوية دون تمييز.

التعايش السياسي ـ الاجتماعي في العهد الملكي

ساهم الغزو البريطاني للعراق ١٩١٤ ـ ١٩١٧ في تعزيز الشعور الوطني للعراقيين من خلال المساهمة الفعالة في أعمال المقاومة للغزو الإنكليزي، عندما التحمت عشائر الفرات مع القيادات الدينية الشيعية في محاربة الجيوش الزاحفة نحو بغداد. وقد التحمت معها في عدة معارك، وساهمت قوات المجاهدين في تأخير سقوط بغداد ثلاث سنوات.

وفي ثورة العشرين ١٩٢٠ بلغ الشعور الوطني أوجه عندما اتحدت القيادات السنية والشيعية (وللمرة الأولى منذ قرون عديدة انضم الشيعة سياسياً إلى السنة وضمت عشائر من الفرات جهودها إلى جهود سكان مدينة بغداد. وأقيمت احتفالات شيعية سنية مشتركة لا سابق لها)[٢٧].

وكانت فكرة المجالس المشتركة قد جاءت من السيد صالح الحلي وهو شاعر وخطيب حسيني شيعي مشهور. وكانت تقام هذه المجالس في مساجد السنة والشيعة على التعاقب، ويشارك فيها أتباع المذهبين. فقد أقيم أول مجلس يوم الجمعة ١٤ مايس ١٩٢٠ في جامع القبلانية الذي يقع في سوق البزازين. وقام أحد وعاظ السنة بإلقاء خطبة الجمعة، ثم أعقبه الشيخ مهدي البصير فتلا المولد النبوي والمجلس الحسيني معاً. وقد اشتهر البصير بخطابه السياسي حتى سمي بـ (ميرابو العراق)[٢٨] لشدة تأثيره على الناس.

ولما حل شهر رمضان انتشرت المجالس المشتركة،

وكانت توزع بطاقات الدعوة على الناس. وكان أحد هذه المجالس قد نجح إلى حد كبير عندما أقيم المجلس في ساحة الميدان وحضره عشرة آلاف من الجمهور. وتناوب الخطباء والشعراء على المنبر فذكروا جهاد النبي ﷺ واستشهاد الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء. وألقيت قصائد تحث على الوحدة بين المسلمين، حيث قوطعت بالهتاف والتصفيق والحماسة. وقد أدى اعتقال أحد الشعراء إلى تظاهرات وأحداث مواجهة مع الجنود[٢٩].

أدت الأحداث إلى مقتل أحد العراقيين، فزاد هياج الناس وخاصة أثناء تشييعه، وأغلقت الأسواق ورفعت الأعلام السوداء، وخرجت مواكب اللطم ترثي الشهيد. إثر ذلك تصاعدت المواجهة بين الزعامات الوطنية وموظفي الإدارة البريطانية، كتب الزعيم الوطني جعفر أبو التمكن رسالة إلى الشيخ محمد تقي الشيرازي يستغيث به للتدخل والمساعدة. وصلت الرسالة إلى الشيرازي الذي أكد على أهمية الوحدة الإسلامية واجتماع كلمة أهالي بغداد من السنة والشيعة في المطالبة بحقوقهم، وكذلك أهمية حفظ حقوق غير المسلمين من عراقيين وأجانب، إذ جاء فيها:

(... فسرنا اتحاد كلمة الأمة البغدادية واندفاع علمائها ووجوهها وأعيانها إلى المطالبة بحقوق الأمة المشروعة ومقاصدها المقدسة. فشكر الله سعيك ومساعي إخوانك وأقرانك من الأشراف، وحقق المولى آمالنا وآمال علماء حاضرتكم الذين قاموا بواجباتهم الإسلامية).

كما أصدر الشيرازي رسالة مفتوحة إلى الشعب العراقي جميعاً يحثهم فيها على التماسك والتعاون بين السنة والشيعة والوحدة الوطنية، والمطالبة بحقوقهم المشروعة باستقلال العراق من خلال إرسال وفودهم إلى بغداد للتنسيق معاً في الضغط على الاحتلال البريطاني، جاء فيها:

(إلى إخواني العراقيين، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أما بعد فإن إخوانكم في بغداد والكاظمية قد اتفقوا فيما بينهم على الاجتماع والقيام بمظاهرات سلمية. وقد قامت جماعة كبيرة بتلك المظاهرات مع المحافظة على الأمن طالبين حقوقهم المشروعة المنتجة لاستقلال العراق إن شاء الله بحكومة إسلامية، وذلك بأن يرسل كل قطر وناحية إلى عاصمة العراق بغداد وفداً للمطالبة بحقه متفقاً مع الذين يتوجهون من أنحاء العراق عن قريب إلى بغداد.

فالواجب عليكم، بل على المسلمين، الاتفاق مع إخوانكم في هذا المبدأ الشريف. وإياكم والإخلال بالأمن والتخالف والتشاجر بعضكم مع بعض، فإن ذلك مضر بمقاصدكم ومضيع لحقوقكم التي صار الآن أوان حصولها بأيديكم. وأوصيكم بالمحافظة على جميع الملل والنحل التي في بلادكم، في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم، ولا تنالوا أحداً منهم بسوء أبداً. وفقكم الله جميعاً لما يرضيه، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته. ١٠ رمضان ١٣٣٨ هج –الأحقر محمد تقي الحائري الشيرازي)[٣٠].

لقد خاطب الشيرازي أبناءه من السنة والشيعة، ولما كان مقلدوه من الشيعة عادة فقد أكد عليهم بـ(الاتفاق مع إخوانكم) السنة وتفادي أي صراع أو شجار فيما بينهم. كما اعتبر المطالبة باستقلال العراق (مبدأ شريفاً) يستوجب على جميع المسلمين التعاون من أجل بلوغه، إضافة إلى إرهاصاته بأن الوقت قد حان لنيل العراقيين حقوقهم لأنهم متحدون في مطالبهم ومتعاونون في تحركهم.

اشتد التقارب الطائفي بشكل لم يشهد له مثيلاً في العراق، فعندما يصل وفد الكاظمية لحضور مجالس بغداد، وكان يأتي بعربات الترامواي وعلى رأسه السيد محمد الصدر، وعند وصوله إلى بداية محلات بغداد يخرج لاستقباله أهالي الجعيفر والسوامرة والتكارتة (من السنة) حاملين الشموع، يهللون ويكبرون. وإذا وصلت العربات إلى محطة بغداد كان في استقبالها جمهور غفير من أهل بغداد وفي مقدمتهم أحمد الشيخ داود أو غيره من علماء السنة، فيتعانقان عناقاً أخوياً كرمز للتآخي بين الطائفتين. وعند ذلك يرتفع صوت الجمهور بالصلاة على محمد وآل محمد.

ويحدث مثل ذلك أيضاً عندما يذهب وفد الأعظمية إلى الكاظمية أو العكس. وقام الملا عثمان الموصلي المنشد المعروف بدور كبير عندما كان ينشد القصائد في مدح النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام. وكان ينشد في صحن الكاظمية بقصائد بقي الناس يتذكرونها ويرددونها مدة طويلة من الزمن[٣١]. وحين حلت ذكرى شهادة الإمام علي عليه السلام في ٢١ رمضان، جاء موكب من أهالي الأعظمية إلى الكاظمية لمشاركة أهلها في العزاء. وأخذ الموكب الأعظمي يسير في صحن الكاظمية وهو يهزج قائلاً:

أبو بكر وعمر حزنانين عالوصي حيدر
وملائكة السما وجبرائيل لأجله تكدّر

وقام أهالي محلتي السوامرة والتكارتة بتأليف مواكب لطم قاصدين محلة الشيخ بشار لمشاركة أهاليها

في العزاء. ولما حل شهر محرم استمرت المشاركة السنية في الشعائر الحسينية بشكل واضح. وفي اليوم العاشر من محرم ذهب الجميع إلى الكاظمية للمشاركة في ذكرى الإمام الحسين عليه السلام.

يصف المؤرخ عبد الرزاق الحسني الدور الذي لعبه الشيرازي في التقارب الطائفي حيث يقول بأنه كان (يؤيد الصلات الأخوية بين المسلمين بكل قواه، ويحث على التآلف والتآزر بين السنة والشيعة، ليقف الجميع صفاً واحداً بوجه الأجنبي. فوسّع مفكرو الطائفتين طرق وأساليب الاستعانة بنفوذه الديني الواسع لتحقيق مقاصدهم السياسية. ولما كانت رابطة رؤساء القبائل الدينية بمقام الإمام الشيرازي قوية جداً، فقد اتخذت صبغة سياسية واضحة، وأخذ الإمام يبث الدعوة بينهم إلى المطالبة باستقلال العراق بكل وسيلة ممكنة)[٣٢].

خلال أحداث الثورة استجابت بعض عشائر السنة لدعوة علماء الشيعة في مقاومة الإنكليز، وإن كانت غالبيتهم قد ظلت بعيدة عن الثورة بسبب ارتباطات وتأثير زعماء عشائرهم. فقد كان السيد محمد الصدر يقوم بحملة تبليغية في لواء الدليم وسامراء لدعوة العشائر هناك إلى الانضمام إلى الثورة. وقد نجحت جهوده في إقناع بعض زعماء العشائر مثل حبيب الخيزران شيخ قبيلة عزّة وقبائل ألبو علقة وألبو حيازة. كما استجاب الشيخ ضاري رئيس عشيرة زوبع في الرمادي لحركة الثورة[٣٣].

يحلل حنا بطاطو ذلك التطور الاجتماعي فيقول (في الواقع، فإن المرء لن يذهب أبعد من اللازم في القول أن أحداث ١٩١٩ ـ ١٩٢٠، وبشكل أخص الترابط الذي نشأ بين السنة والشيعة –مهما كان رقيقاً ـ قد أطلقت عملية جديدة، ألا وهي النمو الصعب الذي كان تدريجياً ولاهثاً أحياناً أخرى، لمجتمع وطني عراقي)[٣٤].

لقد فشلت النخبة الحاكمة في دمج بقية مكونات المجتمع العراقي، وخاصة دمج الشيعة في الجسم السياسي للدولة. الأمر الذي أدى إلى تراكم المشكلات وتفاقمها، وازدياد حالة الشعور بالسخط والاستياء والغربة عن الحكومة. وقد انعكس هذا الشعور على شكل انتفاضات وثورات في كثير من الأحيان.

ومرت عشرون عاماً لتتاح فرصة أخرى مشابهة عندما حدثت الحرب العراقية ـ البريطانية عام ١٩٤١ اثر الانقلاب الذي قادته مجموعة العقداء الأربعة بقيادة صلاح الدين الصباغ، وتزعم رشيد عالي الكيلاني

الحكومة وفرّ الوصي عبد الإله إلى الخارج. لقد شجعت مواجهة عدو أجنبي حالة التماسك الوطني وضرورة الدفاع عن الوطن الذي يتمسك به الجميع باعتباره أرض آبائهم وأجدادهم.

لقد شكلت حرب الـ١٩٤١ حافزاً كبيراً لمشاعرهم القومية. ولم يكن العراقيون موحدي الرأي حول تدخل الجيش في شؤون الدولة أو حول الاتجاهات السياسية لكبار الضباط. ولكنهم ما إن اندلعت الحرب حتى نسوا خلافاتهم، واختلطت واندمجت مشاعر الشيعة والسنة والعرب والأكراد في بغداد والمدن الأخرى في تلك اللحظة وعلى امتداد أيام القتال. وسادت بين ذوي الحياة المتواضعة خصوصاً روحية لم يكونوا عرفوها منذ انتفاضة ١٩٢٠)[٣٥].

ورغم الحيف الذي لحق بالشيعة ونسيان تضحياتهم ودمائهم في ثورة العشرين التي قطف ثمارها العسكريون الشريفيون من ضباط الجيش العثماني ومن النخبة السياسية السنية، لكنهم تفاعلوا مع انقلاب قومي يقوده مجموعة من الضباط السنة. وتكرر مشهد حركة الجهاد عام ١٩١٤، حيث صدرت فتاوى علماء الشيعة بمقاتلة الإنكليز حيث أصدر الشيخ عبد الكريم الجزائري فتوى تساند الجيش وقادته ووصف الحركة بالحكومة الإسلامية. كما أصدر السيد أبو الحسن الأصفهاني فتوى توجب الدفاع عن الإسلام ومحاربة الكافرين (الإنكليز). وأصدر الشيخ محسين آل كاشف الغطاء الذي تزعم حركة الاحتجاج ضد التمييز الطائفي ولاسيما في الفترة التي كان فيها رشيد عالي الكيلاني وزيراً للداخلية، فقد أصدر فتوى اعتبر فيها الانقلاب بأنه (قاعدة للدين) من أجل حث العراقيين المسلمين على تأييد الحركة. ورفض آل كاشف الغطاء رشوة أرسلها الأمير عبد الإله من أجل إثارة القبائل ضد حكومة الانقلاب[٣٦].

وخرجت القبائل العربية في الفرات الأوسط إلى القتال، ونسيت ما فعلته الحكومة وقواتها العسكرية في ضرب ثورة العشائر عام ١٩٣٥ بوحشية وهمجية عندما قتلت الأطفال والنساء وأحرقت البيوت والمزارع. وفي نفس العام عندما قررت الحكومة العراقية تشييد مبنى للبريد على مقبرة في الكاظمية، الأمر الذي استفز مشاعر أهالي الموتى، فقرروا الاعتصام في المقبرة. أرسل وزير الداخلية رشيد عالي الكيلاني مفرزة مسلحة من الشرطة بقيادة وجيه يونس الموصلي، وبسيارات مصفحة، ففتحت النيران فوراً على المعتصمين، مما أدى إلى مصرع ثلاثين شخصاً، دفنوا

بصورة سرية ليلاً. أما المحتجين الباقين فقد حكم عليهم بالأشغال الشاقة المؤبدة.

لقد نسي الشيعة كل تلك الجرائم ووقفوا يقاتلون إلى جانب الجيش ورئيس الوزراء رشيد عالي الكيلاني شعوراً بالروح الوطنية وواجبات الدفاع عن الوطن. ومن المفارقات أن العشائر الشيعية وقفت مع حركة اعتبرتها تحررية ضد الاستعمار البريطاني، لكن هناك قبائل سنية عربية مثل الدليم وعنزة وقفت إلى جانب الجيش البريطاني الذي كان محاصراً في معسكر الحبانية.

ورغم كل هذه المواقف الإيجابية لصالح الكيلاني لكنه لم يخرج عن المعادلة الثابتة عندما أعطى وزارات ثانوية كالمعارف للشيعة بينما استحوذ السنة على رئاسة الوزراء ووزارات الداخلية والدفاع والخارجية والاقتصاد. ولم يكن في القيادة العسكرية ضابط شيعي واحد.

(٣)

نمو التعايش السياسي

على أية حال شكلت مشاركة الشيعة في الحياة السياسية تطوراً ملحوظاً في المجتمع العراقي. إذ ارتفعت نسبة الشيعة في المناصب الوزارية بشكل تدريجي من (١٧،٧٪) في الفترة (١٩٢١ ـ ١٩٣٢) (مرحلة الانتداب البريطاني)، لتنخفض إلى (١٥،٨٪) في الفترة (١٩٣٢ ـ ١٩٣٦) (من الاستقلال إلى انقلاب بكر صدقي)، لترتفع إلى (٢٧،٧٪) في الفترة (١٩٣٦ ـــ ١٩٤١) (مرحلة الانقلابات العسكرية)، ثم إلى (٢٨،١٪) في الفترة (١٩٤١ ـــ ١٩٤٦) (مرحلة الاحتلال البريطاني الثاني)، ثم إلى أعلى نسبة وهي (٣٤،٧٪) في الفترة (١٩٥٧ ـ ١٩٥٨)[٣٧].

أما منصب رئاسة الوزراء، فقد تمكن أول شيعي، صالح جبر، من استلام هذا المنصب لأول مرة في عام ١٩٤٧ أي بعد مرور ٢٦ عاماً على تأسيس الدولة الحديثة. فمن مجموع مدة (٦٨) عاماً شغل رئاسة الوزراء فيها خمسة رجال شيعة لمدة أقل من ثلاث سنوات أي بنسبة (٤،٤٨٪). ومن بين ٥٩ وزارة ملكية، ألف الوزارة خمس مرات رؤساء وزارات شيعة أي بنسبة (٨،٤٨٪).

لم تتحسن الوضعية في العهد الجمهوري حيث بقيت نخبة الضباط السنة يهيمنون على لجنة الضباط الأحرار التي تزعمت ثورة ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨. إذ كان هناك ضابطان شيعيان (ناجي طالب ومحمد حسين الحبيب) من مجموع (١٥) ضابطاً أي بنسبة (١٣،٣٪)[٣٨].

وأما اللجنة الاحتياطية للضباط الأحرار التي كانت تضم تسعة ضباط فكلهم من السنة.[٣٩] وكذلك مجلس القادة لعام ١٩٥٨ الذي ضم تسعة ضباط كانوا كلهم من السنة.[٤٠] وعندما قام الزعيم عبد الكريم قاسم بتشكيل أول حكومة لها، فقد ضم مجلس السيادة ثلاثة أعضاء، واحد شيعي وآخر سني وثالث كردي. وضم مجلس الوزراء ثلاثة عشر وزيراً: ستة من السنة العرب إضافة إلى رئيس الوزراء (٤٦٪)، وأربعة من الشيعة (٣٠،٧٪) وثلاثة من الكرد السنة (٢٣٪).

أما رئاسة الوزراء ففي الفترة ما بين عامي (١٩٥٨ ـ ١٩٨٨) فقد شغلها رجل شيعي، ناجي طالب، مرة واحدة ولمدة عشرة شهور خلال ثلاثين عاماً أي بنسبة (٢،٧٪)[٤١].

وبعد انتفاضة ١٩٩١ قام صدام بتعيين محمد الزبيدي، وهو شيعي، بمنصب رئيس الوزراء لفترة بضعة أشهر. وهي فترة لا تعد شيئاً في عهد حزب البعث الذي امتد ٣٥ عاماً.

وخلال حكم حزب البعث (١٩٦٨ ــ ٢٠٠٣) بقيت المناصب العليا والدرجات الخاصة والقيادات العسكرية العليا حكراً على مجموعة صغيرة تنتمي إلى الأقلية السنية وخاصة القادمين من قرى أعالي الفرات والموصل وتكريت. ولا توجد إحصائيات توضح نسبة كل طائفة في الدرجات والمناصب العليا كالوزراء ووكلاء الوزارات والسفراء والمحافظين وقادة الفرق والفيالق العسكرية والقوات البرية والجوية وغيرها. أما المدراء العامون الذي بلغ عددهم (٦٨٥) مديراً عاماً عشية سقوط النظام في ٩ نيسان ٢٠٠٣ فقد كان عدد الشيعة منهم (٦٥) مديراً عاماً، أي بنسبة ١٠٪ فقط.

عموماً إنَّ تمثيل الشيعة في السلطة التشريعية أفضل منه في السلطة التنفيذية. فرغم أنه لم يرتفع إلى نسبة الشيعة من سكان العراق لكن الجميع يعرف أن البرلمان الملكي العراقي كان ضعيفاً، لا حول له ولا قوة، حيث هيمنت الحكومة على مقاليد السلطة. لقد وصلت الأمور إلى حد أن الحكومة هي التي تختار البرلمان، وبالتالي هي التي تحدد نسبة النواب الشيعة وعددهم وأسمائهم. ولذلك لم يحدث أبداً طوال العهد الملكي أن الحكومة المسؤولة خسرت في الانتخابات[٤٢]. وفي عام ١٩٤٣ صرح نوري السعيد رداً على أحد النواب قائلاً: هل بالإمكان أن يخرج أحد نائباً مهما كانت منزلته في البلاد، ومهما كانت خدماته في الدولة ما لم تأت الحكومة وترشحه؟ فأنا أراهن كل

شخص يدعي مركزه ووطنيته فليستقيل الآن، ويخرج ونعيد الانتخابات، ولا ندخله في قائمة الحكومة، ونرى هل هذا النائب الرفيع المنزلة الذي وراءه ما وراءه من المؤيدين يستطيع أن يخرج نائبا؟[٤٣]

لقد وصل التلاعب بالانتخابات إلى درجة بائسة عندما صار العديد من النواب السنة يرشحون لتمثيل المناطق الشيعية، إلاأنه لم يحدث قط انتخاب سياسي شيعي كنائب عن المناطق السنية. في بغداد الذي يؤلف الشيعة أغلبية سكانها، كان يمثل الشيعة واحد إلى ثلاثة نواب من مجموع النواب الستة عشر. وفي الدورة الانتخابية الثالثة (١٩٣٠ ـ ١٩٣٢) كان هناك نائب شيعي واحد ونائبان يهوديان ونائب مسيحي[٤٤]. فهل يوجد مثل هذا الإجحاف والظلم؟

إن نسبة الشيعة في البرلمان العراقي كانت بمعدل (٣٣٪) رغم أن نسبتهم السكانية تصل إلى حدود ٧٠٪. ووصل أعلى تمثيل برلماني للشيعة (٤٣،٧٪) في عام ١٩٥٤، بينما كانت أقل نسبة (٢٨،٤٪) عام ١٩٣٠. يحلل أحد الباحثين ارتفاع نسبة الشيعة في برلمان عام ١٩٥٤ حيث يرى أن نمو المعارضة السنية للحكومة جعلها تضطر إلى فسح المجال لدخول الشيعة الموالين للحكومة[٤٥].

ورغم زيادة التمثيل الشيعي في البرلمان لكن لم تحدث أية تحولات جذرية، لأنه كان برلماناً شكلياً، ينفذ سياسة الملك والحكومة. وكان دستور ١٩٢٥ منح الملك صلاحيات واسعة مثل تعيين رئيس الوزراء وإن لم يكن ممثلاً للأغلبية البرلمانية.

نمو التعايش الاجتماعي

إنَّ حالة التعايش الاجتماعي نمت بطريقة أفضل من التعايش السياسي. إذ يلاحظ أحد الباحثين أن تغير الأحوال الاقتصادية وارتفاع مستوى الشيعة المادي في الأربعينيات من القرن العشرين جعل الأوساط السنية ذات الدخل الأعلى تقبل بزواج بناتها برجال شيعة، في حين أن موانع أمثال هذه الزيجات قبل عقود قليلة كانت تبدو غير قابلة لأي تجاوز[٤٦].

إنَّ قلة الفرص أمام الشيعة للعمل في الحكومة جعلهم يتجهون نحو التجارة حتى تمكنوا من احتلال الموقع الأول في التجارة في بغداد بعد هجرة اليهود عام ١٩٤٩. لقد حولوا طاقتهم باتجاه التجارة والأعمال المصرفية وبرعوا فيها. كما توجهوا إلى القطاع الأكاديمي ليشكلوا نسبة كبيرة من أساتذة الجامعة والمختصين في

مختلف الفروع العلمية والإنسانية. فالمألوف في العراق هو أن السنة من خريجي الجامعات كانوا إما يدخلون السلك العسكري أو يعملون في وظائف الدولة. أما الشيعة فكانت التجارة والمجال الأكاديمي هي الفرص الوحيدة أمامهم للصعود الاجتماعي[٤٧].

إنَّ حالة التسامح الطائفي بين السنة والشيعة أدى إلى نمو الزواج المختلط حتى بلغت نسبة العراقيين المولودين من زواج مختلط، أي من أب وأم من مذهبين مختلفين، حوالي ٢٤٪. لقد اختلطت العائلات بشكل كبير سواء بين السنة والشيعة أو بين العرب والكرد والتركمان. وصار هؤلاء العراقيون لديهم أجداد وأخوال وأعمام من السنة والشيعة في نفس الوقت.

كما وجدت كثير من العشائر العربية التي ينتمي قسم من أفخاذها إلى المذهب الشيعي وقسم آخر ينتمي إلى المذهب السني مثل شمر والجبور والدليم وربيعة وغيرها.

المحلات المختلطة مذهبياً

مناطقياً، حتى الستينيات كان الشيعة والسنة يسكنون في مناطق منفصلة، سواء في بغداد أو المحافظات. إذ كانت أحياء الكاظمية والكرادة وعقد الأكراد تقتصر على الشيعة، وأحياء الأعظمية والوزيرية والصليخ والجعيفر تختص بالسنة. وبعد هجرة عشرات الآلاف من الشيعة القادمين من المناطق الجنوبية تضاعف عددهم في بغداد وخاصة في أحياء الثورة والشعلة والحرية. وبعد نشوء أحياء جديدة مثل البياع والعامل والخضراء والبلديات والعامرية صار الشيعة والسنة يسكنون في دور متجاورة، ونشأت بذلك العديد من الأحياء المختلطة. وساهم في هذا الاندماج قيام الدولة بتوزيع قطع أراض لمنتسبي الوزارات حيث قاموا بإنشاء منازلهم ليتجاور الشيعي مع السني. علماً بأن هذه الأراضي تم توزيعها بشكل بعيد عن الطائفية. كما أخذت العمارات السكنية توفر مكاناً جيداً للقاء المذهبي والتعايش الاجتماعي بين المذهبين الشيعي والسني.

وفي عهد صدام بدأ بمنح امتيازات خاصة لفئات معينة مثل كبار ضباط الجيش والبعثيين وأغلبهم من السنة، فنشأت أحياء جديدة ذات غالبية سنية. كما قام ولأسباب أمنية ـ سياسية بإحاطة بغداد بطوق اجتماعي مذهبي من خلال تهجير الشيعة ومصادرة أراضيهم وتوطين سنة مكانهم، كما في التاجي (شمال بغداد) وأبو غريب (غرب بغداد) واللطيفية (جنوب بغداد)

والنهروان (شرق بغداد).

بعد سقوط نظام صدام بدأت الهويات الفرعية (الشيعية، الكردية، المسيحية، الإيزدية والصابئية) تعبّر عن نفسها من خلال الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني. كما صار للزعامات الدينية (السنية والشيعية) دور أكبر في المشهد السياسي والثقافي والاجتماعي. إن نمو ونضج هذه الهويات أمر طبيعي من أجل الوصول إلى هوية وطنية يستشعرها جميع العراقيين. وكان القمع السياسي والحرمان الاقتصادي والسياسي وهيمنة فئة وطائفة على جميع أمور البلاد قد أدى إلى عدم نمو الروح الوطنية بشكل تدريجي وسليم، بل اعترتها كثير من التشوهات التي جعلت الغالبية العظمى من العراقيين لا تجد كثيراً من الروابط ما يربطها بالوطن سوى المدينة والعشيرة والطائفة والمذهب. وإذا كان هناك العديد من السياسيين الذين ارتفعوا فوق مستوى الطوائف والمذاهب وتحدثوا بخطاب وطني، وانتهجوا مواقف وطنية، فيعود ذلك إلى سمو أخلاقهم، ونضج شعورهم الفكري والأخلاقي، وليس إلى أن النظام السياسي قد أنصفهم أو خلق فيهم تلك الروح العالية، وفي الأزمات يُعرف الرجال...

خاتمة

إن هذه الدراسة بحاجة إلى تسليط الضوء على الفترة التي أعقبت سقوط النظام ومشاركة مكونات المجتمع العراقي بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ العراق. كما يجب توفير بيانات إحصائية ومعلومات كافية عن مشاركة السنة والشيعة وغير المسلمين والنساء في الحكومات التي أعقبت سقوط النظام، وكذلك مشاركتهم في الانتخابات التشريعية والتصويت على الدستور، وتشكيل أول مجلس نواب دائمي منتخب، والذي انبثقت عنه حكومة الوحدة الوطنية.

كما يمكن مناقشة مسألة الفيدرالية وتأثيرها في تقاسم السلطة في المحافظات بعيداً عن هيمنة السلطة المركزية، وتقييم النتائج الايجابية والسلبية المتوقعة، ودور الفيدرالية في تعزيز الروح الوطنية العراقية بعد أن تتخلص المكونات العراقية من هواجس الخوف من الآخر أو المستقبل المجهول، التي تعتريها وتؤثر على مواقفها وأفكارها. إنَّ السياسيين والباحثين الأكاديميين مدعوون

الهوامش:

(١) Bell، Review of Civil Administration of Mesopotamia، (١٩٢٠)، p. ١٥and Bell، The Arab War، p. ١١

(٢) صلاح عبد الرزاق (المرجعية والاحتلال الأجنبي) / ص ٤٤

(٣) Bell، Review of Civil Administration of Mesopotamia، (١٩٢٠)، p. ٢٧

(٤) حسن العلوي (الشيعة والدولة القومية) / ص ٥٧

(٥) عبد الكريم الأزري (مشكلة الحكم في العراق) / ص ١٢٧.

(٦) حنا بطاطو (العراق: الطبقات الإجتماعية والحركات الثورية) / ج ١ / ص ٢٧

(٧) عدنان عليان (الشيعة والدولة العراقية الحديثة) / ص ٢٤٨.

(٨) Bell، Review of Civil Administration of Mesopotamia، (١٩٢٠)، p. ١١

(٩) P. W. Ireland (،١٩٣٧IRAQ، A Study in Political Development، p. ١٢٥

(١٠) عدنان عليان (الشيعة والدولة العراقية الحديثة) / ص ٢٥١)

(١١) P. W. Ireland ،١٩٣٧IRAQ، A Study in Political Development، p. ١٣٠

(١٢) Bell، Review of Civil Administration of Mesopotamia، (١٩٢٠)، p. ٩٢

(١٣) حسن العلوي (الشيعة والدولة القومية) / ص ٥٥)

(١٤) Bell، Review of Civil Administration of Mesopotamia، (١٩٢٠)، p. ١٠

(١٥) فرهاد إبراهيم (الطائفية والسياسة في العالم العربي) / ص ٥٢

(١٦) George Harris (١٩٥٧)، IRAQ، Its people، its society، its culture، p. ٩٦

(١٧) حنا بطاطو (العراق: الطبقات الاجتماعية) / ج ١ / ص ١٨٤

(١٨) عدنان عليان (الشيعة والدولة العراقية الحديثة) / ص ٢٥٩

(١٩) عدنان عليان (الشيعة والدولة العراقية الحديثة) / ص ٢٦٥

(٢٠) حسن العلوي (الشيعة والدولة القومية) / ص ٥٩ ـ ٦٠

(٢١) عبد الكريم الأزري (مشكلة الحكم في العراق) / ص ١

(٢٢) فرهاد إبراهيم (الطائفية والسياسة في العالم العربي) / ص ١٣

(٢٣) عبد الرزاق الحسني (تاريخ العراق السياسي الحديث) / ج ١ / ص ١٩٣، وعلي الوردي (لمحات اجتماعية) / ج ٦ / ص ٣٠

(٢٤) فريق المزهر الفرعون (الحقائق الناصعة في الثورة العراقية سنة ١٩٢٠ ونتائجها) / ص ٥٠٤

(٢٥) فرهاد إبراهيم (الطائفية والسياسة في العالم العربي) / ص ٩٤ ـ ٩٥

(٢٦) عبد الكريم الأزري (مشكلة الحكم في العراق) / ص ١

(٢٧) حنا بطاطو (العراق: الطبقات الاجتماعية) / ج ١ / ص ٤١

(٢٨) الكونت دو ميرابو (١٧٤٩ ـ ١٧٩١) Conte de Mirabeau سياسي وثائر فرنسي يُعرف بخطيب الثورة الفرنسية.

(٢٩) علي الوردي (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث) / ج ٥/ ص ١٨٦ وما بعدها

(٣٠) علي الوردي / مصدر سابق / ص ١٩٧

(٣١) المصدر السابق/ ص ٢٠٦

(٣٢) جعفر عبد الرزاق (الدستور والبرلمان) / ص ١٣٩

(٣٣) حسن شبر / مصدر سابق / ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣

(٣٤) حنا بطاطو (العراق: الطبقات الاجتماعية) / ج ١ / ص ٤٢

(٣٥) حنا بطاطو (العراق: الطبقات الاجتماعية) / ج ١ / ص ٤٨

(٣٦) حسن العلوي (الشيعة والدولة القومية) / ص١٨٩ ـ ١٩١

(٣٧) حنا بطاطو (العراق: الطبقات الاجتماعية) / ج ١ / ص ٦٩

(٣٨) فرهاد إبراهيم (الطائفية والسياسة في العالم العربي) / ص ٢٣٧ وحنا بطاطو العراق: الطبقات الاجتماعية) / ج ٢ / ص ٩٢

(٣٩) حنا بطاطو (العراق: الطبقات الاجتماعية) / ج ٢/ ص ١٠٠
(٤٠) حنا بطاطو (العراق: الطبقات الاجتماعية) / ج ٢ / ص ١٢٢
(٤١) حسن العلوي (الشيعة والدولة القومية) / ص ٢٠٠
(٤٢) فرهاد إبراهيم (الطائفية والسياسة في العالم العربي) / ص ١٨٤
(٤٣) فرهاد إبراهيم (الطائفية والسياسة في العالم العربي) / ص ١٨٤
(٤٤) عبد الحسين الأزري (مشكلة الحكم في العراق) / ص ١١٣
(٤٥) فرهاد إبراهيم (الطائفية والسياسة في العالم العربي) / ص ١٨٥
(٤٦) حنا بطاطو (العراق: الطبقات الاجتماعية) / ج ١ / ص ٦٨
(٤٧) فرهاد إبراهيم (الطائفية والسياسة في العالم العربي) / ص ٢٠١لدراسة هذه الظاهرة، واقتراح آليات جديدة تساهم في ترسيخ التعايش السلمي المقبول بين مكونات المجتمع العراقي، بشكل يلائم الوضع الحالي، ويؤسسك لحالة تماسك اجتماعي وطني راسخ في المستقبل، لا يتهاوى مع أول بذرة فتنة أو تدخل خارجي كما حدث عندما دخلت منظمة القاعدة إلى العراق وعاثت فيه فساداً وجريمة، ووجدت محاضن طائفية احتضنت الجماعات الارهابية في مناطقها، والتي كلفت العراق مئات الآلاف من الضحايا والخسائر الجسيمة في الممتلكات.

مَلَفُ العَدَد

الاسْتِشْرَاقُ خُطُورَتُهُ وَأَهْدَافُهُ

الآليَّاتُ، المَنَاهِجُ- وَالبُنْيَةُ المَعْرِفِيَّةُ

- لِمَاذَا اهْتَمَّ المُسْتَشْرِقُونَ بِالإِسْلَامِ؟
- الإِسْتِشْرَاقُ مَفْهُومُهُ وَآثَارُهُ
- القُرْآنُ مِنَ المَنْظَرِ الاسْتِشْرَاقِيّ - دِرَاسَةٌ نَقْدِيَّةٌ -
- الاسْتِشْرَاقُ وَتَارِيخِيَّةُ التَّفْسِيرُ القُرْآنِيُّ
- الاسْتِشْرَاقُ وَالعَقْدُ الاسْتِعْمَارِيَّ

لِمَاذَا
اهْتَمَّ الْمُسْتَشْرِقُونَ بِالإِسْلَامِ؟

❖ الدكتور عبدالعظيم محمود الديب(*)

(*) أكاديمي من سوريا.

تقدر الأبحاث والكتب التي كتبها (المستشرقون) عن الإسلام، في الفترة من مطلع القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، بنحو ٦٠٠٠٠ ستين ألف كتاب. فلم كل هذا الاهتمام؟؟ لم كل هذا العناء؟؟ ستون ألف بحث وكتاب، في تاريخ الإسلام، وعقائده، ومذاهبه، وفقهه، وسيرة نبيه.. الخ.. لم كل هذا؟!!.

إن الاستشراق يرمي من وراء ذلك إلى غايتين:

أولاهما -حماية الإنسان الغربي من أن يرى نور الإسلام؛ فيؤمن به، ويحمل رأيته، ويجاهد في سبيله؛ كما كان من المسيحيين في الشام، ومصر، والشمال الإفريقي، وأسبانيا، من قبلُ، حين دخل الإسلام هذه الأصقاع؛ فدخل أهلها في دين الله أفواجًا، وصاروا من دعاة هذا الدين الحنيف، وحماية والمنافحين عنه.

(بل أعجب من ذلك أيضًا أن دخلوا في العربية دخولاً غريبًا، وصار لسانهم لسانها؛ بل أعجب من ذلك أيضًا، أن خرج من أصلابهم كثرة كاثرة من العلماء الكبار، الذين يجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم)[١].

كانت هذه غاية الاستشراق منذ نشأته، محاولة تبشيع صورة الإسلام وأهله؛ حتى لايتتابع من بقي من رعايا الكنيسة على الدخول في الإسلام مثلما فعل أضرابهم من أهل الشام ومصر والشمال الإفريقي، والأندلس.

كان هذا الفزع يسوق حركة الاستشراق منذ نشأته، ويوجهه لتعبئة أتباع الكنيسة، ورعاياها، وتجييشهم، ووضعهم تحت السلاح دائمًا.

وثانيتهما[٢]: (الغاية الثانية للاستشراق) هي معرفة الشرق، ودراسته، أرضه، ومياهه وطقسه، وجباله وأنهاره، وزروعه وثماره، وأهله، ورجاله، وعلمه وعلمائه ودينه،

وعقائده، وعاداته، وتقاليده، ولغاته و... و... كل ذلك لكي يعرف كيف يصل إليه؛ فقد ظلت دار الإسلام مرهوبةً مخوفةً، لم تستطع الصليبية المقهورة أن تحاول ـ مجردة محاولة ـ اختراقها لعدة قرون، وكانت المناوشات، والاحتكاكات على الثغور والأطراف تحسم دائمًا لصالح الإسلام والمسلمين.. ولما حاولت الصليبية بجحافلها الغاشمة اختراق ديار الإسلام في مطلع القرن السادس الهجري، رجعت بعد نحو قرنين (٤٨٩ ـ ٦٩٠هـ) من الزمان مقهورةً مدحورةً.

ولكنها ما فتئت تدبر وتقدر، وتحاول الالتفاف حول ديار الإسلام، لما استعصى عليها اختراقها، وكان الاستشراق هو رائدها الذي يرتاد لها الطريق.

(كان المستشرقون جند المسيحية الشمالية، الذين وهبوا أنفسهم للجهاد الأكبر، ورضوا لأنفسهم أن يظلوا مغمورين، في حياة بدأت تموج بالحركة، والغنى والصيت الذائع، وحبسوا أنفسهم بين الجدران المختبئة وراء أكداس من الكتب، مكتوبةً بلسان غير لسان أممهم التي ينتمون إليها، وفي قلوبهم كل اللهيب الممضي، الذي في قلب أوربة والذي أحدثته فجيعة سقوط القسطنطينية في حوزة الإسلام)[٣].

ومن هؤلاء كان جيش من أهل الخبرة بكل ما في دار الإسلام قديمًا، وماهو كائن فيها حديثًا، من دقيق العلوم عند خاصة المسلمين، إلى خفي أحوال المسلمين، من عاداتهم، ومعايشهم، وطرائق أفكارهم، وخصائص حياتهم، إلى علم وثيق بشأن دولهم وأقاليمهم. وبلدانهم التي تغطي أكبر رقعة من الأرض.

وهم قد جمعوا كل ذلك، وعكفوا عليه، وتأملوه، ودرسوه، ونظموه ورتبوه بعناية فائقة، وبهمة وجلد وتنبه ونفاذ بصر.

فكل دارس منهم مأمون عند كل أوروبي، من أول طبقة الرهبان، والساسة إلى آخر رجل من جماهير الناس ـ مأمون على ما يقوله، مصدق فيما يقوله... متصف بصفتين لابد منهما حتى يكون مأمونًا مصدقًا:

(**الصفة الأولى**): أن في قلبه كل الحمية التي أثارها لصراع بين المسيحية المحصورة في الشمال، وبين دارالإسلام الممتنعة على الاختراق..

(**الصفة الثانية**): أن في صميم قلبه كل ما تحمله قلوب خاصة الأوروبيين وعامتهم وملوكهم، وسوقتهم، من الأحلام البهيجة والأشواق الملتهبة إلى حيازة كل ما في دارالإسلام، من كنوز العلم والثروة والرفاهية والحضارة...[٤]

وهكذا كان من عمل المستشرقين، ارتياد ديار الإسلام و(معرفتها) و(التعريف بها) حتى يضمن للزحف الصليبي الجديد أن يسير على هدى وبصيرة.

وإذا كنا نقول هذا استنتاجاً صحيحًا، من قراءة الوقائع والأحداث ومما تنطق به جولات الصراع الذي دار ـ ويدور ـ بين الصيلبية، وديار الإسلام، إذا كنا نقول هذا استملاءً من لسان الحال، حال التاريخ القريب والبعيد؛ فقد صدقه المستشرقون أنفسهم، وقالوه بلسان المقال؛ فهذا هو المستشرق الأمريكي (روبرت بين) يقول في مقدمة كتابه (السيف المقدس): إن لدينا أسبابًا قويةً لدراسة العرب، والتعرف على طريقتهم، فقد غزوا الدنيا كلها من قبل، وقد يفعلونها مرةً ثانيةً، إن النار التي أشعلها محمد لاتزال تشتعل بقوة، وهناك ألف سبب للاعتقاد بأنها شعلة غير قابلة للانطفاء)[٥].

وبهذه الصراحة أو أشد منها ـ إذا كان هناك أشد منها ـ يأتي قول الأمير (كايتاني) ذلك الأمير الإيطالي الذي (جهز على نفقته الخاصة ثلاث قوافل؛ لترتاد مناطق الفتح الإسلامي، وترسمها جغرافيًا وطبوغرافيًا، وجمع كل الدوريات والأخبار الواردة عن حركة الفتح في اللغات القديمة.. واستخلص تاريخ الفتح في تسعة مجلّدات ضخمة بعنوان (حوليات الإسلام) بلغ بها سنة أربعين هجريةً.. قال هذا الأمير الذي استهلك كل ثروته الطائلة في هذه الأبحاث؛ حتى أفلس تمامًا، قال في مقدمة كتابه (حوليات الإسلام) هذه: إنه إنما يريد بهذا العمل أن يفهم سرَّ المصيبة الإسلامية التي انتزعت من الدين المسيحي ملايين من الأتباع في شتى أنحاء الأرض، ما يزالون حتى اليوم يؤمنون برسالة محمد، ويدينون به نبيًّا ورسولاً)[٦].

فهو بهذا يعلن عن هدفه بغاية الصراحة والوضوح: (أن يفهم سرّ المصيبة الإسلامية) أي سرّ الإسلام، ومصدر قوته.

ويكتب المستشرق الألماني (باول شمتز) كتابًا يتناول فيه عناصر القوة الكامنة في العالم الإسلامي، والإسلام؛ فيسمي هذا الكتاب (الإسلام قوة الغد العالمية) فلماذا كتب هذا الكتاب، وقام بهذه الدراسة؟، إنه لا يتورع أن يعلن صراحةً وبدون مواربة عن هدفه، الذي هو تبصير أوروبا الغافلة عن هذه القوة التي هي (صوت نذير لأوروبا، وهتاف يجوب آفاقها، يدعو إلى التجمّع والتساند الأوروبي لمواجهة هذا العملاق، الذي بدأ يصحو، وينفض النوم عن عينيه، فهل يسمع أحد؟.. هل من مجيب؟) بهذه العبارة التي ختمها بذاك النداء الصارخ، ينهي (شمتز) كتابه، والكتاب كله تحكمه هذه الروح.

ولـذلك حـق للناشـر الألمـاني أن يقـول عـن هـذا الكتـاب (إنـه يوضـح الخطـر المتـوهج الـذي يمـر عليـه الإنسـان فـي أوروبـا بكـل بسـاطة، وفـي غيـر اكتـراث فأصحاب الإيمان بالإسلام يقفون اليوم "١٩٣٦م قبيل الحـرب العالميـة الثانيـة" فـي جبهـة موحـدة معاديـة للغرب.. وهذا الكتاب، هو نداء وتحذير يجب أن يلقي الاحترام الجدي من أجل مصالح الغرب وحدها"[٧].

ويكـرر هـذا المعنـى نفسـه (البيرشاميدور) فـي كتابـه (حمراء غرناطة) فيقول بعد أن تحدث عن عظمة الآثار الإسلامية في غرناطة: (.. إن هذا العربي الذكي الشجاع الـذي اسـتطاع أن يجمـع علـم العـالم فـي مائـة عـام؛ كمـا استطاع أن يفتح نصف العالم أيضًا في مائة عام، قد ترك لنا في (حمراء غرناطة) آثار علمه وفنّه.

(إن هذا العربي الذي نام نومًا عميقًا مئات السنين، قـد اسـتيقظ وأخـذ ينـادي العـالم: "هـا أنـذا أعـود إلـى الحياة".. فمن يدري قد يعود اليوم الذي تصبح فيه بلاد الفرنج مهددةً بالعرب؛ فيهبطون من السماء لغزو العالم مرةً ثانيةً).

ثم يقول: (لست أدعي النبوة؛ لكن الأمارات الدالة على هذه الاحتمالات كثيرة، لا تقوى الذرة ولا الصواريخ على وقف تيارها).

ثـم ينـادي صـارخًا: (أبيـدوا أشـباح العـرب في "الحمراء".. أبيدوها قبل أن تبعث)!!! ثم يبالغ في الإنذار والتخويف فيقول: (هيهات أن نستطيع إلى ذلك سبيلاً)[٨]!!.

هكـذا بكـل وضـوح يكشـف القـومُ عـن أهـدافهم؛ ولكن جماعةً منا ـ عفا الله عنهم ـ مازالوا حتى يومنا هذا؛ بـل لحظتنا هـذه، يصفون هـذه الأعمال بأنها (علميـة)، (أكاديميـة)، (فكريـة)... الـخ ويـدبجون فـي الثنـاء عليها المقالات والكتب ويلقنون أجيالنا الناشئة ذلك.

ولعل ما يفصل بيننا وبين قومنا في هذه القضية هو قول (روجيه جارودي) ذلك الفيلسوف، الذي كان زعيم المـذهب الوجـودي ومفسـر طلاسـم سـارتر ضـمير العصـر على حد قول (فلاسفتنا) (العظام) ـ والذي كان مرشحًا لزعامة الحزب الشيوعي، قال: (لم يكن الاستشراق حركةً نزيهـةً منـذ البدايـة؛ إذ كـان الهـدف منـه تنفيـذ مشـروع يرمي إلى إدخال المسلمين في النصرانية)[٩].

* * *

الهوامش:

١ ـ محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا: ٥٧.

٢ ـ كان من غاية الاستشراق، وهدفه أيضًا نقل علوم الإسلام التي كانت مصباح النهضة الأوروبية وأساسها؛ ولكن لم نعرج على ذلك في هذه العجالة؛ لأنه ليس من موضوع هذه المقدمة.

٣ ـ محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق غلى ثقافتنا: ٧٣ ــ ٧٤.

٤ ـ المصدر السابق ص ٨٦ ــ ٨٧.

٥ ـ نقلاً عن محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة: ٥٩٧.

٦ـ بنت الشاطئ: تراثنا في الشرق والغرب، محاضرات مطبوعة على الآلة الناسخة ألقيت على الدارسين بمركز تحقيق التراث القومي ونشره، بالقاهرة عام ١٩٦٧م، ص٧ ــ ١٠.

٧ ـ من مقدمة الدكتور محمد البهي للكتاب ص ١١، والكتاب ترجمة الدكتور محمد عبد الغني شامة، وصدر عن مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

٨ ـ من كتابنا: أبوالقاسم الزهراوي: ص ١١٠ وهذا من إحدى الدوريات المنشورة سنة ١٩٦٢م عام تأليف الكتاب.

٩ ـ انظر كتابه: مبشرات الإسلام، عن مجلة الأمة القطرية الشهرية عدد ٢٤ ص ٢٣.

الإستشراق مفهومه وآثاره

❖ صالح الأشرف(*)

(*) أكاديمي وباحث من البحرين.

المقدمة:

إن الحمد لله نحمده، ونستعين، ونستغفره، ونستهديه، ونعوذ الإله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد، ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له القائل: «ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين»[1]، وأشهد أن سيدنا ونبينا محمد ﷺ.

كان العرب في الجاهلية، وقبل ظهور الإسلامي، ومجيء النبي الأعظم محمّد ﷺ يعيشون حياة الوحوش في الغابات، القوي منهم يأكل الضعيف، وعرفوا بوأد البنات لما يرونه من لحوق الخزي والعار، وكانت الأمم المجاورة، تنظر إلى أنهم مجرد أناس لا هدف لهم ولا هم سوى جمع الدرهم والدينار حتى ظهر النبي ﷺ، فغير هذه النفوس وهداها إلى ربها، وبين لهم الحق والصواب وحثهم عليه، وكشف لهم طريق الزيغ والضلال وحذرهم منه، ثم سمت أنفسهم وأصبحت أهدافهم وهممهم عالية، وجل تفكيرهم كيف يسود هذا الدين الإسلامي مشارق الأرض ومغاربها، ثم نهضت الدولة الإسلامية وظهرت في أبهى حللها، وعاش الناس في ظل الدولة الإسلامية حياة عدل، ورخاء، وأمن، وأمان، مما جعل الأمم المجاورة تسعى وتتشوف إلى ما في أيدي الأمة العربية والإسلامية محاولة منهم لتقليدهم والتأثر بهم، ومواكبتهم، فهرعوا مسرعين إلى دراسة علوم الأمة الإسلامية (ما يسمى بعلوم الشرق) فحاولوا الاستفادة منها،

ومن ثم حاول هؤلاء النيل من الإسلام وذلك بتشكيك الناس في دينهم ومعتقداتهم، والقدح في الكتاب والسنة مصادر التشريع، والقدح في الصحابة رضوان الله عليهم نقلة وحملة هذا الدين، وتشويه علماء الأمة الإسلامية حفظة هذا الدين وورثة الأنبياء عليهم السلام، ليحدثوا فجوة كبيرة بين المسلمين وبين ما يؤمنون به ويعتقدون فيسهل انحرافهم وغزوهم، فكانت الحاجة ماسة لمعرفة الاستشراق والمستشرقون وكيف ظهروا ودواعي ذلك الظهور، ودوافعه، للوقوف في وجه هذه الموجه لتحجيمها، وتنفيد شبههم، والرد عليها، حتى نبقى في مأمن من كيد الكائدين، ومكر الماكرين.

أهداف الاستشراق، ومنهجه

أهداف الاستشراق[٢]:

تنقسم أهداف الاستشراق إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ هدف علمي مشبوه ويهدف إلى:

١ ـ التشكيك بصحة رسال النبي صلى الله عليه وآله، ومصدرها الإلهي، وسماوية القرآن.

٢ ـ إنكارهم أن يكون الإسلام دينا من عند الله وإنما هو ملفق من الديانتين اليهودية والنصرانية.

٣ ـ التشكيك في صحة الحديث النبوي الذي اعتمده علماؤنا المحققون.

٤ ـ التشكيك بقيمة الفقه الإسلامي الذاتية، ذلك التشريع الهائل الذي لم يجتمع مثله لجميع الأمم في جميع العصور.

٥ ـ التشكيك في قدرة اللغة العربية على مسايرة التطوّر العلمي.

فالأهداف العلمية هذه التي سعى لها المستشرقون هي بمثابة الاستعمار الفكري والأدبي الذي يسعون بكل ما أوتوا للوصول إليه ليتمكنوا من النيل من هذا الدين الرباني السماوي الذي تكفل الله جل جلاله بحفظه.

ب ـ هدف ديني سياسي وتتلخص فيما يلي:

١ ـ تشكيك المسلمين بنبيهم وقرآنهم وشريعتهم وفقههم، ففي هذا هدفان ديني واستعماري.

٢ ـ إضعاف ثقة المسلمين بتراثهم، وبث روح الشك في كل ما بين أيديهم من قيم وعقيدة ومثل عليا.

٣ ـ تشكيك المسلمين بقيمة تراثهم الحضاري، فيدعون أن الحضارة الإسلامية منقولة عن حضارة الرومان.

٤ .إضعاف روح الإخاء الإسلامي بين المسلمين في مختلف أقطارهم عن طريق إحياء القوميات التي كانت لهم قبل الإسلام، وإثارة الخلافات والنعرات بين شعوبهم.

ج ـ أهداف علمية خالصة لا يقصد منها إلا البحث والتمحيص: وهذا الصنف قليل ونادر.

فالناظر والمتأمل في المستشرقون وأهدافهم يجد أنهم انطلقوا انطلاقة لتمييع الشرق ومحوا هويته، وجعلوهم في الحضيض، بل إنهم عن طريق تلك الأهداف العدائية استطاعوا وللأسف في جعل المسلمين لا يهتمون بدينهم ولا يفكرون فيها، وجعلوا من شباب الإسلام .الذي يعول عليهم نصرة هذا الدين والنهوض بحضارتهم والاعتزاز بها .مجرد أتباع ومقلدين للغرب وهذا شأن كل متأخر وضعيف يحاول تقليد المتقدم والقوي.

منهج الاستشراق:

مناهج الاستشراق كثيرة ومتعددة منها ما يلي:

١ـ منهج المطابقة والمقابلة:

وهو دراسة النصوص والتحقق منها[٣]، وقد برعوا في ذلك حيث كانوا يجمعون النصوص ويجمعونها ويقابلون بينها ويطابقونها ويرجعون إلى المخطوطات الأصلية (إلا أنها مع ذلك لم تسلم من الأخطاء) فإنهم كانت لديهم فرضيات وأحكام مسبقة، وكانوا يحاولون إثباتها بتطويع النصوص للبرهنة على صحتها[٤].

٢ـ منهج الأثر والتأثير:

ويعنون بذلك أن الإسلام ما هو إلا دين ملفق من اليهودية والنصرانية، وقد حرص أكثر المستشرقون أمثال جلود تسيهر وشاخت على أن الإسلام مستمد من اليهودية وتأثيرها فيها[٥].

٣ـ المنهج التاريخي:

وهو عبارة عن ترتيب وقائع تاريخية واجتماعية وترتيبها وتبويبها ثم الإخبار عنها، والتعريف بها باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها[٦].

٤ـ المنهج الإسقاطي:

يتمثل هذا المنهج في خضوع الباحث إلى هواه وعدم استطاعته التخلص من الانطباعات التي تركتها عليه بيئته

الثقافية وعدم تجرده من الأحكام المسبقة المتعلقة بموضوع بحثه، وهو يعني تفسير التاريخ بإسقاط الواقع المعاصر المعاش على الواقع التاريخية الضاربة في أعماق التاريخ فيفسرونها في ضوء خبراتهم ومشاعرهم الخاصة، وما يعرفونه من واقع حياتهم ومجتمعاتهم، وهم بذلك يحاولون إثبات الصور المرسومة، والمفاهيم العالقة في أذهانهم حتى وإن استحال وقوعها وينفون الحقائق الواقعة التي لا تتصورها أذهانهم[٧]

المبحث الأوّل: مفهوم الاستشراق وفيه مطلبان

المطلب الأوّل: تعريف الاستشراق لغة

فالاستشراق لغة: مأخوذة من (شرق) يقال: شرقت الشمس إذا طلعت وهي تعني مشرق الشمس[٨].

والشرق: خلال الغرب، والشروق كالطلوع، وشرق يشرق شروقا، ويقال لكل شيء طلع من قبل المشرق[٩].

والتشريق: الأخذ في ناحية المشرق. يقال: شتان بين مشرق ومغرب. وشرقوا: ذهبوا إلى الشرق أو أتوا الشرق. وكل ما طلع من المشرق فقد شرق[١٠].

فالشرق إذا يرمز إلى ذلك الحيز المكاني من الكون وهو الشرق.

المطلب الثاني: مفهوم الاستشراق اصطلاحاً

فالاستشراق اصطلاحاً: هو اتجاه فكري يعني بدراسة الإسلام والمسلمين ويشمل ذلك كل ما يصدر عن الغربيين من دراسات تتناول قضايا الإسلام والمسلمين في العقيدة والسنة والشريعة، والتاريخ، وغيرها من مجالات الدراسات الإسلامية الأخرى[١١].

ويقال إن المقصود به: ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته. ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة، معبراً عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما[١٢].

قال الدكتور جابر قميحة: أن المراد بالاستشراق ما يقوم به الغربيون من دراسة لتاريخ الشرق وأممه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره[١٣].

يتضح لي من خلال ما سبق أن الاستشراق: هو ذلك الفكر الذي اعتنى بدراسة علوم الشرق الاسلامي بشتى أنواعها المختلفة.

المبحث الثاني: تاريخ الاستشراق

لا يعرف بالضبط من هو أوّل غربيّ عُنِيَ بالدراسات الشرق ولا في أي وقت كان ذلك؟ ولكن من المؤكد أن بعض الرهبان الغربيين قصدوا «الأندلس» في إبان عظمتها ومجدها، وتثقفوا في مدارسها وجامعاتها، ترجموا معاني القرآن والكتب العربية إلى لغاتهم، وتلمذوا لعلماء المسلمين في مختلف العلوم، ولا سيّما الفلسفة والطب والرياضيات. ثم بعد أن عاد هؤلاء الرهبان إلى بلادهم ونشروا ثقافة العرب ومؤلفات أشهر علمائهم، أسست المعاهد للدراسات العربية أمثال .مدرسة «بارودي» العربية، وأخذت الأديرة والمدارس الغربية تدرس مؤلفات العرب المترجمة إلى اللاتينية، وهي لغة العلم في جميع بلاد أوروبا يومئذ، واستمرت الجامعات الغربية تعتمد على كتب العرب، وتراها المراجع الأصلية للدراسة قرابة ستة قرون، ولم ينقطع منذ ذلك الحين وجود أفراد درسوا الإسلام واللغة العربية، وترجموا معاني القرآن الكريم، وبعض الكتب العربية والأدبية، حتى جاء القرن الثامن عشر .وهو العصر الذي بدأ فيه الغرب في استغلال العالم الإسلامي، والاستيلاء على أراضيه ـ فإذا بعدد من علماء الغرب ينبغون في الاستشراق، ويصدرون مجلات متخصصة، ويُغيرون على المخطوطات العربية في البلاد العربية والإسلامية، فيشترونها من أصحابها أو يسرقونها من المكتبات العامة التي كانت في غاية الفوضى والإهمال، وإذا بأعداد هائلة من نوادر المخطوطات العربية تنتقل إلى مكتوبات أوروبا، وقد بلغت في أوائل القرن التاسع عشر مئتين وخمسين ألف مجلد، وما زال هذا العدد يتزايد حتى اليوم، وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر عقد أول مؤتمر للمستشرقين في باريس عام ١٨٧٣ م وتوالى عقد المؤتمرات التي تعني بالدراسات عن الشرق وأديانه وحضارته، وما زالت تعقد حتى اليوم[١٤].

ويقال بأنه قد بدأ الاستشراق اللاهوتي بشكل رسمي حين صدور قرار مجمع فيينا الكنسي عام ١٣١٢ م وذلك بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية، ولم يظهر مفهوم الاستشراق في أوروبا إلا مع نهاية القرن الثامن عشر، فقد ظهر أوّلاً في إنجلترا عام ١٧٧٩ م، وفي فرنسا عام ١٧٩٩ م كما أدرج في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٣٨ م[١٥].

والذي يظهر .والله أعلم .أنه من الصعب تحديد بداية الاستشراق فكما هو ملاحظ أن بعض المؤرخين

يعودون به إلى الدولة الإسلامية في الأندلس، ومنهم من يرجعه إلى القرن الثاني الهجري، ومنهم من يعودون به إلى أيام الصليبيين، لكن الأهم من ذلك أن حركة الاستشراق لم تظهر اعتباطا لا هدف لها ولا غاطة، أو أن ظهورها كان ظهورا عفوياً، بل إن انطلاقتها كان من باعث ديني يستهدف خدمة الاستعمار وتسهيله، إلى غير ذلك من الدوافع التي نرجي الكتابة عنها في بابها.

المبحث الثالث: دوافع الاستشراق

المطلب الأوّل: الدافع الديني

فالدافع الديني هو أهم الدوافع للستشراق وأولها وذلك لأمور عدة منها[١٦]:

١ ـ نشأة الاستشراق في أحضان الرهبان.

٢ ـ العناية بتشويه الإسلام وما يتعلق به من حضارة وأدب وعلم وتراث.

٣ ـ الخواء الروحي الذي عرفته الأوساط الأوروبية بعد فساد الحضارة الحديثة في العصر الحاضر.

٤ ـ طغيان روح الانتقام لدى علماء الغرب بعد الحروب الصليبية والفتوحات العثمانية التي كان المحرك الأساسي لمواجهتها دينيا صرفا.

ولهذا فإن الدافع الديني يعد أهم الدوافع وأولها على الإطلاق، فإن النصارى وبخاصة رجال الدين لما رأوا أن الإسلام اكتسح المناطق التي تسيطر عليها التي كانت ديانتها السائدة النصرانية، وكان هذا الإقبال على الإسلام لا لسماحته فحسب، ولكن لأنه بعيد عن الطلاسم والتعقيدات النصرانية، فكان لا بدّ أن يقفوا في وجه الإسلام لمنع انتشاره[١٧].

فالباعث الديني للاستشراق في بداية الأمر كان لعرقلة تيار التحول من المسيحية إلى الإسلام، ثم تطور هذا الباعث من طور العرقلة إلى طور تشكيك المسلمين أنفسهم في عقيدتهم وذلك بزعزعة المثل العليا للإسلام في نفوس أبناءه من ناحية وإثبات تفوق الحضارة الغربية من ناحية أخرى[١٨].

فالدوافع الدينية هي السبب الرئيس الذي دعا الأوربيين إلى الاستشراق، كما أن الدوافع الدينية حملت في طياتها أهداف وغايات مختلفة، وعلى الرغم من ذلك ظل جانبها الرئيس عبر العصور واحدا، ألا وهو مواجهة الإسلام والهجوم عليه[١٩].

فما نراه اليوم في واقعنا المعاش من تشكيك الناس في معتقداتهم، والقدح في الصحابة الكرام رضوان الله

عليهم، ورد للسنة النبوية، والتقليل من حق العلماء ما هو إلا نتيجة لهذا الدافع الديني للاستشراق.

المطلب الثاني: الدافع الاستعماري

لما انتهت الحروب الصليبية بهزيمة الصليبيين كانت في ظاهرها حروب دينية لكنها كانت في حقيقتها حروب استعمارية لم ييأس الغربيون من احتلال العرب وبلاد المسلمين فسعوا إلى دراسة هذه البلاد في كل شؤونها، فتعرفوا على مواطن القوة وسعوا جاهدين لإضعافها، وتعرفوا على مواطن الضعف وسعوا لاستغلالها، فلما تمكنوا من السيطرة العسكرية والسياسية علينا كان من دوافع تشجيع الاستشراق إضعاف المقاومة الروحية والمعنوية في نفوسنا، فقاموا بتشكيكنا عن ما في أيدينا من تراث، وما عندنا من عقيدة، وقيم، فنفقد ثقتنا في أنفسنا، ونرتمي في أحضان الغرب[٢٠].

فالعلاقة والصلة بين الاستشراق والاستعمار علاقة عميقة لها جذورها، ورابطة تاريخية ذات مصالح وأهداف مشتركة[٢١].

فالملاحظ أن الاستشراق سعى إلى تشكيك المسلمين في قيمهم، وأهدافهم، ومبادئهم، ومعتقداتهم، فلما كان المساس بهذه الأصول، والمقومات، من الأمور السهلة، ولا تجد أدنى استنكار، كان من السهل والطبيعي أن تفتح أبواب البلاد الإسلامية على مصراعيها أمام الاستعمار وثقافته.

المطلب الثالث: الدافع العلمي

عاش الشرق الإسلامي مرحلة تاريخية بالعلم والمعرفة، فقد شهد خلال هذه المرحلة عديداً من المراكز، والمدارس، والجامعات التي كانت بمثابة منارات فكرية وعلمية ومعرفية شامخة، بينما كانت تعيش أوروبا ذلك الوقت في عصور الجهل والظلام[٢٢].

فكانت تلك الحضارة التي مر بها الشرق الإسلامي دافعا للغرب لتعلم علوم الشرق ليلحقوا بتلك الحضارة الزاهية. ومن المستشرقين نفر قليل أقبلوا على الاستشراق بدافع من حب الاطلاع على حضارات الأمم وأديانها وثقافتها ولغاتها، وهم أقل من غيرهم خطأ في فهم الإسلام وتراثه، لأنهم لم يكونوا يتعمدوا الدس والتحريف، فجاءت أبحاثهم أقرب إلى الحق والصواب[٢٣] ولذا تجد أبحاثهم والنتائج المستخلصة منها موضوعية تتسم بالأمانة العلمية[٢٤]، والباحثون عن العقيدة الدينية الصحيحة من هؤلاء هم

أناس ساورتهم الشكوك في عقيدتهم التي ولدوا عليها، لذا نجدهم عند بحثهم ودراستهم انطلقوا من مبدأ معرفة الحق وهذا ما نلمسه من أكثرهم حيث ساقتهم أبحاثهم إلى الهداية والرجوع إلى الدين الحنيف[٢٥].

المطلب الرابع: الدافع الاقتصادي

فالدافع الاقتصادي من الدوافع التي كان لها أثراً في تنشيط الاستشراق، رغب الغرب في التعامل مع الشرق لترويج بضائعهم، وكانوا يشترون مواردها الطبيعية الخامة بأبخس الأثمان، ومن خلال ترويجهم لبضائعهم وشرائهم لمواردنا قاموا بقتل صناعتنا المحلية التي كانت لها مصانع قائمة مزدهرة في مختلف بلاد العرب والمسلمين[٢٦].

لذا نجح المستشرقون نجاحا اقتصاديا، وجعلوا منا العرب .على وجه الخصوص .والمسلمون .على وجه العوم .أمة مستهلكة لا منتجة، فتجدنا نستورد كل ما نحتاجه حتى أتفه الأشياء، وهذا ما جعلنا في آخر الركب.

الفصل الثاني: آثار الاستشراق

لقد قدم الاستشراق للغرب النصراني خدمات كبيرة في تحقيق أهدافه ودوافعه التي من أجلها نشأ وقام، سواء كانت تلك الأهداف دينية، أو علمية، أو استعمارية، أو اقتصادية، أو سياسية، أو ثقافية، فلما استغنى الغرب عن مصطلح الاستشراق أنشأ أقسام دراسات الشرق الأوسط، ومراكز بحوث مختلفة، بينما لا زالت تلك الأهداف القديمة موجودة، وفي الوقت نفسه أثر الاستشراق أثرا سلبيا في العالم الإسلامي في المجالات العقدية، والفكرية والثقافية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، وسأكتب في هذا الفصل عن آثار الاستشراق.

المبحث الأوّل: آثار الاستشراق العقدية

لقد أثر الاستشراق تأثيراً سلبياً في المجالات العقدية ومن أبرز هذه الآثار ما يأتي:

١ .ظهور تيار من المفكرين والعلماء والسياسيين والمثقفين وحتى عامة الناس العاديين ونادوا بفصل الدين عن الحياة، وقصروا مجال الدين في الشعائر التعبدية، وما يتعلق بالله والإنسان، أما شؤون الحياة الأخرى فلا علاقة للدين بها، بينما رسالة الإسلام ربطت كل مجالات الحياة بالإيمان بالله عزّ وجل، وبالتصور

العام الذي جاء به الإسلام للخالق سبحانه وتعالى وللكون والإنسان، وقد أثر الاستشراق في هذا المجال عن طريق البعثات العلمية التي انطلقت من العالم الاسلامي إلى فرنسا، قال الشيخ محمد الصباغ: (إن فساد الطلبة المبتعثين لم يكن ليتحقق في بلد من البلاد الأوروبية كما كان يمكن أن يتحقق في فرنسا التي خرجت من الثورة الفرنسية وهي تسبح في بحور من الفوضى الخلقية والفكرية والاجتماعية... ـ حتى قال ـ من أجل ذلك كانت فرنسا محل البعثات)[٢٧].

٢ ـ الاهتمام المبالغ فيه من قبل المستشرقين بالصوفية، وبخاصة تلك التي ابتعدت عن الكتب والسنة، ويجذبون أبناء المسلمين لمثل هذه الاهتمامات، كما أن من اهتماماتهم التي تدعوا إلى الريبة اهتمامهم بالفرق المنحرفة كالإسماعيلية والرافضة وغيرها، فيعطونهم من وقتهم ومن دراساتهم ما تجعل الغريب عن الإسلام يظن أن هذا هو الإسلام، فيؤمن ببدعهم وخرافاتهم وضلالاتهم ظنا منه أنه في الاتجاه الصحيح، ولم يتوقف الأمر إلى هذا الحد، بل ببالغ الاستشراق في الدور الديني للفرق، فيعتبرها مسؤولة عما يسميه بتطور العقيدة في الإسلام وتطور الرؤى العقدية، مما يعتبره الاستشراق من باب إثراء الإسلام فكريا من خلال تعدد المذاهب والفرق، وقد اتجه الاستعمار حديثا وبمساعدة التنصير والاستشراق إلى تكوين واستحداث فرق دينية جديدة في المجتمع الإسلامي بهدف زيادة عوامل الفرقة بين المسلمين والعمل على خلخلة التوازن في المجتمع الإسلامي، كما أنه من المعروف أن الاستشراق لعب دورا في تشجيع الدراسات الخاصة ببعض الفرق القديمة مثل: الشيعة والمعتزلة، والحماس الشديد الموجه لدراسة التصوف، والهدف من هذا الحماس العلمي إحياء هذه الفرق القديمة، وخلق مكان جديد لها داخل الفكر الإسلامي، والعمل على تفتيت الودة الدينية والفكرية للمجتمع الإسلامي، وذلك من خلال تمزيقه إلى عدة مجتمعات داخلية تختلف في العقيدة والمذهب والفكر.

المبحث الثاني: آثار الاستشراق الفكرية والثقافية

لقد حقق المستشرقون نجاحاً كبيراً في التأثير في الحياة الثقافية والفكرية في العالم الإسلامي، فبعد أن كان القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وتراث علماء

هذه الأمة الذين فهموا هذين المصدرين فهماً جيداً، أصبحت المصادر الغربية تدخل في التكوين الفكري والثقافي لهذه الأمة سواءً كان ذلك في نظرتها لكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، أم للفقه أم لعلوم الشريعة الأخرى، أو ما يتعلق بفهم منهجية هذه المصادر والتعامل معها، ويهدف الغزو الفكري الإستشراقي للثقافة الإسلامية إلى تحقيق العديد من الأهداف منها:

١ ـ تشتيت الجهود الفكرية والثقافية للمسلمين: حيث قاموا بنشر الآراء والنظريات الغربية الفاسدة التي لا تصلح للمجتمع المسلم وإشغال المفكرين المسلمين بالرد عليها، وقاموا بخلق حالة من الفوضى هدفها إبعاد علماء المسلمين عن التفكير في القضايا الإسلامية الأساسية التي يواجهها العالم الإسلامي وعلاج هذه القضايا على أساس المنهج الإسلامي، ثم سعوا جاهدين إلى طرح العديد من البدائل العلمانية، والحلول الغربية بدعوى عجز الفكر الإسلامي عن إيجاد حلول للمشاكل الحديثة التي يتعرض لها المجتمع المسلم، وبدعوى ربط التخلف بالدين، وبدعوى أن الغرب لم يتقدم علمياً إلا بعد أن هجر الدين وعزله، واعتبروا الدين أمراً شخصياً يتعلق بشخص الإنسان يجب أن لا يكون له دور في تنظيم وإدارة شئون المجتمعات، ثم قالوا على المجتمع المسلم إن أراد التقدم والتفوق العلمي ومواكبة الأحداث ومعالجة المشاكل الحديثة فعليه أن يسير على خطى وطرق الغرب[٢٨].

٢ ـ نشر القيم الغربية: سعى الاستشراق إلى نشر القيم الغربية في المجتمعات الإسلامية من خلال الدعوة إلى الاتجاهات الأدبية والفنية التي لا تلائم المجتمعات الإسلامية والتي تعكس قيماً غربية خالصة، فقد بالغ المستشرقون في الاهتمام بذلك فقاموا بنشر وتحقيق نماذج من النصوص الأدبية السلبية في بعض المصادر الأدبية، بل اعتبروا ما تقدمه من نماذج لحياة منحرفة فاسدة على أنها من طبيعة الحياة الإسلامية، ثم إن بعض المستشرقون سعوا إلى نشر الاتجاهات الأدبية والفنية الغربية وبعضها يدعوا إلى الابتذال والانحلال والفساد باسم الأدب والفن، ومعظم هذه الاتجاهات تعكس قيماً غربية خالصة تعبر عن مشاكل الغرب وأزماته، ولا تصلح أبداً للتعبير عن قضايا المجتمع الإسلامي المختلف عن المجتمع الغربي في طبيعته وأسسه، والحقيقة أنه مع الغزو الفكري للمجتمعات الإسلامية انتقلت هذه الاتجاهات وتلقفها الأدباء

والفنانون المقلدون دون أن يفكروا في مناسبتها للمجتمع الإسلامي، أو فيما تحتويه من قيم فاسدة ومنحلة لا تصلح للإنسان المسلم[٢٩].

المبحث الثالث: آثار الاستشراق الاجتماعية

تعتبر الآثار الاجتماعية من أخطر الآثار التي مازال الاستشراق حريصا على تحقيقها في العالم الإسلامي، فاهتم المستشرقون بدراسة المجتمعات الإسلامية ومعرفتها حق المعرفة من عادات وقيم ومبادئ وأخلاقيات لكي يتمكنوا من التأثير فيها بنجاح، ولقد تركزت جهود المستشرقين في المجال الاجتماعي على عزل المسلم عن مجتمعه وعادته وتقاليده الحميدة فحاولوا جاهدين على التشكيك في المبادئ الأسرية الاجتماعية لدى المجتمع الإسلامي، ومن ثم قدموا المجتمع الغربي بصورة مثالية، ثم ردوا التخلف الموجود في المجتمعات الإسلامية إلى قيم الإسلام الثابتة الجامدة التي لا تتغير وجعلوها السبب الرئيس في تخلف المجتمعات الإسلامية، وثم ثم سعوا إلى تمجيد الغرب وإظهار محاسنه، وتمجيد الحريات الغربية واعتبارها أساساً للتقدم في الغرب وكانوا يتعاملون مع ما يظهر في الغرب من مساوئ بسياسة التعتيم، فمما يشاهد ويلاحظ أن الغرب أثر تأثيراً سلباً في المجال الإجتماعي منها:

١ .تغريب المجتمع المسلم من خلال التأثير على قيم الأسرة المسلمة:

نظراً لأن الأسرة هي أساس المجتمع المسلم فقد عالجت الدراسات الاستشراقية الاجتماعية الأسرة وانتقدت القيم المتحكمة في العلاقات الأسرية، وهاجمت السلطة التي يتمتع بها الأب داخل الأسرة واعتبرتها من أسباب تخلف الأسرة المسلمة، والهدف الحقيقي لتلك الدراسات هو تغيير القيم الأسرية، وتفكيك العلاقات الأسرية واتخاذ النموذج الغربي للحياة الاجتماعية داخل الأسرة، ومما يجب التنبيه إليه أن من مساوئ هذا النموذج الأسري الغربي الذي يراد تصديره إلى المجتمع الإسلامي ضياع قيمة الزواج الاجتماعية كعامل أساسي في بناء الأسرة السليمة اجتماعياً، ومن الواجب أيضاً الإشارة إلى أن بعض هذه القيم الغربية انتقلت إلى الأسرة المسلمة بتأثير من الفكر الإستشراقي[٣٠].

٢ .الهجوم الإستشراقي على نظام الأسرة فقد ركز الاستشراقيين على دراسة وضع المرأة داخل الأسرة وخارجها فاتهموا المرأة بأنها أسيرة الرجل، وأنها لا تتمتع

بأي حقوق أو حريات، وأنها ليست لها شخصية مستقلة عن الرجل، واعتبروها عضو عاطل داخل المجتمع المسلم طالما أنها لا تتمتع بحقوق العمل والأنشطة المتاحة للمرأة في الغرب، ومن ثم ركز النقد الإستشراقي على ضرورة المساواة بين الرجل والمرأة[٣١].

لذا نلاحظ من المستشرقين الضرب وبقوة على تشويه مكانة المرأة في الإسلام وأنها مهضومة الحقوق وذلك من خلال التقليل من شأنها، ونشر المزاعم عن اضطهاد الإسلام للمرأة وما نراه اليوم من حملات إعلامية مهدفة ومركزة ومنضمة ومنضبطة للمطالبة بحقوق المرأة ومساواتها بالرجال ونشر الإختلاط خير شاهد وبرهان.

المبحث الرابع: آثار الاستشراق السياسية والاقتصادية

يزعم الغربيون أن الديموقراطية هي أفضل نظام يتوصل إليه البشر حتى الآن، ولذكل فهم يسعون بكل ما أوتوا ليسود هذا النظام العالم أجمع بما فيه الدول الإسلامية، لذا نجدهم حاولوا انتقاد الخلافة الإسلامية، وحاولوا الافتراء على الخلفاء الراشدين، وقد تدثرت بعض الدول العربية التي خضعت للاستعمار الغربي بالفكر السياسي الغربي بأن قامت باستيراد النظام البرلماني دون أن يتم إعداد الشعوب العربية لمثل هذه الأنظمة فكانت كما قال .برنارد لويس .بأن العرب استوردوا برلمانات مغلفة دون ورق التعليمات[٣٢].

أما في المجال الاقتصادي

فإنَّ الغرب سعى إلى نشر الفكر الاقتصادي الغربي الاشتراكي والرأسمالي وذلك من أجل محاربة النظام الاقتصادي، بل لم يكتفوا بتقديم النظريتين فقط بل سلكوا طريق التأصيل الشرعي لها ويجعلونها لا تمثل الخروج على النظام الاقتصادي الإسلامي، وتبرز بعض تلك الآثار في دور الغرب في تدهور الاقتصاد الإسلامي حيث لعب الاستشراق دوراً كبيراً في هذا فقاموا بنقد النظام الاقتصادي الإسلامي وأنه عاجز عن حل المشكلات الاقتصادية، وفي حينها اهتم المستشرقون الغربيون بشرح النظرية الرأسمالية، والمستشرقون الشيوعيون بشرح النظرية الاشتراكية والعمل على نشرها في البلاد الإسلامية التي وقعت تحت نفوذهم، وهذا التدهور الاقتصادي الإسلامي في الماضي لم يكن سببه

خلل أو ضعف في النظام الاقتصادي الإسلامي لكنه يعود إلى الحرب الاقتصادي التي شنها الغرب على العالم الإسلامي، ونتج عن ذلك التدهور التعبية الكاملة للغرب في المجال الاقتصادي ونتج عنه أيضاً ما يلي:

١ ـ ضياع الوحدة بين المسلمين.

٢ ـ تعطيل المؤسسات الاقتصادية الإسلامية.

٣ ـ نقل القيم الاقتصادية الغربية والمبادئ المتحكمة في نظام السوق الغربي والقضاء على القيم الإسلامية التي تحكمت في الاقتصاد الإسلامي.

٤ ـ عرقلة البرامج الاقتصادية الإسلامية والجهود التنموية للمجتمعات الإسلامية[٣٣]. فما نراه اليوم من تأخر للأمة الإسلامية وجعلها في آخر الركب هو بعدها عن منهجها ومبادئها السامية فكانت النتيجة التبعية والارتهان للغرب.

الخاتمة وفيها أبرز النتائج والتوصيات

أوّلاً: أبرز النتائج

١ ـ إنَّ مناهج الاستشراق كثيرة ومتعددة منها: المنهج التاريخي، والمنهج الإسقاطي، ومنهج المطابقة والمقابلة، ومنهج الأثر والتأثير.

٢ ـ إنَّ المراد بالاستشراق ذلك الفكر الذي اعتنى بدراسة علوم الشرق الإسلامي بشتى أنواعها المختلفة.

٣ ـ إنَّ للاستشراق دوافع عديدة منها: الدافع الديني، والدافع الاستعماري، والدافع العلمي، والدافع الاقتصادي.

٤ ـ إنَّ الاستشراق أثر تأثيراً سلبياً في المجال العقدي، والفكري والثقافي، والاجتماعي، والسياسي والاقتصادي.

ثانياً: أهم التوصيات

١ ـ نوصي مراكز الأبحاث العلمية بالاهتمام بالدراسات التي تعري أعمال المستشرقين.

٢ ـ نوصي الجامعات أن تقوم بتدريب طلاب الشريعة بطرق وسبل الرد على شبهات المستشرقين وتفنيدها.

٣ ـ نوصي الجمعيات والحكومات المسلمة بتأهيل عدد كافي يعرف لغة المستشرقين ويترجم ما يغزونا به ويرد بالطريقة العلمية الرصينة.

فهرس المصادر والمراجع

١ـ القرآن الكريم.

٢ـ صحيح البخاري.

٣ ـ صحيح مسلم.

٤.سنن أبي داوود.
٥ .سنن الترمذي.
٦.سنن ابن ماجة.
٧ .مختار الصحاح، تأليف: زين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - دار النموذجية، بيروت -صيدا، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩ م.
٨ .العين، تأليف: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.
٩ .لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن علي، أبّو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، الناشر: دار صادر-بيروت، الطبعة: الثالثة -١٤١٤ هـ
١٠ .تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزّبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية.
١١ .الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، تأليف: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، الناشر: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، ١٤٢٠ هـ.
١٢ .الأثر الإستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم للدكتور محمد بن سعيد السرحاني.
١٣ .آثار التبشير والاستشراق على الشباب المسلم للدكتور جابر قميحة رابطة العالم الإسلامي، السنة العاشرة، العدد ١١٦، العام ١٤١٢ هـ-١٩٩١ م.
١٤ .الاستشراق تاريخه وأسبابه ودوافعه مقالة (مذهب المستشرقين) لمرجليوث أنموذجاً بقلم: الأستاذ صلاح عبد الستار محمد الشهاوي مجلة الداعي الشهرية الصادرة عن دار العلوم ديوبند، محرم -صفر ١٤٣٣ هـ= ديسمبر ٢٠١١ م، يناير ٢٠١٢ م، العدد: ١-٢، السنة: ٣٦.
١٥ .المستشرقون وتوجيه السياسة العليمية في العالم العربي مع دراسة تطبيقية على دول الخليج «دول مجلس التعاون» تأليف: نايف بن ثنيان بن محمد آل سعود، الناشر: دار أمية للنشر والتوزيع، ط الأولى ١٤١٤ هـ حقوق الطبع محفوظة للمؤلف.
١٦ .أضواء على الاستشراق تأليف: الدكتور محمد عبد الفتاح عليان، الناشر: دار البحوث العلمية، ط الأولى ١٤٠٠ هـ-١٩٨٠ م.

١٧ ـ الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، تأليف: مصطفى السباعي، الناشر: المكتب الإسلامي، ط الثانية ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م.

١٨ ـ الظاهرة الإستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، تأليف سامي الحاج، الناشر: مركز دراسات العالم الإسلامي، ط: الثانية.

١٩ ـ الابتعاث ومخاطره، تأليف: محمد الصياغ، الناشر: المكتب الإسلامي دمشق، ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م.

٢٠ ـ آثار الفكر الإستشراقي في المجتمعات الإسلامية، تأليف: د. محمد خليفة حسن أحمد، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط: الأولى ١٩٩٧ م.

٢١ ـ دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، تأليف: سعود بن عبد العزيز الخلف، الناشر: مكتبة أضواء السلف بالرياض، ط: الرابعة ١٤٢٥ هـ ـ ٢٠٠٤ م.

٢٢ ـ التبشير والاستعمار في البلاد العربية، تأليف: د. مصطفى خالدية ود. عمر فروخ، الناشر: المكتبة العصرية بيروت، ط: الثانية ١٩٨٣ م.

الهوامش:

(١) ينظر: سورة آل عمران آية: ٨٥.

(٢) ينظر: المستشرقون ما لهم وما عليهم، ص: ١٩ ـ ٢٥.

(٣) ينظر: مناهج المستشرقين في دراسة الإسلام لأمجاد الربعية نشر بتاريخ ١٨ ديسمبر ٢٠١٤.

(٤) ينظر: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، (١ ـ ١٦٠) بتصرف.

(٥) ينظر: المستشرقون ما لهم وما عليهم، ٢١.

(٦) ينظر: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٧) ينظر: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الكويت، العدد ٩٧، (٢٠٨) بتصرف.

(٨) ينظر: مختار الصحاح ١/ ١٦٤ بتصرف.

(٩) ينظر: كتاب العين ٥/ ٣٨، ولسان العرب ١٠/ ١٧٣، وتاج العروس ٢٥/ ٤٩٣.

(١٠) ينظر: لسان العرب ١٠/ ١٧٤.

(١١) ينظر: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ٢.

(١٢) ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ٢/ ٦٨٧، والمستشرقون والسنة ١/ ٩ بتصرف.

(١٣) ينظر: آثار التبشير والاستشراق على الشباب المسلم، ص ١٥.

(١٤) ينظر: الاستشراق تاريخه وأسبابه ودوافعه، مذهب المستشرقين لمرج ليوث أنموذجا بقلم الأستاذ: صلاح عبد الستار محمد الشهاوي مجلة الداعي الشهرية الصادرة عن دار العلوم ديوبند.

(١٥) ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ٢/ ٦٨٧.

(١٦) ينظر: الاستشراق دوافعه وأهدافه خليل أبو جهاد نشر في بوابة إقليم الفقيه بن صالح عام ١٥/ ٥/ ٢٠١١ م.

(١٧) ينظر: المسار الفكري للاستشراق ترجمة مازن مطبقاني، ص ٥٦٦ ـ ٦٠٠.

(١٨) ينظر: أضواء على الاستشراق، ص ٣٣، ٤٤، بتصرف.
(١٩) ينظر: المستشرقون وتوجيه السياسة التعليمية في العالم العربي، ص ٣٦، ٣٧.
(٢٠) ينظر: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ص ١٧ بتصرف.
(٢١) ينظر: نشأة الاستشراق مراحله ودوافع المستشرقين، ص ١٣٨.
(٢٢) ينظر: نشأة الاستشراق مراحله ودوافع المستشرقين، ص ١٥٥ بتصرف.
(٢٣) ينظر: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ص ١٩.
(٢٤) ينظر: أضواء على الاستشراق، ص ٤٦.
(٢٥) ينظر: أضواء على الاستشراق، ص ٤٦، ٤٧ بتصرف.
(٢٦) ينظر: الاستشراق والمستشرقون، ما لهم وما عليهم، ص ١٨ بتصرف.
(٢٧) ينظر: الابتعاث ومخاطره، ص ٢٩، ٣٠.
(٢٨) ينظر: آثار الفكر الإستشراقي في المجتمعات الإسلامية، ص ٨٩، ٩٠ بتصرف.
(٢٩) ينظر: آثار الفكر الإستشراقي في المجتمعات الإسلامية، ص ٩٣ ـ ٩٥ بتصرف.
(٣٠) ينظر: اثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية ٥٩ ـ ٦١ بتصرف.
(٣١) ينظر: آثار الفكر الإستشراقي في المجتمعات الإسلامية ٥٩ ـ ٦١ بتصرف.
(٣٢) ينظر: الغرب والشرق الأوسط ترجمة نبيل صبحي، ص ٧٧.
(٣٣) ينظر: آثار الفكر الإستشراقي في المجتمعات ٧٩ ـ ٨٢ بتصرف.

القُرآنُ مِنَ المَنظَرِ الاستِشرَاقِيّ

- دِرَاسَةٌ نَقْدِيَّةٌ -

الحَوَادِثُ وَالمُنَاسَبَاتُ التَّارِيخِيَّةُ فِي النَّصِّ القُرآنِيّ أُنمُوذَجًا

❖ **الدكتور محمد أبو ليلة**(*)

(*) باحث وأستاذ جامعي / مصر

تمهيد

يستعرض البحث سلسلة الأحداث التاريخية والتسلسل الزمني لآيات القرآن كما وردت في الكتاب العزيز نصاً أو إشارة وكما فهمها علماء الإسلام والمستشرقون.

يقول ويلش: «هذا الموضوع صعب وشائك ولا يمكن أن نخرج منه بقائمة مفصلة ودقيقة لأوقات النزول، وتواريخ الآيات والسور وذلك لأن القرآن ليس كتاب تاريخ أو سجلاً يومياً للأحداث التي شاهدت نزوله». هذا الجانب من العلم التفصيلي يطلب من السُّنة لا من القرآن، إذ يكمن اهتمام القرآن في الحوادث نفسها التي تؤثر في البشر وبالأفعال والأقوال البشرية التي تؤثر في التاريخ بمعناه الدقيق.

توجد في القرآن إشارات عامة أو خاصة إلى أحداث تاريخية معروفة سواء كانت قد وقعت في الماضي، أو في حاضر القرآن، ولكن يظل القرآن مع هذا، كتاب عقيدة وشريعة وقواعد وسلوك، وأخلاق ومعاملات، ودستور واجتماع، واقتصاد وعلاقات وصلات إنسانية على مستوى الجماعة المؤمنة والدولة الإسلامية الكبرى، وكذلك على مستوى الإنسانية كلها والمجتمع الدولي بأكمله؛ وذلك لأن القرآن يتوجه بخطابه ودعوته إلى عموم البشر من حيث البلاغ، وإلى عموم جماعة المؤمنين من حيث التكليف.

ليس في القرآن تلك التفاصيل التاريخية المذكورة في كتب اليهود، والتي جعلتها لا تعدو غالباً أن تكون

كتباً قومية أو سجلاً يومياً لشعب معين، تحمل تواريخه، وأسماء قبائله وتحركاتهم في حِلّهم وترحالِهم وحُروبهم وصِراعاتِهم؛ أراد اليهود الذين كتبوا هذه الكتب أن يجعلوا تاريخ اليهود كله، تاريخا دينيا يحصر اهتمام الله فيهم وحدهم، وتصور الله تعالى أنه لا يقيم أي علاقة بعباده إلّا على أساس علاقتهم باليهود... إلخ؛ ولما كانت كتب اليهود كذلك فإنها عندما خضعت للفحص النقدي والمراجعة التاريخية ظهرت فيها الأخطاء والمخالفات والتناقضات العديدة. ولقد أخطأ المستشرقون خطأ ذريعاً عندما استعملوا المعايير النقدية التي طبقوها على كتب العهد القديم، والعهد الجديد نفسها، على القرآن؛ متجاهلين كل هذه الخصائص التي تميز القرآن عن جميع هذه الكتب، والتي ألمحنا إليها هنا وهناك في ثنايا هذا الكتاب.

ينبغي أن ندرك تماماً أن ميزان البهار لا يصلح في تقدير قيمة النّضَار. ذكر القرآن الكريم أن الله أنزل هذا الوحي على محمّد ﷺ مفرقاً ليكون أدعى لتثبيته ﷺ بدوام تلقيه وتعزيته وتسليته ﷺ: ﴿ وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلا ﴾ (الإسراء: ١٠٦)، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً ﴾ (الفرقان: ٣٢)، ومعنى لنثبت به فؤادك أي نقويه به، أو نمكن القرآن في قلبك فلا يتفلّتُ منه.

ولكن ينبغي أن نعرف أن القرآن ليس كتاب مناسبات، وأن آياته لا ترتبط بأحوال محمد النفسية والعملية، أو بظروف الدعوة وبموقف الرسول ﷺ من المشركين أو من المجتمع الجاهلي بأسره كما يحاول أن يقرره المستشرقون. القرآن ليس كتاب مناسبات أو وقائع بل هو كلام الله القديم الذي جاء لإصلاح الإنسان وصلاح العالم، وهو أوسع من أن تحده مناسبة أو يحيط به ظرف، فكل المناسبات والظروف والأحوال تنتهي، والقرآن باق أبداً ما بقيت السماوات والأرض، حَكم عَدل وشاهد أمين على التاريخ والإنسان معاً، إنه إذن ليس من عمل محمد، ولا هو صورةٌ نفسيةٌ له ﷺ ولا صدى للبيئة التي عاش فيها ﷺ[1]؛ وليس هو منتَج ثقافيّ؛ ولا مرآة عصر أو مصر بعينه، كما يزعم المستشرقون والمتحررون من المسلمين؛ ممن وهموا أنهم يجددون، وهم في الحقيقة مقلدون دوارون في فلك الغربيين.

اهتم المسلمون، لا محالة، برصد بعض المناسبات القرآنية ودراستها، وتكلم علماؤهم عما نزل من القرآن

بمكة ابتداء ووسطا وانتهاء، وما نزل بالمدينة، وما نزل بمكة وله حكم المدني والعكس، وما نزل بمكة في أهل المدينة، والعكس، وما نزل بالجحفة، وما نزل ببيت المقدس، وما نزل بالطائف، وما نزل بالمدينة، وما نزل ليلاً وما نزل نهاراً، وما نزل صيفاً، وما نزل شتاءً، وما نزل والنبي ﷺ في فراشه، أو في أسفاره وتكلموا كذلك في ترتيب السور، وعن أسباب النزول العامة والخاصة، وعن أوّل ما نزل وآخر ما نزل من القرآن، وهكذا[٢].

الفصل الأوّل

الإشارات التاريخية في القرآن

بعد هذا التمهيد ننتقل إلى ما قاله الكاتب في هذا الموضوع، يقرر ويلش: «أن القرآن يتجاوب باطراد وثبات، وفي حالات كثيرة بوضوح مع الموقف التاريخي لمحمد ﷺ يمده بالشجاعة في أوقات المحنة والاضطهاد، يجيب على أسئلة أتباعه وخصومه على السواء، يعلق على حوادث معاصرة، يقدم العقائد والقواعد الأساسية للجماعة المسلمة؛ والتي لم تظهر في القرآن وفق نظام التسلسل التاريخي للأحداث أو التشريعات، وإنما في أوقات متراخية وعلى مراحل غير واضحة دائماً (من حيث ظرفها الزمني). إذ أن هناك تعارض وعدم اتساق ظاهرين، في عرض مجموعة العقائد، ومجموعة التشريعات القرآنية كلتيهما؛ على أن العقائد والتشريعات تغير وتبدل أحياناً في القرآن، وذلك لمجرد المجاراة لموقف جديد، لذا وجب أن نعرف التواريخ التقريبية أو الأوضاع التاريخية لبعض الآيات، أو على الأقل معرفة التسلسل الزمني لآيات أخرى إذا كان فهمها فهما كاملاً أمراً ممكناً».

إن هذه المشكلة، أي مشكلة التعرف على تواريخ الآيات أدركها علماء المسلمين المتقدمين وأولوها أهمية كبرى وتكلموا فيها في القرون القليلة الأولى؛ من بداية الإسلام حتى ظهر واستقر ذلك النظام الصارم (إلى حد بعيد) لتاريخ القرآن وحصل على موافقة أو رضا الأصُولية».

ويستمر ويلش في عرض وجهة نظره قائلاً: «يرجع الفضل في تطوير هذه الدراسة في العصر الحديث إلى الباحثين الغربيين الذين لم يستطيعوا بدورهم أن يصلوا من خلال دراساتهم إلى درجة الإجماع في وضع نسق تاريخي ثابت للقرآن أو حتى إلى احتمالات يمكن معها وضع مثل هذا النسق».

نتفق مع الكاتب في هذا التقرر، بشكل عام؛ إذ أننا لا يمكن أن نتجاهل ما قام به المستشرقون من جهود في جمع المخطوطات وتصنيفها أو تحقيقها ودراستها، ولا دورهم كذلك في البحث في تاريخ القرآن، ولكننا نتحفظ على هذا الكلام من حيث النتائج التي يسعى ويلش إلى تقريرها من خلال هذه المقدمات. وقد تكلمنا ببعض التفصيل عن طبيعة القرآن، في موضع آخر من هذا الكتاب؛ وقلنا إنه ليس كتاباً تاريخياً، وإنه يختلف عن كتب اليهود والنصارى التي اهتمت بالتأريخ ورصد الوقائع التاريخية التي ثبت خطؤها بالدراسة والبحث في العصر الوسيط على أيدي علماء الدين المقارن المسلمين وعلى أيدي المفكرين الأحرار في الغرب في العصر الحديث.

حقّاً إن في القرآن إشارات تاريخية، على سبيل المثال، الحرب بين الروم والفرس، قصص الأنبياء وأخبار الأمم السابقة، اضطهاد المسلمين في مكة، موقف قريش من الدعوة، وطعنهم في القرآن والرسول ﷺ، الحديث عن الهجرة، تحويل القبلة من بيت المقدس إلى بيت الله الحرام بمكة، غزوة بدر، غزوة الأحزاب، موقعه حنين وغير ذلك.

كما يتضمن القرآن إشارات تاريخية أخرى كثيرة تتعلق بالنبي ﷺ أو بالدعوة أو بالأمة الإسلامية وشئونها المختلفة. ومثل هذه الحوادث وبخاصة ما وقع منها قبل الهجرة، أي في العهد المكي يصعب إن لم يتعذر وضع تاريخ محدد لها؛ إلا أن هذه الأحداث لم تقصد لذاتها، وإنما لما وراءها من عبر ونذر، ولا نتطق من عظمة منشئ الدول ومزيلها، ومقلب التاريخ، ومصرف الأحوال.

الفصل الثاني

التأريخ الإسلامي المعتمد للقرآن

يستعرض الكاتب بعد ذلك وجهة النظر الإسلامية في التأريخ للآيات، مدعياً أن عدداً من الآيات القرآنية، قد وظف لتأييد حوادث خاصة في حياة النبي ﷺ، وبخاصة فيما يتصل بحياته في مكة، على سبيل المثال سورة «عبس وتولى» فإنها نزلت عندما كان النبي ﷺ يدعو كبار المشركين، وجاءه آنذاك ابن أم مكتوم يريد أن يتعلم من الرسول ﷺ فأعرض عنه هُنَيهَة، حرصاً على استمالة قلوب المدعوين من الكفار. وسورة «ألم نشرح»، على أنها إشارة إلى حادثة شق صدره ﷺ التي يعتبرها الكاتب أسطورة، وأول سورة الإسراء أو بني إسرائيل التي تحمل الإشارة إلى حادثة تاريخية مهمة هي حادثة الإسراء والمعراج.

وآية المجادلة أو المحاورة نزلت في واقعة خاصة بخولة بنت ثعلبة، وزوجها أوس بن الصامت[٣]. يعتبر الكاتب أن تحميل مثل هذه الحوادث على القرآن غير واقعي، ويزعم أن أقوال علماء أسباب النزول فيها متعارضة، على سبيل المثال في تحديد أوّل الآيات وآخرها نزولاً، إذ أن بعضهم يقول: «إن أول ما نزل من القرآن هي الآيات الأولى من سورة (اقرأ) وبعضهم يقول إنها هي (يا أيّها المدّثر) مع أن إجماع المسلمين على أن

«إقرأ» هي أول ما نزل من القرآن؛ على أنه يمكن أن يكون قصد القائلين بأن سورة المدثر هي أول ما نزل يعني بالأمر بالتبليغ، لأن اقرأ لم يطلب فيها من النبي ﷺ غير القراءة[٤].

يزعم الكاتب أيضاً بعض الحوادث القرآنية ربما كان لها قيمة تاريخية، ولكن مع هذا ينبغي أن نشك فيما يحاك حولها من تفصيلات، ولقد اختلطت (هذا من وجهة نظره هو لا غير) الحوادث التي لها قيمة تاريخية أو شبه تاريخية بالحوادث الخيالية أو الأسطورية بدرجة لا يمكن التمييز بينها.

ويقول: «ولأن المسلمين يعتقدون أن القرآن هو مصدر التشريع الأوّل فقد قام اعتقادهم هذا بدور مهم في ترتيب الآيات والسور زمنياً، وبخاصة عندما قال الفقهاء بنظرية الناسخ والمنسوخ. وكمثال جوهري على ذلك، ما جاء في السورة الخامسة (المائدة: ٩٠) بخصوص الخمر: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون ﴾، والتي تكلمت بلهجة حادة عن الخمر ومن ثم قررت تحريمها. ولقد فسرها العلماء على أنها ناسخة للآية ٢١٩ من السورة الثانية (البقرة): ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾، والآية ٤٣ من السورة الرابعة النساء: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾؛ «فكان منادي رسول الله ﷺ إذا أقام الصلاة نادى أن لا يقربن الصلاة سكران»[٥].

ولقد نسج الفقهاء والمفسرون على نظرية النسخ كثيراً من مسائلهم مع أن النسخ لا دليل عليه؛ ولم يذكر في القرآن إلا في موضع واحد: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِير﴾ (البقرة: ١٠٦).

ولقد ازدادت عملية الترتيب الزمني للقرآن تعقيداً عندما زعم علماء المسلمين أن السور الحالية كانت هي الوحدات الأصلية للوحي، يعني أنه باستثناء بعض الآيات في السور؛ كانت كل سورة قد نزلت مرة واحدة وفي فترة وجيزة بعد نهاية السورة السابقة عليها[٦]. هذا الادعاء ساعد على تصنيف السور إلى مكية ومدنية (أي ما نزل قبل الهجرة وما نزل بعدها)». وهنا نتوقف مع الكاتب هنيهة للنشر السر الذي طواه في كلامه بالنسبة للناسخ والمنسوخ في آيات الخمر، والخمر مأخوذ من خمر إذا ستر ومنه قوله ﷺ: «خمروا الآنية وأوكوا الأسقية» الحديث أخرجه

البخاري ومسلم واللفظ البخاري؛ ومنه خمار المرأة وهو ساترها والخمر ما واراك من شجر ونحوه.

ويقال دخل فلان في غمار الناس وخمارهم، يعني استتر وخفى مكانه. وهي خمر لأنها تستر وتغطى على عقل الإنسان وحكمته، وعلى فضائله ومصالحه. وكل ما أَسكر وأثّر على العقل، وأخرج الإنسان عن سواء الفطرة، محرم شرعاً؛ قال ﷺ: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام وما أسكر كثيره فقليله حرام» رواه أصحاب السنن.

وروى مسلم «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» وقد بيّن ابن عطية التدرج الزمني في تحريم الخمر «وروى أن آية البقرة هي أوّل آية تتطرق إلى تحريم الخمر ثم جاءت الآية الرابعة من سورة النساء ﴿ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى﴾، ثم آية سورة المائدة: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ الآية، فقال رسول الله ﷺ عقيبها «حرمت الخمر»[٧]؛ وعن عثمان بن عفان عن أبيه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ قال: نسختها آية ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى﴾ يعني لا تقربوا المساجد وأنتم على هذه الحالة ثم أنزل: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى﴾ (النحل: ٦٧)، ثم نزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون﴾ (المائدة: ٩٠).

ومن حديث عمر «اللهم بَيِّن لنا في الخمر»، فنزلت: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ﴾ فقُرِئت عليه، فقال: «اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً فإنها تذهب العقل والمال فنزلت «﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُون﴾، فقال عمر: انتهينا». بعد أن ساق النحاس هذا وغيره قال «فهذا يدل أن الآية ناسخة»[٨].

إن الترتيب النسقي للقرآن، ومعرفة أسباب نزول الآيات وأماكنها، معروف في الأغلب؛ ولقد اهتم المسلمون برصده وتسجيله، صحيح إنه لا يمكن أن نضع قائمة دقيقة للقرآن آية آية وسورة سورة، ولكننا في الوقت نفسه، وفي ظل ما لدينا من معلومات وإشارات نستطيع أن نتعرف على ثبت تاريخي كاف لآيات القرآن. وقد قلنا إن القرآن ليس كتاب تاريخ ولا هو من وضع بشر ولا هو بمثابة السجل اليومي لسيرة الرسول ﷺ أو حياة الأمة، وأحوال المجتمع، وإنما هو رسالة ربانية، جاءت إلى العالم من وراء الزمان والمكان، لإصلاح أهل الزمان والمكان.

ألا يكفي أن يعرف المسلمون المكي والمدني، وما نزل بين مكة والمدينة، وما نزل نهاراً وما نزل ليلاً، وما

نـزل صيفاً وما نـزل شتاءً، وما نـزل أوّلاً وما نـزل وسطاً، وآخـراً؛ وأسـماء مـن نـزل فـيهم القـرآن، رجـالاً ونسـاءً، وكـذلك الآيـات المكيـة فـي السـورة المدنيـة، والآيـات المدنية في السورة المكية؛ وليس يقدح في ذلك كون بعض الصحابة كابن عباس وغيره، واختلفوا في تحديد أماكن نزول بعض السور هل هي مكية أو مدنية؟.

ومـن بعـض الأمثلـة، التـي سـنطرحها هنـا مـع التعليـق عليهـا، يتبـين مبالغـة الكاتـب فـي تفسـير الاخـتلاف بـين الصحابة والعلماء في وجهات النظر فيما يخص تأريخ القرآن.

روي عـن أبـي هريـرة بإسـناد جيـد أن سـورة الفاتحـة نزلت بالمدينـة؛ وقـال غيـره إنها نزلت بمكـة. وقـد أزاح العلماء هـذا الاخـتلاف بقولهم إنها نزلت مرتين لشرفها، مرة بمكة ومرة بالمدينة، وزعم النحاس أن سورة النساء مكيـة؛ وهـذا غيـر صحيح؛ لأنـه لا يلـزم مـن نـزول آيـة أو آيات من سورة طويلة نزل معظمها بالمدينة أن تكون بأكملها مكية. وقد رجّح العلماء أن ما نزل بعد الهجرة فهو مدني. ويقول السيوطي إن من راجع أسباب نزول آيات سورة النساء تأكد له ذلك؛ ومن البراهين على نزول سـورة النسـاء بالمدينـة مـا أخرجـه البخـاري عـن عائشـة قالـت: «مـا نزلـت سـورة البقـرة والنسـاء إلا وأنـا عنـده»، ودخول عائشة عليه ﷺ كان بعد الهجرة اتفاقاً، وقيل: إن سـورة النسـاء نزلـت عنـد الهجـرة»[٩]؛ والخـلاف فـي تحديد مكان نزول الآية، لا يعدو أن يكون بمثابة رأيين، وردا عـن ابـن عبـاس يـرجح الموافـق منهمـا لبـاقي الآثـار، وبالتالي يزول الخلاف.

أشـار الكاتـب إلـى الاخـتلاف اليسـير الواقـع بـين المصاحب في ترتيب السور؛ وقد تكلمنا عنه باستفاضة في موضع سابق، فليراجع هناك.

الفصل الثالث

التأريخ الغربي الحديث لسور القرآن وآياته

يقول ويلش: منذ منتصف القرن التاسع عشر والباحثون الغربيون يطبقون طرقاً نقدية على القرآن تختلف فيما بينها في الدرجة. وقد توصلوا من خلال هذه الدراسات النقدية إلى نظم أو ترتيبات زمنية مقترحة، منها هذا الترتيب الذي يمكن أن يطلق عليه «المدرسة ذات الأربع فترات» الذي أسسه المستشرق جوستاف ـ ويل في كتابه:

(Historisch Kritische Einleilung in der Koran) (١٨٤٤ ـ ١٨٧٨)

حيث استخدم ويل ثلاثة معايير في وضع ترتيب زمني لسور القرآن[١٠]:

أوّلاً ـ الإشارات التاريخية لحوادث عرفت من مصادر أخرى.

ثانياً ـ طبيعة الوحي الذي يعكس موقف محمدٍ ومبادئه الصغيرة.

ثالثاً ـ المظهر أو الشكل الخارجي للوحي[١١].

وينبغي أن يلاحظ أن أهم ما ساهم به جوستاف ويل في تطوير هذا الموضوع وإبرازه هو تقسيمه للسور المكية إلى ثلاث مجموعات؛ وهكذا قد استكمل عدد

الأربعة عهود لتي تم فيها نزول القرآن من وجهة نظره.

وقبل أن نعرض قائمة جوستاف ويل، والتي تابعه فيها نولدكه، فيما يخص التقسيم الثلاثي لسور العهد المكي، ينبغي أن نلفت النظر إلى أن هذا التقسيم قد اقترحه أبو القاسم محمد بن حبيب النيسابوري حيث يقول في كتابه «التنبيه إلى فضل علوم القرآن». «من أشرف علوم القرآن علم نزوله وجهاته وترتيب ما نزل بمكة ابتداءً، ووسطاً، وانتهاءً، وترتيب ما نزل بالمدينة كذلك، ثم ما نزل بمكة وحكمه مدني، وما نزل بالمدينة وحكمه مكي، وما نزل بمكة في أهل المدينة، وما نزل بالمدية في أهل مكة، ثم ما يشبه نزول المكي في المدني، وما يشبه نزول المدني في المكي...» وذكر النيسابوري خمسةً وعشرين وجهاً، ثم قال: «من لم يعرفها ويميز بينها لم يحل له أن يتكلم في كتاب الله تعالى»[١٢] يتبين من هذا أن جوستاف ويل ونولدكه لم يأتيا بجديد في هذا الصدد؛ أمّا القائمة فهي كالتالي:

أوّلاً ـ من بداية الدعوة حتى وقت الهجرة إلى الحبشة حوالي سنة ٦١٥ م.

ثانياً ـ عودة محمد ﷺ من الطائف حوالي ٦٢٠ م.

ثالثاً ـ والهجرة النبويّة إلى المدينة في سبتمبر ٦٢٢ م.

هذا الترتيب الزمني الذي قدمه جوستاف ـ ويل، تبناه كل من ثيودور ـ نولدكه في سنة ١٨٦٠ م، وإف إسكوالي في ١٩٠٩ م، في كتابيهما عن القرآن، مع إدخال شيء من التعديل عليه[١٣]؛ فقد رتب ويل السور المكية المبكرة، والتي لاحظ أن آياتها تميل إلى القصر وتتميز بجمال الجرس والوقع، وأنها في نظره تشبه سجع الكهان، ويتقدمها عادة قسم، واللغة كما قيل تتميز بالصور الخيالية والقوى التأثيرية.

ولقد اعتمد وِيل على أقوال علماء الإسلام في حكمه على الآيات المكية كما بيناه في المثال السابق، حيث جمع السورَ التي من هذا النوع، وضمها معاً ورتبها ترتيباً زمنياً، راعى فيه الترتيب الإسلامي فيما يخص سورة اقرأ، والمدثر، ثم المزمل، بشكل عام؛ ثم عرض بعد ذلك السورَ رقم ١٠٦، ١١١، ٥٣، إلخ بهذا الترتيب؛ على أن نولدكه يتفق معه في الأولى والثانية (اقرأ والمدثر)، لكنه يخالفه في ترتيب السور الأخرى هكذا رقم ١١١، ١٠٦، ١٠٨ إلخ فهو هنا قد وضع السورة رقم ١٠٦ بعد السورة رقم ١١١، والسورة ١٠٨ بعد السورة ١٠٦، في الترتيب؛

وهكذا دواليك. وعلى سبيل المقارنة نشير إلى ترتيب عكرمة والحسن بن أبي الحسن الذي جاء على هذا النحو: اقرأ، ن، المزمل، المدثر، تبت يدا الخ، وسورة لإيلاف قريش، على سبيل المثال، تأخذ في ترتيب جوستاف ويل رقم ٢٨ عند عكرمة والحسن بن أبي الحسن[١٤].

أما سورة الفترة الثانية أو المرحلة المكية المتوسطة فتتميز سورها بأنها أطول من سور الفترة الأولى، ومع كونها تميل إلى الشكل النثري في تركيبها فإنها لا تخلو تماماً من القيم الشعرية. يعتبر ويل أن سور هذه الفترة تقف وسطاً بين سورة المرحلة الأولى والمرحلة الثالثة من العهد المكي، وهي تتميز أيضاً بالحديث عن الله وصفاته وبخاصة صفة الرحمة (الرحمن الرحيم)، وبالوصف الحي للجنة والنار، وقصص العذاب التي كتبت بطريقة بارزة كالكتابة بحروف مائلة أو في جمل اعتراضية[١٥].

وأما سور الفترة الثالثة من فترات العهد المكي حسب تقسيم جوستاف ويل فإنها أطول من حيث الحجم وأكثر نثرية من حيث الشكل، من آيات الفترتين السابقتين، أضعف إلى ذلك أن «القوة الشعرية» قد اختفت منها تماماً، وفي هذه السور يتخذ الوحي شكل الحديث أو الموعظة، وتتكر قصص الأنبياء، وقصص العقوبات في هذه السور بتفاصيل أطول كثيراً مما هي في غيرها. ويضيف «نولدكه» بطريقة تأكيدية إلى هذا القول عملية تغيير الألفاظ والمصطلحات في هذه السور مع الاحتفاظ بالشكل نفسه بين سور آخر العهد المكي وسور العهد المدني[١٦].

لا ضير في أن يجتهد الباحثون الغربيون من أجل وضع ثبت تاريخي مفصل، ما أمكن، لسور القرآن الكريم. وإذا كان المسلمون أنفسهم لم يحاولوا هذا الشيء نفسه بهذا الشكل المحدد، فإنهم ربما رأوا أن القرآن لا يخضع في نزوله بالضرورة للحوادث التأريخية، ولكن مكمن الخطورة في محاولة المستشرقين يتمثل في الإيحاء تصريحاً أو تلميحاً بأن القرآن خاضع لحوادث التاريخ، وأنه من ثم مرآة للحياة العربية وترجمان عن شخصية محمد .النبي ﷺ الذي هو في اعتقادهم مؤلف القرآن، وصاحبه، وهذا غطر معقول وغير مقبول بالمرة. وقد سقط في هذه الهوة كتّابٌ مسلمون للأسف في طور مراهقتهم الفكرية كالدكتور طه حسين مثلاً كما يتجلى في كتابه «في الشعر الجاهلي»[١٧]؛ الذي نرى أنه طبّق الشك في على الشعر الجاهلي فيما لا شك فيه، محاولاً

أن يُسقط أدب فترة كاملة من حساب التاريخي لا لشيء إلا ليكون مُحدِّداً، غفر الله له.

وزَعم المستشرق «ويل» بأن العهد المكي تتميز آياته بالسجع، ليس صحيحاً؛ والصحيح أن السجع إنما هو طريقة من طرق الأداء القرآني بشكل عام؛ والقرآن نزل بلغة العرب، وعلى عُرفهم في اللغة وعادتهم في التذوق الأدبي، حتى لقد كان الفصيح منهم لا يكون كلامه كله مسجوعاً، لما في ذلك من أمارات التكلف والاستكراه؛ لاستماع طول الكلام، فلم يرد كله مسجوعاً جرياً منهم على عُرفهم في الطبيعة الغالبة من كلامهم. ولم يخل القرآن كذلك من السجع لأنه يحسن في بعض الكلام[١٨].

وقد تَحَفَّظَ بعضُ العلماء في إطلاق هذه التسمية أعني «سجع» على القرآن فسموها «فواصل» تفاديا لتسمية الفواصل القرآنية بالأسجاع. قال الرماني في إعجاز القرآن إن الأشعرية يمنعون أن يقال: في القرآن سجع؛ وفرقوا بين السجع والفاصلة، بأن السجع هو الذي يقصد في نفسه، ثم يحال المعنى عليه، والفواصل هي التي تتّبع المعاني، وغلّط الخفاجيُّ الأشعريةَ في هذا القول في كتابه «سر الفصاحة»، وذلك لأن ما يمكن أن يقال في السجع، يقال أيضاً في الفواصل، وعلى أية حال فالتكلف في كلا الاثنين عيبٌ، والقرآن خالٍ من كل عيب. وواضح أن حجة الرافضين لتسمية ما في القرآن من توافق آخر الكلمات سجعاً، هو رغبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام المروي عن الكهان[١٩].

ولما ألف السيوطي كتابه الضخم «معترك الأقران في إعجاز القرآن» ضمنه وجوه الإعجاز في الكتاب العزيز، وكان أول وجه للإعجاز ذكره السيوطي، «هو كثرة علوم القرآن ومعارفه التي لم يجمعها كتاب واحد قط؛ والوجه الثاني: كونه محفوظاً ضد الزيادة والنقصان ممنوعاً من التبديل والتغيير على تطاول الأزمان، بخلاف سائر الكتب المقدسة، والثالث من وجوه الإعجاز في القرآن: الذي هو من صميم موضوعنا» حسن تأليفه والتئام كِلِمِهِ وفصاحتها، ووجوه إيجازه وبلاغته الخارجة لعادة العرب، الذين هم فرسان الكلام وأرباب هذا الشأن، فجاء نظمه العجيب وأسلوبه الغريب، مخالفاً لأساليب كلام العرب ومنهاج نظمها ونثرها، الذي جرت عليه، ووقفت عليه مقاطع آياته، وانتهت إليه فواصل كلماته، ولم يوجد قبله ولا بعده نظير له»[٢٠].

وعلى أي حال فإن هناك على خريطة الدراسات الاستشراقية لموضوع الترتيب الزمني للقرآن ثلاثة أنظمة

تاريخية أخرى طرحها المستشرقون على امتداد العشر سنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر على سبيل المثال؛ جرم وكتابه «محمد ١٨٩٢ ـ١٨٩٥ م»[٢١]، السر وليم موير في كتاب «القرآن، كتابته وتعاليمه» ١٨٤٧ ـ١٨٩٦ م». ثم «بل» و«وات» اللذان درسا القرآن آية آيةً ليكتشفا أن ما توصلت إليه الدراسات الغربية القديمة، فيما يخص جدولة القرآن زمنياً، كانت غير كافية؛ وإنّ وضع السورِ في هذه الجداول، يعد أكثر تعقيدا، وذلك لأن النص القرآني كان قد خضع لتغييرات كثيرة في زعمهما. هذه التغييرات التي تعرض لها القرآن حدثت بواقع الرغبة في توسيع النص، أو تغيير مواضع بعض الآيات بغرض وضع مادة جديدة، تراعي الإيقاع أو الجرس في النص القرآني... إلخ.

ويزعم المستشرق «بل» أن عملية تحقيق النص القرآني قد أقحمت وثائق نصية مكتوبة أخرى في القرآن، تم ذلك أثناء حياة محمد ﷺ وبإشرافه، ومع أننا نختلف مع «بل» و«وات» في اجتهاداتهما غير الصائبة في دعوى إقحام نصوص جديدة على النص القرآني بغرض تطويله أو توسيعه؛ فإننا نلاحظ أنهما لم يأتيا بجديدولا أمكنهما كذلك، وضع ثبت تاريخي لسور القرآن.

ولذلك فقد أساء فهمها الكتّاب اللاحقون؛ بل تجاهلوهما، وربما رجع ذلك إلى ملحوظات «بل» بالذات وتعليقاته الكثيرة على ترجمته للقرآن التي لم تنشر بعد، والتي لم تجد حتى من العلماء من يقدمها أو يعرف بما بها. وعلى أي حال فإن وات يختلف مع بل في حكمه بأن القرآن مفكك السور والآيات وأنه يعوزه الترابط[٢٢].

ومن الأخطاء الشنيعة التي وقع فيها «بل» تسرعه في استبعاد بعض الآيات أو الفقرات القرآنية التي لم تخضع لمعياره، بحجة أنها كانت «مسودات» أو «كتابات أوّليّة»، وَجدت طريقها إلى القرآن بطريق الخطأ، هذا حكم متعسف ليس عليه دليل ولا يقبله العقل السليم. وقد تكلمنا من قبل عن تشدد الصحابة في جمع المصحف وتجميع مواده من الصحف والصدور، واتفاقهم جميعاً على سلامة هذا الجمع، وليس من الهيّن أن يدعى الكاتب أن ذلك الخطأ قد ارتكب في حياة النبي ﷺ إذ كان الرسول ﷺ يحفظ ما يوحى إليه، ثم يدعو بالكتبة ويملي عليهم، ثم يطلب منهم أن يقرءوا عليه ما أملاه عليهم ليتأكد من سلامة النقل، ثم ما يلبث المنزل من الآيات أن يجد مكانه الآمن في صدور الرجال من حفظة القرآن.

بالإضافة إلى ما ذكرناه نلفت النظر أيضاً إلى أن بل قد أخطأ في فهم بعض السور، أو الأشكال الأدبية في القرآن كما سنذكره فيما بعد. وعلى الرغم من هذا فإن «ويلش» يعتبر «بل» رائداً في هذا الحقل من الدراسة وذلك بسبب محاولته أن يتعرف على كل المواضع التي يمكن القول بانقطاع السياق فيها من النص القرآني.

وهذا ليس صحيحاً على الجملة فإن معظم ما عينه بِل من المواضع المقترحة كأمثلةٍ على اقنطاع السياق في القرآن كنص، ليست حقيقة؛ أو على الأقل، فإنها غير نهائية في حكمها؛ وأن بعض هذه الفرضيات التي قدَّمها بِل لا يمكن تحصيلها أو إثباتها عن طريق البحوث المستقبلية، ومع هذا فقد وجد من يؤيد النتائج الهشة التي توصل إليها هذا المستشرق من أمثال ك. وجتن دُونك في كتابه (الصوم في القرآن) ليدن ١٩٦٨[٢٣]، وولتش في كتابه «الله والآلهة الأخرى»[٢٤].

ويقول ويلش أن هناك مواضع كثيرة للاختلاف، نختلف فيها مع بِل وإسكواللي؛ ولكننا نستطيع أن نقرر مع قليل من الشك أنه يمكن القول بأن بِل مصيبٌ في استنتاجه، الذي توصل إليه، وهو أن القرآن يضم مقطوعات أو آيات .نزلت في تواريخ مختلفة جُمِعَت ووُضعت معاً لتكوِّن السور بوضعها الحالي في المصحف، وبغض النظر عن الدافع من وراء هذا القول، فإن المسلمين لم ينكروا وجود آيات مدنية في سور مكية أو العكس، كما قرره العلماء المهتمون بالقرآن وعلومه. ونكرر أنه ليس من خطة القرآن قط الالتزام بالترتيب الزمني للآيات والسور، فالآية أو السورة، وإن نزلت في وقت معين، وفي مناسبة بعينها؛ فإن موضوعها بلا شك يتعدى الوقت والمناسبة الخاصة التي نزلت من أجلها، إنها تغطي بخطابها ومفهومها ودعوتها، الزمن كله، وتستغرق جميع المناسبات إلى يوم الدين.

على أن بِل، وبعد أن استعرض محاولات مُوير، وجريم، وهيرشفيلد، وريجيس بلاشير، اعترف أنه من الممكن الشك في إمكانية ترتيب كامل للقرآن بحسب النزول[٢٥] وأنه أفضل ما يمكن التوصل إليه من قرار بشأن وضع ترتيبٍ تاريخي للقرآن هو عرض مبادئ عامة، ووضع تصور يمكن أن يدمج فيه نظم القرآن. ويقول بِل إنه في غياب المرجعية التاريخية للأحداث، فإن الأسلوب يمكن أن يكون معياراً مفيداً لتحديد تاريخ تقريبي، لكنه يعود فيعترف بأن هذا المعيار صعب استعماله، ويبدو أن بِل م يقتنع بعدم جدوى محاولته

في التعرف على ترتيبٍ تاريخي لسور القرآن من جهة الأسلوب، فذهب ينظر من جهة تركيب الجُمَل؛ ولكنه هنا أيضاً لم يجد الطريق معبراً على طول الخط، إذ أن الجمل القرآنية تشتمل على متماثلات، ومتغايرات، يمكن أن تقود إلى نتائج خاطئة. وينبغي أن نعرف أن القرآن كتابٌ فريدٌ ليس من تأليف بشر يمكن أن نتتبع أسلوبه، وجمله، ومضامينه لنتعرف من خلالها على تاريخ كل عمر وظروفه على حدةٍ، في ضوء حياة صاحبه وأحواله. إن القرآن كالمجرة يبدو في نفسه كلّاً منسجماً، وإن كان يحوي أجزائً في داخله، كل جزءٍ منها لم يميزه في محيطه اللجيني المترامي.

والعجيب أن بِل بالرغم من هذا الإخفاق الذي مُنِيَ به يعود فيجازف بالقول بأن الآيات الأولى لسورتي العلق، وسورة القلم ليست مما نزل في الوقت الذي يقول به المسلمون، أي في أول فترات نزول الوحي، يقول: «إن طريقة الحديث في هاتين السورتين تتّفق أكثر مع المفهوم اللاحق لبعثة النبي أكثر ما تتفق مع التصورات البدائية لمحمد، حيث إنه لم يكن عنده في البداية أية فكرة عن الملائكة».

يقول عبد الرحمن بدوي في الرد على هذا الكلام: «هذا خطأ محض؛ لأن عقيدة الألوهية قبل الإسلام كانت تتركز حول الملائكة»[٢٦]. من الواضح أن بِل، انطلاقاً من العقيدة الاستشراقية في أن القرآن من وضع محمد ﷺ يستكثر أن يكون أول الوحي الذي جاء به النبي ﷺ دعوة إلى العلم وتمجيداً للسان (اقرأ)، والقلم (علم بالقلم) وربط الدعوة إلى العلم بالنظر في أهل الخلق، خلق الإنسان وهذه الآيات نفسها تثبت عالمية الإسلام منذ البداية، فالآيات الأولى تخاطب الإنسان وتدعوه إلى القلم والنظر وتربطه بالمربي الأعلى (اقرأ باسمِ ربّك).

حاول المستشرقون أن يشككوا في التقسيم الإسلامي المعروف للسور القرآنية، أعني إلى مكي ومدني؛ فهم يزعمون أن هناك عدة أحداث ووقائع وصراعات يمكن بمعرفتها إعادة ترتيب القرآن، من سلسلة هذه الحوادث، على سبيل المثال، فإنهم يعدون غزوة بدر (أو الجهاد)، دعوة محمد لمقاطعة اليهود، وهكذا؛ ومن الواضح الجلي أن المستشرقين يغرضون دائماً إلى إخضاع النص القرآني لأحوال محمد وصراعاته ومواقفه، وكأن القرآن هو التصوير الأدبي والانعكاس المباشر لحياته ﷺ ومواقفه النفسية والعملية؛ وقد بينا بكل وضوح عَوَار هذا المذهب من قبل ولا داعي لتكراره هنا.

الهوامش:

(١) انظر على سبيل المثال أ. منجانا «القرآن» في دائرة معارف الدين والأخلاق ١٠/ ٥٣٩. يزعم هذا المستشرق أن القرآن ما هو إلا انعكاس لحالات الحب والبغض وسائر الانفعالات الحادة التي كان يعاني منها محمد.

(٢) انظر على سبيل المثال أ. منجانا «القرآن» في دائرة معارف الدين والأخلاق ١٠/ ٥٣٩. يزعم هذا المستشرق أن القرآن ما هو إلا انعكاس لحالات الحب والبغض وسائر الانفعالات الحادة التي كان يعاني منها محمد. انظر في ذلك السيوطي، الإتقان ١/ ٣٢٠ وما بعدها.

(٣) انظر: السيوطي، أسباب النزول، ص ٢٠٦.

(٤) انظر: الزركشي، البرهان ١/ ١٩٣، والسيوطي، الاتقان ١/ ٣٥ ـ ٢٧.

(٥) انظر: أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ، القاهرة الأنوار المحمدية، ص ٤٥، وما بعدها. والمحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص ٤٥٦ ـ ٤٥٨.

(٦) انظر: دائرة المعارف، ٤١٦.

(٧) ابن عطية. المحرر الوجيز ٢/ ٢٣١، ٢٣٢.

(٨) الناسخ المنسوخ ٤٥ ـ ٤٧.

(٩) انظر: الإتقان ١/ ٣١.

(١٠) انظر: جوستاف ويل. النقد التاريخي للقرآن ص ٥٤ والنقل عن مادة قرآن. دائرة المعارف الإسلامية: ٤١٦.

(١١) انظر كتابه ص ٥٤ وما بعدها.

(١٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١/ ١٩٢.

(١٣) انظر: مقدمة بلاشير على ترجمته الفرنسية للقرآن Le Coran في عام ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠ ص ٦٦ وويلش بدائرة المعارف الإسلامية، ص ٤١٦.

(١٤) انظر: السيوطي، الإتقان ١/ ٢٥ ـ ٢٧ ومقدمتان في علوم القرآن، ص ٨ ـ ١٦، وقارن بما ساقه ويليش عن جوستاف ويل في دائرة المعارف الإسلامية، ص ٤١٦.

(١٥) انظر دائرة المعارف، ص ٤١٦ وما بعدها.

(١٦) انظر على سبيل المثال السور ٧، ٧٢، ٣٥، ٣٧، ٢٨، ١٧، ٢٠، ١١، ١٢، ١٦.

(١٧) أحدث كتاب طه حسين هذا سخط واعتراض علماء مصر ومن أبرز من رد عليه مصطفى صادق الرافعي في كتابه تحت راية القرآن. القاهرة، المكتبة التجارية ١٣٨٣ ـ ١٩٦٣.

(١٨) السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤٠٨ هـ/ ١٩٦٨ م، ١/ ٢٦.

(١٩) المصدر نفسه ١/ ٢٦ وأيضاً الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٧٥.

(٢٠) انظر: معترك الأقران ١/ ١٢، ٢٢، ودائرة المعارف الإسلامية ٤١٧.

(٢١) الكتاب ٢/ ٢٥ وما بعدها.

(٢٢) انظر: دائرة المعارف، ٤١٧ ـ ٤١٨.

(٢٣) انظر: الدائرة ٤١٨.

(٢٤) انظر: كتاب وجتِن دونك ص ٤٧ ـ ٨١. انظر: دائرة المعارف، ص ٤١٨.

(٢٥) مقدمة بِل ووات، ص ١٠٣.

(٢٦) عبد الرحمن بدوي ـ دفاع عن القرآن ضد منتقديه، القاهرة، الدار العالمية للكتب والنشر ـ ١٩٩٩، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

الاستشراق وتاريخية التفسير القرآني

مع جولدتسيهر في «مذاهب التفسير الإسلامي»

❖ حيدر حب الله(*)

(*) مفكّر وباحث من لبنان.

مدخل:

كثرت الدراسات المتّصلة بالاستشراق ونتاجات المستشرقين، وتنوّعت المواقف والآراء إزاءهم، بين أيديولوجي وآخر غير ايديولوجي، وانقسم الدارسون المسلمون (وغيرهم) لحركة الاستشراق إلى اتجاهات، رأى بعضهم فيه مؤامرةً استعماريّة تهدف الى التوسّع والسيطرة الغربية على العالم الإسلامي، ومن ثَم يجب اتخاذ موقف دفاعي إزاء هذه الحركة دون تمييز، مع اعتراف خجول بقدرها ودورها المعرفي على الصعيد الإسلامي، بل بلغ الامر حدّ اعتقاد مفكّر كبير من امثال مالك بن نبي أن الاستشراق قام بمؤامرته عن طريق تبجيل المسلمين أكثر.

أما الاتجاه الآخر فأفرط في التقديس والتبجيل إلى حدّ الحديث عن نتاج معرفي لموضوعات إسلامية لم يكن ليرقى إليه المسلمون أنفسهم، وأخذ الاستشراق شيئاً فشيئاً بالتحوّل إلى مرجعية طبعت بصماتها فيما بعد على تيارات ثقافية بكاملها داخل العالم الإسلامي، وبدت هذه التيارات ترجمةً شبه حرفية لكلمات المستشرقين[1].

ويبدو أن البحث حول ظاهرة الاستشراق، وتعريفها، ومتى نشأت، هل في القرن التاسع الميلادي أو الثاني عشر أو الثامن عشر أو... وكذلك السياق السياسي الحضاري الذي نما فيه... كل ذلك يبدو خارجاً عن إطار بحثنا، ولكن كمقدمة لتحديد مناخ دراستنا هذه، يجدر التنبيه على أمر هو:

أ ـ الشيء المؤكّد أن الاستشراق ولد تحت تأثير سياق حضاري ـ ديني ـ سياسي في الغرب، أي تحت تأثير نمطيات القرون الوسطى عن الاسلام في العالم الغربي، وهي صور نمطية بالغة البعد عن الواقع في بعض الاحيان، ومشحونة بموقف عدائي أحياناً أخرى.

على خط آخر بدأ الاستشراق نشاطه في الغالب بدافع ديني بغية التبشير بالمسيحية في آسيا والعالم الإسلامي، وهو ما تؤكّده الدراسات التاريخية ـ الدينية ايضاً.

من جهة ثالثة، وظّف الغرب المستعمر تياراً كبيراً من المستشرقين في مؤسّساته خدمةً لمصالحه التوسعية، وشغل عدد كبير منهم مناصب هامة على هذا الصعيد.

هذا الثلاثي المتعاضد لا يمكن تجاوزه في قراءة الاستشراق وان كان من الخطأ البقاء فيه[٢].

ب ـ الخطأ الذي وقع فيه الباحثون المسلمون في حواراتهم الفكرية مع المستشرقين تمثل في عملية خلط أوراق، بمزج الدافع مع النتاج العلمي، وهو مزج ابتدأ من ذهنية الباحث المسلم نفسه والتي جعلته ينطلق دفاعياً متغافلاً حقائقَ كشفها المستشرق، وانتهت الامور بنتاج إسلامي جدلي سجالي مع المستشرقين، وهو نتاج أعاق استحضار المعطيات الاستشراقية لتساهم في تكوين داخلي للفكر الاسلامي الجديد، سيما بعدما اتضح لاحقاً صحة العديد من المقولات التي أثارها ذاك الجانب.

وهكذا بدت ـ كما يقول الدكتور أركون ـ موضوعات أيديولوجيا الكفاح هي المناخ الحاكم حتّى على كتّاب عرب من الدرجة الأولى من نوع عبدالله العروي وغيره، ذلك أنّ "كتاباتهم متأثرة بمناخ النضال ضد الاستعمار وضدّ الهيمنة أكثر مما هي حريصة على إعادة تفحّص ودراسة الموضوعات الأكثر عرضة للخلاف والجدل في المجال العربي والإسلامي دون تقديم أية تنازلات سواء على المستوى القومي أو الديني"[٣].

ج ـ أدّى المنحى الدفاعي الاسلامي الى غياب قراءة المنهج لصالح قراءة المفردات المثارة، فقد صدمت الباحث المسلم قضايا التشكيك في النص القرآني والإطاحة بقيمة السنّة النبويّة، فنسي مناقشة المنهج وأخذ بالدفاع عن السنة وتبرءة ساحتها من أي نقص، وهو أمرٌ صحيح لا غبار عليه، لكن الأهم منه كان مناقشة المنهج، وهي مناقشة ضاعت في طيّات مناقشة المفردات.

انطلاقاً من مجموع ذلك، كان الهدف من هذه

الدراسة وقفة منهجية بالدرجة الأولى .دون نسيان التفاصيل أحياناً .لقراءة سجّلها أحد أهم المستشرقين، وهو المستشرق المجري المعروف أجناس جولدتسيهر (١٨٥٠ ـ١٩٢١م) وهي قراءة اخذت شهرتها كونها تعلّقت بواحد من أهم الجهود الإسلامية ألا وهو تفسير النص القرآني، وهي القراءة التي استبطنها كتابه ((مذاهب التفسير الاسلامي)) الذي ألّفه في أواخر حياته ليكون واحداً من مجموع ما يربو على بضع مئات.

ولم يكن جولدتسيهر مجرّد عابر على الفكر والتراث الاسلامي، بل كان خبيراً بما يفترض به معرفته على أكثر من صعيد دون أن نأخذ بجامعيّته، فقد كان عارفاً باللغات التركية والفارسية والعربية، وكان خبيراً بالتراث اليهودي المتشدّد ومعايشاً له في بعض مراحل حياته، كما درس علم مناهج نفسيّة الشعوب (البليونتولوجيا)[٤].

لقد كسب جولدتسيهر شهرته كباحث في الشؤون الإسلامية عبر كتابه ((الظاهريين: نظام تعلّمهم وتاريخهم)) (١٨٨٤م)[٥].

وقد برز بتحقيقاته حول تاريخ الإسلام وعلوم المسلمين، وكانت عنده مكتبة تزيد على الأربعين ألف مجلد[٦]، حتى وصفه بعض الباحثين بالضليع غزير الانتاج[٧]، وقد تعدّدت كما أشرنا المواقف الإسلامية من الاستشراق، فتيار متشائم منه رافض له، يرى فيه اساس حركة القراءة الجديدة للنص القرآني في العالم العربي من طه حسين وحتّى نصر حامد أبو زيد[٨]، أو يرى في تقريظه للفكر والتاريخ الاسلامي سمّاً أشد فتكاً في المسلمين كما أثاره مالك بن نبي[٩]، معتبراً أدب الفخر والتمجيد الذي نشأ في القرن التاسع عشر، على أثر ما نشره علماء مستشرقون أمثال دوزي عن الحضارة الإسلامية، حقنة اعتزاز يحاول المسلم عبرها التغلّب على مركب النقص الذي عنده[١٠]، هذا التيار في مقابل تيار يرى في الاستشراق ظاهرة صحية يجب أن نستفيد منها مستبعداً كل المواقف الايديولوجية والحضارية والسياسية، وهو تيار برز فيه نجيب العقيقي وغيره[١١].

وعلى أثر هذه المواقف، جاءت مواقف متضاربة من جولدتسيهر نفسه، فبعد أن شهد له نجيب العقيقي بالبعد عن الهوى[١٢]، اعتبره عبدالرحمن بدوي غير أمين ولا منصف مع إقراره بأنه أكثر اعتدالاً من غيره[١٣]، أمّا عبدالجبار الرفاعي فأكّد له دوراً هاماً في تكوين فكرة

اقتباس النبي عن غيره من اليهود[١٤].

قداسة النص القرآني وقيمة السنّة النبويّة:

وقبل الشروع في مطالعة تجربة جولدتسيهر في دراسة التفسير الإسلامي تجدر الإشارة إلى أساسين معرفيين يجب تجاوزهما في إطار النقاش معه وهما:

١ .من الضروري معرفة طبيعة العلاقة التي تحكم جولدتسيهر .وعموم المستشرقين .بالنص القرآني، ذلك أنه نص غير مقدّس، ومن هنا تتولّد قراءة منفصلة عن النص وتداعيات الاعتقاد به، وهي قراءة نفتقدها نحن المعتقدين بقداسة هذا النص عموماً، فحينما نجد نوعاً من التناقض بين آيتين فإن الخلفيات العقائدية والمعرفية تشكل ضمانة لرفع هذا التناقض، الأمر الذي لا يفترض بنا توقّعه ممن لا يضع هذه الخلفيات أساساً لنشاطه التفسيري كما عند جولدتسيهر.

وعلى الخطّ نفسه، يفترض ملاحظة السياق الذي تولّد في احضانه التفكير الاستشراقي عند جولدتسيهر على صعيد قراءة النص الديني، فقد جاء جولدتسيهر عقب مخاضات ومفاصل في قراءة نص الكتاب المقدّس بدأت من تحليل مصادر وكتّاب التوراة مع باروخ اسبينوزا (١٦٣٢ .١٦٧٧م)، مروراً بشلايرماخر (١٧٦٨ .١٨٣٤م) وصولاً حتى غادامر (٢٠٠٢م)، وهذا السياق يحاول أن يتعامل مع الكتاب المقدّس كنص بشري، فماذا يفترض بنا أن نتوقع منه في تعامله مع القرآن الكريم؟!

وهنا يبدو خطأ المصادرة، التي نستخدمها كثيراً في مناقشة المستشرقين ومنهم جولدتسيهر، وكأننا نتعامل مع باحث يعتقد .كما نعتقد .بقداسة هذا النص أو ذاك، كما ومن هنا يبدو الخطأ الشائع الذي يحاول أن يسدّ الباب على جولدتسيهر أو غيره عن طريق التأكيد على وجود الظاهرة عينها في التوراة والانجيل، وكأن جميع المستشرقين متعبّدون كلاسيكيّون في ديانتهم الأم، أو كأننا ما زلنا نناقش رجال الدين المسيحيين في القرون الوسطى.

٢ .ما هو موقف جولدتسيهر من السنّة النبويّة؟

حصيلة ما يراه جولدتسيهر في كتابه ((دراسات محمّدية))، وما يفهم أيضاً من كتابيه ((العقيدة والشريعة)) و((مذاهب التفسير))، هو أنّ السنّة .لا أقل أغلبها .إنما هي نتاج تطوّرات الاجتماع والدين عند المسلمين في القرون الأولى، وليست نصوصاً مأثورة عن

النبي ﷺ، وبعيداً عن تقييم هذا الموقف تجاه السنّة، وهو موقف ذهبت إليه جماعات قليلة في التاريخ الاسلامي، كما يفهم من كلام الشافعي (م ٢٠٤هـ) في "الأم"[١٥]، ونادت به بشكلٍ أو بآخر بدرجة أو بأخرى بعض الشخصيات في العصر الحديث من محمد توفيق صدقي، إلى قاسم أحمد وغيره.

إلا أنّ محاكمة جولدتسيهر في مذاهب التفسير، بعيداً عن نظرياته النقدية في ((دراسات محمّدية)) فعل خاطئ، ومن هنا سوف نتجاوز هذا الجانب، وننشغل بما يتصل بالنص القرآني بشكل أبرز:

التفسير وأزمة المرجعيات المسقَطة:

يحاول جولدتسيهر في كتابه ((مذاهب التفسير الإسلامي))، تقديم قراءة تاريخية تحليلية لمسيرة التفسير الإسلامي للنص القرآني، ابتداءً من المراحل الاولى التي أعقبت وفاة النبي ﷺ، وصولاً حتى مرحلة التحديث الإسلامي مع الافغاني وعبده وأمير علي و...

ويخضع جولدتسيهر في مجمل نشاطه في هذا الكتاب الفعل التفسيري لقواعد البحث التاريخي النقدي والتوصيفي معاً، محاولاً استخلاص نتائج بدت لنا، أنها الفرضيات المسبقة التي قام عليها الكتاب نفسه.

وتبدأ عملية القراءة التاريخية من عملية قياسية، يضع فيها جولدتسيهر التفسير القرآني في طرف يواجهه في الطرف الآخر مدارس الفكر الديني التي ظهرت في الإسلام، فبعد فصلين يتعرّض فيهما لمراحل التفسير الأولى والتفسير بالمأثور، يعالج جولدتسيهر التفسير على ضوء:

١ ـ العقيدة.

٢ ـ التصوّف الإسلامي.

٣ ـ الفرق الدينية (الشيعة والخوارج).

٤ ـ حركة التحديث الاسلامي، التي ابتدأت بمدرستي الهند ومصر.

وهذا البناء المنهجي الذي تقوم عليه دراسة جولدتسيهر هذه، يخضع عملية التفسير لعلاقة استهلاكية، يصرّف فيها الفعل التفسيري عبر الزمن الإسلامي نتاج جدليات الفكر والعقيدة عند المسلمين.

وهذا هو المكوَّن التحتي الايبستمي الذي يشيد جولدتسيهر عليه دراسته، وهو ما يضم قراءته هذه الى المنهج العام الذي سار عليه، ألا وهو ـ كما يقول يوهان فوك[١٦] ـ تطبيق المنهج التاريخي على الإسلام بمجموعه، وفهم الإسلام كظاهرة تاريخية حضارية.

لـم يـدرس جولدتسـيهر تجربـة التفسـير الإسـلامي، دراسـة داخليّـة مسـتقلّة، بقـدر مـا درسـها علـى ضـوء معطيـات النتـاج الإسـلامي العـام، وتبـدو هنـا الفرضـية المسبقة التي سار عليها في دراسته، وهي تتلخّص في أنّ التفسير الإسلامي عملية ليست ذات مصداقية قياساً بأوّليات منهج ما، وإنما هي إسقاطات العقل الإسلامي المتماوج في مساراته على نصٍّ تبديه التعرية غير ذي بال، ألا وهو النص القرآني، وهذا معناه بالتالي، افتقاد التفسير مرجعيته في النصّ المفسَّر نفسه، وأيلولة هذه المرجعيـة الـى الخلفيـات الفكريـة والثقافيـة للمفسِّـر الإسلامي عموماً.

وهذا هو ما يستوحى من مجمل النسيج العام الذي يحكم هذه الدراسة، كما هو ما يبرز جلياً في النص الأوّل من الكتاب حيث جاء: ((كذلك يصدق على القرآن ما قاله في الإنجيل العالم اللاهوتي التابع للكنيسة الحديثة: پيتـر فيـرنفلس Peter Werenfels: كـلّ امـرئ يطلـب عقائده في هذا الكتاب المقدّس وكلّ امرئ يجد فيه على وجـه الخصـوص مـا يطلبـه))[١٧]. واسـتنتاجاً ممـا تقدّم، واستتباعاً له نخرج بما يلي:

أولاً: إفـراغ العمليـة التفسـيرية مـن المصـداقية المنهجية عدا ما يسميه جولدتسيهر التفسير السطحي البسيط[١٨]، والاستعاضة عن ذلك بمرجعيات تقع خارج مناخ الفعل التفسيري، وتكوّن علاقةً ما معه.

ثانياً: إسقاط بعض أحدث نظريات الهرمنيوطيقا على النص الإسلامي، وهي التي لا تعطي أهمية للنص بقدر ما تعطيـه لقارئـه، وعلـى هـذا قـام حكـم جولدتسـيهر علـى التفسير الإسلامي.

ثالثاً: افتـراض مصـادرة مسـبقة تقـوم علـى بسـاطة المحتـوى القرآنـي، وهـي مصـادرة كـان جولدتسـيهر قـد أسّس لها في كتابه ((العقيدة والشريعة في الإسلام))[١٩]. وتختصر هذه المصادرة في أن النص القرآني لا يحتوي على كثير معطيات، وأن الافكار البسيطة المتفرّقة التي بثها محمـد بـن عبـدالله فـي كتابـه هـذا لا تعـدو مجـرّد قفـزات طفيفـة بالنسـبة للمجتمـع العربـي آنـذاك، وأن جهود العلماء والفقهاء والمفسّرين.. المسلمين هي التي أعطـت لمتفرّقـات محمـد طـابع نظـام مكتمـل ومتناسق[٢٠].

وإزاء هذه الزاوية من بنية مشروع جولدتسيهر يمكن تسجيل ملاحظات:

١ ـ ما هي المشكلة إزاء نصٍّ، يوظفه أكثر من طرف

في خدمة أفكاره ومصالحه؟ واسترجاعاً، هل يمكن وجود نص (مقدّس أو غيره) لا يخضع لهذه الظاهرة؟ فضلاً عما إذا حصل أن وجد نصّ كهذا؟

ما نريد التأكيد عليه هو: إن طبيعة اللغة تستبطن أوضاعاً كهذه، بمعنى أنها لا تأبى التطويع الذي يقنع صاحبه بصحة ما يفعله، وهذا معناه أن خضوع النص القرآني لهذه الظاهرة ليس أمراً جديداً، أو ذا أهمية، حتى تنبني عليه نتائج بالغة.

المفترض .عطفاً على ما تقدم .أن يؤسّس جولدتسيهر للنص القرآني نفسه، ويشرح نظريته فيه من حيث منهج تفسيره، ما دام يقرّ بأن في هذا النص محتوى ينتسب لصاحبه .أيّاً كان .وعقب ذلك يصح قياس تجربة التفسير الإسلامي على هذا المنهج الذي اختزله جولدتسيهر في كلمة ((التفسير السطحي البسيط))، ومن دون ذلك لا يحق لنا نعت تجربة التفسير بالإسقاط، أو دراستها على ضوء المعطيات الخارجية كالتصوف والعقيدة، والخروج بنتائج بهذه الاهمية، محاولين إسقاط تجارب التفسير كلّها بهذه الكلمة البسيطة وإلغاء قيمتها.

٢ .ثمّة قضية ثنائيّة الطرف، ففهم النصّ يبتلي أحياناً بالاسقاط، فيوحي للمنهجيين أن وسيلة الخروج من عمليات التطويع هي افتراض خلاء في الذهن القارئ، وتشيّد على ضوء ذلك معادلة تقول: كلّما عدنا إلى بساطة العقل المعاصر للنص (القرآني مثلاً) كلّما نجحنا في ملامسة روح النص، وكلّما اثقلت كاهلنا معارفنا المنفصلة كلّما تورّطنا في تطويع وإسقاط.

هذه المعادلة صحيحة إلى حد كبير جداً، لكن عنصراً آخر يجب أن لا يغيب عن الذاكرة، ألا وهو أن بساطة المدلول بالقياس الى المفردات والتراكيب، لا تعني بساطته بالقياس إلى نفسه، وحينما يكون كذلك فهذا يفسح في المجال لاقتحامات دلالية في النص لا يرقى إليها إلا القادر على ملامسة عمق المدلول نفسه، وهذا أمرٌ وجداني ملموس، فاللغة العربية هي اللغة والمفردات هي المفردات بيد أن قوّة النص في درجة معطياته المختزنة فيه إنما تنبع من مزدوج التركيب وما يتصل به، والمضمون وما يستدعيه، فكثيراً ما يجرّ المضمون استدعاءات لا يجد المتكلم ضرورة لتسجيلها في الكلام اتكاءاً على ادراك الطرف الآخر لها، وهذا الإدراك يقوم .فيما يقوم عليه .على مدى معرفة الطرف الآخر أساساً بالمناخ الفكري لمدلول كهذا، وما لم يستقر

القارئ في هذا المناخ الفكري فمن العسير عليه حينئذ كشف خبايا النص، وهذا هو ما يميز النصوص العلمية عن بعضها البعض.

ونتيجة هذا الكلام هنا، أن فهم النص القرآني (طبعاً بدرجةٍ من الفهم) ليس حكراً على المعاصرين لصدوره حتى تكون درجة استيعابهم لهذا النص هي المعيار الذي تحاكم على اساسه تجارب التفسير الإسلامي اللاحقة، وهذا ما يقودنا إلى تسجيل الملاحظة المنهجية الثانية على جولدتسيهر في أحكامه التعميمية على تجربة التفسير، ذلك أن المفترض فتح الباب لمحاكمة التفسير الاسلامي بمراحله على ضوء إمكانية أوّلية للتصحيح، حتى يأتي ما يؤكّد استعصاء النص عن كل هذه التفاسير، فهذه ليست مصادرة مسبقة، بقدر ما يفترض أن يضعها جولدتسيهر نتيجة، وهو ما لم يفعله، إذ لم يكلّف نفسه، عناء ـ ولو محاولة واحدة ـ لتصحيح أداء تفسيري لتيار التصوّف أو التشيع أو التحديث أو... وإنما افترض من البداية ـ والحال أنه بصدد دراسة التفسير فعلاً دراسة معيارية توصيفية معاً ـ خواء كل هذه التفاسير، ولا جدوائيتها.

واستنتاجاً، تعد المرجعيات المنفصلة التي استعرضها جولدتسيهر سلاحاً ذا حدين، فهي من جهة أدوات إسقاط كما درسها هو نفسه بحقّ، وفي نفس الوقت مرجعيات ملامسة للمضمون القرآني سيما التصوّف منها.

والحصيلة، أنه لم يكن من الصحيح استخدام منهج التحليل التاريخي للأفكار كمنهج وحيد معياري (لا فقط توصيفي) فيما يخص تفسير القرآن، بل ثمّة مناهج لا يخلو استحضارها من إبداء معطيات قد تعدّل من الصورة التي خرج بها جولدتسيهر.

ولا نقصد بذلك تخطئة جولدتسيهر فيما قام به من عمل جبّار، وإنما مضاعفة الأدوات المنهجية لممارسة قراءة شاملة لتجربة استمرت مئات السنين.

القراءات والتفسير القرآني:

يبدأ جولدتسيهر رحلة التحليل في مذاهب التفسير الإسلامي من عصر الصحابة الذين عاصروا النبي ﷺ وخلفوه من بعده الى عدةٍ من العقود.

ولم يجد جولدتسيهر أمامه بذوراً بدائية لعملية التفسير القرآني في تلك الحقبة تنبؤه عن منهج أو آليات أو أنماط أوّلية عدا ظاهرة القراءات فيما يبدو، فركّز عليها بوصفها مظهر التفسير القرآني في مراحله الأولى صدر الإسلام.

ولسنا نستهدف في تقييم تحليل جولدتسيهر هنا الدفاع عن النص القرآني الذي يؤكّد (جولدتسيهر) على أن ظاهرة القراءات تحكي عن وجود اضطراب في نصّه[٢١]، بقدر ما يعنينا ربطه بين القراءات والتفسير.

يخضع جولدتسيهر ظاهرة القراءات لتحليل يخرج فيه بنتيجتين كحصيلة لمجمل كلامه:

١ ـ الأساس العربي لظاهرة القراءات، فالنص العربي ـ ومنه القرآني ـ لم يكن مشكلاً ولا منقطاً، وعليه فقد كان يتحمّل اكثر من وجه[٢٢].

٢ ـ العوامل الموضوعية لتكوّن ظاهرة القراءات، وهذا ما يسهب جولدتسيهر في شرحه وحشد الشواهد التاريخية له، نذكر منها:

أ ـ آية الوضوء (المائدة: ٦) التي أخضعت في التاريخ الإسلامي لتوليد قراءات (الكسر والفتح لرؤوسكم) نتيجة تأثير الفقه على النص القرآني، ومعنى ذلك أن ظاهرة القراءة المتعدّدة كانت سلاحاً ابتكره المتخاصمون في الفقه حول آية الوضوء لتأكيد كل طرف لمدّعاه[٢٣].

ب ـ آية المتعة (النساء: ٢٤)، التي زادت بعض القراءات جملة ((إلى أجل مسمّى)) فيها تأكيداً للعامل الموضوعي[٢٤].

ج ـ وعلى غرار الفقه، كان الكلام أيضاً، فقد اخضعت آيات من نوع ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ (العنكبوت: ٣)[٢٥]، و﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ (الصافات: ١٢) بضم التاء أو فتحها[٢٦]، وآيات المائدة (المائدة: ١١٢ ـ ١١٥)[٢٧]، وهكذا كان تعظيم النبي ﷺ وتبجيله عاملاً موضوعياً آخر ساهم في انتاج قراءات جديدة للنص القرآني[٢٨]...

وبهذا حاول جولدتسيهر أن يثبت القول بأنّ القراءات كانت تفسيراً للقرآن لا محاولةً لقراءته فحسب كما توحي به الاتجاهات المدرسية، والنتيجة المستدعاة تلقائياً هنا تعود إلى النص القرآني نفسه، إذ سيغدو نصاً غير ملزم بصيغته إلى الحد المتصوّر، ومعنى ذلك وجود حرية فردية تفسح المجال لتعديله[٢٩] وفقاً لفهوم المفسّرين، وهذا هو المطلب الأساسي، ونتيجته ظهرت اتجاهات ثلاثة ازاء هذا النص وحرفيّته، أخذ أحدها بمبدأ الحرية الكاملة في تعامله مع النص، وكان ابن مسعود اشد من أحدث تغلغلاً في تغييرات النص القرآني[٣٠]، فيما بدا الآخر متحفظاً جداً مثّله علي عليه السلام، ليعتدل فريق ثالث لتولّد وسطيته هذه علم القراءات فيما بعد بشكل رسمي انطلاقاً من حديث

((الأحرف السبعة))[٣١].

وبهذا نجح جولدتسيهر في إسقاط نمطيات الاستشراق على ظاهرة القراءات، إذ بدا الفريق الأوّل ثائراً متحرّراً عقلانياً، فيما مثل الفريق الثاني التيار المحافظ المتشدد، ليوضع فريق الاعتدال كفئة هدفت وقف تدهور النص في الوسط الاسلامي[٣٢].

وفي صورة كهذه تبدو ظاهرة القمع، قمع علماءَ اللغة العربية في تناولهم للنص، وما يعطيه خلاف المبرّد والزمخشري في قوله تعالى: ((لكنّ البرّ))[٣٣] من دلالات.

وأمام هذه الصورة التي يرسمها جولدتسيهر عن البدايات الأولى للتفسير عصر الصحابة وقريب منه تستوقفنا ملاحظة ناقدة، ذلك أننا لا نملك عن تلك الحقبة الزمنية - ونحن نتماشى هنا مع جولدتسيهر نفسه - معلومات واضحة على هذا الصعيد وما أشبهه، وبالتالي فالشواهد التي ذكرها لا تصنع قناعةً بوجود عامل موضوعي، زائد على عامل منطقي مترقّب يمكن تقديمه كافتراض ومن ثم الدفاع عنه، ألا وهو عدم تشكيل القرآن وتنقيطه، وتعدّد لهجات العرب، كيف أخذ جولدتسيهر بهذه الشواهد رغم أنه لم يرها إلا في الكتب التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري وما بعده، وهو نفسه لا يجد في هذه الكتب نقلاً دقيقاً وصحيحاً؟!

إن جولدتسيهر مطالب بتفسير تبنّيه لهذه المجموعة من الشواهد التاريخية رغم تحفظه الشديد على ما ينقل عن تلك الحقبة عن رسول الله ﷺ، ومن ثم نستطيع أن نجد ما يعزز احتمال اختلاق هذه النصوص من الفئات المتصارعة التي ظهرت لاحقاً.

متى ظهرت الخلافات الفقهية الحقيقية حول الوضوء والمتعة وغيرها؟

بل متى ظهر الخلاف الكلامي حول شخصية النبي ﷺ وصفات الله سبحانه؟ أليس من المنطقي اكثر افتراض أن الاجيال اللاحقة هي التي اخترعت هذه النصوص عن الصحابة سيما فترة التحزبات التي طالت القراءات لتنتصر لعقائدها واتجاهاتها الفقهية والكلامية؟ هل يعتقد جولدتسيهر أن الخلاف في نسبة التعجّب إلى الله كان يمكن أن يشق طريقه في النصف الأول من القرن الهجري الأوّل، واكثر من ذلك، هل كان في وعي تلك المرحلة ظاهرة بهذه السعة لاسقاط العقديات والفقهيات على النص القرآني؟ واذا كان هذا الاحتمال موجوداً، أفلا يكون الاحتمال الآخر أكثر منطقية وأكثر انسجاماً مع الاصول المنهجية التي سار ويسير عليها

المستشرقون ومنهم جولدتسيهر؟

بهذه الاستفهامات، ربما أمكننا التشكيك في الصورة التي قدمها جولدتسيهر عن بدايات التفسير الأولى، مستبعداً تفسير ابن عباس ونصوصاً للصحابة (قصّة آية الكلالة الواردة في سورة النساء: ١٧٦)[٣٤] ترجّح ان عمليات التفسير الأولى كانت تتجه نحو فهم بعض المفردات غير الواضحة لدى كل العرب فضلاً عن غيرهم، وهذا ما يوضح أسباب الظهور المبكر لعلوم غريب القرآن والحديث في الوسط الاسلامي، كما ان هذا هو ما يفي بالتحليل المنطقي لتلك الحقبة، فإن اتساع رقعة الإسلام وحكومته يفرض طبيعةً تعدداً في قراءة النص القرآني لعدم كونه منقطاً ولا مشكلاً، كما يفرض استفهامات أوّلية وبدائية عن مفردات جديدة على المسلمين الجدد، بعيداً عن خلافات فكرية عميقة تدعو إلى إسقاط على النص.

التفسير والمكوّنات الأولى، اشكالية العقل والنص الثاني

يشرع جولدتسيهر متخطياً مرحلة البدايات الأولى للتفسير مع القراءات، بتحليل مفترق الطرق الذي دخله التفسير بعد ذلك، ويؤكّد على أنّ حركة التفسير كان ينظر إليها في البداية بعين الريبة، وأن الوعي الجاد كان يتراجع عن إقداماته خوفاً ومهابة[٣٥].

ويعتقد جولدتسيهر بعودة سياسة محاربة التفسير (الذي يقصد به استخدام العقل في فهم النص القرآني دون مرجعية من نص مأثور) إلى زمن عمر بن الخطاب مستشهداً بقصته مع صبيغ[٣٦] وشواهد أخرى عن تلك الحقبة[٣٧]، لكن جولدتسيهر يقرّ بتجربة تفسيرية يقيمها من جهة على منهج خرافي أسطوري مستقى من أهل الكتاب مع سوء فهم وخلط بيّنين، أدّيا إلى ظاهرة القصاصين في المجتمع الإسلامي[٣٨]، فيما يبنيها من جهة ثانية على النصّ المأثور عن النبي ﷺ والصحابة، ففي بدايات القرن الثاني الهجري كان الصحابة مرجعاً تفسيراً[٣٩].

وبهذا يبدو التفسير بعلم، هو التفسير بالمأثور، ومن ثم هو لا حرية التفسير في الإسلام إلى زمن الطبري الذي قدّم بداية محاولات خجولة جسّرت بين التفسير بالمأثور والتفسير العقدي، الأمر الذي جعله يبدو في غاية الأهمية عند جولدتسيهر[٤٠].

وتأسيساً على ما تقدّم، يلاحظ جولدتسيهر أن المأثور

في تفسير القرآن لم يكن واحداً، وبهذا يحق له الجمع بين استنتاجين: أحدهما: ان التفسير العلمي هو التفسير بالمأثور وثانيهما: إن التفسير بالمأثور كان مضطرباً سنداً وخاضعاً لموجات عاتية من الجعل والتكذيب والاختلاق[٤١]، وبهذين الاستنتاجين لن يكون التفسير بعلم غير الاعتماد على مصدر موثوق هو الأخبار التي عرفت حالها[٤٢].

هذه هي الصورة .ببالغ الايجاز .التي يرسمها جولدتسيهر لتلك الحقبة، ولدى تحليل هذه الصورة تستوقفنا أمور:

أولاً: كيف اعتقد جولدتسيهر بامتداد تاريخي لمحاربة التفسير إلى زمن عمر بن الخطّاب، رغم أن النص والشواهد التي تؤكد هذا الامتداد تبدو واضحة التوظيف من الجماعات التي قال جولدتسيهر إنها حاربت التفسير في أواخر القرن الأول الهجري وما بعد؟ فلماذا لم تكن هذه الشواهد مختلقة ونحن ما زلنا نحكي عن معركة آراء حول مشروعية التفسير في الحقبة الثانية؟

وعليه، يفترض أن نغض الطرف عن مرحلة الصحابة في أنها حاربت التفسير أو لا، خصوصاً وفقاً للمنحى المتردّد عموماً إزاء أخبار تلك الحقبة كما يراه جولدتسيهر.

ثانياً: ثمّة ما يوحي بالتناقض المنهجي عند جولدتسيهر، فقد أرتأى في دراسته الأولى أنّ ظاهرة القراءات لم تكن سوى نتاج تفسيري من جانب الصحابة، وهذا معناه أنّ الصحابة استخدموا فقهياتهم وعقائدياتهم لفرضها على النص القرآني على شكل قراءات، فكيف يمكن أن نجمع بين هذه المقولة، وبين الحديث عن تفسير عقدي مع الطبري، وندّعي بأن التفسير كان محارباً حتى .لا أقل .النصف الأول من القرن الثاني الهجري؟!

ثالثاً: لماذا أخذ جولدتسيهر بحادثة صبيغ ليتّهم عمر بن الخطاب بمعاداة التفسير، ولم يأخذ تلك الروايات التاريخية التي تفيد عن أسئلة وجهها عمر على الناس حول مفردة قرآنية أو آية مع ذكر جولدتسيهر لها[٤٣]، وكذلك تلك التي يتراجع فيها عمر عن موقف فقهي أمام شخص آخر .حتى لو كان إمرأة .يقدم له آية في عمليّة تستبطن تفسيراً[٤٤]؟

إن انتقاء النصوص التاريخية لا يقدّم صورة واضحة المعالم عن تلك الحقبة.

رابعاً: إذا كان الصحابة قد مارسوا عملية التفسير مسقطين عقائدهم وفقهياتهم فلماذا توقفت الظاهرة الى ظاهرة معاكسة في حقبة زمنية قصيرة، ومن قبل التابعين أنفسهم؟

وهذا الأمر وإن كنا نعتقد بإمكانه، غير أن جولدتسيهر مطالب في تحليله لتطوّر مسار التفسير بشرح هذه الظاهرة بصورة واضحة، فهذه ملاحظة غير ناقدة بقدر ما تشير الى نقص في عملية التحليل.

خامساً: مع الاعتقاد بأن إعادة تدوين الحديث بدأت مع عمر بن عبدالعزيز (٩٩ ـ ١٠١ هـ)، وأن العودة العملية للتدوين تأخرت عنه قليلاً على الصعيد الرسمي، ومع الاعتقاد بأن ظاهرة التدوين الشخصي كانت موجودة في القرن الهجري الأوّل ولم تكن مختصة بشخص أو شخصين، الا أن الطابع العام الغالب على الحياة العلمية للمسلمين كان حظر تدوين الحديث، والمفترض في عملية تحليل هذه الظاهرة أن تكون المرجعية لصالح النص القرآني وفقاً لفهم العرب (والصحابة اكثرهم).

على خط آخر، يمكن أن نفهم مرجعية الحديث في تفسير القرآن على رأس المائة الأولى وما قبله وما بعده بقليل، على أنه انبهار بعودة الحديث وهو انبهار مترقّب إلى عقود قليلة، ومن ثم كان من الأفضل أن يدخل جولدتسيهر هذه الظاهرة في تحليله كعنصر لإعادة الاعتبار الى الحديث، لتكون محاربة التفسير ظاهرة آنية وفقاً لما رسمه هو نفسه كما أشرنا، لا ليكون العقل مستبعداً إلى زمن المعتزلة، ومن ثم ليعطي الاعتزال طابع مجابهة النص، وتكون المحصلة تناقضاً تاريخياً بين النص والعقل.

سادساً: لا يمكن لأحد أن ينفي في أيّ دين من الأديان وجود تيارات نصيّة حرفية متزمّتة محاربة للعقل، والأمر في الإسلام التاريخي كان كذلك، بعيداً عن تحديد التيار الغالب، لكن من المفترض تحليل الدوافع التي ادّت الى اتخاذ مواقف محاربة للتفسير (بعد افتراض ذلك) الامر الذي نجده في مجموعة أمور لعل اهمّها:

أ ـ المنحى الحرفي في العقل الديني في تعامله مع النص.

ب ـ محاربة ظاهرة القصّاصين من جانب الصحابة والتابعين حتى أزمنة متأخرة مع الغزالي والسيوطي وغيره، وقد أقرّ جولدتسيهر بمحاربة الصحابة لظاهرة القصّاصين[٤٥]، وبالتالي فمن الممكن أن تكون محاربة

التفسير محاربة لأبرز مظاهره التي تجلّت مع القصّاصين وغيرهم، وهذا معناه أن المحاربة التاريخية للتفسير آنذاك كانت حرباً على الأسطورة والخرافة، وجولدتسيهر يقرّ بأنّ التيار المحافظ حارب هو الآخر الأسطورة والخرافة الى جانب المعتزلة الذين أضفوا لباساً عقلانياً على الآيات الدالة على السحر والعين والجن وكرامات الأولياء[٤٦].

ج .مع الخوارج .كتيّار مذهبي لا سياسي فقط .ومن تلاهم من فرق واتجاهات بدت ظاهرة الاسقاط العشوائي على النص القرآني، ولعل التيار المحافظ شعر بفوضى التفسير فأراد إعادة تقنينه، فلم تكن ثمة وسائل عدا اللغة والنص الثاني للحصول على شيء موثوق، وإذا لم يكن النص الثاني موثوقاً عندنا بعد نقد داخلي وخارجي له استمر زمناً طويلاً، فإن الأمر لم يكن كذلك في تلك العصور وبهذا الوضوح حتى نحمّل قناعاتنا تلك الحقبة.

سابعاً: اعتقد جولدتسيهر بأنّ المكانة السامية المعطاة لابن عباس في تفسير القرآن، ليست سوى وهم صنع له فيما بعد[٤٧]، وهدف جولدتسيهر من ذلك واضح، وهو إفراغ القرن الأوّل الهجري من ظاهرة التفسير، لأن المعروف أن التفسير المدوّن لم ينسب الى أحد عدا ابن عباس، فقد كتب يحيى بن يَعمر (م٨٩ أو ٩٠هـ) كتاباً اسماه: ((كتاب في القراءة)) وهو ليس تفسيراً، والعلوم القرآنية ظهرت بعده مع الحسن البصري (١١٠ هـ) وزيد بن علي (١٢٢ هـ) وابن شهاب الزهري (١٢٤هـ)، واسماعيل بن عبدالرحمن السدّي (١٢٨ هـ) وعطاء الخراساني (١٣٥ هـ) وأبان بن تغلب (١٤١ هـ) وغيرهم، ممن يعود إلى القرن الثاني الهجري.

ولم يكن سوى ابن عباس الذي نسبت اليه كما يذكر فؤاد سزكين كتب أربعة في القرآن هي:

١ .غريب القرآن
٢ .مسائل نافع بن الازرق
٣ .اللغات في القرآن
٤ .تفسير ابن عباس[٤٨]، ورغم تشكيك الدكتور حسن محمد تقي الحكيم (محقّق كتاب تفسير غريب القرآن لزيد بن علي) في تدوين ما نسب إلى إبن عباس على شكل كتاب[٤٩]، وتشكيك بعض الباحثين المعاصرين في مكانة ابن عباس واعتبارها اختلاقاً عباسيّاً لمواجهة العلويين[٥٠]، إلا أنّ الشيء الذي يمكننا استبعاده في ابن عباس هو الصورة المكبّرة له في النصوص التاريخية، والهالة الاسطورية التي نسجت حوله، أمّا أساس تصدّيه للتفسير (دوّنت كتبه أو لا) فهو

أمرٌ يحتاج التشكيك به الى شواهد أكثر لا مجال لبحثها هنا ومناقشتها، لا أقلّ من أنّ محاولات توظيف صغر سنّه زمن حياة النبي ﷺ لا تنفع إلا في التوقّف قبال رواياته، لا تجريده من محاولات تفسيرية اعتمد فيها على العقل أو على لغة العرب وأشعارها.

الشيعة، الغلو، القرآن:

لم يحمل جولدتسيهر على فريق من فرقاء الفعل التفسيري في التاريخ الاسلامي بقدر ما حمل على الشيعة سيما الامامية الاثنا عشرية، ويبدو هذا واضحاً لكل من يطالع ((مذاهب التفسير))، "والعقيدة والشريعة" أيضاً.

والسبب الذي يمكن تفسيره لامتياز تعامل جولدتسيهر مع الطائفة الشيعية ربما نجده في:

١ .ضآلة وشحّ واضح في المصادر الشيعية عنده، إذ تكشف دارسته المخصّصة للفرق الدينية (والتي درس فيها الخوارج، والإماميّة الاثني عشرية، والاسماعيلية مركزاً على الثانية بحسب ما يفهم من سياق البحث ومصادره)، عن مصادر شيعية قليلة، فقد بدا "تفسير القمي" لعلي بن ابراهيم معتمداً عنده كعينة متقدّمة للتفسير الشيعي، كما بدا تفسير "الصافي" للمولى محسن المعروف بالفيض الكاشاني عينةً أخرى في الحقبة المتأخرة.

وإذا حلّلنا هذين الكتابين، ربما حقّ لنا تسجيل ملاحظات على منهج جولدتسيهر في التعامل مع التفسير الفِرَقي (الفرق الدينية)، ذلك أنّه:

أولاً: لماذا استحضر جولدتسيهر المصادر الروائية عند الشيعة كالقمي والصافي، مستبعداً المؤلّفات الشيعية التي ظهرت بين علي بن ابراهيم والفيض الكاشاني؟ وبالتالي ما هو المبرّر لاستبعاد تفسير مجمع البيان والتبيان وغيرهما من عملية الرصد؟ والحال أنّ جولدتسيهر استحضر تفسير الزمخشري إلى جانب الطبري في تحليلاته.

إن انتقاء التفاسير الروائية عملية غير مكتملة عندما نعرف أنّ الفرق الإسلامية .الشيعة والسنة منها .تعاملت ومنذ البداية مع الحديث الشريف تعاملاً نقدياً سنداً ومتناً، ومن ثمّ فاستحضار كلمات الطوسي والمفيد والمرتضى والحلّي.. كان أمراً ضرورياً أيضاً لتلمّس موقفٍ من التفسير الشيعي للقرآن، متجاوزين هنا الحديث عن اعتزال بعض العلماء الشيعة في الثقافة الغربية.

ثانياً: إن ((تفسير القمي)) الذي أكثر جولدتسيهر من الاعتماد عليه، يمثل .حتى في ثقافة علماء الشيعة فيما

قبل القرن السادس الهجري .تياراً في التشيع حاربه تيار آخر قد يكون أكبر، وهذا معناه أن اختيار تفسير القمي ليس إلا معالجة لمدرسة التفسير عند تيار شيعي وسمه علماء شيعة آخرون بالغلو، ومعه، كيف يمكن تمثيل تيار متطرّف في فئة ما لتلك الفئة؟ ولماذا وقع الاختيار على تفسير القمي دون تفسير العياشي أو غيره رغم أنهما تفسيرين روائيين؟

ثالثاً: إن تفسير القمي غير قادر على تمثيل مدرسة التفسير الشيعية كما كان الحال مع المعتزلة في تفسير الزمخشري، وأهل الحديث في تفسير الطبري، والمتصوفة في تفسير ابن عربي، ذلك انّ هذا الكتاب ليس معلوم النسبة أساساً، فعلاوة على التشكيك في نصوصه على صعيد نسبتها إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام، لا يعرف بالضبط من هو مؤلف الكتاب الحقيقي، هل هو علي بن ابراهيم بن هاشم القمي، أحد أكابر رجال الشيعة في القرن الثالث الهجري[٥١]، أو ابو الجارود زياد بن المنذر (القرن الثاني الهجري) الذي لا ينتمي إلى الطائفة الإمامية الاثنا عشرية (بل هو زيدي)[٥٢] ؟ أو هو خليط من تفسيرهما[٥٣]؟

ووفقاً لذلك، كيف يتسنّى دراسة حركة التفسير في المدرسة الشيعية الإثنا عشرية اعتماداً على أثر تاريخي قديم لا يعلم مؤلّفه ولا تحدّد انتماءاته المذهبية؟

رابعاً: إن تفسير الصافي هو الآخر لا يمثل المدرسة الشيعية في التفسير، أي لا يمكن تصنيفه كمكوّن نهائي للتفسير الشيعي للقرآن على أساس تراكمات التفسير السابقة، لأن الفيض الكاشاني كان في قسم كبير من حياته أخبارياً، والمدرسة الأخبارية، مدرسةٌ تعتقد اعتقاداً راسخاً بالحديث، وتمنح عدداً كبيراً من النصوص الحديثية اعتباراً قويّاً، وإذا ما درسنا هذا الاتجاه الذي قاده محمد أمين الاسترآبادي (م ١٠٣٦هـ) صاحب كتاب ((الفوائد المدنية)) الشهير، لوجدنا أنه تيار منبعث من ردة الفعل على تطوّرات مسار التفكير العقلاني عند الشيعة حتى القرن العاشر الهجري، ومعه فليس من المنهجي انتقاء تفسير ينتمي الى مرحلة ردّة الفعل التي ما لبثت أن انحسرت على يد الوحيد البهبهاني بعد مدة قصيرة نسبياً دون أن ندعي زوالها، وهذا ما يكشف عن خطأ أساسي في عملية انتقاء العيّنة التي يراد دراسة حركة التفسير على أساسها.

٢ .الموقف الغربي النمطي من الفرقة الشيعية، والذي أخذ به أخيراً الدكتور محمد عابد الجابري وآخرون، ثمة

اعتقاد بغنوصية هذا المذهب، وأنه غارق في الخرافة والسخف، وأنّ اعتقاداته في أئمة أهل البيت عليهم السلام ومنظومته الكلامية لا يمكن تفسيرها على أساس عقلاني، اذن فهناك لا معقول شيعي، هناك تشيّع غنوصي أفرط في تعامله مع قضية أهل البيت عليهم السلام.

أ ـ ومع أننا لا ننكر وجود تيار داخل المذهب الشيعي ـ الى اليوم ـ يصح نعته بهذا الوصف، إلا أن تعميم الحكم على المدرسة الشيعية، أمرٌ يحتاج إلى قراءة شمولية لهذا المذهب، وهي قراءة يبدو أن جولدتسيهر لم يقم بها على صعيد ((مذاهب التفسير)).

إن استطلاعاً دقيقاً لمعركة الأفكار الشيعية ـ الشيعية فيما قبل القرن السادس الهجري، فضلاً عمّا بعده، يؤكّد وجود تيارات عقلانية واسعة في هذا المذهب، واذا كان الغلو هو لا عقلانية المذهب الشيعي فإن الشيخ الصدوق (م٣٨١هـ) صاحب إحدى الموسوعات الحديثية الشيعية الكبرى المتقدّمة، والمحسوب على تيار الحديث كان يعتزم تأليف كتاب مستقلّ للرد على منكري سهو النبي صلى الله عليه وآله ناسباً إلى شيخه ابن الوليد القول بأن نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله أوّل مراتب الغلو[٥٤]، كما أن الشيخ المفيد (٤١٣هـ) إمام مدرسة العقل الكلامية عند الشيعة ينكر هو الآخر ما اصطلح عليه أخيراً بالولاية التكوينية، أمّا بنو نوبخت وغيرهم فيمكن تعرّف آرائهم بإطلالة سريعة على كتاب "أوائل المقالات" للشيخ المفيد نفسه، فقد رفض بنوبخت سماع الائمة كلام الملائكة[٥٥]، وظهور المعجزات على أيديهم[٥٦] و...

وبصورة مختصرة، يشرح كتاب السيد حسين مدرسي طباطبائي وبشكل دقيق سير تطوّر الكلام الشيعي الى القرن الثالث الهجري، وهو شرح يؤكد تأكيداً قويّاً على أن الشيعة في القرون الأولى لم يكونوا يحملون تصوّرات شديدة التطرّف كما حصل عند بعض تياراتهم سابقاً[٥٧].

ب ـ واذا كانت الغنوصية والهرمسية هي الخلفية القابعة وراء كلمات جولدتسيهر في تحليله للتفسير الشيعي، فإن الاتجاه الصوفي الإسلامي لم يكن أقل من ذلك، فنظرية الحقيقة المحمّدية لم تكن أقلّ من التصوّرات الشيعية الهرمسية، ولم يكن التأويل سلاحاً شيعياً فقط، بل بدأته المعتزلة ـ باعتراف جولدتسيهر ـ في منزعها المجازي ليكمل الطريق فيما بعد ابن عربي في تفسيره.

وهذا يعني من الناحية المنهجية خطأ اقتطاع التيار الشيعي من السياق الصوفي والهرمسي العام الذي اجتاح الفكر الاسلامي عموماً، وهو تيار كان سيولد في المناخ

الإسلامي شئنا أم أبينا، سواء وردته روافد مسيحية ويهودية وفارسية وهندية أم لم ترده، لأن العقل الديني ككل مهيء قبل كل شيء لنزعات روحانية عميقة.

وبهذا يبدو المسار الذي حكم دراسة جولدتسيهر لتجربة التفسير الشيعي، مساراً ملتبساً يعاني خطأ المصادر وصور نمطية لم تفر منها -عملياً- مذاهب أخرى.

الشيعة وإسقاط إثنينية الأنا والآخر على القرآن:

وفي نفس السياق، تأتي المقولة الهامة التي أثارها جولدتسيهر حول التفسير الشيعي، ثمة نزوع شيعي شديد لتحديد الأسماء في القرآن الكريم في سياق نظرية الاسماء المبهمة، فقد بدأت تجربة التفسير الاسلامي بإصرار على تحديد كلّ من كانت حوله اشارة في النص القرآني، والنبوي[٥٨]، من هم الثلاثة الذين خلّفوا؟ من هو صاحب النبي في الغار؟ من هو الذي يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله؟ من هو الذي يعجبك قوله في الحياة الدنيا؟ من هم المنافقون وما هي أسماؤهم؟ بل بلغ الامر حد السؤال عن اسم كلب أصحاب الكهف، وحية آدم، وحوت يونس و...

وقد سعى الشيعة لتطبيق كل المقولات الكلّية في القرآن على أئمتهم وأعدائهم، ليغدو النص القرآني مختصاً بمعركة الشيعة عبر الزمن، وهذه هي الملاحظة التي يسجّلها جولدتسيهر على التفسير الشيعي.

وتنبع هذه الملاحظة من طبيعة المصادر التي استقاها جولدتسيهر كما أشرنا آنفاً، وهي مصادر يتوقّع منها الإغراق في أمر كهذا، لكننا في المقابل لا نوافق على أن التفسير الشيعي كان كذلك، فتفسير الطبرسي والطوسي لم يشتملا على هذه الظاهرة المفرطة... وإن كانت الثقافة الشيعية الحديثية كذلك، وبذلك يمكن تأييد جولدتسيهر في رأيه هذا، إذا ما قلنا بأن تيارات داخل الشيعة فعلت ذلك.

وفي اعتقاد الكاتب، لا تنفع نظرية الجري والانطباق التي طرحها العلامة محمد حسين الطباطبائي، في حلّ مشكلة الروايات الواردة على هذا الصعيد.

إن تحديد الأسماء وبقية الظروف التي نزلت فيها الآية أمرٌ نافعٌ أحياناً لتحديد مدلول الآية نفسها، كما أنّ تحديد أن فلاناً هو أبرز مصاديق الآية أمرٌ هو الآخر، سيما بالنسبة للمتدين الشيعي -يشتمل فوائد عديدة، ذلك أنّ

بيان أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام هم أبرز مصاديق بعض الآيات الحاكية عن المؤمنين والصالحين، وأن معادي رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته هم أبرز مصاديق الكفّار أو المنافقين أو الضالين أو الفاسدين أو... يساعد الإنسان الشيعي على فهم الظواهر التاريخية فهماً قرآنياً، وهذا الأمر لا يختص بالشيعي بل هو شامل لغيره أيضاً.

لكن المحاذير التي تفضي إليها هذه الطريقة، والتي يفترض معالجتها يمكن تلخيصها في أمورٍ لعل نظر جولدتسيهر كان إلى بعضها، وهي:

١ ـ تخلق عمليّة تطبيق الآيات على وقائع جزئية، سيما في الصدر الأوّل، ولو بمعونةٍ من روايات مأثورة، خلطاً بين تطبيق عام على حالة جزئية، وحصر العام بتلك الحالة في الذهن الجمعي، ذلك أن الآية ستغدو في اللاوعي عند تكرار الرجوع إليها متلاصقة والمدلول الجزئي الذي سبق تكوّنه في عملية التطبيق، حتى لو أقرّ الباحث من الناحية النظرية بمحافظة الآية على طابعها الكلي، ويخلق ذلك في الذهن الجمعي تلاصقاً بين الدال العام والتطبيق الجزئي، يحيل على المدى البعيد سهولة التعميم مرّة أخرى.

ويبدو ذلك جلياً ـ كمثال ـ في نصوص اشتهر تطبيقها على موردٍ معين، إذ يبدو من الصعب تفكيك مدلولها عن الحالة الجزئية التطبيقية أو سبب النزول، وهذا ما يفرض التأسيس لعمليات تطبيق أو تحديد تاريخي تجانب التورّط في أمرٍ من هذا النوع.

٢ ـ قد تبدو نظرية التطبيق محاولة للتوفيق بين النص القرآني الذي كأنه تعمّد عدم ذكر أسماء أو مفردات صغيرة، وبين روايات أتت لاحقاً لتبني علاقة بين النص القرآني وتلك الوقائع أو الأسماء توظيفاً لهذا النص.

لكن هذه النظرية تُعاني من مشكلة ميدانية، تخلقها طبيعة النصوص الروائية التي أتت في هذا السياق، ذلك أنّ هناك فرقاً بين رواية تقول ـ مثلاً ـ عندما تمر على قوله تعالى: ﴿وَكُونُواْ مَعَ الصَّادِقِين﴾ (التوبة: ١١٩)؛ نحن الصادقون، وأخرى تقول: ((الصادقون نحن لا غيرنا، والله ما أرادت إلا نحن))، فإن اللسان الثاني يختلف عن الأوّل، فنظرية الجري والانطباق ربما تحتمل النص الأول، أمّا الثاني فهو ليس تطبيقاً بقدر ما هو دلالة، وان تحملت بعض النصوص الآتية على سياق النص الثاني ما يسمّى ((الحصر الاضافي)).

وبهذا تواجه النظرية إشكالية ميدانية تمتدّ لكمٍّ كبير من هذه النصوص، التي يفترض حينئذ التعامل معها

على أساس علاقة محددة بين النص القرآني والآخر الروائي ربما تفضي إلى تنحية الروائي حينئذٍ انطلاقاً من ((كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف))[٥٩].

٣ .وبالملاحظة الثانية، يمكننا توجيه دعوة لإعادة النظر الشاملة في مجمل نصوص التطبيق، لتفادي خلق حالة من النوع المسجّل في الملاحظة الأولى وذلك بنقد علمي موضوعي لأسانيد ومتون كل هذه الروايات وفقاً للمعطيات القرآنية والعقلية والتاريخية المؤكّدة، وسيفضي تعامل من هذا النوع إلى تخفيف هذا النسق من النصوص واستبقاء ما لا يخلق حالة مفرطة.

إننا نوافق جولدتسيهر في ملاحظتة الناقدة هذه من حيث المبدأ في الجانب المفرط، وإلا فإن تطبيق النص القرآني هو نفسه أمر مطلوب حتى في غير زمان صدر الإسلام، على أن لا تنتقل القداسة بشكل سلبي، ولا يفرط في الجزم بالتطبيق إلا حيث يفترض.

القرآن ومدرسة الإصلاح الإسلامية

يختتم جولدتسيهر دراسته حول مذاهب التفسير الإسلامي، بالحديث عن تجربة الإصلاح التي عاصرها، ويدرس هذه التجربة بمدرستيها: الهندية والمصرية مع سير سيد أحمد خان بهادر وأمير علي والافغاني وعبده ورشيد رضا وغيرهم.

وفي تحليله لدور الافغاني (١٨٩٧ م) الذي يراه بداية محرّكات الإصلاح المصري[٦٠]، وعبده (١٩٠٥م) الذي يجد فيه المؤسّس الحقيقي للتجديد المصري[٦١]، يشرح جولدتسيهر تأثير هذه المدرسة الذي بدا واضحاً في "تفسير المنار" وحجم حضوره في الأوساط الإسلامية[٦٢].

وفي خطوة سبقت بحثه عن اصلاح مصر، يثير جولدتسيهر الاشكالية التاريخية، اشكالية النهضة، ضمن تساؤل: العلاقة بين الإسلام والتقدّم، كيف؟ وإلى أين؟

وأوّل ما يجذب جولدتسيهر، المقولة التي نظّرت لها مدرسة الاصلاح في الهند مع أمير علي وأحمد خان، انها العقل النسبي والنسبية، التي تحل التناقض، إلغاء مظاهر الإطلاق وفهم الاسلام بشكل نسبي متحرّك[٦٣].

أما على خط الإصلاح المصري فكانت مقولة عبده بإحداث فاصلة بين الدين ومجمل نتاج العلماء حوله، اذ هو نتاج تاريخي خاضع لملابسات وظروف تاريخية[٦٤].

وفي مجمل تحليله لمسيرة الإصلاح، يخرج جولدتسيهر بما يلي:

١ ـ تقوم حركة الإصلاح على مبدأين:

أ ـ اللاتقليد.

ب ـ فتح باب الاجتهاد[٦٥].

٢ ـ خضعت حركت الإصلاح لعناصر في مسار تكوّنها:

أ ـ نزعة ابن تيمية (م٧٢٧هـ)، وبهذا التقت مع الوهابية في محاربة ظاهرة تقديس الأولياء وتأليه العظماء[٦٦].

ب ـ الفهم الخلقي والروحي للإمام الغزالي (م ٥٠٥هـ)، وهو الذي نقد الاتجاه الصوري للعبادات، وكان سلاحاً قوياً ضد التيار المحافظ في القرن التاسع عشر والعشرين في نقده للاتجاه الحرفي[٦٧]، وفي رفضه التقليد[٦٨].

ج ـ النموّ والتقدّم المطّرد للحياة (الغرب)، الذي ترك بصماته على مشروع الإصلاح الديني كلّه[٦٩].

ومن السياق الثالث تقيم مدرسة الاصلاح مواقفها على أساس القرآن، ويظهر التفسير العلمي، لأن القرآن لا يعارض العلم[٧٠]، ورغم أن عبده لا يستسيغ التفسير العلمي (الذي بلغ درجاته المفرطة مع الطنطاوي) إلا أنّه كان يمارسه، وقد أشار جولدتسيهر الى ممارسات مدرسة الاصلاح لهذا التفسير[٧١].

ومع اشارة من جولدتسيهر إلى رفضه هذا المنهج التلفيقي[٧٢]، وهو رفض في محلّه من حيث المبدأ، إلا أنه يؤكد على اتساع مدياته من حدود العلوم الطبيعية إلى قضايا القانون والأسرة والاجتماع، مثيراً موضوع تعدد الزوجات كأنموذج[٧٣].

ومن هذه البنيات التي شادت عليها مدرسة الشيخ محمد عبده أركانها، شرع الاصلاحيون في تصفية حساباتهم الداخلية مع خصومهم انطلاقاً من القرآن والفهم الجديد له[٧٤]، وبذلك حقّ لجولدتسيهر نعت تفسير الإمام عبده بالتفسير (الأيديولوجي) المذهبي[٧٥].

والمسحة العامة التي تحكم دراسة جولدتسيهر لمدرسة الاصلاح التي التقى بعضَ كبار رجالها شخصياً، تقوم على تشكيك في جدوى التوفيق بين القرآن والنتاج الغربي عموماً، مما يجعل جواب جولدتسيهر المطوي عن سؤال النهضة سلبياً، حيث يشكك فيما أتى به أمير علي، وما قدّمته مصر من إصلاح ديني.

ورغم أنّ البحث كان توصيفياً بشدّة كبعض مباحثه

حول التصوّف، إلاّ أن البنية الاساسية كانت ما أشرنا إليه وهي ما سنتوقف عنده قليلاً:

أولاً: إن تطبيق المنحى التاريخاني والاتجاه النسبي (بعيداً عن الترددات السلبية للمفردة) على التاريخ الإسلامي بما فيه الحقبة النبوية، ليس خاطئاً، لان هذا المنحى يتجاوز .وفق مدعياته .الحدود الجغرافية والتاريخية، وبالتالي يفترض تصحيح المسار الذي اتخذه عبده واميرعلي و...، وإذا أردنا أن نبطل مقولتهما، لكان مشروع جولدتسيهر نفسه محلاً للتساؤل، لأنه يقوم على قراءة تاريخية لا تولي اهمية للمقدّس أو المتعالي، وهذا معناه أن مقولة النسبية والتاريخانية في قراءة الإسلام، مقولة سليمة فالنبي .كما عند جولدتسيهر .انسان بشر قنّن، ومن الطبيعي أن تكون هناك مساحة من تقنيناته ذات إطار زمكاني، وإذا كان لهذا الكلام رافضون فهم التيار المحافظ الذي سبق الافغاني نفسه، ومن ثم فتكون محاولة عبده وأمير علي وأحمد خان، محاولة فلسفية إنسانية سليمة قبلها جولدتسيهر فلسفياً، سواء فسرنا تطبيقهم لها على الإسلام بأنه ذو أغراض دينية أو لا، فهذا أمرٌ يمس النوايا التي لا تُلزم النتائج العلمية النظرية.

ثانياً: وفي نفس السياق تأتي مقولات اللاتقليد وفتح باب الاجتهاد و... فهي مظاهر إنسانية لا تخصّ الإسلام، وإذا ما أُريد رفع هذه المبادئ لكانت قراءة جولدتسيهر نفسه خاطئة لانها اجتهادية لا تقليد فيها والمناهج العلمية أمور بشريّة لا تحتاج لتأسيس ديني.

ثالثاً: إن فتح باب الاجتهاد ورفض التقليد ليس ظاهرة غربية حتى نشكّك في إمكانية استيرادها بدعوى المنفصل الثقافي، بل عرفها التاريخ الاسلامي عند الشيعة على بعض الصعد وعند الغزالي باعتراف جولدتسيهر، مستبعدين المعتزلة والفلاسفة والمتصوّفة، وهذا معناه وجود عمق استراتيجي تاريخي لهذه المقولات، واذا ما كانت هناك موائز فهي في السعة والشمولية والمدى، ومن ثم فلا يصح سلب امتياز ثقافي من الدائرة الإسلامية بحجّة ان الشكل المتطوّر لهذا الامتياز جاء من الغرب، وإذا كان تيار الفقهاء قد حارب حركة البحث الحرّ في التاريخ الإسلامي فهذا لا يعني فقدان الامتداد التاريخي، لأن واحدة من الأخطاء التي وقع فيها الباحث الغربي والدارس الإسلامي المحافظ على السواء هي اعتقاد أن الفقه والفقهاء هم من يمثل الدّين لا غير.

ومعنى هذا أنّ محاربة الإسلام الرسمي لبعض مظاهر حريّة التفكير الديني لا يفترض فهمه موقفاً إسلامياً يملك امتداده الاستراتيجي بقدر ما يعبّر عن صراع مدارس كان لتيار التفكير الحر ـ مع المعتزلة ـ دور السيطرة فيه على الإسلام الرسمي في بعض الحقبات الزمنية (العباسيّة).

رابعاً: إننا نوافق جولدتسيهر على ملاحظته الناقدة للمشروع التوفيقي بين الدين والعلم في تلك الحقبة، لان تلك التجربة كشفت عن اسقاطات مفرطة وتطويع هائل خضع له النص الديني الإسلامي عموماً، الأمر الذي انكشف فيما بعد ـ ومعيارياً ـ خواء كثير منه، وأنه كان من الناحية النفسية والاجتماعية رد فعل لا أكثر، إلا أن ذلك لا يعني عدم إمكانية مزاوجة بين العلم ـ بمعناه الواسع ـ والدين بمعنى النص، ذلك أن إدخال العلم عنصراً في فهم النص وتقييمه يتساوى فيه نقد النص وتأييده، وإذا كان هناك من حق في فهم النص ونقده وفقاً لمعطيات العلوم الحديثة كما فعل كلّ المستشرقين والغرب أيضاً، فإن النتائج يجب أن لا تكون شرطاً مسبقاً لجواز استخدام هذه العملية، والأهم في الأمر هو تجنب عملية إسقاط مسبقة على النص سواءٌ كانت لصالح النص أو ضدّه.

والمعنى الذي نرومه هو أن استدعاء معطيات العلوم الطبيعية والإنسانية لفهم النص ومحاكمته عندما توضع ضوابط لعلاقة النص بخارجه ليس امراً سلبياً ما دام الموقف محايداً، وإذا أراد جولدتسيهر أن يفرغ النص القرآني من مداليل علمية طبيعية أو أراد الاسكندراني أو طنطاوي إغراقه في هذه المداليل فهذان موقفان مسبقان، لا يفترض تحميلهما على مبدأ علاقة النص بالعلم ليدّعي تعارضهما أو عدم تعارضهما، لأن تعارض العلم والدين لا يأتي من معطي قبلي أوّلي دائماً بقدر ما يحتاج الى معطى نهائي يفترض استنطاقه للنص سلفاً.

الهوامش:

(١) نميل إلى ملاحظة القارئ للنموذج النقدي الذي سجله الدكتور حسن حنفي على الدكتور هشام جعيّط في كتابه «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي»، وهو يخص مرجعية الاستشراق عند جعيّط، أنظر دراسات فلسفية في الفكر الإسلامي المعاصر (١)، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، خصوصاً ص٢٢٧ـ٢٢٨.

(٢) أُنظر حول هذا السياق، وملابسات الحقبة القروسطية، كتاب الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، أليكسي جورافسكي، ترجمة خلف محمد الجراد، نشر دار الفكر والفكر المعاصر، بيروت ودمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص٣٣ ـ ١٠٣، وأنظر أيضاً مكسيم رودنسون، تراث الاسلام، سلسلة

عالم المعرفة، ٢٣٣، ترجمة د. محمد زهير السمهوري، ود. حسين مؤنس، ود. إحسان صدقي العمد، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، ج١: ٣١ ـ ٩٣، وأيضا بالفارسية كتاب «نكرشي تاريخي، رويا رويي غرب با اسلام» للدكتور جهان بخش ثواقب، نشر مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، الحوزة العلمية، قم، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠م، ص١٨٩ ـ ٣٣٤، خصوصاً ٢٥٣ ـ ٢٦٨.

(٣) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، نشر مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، ص٢٤٨.

(٤) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، تعريب عمر لطفي العالم، نشر دار قتيبة، بيروت دمشق، الطبعة الاولى، ١٩٩٦م، ص٢٤٣.

(٥) م. ن: ٢٤٦.

(٦) نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، مصر، ج٣: ٩٠٦.

(٧) انظر عبدالحميد صالح حمدان، طبقات المستشرقين، مكتبة مدبولي، مصر، ص١١٥.

(٨) عبدالحميد بن محمد ندا جعرابة، المدخل إلى التفسير، مكتبة الزهراء، القاهرة، الطبعة الاولى، ١٩٩٦م، ص٣٠٦ ـ ٣٠٩، وممن اتخذ موقفاً سلبياً عبدالجبار الرفاعي، مجلة رسالة القرآن، العدد ١١، ١٤١٣ هـ، ص١٨١ ـ ١٨٢، وكذلك الكاتب الايراني مسعود ربيعي آستانه، مجلة پژوهشهاي قرآني (بحوث قرآنية)، العدد ٢٧ ـ ٢٨، ٢٠٠١م في مقالته حول رجيس بلاشير، ص٣٩١، ويبرز في هذا السياق الكاتب الفلسطيني ادوارد سعيد ـ وإن بنمط تحليل مختلف ـ في كتابه الهام «الاستشراق، المعرفة السلطة، الإنشاء»، دار الكتاب الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ترجمة كمال أبو ديب.

(٩) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص١٦٧ ـ ١٩٨، وقد أخذ بهذا الرأي العديد من بينهم الباحث الجزائري محمد بشير الهاشمي مغلي، أنظر مجلّة المنهاج، بيروت، العدد ١٨، ٢٣٩ ـ ٢٥٢، ولـه أيضاً في العدد ١٥ من المجلة نفسها، ص٩٤ ـ ١٠٧ والعدد ١٦، ص٧٦ ـ ٨٧.

(١٠) م. ن: ١٧١.

(١١) لاحظ نجيب العقيقي في كتابه الهام المستشرقون، ولاحظ حول هذا الجدل، مجلة المنهاج العدد ١٩، حوار مع المؤرخ نقولا زيادة، والدكتور أحمد حطيط والدكتور محسن صالح، ص٢٩٣ ـ ٣٣٥.

(١٢) نجيب العقيقي، المستشرقون، مصدر سابق، ص٩٠٦.

(١٣) عبدالرحمن بدوي، الدفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، مكتبة مدبولي الصغير، مصر، الطبعة الأولى، الفصل الخامس (اجناس جولدتسيهر وتشابهاته الخاطئة بين الاسلام واليهوديّة)، لاحظ ص٧٥ ـ ٨٢.

(١٤) مصدر سابق: ١٨٩ ـ ١٩٠، وتجدر الاشارة الى نقد الشيخ محمد الغزالي لكتاب «العقيدة والشريعة»، كما يذكره الدكتور عمر بن ابراهيم رضوان في كتابه «آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، دراسة ونقد»، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٩٩٢م، ج١: ١٦٢.

(١٥) ابن ادريس الشافعي، كتاب الأم، دار المعرفة، لبنان، ج٧: ٢٧٣ ـ ٢٧٨، والباب تحت عنوان: «باب حكاية قول الطائفة التي ردّت الأخبار كلّها».

(١٦) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، مصدر سابق ص٢٤٣.

(١٧) أجناس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجّار، دار إقرأ، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م، ص٣.

(١٨) م. ن.

(١٩) العقيدة والشريعة في الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت، ترجمة وتعليق: محمد يوسف موسى وعبدالعزيز عبدالحقّ والدكتور علي حسن عبدالقادر، طبعة مصوّرة عن طبعة دار الكتاب المصري، (١٩٤٦)، خصوصاً ص٣٣.

(٢٠) العقيدة والشريعة في الإسلام، مصدر سابق، ص٣٥ ـ ٣٦.

(٢١) مذاهب التفسير الاسلامي، مصدر سابق، ص٤ ـ ٦.

(٢٢) م. ن: ٨ـ ٩.
(٢٣) م. ن: ١٤ ـ ١٥.
(٢٤) م. ن: ٢٣.
(٢٥) م. ن: ٣٥.
(٢٦) م. ن: ٣٣.
(٢٧) م. ن: ٣٦.
(٢٨) م. ن: ٤٠.
(٢٩) م. ن: ٤٨.
(٣٠) م. ن: ٦١.
(٣١) م. ن: ٥٢ ـ ٥٣.
(٣٢) م. ن: ٥٩ ـ ٦٥.
(٣٣) م. ن: ٦٦ ـ ٦٧.
(٣٤) أنظر حول تفسير الآية وما جرى بين عمر بن الخطاب وحذيفة بن اليمان كتب التفاسير، منها جامع البيان، أبو جعفر الطبري، دار الفكر، لبنان، ١٩٨٨م، م٤، ج٦، ص ٤٢ ـ ٤٣.
(٣٥) م. ن: ٧٣.
(٣٦) م. ن: ٧٣.
(٣٧) م. ن: ٧٤ ـ ٧٥.
(٣٨) م. ن: ٧٥ـ٧٧.
(٣٩) م. ن: ٨٠ ـ ٨٢.
(٤٠) م. ن: ١٠٦ ـ ١٢٠.
(٤١) م. ن: ٨٠ ـ ٨٢ و١٠٤.
(٤٢) م. ن: ١٠٤.
(٤٣) م. ن: ٩٣.
(٤٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى المصحّحة، ١٩٩٩م، ج١: ١٤١.
(٤٥) م. ن: ٧٦ ـ ٧٧.
(٤٦) م. ن: ١٦٣ ـ ١٦٨.
(٤٧) م. ن: ٩٤.
(٤٨) تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، نقله إلى العربية: د. محمود فهمي حجازي، نشر مكبة المرعشي (اوفست)، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ، ج١: ٦٦ ـ ٦٨.
(٤٩) تفسير غريب القرآن، الشهيد زيد بن علي، تحقيق: حسن محمد تقي الحكيم، الدار العالمية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص١١ ـ ١٤.
(٥٠) أنظر كأنموذج، كتاب «تدوين السنّة»، إبراهيم فوزي، دار رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م، ص٢٢٩ ـ ٢٣١.
(٥١) أنظر حولـه أبو العباس النجاشي، رجال النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ، رقم ٦٨٠، ص٢٦٠، وكذلك الفهرست للشيخ الطوسي، منشورات الشريف الرضي، إيران، ص ٨٩، ومعجم رجال الحديث، السيد أبو القاسم الخوئي، نشر مدينة العلم، إيران، ج١١: ١٩٣ ـ ٢١٠، رقم: ٧٨١٦.
(٥٢) رجال النجاشي، مصدر سابق، ص١٧٠، رقم: ٤٤٨، والفهرست، مصدر سابق، ص ٧٢ ـ ٧٣، رقم: ٢٩٣، ومعجم رجال الحديث، مصدر سابق، ج٧: ٣٢١ـ٣٢٧، رقم: ٤٨٠٥.
(٥٣) راجع حول هذا الموضوع دروس الشيخ مسلم الداوري، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، بقلم محمد علي علي صالح المعلّم، ١٤١٦هـ، ص ١٦٣ ـ ١٨٠.
(٥٤) يقول الشيخ الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه: «وكان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد ﷺ يقول: «أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي ﷺ...» وأنا احتسب الأجر في تصنيف كتاب منفرد في إثبات سهو النبي ﷺ والردّ على منكريه إن شاء الله تعالى»، أنظر الكتاب المذكور، تحقيق علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ، ج١: ٣٦٠.

(٥٥) أوائل المقالات، من سلسلة مصنفات الشيخ المفيد، نشر المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى ألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ج٤: ٧٠.
(٥٦) مصدر نفسه: ٦٨.
(٥٧) «مكتب در فرايند تكامل»، فارسي، حسين مدرسي طباطبائي، ترجمة هاشم إيزدپناه عن اللغة الانجليزية، وهو كتاب يتسم باستقصاء مميّز ومنهج تاريخي معاصر.
(٥٨) مذاهب التفسير الاسلامي: ٣٢٣.
(٥٩) الشيخ الكليني، الكافي، تحقيق علي أكبر غفّاري، نشر دار الكتب الإسلامية، أخوندي، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ، ج١: ٦٩.
(٦٠) مذاهب التفسير الاسلامي: ٣٤٨.
(٦١) م. ن: ٣٥٠.
(٦٢) م. ن: ٣٥١ـ٣٥٢.
(٦٣) م. ن: ٣٣٧ـ٣٣٨.
(٦٤) م. ن: ٣٥٣.
(٦٥) م. ن: ٣٥٥ـ٣٥٧.
(٦٦) م. ن: ٣٦٣ـ٣٦٧.
(٦٧) م. ن: ٣٦٨.
(٦٨) م. ن: ٣٦٩.
(٦٩) م. ن: ٣٦٧.
(٧٠) م. ن: ٣٧٦.
(٧١) م. ن: ٣٧٦ـ٣٨٣.
(٧٢) م. ن: ٣٧٦ـ٣٧٧.
(٧٣) م. ن: ٣٨٧ـ٣٨٩.
(٧٤) م. ن: ٣٩١ـ٣٩٢.
(٧٥) م. ن: ٣٩٢.

الاستشراق والعقد الاستعماري

❖ سالم حمّيش(*)

(*) باحث من سوريا

ظاهرة الاستعمار هي هذا الأمر الواقع الذي تبلور منذ بداية القرن التاسع عشر في اقتسام العالم بشتى أنواع الهيمنات، من أقواها وأعنفها تلك التي مورست بالاحتلال والضم على بلدان إفريقية وعربية وآسيوية من طرف قوى أروبوية متقدمة اقتصادياً وعسكرياً، ففي إحصائيات كثيرة ومتقاربة، منها مثلاً الواردة في مادة «استعمار» بالموسوعة البريطانية، أنه من ١٨٢٥ إلى ١٩١٤ اتسع مجال السيطرة الأوروبية الاستعمارية المباشرة من ٣٥٪ من سطح الأرض المأهول إلى حوالي ٨٥٪. وهذا ما جعل إنجلترا تسيطر على ٣٠ مليون ك٢ و٤٠٠ مليون نسمة وفرنسا على ١٠ ك٢ و٤٨ مليون نسمة، فيما عادت الحصص الأقل اتساعاً إلى ألمانيا وإيطاليا وبلجيكا والولايات المتحدة...

الواقع الاستعماري هو هذا الواقع المحقق بالوكالات التجارية والسكك الحديدية التي تمهد لتحويل عالم ما وراء البحار إلى أسواق تستثمر فيها القوى المستعمرة فوائض إنتاجها الفلاحي والصناعي وتتفرد بواسطتها بالامتيازات الجمركية وباستغلال الأراضي والمناجم... إن ذلك الواقع في اطاره الحديث أو المعاصر لا يميزه عن التجارب الاستعمارية السالفة إلا درايته المعرفية والإدارية وتفننه في التحلي بالتبريرات الأيديولوجية. فإذا كان احتلال إسبانيا والبرتغال لمستعمراتها في افريقيا وأمريكا الجنوبية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر يقوم بشكل واضح مفضوح على الغصب والنهب المنهجيين (تماماً كما هو الحال في وصف ماركس لتراكم رأس المال البدائي)، فإن الاستعمار الامبريالي بوصفه «مرحلة الرأسمالية القصوى» قد بات مصراً على التقدم من وراء أغطية ذرائعية[١]، وفي كل الأحوال عبر

قنوات خطابات إيديولوجية قد تتمايز من حيث درجاتها ولكن ليس من حيث طبيعتها، وتقوم جميعها على ركن ركين: تفوق الجنس الآري على ما دونه من الأجناس الأخرى وبالتالي حق الغرب في الهيمنة على الشعوب الجنوبية والشرقية من أجل تأدية رسالته التاريخية في تهذيب وتحضير العالم المتخلف، الخ.

في الخطوط الأمامية المكشوفة للهيمنات الاستعمارية نجد طبعاً طوابير المغامرين والمبشرين والمستخدمين المدنيين والعسكريين في أجهزة القمع والإدارة والتجسس، وعلى رأسهم طبعاً الحكام والمقيمون العامون كبوجو في الجزائر وبالبو في ليبيا، أو كآخرين منهم من تركوا كتابات ككرومر في مصر صاحب Modern Egypt، وليوطي في المغرب صاحب Parole d'action وبالأخص Vers le Marco، الخ. وكانت أعمال تلك الطوابير تظهر في شكل أبحاث ميدانية وتقارير ومراسلات (منها مثلاً ما يسمى بالنسبة لمنطقة المغرب العربي بالوثائق الخضر، التي هي الآن بحوزة «مركز الدراسات العليا لإفريقيا والمغارب» الذي يوجد مقره في باريس)... وأما في الدوائر الاستكشافية والتوطيئية أو في الحلقات الخلفية التبريرية فإننا نجد هذه الجماعات من المغامرين والجواسيس والرهبان المبشرين أو من المستشرقين المحترفين. وحتى لا نكد في اقتحام أبواب مفتوحة قد يكون من الأنسب أن نسوق شهادتين على وثاقة الصلة بين الاستعمار وقطاعات من الاستشراق، وهما .وهذا ما يزيد من قيمتهما . للمستشرقين، واحد من القرن الماضي، جوستاف دوچا، يؤيد تلك الصلة ويشجع عليها، والثاني معاصر لنا، جاك بيرك، يصفها منتقداً إياها ضمنياً.

تقول الأولى:

«إن المستشرقين مناطون بمهمة جديدة، إذ عليهم، وهم يجوبون فلك العلم الخالص، أن يهتموا بالعالم الحاضر في الوقت الذي تكتسح فيه أوروبا كل المناطق الشرقية، ويقوم أمر تكوين عاملين حضاريين، وتلقينهم العلوم الآسيوية، قصد غاية سياسية وتجارية (...) على الحكومات، الواعية بمصالحها الحقيقية، أن تعرف كيف تشجع وتستخدم رجال العلم والإخلاص أولئك: فالأمر يتعلق بإلحاق إضافات أخرى إلى محصول الحضارة المكتسبة، وذلك باغتنام الإفادات التي من شأن الشعوب الشرقية أن تعطينا إياها، [كما يتعلق] بإمداد هذه الشعوب بنصيبها من فتوحاتنا الفكرية

والأخلاقية والمادية»[٢].

أما الشهادة الثانية فتقول:

«إن الأمة الفرنسية تعمل وتجمّع. فمن قناصلتها المغامرين إلى طوباوييها مخططي السكك الحديدية، إلى مسافريها المنفعلين كلامرتين وباريس، كانت تشيد في الشرق عملاً خلُص إلى مقابلة العلمي شامبليون وساسي ورينان ومن حذا حذوهم. وفي هذه الفترة كان العرب يهملون ماضيهم الخاص ويتلعثمون بلغتهم النبيلة. إن الاستشراق المعاصر قد نشأ من هذا الشغور. فاستغلال وانبعاث كل هذه الثروات المعنوية كان من نصيب المسيحي الموسوعي، كما كان مسيحي البنك ينعش بالتوازي المجالات الجرداء ويملأ المخازن [...] انظروا مثلاً إلى القبيلة والنزعة البدوية، فالاستشراق يتناولهما لصالح ثلاث دفعات سياسية كبيرة: مرحلة «مكتبنا العربي»، في الجزائر إلى حوالي ١٨٧٠؛ مرحلة «التمرد في الصحراء» وانتصار العملاء البريطانيين في الشرق الأوسط؛ وأخيراً «مرحلة التوسع النفطي المعاصر»[٣].

بالطبع، هناك حالات استثناءات مشرِّفة قامت على أساس مناضة العقد الاستعماري أو استبعاده، ليس فقط في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي حيث كانت مساندة حركات التحرر الوطني من إحدى شروط الانخراط في العصبة العمالية الأممية الثالثة، بل أيضاً في أوروبا الغربية نفسها، وهي الاستثناءات التي شخصها، على سبيل المثال، إدوارد براون الذي ناضل من أجل استقلال إيران، أو ليون كايتاني، المكنى بالتركي بسبب معارضته الشديدة للحرب العدوانية الايطالية ضد ليبيا، أو لوي ماسنيون الذي ناهض حركات الاستعمار ودافع عن هوية العرب وقيمة الإسلام، إلخ. أضف إليهم صنفاً من المستشرقين (كنولدكه وفلهوزن وجولدتسيهر[٤] وغيرهم) كانوا، بحكم طبيعة دراساتهم، بعيدين عن طلبات البرنامج الاستعماري واستقطاباته؛ غير أن أصنافاً أخرى كثيرة من الباحثين فط شؤون العالم العربي والإسلامي لم يكونوا قادرين على أن يبقوا طوال حياتهم مستقلين عن ضغوطات سياسات بلدانهم وملابسات زمانهم. ومن هنا كانت لهم مع المؤسسة الاستعمارية علاقات، إما مباشرة ومتواصلة وإما خفية أو عرضية. وحتى ماسينيون الذي ذكرناه كاستثناء لهذه القاعدة، فقد عمل لمدة في خدمة الحكومات الفرنسية كضابط في الجيش والمخابرات، واعترف بهذا، مسجلاً تطابق رأيه مع رأي الأب شارل

دي فوكو، وقال: «حتى أنا، وقد كنت في ذلك العهد استعمارياً حقاً، فإني كاتبته حول آمالي في غزو قريب للمغرب بالسلاح، وقد رد علي مؤيداً...»[٥].

لعل أبلغ مثال على وثاقة الصلة بين الاستعمار الفعلي وممهديه من المغامرين والمبشرين يقوم في حالتي توماس .ادوارد .لورنس (م ١٩٣٥) والأب شارل دي فوكو (م ١٩١٦). فالأول ضابط إنجليزي ومعتمد دولته السري التي بعثته إلى الحجاز بدعوى مساعدة عرب الجزيرة على الالتفاف حول قوميتهم قصد محاربة الحكم العثماني والتخلص من أغلاله، وذلك بزعامة شرفائهم، الذين كان من أقواهم وأفيدهم في تنفيذ مشروع تلك الدولة الأمير فيصل، المحصن في جبل صبح، الدرع الواقي لمكة. أما الغاية الحقيقية لمخططي التسرب الإنجليزي في الحجاز، الذي بدأ منذ ١٨٨٨، فهي كما لخصها لورانس: «إن بعض الإنجليز، ومن بينهم كيتشنر أساساً، اعتقدوا أن ثورة العرب على الأتراك قد تتيح لإنجلترا، وهي تجارب ألمانيا، أن تهزم حليفها تركيا»[٦]. وقد كلف لورناس إذن بالتوطيء لتحقيق هذه المهمة المزدوجة، التي توفق فيها إلى حد ما، فكان الأداة المسخرة لسياسة بلاده المكيافيلية التوسعية. وهو يسجل بالحرف قائلاً: «لقد بُعثت إلى هؤلاء العرب كأجنبي، عاجز عن التفكير في أفكارهم أو المصادقة على معتقداتهم، ومكلفٍ فقط من حيث الواجب بتدريبهم وضمان نجاح كل حركاتهم حين تكون مطابقة لمصلحة انجلترا. وبما أنني لم أكن قادراً على اكتساب شخصيتهم، فقد كان بوسعي أن أخفي عنهم شخصيتي، وبدون مشاحنة أو اعتراض أو نقد، أن أختلط بهم لكي أمارس عليهم تأثيراً من غير أن يشعروا»[٧]. غير أن اتفاقية سايكس .بيكو، في السنة نفسها التي كانت فيها ثورة العرب (١٩١٦)، أتت لتكشف عن أن نوايا الإنجليز، كما هو الحال لشركائهم الفرنسيين في الاتفاقية، كانت استعمارية أساساً، وأن لورانس لعب دور .الجاسوس الواعي بمهمته «الوطنية»، كما يؤكد ذلك اعترافه في تذييل كتابه أعمدة الحكمة السبعة، إذ يقول بواضح العبارة، وهو يعرض الدوافع التي حركت حلمه المنتهي بسقوط دمشق في أيدي الأتراك: «إن أقواها أيضاً كان هو الرغبة المناضلة في الانتصار، المقرونة بالقناعة أن إنجلترا، من دون العون العربي، لا يمكنها أن تدفع ثمن الانتصار في الحقل التركي «England could not pay the ،without Arab help

price of winning its Turkish sector»[٨].

مثال آخر هو الراهب الكاثوليكي شارل دي فوكو، الذي تلقى وهو لا زال لائكياً تكويناً كضابط متخصص في «المكاتب العربية» و«الشؤون الأهلية»، وأُرسل منذ ١٨٨٣ إلى المغرب الأوسط والجنوبي ليسوّد بالأخبار والمعلومات السوسيولوجية واللسنية بياضات خارطة تلك المنطقة، ممهداً بذلك لاحتلالها من طرف الجيش الفرنسي بعد ثلاث وعشرين سنة. ورغم أن صديقه ماسينيون ينفي عنه، خصوصاً بعد أن تمسح وترهب، تهمة الجاسوسية والتبشير المنهجي التي وجهت له من طرف الأوساط الوطنية والإسلامية[٩]، فإنه يظل من حيث الإفادات العملية لكتابه استكشاف المغرب «قديس الاستعمار» بلا منازع، ذلك أن تصوفه أو حبه للصحراء، كطريق روحي إلى الله، شيء، ودورَه كمخبر واع بمهمته أو مسخر، وبالتالي كمصدر سلطة معروفية في الآلية الاستعمارية الضخمة شيءآخر. وهذا الدور لا يمكن أن يُنسى أو أن يهون أمام هذه الحجج المادية الفاضحة المشكلة من مراسلاته العديدة، التي كان برجه في تمانراست يكتظ بها شهوراً بعد مقتله في أول ديسمبر ١٩١٦ على يد أعدائه المحليين (خصوصاً من قبائل الركيبات)، الذين لم يكونوا في جو التطاحن القبلي وبداية التغلغل الفرنسي ليميزوا بين جندي وراهب أو بين أجنبي يحتل مجالهم بالسلاح وآخر يدخله حاملا الإنجيل...

إذا ما تقدمنا في سبر مجال الاستشراق الخصوصي، سنرى أن طرق الالتزام بالعقد الاستعماري وتصريفه كانت تذهب بالبحث بعيداً وعميقاً من أجل مَشرعة الظاهرة الاستعمارية وتبريرها، وذلك إما على صعيد إقليمي أو قطري ينشط فيه التاريخ والاجتماعيات واللسنيات، وإما على صعيد أعلى وأشمل يمت إلى بنية الإسلام وطبيعته.

١ـ في الاستشراق القطري

باستقراء أدبيات هذا الاستشراق، يمكن الخروج بصور كثيرة، متفاوتة الدلالة والقيمة، حول بنية القبيلة وأشكال القداسة والحكم، وحول العرب والبربر، وغير ذلك. إلا أنه لا يهمنا هنا، وفي حدود مثال بلدان المغرب، إلا أن نقف على إفرازات الإستغرافيا الاستعمارية المطالَبة أساساً بتقديم الاحتلال الفرنسي كحل منطقي وضروري لما تعارفت على تسميته بـ«عصور المغارب

الغامضة» وفوضاها السياسية المتوافرة وبـ«ضلال اقتصاداتها» حسب تعبير مشهور لهنري تيراس.

في كتاب للجغرافي والمؤرخ الفرنسي إ. ف. جوتيي (م ١٩٤٠)، الشهير بسلبياته وتهافتاته تتحدد تلك العصور الغامضة: «ما بين الغزوين العربيين: غزو الأمراء ممثلي الخليفة في نهاية القرن السابع وغزو البدو الهلاليين الذي بدأ في منتصف القرن الحادي عشر»[١٠]. فبخصوص «الغزو الأول» الذي استغرق واحداً وسبعين سنة (من ٦٤١ إلى ٧١١ تاريخ «غزو الأندلس») يركز المؤرخون الاستعماريون على أن طول هذه المدة النسبي يعزى إلى المقاومات المستميتة التي أبداها البربر بكل أصنافهم أمام «الغزاة»، كما دلت على ذلك حروبهم بزعامة كسيلة ثم الملكة الكاهنة. وحتى عندما انهزموا واستسلموا للمَسلَمةِ، فقد ظلوا ـ في تصوير أولئك المؤرخين ـ غيورين على استقلالهم وأنماط عيشهم... ويذهب الخبط التاريخي بجوتيي وإلحاحه على الثنائية المتنافرة عرب ـ بربر إلى تصوير قيام الدولة الفاطمية كنتيجة لرد فعل البربر الكتاميين على غزو العرب الأول[١١]. ويظهر شغل هذا المؤرخ الشاغل ـ كما هو حال زملائه الآخرين ـ في البحث عن أسباب مرور المغاربة من الحضارة المسيحية (الرومانية ـ البيزنطية) إلى عهد الدولة المرابطية. ولا يعول في هذا البحث أساساً إلا على تخميناته وتأويلاته بحكم أن الوثائق حول هذه الفترة ـ كما يعترف هو نفسه بذلك ـ لا وجود لها[١٢]، وأن الوثائق الاحقة تعتورها، في نظره، عيوب ذهنية المؤرخين المسلمين، باستثناء ابن خلدون في باب ما يقوله عن «الغزو العربي الثاني».

أما عن عرب أو أعراب هذا «الغزو الثاني»، وهو بنو هلال وبنو سليم على وجه التحديد[١٣] فقد خلف لنا فعلاً كثير من فقهاء ومؤرخي العهد الوسيط الإسلامي ـ وعلى رأسهم ابن الأزرق وابن بطوطة وابن خلدون والمزوني ـ لوحات تنعتهم بأنهم جبابرة وغصابون ومخربون، وتعزو إليهم فساد أمن المغرب واقتصاده. وفي نصوص هؤلاء ـ مفصولة عن سياقاتها وعن أخرى تقومها، كالتي تقر بأن الإسلام نفسه حدث عربي بالأساس ـ وجدت الاستغرافيا الاستعمارية موضوع احتفالها والخيط الرفيع الذي يصلح، في نظرها لتفسير «مأساة الغرب الإسلامي» في العهد الوسيط. فجورج مارسي يرى أن «ما يسمى بالغزو الهلالي يظهر مع البعد الزماني كأكبر كارثة، ما كان أبداً لبلاد البربر أن تشفى منها تماماً»[١٤]؛ ويعبر مونطاني عن هذه الكارثة بصور وإيحاءات يستعيرها من ابن

خلدون الذي يشبه اكتساح أولئك البدو للسهول بغمام من الجراد... ويطلعنا جوتيي عن كينونتهم في لوحة عيادية تبرز نقائصهم وسلبياتهم، فيكتب: «إن للمترحل غرائز هي بالتمام نقائض [غرائز المقيم]. فهو، سياسياً، فوضوي وعدمي، ويؤثر حقاً حالة الفتنة التي تفتح له الآفاق. إنه المقوض السالب. أما انتصاره فليس تشييداً طالما أنه يحطم نفسه في فورة من الملذات غير المعتادة»[١٥]. وبالتالي فإن بني هلال وبني سليم المترحلين الغازين: «هم أعداء بالفطرة Les ennemis ـ nes لكل حكومة كيفما كانت ولكل حضارة»[١٦].

إن جوتيي يذهب إلى حد تفسير تاريخ المغرب الوسيط كله على أساس صراع مستديم قائم بين المقيمين والرحل (حتى وإن كان بعض هؤلاء برابرة كالزناتيين). وعنده أن ذلك التاريخ قد عرف ثلاث محاولات للتمركزات الدولوية، باءت كلها بالفشل بسبب البدو المخربين: فالأغالبة والأدارسة اعترضت طريقهم قبائل الخوارج الرحل؛ والكتاميون والمتشيعون واجههم تحالف الزنانة والهلاليين؛ وأخيراً، المصامدة مؤسسو الدولة الموحدية عرفوا نهاية تجربتهم على يد الهلاليين والزناتيين المتحدين الذين تمكنوا من خلق دولتي العبد الواديين في تلمسان والمريئيين في فاس، فكانوا «قتلة» المغرب الوسيط ومقوضيه (!) وعليه فقد كانت غلطة الموحدين الكبرى هي إقدام عبد المؤمن على نقل قبائل بني هلال إلى سهول المغرب الأقصى، مما تأدى عنه هيمنة البدو وتعميم «فوضاهم»، وبالتالي إلى خراب أكبر تمركز دولوي في العهد الوسيط.

ليس من الضروري تفصيل القول لتوصل إلى أنّ هذه النظرية غريبة تماماً عن ابن خلدون، الذي لم تكن العصبية عنده مجرد غريزة عدوانية، كما أنها ليست مقصورة على القبائل الرحل دون غيرها، بل إنها أساساً، كما نعلم، عماد الحكم وجمرة انطلاقه. هذا من وجه، ومن وجه آخر، حتى إن ذهبنا في سياق برهنة جوتيي، فإن من التأسيسات الدولوية والتحضيرية ما يعارضها ويضعفها، كحالة الدولة المرابطية أو المرينية، أط ما تم بناؤه وتشييده على يد صنهاجة وزناتة، وهم قبائل رحل... وبما أن جوتيي يعترف بأن الزناتيين يشبهون العرب في «غرائزهم الدفينة» وفي أنمطة عيشهم، أي الترحل والانتجاع، فإننا لا نخطئ إذ نخلص إلى أن عداءه المتأصل إنما ينصب على العرب والبربر في ذاتهم وعلى حد سواء[١٧].

إن قطب الرحى في نظرية جوتيي وفي ما شابهها من النظريات هو في حقيقة الأمر البحث عن إلقاء المشروعية على الاستيطان الاستعماري، أي التدخل بكل آلياتها الأيديولوجية في ثنايا ومنعطفات التاريخ المغربي الحرجة المتأزمة لتقدم ذلك الاستيطان كحل أو بديل ضروري وعقلاني لـ«عصور المغرب المدلهمة»، وجوتيي يفصح بنفسه عن هذا القصد حين يسجل، غير مكترث بالفوارق الشمولية بين التاريخ وهو في طور المخاض والتشكل والتاريخ وقد عملت سيرورته المديدة على تريخ قواعده داخل هويات ثقافية ومكتسبات حضارية، فيقول:

«حتى إن ذهبنا بعيداً في الماضي، فلا نجد إلا شلالاً متواتراً من الهيمنات الأجنبية: الفرنسيون خلفوا الأتراك، الذين خلفوا العرب، وهؤلاء أتوا بعد البيزنطيين الذين خلفوا الوندال، وهؤلاء حلوا محل الرومان، الذين خلفوا القرطاجنيين. ولاحظوا أن الغازي، كيفما كان، يبقى سيد المغرب، إلى أن يطرده الغازي الجديد خلفُه. أما السكان الأصليون فلم يستطيعوا أبداً طرد سيدهم»[١٨].

وبالطبع لا ينسى جوتييأن يفتعل التساؤل حول من قد يعقب الفرنسيين في احتلال المغرب، غير أنه سرعان ما يبدد هذا السؤال الضروري بوصية إلى مواطنيه المستعمرين، قائلاً: «وعلينا أن نكون في مستوى مسؤولياتنا، وأن نقيم إنجازاً ذا معنى ليبقى، وأن نبني المغارب لأول مرة [...] فهذا البلد [الذي لا يقدر أن يفعل شيئاً بمفرده] شريك سرمدي، لأنه لم يكن له أن يستغني يوماً عن سيده. غير أنه [بخلافنا] لم يكن أبداً من بين كل أسلافنا [في السيادة] واحد استطاع الإقامة بعين المكان، محققاً عملاً نهائياً»[١٩].

ويكتب مؤرخ آخر على نفس النهج، هو جوليان في طوره الأول قبل مغادرته لميوله الاستعمارية: «مهما تقدمنا في سبر تاريخ إفريقيا الشمالية، فإننا نلاحظ أن كل شيء يحدث وكأنها مصابة بعجز عضوي عن الاستقلال»[٢٠]. وعلى ضوء هذا الثابت الخِلقي القاهر، يخلص جوليان إلى تقريره التبريري قائلاً:

«يعاب على فرنسا سياستها الاستيطانية، فليكن، لكن ما القول إذن في غزو بني هلال وبني سليم خلال القرن الحادي عشر، وهم الذين شبههم ابن خلدون بغمام من الجراد الآتي على الأخضر واليابس، وكانوا يجترون وراءهم النساء والأطفال، هذا الغزو الذي كسر محاولة التوحيد المغاربي التي كان البربر الصنهاجية على وشك إنجازها، والذي أقام في المغرب الكبير أكثر

من مليون من البدو الأجانب؟ إن هذه الكارثة المرعبة هي التي يسرت تعريب ثم مَسلمة البلاد، ولكن بثمن أنقاض لن يتخلص منها»[٢١].

وهناك كتّاب آخرون ككامب وجزيل وماسي وغيرهم، نسجوا أفكاراً على نفس المنوال، فلا حاجة بنا إلى ذكرهم، باستثناء ج. كامب الذي يذهب إلى أن أفريقيا الشمالية بلاد مستعمرة منذ أواخر ما قبل التاريخ، فمنذ هذا العهد، كما يكتب «كانت العلاقات القائمة بين البرابرة والبلدان المتوسطية الأكثر امتيازاً تتخذ لها وجهاً استعمارياً»[٢٢].

***

وكيفما سبرنا أغوار هذه الكتابات الأيديولوجية أو حتى الكتابات في ميدان الشريعة والعرف (مييو، بوسكي، لامبير) أو في اللغويات (باسي، بيريس) فإننا نجد نفس الصور مترسخة متكاملة ومؤدية إلى نفس «النتيجة الضرورية» و«الحل المنطقي»: العرب قوم غزاة ومتسلطون، وبلاد البربر جُبلت على الخضوع والتبعية، وبالتالي: لا محيد عن الاحتلال الفرنسي ذي الرسالة الإنقاذية التمدينية[٢٣].

***

في الاستشراق الإسلامياتي

هنا يمكن أيضاً بإيجاز ذكر بعض الحالات التي اشتهر أصحابها بجديتهم في باب البحث والتحصيل بقدر ما اشتهروا بتورطاتهم في منطق العقد التبشيري والاستعماري وحتى بإسهاماتهم في سريانه وتطبيقاته.

الحالة الأولى تتمثل في المستشرق ماكدونالد (١٨٦٣ -١٩٤٣)، الذي سنعود إليه في الفصل التالي لوصف أهم سمات فكره ومنطلقاته. فهذا الكالفيني، البريطاني المولد والنشأة، الأمريكي الإقامة، قد اشتغل كثيراً بالتبشير المسيحي، وعمل منذ ١٩١١ مديراً للقسم الإسلامي في مدرسة البعثات المسماة Schol of Missions Kennedy بهارتفورد، ونشط في مجلة Moslem World المؤسسة في نفس السنة من طرف مبشرين بروتستانت أنجلو -ساكسونيين، ولم ينسحب من تلك المدرسة إلا عام ١٩٢٦ ولأسباب صحية. وبالطبع كانت هذه المهام التبشيرية التي التزم بها ماكدونالد قد أثرت على فكره واستشراقه، بحيث أن كل اجتهاداته أفضت إلى ما صار عنده عبارة عن فكرة ثابتة مترسخة، هي أن المسلمين اليوم محتاجون إلى أن ينقذوا من طرف البعثات التمسيحية النشيطة، ليس

على الصعيد الخيري و«الإنساني» فحسب، وإنما أيضاً لكي يسترجعوا شعورهم بالغيب والتعالي في إطار ديانة التثليث.

أما الحالة الثانية فيشخصها كارل هينرش بيكر (م ١٩٣٣) المشار إليه سابقاً، وهو ألماني بروتستاني، كان ملتزماً بسياسة بلاده الاستعمارية (في أفريقيا الشرقية والجنوب .غربية والكامرون والطوغو...) ومدرساً في المعهد الاستعماري لهامبورغ من ١٩٠٨ إلى ١٩١٣. وهذا العالم المتفلسف كان متشبعاً بفكرته القائلة بأن معيار فهم وتقييم الظواهر الثقافية للديانات الثلاث لا يوجد إلا في إنسية الحضارة الإغريقية. ولو أن بيكر ترك فكرته هذه في إطارها النظري العام، لظلت قابلة للبحث المقارن والمداولة الموسوعية، غير أنه بات يصرّفها في ما يشبه التبشير بالأربنة Europeanisation ذات الأصل اليوناني .المسيحي؛ فهو يقول في إحدى طلعاته: «إن الشعوب الغربية (انطلاقاً من عصر النهضة) قد صارت تعي بأن لباس الترهب الذي تزينت به في القرون الوسطى قد أتاها من الشرق، وأنشأت عالماً جديداً لا يقوم فيه العنصر الشيق إلا على ملامح غير دالة. أما الشرق، فما ان له أن يتخلص من رؤيته للحياة والعالم، التي ازدادت عنده. وحتى اليوم، فإنه لا زال مأخوذاً في شباك العصر الوسيط»[٢٤]. فالواجب إذن على ضوء هذا الاستخلاص، هو أربنة الإسلام بأسرع ما يمكن، ذلك لأن مستقبل هذا الأخير، حسب توقع بيكر: «لا يقوم إلا في تكيفه مع حياة الروح الأوروبية، وإلا فإن أيامه معدودة»[٢٥]؛ كما أن هذه الأربنة تلبي، من جهة أخرى، مصلحة ألمانيا الوطنية في مستعمراتها الإفريقية، نظراً لكون الإسلام يتوافق و«عقلية» الزنوج وفطرتهم. وهذا ما يكشف عن بيكر بصريح العبارة في محاضرة ألقاها تحت رئاسة «الاتحاد الاستعماري الفرنسي» في باريس سنة ١٩١٠، إذ يعلن قائلاً: «إن حضارة الإسلام متفوقة على حضارة الأهالي [السود]، كما أن حضارتنا متفوقة على الأولى. وهذا الواقع الأخير ليس من ذنب الإسلام. إنه نتيجة تدني الأجناس التي صنعته. ولهذا كانت الحضارة الإسلامية أكثر تطابقاً مع ذهنية الزنجي من ذهنيتنا»[٢٦]. وفي سبيل إحسان التغلغل الاستعماري في مناطق إفريقيا السوداء ذات الأغلبية المسلمة، أي في بلاد قبائل البول والهاوسا، نرى بيكر لا يدخر جهداً في إسداء النصائح وإعطاء التوجيهات التي تدور كلها حول ضرورة التفاهم عبر .القاري بين القوى المستعمرة،

وإغراء القواد والعلماء المسلمين إدارياً ومادياً، وخلق جزر مسيحية قوية كقواعد للنشاطات التبشيرية، الخ. ويختتم جازماً ومفصحاً عن قناعته الراسخة: «إن تفاهماً حول موقف موحد بإزاء الإسلام هو في صالح الحكومات. أما الخوف من إمكانية إقدام قوى عظمى على التحالف مع الإسلام للحد من مخططات قوى أخرى، فلا يظهر لي قائماً على أساس من الصحة، لأن تضامن الإسلام إن هو إلا شبح، أما تضامن الجنس الأبيض فهو واقع»[٢٧].

وأما الحالة الثالثة فيمثلها المستشرق الهولندي البروتستاني سنوك هرخرونيه (م. ١٩٣٦) المذكور سالفاً، الذي عمل لمدة تزيد عن ثلاثين سنة كخبير لحكومات بلاده في الشؤون الإسلامية، بحيث إنه ساهم في تخطيط سياستها الاستعمارية بأندونيسيا، وعين رسمياً (مارس ١٨٩١) في خدمة إدارة المستعمرات الهولندية بوصفه «مستشاراً في اللغات الشرقية والشريعة الإسلامية». وبمقتضى هذا التعيين، انتقل سنوك - هرخرونية إلى أتيه Atjeh بسومترا (بالجزر الهندية الشرقية) قصد مساعدة حاكمها على ترويض سكانها المتمردين على الهيمنة الاستعمارية، بفعل تأثرهم بالدعوات الإسلامية المنتشرة. وقد تمكن هرخرونية من إعداد تقرير مفصل عن تلك المنطقة سلمه إلى حكومته أي في ماي ١٨٩٢ بعد أن انتهت مهمته في فبراير من نفس السنة. والتقرير عبارة عن إخبار ميداني دقيق حول الحركات السياسية والدينية بأتيه، صلح لصاحبه كمادة خام لتحرير كتابه ذي الجزءين، أهل أتيه[٢٨] De Atjehers. ويُعترف لمستشرقنا العالم بالفضل في إتمام تهدين أتيه الذي بدأه الجنرال فان هوتس، إذ مما يرويه بوسكي في تقديم أعمال سنوك هرخرونية المختارة أن هذا الأخير كان قد عرض على سلطات بلاده، في سبيل تحقيق ذلك الهدف: «أن يذهب إلى أتيه المتمردة متنكراً في حال جندي هارب من الخدمة في الجيش الاستعماري الهولندي. إلا أن عرضه هذا لم يقبل لما يحتويه من مخاطر على حياته...»[٢٩]. فأي إخلاص نضالي أكبر من هذا؟! ولم ينقطع هذا العالم والسياسي عن إرشاد حكومات بلاده إلا في ١٩٢٧، وذلك بعد أن استشعر نمو الحركات الوطنية الأندونيسية واستفحال أحوال العلاقات الدولية...

إن كثافة نشاط هرخرونية في خدمة وطنه تنعكس في عدد استشاراته الحكومية الهائل، التي بلغت ١٤٠٠، لم ينشر منها إلا ٢٢٥. والذين اطلعوا على عينات منها

رأوا أنها ترسم حقاً لهولندا سياستها الإسلامية وتوجهها نحو قواعد أساسية، هي: معارضة الإسلام «المتحجر» وشريعته المكتوبة «المتكسلة» بالتركيز على أعراف وعادات السكان المحليين، ثم مساندة طبقة النبلاء المهيأة أكثر من سواها لاستيعاب الحضارة (الغربية) المتفوقة، وأخيراً إنعاش وتطوير التعليم الغربي ودمج الأندونيسيين في الإدارة[٣٠]. وهذه السياسية التي قصد بها هرخرونية توحيد الأندونيسيين بالهولنديين في ما يسميه «أسرتنا الوطنية الكبرى»، هذه السياسة الاشتراكية «التحضيرية» التي وسمها صاحبها بالأخلاقية والعقلانية (!) قد كان يصدر فيها عن شعور حاد بمركزية الحضارة الأوروبية وتفوق نموذجها. فهو يكتب مثلاً: «إن سيطرتنا لابدّ لها أن تبرر بدخول الأهالي في حضارة أكثر تفوقاً. فيلزم أن ينالوا تحت قيادتنا مكانة بين الشعوب تستحقها خصالهم الطبيعية»[٣١]. وكان يرى أكبر حائل أمام هذا المشروع متمثلاً في الدعوة الإسلامية panislamism، هذا «الوباء والخطر الداهم»، حسب تعبيره، بحيث إنها صارت، مع نداءاتها إلى الجهاد، عبارة عن كابوس يؤرقه ويفسد عليه رؤاه وعروضه في مجال ضم المستعمرات الشرقية للمملكة الهولندية «الوطن الأم»، وهكذا ارتأى أنه بقدر ما يجوز مهادنة الإسلام الديني، وحتى المجتمعي، بقدر ما يلزم معارضة الإسلام السياسي بـ «رفض حازم».

***

أخيراً، إن المشكل، سواء في الاستشراق القطري أو في الاستشراق الإسلامياتي، ليس في أن تستلب المستشرقين إكراهاتُ أزمنتهم وجاذبيتها السياسية، ولا حتى في أن ينيروا الآلة الاستعمارية بعلمهم ومهاراتهم، بل إنه يكمن في أنهم قضوا سواد أعمارهم من غير أن يعوا استلابهم أو أن يراجعوا بالتمعن والنقد التزامهم الذهني والعملي بالعقد الاستعماري. ولا يتعلق الأمر هنا بعجزهم عن القفز خارج عصورهم، بقدر ما يقوم حول قصورهم عن إدراك «معنى التاريخ» أو تصحيح أفكارهم ومواقفهم في الاتجاه الأصوب والأعدل .كما حصل هذا فعلاً لقلة قليلة منهم إبان المرحلة الاستعمارية نفسها ـ حتى إن ذلك القصور قد تحول عند البعض إلى ما يشبه العمى المعرفي والتاريخي.

الهوامش:

(١) كأمثلة على تلك الأغطية الذرائعية: ١٨٦٠، فرنسا تتدخل في لبنان بزعم حماية الموارنة ضد الدروز... ١٨٨١ ـ ١٨٨٢: قَنبلة الإسكندرية وسحق الثورة العرابية في التل الكبير، فاحتلال الإنجليز لمصر في عهد الخديوي توفيق، وكل هذا بعدما عرفه هذا القطر العربي من تغلغل أوروبي بدعوى مراقبة فرنسية ـ إنجليزية للميزانية المصرية المنهكة بالقروض في عهد الخديوي إسماعيل... ١٨٨٨: بداية التسرب الإنجليزي إلى الحجاز بدعوى مساعدة القومية العربية بزعامة شرفاء مكة على مناهضة العثمانيين... ١٩١٢: فرض نظام الحماية الفرنسية على المغرب بحجة عجز هذا الأخير عن تسديد ديونه الخارجية، الخ.

(٢) انظر ج. دوچا، تاريخ المستشرقين في أوروبا من القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع عشر، (بالفرنسية). ط. ميزونوف، باريس ١٨٦٨، ج ١، ص ١١.

(٣) انظر دراسة بيرك «أبعاد الاستشراق المعاصر» في مجلة Ibla، عدد XX، ١٩٥٧، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٤) لقد عرضت على جولدسيهر، وهو مجري يهودي، مهمة صهيونية بين العرب (مهمة Goodwill)، فرفض، لأسباب مبدئية، القيام بها...

(٥) ويتابع ماسينيون قائلاً: «لنعترف أن المغرب كان في حالة سيئة. غير أن خمسين سنة من الاحتلال، على الرغم من ليوطي وعلو مثاله الفرنسي ـ الإسلامي، لم تكن لتترك أي شيء جوهري». (الأعمال الصغرى Opera Minora نصوص جمعها ي. مبارك، ط. دار المعارف، بيروت ١٩٦٣، جـ٣، ص ٧٧٣ ـ ٧٧٤.

(٦) لورانس، أعمدة الحكمة السبعة، الترجمة الفرنسية، ط. بايو، باريس ١٩٨٢، ص ٣٦.

(٧) انظر نصوص لورانس الأساسية (بالفرنسية)، ترجمة ايتيانبل وياسو جوشير، ط. جاليمار ١٩٦٥، ص ١٨٣.

(٨) أعمدة الحكمة السبعة، المرجع المذكور، ص ٨٢١ أو في الطبعة الإنجليزية Pinguin Books، لندن ١٩٦٢، ص ٦٨٤.

(٩) انظر ماسينيون، الأعمال الصغرى، المرجع المذكور، ج ٣، ص ٧٧٥.

(١٠) انظر قرون المغارب الغامضة، ط. بايو، باريس ١٩٢٧، ص ٢٨.

(١١) نفس المرجع، ص ٢٢٤.

(١٢) نفس المرجع، ص ٣٠.

(١٣) من المعروف تاريخياً أنه خلال النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة (العاشر ميلادي) كانت قبائل بني هلال وبني سليم تشارك في ثورة القرامطة بشمال شرق الجزيرة ضد الخلافة العباسية، تلك الثورة التي كانت بفوضاها وتجاوزاتها تلحق الضرر بالدعوة الشيعية عموماً والإسماعيلية خصوصاً. وهذا ما حدا بالفاطميين في ٣٦٤ هـ / ٩٧٨ م إلى تجميع تلك القبائل في منطقة النيل الأعلى مخضعينهم للإقامة الإجبارية. وفي منتصف القرن الموالي وبالذات في ٤٤١ هـ / ١٠٤٨ م أقدم الخليفة الفاطمي المستنصر بالله بإيعاز من وزيره اليازوري على ترغيب تلك القبائل البدوية في إفريقيا والظفر بها، وذلك بسبب أن أمير هذه البلاد المعز الزيري شق عليه عصا الطاعة وثار على الحماية الفاطمية. وهكذا تمكن الحكم الفاطمي من تحقيق غايتين بضربة واحدة: الانتقام من الزيريين، والتلخص من عبء الهلاليين...

(١٤) ج. مارسي وآخرون، تاريخ الجزائر، ط. ١٩٦٢، ص ١١٨.

(١٥) جوتيي، تاريخ ومؤرخو الجزائر، ط. ١٩٣٠، ص ٣١.

(١٦) جوتيي، عصور المغارب الغامضة، المرجع المذكور، ص ٣٨٨.

(١٧) في نصوص عديدة لجوتيي نقرأ الكثير من الأحكام العنصرية المهيمنة ليس في حق العرب وحدهم، بل أيضاً في حق البربر عامة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: «هذا الجنس البربري عبارة عن وعاء فاسد un pot pourri» (نفس المرجع، ص ١٩). «البربر،

منذ ثلاثة آلاف سنة لم يكونوا أبداً شعباً، وهم بالرم من حيويتهم المتوثبة لم تكن لهم أية شخصية إيجابية [أي لا كتابة لهم ولا فنون ولا ثقافة]» (ص ٢٥).

«إن المغربي، من بين السلالات البيضاء المتوسطية، يمثل حقاً المتخلف الذي ظل بعيداً في المؤخرة» (ص ٥). وعند مؤرخ آخر هو هنري باسي نجد نفس النفور والازدراء بإزاء البربري، إذ يكتب عنه: «إن البربري الذي لم يستوعب شيئاً عاجز عن الاستمرار لوحده في الطريق الذي اقتيد فيه. وبمجرد ما تنتهي الهيمنة الأجنبية، فإن البربري يكون مستعداً لتبني عادات مالك جديد بالسرعة التي نسي بها عادات السالفين؛ أما إن تُرك لنفسه فإن ما يعقب الحضارة الأجنبية هي مرحلة جديدة من الهمجية» (بحث في أدب البربر، ط. ج. كابونيل، باريس ١٩٢٠، ص ٢٩).

(١٨) عصور المغارب الغامضة، المرجع المذكور، ص ٢٤.

(١٩) نفس المرجع، ص ٢٧ ـ ٢٨. أطروحة جوتيي توجد مضمرة في العرب ببلاد البربر (١٩١٣) لجورج مارسي، بل وحتى عند كاريت (١٨٥٣) وميرسيي (١٨٧٥)، كما أنها ـ في ما يخص دور العرب الهدام ـ تعود إلى الظهور حتى في عمل روجي إدريس اللاحق / بلاد البربر الشرقية في عهد الزيريين/ (١٩٦٢). وهناك لحسن الحظ مقالات تقويمية في نفس الموضوع ظهرت أواخر الستينات وخلال السبعينات، منها: جان بونسي «أسطورة الغزو الهلالي» حوليات E. S. C.، سبتمبر ١٩٦٧، وبيرك «الجديد حول بني هلال» في Studia Islamica، ج ٣٦، ١٩٧٢، منشور كذلك في من الفرات إلى الأطلس، ط. سندباد، باريس ١٩٧٢، ج ١، الخ.

(٢٠) ش. أ. جوليان وكـ. كوروتوا، تاريخ أفريقيا الشمالية، ط ٢، ١٩٥١، ص ٤٨.

(٢١) ش. أ. جوليان، أفريقيا الشمالية تسيس، ط. الثالثة، جوليار، باريس ١٩٧٢، ص ٢٥٣.

(٢٢) ج. كامب. الآثار والطقوس المأتمية، ط. ١٩٦١، ص ٧.

(٢٣) انظر محمد ساحلي، تصفية استعمار التاريخ، ط. ماسبرو، باريس ١٩٦٥.

(٢٤) يذكره وردنبورغ في كتابه: الإسلام في مرآة الغرب، المرجع المذكور، ص ٩٣.

(٢٥) نفس المرجع، ص ١٠٨.

(٢٦) انظر بيكر، الإسلام واستعمار أفريقيا، ط. باريس ١٩١٠، ص ١٩.

(٢٧) نفس المرجع، ص ٢٤.

(٢٨) نشر الجزءان على التوالي في بتافيا (١٨٩٣) وليدن (١٨٩٤).

(٢٩) انظر سنوك هرخرونية، أعمال مختارة (بالفرنسية والإنجليزية)، نشرها بوسكي وشاخت، ليدن، ١٩٥٧، ص XVIII.

(٣٠) انظر بوسكي في: السياسة الإسلامية والاستعمارية لهولندا، ط. هارطمان، باريس (د. ت)، وردنبورغ، الإسلام في مرآة الغرب، ص ٢٦ وما بعدها.

(٣١) يذكره وردنبورغ، نفس المرجع، ص ١٠٢.

الدِّرَاسَاتُ الفِكْرِيَّةُ

الدراسات الفكرية

- دَوْرُ الوَحِيدِ البَهْبَهَانِيّ رحمه الله فِي تَجْدِيدِ عِلْمِ الأُصُولِ
- الإِلْحَادُ الجَدِيدُ - الهَوِيَّةُ، الأُسُسُ، وَالخَلْفِيَّاتُ -

دَورُ الوَحِيدِ البَهبَهَانِيّ رحمه الله في تَجدِيدِ عِلمِ الأُصُول

❖ آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي رحمه الله(*)

(*) كما هو دأب المجلة والتزامها بنشر فكر وأبحاث الشيخ الآصفي رحمه الله وفاءً لفكره وجهاده.

علم الأصول قبل عصر الوحيد البهبهاني:

اكتسب علم الأصول في عصر الشيخ حسن بن زيد الدين الشهيد الثاني (صاحب المعالم) (المتوفى ١٠١١ ه) حدا كبيرا من النضج والمنهجية في كتاب (معالم الأصول) لهذا الفقيه الجليل. وقد استمر هذا الكتاب إلى اليوم الحاضر محورا للتدريس في المراحل الأولية من دراسة هذا العلم، ومحورا للتحقيق ومن أهم التحقيقات التي كتبت حول هذا الكتاب حاشية الشيخ محمد تقي ﷺ وهي من أفضل ماكتب في هذا العلم.

وقد سئل الشيخ مرتضى الأنصاري ﷺ بعد أن شاع كتاب فرائد الأصول لم لم يشفع المباحث العقلية التي دونها في كتابه الجليل (فرائد الأصول) بكتاب آخر في مباحث الألفاظ لتكتمل عنده دورة كاملة في الأصول فقال ﷺ إن الشيخ محمد تقي الأصفهاني أغنانا عن ذلك بما كتبه من التعليقة على المعالم.

الاتجاه الاخباري والأمين الاسترآبادي:

إلا أن حدثا جديدا طرأ على هذا العلم، فقد ظهر في هذه الفترة اتجاه جديد في الاجتهاد عند الشيخ على يد الشيخ محمد أمين لاسترآبادي (المتوفى ١٠٣٦ ه) مؤلف كتاب (الفوائد المدنية) في الاستغناء عن القواعد العقلية. وعرف هذا الاتجاه الجديد ب (الأخبارية) في مقابل المدرسة الأصولية السائدة في الأوساط الفقهية الشيعية.

ورغم أن الأمين الاسترآبادي يحاول أن يبرز لهذا الاتجاه عمقا تاريخيا يمتد إلى عصر الصدوقين والفقهاء

الأوائـل ولكـن مـن الواضـح أن هـذا الاتجـاه بأبعـاده وخصائصه وقواعده ـ الذي يذكره الأمين الاسترآبادي في (الفوائد المدنية) ـــ اتجاه جديد في الاجتهاد عند الشيعة.

وقد كاد هذا الاتجاه الجديد أن يحدث صدعا في الاجتهاد عند الشيعة لولا أن الفقهاء والأصوليين وقفوا أمام هذا التوجه ودافعوا عن الطابع العقلي للأصول مما أدى إلى تقلصه وتراجعه بالتدريج وضعفه عن مواصلة التحـرك والتـأثير علـى الوسـط الفقهـي فـي المـدارس الشيعية.

ويبـدو أن الخلفيـة التـي كانـت مـن وراء ظهـور هـذه المدرسة هي التخوف من الاستغراق في اعتماد العنصر العقلي في الاجتهاد، والابتعاد عن النص الشرعي، كما حـدث ذلـك لمدرسـة الـرأي عنـد أهـل السـنة، حيـث اسـتدرجهم اعتمـاد الـرأي إلـى القيـاس والاستحسـان ومحاولة استنباط أحكام الله تعالى بمثل هذه المصادر الظنية التي لا تغني عن الحق شيئا.

غير أن الأمين الاسترآبادي ومن جاء بعده من أعلام الأخبـاريين غـالوا فـي هـذا التحفظ والتخوف حتى أدى بهم ذلك إلى موقف سلبي من العقل والملازمات العقلية والتشكيك في حجية الاحكام العقلية إلا ما كان له مبدأ حسي أو قريب من الحس كالرياضيات.

الدليل العقلي بين الأصوليين والأخباريين:

وقـد وجـدت أن كلمـات الأخبـاريين مضـطربة ومختلفة في أمر اعتماد العنصر العقلي في الاجتهاد حتى أن المحقـق الخراسـاني ﷺ اسـتقرب فـي كتابـه (كفايـة الأصول) أن يكون مقصود الأخباريين واحدا من اثنين أحدهما كبروي والاخر صغروي، أما الامر الكبروي فهو منع الملازمة بين الحكم العقلي والحكم م الشرعي (بين ما يجب بالعقل وما يجب بالشرع)، وأما الامر الصغروي فهو التشكيك في إمكان الوصول إلى نتائج قطعية من المقدمات العقلية وأن نتائج المقدمات العقلية لا تزيد على أن تكون أحكاما ظنية.

ويعتقد المحقق الخراساني أن كلمات الأخباريين ولا سيما فـي كتـاب (الفوائـد المدنيـة) لا تفقـد الـدليل علـى وجود مثل هذا الاتجاه السلبي تجاه العقل.

ولـو أن علمـاء الأخبـاريين كـانوا يسـتوعبون الموقـف السـائد فـي المدرسـة الأصـولية فـي التفريـق بـين الظـن

والرأي الذي لا يغني عن الحق من جانب وبين حكم العقل القطعي من جانب آخر لما سلكوا هذا المسلك العسير من الرأي. فإن الحجة عند الأصوليين هو الدليل الذي يثبت متعلقه ثبوتا قطعيا سواء كانت حجيته ذاتية وهو القطع (العلم) أو كانت حجيته عرضية وهي الطرق والامارات التي تثبت حجيتها بدليل قطعي وحجية القطع ذاتية لا يمكن أن تناله يد التشريع لا سلبا ولا إيجابا فإن القطع هو انكشاف المقطوع به للقاطع، وما كان كذلك كانت الحجية حاصلة له بالذات، ولا معنى لتحصيل ما هو حاصل بالذات، كما لا معنى لسلبها، وأما الامارات والطرق الظنية فإن حجيتها تؤول أخيرا إلى ما يكون حجة بالذات أخذا بالقاعدة العقلية المعروفة القائلة (إن كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات).

ومن لوازم الحجية العقلية: المنجزية والمعذرية، فيحكم العقل بحسن عقاب العبد على تقدير مخالفة الحجة إذا أصابت الحجة الواقع، كما يحكم بقبح عقابه وإعذاره على تقدير موافقة الحجة أصابت الحجة الواقع أم لا. وهذه القضايا من بديهيات علم الأصول.

ولا سبيل للنقاش في شئ من ذلك والأدلة العقلية قائمة على هذه البديهية.

وأما الرأي الذي يستند الظن ولا يستند حجة ذاتية أو حجة مجعولة من قبل الشارع قطعا فلا شأن له في الاستنباط.

ولو أن الأخباريين كانوا يستوعبون هذه البديهية في الحجية لما حدث هذا الصدع في الاجتهاد، ولما تجاوز الخلاف بينهم وبين الأصوليين الخلاف الصغروي في قيام الحجة وعدمها، لا التشكيك في أصل حجية الاحكام العقلية وملازمتها في الشرع في فرض وقوعها وحصولها.

وهذه هي النقطة الجوهرية في الخلاف بين الأخباريين والأصوليين.

المسائل الخلافية الأخرى بين المدرستين:

وأهم المسائل التي اختلفت فيها هاتان المدرستان بعد مسألة حجية العقل والتلازم بين الحكم العقلي والشرعي هي:

أولا: قطعية صدور كل ما ورد في الكتب الحديثية الأربعة من الروايات لاهتمام أصحابها بتدوين الروايات التي يمكن العمل والاحتجاج بها وعليه فلا يحتاج الفقيه إلى البحث عن أسناد الروايات الواردة في الكتب الأربعة

ويصح له التمسك بما ورد فيها من الأحاديث وهذا هو رأي المدرسة الأخبارية.

أما الأصوليون فلهم رأي آخر في ما ورد في الكتب الأربعة ويقسمون الحديث إلى الأقسام الأربعة المشهورة: الصحيح والحسن والموثق والضعيف ويأخذون بالأولين أو بالثلاثة الأول دون الأخير.

ثانيا: عدم جريان البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية وهو رأي للأخباريين، أما الأصوليون فيذهبون إلى صحة جريان البراءة في الشبهات الحكمية الوجوبية والتحريمية بالعقل والأدلة النقلية.

ثالثا: نفي حجية الاجماع وهو رأي معروف للأخباريين أما الأصوليين فيتمسكون بالاجماع إذا كان من الاجماع المحصل.

رابعا: نفي الاحتجاج بالكتاب العزيز. وقد توقف الأخباريون عن العمل بالقرآن ما لم يرد فيه إيضاح من الحديث وذلك لطرو مخصصات ومقيدات من السنة لعموماته ومطلقاته، ولما ورد من الأحاديث الناهية عن تفسير القرآن بالرأي.

ومهما يكن من أمر فقد توسعت هذه الحركة العلمية وشقت طريقها إلى الأوساط العلمية الشيعية وفرضت طريقتها على العقلية الفقهية الشيعية بفضل الجهود التي بذلها مؤسس هذه الطريقة الأمين الاسترآبادي ﵀ فقد كان الأمين الاسترآبادي شخصية قوية من الناحية العلمية، ويبدو على مناقشاته وأبحاثه في كتابه (الفوائد المدنية) القدرة على البحث العلمي والدقة العلمية.

وقد أشغلت هذه المعارضة العلمية التي قادها الأمين الاسترآبادي فقهاء الشيعة فترة من الزمان، وأدخلتهم في صراع لم يكن لهم به عهد من قبل.

وقد يكون الذي حدث خيرا لهذا العلم فإن هذا الصراع قد فتح لهذا العلم فرصا جيدة للنمو والتكامل والتلاقح... لم يتم لولا ظروف هذا الصراع.

تطور علم الأصول بعد الأمين الاسترآبادي:

وظهر في هذه الفترة نفر من كبار علماء الأصول جاءوا من بعد هذ المعركة الفكرية التي أثارها الأمين الاسترآبادي... حاولوا أن يثروا هذا العلم بتحقيقات جديدة وأن يحكموا بناء هذا العلم ويقننوه ويحدثوا في مناهج البحث الأصولي تغييرات جوهرية.

وهذه الحركة العلمية التي قام بها هذا النفر من العلماء كان لها دور كبير في إعادة الحيوية إلى البحث الأصولي وإن لم يكن لها دور حاسم في أضعاف الاتجاه الاخباري وتطويقه، فقد بقيت المدرسة الأخبارية رغم ظهور علماء كبار في أصول الفقه في هذه الفترة تتحرك بقوة في أوساط الفقه والاجتهاد. ولم يتم عزل هذه المدرسة إلا على يد الفقيه محمد باقر البهبهاني المعروف على لسان تلاميذه بالوحيد البهبهاني، كما سوف نرى إن شاء الله تعالى في هذا البحث.

إلا أن من الحق أن العلماء الذين جاءوا في هذه الفترة وألفوا وحققوا في الأصول كان لهم دور كبير في إنضاج مدرسة الوحيد البهبهاني والشيخ الأنصاري.

والتحقيقات التي تمت في هذه الفترة من ظهور مدرسة الأمين إلى ظهور مدرسة الوحيد كان لها تأثير مباشر وقوي في تنقيح وبلورة وتقنين الفكر الأصولي لدى كل من المدرستين اللتين ظهرتا بعد المدرسة الأخبارية وهما مدرسة (الوحيد البهبهاني) ومدرسة (الشيخ الأنصاري) وهاتان المدرستان تدينان لهما.

وأبرز العلماء الذين ظهورا في هذه الفترة هم:

الحسين بن رفيع الدين محمد الحسيني (المتوفى سنة ١٠٦٤ ه): ويعرف ب (سلطان العلماء) لان الشاه عباس الصفوي استوزره فترة من الزمان وزوجه ابنته، كما استوزره الشاه صفي والشاه عباس الثاني، كتب على كتاب (المعالم) تعليقة معروفة فيها كثير من التحقيقات النقدية لنظريات صاحب المعالم.

الفاضل التوني (المتوفى سنة ١٠٧١ ه): ألف مجموعة من الكتب في الفقه والأصول، ولكن لم يبق لنا من هذه المجموعة إلا (الوافية) الذي هو من خير ما ألف في هذا العلم على ما فيه من إيجاز وقد طبع الكتاب قبل زمن طويل في الهند ونفذ في حينه، ولم يعد لهذا الكتاب وجود وأثر في الأوساط العلمية حتى أقدم أخيرا مجمع الفكر الاسلامي بإعادة طبعه وإخراجه بصورة جيدة، وقد تم تحقيق هذه الطبعة بجهود أخينا الجليل السيد محمد حسين الكشميري حفظه الله وجزاه الله خيرا.

وللشيخ الأنصاري في (فرائد الأصول) اهتمام بليغ بهذا الكتاب فهو يذكره ويشيد ب آرائه وينتقده باحترام خاص.

وقد سبق الفاضل التوني معاصريه في تنظيم أبواب الأصول ونقد المنهج الأصولي المعمول به لدى العلماء في عصره ومن قبلهم. فهويرى أن علم الأصول ينقسم

إلى شطرين، مباحث الألفاظ والمباحث العقلية وهو التقسيم المعمول به إلى حد ما حتى اليوم. ويرى أن مباحث مقدمة الواجب والضد والمفاهيم يجب أن تندرج في المباحث العقلية دون مباحث الألفاظ في الوقت الذي كان العلماء المعاصرون له ومن قبلهم يدرجون هذه المباحث في بحث الألفاظ.

وحتى اليوم، فإن المنهج المعمول به والمتعارف في الكتب الأصولية ودروس الأصول هو درج هذه الأبحاث في مباحث الألفاظ، فالمحقق الخراساني مثلا وضع هذه المباحث في المجلد الأول من كتابه (كفاية الأصول) وهو المجلد الخاص بمباحث الألفاظ... وفي (الوافية) يضع الفاضل التوني هذه المباحث ضمن الأبحاث العقلية تحت عنوان (التلازم بين الحكمين) وقد وجدنا من المتأخرين

المحقق الشيخ محمد الحسين الأصفهاني يلتزم بهذا النظم إلى حد ما في كتابه القيم الذي وضعه في أصول الفقه وهو: (الأصول على النهج الحديث).

ومما يلاحظ في (الوافية) تقسيم الأدلة إلى أدلة شرعية (وهي الكتاب والسنة والاجماع) وأدلة عقلية ويقسمها إلى ما يستقل بحكمه العقل وما لا يستقل.

ومهما يكن من أمر فإن هذا العالم الجليل قد فتح للعلماء في كتابه الصغير هذا من فرص التفكير والتجديد والابداع الشئ الكثير.

والذي يقارن بين هذا الكتاب وكتاب (المعالم) للشيخ محمد بن زين الدين ﵀ وهو بحجمه يلمس الفارق الكبير في المستوى والعمق بين هذين الكتابين اللذين ألفهما عالمان من أعلام هذا العلم يفصل بينهما نصف قرن من الزمان تقريبا وهو زمن قصير في عمر تاريخ العلم.

المحقق السيد حسين الخوانساري (المتوفى سنة ١٠٩٨ ه): خلف لنا هذا العالم الجليل كتابه الكبير الواسع (مشارق الشموس في شرح الدروس) وقد كان الكتاب طبع من قبل طباعة على الحجر غير محققة ولا منظمة ونفذت نسخ الكتاب، وأعادت أخيرا مؤسسة آل البيت ﵈ طبع هذا الكتاب على نفس النسخة المطبوعة السابقة بالأفست. والكتاب حافل بالتحقيقات العلمية، ونأمل أن يوفق الله العلماء إلى تحقيق هذا الكتاب وإخراجه بالشكل المناسب الذي يلائم قيمته العلمية.

وللكتاب طابع عقلي واضح ويطغى هذا الطابع العقلي على منهجه وطريقته في البحث... وقد يصح أن نقول: إن هذا المحقق الجليل هو من أوائل الذين

أدخلوا الدقة العقلية في أبحاث هذا العلم والتي استمرت فيما بعد، وكانت صفة متميزة للدراسات الأصولية عند الشيعة الإمامية.

ولا تزال كلمات هذا العالم المحقق موضع عناية واهتمام المحققين من علماء الأصول حتى اليوم.

المحقق الشيرواني (المتوفى سنة ١٠٩٩ ه): لديه تعليقة معروفة على المعالم، أكمل دراساته في النجف وطلب منه الملك سليمان الصفوي أن ينتقل إلى أصفهان فانتقل إليها وتخرج على يده جمع من العلماء، منهم مؤلف (الرياض). وتحقيات هذا العالم الجليل حول محور كتاب (المعالم) تدل على عمق ودقة واستيعاب.

الصراع بين المدرسة الأصولية والأخبارية:

رغم ظهور علماء كبار في هذه الفترة في العراق وإيران (في النجف وكربلا وأصفهان) من أمثال الفاضل التوني والمحقق الخوانساري فإن الاتجاه الاخباري بقي قويا ونافذا ومتحركا في الأوساط الفقهية الشيعية في (العراق) و(البحرين) و(إيران) و(جبل عامل) وهي الأوساط الفقهية الشيعية الأربعة المعروفة في ذلك الوقت.

ونحن نجد في هذه الفترة دعوة قوية إلى هذا الاتجاه من قبل علماء معروفين في هذه الحواضر الأربعة درسوا وألفوا وحققوا على الطريقة الأخبارية ومنحوا هذه الطريقة قوة وعمقا. وكان من أبرزهم وأفقههم الفقيه الجليل المحقق صاحب (الحدائق الناضرة). وقد استمر هذا الصراع قائما خلال هذه الفترة في حواضر الفقه الإمامي.

أثر العامل السياسي في الصراع بين المدرستين:

ولا نستبعد أن يكون للعامل السياسي دور في تعميق هذا الصراع وتوسعته، فقد كان ملوك الصفوية يوم ذاك يحكمون إيران والعراق. وهما بلدان معروفان بالولاء لأهل البيت عليهم السلام، وكانوا يتقربون إلى الفقهاء، ويقربونهم، ويضعونهم في مواضع حساسة من الدولة. ويدعمون حكمهم بتأييد ودعم الفقهاء، وقد استضافوا خلال هذه الفترة جمعا غفيرا من العلماء من جبل عامل والعراق والبحرين.

ولكن الذي يتتبع سير الأمور في العاصمة الصفوية في ذلك الوقت يجد أن ملوك الصفوية رغم حاجتهم إلى العلماء، ورغم اهتمامهم بهجرة الفقهاء إلى عاصمة ملكهم كانوا يراقبون اتساع دائرة نفوذ العلماء في أجهزة الحكم وفيما بين الناس بقلق... وقد كان ذلك يؤدي بهم أحيانا

إلى طلب الهجرة العكسية من بعض الفقهاء من أصفهان إلى العراق، كما حدث ذلك للمحقق الكركي ﵀. فقد كانوا يجدون في اتساع دائرة نفوذ العلماء ما يزاحم نفوذهم وسلطانهم وشعبيتهم. ولنا أدلة وشواهد عديدة على ذلك لسنا الان بصدد استعراضها ودراستها.

وعلى ذلك فلا نستبعد أن يكون لملوك الصفوية دور في اتساع رقعة الخلاف وتعميقها بين المدرستين الشيعيتين في الاجتهاد (الأخبارية والأصولية).

ومهما يكن من أمر فقد اتسعت دائرة هذا الصراع، واكتسب عمقا أكثر مما يستحق، وكاد أن يكون له دور سلبي في نمو وتكامل هذا العلم الشريف الذي لا بد منه في الاجتهاد. وشاء الله أن يحتدم هذا الصراع الفكري في كربلا بين اثنين من أبرز فقهاء هاتين المدرستين، وأكثرهما عمقا وإنصافا ودينا وورعا وهما صاحب الحدائق ﵀ والوحيد البهبهاني ﵀.

ولنقرأ قصة هذا الصراع في كربلا.

الصراع بين المدرستين في كربلا:

انتقل الشيخ يوسف صاحب الحدائق ﵀ إلى كربلا، وازدهرت به هذه الحاضرة العلمية وانتعشت المدرسة الأخبارية، وكانت هي الاتجاه السائد للاجتهاد في هذه المدينة المقدسة يوم ذاك، وكانت الدروس والتحقيقات العلمية تجري على هذا المنوال.

الصراع الفكري بين الوحيد وصاحب الحدائق في كربلا:

كان الوحيد البهبهاني (المتوفى سنة ١٢٠٦ ه) يوم ذاك في مدينة بهبهان، تعزله هذه المدينة المنزوية عن المشاركة الفعالة في الصراع الدائر بين هاتين المدرستين، وكان يشعر بفداحة الخسارة لو أن الفكر الأصولي انزوى عن الساحة، وفقد دوره في إدارة الاجتهاد والاستنباط... فهاجر إلى كربلا، وانتقل إلى هذا الجو العلمي الحافل بالصراع والاخذ والرد، وحضر درس الشيخ يوسف صاحب الحدائق بعض الأيام. ويومئذ لا يعرفه أحد ممن حضر درس الشيخ، ولا يعرف ما قدر الله له من دور كبير في هذا الصراع. فقام في بعض الدروس ـ بعد أن انفض الدرس ـ على قدميه ونادى بجماهير الطلبة الذين كانوا يحضرون دروس الشيخ يوم ذاك بصوت عال:

(أنا حجة الله عليكم) وشرح لهم الاخطار التي تحيق بالاجتهاد بعزل علم الأصول عن الحوزات

العلمية... وتحولت مدرسة (كربلا) يومئذ ـــ بعد قدوم هذين العلمين ـ إلى ساحة لصراع فكري عنيف من أعنف ما يكون الصراع وفي نفس الوقت من أنزه ما يكون الصراع بين هاتين المدرستين، وبشكل خاص بين هذين الشيخين الجليلين صاحب الحدائق والوحيد البهبهاني رحمهما الله.

حدث الشيخ عباس القمي في (الفوائد الرضوية) عن صاحب (التكملة) عن الحاج كريم (فراش الحرم الحسيني الشريف) أنه كان يقوم بخدمة الحرم في شبابه، وذات ليلة التقى بالشيخ يوسف البحراني والوحيد البهبهاني داخل الحرم الحسيني الشريف وهما واقفان يتحاوران، وطال حوارهما حتى حان وقت إغلاق أبواب الحرم فانتقلا إلى الرواق المحيط بالحرم واستمرا في حوارهما وهما واقفان، فلما أراد السدنة إغلاق أبواب الرواق انتقلا إلى الصحن وهما يتحاوران، فلما حان وقت إغلاق أبواب الصحن انتقلا خارج الصحن من الباب الذي ينفتح على القبلة، واستمرا في حوارهما وهما واقفان فتركهما وذهب إلى بيته ونام، فلما حل الفجر ورجع إلى الحرم صباح اليوم الثاني سمع صوت حوار الشيخين من بعيد، فلما اقترب منهما وجدهما على نفس الهيئة التي تركهما عليها في الليلة الماضية مستمران في الحوار والنقاش، فلما أذن المؤذن لصلاة الصبح رجع الشيخ يوسف إلى الحرم ليقيم الصلاة جماعة ورجع الوحيد البهبهاني إلى الصحن وافترش عبأته على طرف مدخل باب القبلة، وأذن وأقام وصلى صلاة الصبح.

وفي أمثال هذه المحاورات كان الوحيد يتمكن من خصومه الفكريين ويدحض شبهاتهم ويكرس الاتجاه الأصولي ويعمقه.

ولا بد أن نقول مرة أخرى اعترافا بالفضل للشيخ يوسف مؤلف (الحدائق): إن تقوى الشيخ وخلوصه وصدقه وابتغاءه للحق كان من أهم عوامل هذا الانقلاب الفكري الذي جرى على يد الوحيد في كربلا، ولو كان الشيخ يوسف يبتغي الجدل العلمي في حواره مع الوحيد البهبهاني لطالب محنة هذه المدرسة الفقهية، واتسعت مساحة الخلاف فيها، وتعمق فيها الخلاف، ولكن الشيخ يوسف كان يؤثر رضا الله والحق على أي شئ آخر، ومكن الوحيد البهبهاني في حركته الاصلاحية العلمية.

ومن غرائب ما يروى عن هذا العبد الصالح، أن

الوحيد كان يحظر على تلاميذه حضور دروس الشيخ يوسف، ولكن الشيخ في المقابل كان يسمح لتلاميذه بحضور دروس الوحيد، وكان يقول كل يعمل بموجب تكليفه، ويعذر الوحيد في ذلك، وهو نموذج رائع من نماذج سعة الصدر والتقوي في فقهائنا الاعلام.

ونشط الوحيد البهبهاني يومئذ في التدريس وحفل درسه بفضلاء الطلبة وعلماء كربلا، وبرز في مجلس درسه عدد كبير من العلماء والمحققين والمجتهدين ممن تخرجوا عليه.

ولو تحرينا نحن فروع شجرة فقهاء أهل البيت في القرن الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر وجدنا أنهم جميعا يرجعون بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى الوحيد البهبهاني ولذلك يطلق عليه (أستاذ الكل) أو (الأستاذ الأكبر) وهو لقب يختص به هذا المحقق الجليل.

تآليف الوحيد:

خلف الوحيد البهبهاني من بعده كتبا قيمة من آثاره وأفكاره، يقول تلميذه الشيخ أبو علي في (منتهى المقال): إن تآليف الأستاذ يقرب من ستين كتابا، وقد خصص الوحيد البهبهاني جملة من كتبه في رد الشبهات عن المدرسة الأصولية، ودحض شبهات الأخباريين، ونظرياتهم من قبيل رسالة (الاجتهاد والاخبار) ورسالة (حجية الاجماع) ورسالة (الفوائد الحائرية) القديمة ورسالة (الفوائد الجديدة). وغير ذلك من التآليف.

وكتب الوحيد متينة ومشحونة بالأفكار الفقهية والأصولية، وتعتبر جملة من أفكاره التي دونها والتي درسها لتلاميذه أسسا لعلم الأصول الحديث.

تلاميذ الوحيد البهبهاني وخلفاؤه:

وبعد الوحيد البهبهاني تولى تلاميذه التدريس والتحقيق في هذا العلم ومارسوا نشاطا واسعا في التحقيق والابداع فيه وأثروا الأصول بكثير من الأفكار الجديدة والتحقيقات النقدية نذكر منهم:

١ ـ المحقق الميرزا أبو القاسم بن محمد حسن القمي (١١٥١ ١٢٣١ ه) صاحب (القوانين) وهو من أفضل ماكتب في الأصول، في مباحث الألفاظ والمباحث العقلية.

وقد توسع المحقق القمي في بحث حجية الدليل

العقلي وفي بحث الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي بما لا نجد له نظيرا في أبحاث المتقدمين عليه وما يقل نظيره في أبحاث المتأخرين.

٢ ـ ومن هؤلاء الشيخ أسد الله بن إسماعيل الكاظمي (١١٨٦ ـ ١٢٣٤ ه) مؤلف كتاب (كشف القناع عن حجية الاجماع) وهو كتاب قيم في البحث عن حجية الاجماع.

٣ ـ والشيخ محمد تقي بن محمد رحيم الأصفهاني (١٢٤٨ ه) صاحب الحاشية المعروفة على معالم الأصول باسم (هداية المسترشدين) وهذا الكتاب هو واحد من أبرز وأفضل ماكتب في مباحث الألفاظ في أصول الفقه، وقد ذكرنا سابقا أن الشيخ الأنصاري ﵀ كان يقول: إنه اكتفي بما كتبه الشيخ محمد تقي الأصفهاني على المعالم عن الكتابة في مباحث الألفاظ واقتصر فقط في كتابه الفرائد على مباحث القطع والظن والشك. ولا تزال الآراء التي طرحها الشيخ محمد تقي في هذا الكتاب تعد مادة للتحقيق والنقد عند المتأخرين وخاصة الشيخ الأنصاري ﵀.

٤ ـ ومنهم الشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٢٥٠ ه) صاحب كتاب (الفصول) وهو من الكتب القيمة في علم الأصول، وكان هذا الكتاب وكتاب (القوانين) من الكتب الدراسية في علم الأصول إلى وقت قريب.

٥ ـ ومحمد شريف بن حسن علي الآملي المعروف ب (شريف العلماء توفي في ١٢٤٥ ه) وهو من أساتذة الشيخ الأنصاري وتخرج عليه جمع من كبار العلماء في الأصول، والشيخ الأنصاري يذكر آراء أستاذه الشريف باحترام وإكبار.

٦ ـ والشيخ ملا أحمد النراقي (المتوفى في ١٢٤٥ ه) من أساتذة الشيخ الأنصاري، له كتاب (مستند الشيعة) في الفقه وكتاب (عوائد الأيام) في جملة من القواعد الفقهية والأصولية.

٧ ـ والسيد محسن الأعرجي الكاظمي (المتوفى سنة ١٢٢٧ ه) تتلمذ على الوحيد البهبهاني وألف في الأصول (المحصول في علم الأصول) و(الوافي في شرح الوافية).

وهؤلاء هم من أبرز رجال هذه المرحلة من تاريخ علم الأصول، وقد ساهموا بدور فعال في إيضاح الفكر الأصولي وتعميقه ونقده وتنميته... ولا شك أن الجهد الذي بذله هؤلاء الاعلام كان له تأثير فعلي في ظهور مدرسة الشيخ الأنصاري بعد مدرسة الوحيد البهبهاني.

والذي يقرأكتاب (الفوائد الحائرية) للوحيد و(فرائد الأصول) للشيخ الأنصاري يلمس بوضوح أثر الجهد الذي بذله هؤلاء الاعلام قبل وبعد الوحيد في تكوين هذه المدرسة وتلك وبلورة الأفكار والتحقيقات الفكرية التي جاء بها الوحيد والشيخ الأنصاري رحمهما الله.

دراسة أهم النظريات الأصولية للوحيد البهبهاني:

وفيما يلي سوف نحاول إن شاء الله إبراز أهم النظريات الأصولية التي ابتكرها هذا الفقيه المجدد في علم الأصول في كتابه القيم (الفوائد الحائرية) لنعرف القيمة العلمية الرائدة لهذا الأثر العلمي الجليل.

فإن هذا الكتاب الجليل يعتبر في الحقيقة فتحا من أهم الفتوحات العلمية المعاصرة في هذا العلم الشريف.

وتقويم هذا الكتاب ودراسته ومعرفة موقعه من علم الأصول الحديث يحتاج إلى استقراء سريع للنظريات التي أبدعها هذا الفقيه الجليل وربطها بالتطورات التي ألحقها الفقهاء من بعده بهذه النظريات للتمكن من معرفة الدور الرائد لنظريات الوحيد ﵀ في علم الأصول.

وإليك عرضا وشرحا موجزا لأهم هذه النظريات:

١ ـ التفريق بين الامارات والأصول: يبدو أن الجذور الأولى لفكرة التفريق بين الامارات والأصول تعود إلى الوحيد البهبهاني ﵀ ومن قبل الوحيد لم يكن الفقهاء يفرقون بين هذين النوعين من الحجج والأدلة. كما إن فقهاء المذاهب الأربعة لا يميزون لحد اليوم بين الامارات والأصول ويدرجون الامارات والأصول كلها في سياق البحث عن الأدلة والحجج.

ولأول مرة نلتقي بدايات هذا التمييز عند الوحيد البهبهاني. فقد ذكر الشيخ الأنصاري ﵀ في بداية المقصد الثالث (من فرائد الأصول) أن التمييز بين الامارات والأصول وتسمية الامارات بالأدلة الاجتهادية والأصول بالأدلة الفقاهتية كان من الوحيد البهبهاني.

وقد استعرضت كتابي الفوائد الحائرية للوحيد ﵀ القديم والحديث فلم أظفر بهذا المصطلح الذي نقله الشيخ عن الوحيد ويمكن أن يكون ذلك في غير هذين الكتابين من مصنفات الوحيد. ولعل المناسبة التي اقتضت تسمية الامارات والطرق نحو خبر الواحد والاجماع والشهرة بالأدلة الاجتهادية، والأصول من

البـراءة والاشـتغال والتخييـر والاستصـحاب بالأدلـة الفقاهتية، هو ما ورد في تعريف الاجتهاد بأنه تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما ورد في تعريف الفقه بأنه العلم بالحكم الشرعي.

ومهما يكن من أمر فإن فكرة الأصول والتفريق بينها وبين الامارات اختمرت كما يظهر لأول مرة لدى الوحيد البهبهاني حيث وجد أن الأدلة الشرعية الموصلة إلى الحكم الشرعي (الأعم من الواقعي والظاهري) على نحوين وليست على نحو واحد.

فهناك طائفة من الأدلة يوظفها المجتهد للوصول إلى الأحكام الإلهية الواقعية والكشف عنها، كالسنة والاجماع والشهرة مثلا.

وهذه الأدلة هي مجموعة الطرق والامارات التي يستخدمها المجتهد أو مطلق المكلف للوصول إلى الأحكام الشرعية الواقعية غير أنها قد تصيب وقد لا تصيب الاحكام الواقعية، وتكون حالة الإصابة فيها ظنية، وهي الأدلة التي اصطلح الوحيد البهبهاني ﵀ على تسميتها ب (الأدلة الاجتهادية) وطائفة أخرى من الأدلة تقع في امتداد هذه الأدلة في طولها وليس في عرضها يوظفها المكلف للوصول إلى الوظائف الشرعية المقررة للجاهل في ظرف الجهل بالحكم الشرعي، كالبراءة بالنسبة إلى المكلف في ظرف الشك في التكليف والاحتياط المقرر في ظرف الشك في المكلف به، فإن كلا من البراءة والاحتياط وظائف للمكلف في ظرف الشك في التكليف بالنسبة إلى البراءة وفي المكلف به بالنسبة إلى الاحتياط فلا ينهض دليل البراءة والاحتياط بأكثر من تحديد الوظيفة المقررة للجاهل عند الشك في التكليف والمكلف به، ولا يدعي المكلف خلو الواقعة من التكليف في مورد الشك في التكليف ولا يدعي ثبوت الحكم الشرعي في مورد الشك في المكلف به وإنما هما وظيفة عملية مقررة للمكلف تخرجه عن الحيرة في ظرف الجهل والشك بالحكم الشرعي. وهذه الطائفة من الأدلة هي التي اصطلح الوحيد البهبهاني ﵀ على تسميتها ب (الأدلة الفقاهتية).

وواضح أن علاقة هاتين الطائفتين من الأدلة بعضها ببعض علاقة طولية، تقع بموجبها الطائفة الثانية في طول الطائفة الأولى ويحق للمكلف الفقيه استخدامها عند ما يعجز عن استخدام الطائفة الأولى من الأدلة، ولا مجال لها عند إمكان استخدام الطائفة الأولى من الأدلة. فتتقدم إذن الطائفة الأولى من الأدلة على الطائفة الثانية غير أني لم أجد

فـي كلمـات الوحيـد ﵀ فـي الفوائـد القديمـة والجديـدة توضـيحا دقيقـا لتقـديم الأدلـة الاجتهاديـة علـى الأدلـة الفقاهتية. وقد يكون الشيخ الأنصاري ﵀ هو أول من مكنه الله تعالى من التفريق بين موارد استعمال الأدلة الاجتهادية والفقاهية وتقنين العلاقة بينهما بتقديم الأدلة الاجتهادية على الأدلة الفقاهتية، وتقديم الأدلة الفقاهية بعضها على بعض، وتنظيم علم الأصول بموجب ذلك على أساس جديد ومنهجية جديدة ثبتت إلى اليوم الحاضر.

التنظير والتقسيم للشك:

يغطي مباحث الشك في علم الأصول الحديث مساحة واسعة من هذا العلم، إن لم يغط معظم مسائل ومباحث هذا العلم، وذلك لان الأصول العملية جميعا تندرج في مباحث الشك، ومباحث الأصول العملية من أوسع وأهم مباحث هذا العلم.

ولم يكن للشك في دراسات القدماء، للأصول عنوان خاص وباب معين، فضلا من أن يغطي هذا العنوان مساحة واسعة كالمساحة التي يستوعبها هذا العنوان من علم الأصول في كتاب (فرائد الأصول) للشيخ الأنصاري وما صدر بعد هذا الكتاب من الدراسات الأصولية.

والشيخ الأنصاري ﵀ هو رائد أول تنظيم منهجي لمباحث الشك في علم الأصول من دون شك، كما هو رائد التنظيم المنهجي الحديث للمباحث العقلية عموما، والتي تشمل مباحث القطع والظن والشك، ولكن الوحيد البهبهاني هو مؤسس التنظير الحديث للشك، وتقسيم الشك إلى الشك في التكليف والشك في المكلف به، وهذا الفتح في هذا العلم مما يسره الله تعالى لهذا العبد الصالح الذي آثره الله بفتوحات جمة في هذا العلم وليس من شك أن علم الأصول الحديث مدين في هذا التنظير والتقسيم للشك للوحيد البهبهاني ﵀.

وما استنبطه الوحيد ﵀ من الوظيفة لكل من حالتي الشك في التكليف والشك في المكلف به، بحكم العقل، مما لا نجد له ذكرا واضحا بصورة منهجية ومنظمة في آثار المحققين من علماء الأصول ممن سبقوا الوحيد ﵀ ونحن فيما يلي نستعرض كلمات الوحيد ﵀ تعالى في أقسام الشك.

يقسم الوحيد البهبهاني ﵀ الشك إلى قسمين:

١ ـ الشك في التكليف.

٢ ـ الشك في المكلف به.

والوظيفة العملية العقلية التي استنبطها الوحيد ﵀ لكل من هذين القسمين هي:

١ ـ البراءة العقلية في موضع الشك في التكليف بموجب قاعدة (قبح لعقاب بلا بيان) العقلية.

٢ ـ الاشتغال والاحتياط في موضع الشك في المكلف به بموجب القاعدة العقلية (الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية) وفيما يلي سوف نتحدث عن آراء الوحيد ﵀ في هذه النقاط، ونتوسع في ذكر هذه النقاط والإشارة إلى الآراء المتأخرة عن الوحيد البهبهاني ﵀ بقدر ما نستطيع أن نوصل الحاضر بالماضي، ونتعرف على الدور الرائد لهذا العالم المحقق في علم الأصول الحديث.

أقسام الشك:

انتبه الوحيد البهبهاني ﵀ إلى أن شك المكلف من حيث المتعلق على نوعين وليس نوعا واحدا، أحدهما يتعلق بالتكليف والاخر يتعلق بالمكلف به والاشتباه بينهما يؤدي إلى أخطأ منهجية كبيرة. وللعقل في كل منهما حكم يختلف عن حكمه في الاخر وهو البراءة العقلية في مورد الشك في التكليف، واشتغال الذمة والاحتياط في مورد الشك في المكلف به. وقد يكون السبب في تمسك الأخباريين بالاحتياط في مورد الشبهة الحكمية التحريمية هو عدم التمييز الدقيق بين موارد الشك في التكليف والشك في المكلف به.

وقد استنبط الوحيد لحكم العقل في مورد الشك في التكليف قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) واستند إلى هذه القاعدة في كل مورد من موارد الشك في التكليف، كما استنبط لحكم العقل في مورد الشك في المكلف به قاعدة (الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني).

وقد نهج من جاء بعد الوحيد ﵀ هذا النهج في الأصول العملية، ووضعوا هذا التمييز بين الشك في التكليف والشك في لمكلف به أساسا للتمييز بين موارد البراءة العقلية والاحتياط العقلي، كما تمسكوا بهاتين القاعدتين، عدا الفقيه الشهيد الصدر ﵀ الذي خالف المشهور من الأصوليين في التشكيك في القيمة العقلية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ولكن إذا كان الوحيد ﵀ قد وضع مفتاح هذه المسألة الأصولية بيد علماء الأصول، فإن من الحق أن نقول: أن الشيخ الأنصاري ﵀ كان أول من وضع هذين الأصلين،

على أسس علمية متينة وقننهما وقعدهما على قواعد علمية محكمة، وبحثهما بحثا علميا مستوفيا ضمن منهجية علمية متينة لا تزال قائمة حتى اليوم.

ونحن فيما يلي نتحدث إن شاء الله حول كلمات الوحيد البهبهاني في التمييز بين موارد الشك في التكليف والشك في المكلف به. وجريان البراءة في الأول والاحتياط في الثاني والتمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في المورد الأول وبقاعدة الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني في المورد الثاني. الشك في التكليف والمكلف به: يقول الوحيد ﵀ في الفوائد القديمة في التفريق بين الشك في أصل اللتكليف الثابت بالقطع):

(فرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام الخروج عن عهدة التكليف الثابت، إذ بمجرد الاحتمال لا يثبت التكليف على المجتهد والمقلد له، لما عرفت من أن الأصل براءة الذمة حتى يثبت التكليف، ويتم الحجة، وأنه ما لم يتم الحجة لم يكن مؤاخذة أصلا وقبح في الارتكاب أو الترك مطلقا.

وأما مقام الخروج من عهدة التكليف فقد عرفت أيضا أن الذمة إذا صارت مشغولة، فلا بد من اليقين في تحصيل براءتها للاجماع والاخبار، وتثبت أيضا من العقل والنقل والآيات القرآنية والأخبار المتواترة والاجماع من جميع المسلمين وجوب الإطاعة للشارع، ومعلوم أن معناها هو الاتيان لما أمر به، فلا يكفي احتمال الاتيان ولا الظن به، لان الظن بالاتيان غير نفس الاتيان.

ومما ذكرنا يعلم أنه إن استيقن أحد بأن عليه فريضة فائتة فلا يعلمها بخصوصها أنها الظهر أو الصبح، أو يعلم أن عليه فريضة فائتة ولم يعلم أنها فائتة أو حاضرة، يجب عليه أن يأتي جميعا حتى يتحقق الامتثال).

وفيما يلي إيضاح وشرح لهذا الاجمال:

التمييز بين الشك في التكليف والشك في المكلف به: التمييز بين الشك في التكليف والشك في المكلف به يسير في مقام المفهوم وعسير وصعب في موضع تشخيص وفرز مصاديق ومفردات الشك في التكليف عن الشك في المكلف به.

أما من حيث التمييز في المفهوم فإن الشك قد يكون في أصل التكليف كما لو شككنا في التكليف بزكاة مال التجارة مثلا. وقد يكون الشك في المكلف به وهو أمر آخر يختلف عن الشك في التكليف اختلافا واضحا

ويكون فيه التكليف واضحا عند المكلف إلا أنه يشك في الخروج عن عهدة التكليف بامتثال ما يشك في كونه مصداقا للمكلف به بهذا التكليف، كما إذا شككنا في أن الصلاة المكلف بها ظهر يوم الجمعة هو الجمعة أم الظهر؟ أو الصلاة المكلف بها على نقطة رأس أربع فراسخ هي القصر أم التمام؟ فليس يشك المكلف أن عليه تكليفا من الله تعالى بالصلاة ظهر يوم الجمعة ولا يشك أن عليه تكليفا بالصلاة على رأس أربع فراسخ، ولكنه يشك في أن الذي كلفه الله تعالى (المكلف به) هو صلاة الجمعة أو الظهر في المورد الأول والقصر أو التمام في المورد الثاني.

وخلاصة الكلام في هذا التمييز أن الشك في المكلف به لا يكون إلا بعد العلم بالتكليف بينهما يشك المكلف في أصل التكليف في حالة الشك في التكليف، وهو أمر واضح.

إلا أن هذا التوضيح وحده لا يكفي في التمييز بين موارد الشك في التكليف والشك في المكلف به في المصاديق التي يشتبه أمرها بين هذين الشكين ولا بد أن يستخدم الفقيه المقاييس بدقة ليتمكن من فرز موارد البراءة عن موارد الاحتياط.

أقسام الشك الأربعة:

ولكي نلقي بعض الضوء على هذه الموارد نقول: إن للشك أربع حالات:

١ ـ الشك في أصل التكليف وهو الالزام والحكم بالايجاب أو التحريم.

٢ ـ الشك في متعلق التكليف، كالصلاة والزكاة وشرب الخمر الذي يتعلق به حكم إلزامي بالايجاب أو التحريم.

٣ ـ الشك في متعلق المتعلق (الموضوع) كالخمر في الحكم بتحريم شرب الخمر والنقدين والغلات والانعام في وجوب الزكاة فيها.

٤ ـ الشك في شروط التكليف العامة، كالبلوغ والعقل، والخاصة، كالاستطاعة المالية في الحج.

تشخيص مواضع الشك في التكليف:
وضابط الشك في التكليف:

١ ـ هو ماكان الشك في أصل التكليف الإلزامي وهو الامر الأول كما لو شككنا في وجوب زكاة مال التجارة أو حرمة شرب التبغ.

٢ ـ وما كان الشك في الموضوع (متعلق المتعلق) وهو الامر الثالث، فإن الموضوع يدخل لا محالة في فعلية التكليف سلبا أو إيجابا، فلا يكون الحكم بحرمة شرب الخمر فعليا في حق المكلف إلا بتشخيص الخمر وما لم يشخص الخمر ويعلم بأن المائع الذي بين يديه من الخمر المسكر لا ينجز عليه الحكم بحرمة شربه ولا يكون الحكم في حقه فعليا. وكذلك حكم الزكاة لا يكون فعليا ما لم يحرز المكلف ملكيته للنقدين والغلات والانعام.

٣ ـ وما كان الشك في شروط وقيود التكليف العامة والخاصة (وهو الرابع) كالشك في البلوغ أو الشك في الاستطاعة أو الشك في حلول الوقت فإن الشك فيها من الشك في أصل التكليف بالضرورة.

الشك في هذه الموارد جميعا يكون من الشك في أصل التكليف ويكون المورد موردا للبراءة بلا كلام.

تشخيص مواضع الشك في المكلف به: وأما ضابط الشك في المكلف به فهو:

١ ـ أن يكون الشك في المكلف به (متعلق التكليف) رأسا (وهو الامر الثاني) كما لو شك أنه قد صلى الظهر أو لم يصل وهو من الشك في الامتثال.

٢ ـ أو كان الشك في متعلق المتعلق (الموضوع) (وهو الامر الثالث) إذا كان يعلم بوجوده في الخارج وفي دائرة ابتلائه ومتناوله، ولكنه كان يتردد في تشخيصه بين مجموعة من المصاديق كما لو علم بوجود الخمر في مجموعة من السوائل بين يديه، إلا أن الخمر كان مشتبها بين هذه السوائل فلا يكاد يميزه عن غيره من السوائل، فإن حرمة الشرب لا محالة فعلية لوجود الخمر بين يديه، واشتباهه بين مجموعة محدودة من السوائل لا يرفع فعلية حرمة شرب الخمر ولا يجوز له تناوله، كما كان يجوز له ذلك في الشبهة البدوية

الموضوعية إذا اشتبه في سائل أنه خمر أم لا، فيكون المورد من موارد الشك في المكلف به.

وكذا لو اشتبه أمر القبلة عليه، فإن وجوب التوجه إلى القبلة في الصلاة يبقى فعليا ولا يسقط فعلية وجوب التوجه إلى القبلة باشتباه القبلة بين الأطراف الأربعة وعلى المكلف أن يحتاط حتى يحرز القبلة بحسب القواعد، لولا وجود النصوص الخاصة في البين. وهذا المورد كذلك من موارد الشك في المكلف به، وهو

مجرى الاحتياط كما علمنا.

والخلاصة أن الشك في التكليف والشك في الموضوعات والقيود والشروط التي لها دخل في فعلية التكليف، والشك في كل ما منشأنه أن يستتبع الشك في التكليف يعتبر من الشك في التكليف وما عدا ذلك يعتبر من الشك في المكلف به.

أقسام الشك في التكليف:

والشك في التكليف على أقسام متعددة:

لأن الشك في التكليف قد يكون في الشبهة الحكمية (كالشك في حلية لحم الأرنب)، وقد يكون في الشبهة الموضوعية (كالشك في طهارة الكحول، فإن منشأ هذا الشك هو الشك في مصداقية الكحول للمسكرات، وليس من الشك في نجاسة المسكر، وإنما الشك في أن الكحول من مصاديق المسكر أم لا).

وعلى كل حال فإن الشبهة قد تكون وجوبية كالشك في وجوب جهاد الكفار ابتداً، وقد تكون تحريمية كالأمثلة المقدمة في الشبهة الموضوعية والحكمية.

وهذه أربعة أقسام رئيسية للشك في التكليف، ومنشأ الشبهة الحكمية (بقسميها الوجوبية والتحريمية) قد يكون فقدان النص، وقد يكون إجمال النص، وقد يكون تعارض النصين.

والحكم في جميع هذه الأقسام واحد وهو البراءة عدا بعض الأقسام منها.

وقد أفرد الشيخ الأنصاري ﵀ ومن تبعه من الأصوليين هذه الأقسام بشروح مستقلة، إلا أن الخلاف المعروف بين الأصوليين والأخباريين هو في خصوص الشبهة الحكمية التحريمية فقط، حيث ذهب الأخباريون في موردها إلى التوقف أو الحرمة وذهب الأصوليون فيها إلى البراءة قولا واحدا. ولا خلاف يذكر بين هاتين المدرستين في غير هذا المورد.

أقسام الشك في المكلف به:

ومن التوضيح السابق نستطيع أن نصنف الشك في المكلف به إلى قسمين رئيسيين: ما لا يقترن الشك في المكلف به بالعلم الاجمالي، وما يقترن فيه بالعلم الاجمالي.

والقسم الأول وهو ما لا يقترن فيه الشك في المكلف

به بالعلم الاجمالي يكون مرجعه لا محالة إلى الشك في امتثال المتعلق (المكلف به) كما لو شك في الاتيان بصلاة الظهر، وهو من أظهر مصاديق الشك في امتثال المكلف به بعد العلم بالتكليف وهو مجرى الاحتياط قطعا.

والقسم الثاني وهو ما يقترن فيه الشك في المكلف به بالعلم الاجمالي وفي هذا القسم قد يكون متعلق العلم الاجمالي هو متعلق التكليف، كما لو تردد في التكليف يوم الجمعة بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة.

وقد يكون متعلق العلم الاجمالي والترديد هو موضوع الحكم (متعلق المتعلق) كالخمر في المثال السابق، كما لو علم بوجود الخمر في إناء مردد بين مجموعة من الأواني، إلا أنه لم يكن يشخص إناء الخمر بخصوصه، فإن التكليف باجتناب تناول الخمر يكون تكليفا فعليا ناجزا لا محالة، وفعلية التكليف وتنجزه بالاجتناب عن إناء الخمر يتطلب الاحتياط باجتناب كل الأواني، واشتباه إناء الخمر بغيره من الأواني لا يضر بفعلية التكليف وتنجزه على المكلف، ما دام المكلف عالما بأصل التكليف، حتى وإن كان العلم على نحو الاجمال وليس على نحو التفصيل.

تنجيز العلم الاجمالي في كلمات الوحيد:

ويبحث الوحيد ﵀ في الفوائد عن تنجيز العلم الاجمالي في بحثين:

فيما إذا كانت أطراف العلم الاجمالي محصورة في دائرة صغيرة ومحدودة، وفيما إذا كانت أطراف العلم غير محصورة وفي دائرة واسعة فيذهب إلى تنجيز العلم الاجمالي في القسم الأول وينفي اقتضاء العلم الاجمالي في القسم الثاني للتنجيز.

ويرى في القسم الأول إن العلم الاجمالي علة لحرمة المخالفة القطعية كما هي علة أو مقتض لوجوب الموافقة القطعية، ويجري في هذا البحث العميق على أسس علمية عقلية متينة.

يقول ﵀: (ثم اعلم أن جمعا من المجتهدين فرقوا في اشتباه موضوع الحكم بين المحصور وغير المحصور، وحكموا بالمنع في الأول، بناء على أن الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا، وطهارة ما هو نجس جزما كالإناءين المشتبهين والثوبين.

وإن حكمنا أن أحدهما نجس أو حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعي.

والفرق بين المحصور وغير المحصور أن في المحصور: يتأتى التنزه عن الكل بحيث لا يلزم الحرج المنفي بخلافه، وذلك لان الحرمة والنجاسة تكليفان يحب امتثالهما، فحيث يمكن الامتثال بترك المحتملات من باب المقدمة الواجبة، وحيث لا يمكن لعدم تأتي ترك الجميع وعدم الترجيح الشرعي لا يكون مكلفا).

والوحيد البهبهاني ﵀ يدخل ـ كما يرى القاري ـ هذا البحث العميق من مباحث الأصول، ويتحدث عنه ويقسمه إلى أقسامه ويبحث عن حكم كل قسم بصورة علمية وعلى نهج علمي دقيق، وهو أمر مثير للإعجاب ولولا موقع الشيخ الأنصاري من مدرسة الأصول

الحديثة لقلنا بأبوة الوحيد البهبهاني لمدرسة الأصول الحديثة.

ولكن إذا كانت هذه الأبوة موضع نقاش بسبب موقع الشيخ الأنصاري من هذه المدرسة فإن مما لا شك فيه أن الوحيد البهبهاني من أكبر رواد هذه المدرسة ودوره الرائد في المدرسة الأصولية الحديثة قبل الشيخ الأنصاري ﵀ وأسبق منه.

دوران الامر بين الأطراف المتباينة أو الأقل والأكثر:

وهذا القسم من الشك في المكلف به الذي يقترن بالعلم الاجمالي ينقسم إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: ما يكون الترديد فيه بين الأطراف المتباينة، كالمثال السابق في الخمر المشتبه بين الأواني المتعددة المختلفة.

والقسم الثاني: ما يكون الترديد فيه بين الأقل والأكثر، كما لو علم المكلف بالتكليف بالزكاة وشك في أن الواجب المكلف به خمسة دنانير أو عشرة دنانير، وهذا هو الأقل والأكثر الاستقلاليان، ولا إشكال في أن العلم الاجمالي ينحل في هذا المورد ويتنجز فيه وجوب الأقل للعلم التفصيلي به ويكون الزائد عليه مشكوكا شكا بدويا وتجري فيه البراءة.

والقسم الاخر من الأقل والأكثر هو الأقل والأكثر الارتباطيان، كما لو شك في أن الصيام الواجب إلى غروب الشمس أو إلى زوال الحمرة المشرقية بعد غروب الشمس، وهو موضع خلاف معروف بين المحققين من الأصوليين، ومنشأ الخلاف أن هذا القسم من التردد بين

الأقل والأكثر هل هو من قبيل التردد بين الأقل والأكثر المستقلين فينحل العلم الاجمالي بتنجيز الأقل، أو أنه من قبيل دوران الامر

بين المتباينين، فينجز فيه الأكثر وهو الاستمرار في الصيام إلى غياب الحمرة المشرقية؟.

ولا بد من التنبيه إلى أن دوران الامر بين الأقل والأكثر كما يجري في موضوعات الواجبات (متعلق المتعلق) كالمثال الذي ذكرناه

للأقل والأكثر المستقلين كذلك يجري في نفس الواجب (المتعلق) كالمثال الذي ذكرناه لدوران الامر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

الوظيفة العقلية لدى الشك في التكليف:

لا شك في أن وظيفة المكلف عند الشك في التكليف هو الاخذ بالبراءة والخلاف بين الأصوليين في مصدر هذه الوظيفة. هل هو الشرع؟، أم الشرع والعقل. والوحيد البهبهاني ﵀ يذهب إلى الرأي الثاني. وما يهمنا هنا في هذا البحث هو الوظيفة العقلية للمكلف لدى الشك في التكليف ورأي الوحيد البهبهاني ﵀ في ذلك.

والبرأة التي تجري بحكم العقل في هذا القسم من الشك هو ما يصطلح عليه علماء الأصول ب (البراءة العقلية) في مقابل (البراءة الشرعية) التي تجري في نفس المورد بموجب الأدلة الشرعية التي تحكم بالبراءة عند الشك في التكليف.

وقد اشتهر بين علماء الأصول التمسك بالدليل العقلي على البراءة إلى جنب التمسك بالأدلة الشرعية على البراءة إلا أننا لا نجد قبل المحقق الحلي ﵀ (٦٧٦ ه) صياغة علمية دقيقة للبراءة العقلية أو البراءة الأصلية على مصطلح القدماء بموجب حكم العقل.

تاريخ البراءة العقلية عند القدماء:

ونجد أول محاولة فنية لصياغة البراءة العقلية عند المحقق الحلي ﵀ حيث يقول: (لو كان الحكم ثابتا لدلت عليه إحدى تلك الدلائل، لأنه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا يطاق للمكلف إلى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق).

وهذا الكلام لا يخلو من مناقشة لان التكليف بالمشكوك يمكن بالاحتياط وليس مما لا يطاق، إلا أن يكون المقصود به بالمجهول المطلق، وهو أمر آخر

وليس موضوع البحث.

واستقر القول بالبراءة العقلية لدى الفقهاء بعد المحقق الحلي ضمن هذه الصياغات أو صياغات أخرى قريبة منها حتى عصر الوحيد البهبهاني الذي توفق إلى صياغة فنية متينة لهذه القاعدة اتبعه عليها الأصوليون الذين جاءوا من بعده بما فيهم مدرسة الشيخ الأنصاري ومن تخرج من هذه المدرسة. قاعدة قبح العقاب بلا بيان: وهذه القاعدة هي القاعدة المعروفة ب (قبح العقاب بلا بيان) ولعل المعركة الفكرية التي دخلها الوحيد ضد المدرسة الأخبارية كان من وراء هذه الصياغة العقلية لأصالة البراءة.

يقول الوحيد ﷺ في كتابه (الفوائد الحائرية): (اعلم أن المجتهدين ذهبوا إلى أن ما لا نص فيه والشبهة في موضوع الحكم الأصلي فيهما البراءة. والمقصود بالأول الشبهة الحكمية وبالثاني الشبهة الموضوعية).

ثم يقول: (دليل المجتهدين حكم العقل بقبح التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان).

وقد عدل صياغته من بعده سبطه السيد محمد المجاهد الطباطبائي ابن السيد علي صاحب (رياض المسائل) في موسوعته الأصولية الكبيرة (مفاتيح الأصول) فقال في الاستدلال للبراءة العقلية: ومنها ما أشار إليه جدي (الوحيد البهبهاني) فقال: (إن دليل المعظم إنه إذا لم يكن نص لم يكن حكم فالعقاب قبيح، ثم قال: فالصواب أن يجعل الدليل هكذا: إذا لم يصل الحكم لم يكن عقابا لقبح التكليف والعقاب حينئذ). وقد اعتبر الشيخ الأنصاري هذه القاعدة من القضايا البديهية التي لا يشك فيها أحد من العقلا ولم يتعرض الشيخ للاستدلال لهذه القاعدة اعتمادا على وضوحها وبداهتها.

تقرير المحقق النائيني للبراءة العقلية:

وذهب المحقق النائيني في توجيه هذه القاعدة والاستدلال لها إلى أن البيان ما لم يصل إلى المكلف لا يكون محركا له ووجود البيان الواقعي كعدمه لا يصلح أن يكون سببا في تحريك المكلف، كما لا تصلح الأمور التكوينية المثيرة للرغبة والحركة في الانسان لإثارة الانسان وتحريكه بوجودها الواقعي بل بوجودها الواصل إلى المكلف.

تقرير المحقق الأصفهاني للبراءة العقلية:

ويقرر المحقق الأصفهاني ﵀ البراءة العقلية بطريقة أخرى فيرى أن أحكام العقل العملي تؤول بالنتيجة إلى حسن العدل وقبح الظلم بالضرورة ولا شك أن تمرد العبد على أوامر المولى ونواهيه إذا أقام عليها الحجة من الظلم والخروج عن طور العبودية وهو من أقبح الأمور ويستحق العبد عليه العقاب.

أما ما لم تقم عليه الحجة، ولم يصل بيانه إلى المكلف من أوامر المولى ونواهيه فلا يعتبر مخالفته من قبل المكلف من الظلم والخروج عن طور العبودية، فلا يستحق بذلك العقاب ولا يصح عقابه من قبل المولى، بل يقبح عقابه من جانب المولى الحكيم، لأنه لم يرتكب ظلما في علاقته بمولاه لتحسن عقوبته.

مناقشة الشهيد الصدر للبراءة العقلية:

وللمحقق الشهيد الصدر ﵀ رأي معروف في نفي البراءة العقلية والتشكيك في القيمة العقلية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وخلاصة رأي هذا المحقق الجليل أن من غير الجائز قياس حق الطاعة لله سبحانه وتعالى على عباده بحق طاعة الموالي العرفية على من يتولون أمرهم وذلك لان مولوية الله تعالى ذاتية، ومولوية الموالي العرفية مجعولة، ولا تقاس أحكام المولوية الذاتية في حق الطاعة بالمولوية العرفية.

وبناء عليه فإن انحصار حق الطاعة للمولى على المكلفين فيما وصلهم من التكاليف فقط حق إلا أنه يختص بالموالي العرفية، أما حق طاعة الله تعالى على عباده فلا يقاس بما سبق بل يشمل التكاليف المحتملة أيضا.

يقول ﵀: (ونحن نؤمن في هذا المسلك بأن المولوية الذاتية الثابتة لله سبحانه وتعالى لا تختص بالتكاليف المقطوعة بل تشمل مطلق التكاليف الواصلة ولو احتمالا وهذا من مدركات العقل العملي، وهي غير مبرهنة.

فكما إن أصل حق الطاعة للمنعم والخالق مدرك أولي للعقل العملي غير مبرهن، كذلك حدوده سعة وضيقا، وعليه فالقاعدة العملية الأولية هي أصالة الاشتغال بحكم العقل ما لم يثبت الترخيص الجاد في ترك التحفظ على ما تقدم في مباحث القطع).

ولكن أصالة الاشتغال العقلية، على رأي الشهيد الصدر ﵀ لما كانت مقيدة بعدم ورود ترخيص من الشارع

في موارد الشك في التكليف كانت أدلة البراءة الشرعية واردة بطبيعة الحال على الأصل العقلي الحاكم بالاشتغال.

مناقشة الشهيد الصدر لرأي العلمين النائيني والأصفهاني:

وبهذا الصدد يناقش ﵀ تقرير كل من العلمين المحققين النائيني والأصفهاني رحمهما الله الذي سبق وأن شرحناه.

فيقول في مناقشة تقرير المحقق النائيني: (إن هذا الكلام مصادرة لان عدم المقتضي فرع ضيق دائرة حق الطاعة وعدم شمولها عقلا للتكاليف المشكوكة، لوضوح أنه مع الشمول يكون المقتضي للتحرك موجودا، فينتهي البحث إلى تحديد دائرة حق الطاعة).

ويقول في مناقشة تقرير المحقق الأصفهاني: (والتحقيق أن ادعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الأساس لاحكام العقل العملي بالقبح عموما وأنها كلها تطبيقات له وإن كان هو المشهور والمتداول في كلماته وكلمات غيره من المحققين إلا إنه لا محصل له، لأننا إذا حللنا نفس مفهوم الظلم وجدنا أنه عبارة عن الاعتداء وسلب الغير حقه، وهذا يعني افتراض ثبوت حق في المرتبة السابقة، وهذا الحق بنفسه من مدركات العقل العملي. فلو لا أن للمنعم حق الشكر في المرتبة السابقة لما انطبق عنوان الظلم على ترك شكره، فكون شئ ظلما وبالتالي قبيحا مترتب دائما على حق مدرك في المرتبة السابقة، وهو في المقام حق الطاعة فلا بد أن يتجه البحث إلى أن حق الطاعة للمولى هل يشمل التكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي أو يختص بما كان واصلا بالوصول القطعي، بعد الفراغ من عدم شموله للتكليف بمجرد ثبوته واقعا ولو لم يصل بوجه).

مناقشة رأي المحقق الشهيد الصدر ﵀: ويبدو لي ان التقرير التالي لنظرية (قبح العقاب بلا بيان) يرفع الملاحظات العلمية التي أوردها المحقق الشهيد قدس الله نفسه الطاهرة على هذه النظرية التي اعتبرها الشيخ الأعظم قدس الله سره من البديهيات.

وهذا التقرير يتألف من ثلاث نقاط:

النقطة الأولى:

ليس من ريب في أن للمولى على المكلف حق الطاعة، وهذا الحق من الحقوق الثابتة بالقطع ولا مجال للتشكيك فيه، على خلاف في مصدر هذا الحق.

فإن الرأي الرسمي في علم الكلام هو شكر المنعم. والذي يتبناه علماء الأصول هو المولوية اللازمة للخلق والملك وكل منهما حق ولكن ضمن الصيغة التي يعرضها القرآن وهي الميثاق. والولاية والانعام بغير هذه الصيغة لا ينهضان بحق الطاعة. وقد شرحت النظرية القرآنية بصورة مستوفاة في كتاب (الميثاق). ومهما يكن من أمر فإن حق الطاعة للمولى على المكلف من المسلمات التي لا مجال فيها للمناقشة. ولا يختلف العقلا أيضا في أن حق الطاعة إنما يثبت للمولى على من يتولاه ـ في غير حق الله تعالى على عباده ـ في حال وصول التكليف إلى المكلف وصولا قطعيا.

وليس للمولى حق الطاعة على المكلف ما لم يبلغه التكليف .بصورة قطعية ـ إذا تحرى المكلف عن التكليف في مظانه، ولا يكفي احتمال التكليف في إثبات حق الطاعة للمولى على المكلف. وهذا الشرط (الوصول القطعي للتكليف) من أهم شروط (حق الطاعة) عند العقلا عامة. وإذا توقفنا عند ملاحظة المحقق الشهيد الصدر ﵀ في حق طاعة الله تعالى على عباده، فلا يتوقف أحد في هذا الشرط في حق الطاعة لغيره تعالى من الموالي على المكلفين. ولا يختلف في ذلك مولى عن مولى، ولا يفرق الناس بين درجات الموالي في هذا الشرط. وعلى هذا يتطابق العقلا جميعا، والمناقشة في ذلك مناقشة في البديهيات، والمحقق الشهيد ﵀ نفسه لا ينفي ذلك، ولا يشك فيه.

يبقى أن نعرف قيمة هذا التطابق بين العقلا من الناحية العلمية. لا شك أن هذا التطابق قائم على حكم العقل العملي بنفي حق الطاعة في حال عدم الوصول القطعي للتكليف، مع التحري عنه في مظانه، وثبوت حق الطاعة للمولى على المكلف عند الوصول القطعي للتكليف. وهذا الحكم العقلي من مدركات العقل العملي ومثله في ذلك مثل حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، وهو حكم عقلي قطعي، وإمارة ذلك تطابق العقلا على ذلك.

ولا تتوقف حجية مثل هذه الأحكام العقلية على إمضاء الشارع لها ليصح كلام المحقق الشهيد ﵀ في رده حيث يقول ﵀: (و كأنهم قاسوا ذلك ببعض المولويات العقلائية التي لا تثبت في غير موارد وصول التكليف، نعم لو قيل بأن الشارع أمضى السيرة والطريقة المعتادة في المولويات الثابتة عند العقلا وبمقدار ما تستوجبها من الحق فلا بأس به، ويكون مرجع هذا بحسب الحقيقة إلى البراءة الشرعية المستكشفة عن طريق إمضاء السيرة العقلائية).

فإن المورد ليس من موارد السيرة العقلائية قطعا، وإنما هو من موارد حكم العقل العملي، شأنه في ذلك شأن حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم وإمارة ذلك جزم العقل وحكمه بثبوت ونفي حق الطاعة عند وجود هذا الشرط وعدمه، والسيرة العقلائية هي السلوك الخارجي للعقلاء، والمرتكزات العقلائية وهي عبارة أخرى عن عرف العقلا في شؤون الحياة، كما يقول تعالى في الطلاق:... فإمساك

بمعروف أو تسريح بإحسان... فإن الامساك بالمعروف هو الامساك بما يتعارف عليه العقلا في مثل هذه الموارد من الرفق والانفاق والاحسان.

وأين ذلك من حكم العقلا جميعا على إثبات أو نفي حق الطاعة للمولى على المكلف عند وجود أو عدم هذا الشرط.

وإذا ثبت أن هذا الحكم حكم عقلي من أحكام العقل العملي فلا نحتاج في حجيته إلى إمضاء الشارع وإنما يلازمه الحكم الشرعي بموجب حكم العقل النظري، من باب الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وشتان بين إمضاء الشارع للسيرة العقلائية ـ الذين يؤول أمره كما يقول المحقق الشهيد ﷺ إلى البراءة الشرعية .وبين الملازمة بين حكم العقل العملي والحكم الشرعي الذي قررناه في هذا التقرير.

نعم، لا شك ان للمولى، إذا وجد أهمية متميزة لبعض أحكامه أن يأمر المكلف بالاحتياط فيما لم يصله الحكم على نحو القطع واليقين، كما في موارد الدماء والأموال والفروج مثلا لاهتمام الحاكم والمولى به أكثر من غيره، ولكن بشرط تبليغ الامر بالاحتياط، ومن دون التكليف بالاحتياط، لاتحق له الطاعة من دون وصول التكليف.

ولا إشكال عند القائلين بالبراءة العقلية بوجوب الاحتياط عند ما يأمر المولى بالاحتياط فيكون المورد من موارد الاحتياط الشرعي.

النقطة الثانية: ويحكم العقل كذلك حكما قطعيا بقبح العقاب على المولى الحكيم للمكلفين إذا خالفوه في أمر أو نهي في كل مورد ليس له حق الطاعة عليهم، لان العقاب والمؤاخذة فيما لا يكون للمولى على المكلف (حق الطاعة) قبيح ومخالف للعدل والحكمة.

وبهذا النهج من البحث نصل بالدقة إلى ما يريده قدس الله نفسه من ابتناء مسألة (قبح العقاب بلا بيان) علميا على عدم وجود (حق الطاعة) للمولى على المكلف في مرحلة سابقة فيما لم يصل التكليف إلى المكلف

بصورة قطعية.

يقول ﵀ في كلام سابق له نقلناه في مناقشته لتقرير المحقق الأصفهاني: (فلا بد أن يتجه البحث إلى أن حق الطاعة للمولى هل يشمل التكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي أو يختص بما كان واصلا بالوصول القطعي).

وهو كلام دقيق وجيه، لا ريب فيه. وقد حرصنا نحن أن نسلك هذا النهج فنثبت أولا، في النقطة الأولى من البحث نفي حق الطاعة للمولى على المكلف فيما لم يصله التكليف بصورة قطعية بعد التحري والبحث عنه في مظانه.

وإذا ثبت لنا ذلك بموجب حكم العقل العملي، كما أسلفنا، رتبنا على ذلك حكم العقل القطعي بقبح عقاب المولى للمكلف عند مخالفته للتكليف إذا لم يصله التكليف وصولا قطعيا، وهو معنى القاعدة المعروفة لدى المشهور من الأصوليين ب (قبح العقاب بلا بيان).

وهذه القاعدة ـ كما نرى ـ مزج بين حكمين عقليين، وليس حكما عقليا واحدا.

ونقطة الارتكاز في نقد المحقق الشهيد ﵀ لكلمات المحققين من الأصوليين هي اعتبار القاعدة منطلقة من حكم عقلي واحد، وليست تركيبا من حكمين عقليين بالطريقة التي شرحناها.

النقطة الثالثة: وتبقى بعد ذلك النقطة الأخيرة في هذا البحث، وهي أن غاية الجهد الذي قدمه هذا التقرير إثبات القاعدة إثباتا عقليا بديهيا كما يقول الشيخ ﵀ للموالي على المكلفين، ولكن في غير حق الطاعة لله تعالى، ولا يقاس حق الطاعة لله تعالى على عباده بحق الطاعة الثابتة للموالي العرفية العقلائية ولا يلازم ثبوت هذه القاعدة العقلية في الموالي العقلائية العرفية المجعولة ثبوتها في المولوية الذاتية المطلقة لله تعالى يقول المحقق الشهيد ﵀: (فلا بد من جعل منهج البحث ابتدأ عن دائرة مولوية المولى وأنها بأي مقدار وهنا فرضان:

١ ـ ان تكون مولوية المولى أمرا واقعيا موضوعها واقع التكليف بقطع النظر عن الانكشاف ودرجته، وهذا باطل جزما لأنه يستلزم أن يكون التكليف في موارد الجهل المركب منجزا ومخالفته عصيانا، وهو خلف القطع وواضح البطلان.

٢ ـ أن يكون حق الطاعة في خصوص ما يقطع به ويصل إلى المكلفين من المولى وهذا هو روح موقف

المشهور الذي يعني التبعيض في المولوية بين موارد القطع والوصول وموارد الشك، ولكنا نرى بطلان هذه الفريضة أيضا لأنا نرى أن مولوية المولى من أتم مراتب المولوية على حد سائر صفاته، وحقه في الطاعة على العباد أكبر حق لأنه ناشئ من المملوكية والعبودية الحقيقية.

٣ ـ المولوية في حدود ما لم يقطع بالعدم، وهذه هي التي ندعيها وعلى أساسها ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان التي على أساسها ذهب المشهور إلى التبعيض في المولوية، وكأنهم قاسوا ذلك ببعض المولويات العقلائية التي لا تثبت في غير موارد وصول التكليف).

وبناء على ذلك تبقى لدينا مهمة واحدة ليتم بها تقرير هذه القاعدة العقلية وشمولها ل (حق الطاعة) لله تعالى على عباده وهي تعميم هذه القاعدة العقلية لتشمل (حق الطاعة) لله تعالى على عباده.

وهذا التعميم يثبت بصورة قطعية بملاحظة وحدة مصدر الطاعة الشرعية، أو وحدة حق الطاعة. فليس لدينا حقان ومصدران للطاعة، حق الطاعة لله وحق الطاعة لغير الله تعالى من الموالي، وإنما هو حق واحد ومصدر واحد. وتوضيح ذلك: ان الطاعة لا تزيد على حالتين: اما أن تكون طاعة شرعية أو تكون طاعة غير شرعية. والطاعة الشرعية هي طاعة الله تعالى وطاعة كل من يأمر الله تعالى بطاعته من أنبيائه ورسله عليهم السلام وأوصيائهم عليهم السلام ومن يؤمرونهم على الناس من الامراء ومن الدرجة الثانية والثالثة... وتدخل في هذا الحقل من الطاعة، طاعة الزوج، وطاعة الوالدين، وطاعة الأجير فان كل ذلك يتم بأمر من الله تعالى. وفي الحقيقة هي مصاديق لطاعة الله تعالى، وفي امتداد طاعة الله وتحمل نفس قيمة وقوة طاعة الله، وإن كانت تختلف عن طاعة الله في مساحة الطاعة فان حق طاعة الزوج محدود في مساحة معينة، بعكس مساحة حق الطاعة لله فإنها مساحة مطلقة وغير محدودة.

وهذه المساحة هي التي تتحدد بالجعل من قبل الله تعالى فمهما أمر الله تعالى بطاعة لاحد في مساحة يحددها للطاعة وجبت تلك الطاعة في تلك المساحة، من دون أن تختلف قيمة هذه الطاعة.

فإن قيمة حق الطاعة في كل طاعة مشروعة واحدة، لأنها جميعا تصدر عن حق طاعة الله تعالى على عباده.

وليس من شك أن العقلا يتطابقون على أن حق الطاعة مشروط بوصول التكليف إلى المكلف وما لم يصل التكليف إلى المكلف وصولا قطعيا لم يكن للمولى

حق للطاعة على المكلف.

وإذا عرفنا بوحدة حق ومصدر الطاعة الشرعية أمكننا أن نعمم الحكم العقلي السابق في مورد حق الله تعالى على عباده بالطاعة.

وليس من شك أن لله تعالى أن يطلب الطاعة من عباده بالاحتياط في حال احتمال التكليف والشك بل الوهم أيضا، ولكن بشرط التبليغ، ومن دون التبليغ يبقى الحكم العقلي الثابت في موارد الطاعة المشروعة نافذا في حق طاعة الله تعالى على عباده، من دون فرق، لوحدة حق الطاعة ومصدرها. فما يشترط من شرط في حق الطاعة هناك يشترط في حق الطاعة لله وما لا يشترط هناك لا يشترط في حق الطاعة لله، وذلك لان هذه النماذج من الطاعة واحدة. وحق الطاعة لها ولله تعالى من المتواطئ الذي لا تختلف أفراده من حيث الزيادة والنقيصة وليس من مقولة المشكك، وإن اختلفت في مساحة الطاعة.

ولا فرق فيها بين وجوب ووجوب، وطاعة وطاعة، فإن وجوب طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله ووجوب طاعة أوصيائه وخلفاء أوصيائه والحكام والمسؤولين الشرعيين من وجوب طاعة الله. ولدى التزاحم بين هذه الواجبات نرجح الأهم من حيث متعلق الامر والوجوب لا الأهم من حيث مصدر الامر والوجوب، كما هو مقتضى باب التزاحم. فإن رد السلام ـ مثلا ـ واجب بصريح القرآن فلو تزاحم رد السلام مع تكليف الوالد لولده بمهمة خطيرة قدم الولد أمر الأب على رد السلام وذلك لان طاعة الأب هي من طاعة الله تعالى ولا فرق بين طاعة وطاعة إلا من حيث أهمية متعلق الامر. فإذا كان متعلق الامر في تكليف الوالد أهم من رد السلام قدمه عليه لدى التزاحم على قاعدة تقديم الأهم على المهم. فإن طاعة الوالد من الطاعة لله تعالى ووجود الوسائط لا يغير جوهر الطاعة. فيتم تقديم طاعة على طاعة بموجب أهمية متعلق الامر لا بموجب أهمية مصدر الامر، فإن مصدر الامر في كل هذه النماذج هو الله تعالى. وهذه حقيقة مهمة تعيننا في درك عمومية قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) في مورد طاعة الله تعالى وعدم وجود استثناء في البين.

والفرق بين الولايتين بأن إحداهما ذاتية والأخرى مجعولة وبالعرض غير فارق فيما هو المهم من هذه المسألة في اشتراط حق الطاعة للمولى بوصول التكليف أو عدم الاشتراط. وذلك لان المولويات العرضية

المشروعة التي هي من النحو الثاني تتم بجعل من الله تعالى. وليست لها طاعة ومعصية مستقلة عن طاعة الله ومعصيته.

وإلى ذلك تشير النصوص الواردة عن أولياء أمور المسلمين في أن طاعتهم من طاعة الله ومعصيتهم من معصية الله ومن أطاعهم فقد أطاع الله ومن عصاهم فقد عصى الله. فليس لهؤلاء حق في الطاعة غير حق الله تعالى. ولا وجود لحقوق متعددة في الطاعة حتى يمكن أن يكون حق الطاعة في الموالي المجعولة مشروطا بوصول التكاليف وحق الطاعة من الله تعالى غير مشروط بوصول التكليف.

فإذا ثبت بالدليل العقلي اشتراط حق الطاعة المشروعة لاحد (غير الله تعالى) بالوصول والبلوغ، فإن معنى ذلك اشتراط حق الطاعة لله تعالى على عباده بالوصول والبلوغ بالضرورة، لان ذلك الحق من هذا الحق بل لا حق إلا هذا الحق. وكل حق آخر للطاعة موهوم بالنظرة العقلية الدقيقة. ويدل على ذلك دلالة قطعية ما سبق أن أشرنا إليه من تقديم الأهم على المهم من متعلق الأمر والنهي فيما إذا تزاحم أمران مولويان على المكلف أحدهما من جانب الله تعالى والاخر ممن له طاعة مشروعة على المكلف، ولا يلحظ في تقديم أحدهما على الاخر ملاحظة مصدر الطاعة ولا يلاحظ تقديم أمر الله على الامر الاخر.

نعم يصح كلام هذا المحقق الشهيد ﵀ فيما إذا كان مصدر حق للطاعة غير الله تعالى كما في حق طاعة أولياء الأمور في المجتمعات الديمقراطية، فإن مصدر الطاعة في النظرية الديمقراطية هو الشعب، وليس هو الله تعالى، فإذا صلح وثبت شرط عقلي في الطاعة في النظام الديمقراطي فليس يجب أن يثبت بالضرورة نفس الشرط في طاعة الله تعالى، للاختلاف العظيم بين الولاية الذاتية الثابتة لله تعالى والولاية الموهومة للشعب. وهذا حق، لا نناقش فيه، ولكنا وجدنا أن شرط وصول التكليف إلى المكلف يعم كل حالات الطاعة المشروعة عقلا، فإذا ثبت هذا الشرط العقلي في مورد من موارد الطاعة المشروعة عقلا كان لا بد أن يثبت في حق الله تعالى على عباده بالطاعة بالضرورة.

وبناء عليه فإن قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) العقلية تعم كل موارد الطاعة، ولا يحتمل خروج حق طاعة الله تعالى عن هذه القاعدة العقلية، وهو الذي قرره الوحيد البهبهاني ﵀.

الوظيفة العقلية للمكلف لدى الشك في المكلف به:

ووظيفة المكلف لدى الشك في المكلف به هي الاحتياط بعكس حالة الشك في التكليف، وهذه الوظيفة عقلية وهي موضوع اتفاق الأصوليين والأخباريين وتثبت بالقاعدة العقلية المعروفة: (اشتغال الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية) وهي قاعدة عقلية محكمة لا مجال للتشكيك فيها، وقد اعتمدها علماء الأصول أساسا عقليا لأصالة الاحتياط كلما كان المورد من موارد العلم بالتكليف والشك في المكلف به أو في متعلقه وهذه القاعدة العقلية نجدها لأول مرة واضحة في كلمات الوحيد البهبهاني وقد طور علماء الأصول وخاصة الشيخ الأنصاري هذه القاعدة ومجالات استخدامها فيما بعد ولكن تبقى كلمات الوحيد البهبهاني في (الفوائد) هي المصدر الأول الذي استوحى منها علماء الأصول تفاصيل البحث في هذه القاعدة العقلية.

قاعدة (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني) في كلمات الوحيد: يقول ﷺ في تقرير هذه القاعدة العقلية:

(التكليف بالمجمل صحيح إذا تيسر الامتثال بإتيان المحتملات التي بإتيانها يتحقق المكلف به يقينا أو عرفا، كوجوب التنزه عن الإناءين المشتبهين وقضاء الفريضة المنسية من الخمس وغيرها. فتعين الاتيان بها حينئذ من باب المقدمة. ولأن شغل الذمة بها يقيني، والبرأة اليقينية تتوقف على الاتيان بها حينئذ. ولأنه مخاطب بالإطاعة والامتثال، ولا يعد ممتثلا إلا أن يأتي بها إذ بغير الاتيان يكون البراءة على سبيل الاحتمال وهو غير مجز عندهم قطعا).

تفصيل القاعدة:

وتتألف هذه القاعدة من شطرين:

١ ـ إن العلم بالتكليف علة لاشتغال الذمة اليقيني.

٢ ـ والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

ولا بد من إيضاح لكل من هاتين النقطتين وإيضاح مجالات استخدام هذه القاعدة.

١ ـ اشتغال الذمة اليقيني:

وقد أدرج علماء الأصول تفصيل البحث عن هذا الشطر من القاعدة في مباحث حجية القطع حيث اعتبروا الحجية من لوازم القطع الذاتية التي لا يمكن إضافتها إليه وجعلها له كما لا يمكن سلبها عنه، لأنها من

ذاتيات القطع التي لا يوجد القطع من دونها.

ولازم الحجية صحة الاحتجاج بها من قبل الله تعالى على عبده إذا تخلف المكلف من امتثال الحكم الذي قطع به، وأصاب قطعه الواقع، ولم يخطئ فيصح أن يؤاخذه الله تعالى بقطعه ويعاقبه على تخلفه، بدليل حجية القطع، وهذا هو معنى تنجيز الحكم الشرعي الثابت بالقطع على المكلف، وهو أحد لازمي الحجية.

واللازم الاخر للحجية هو صحة احتجاج العبد بعلمه عند مولاه إذا قطع بانتفاء الحكم الإلزامي من جانب الله فأخطأ قطعه الواقع، فإنه يحق له أن يعتذر عن تخلفه عن الحكم الإلزامي بقطعه بانتفاء الالزام من جانب الله، وهذا هو معنى المعذرية وهو اللازم الثاني للحجية.

وقد جعل علماء الأصول المنجزية والمعذرية من لوازم القطع.

وهما في الحقيقة من لوازم قطع المكلف بالحكم الشرعي من جانب الله ووصوله إليه لا من لوازم القطع.

المنجزية: والذي يهمنا هنا هو المنجزية بالخصوص ومعنى المنجزية هو وصول التكليف إلى المكلف ودخوله في عهدته واشتغال ذمته به بصورة قطعية. والمنجزية تتألف من كبرى وصغرى أما الكبرى فهي حق المولوية والطاعة من الله تعالى على عبده في كل تكليف واصل إلى العبد. وأما الصغرى فهي وصول التكليف إلى العبد بالقطع.

والنتيجة التي نستنتجها من ضم هاتين الجملتين إلى بعض هي تنجز التكليف على المكلف ودخوله في عهدته واشتغال ذمته به يقينا.

وعندئذ تشتغل ذمة المكلف بالتكليف الشرعي بصورة قطعية. وهذا هو معنى اشتغال الذمة

٢ ـ الفراغ اليقيني:

وهذا هو الشطر الثاني من القاعدة القاضية بأن اشتغال الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني لذمة المكلف.

وهو من أحكام العقل العملي حيث يحكم العقل بوجوب الامتثال حتى الفراغ عن عهدة التكليف اليقيني ويحكم بقبح المخالفة والتهاون في الامتثال قبل اليقين من فراغ الذمة من التكليف القطعي. وذلك إن الطاعة حق من حقوق الله على عبده وأداء هذا الحق من مصاديق العدل ورفض الأداء من المصاديق الظلم، والعقل العملي يحكم بحسن العدل وقبح الظلم فإذا

قطع المكلف بالتكليف واشتغلت به ذمته وجب عليه القيام بامتثال التكليف حتى يقطع بفراغ ذمته منه، وقبح عليه التهاون في الامتثال قبل القطع بفراغ الذمة.

تطبيقات القاعدة:

ومجال استخدام هذه القاعدة العقلية في الأصول هو موارد العلم بالتكليف والشك في المكلف به ولها تطبيقان اثنان:

فقد يكون الشك في المكلف به ناشئا من الشك في الامتثال، وقد يكون ناشئا من الشك في التطبيق. والتطبيق الأول كما لو علم بالتكليف بصلاة العصر وشك في امتثاله لها، ولا ريب في تطبيق القاعدة عليه لاشتغال الذمة بالتكليف بصلاة العصر وشكه في امتثال المكلف به.

والتطبيق الثاني ما إذا كان الشك في المكلف به ناشئا من تردد المكلف به أو متعلقه بين مجموعة من الموارد. كما لو شك المكلف من أن الصلاة المكلف بها ظهر يوم الجمعة هل هي صلاة الظهر أو صلاة الجمعة، أو علم بوجود إناء للخمر بين مجموعة من الأواني، وعلم بوجوب الاجتناب عنه، إلا أنه تردد في تمييز إناء الخمر عن غيره، ولم يتمكن من تشخيصه وفرزه عن غيره من الأواني.

تنجيز العلم الاجمالي:

وليس من شك أن العلم الاجمالي بالمكلف به أو بمتعلقه ينجز التكليف على المكلف كما كان العلم التفصيلي ينجز ذلك، ولا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي في ذلك فإن التنجيز كما ذكرنا من لوازم القطع بالحكم الشرعي سواء كان علم المكلف بالحكم الشرعي ومتعلقه تفصيليا أو إجماليا، فإن القطع بالحكم الشرعي لا ينفك عن الحجية والحجية لا تنفك عن المنجزية والمعذرية. ولكن هل التنجيز هنا على نحو العلية أو الاقتضاء، وإذا كان التنجيز على نحو العلية فهل يختص ذلك بمورد حرمة المخالفة القطعية أو تعم مورد حرمة المخالفة القطعية والموافقة القطعية أبحاث معمقة أفاض فيها علماء الأصول. والذي يهمنا نحن من ذلك كله إن هذه القاعدة العقلية تجري بصورة قطعية في كل صور الشك في المكلف به سواء كان الشك في المكلف به من ناحية الامتثال أو من ناحية تردد المكلف به أو متعلقاته بين أفراد متباينة أو تردده بين الأقل والأكثر (فيما إذا كان مصداقا للشك في المكلف به لا الشك في التكليف).

الإلحادُ الجديدُ

- الهويّةُ، الأُسسُ، والخلفيّاتُ -

❖ علي شـــهبازي(*)
❖ رسول رسولي بور(**)
❖ علي الله بداشتي(***)
❖ تعريب: حســـن علي الهاشمي

(*) طالب على مستوى الدكتواه في حقل الفلسفة المقارنة ـ جامعة قم
(**) أستاذ مساعد في مجموعة الفلسفة في جامعة الخوارزمي، طهران
(***) باحث مساعد في مجموعة الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة قم

الخلاصة

إن الإلحاد الجديد يمثّل وصفاً لتيار ظهر على مسرح الأفكار العامّة في العقد الأول من القرن الراهن (الحادي والعشرين للميلاد)، من خلال نشر سلسلة من الكتب واسعة الانتشار والمبيع، كردّة فعل على الهجمات الإرهابية لبعض الإرهابيين. إن هذا التيار على الرغم من أنه يحمل ذات الجذور القديمة والمباني والفرضيات التي كان يتبناهى الملحدون السابقون، إلا أنه من خلال اتخاذه طبيعة عدوانية تحوّل إلى تيار هادر وجديد ضدّ الدين والمتدينين. وإن الناطقين باسمه والرافعين للوائه هم من أمثال: (ريتشارد دوكينز)[١] ، و(دانيال دينيت)[٢] ، و(سام هاريس)[٣] ، و(كريستوفر هيتشنز)[٤]. وقد سبق لبعض هؤلاء الملحدين أن قام بطرح كلي يهدف إلى تعميم علوم مثل (علم الأحياء) ولا سيما نظرية: (التكامل)، و(الانتخاب الطبيعي)، وقام من هذه الناحية بتوظيف ذلك في الهجوم على المعتقدات الدينية. إن هؤلاء في نقدهم للدين .بدلاً من التركيز على الأدلة أو نقد براهين المؤمنين .يستندون إلى بعض الأحداث والوقائع التاريخية وكذلك سلوك بعض الجماعات الدينية المتطرّفة ولا سيما الإسلامية منها، واتخاذها معياراً للحكم على الدين والإيمان بالله. كما أن هؤلاء الملحدين الجُدد يعتمدون على مبانيهم ومستنداتهم قبل العمل على إثباتها، ليثبتوا أن المعتقدات الدينية أمور تكاملية، وبالتالي يمكن العمل من وجهة نظرهم . بالالتفات إلى هذه النظرية والاستناد إلى عقيدتهم

الطبيعية .على بيان تلك المعتقدات وتفسيرها من الناحية التجريبية والطبيعية. لقد سعينا في هذه المقالة .بالالتفات إلى آراء الناقدين لهؤلاء الملحدين، الأعم من المؤمنين والإلهيين وغير المؤمنين .إلى إثبات أن النزعة الطبيعية كما يتحدث عنها هؤلاء الملحدون ويركزون عليها، ليست نظرية علمية، بل هي في حقيقتها نوع من العقيدة والرؤية ما بعد الطبيعية، هذا أولاً.

وثانياً: إن الملحدين في هذا الموقف يرتكبون خطأ واضحاً يتمثل بالخلط بين المعاني والمفاهيم المتنوّعة في النزعة الطبيعية.

وثالثاً: ليس هناك .خلافاً لوجهة نظر هؤلاء الملحدين .أي تعارض بين العلم والدين، وإذا كان هناك من تعارض فهو .على حد تعبير (ألفين بلانتينغا)[٥] .يقع بين النزعة الطبيعية والعلم.

الكلمات المفتاحية

الإلحاد الجديد، نظرية التكامل، الانتخاب الطبيعي، التعارض بين العلم والدين

١ـ المقدمة

لقد كان الدين والإيمان بالله على الدوام مقروناً بمحاربة الدين والإلحاد. بيد أن النقطة الجديرة بالاهتمام هي أن الذريعة إلى محاربة الدين ومواجهة الإيمان بالله تكمن في بعض الأحيان في ذات المجتمع المتدين أو سلوك بعض الجماعات الدينية حيث يقدم هذا الصنف من المتدينين مثل هذه الذرائع إلى الآخرين، ويمكن لهذه الظاهرة أن تكون من أخطر أنواع اعتراض البعض على أصل الدين. وإن الإلحاد الجديد تيار مناهض ومعارض للدين يتخذ من ممارسات بعض المتدينين ذريعة لمعارضة الإيمان بالله والدين في المرحلة المعاصرة.

ولكن ما هو الإلحاد الجديد، ومتى ظهر هذا المصطلح؟ ولماذا يُطلق على هذا التيار مصطلح الإلحاد الجديد؟ وما هو فرقه عن المعنى المصطلح والشائع؟ ومن هم المتحدثون باسمه وحملة رايته وما هي فرضياتهم؟ إن هذه الأسئلة ونظائرها تمثل محور ومدار هذه المقالة، حيث نسعى إلى الإجابة عنها.

إن الإلحاد الجديد[٦] مصطلح ظهر في العقد الأول

من القرن الحادي والعشرين للميلاد بوصفه عنواناً يشير إلى تيار متطرّف في معارضته للدين، وسرعان ما تمّ تسويقه من قبل وسائل الإعلام العالمي ليشيع على الألسنة ويفرض نفسه بوصفه مصطلحاً ثابتاً ومعترفاً به. إن هذا المصطلح ليست له سابقة، ويعود أول ظهور له على وجه التحديد إلى صيف وخريف عام ٢٠٠٦ م، بعد صدور أربعة كتب لأربعة من حاملي ألوية الإلحاد الجديد، وبعد اجتماع ثلاثة منهم، ولا سيما من خلال طرح هذا المصطلح في صحف ومجلات من قبيل: (بابليشر ويكلي)[٧] و(نيوزويك)[٨] ، و(دير شبيغل)[٩] ، ولا سيما مجلة (وايرد)[١٠].

إن الذي نشهده اليوم من استهداف للدين والمعتقدات الدينية يمثل نوعاً من التيار الهادر والجارف. إن هذا التيار عبارة عن موجة من الكتاب الذين يبدو أنهم كانوا يتحيّنون الفرصة للانقضاض على الدين والمعتقدات الدينية، وقد تمّ توفير هذه الفرصة لهم من قبل بعض الجماعات الدينية المتطرفة -بطبيعة الحال- على طبق من ذهب. وحدث أن ظهر هذا التيار الجارف - الذي لا يخلو من البذاءة أيضاً -ليعمل على توظيف كل أدواته وذخيرته ضد الدين والمتدينين، مدعياً القدرة وأنه إذا مسّت الحاجة لن يتوانى عن استعمال القوّة الماحقة للقضاء على الدين والمؤمنين. إن طلائع هذا التيار ليسوا مجرّد متشككين أو منكرين للأديان التوحيدية والمعتقدات الدينية فقط، بل إنهم حاقدون على الدين والمتدينين، ويعلنون عن شجبهم واستيائهم من الدين. وربما كانت النقطة التي تميّز هؤلاء الملحدين الجُدد من الملحدين السابقين تكمن في هذه الكراهية وهذا الحقد الدفين الذي يحملونه تجاه الأديان التوحيدية. فهؤلاء لا يعتبرون الإيمان بالله مجرد أمر غير معقول أو لا منطقي، بل يرونه خطراً وشرّاً محضاً[١١].

٢ـ ماهية الإلحاد الجديد

إن صفة الملحد الجديد هي في الحقيقة صفة خارجية لم يقم هؤلاء اللاعبون المؤثرون في هذا التيار بإطلاقه على أنفسهم، ولم يدّعوا أبداً أنهم في نقدهم للدين والتعاليم الدينية ينتهجون نوعاً جديداً وخاصاً من الانتقاد للدين، وإنما هو مصطلح شاع على الألسنة في الخطاب الجاري بين الأندية والأوساط في الإشارة إلى هذا التيار وهؤلاء الأشخاص، ويبدو أن هؤلاء

الأشخاص قد تلقوا هذا المصطلح بالقبول والاستحسان. ويطلق هؤلاء الملحدون على أنفسهم عادة عناوين من قبيل: «اللاديني»، و«غير المؤمن»، و«الكافر»، و«الملحد»، و«المنكر لوجود الله»، و«المخالف لفكرة الاعتقاد بالله»، وما إلى ذلك من العناوين[١٢].

وكما سبق أن ذكرنا فإن هذا المصطلح يعود ظهوره في الواقع إلى الفترة الزمنية المحددة بصيف وشتاء عام ٢٠٠٦ م، إثر اجتماع ثلاثة من طلائع هذا التيار، وهم كل من: (ريتشارد دوكينز)، و(دانيال دينيت)، و(سام هاريس)، في حلقة عقدها جمع من الكتاب المتعددين في مختلف الصحف والمجلات، وأخذوا يروّجون لهذا المصطلح.

وعلى أيّ حال فقد أدّى نشاط (القاعدة) الإرهابي إلى ظهور موجة من الغضب والحنق في الغرب ضد التطرّف الديني، وشكل هذا الأمر ذريعة لبعض القوى العظمى للهجوم في بعض مناطق الشرق الأوسط. إلا أن الأمر لم يقف عند هذا الحد؛ فقد ظهرت موجة أخرى، وكأنها كانت ـ كما سبق أن ذكرنا ـ تترصد فرصة مناسبة، ولما جاءت هذه الفرصة بذلت كل ما بوسعها، وعملت على توظيف كل إمكاناتها ضد الدين والمعتقدات الدينية. ومن بين أهم الوجوه والشخصيات في هذا الإلحاد الجديد، التي تمثل في الواقع طلائعه وحاملة ألويته، يمكن لنا أن نسمّي: (ريتشارد دوكينز)[١٣]، و(دانيال دينيت)[١٤]، و(سام هاريس)[١٥]، و(كريستوفر هيتشنز)[١٦]. (وقد توفى هذا الأخير في: ١٥ / ديسمبر / ٢٠١١ م، عن عمر ناهز الثانية والستين عاماً).

ومن هنا عمد أولئك الذين يرون الدين خطراً ولا منطقياً إلى التشمير عن سواعدهم وشحذ هممهم. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ قال (ريتشارد دوكينز) في مقال له في صحيفة (الغارديان) بعد أربعة أيام من ضرب تنظيم القاعدة لبرجي التجارة العالميين في منهاتن بنيويورك: «إن العالم الزاخر بالدين ـ ولا سيما من نوع الأديان الإبراهيمية ـ يشبه شارعاً مليئاً برجال العصابات المدججين بالسلاح والذخيرة والمستعدين لإطلاق النار في كل لحظة! ولذلك ليس من المستغرب أن ينطلق الرصاص من هذه الأسلحة في يوم ما»[١٧].

يجب أن يُطلق على هؤلاء الملحدين بحق تسمية «محاربو الدين الجدد». وفي هذا الإطار ينسبون أكثر المصائب والمنغصات الموجودة في العالم إلى الدين، ومن ذلك يشيرون مثلاً إلى الحروب الصليبية، وإبادة

السحرة، والحروب الدينية، وعدم تحمل الآخر، والإرهاب والكثير من الأمور الأخرى، وينسبون ذلك كله إلى الدين نفسه. إنهم ضمن اعتبارهم الدين والمعتقدات الدينية أموراً غير معقولة، يسعون إلى مواجهة المخالفين لهم، لا بالمنطق والحجة، بل بسلاح السخرية والاستهزاء، بل والحقد الواضح والدفين. يذهب بعض الناقدين من أمثال (ألفين بلانتينغا)، إلى اعتبار هؤلاء الملحين الجدد أدنى بكثير من الملحدين السابقين من أمثال: (برتراند راسل)[١٨] ، و(جون ميكي)[١٩] ، بل وأدون حتى من الكثير من الملحدين المعاصرين من أمثال: (توماس ناغل)[٢٠] ، و(مايكل تولي)، و(وليام رو). ومن هنا فإنهم يعتبرونهم (نقطة سوداء) ووصمة عار على جبين الأبحاث والدراسات المعاصرة في حقل الدين ومعرفة الله[٢١].

٢ / ١ـ الإلحاد «الجديد»؟

أما فيما يتعلق بماهية اعتبار هذا الإلحاد جديداً، فمن خلال الالتفات إلى أعمال وكتابات هؤلاء الأربعة من شخصيات الإلحاد الجديد، يمكن تحديد بعض الخصائص المشتركة بينهم، وهي الخصائص التي تميّز هذا التيار .بشكل عام .من الأشكال الأسبق لأنواع الإلحاد.

أولاً: التهجّم الوقح على الدين والمؤمنين، واعتباره تحذير الجميع من خطورة الاعتقاد والإيمان بالله بوصفه رسالة له. وعلى هذا الأساس فإنهم يعلنون صراحة عن إنكارهم لإله الكتاب المقدّس، ويرون الإيمان به غير منطقي، بل ومضرّ أيضاً.

ثانياً: فيما يتعلق بالمسيحية يذهب الملحدون الجُدُد إلى إنكار ورفض السيد المسيح علناً. إن هؤلاء يقولون إن العهد القديم يعمل على تعريف الإله الخالق بوصفه إلهاً حاقداً منتقماً قتل الكثير من الخلائق، ويعمل العهد الجديد .وكتاب مكاشفته على سبيل المثال .بحيث يبدو أكثر حقداً ونزعة إلى الانتقام. يرى هؤلاء أن كلاً من العهد القديم والسيد المسيح عيسى عليه السلام يعدان بالجحيم الأبدي. لا سيما وأن عيسى المسيح من وجهة نظرهم يقسّم الناس إلى جماعتين، جماعة الأنصار وجماعة الأعداء، وهذا الأمر ينطوي على خطورة بالغة جداً، لأن من شأن ذلك أن يؤسس على الدوام ويفاقم النزاعات الدينية والمذهبية.

ثالثاً: إن الإلحاد الجديد يقوم بشكل خاص على العلم والرؤية العلمية. فكل واحد من هؤلاء الأربعة يلتزم بالعلم، بل إنهم يؤمنون بالعلم ويعتقدون أن الكلمة النهائية والأخيرة يجب أن تعطى إلى العلم والمعطيات العلمية، وأنه يجب تفسير وبيان كل شيء في ضوء العلم. إن التزام هؤلاء بالعقيدة الطبيعية والمادية إلتزام مطلق لا يقبل التشكيك.

رابعاً: عدم التسامح والمهادنة مع الأنماط المعتدلة من الدين والإيمان بحرية الاعتقاد الديني. إن هؤلاء - خلافاً لأسلافهم - لا يريدون إعطاء حتى هامش لهذه المجموعة من المؤمنين والمتدينين المعتدلين الذين يدعون إلى التعايش السلمي والتناغم مع متطلبات العصر. ومن هنا يمكن اعتبار وجه اختلاف الإلحاد الجديد عن أشكاله القديمة في هجومه الشديد على السلام وحرية التعبير. وهنا يرون - بطبيعة الحال - أن حرية التعبير إذا شملت حرية التعبير الديني واعتبار مشروعية الأنظمة الاعتقادية، فإن الأمر سينطوي على خطورة بالغة.

خامساً: إن الملحدين الجُدُد - ولا سيما (دوكينز) - يؤكدون على أن الأبوين لا يحق لهما تلقين أولادهم التعاليم الدينية. وذلك لأن هذا الأمر بمنزلة إساءة استغلال الأطفال، وعليه فإنه يستحق الشجب والاستنكار. من الواضح أن هؤلاء ضمن اعتبارهم الأطفال بوصفهم أصحاب هويات مستقلة عن آبائهم، يرون في تعليم الأطفال المبادئ الدينية - قبل أن يصلوا إلى مرحلة النضج العقلي والفكري - بمثابة إساءة استغلال لهم.

سادساً: إن الملحدين الجُدُد يعتقدون بأن الحفاظ على حرية الإنسان رهن بالقضاء على الدين. ويرون أن حرية الإنسان تتنافى مع مرجعية الله أو الكنيسة[٢٢].

كما كان لتيار الإلحاد الجديد أصداء واسعة في الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي. ومن خلال إطلالة على الصحف ووسائل الإعلام وما يُكتب بشأن الإلحاد الجديد، ندرك أن الكتّاب والصحفيين يصفون الإلحاد الجديد ضمن عدد من الموضوعات العامة الآتية:

الموضوع الأول: الإلحاد الجديد بوصفه نقداً علمياً وطبيعياً للدين. ولهذا السبب يعتبرون الإلحاد الجديد نقداً علمياً أو أحيائياً أو داروينية ضدّ الدين والمعتقدات الدينية.

الموضوع الثاني: الإلحاد الجديد بوصفه نوعاً من العقيدة أو الدين. إن من بين المسائل الملفتة في دراسة ونقد الإلحاد الجديد، أن الكثير في تحليله يستخدم الاستعارات والتعابير المقتبسة من الأجواء الدينية. وذلك حيث يتمّ استخدام عبارات من قبيل: «كنيسة اللامتدينين»، و«الهجوم النبوي على النبوّة»، و«موعظة الإلحاد»، و«دوكينز كاهن الإلحاد الأعظم»، و«حرب الإلحاد الصليبية»، و«التبشير الديني إلى الإلحاد»، و«النوع الإنجيلي للإلحاد»، و«رُسل اللادينية» وما إلى ذلك من التعابير الأخرى من التعابير المعروفة في وسائل الإعلام والصحافة.

الموضوع الثالث: الملحدون الجدد بوصفهم الأعداء اللدودين والمحاربين والمهددين للدين[٢٣].

وهناك من يُشير ـ ضمن تأكيده على عنصر «العلم» في الاتجاهات الإلحادية الجديدة ـ إلى خصيصتين رئيستين في هذا التيار، ويعتبرهما من الخصائص التي تميّز الملحدين الجُدُد من سائر الملحدين الآخرين، وهما:

أولاً: الخصيصة الخارجية.

وثانياً: الخصيصة الداخلية والذاتية.

والخصيصة الخارجية تتمثل بالجاذبية العامة لهذا التيار والكتاب وأعمالهم وآثارهم. والخصيصة الداخلية تكمن في أن الإلحاد الجديد يعتمد في رؤيته إلى الدين والمعتقدات الدينية على العلم والأساليب العلمية، وليس على الفلسفة[٢٤].

٣ ـ المباني والفرضيات

٣ / ١ ـ النزعة الطبيعية

لو اعتبرنا الأساس الرئيس الذي يرتكز عليه الإلحاد الجديد هو النزعة الطبيعية ـ كما أنه يمثل رؤيته العقدية ـ لا يكون قولنا هذا شططاً. إن الاعتقاد بأن كل ما هو موجود هو الطبيعة، ولا وجود لشيء خارج هذه الطبيعة، وبعبارة أخرى: إن الإيمان بأن الواقعية ليست سوى الطبيعة والقوى الطبيعية، عقيدة طبيعية. وفي الحقيقة فإن النزعة الطبيعية ـ التي هي معلومة ميتافيزيقية ـ هي التي تحدد في نهاية المطاف ما هو الشيء الواقعي، وما هو الشيء غير الواقعي. فالشيء الواقعي في نهاية المطاف هو الطبيعة المشتملة على أدق أدوات المادة والطاقة، والقوانين التي تحكم هذه الأدوات. وفي الحقيقة كل ما هو موجود هو الطبيعة، وبعبارة أخرى: إن الطبيعة منظومة

مغلقة من الأسباب والمسببات المادية غير المتأثرة بشيء وراءها. وفي هذه الحالة يكون الكلام حول «ما وراء الطبيعة» أو «ما فوق الطبيعة» كلاماً خيالياً، والاعتقاد بالأمور الخيالية اعتقاداً خرافياً[٢٥].

وفي المجموع فإن من بين أهم مدعيات أصحاب النزعة الطبيعية، بوصفها رؤية مشتركة بين الملحدين، ما يلي:

١ ـ ليس هناك ما يشمل الإنسان ومنتوجاته الثقافية شيء آخر غير الطبيعة، فليس هناك إله ولا نفس ولا روح ولا حياة بعد الموت.

٢ ـ إن الطبيعة قائمة بذاتها، وليست مخلوقة لله سبحانه وتعالى.

٣ ـ ليس للعالم هدف أو غاية، وإن كان للإنسان الذي يعيش فيه حياة هادفة.

٤ ـ حيث لا يكون هناك وجود لله، فإن جميع التفسيرات والعلل ستكون طبيعية بالمطلق، ولا يمكن فهمها إلا من طريق العلم.

٥ ـ يمكن بيان جميع خصائص الكائنات الحية ـ بما في ذلك عقل وسلوك الإنسان ـ في نهاية المطاف على أساس الأمور الطبيعية، واليوم قد أصبح هذا الأمر ممكناً في ظل الأطر العلمية والتطوّر الداروينيّ[٢٦].

وبشكل عام يمكن تقسيم النزعة الطبيعية إلى: النزعة الطبيعية الأنطولوجية، والنزعة الطبيعية الأسلوبية، والنزعة الطبيعية الأبستيمولوجية. والذي تحدثنا عنه في هذا الباب هو النزعة الطبيعية الأنطولوجية أو الفلسفية أو ما بعد الميتافيزيقية وما بعد الطبيعية. إلا أن الملحدين الجدد ـ وعموم الماديين بطبيعة الحال ـ دون أن يقدّموا توضيحاً واضحاً، يتجاوزون الأمر بذكاء، أخذوا يستنبطون النزعة الطبيعية الأنطولوجية من النزعة الطبيعية المنهجية والأسلوبية، ويعتبران هذين الأمرين متلازمين[٢٧].

ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أن هذه التفسيرات العلمية انطلاقاً من هذا المنهج العلمي محدودة بالعالم المادي، وعليه فمن الطبيعي أن لا يكون لدى النظريات العلمية كلمة بشأن الميتافيزيقا[٢٨]. وعليه عندما يقال إن التفسيرات الميتافيزيقية لا مكان لها في العلم، فإن هذا لا يلزم منه تأييد النزعة الطبيعية الأنطولوجية؛ وذلك لأن النزعة الطبيعية الميثودلوجية في الحقيقة تلتزم الحياد تجاه وجود الله وعدمه.

ثم إنه من الواضح أن نظريات من قبيل النزعة الطبيعية والنزعة المادية، لم يتم إثباتها أبداً. وفي الحقيقة فإن هذه النظريات لا يمكن إثباتها؛ إذ يستحيل إثبات عدم وجود الواقعية غير المادية بالبرهان. وبالتالي فإن هؤلاء يعتقدون أن النزعة الطبيعية والمادية ليست استنتاجات علمية، بل هي مقدمات علمية. فهذه ليست أموراً يتم اكتشافها في الطبيعة، وإنما يتم تحميلها على الطبيعة. وفي الحقيقة إذا أردنا بيان ما تقدم بكلمة مختصرة، نقول: إن النزعة الطبيعية والمادية نظريتان يمكن التعبير عنهما بوصفهما ركنين من أركان الإيمان[٢٩].

إلا أن القارئ النبيه يدرك جيداً ما هي النظريات الأخرى التي سوف يستند إليها الشخص الملتزم بالنزعة الطبيعية لتبيين الظواهر. ومن بين تلك النظريات نظرية التطوّر والانتخاب الطبيعي.

٣ / ٢ ـ نظرية التطوّر والانتخاب الطبيعي

عندما يتم الحديث عن نظرية التطوّر والاختيار الطبيعي، يجب قبل كل شيء أن ننظم كلامنا على ثلاث مسائل، وهي كالآتي:

١ ـ ما هي المدعيات الواقعية التي تشتمل عليها نظرية التطوّر فيما يتعلق منشأ الأنواع، وبشأن نوع الإنسان، وبشأن بنية وتحوّل الأنواع.

٢ ـ ما هي الشواهد والقرائن التي يتم تقديمها في إطار تأييد المدعيات العلمية والواقعية لهذه النظرية، وما هو مقدار إمكانية الاعتماد عليها.

٣ ـ ما هي اللوازم والتداعيات المترتبة على المدعيات الواقعية لهذه النظرية بالنسبة إلى الموضوعات الهامة الأخرى، في حقول مثل: الدين والأخلاق والفلسفة.

إن التمييز بين هذه المسائل الثلاثة في غاية الأهمية. وإن البحث بشأن المسألتين الأوليين يقع على عاتق علماء الأحياء التطوريين. إلا أن المسألة الثالثة مستقلة عن تينك المسألتين، حيث تقع الإجابة عنها على عاتق الفلاسفة واللاهوتيين. ومن الضروري الفصل بين هاتين المجموعتين؛ إذ شهدنا في بعض الأحيان من الناحية التاريخية تدخلاً من قبل الفلاسفة واللاهوتيين في هذا الباب في مسائل خارج دارج دائرتهم التخصصية، كما قام علماء الأحياء ببيان آرائهم في حقول الدين والفلسفة، مع أنهم لا يمتلكون أدنى تخصص في هذا الشأن. فكل واحد من هاتين

المجموعتين عندما يواجهون المخاطبين العامين يضطر إلى اتخاذ موقف دفاعي، ويقيم أدلة لصالحه وإلى الضدّ من خصمه، الأمر الذي زاد المسألة تعقيداً[٣٠].

يعدّ الاختيار الطبيعي من العناصر الجوهرية في نظرية التطوّر. ومن هنا يمكن اعتباره إطاراً مفهومياً في علم الأحياء التطوري. وكذلك آلية يمكن من خلالها إيضاح كيفية تحوّل الكائنات الحية، وتوجيه نظرية التطوّر أيضاً. إن المدعى المحوري والواضح لهذه النظرية عبارة عن:

١ .إذا كان هناك بين أفراد نوع ما تغيير في الخصائص الوراثية.

٢ .وكانت هذه الخصائص تساعد على البقاء والتكاثر أكثر من العناصر الأخرى.

٣ .وعليه فإن عدد الأفراد الذين يمتلكون هذه الخصائص كلما كثرت كانت أعداد ذلك النوع أكثر أيضاً.

ونتيجة لذلك ما دامت الأوضاع البيئية لا تتعرّض إلى تغيّرات استثنائية، فإن مجموعة الخصائص الوراثية سوف تتغير بالتدريج وعبر الأجيال المتمادية. ولذلك يلعب عنصر الاختيار الطبيعي في تناغم النوع مع بيئته دوراً أساسياً وحيوياً[٣١].

٣ / ٢ / ١ ـ وقفة نقدية

لقد تحولت النزعة الطبيعية حالياً إلى دين أو بعبارة أخرى إلى ما يُشبه الدين. بمعنى أنها أخذت تضطلع بأهم آليات الدين؛ فالنزعة الطبيعية أو المادية تقدّم اليوم إلى أتباعها رؤية كونية. فهي تحدّثنا عن ماهية الكون، وماهية الأمور الهامة والعميقة في العالم، وموقعنا من العالم، وكيفية ارتباطنا ونسبتنا إلى سائر الكائنات، وماهية الموت، وما نتوقعه من الموت، والكثير من الأمور المشابهة الأخرى. كما أن النزعة المادية والطبيعية المعرفية أو العقائدية تلعب دور الدين أيضاً[٣٢].

إن (توماس نيجل)[٣٣] بوصفه ملحداً .حيث يقرّ على نفسه بالافتقار إلى الشعور الإلهي، وبالتالي فهو لا يسعى إلى غاية إلهية في الطبيعة أو العثور على كائن متعال وأسمى من عالم الطبيعة[٣٤] .يقول في نقد الإيمان بالعلم والمعتقدات الطبيعية لدى العلماء المعاصرين:

«إن العلوم الطبيعية بإمكانها أن تصف كائناً حياً مثلنا بوصفة مركب من أجزاء تتمتع بنظام عيني مكاني وزماني،

بيد أن هذه العلوم لا تستطيع وصف التجارب الذهنية لهذه الكائنات الحية، ولا يمكنها أن تصف كيفية ظهور هذا العالم على الآراء الخاصة والمختلفة لهذه الكائنات. يمكن أن نجد وصفاً فيزيقياً للمنتجات الفسيولوجية للأعصاب التي تؤدي إلى حدوث التجربة، كما يمكن للتوصيف الفيزيقي الكامل للسلوك الفيزيقي المرتبط بشكل ما مع تلك التجربة أن يكون موجوداً، بيد أن هذا التوصيف مهما كان كاملاً، يتجاوز الماهية الذهنية لهذه التجربة . وكيفية رؤية فاعل تجربة تلك الأمور .والتي بدونها لا يمكن للتجربة الواعية أن توجد»[٣٥].

وقد ذهب نيجل في هذا السياق .ضمن طرح السؤال عن كيفية جعل العالم قابلاً للفهم والإدراك .إلى التأكيد على محدوديات العلوم الطبيعية، وخلافاً للماديين وأصحاب النزعة الطبيعية من التقليليين . الذين يعتبرون العلم معياراً لكل شيء، وأنه الطريق الوحيد لجعل العالم والكون مفهوماً .يذهب نيجل إلى القول بأن هناك الكثير من الأمور التي لا نعلم عنها شيئاً، ولكن هناك .بطبيعة الحال .الكثير من الفرص التي نمتلكها والتي نستطيع بواسطتها تطوير فهمنا. بيد أن أصحاب النزعة الطبيعية من المادية العلميين يدّعون أنهم يعرفون ماهية هذا التطوّر. فهم يزعمون أنه ليس النظام الطبيعي وحده هو القابل للفهم فحسب، بل إن لفهمه شكلاً واحداً أيضاً، ويمكن العثور على هذا الشكل في أبسط القوانين الحاكمة على أبسط العناصر التي ينبثق عنها كل شيء. وهذه هي نظرية كل شيء التي يقصدها المتفائلون العلميون. إن كل همّة أصحاب النزعة الطبيعية والماديين التقليليين هي الدفاع الكامل عن هذا الفهم ونفي التفريعات والبدائل الأخرى[٣٦].

وفي هذا المورد يمكن الإشارة إلى موضع آخر، وهو أن الذهن .وليس القوانين الفيزيائية .يمكنه أن يقدم مستوى جوهرياً من تفسير كل شيء، بما في ذلك تفسير ذات القوانين العامة والجوهرية للفيزياء. يطلق على هذه الرؤية .من حيث تفسير الوجود وخصائص عالم الطبيعة في العادة .مصطلح الإيمان بالله، وهذا من أوضح وأصرح أساليب قلب التفسير المادي الذي يعتبر الذهن نتاجاً للقوانين الفيزيائية. إن الاعتقاد بالله يذهب إلى القول .خلافاً للتفسير المادي .بأن القوانين الفيزيائية من نتائج وتداعيات الذهن. يرى نيجل أن نقاط الضعف الموجودة في تصوير أصحاب النزعة الطبيعية والمادية والتقليلية عن العالم، نقاط ضعف حقيقية. هناك الكثير

من الأمور التي لا يستطيع العلم التجريبي بشكله الراهن أن يساعدنا على فهمها، وهذه هي المحدودية والخصلة الذاتية لجميع العلوم الطبيعية[٣٧].

يذهب الكثير من المؤمنين بالله ـ من خلال التأكيد على الفصل بين معاني النزعة الطبيعية والمادية ـ إلى الاعتقاد بعدم وجود تعارض أو تضاد بين النظريات العلمية، ولا سيما منها نظرية التطوّر وآلياتها، بل إنهم يرون أن نظرية دارون ـ على سبيل المثال ـ قد ساعدت على تعميق وتجذير إيماننا بالقدرة الإبداعية لله عزّ وجل. وذلك لأن الرؤية القائلة بأن هناك خالق قام بخلق العالم، وإن هذا العالم أدى إلى ظهور أنواع جديدة من الكائنات والموجودات من منشئها الغني والمقتدر الأولي، تبدو على نحو القطع واليقين أكثر تأثيراً ومعقولية من الرؤية القائلة بوجود «تخطيط» مباشر في جزئيات العالم وكائناته. وهم يرون أن اللاهوت السابق على نظرية دارون قد أكد على هذه النقطة وهي أن الله ـ بوصفه العلة الأولى لوجود الكون ـ قد عمد إلى الخلق بواسطة العلل الثانوية والطبيعية. وهذه العلل الثانوية أو العلل الوسيطة والأدوات هي التي يعبّر عنها اليوم من قبل الداروينيين الجدد بـ«الاختيار الطبيعي». ومن هنا فإن خلق الإنسان من خلال الوسائط والعلل الطبيعية لا ينفي أو يُضعف الدور الخلاق والمبدع لله في خلق العالم الذي يستطيع بالمقدار الكافي أن يفرز الكائنات عبر المسار التطوري[٣٨].

وقد يبدو أنه لا يمكن من خلال نفي الفاعلية والتدخّل الإلهي، تقديم إجابة مقنعة عن مسائل من هذا القبيل، ففي مورد الإنسان وظهوره ـ على سبيل المثال ـ لا يمكن تحديد النقطة التي تتبلور فيها خصائص من قبيل الاختيار وقوة الإرادة أو المسؤولية الشخصية في الأفعال؟ أو كيف يمكن بيان ظاهرة باسم النفس أو الروح وما إلى ذلك؟ أو كيف يمكن تفسير أن يؤدي تركيب الأعراض والاختيار الطبيعي وغير الإنساني إلى أن يتصف الإنسان بامتلاك الحرية والإرادة والإدراك والأخلاق والآمال الدينية؟

إن أمثال (نيكولاس إيفريت) و(إلفين بلانتينغا) عندما يرومون نقد النزعة الطبيعية والمادية، إنما يبدأون بالقوى والطاقات الإنسانية، ويسعون ـ بالالتفات إلى ما يتسلح به الناس ـ إلى نقض التفسيرات والأدلة المادية التي تستند إليها النزعة الطبيعية. جميعنا يمتلك طاقات وقوى معرفية، من قبيل: الحواس، والذاكرة،

وقـوّة الاسـتدلال، التـي تسـاعدنا فـي الحصـول علـى المعلومـات والمعطيـات وادخارهـا وإعـادة صـياغتها وبلورتها. وجميعنا يعتمد على هذه القوى والطاقات التي نمتلكها، بمعنى أننا نؤمن بأن هذه القوى إذا قامت بمهامها بالشكل الصحيح، فإن بإمكانها أن تكشف لنا الحقائق أو الحقائق المحتملة أو أن تقربنا منها في الحد الأدنى. وفي الحقيقة يجب القول: إن هذه القوى والطاقات وإن كانت عرضة للخطأ المحتمل، إلا أن سياقها العام يتجه نحو الحقيقة.

والسؤال هنا يقول: ما هو منشأ ومصدر هذه القوى والطاقات؟ وما الذي حدث حتى امتلك الناس مثل هذه القوى المعرفية الباحثة عن الحقيقة؟ من الواضح أنه طبقاً لرؤية أصحاب النزعة الطبيعية .ولا سيما منهم الداروينيون الجدد الذين يمثلون القراءة الأوضح للنزعة الطبيعية .يجب العثور على بيان هذا الأمر في دائرة المسارات الطبيعية فقط[٣٩]. ولكن ما هي الإجابة التي يقدّمها أصحاب النزعة الطبيعية من الداروينيين الجدد على كيفية تبلور هذه القوى المعرفية لدى الإنسان؟ إن الإجابة الواضحة عن ذلك على نحو الإجمال هي أن قوانا المعرفية قد ظهرت من طريق أداء المسارات «العمياء»، ولا سيما منها المسار الأعمى المتمثل بـ «الاختيار الطبيعي».

إلا أن (ألفين بلانتينغا) ينتقد هذا النوع من التوجهات ذات النزعة الطبيعية والمادية، ويقول نحن نعتمد على قوانا المعرفية ومعطياتها، وهي تلبي هذا الاعتماد في عالم الواقع. وهذا يثبت أن الاعتماد على هذه القوى وآلياتها لا ينسجم مع الاعتقاد بالنزعة الطبيعية والمادية. ومن ناحية أخرى حيث نؤمن بأن الله سبحانه وتعالى خالق محب للخير وقادر مطلق، فإننا نعتقد بأن الله سبحانه وتعالى قد خلقنا على صورته، وإن هذا الخلق الخاص قد أوجب ظهور هذه القوة في مسار التطور، بحيث يكون قابلاً للاعتماد ووافياً بالغرض[٤٠].

وعليه فإن الله سبحانه وتعالى قد خلقنا على صورته، وكذلك فإنه خلقنا بحيث نكون قادرين على معرفة الكثير من الأمور عن أنفسنا وعن العالم المحيط بنا. فإذا كان الأمر كذلك نستطيع القول إن الله سبحانه وتعالى قد خلقنا وخلق العالم بحيث يقوم بين قوانا المعرفية وبين العالم نوع من التناسب والتناغم. وحيث أن العلم ليس سوى امتداد واتساع لأساليب معرفتنا بشأن العالم الواقعي، فإن النتيجة إنما تكون هي

حصيلة قوانا المعرفية المتناغمة مع الواقع[٤١].

وقد كرر بلانتينغا هذا الكلام وأكد عليه في مناظرة كانت له مع (دانيال دينيت). ويروم هناك -بطبيعة الحال- إثبات أن ما يُطلق عليه تعارضاً بين العلم والدين، ليس هو في الواقع تعارض بينهما، وإنما هو تعارض بين النزعة الطبيعية والعلم أو نظرية التطوّر التي هي من أهم النظريات العلمية.

وعلى كل حال فإن الملحدين الجدد في رؤيتهم وسلوكهم الطبيعي إنما ينظرون بمرآة العلم وما يقع في شباك العلم، وينكرون ما سواه. وفي هذا المورد يمكن الإشارة إلى مسألة الوعي والإرادة أيضاً. فإن هؤلاء من جهة عند مشاهدة التلازم بين خلايا المخ والأحداث الذهنية يحكمون بأن الذهن والمخ شيء واحد، ومن جهة أخرى يعتبرون الإنسان عبارة عن مجموعة من الجينات التي تحدد جميع أفكاره وسلوكياته. من الواضح أنهم فيما يتعلق بالمخ وسلوك خلايا المخ يرتكبون مغالطة مكشوفة، حيث يعتبرون التلازم أو التقارن بين شيئين يصيّرهما شيئاً واحداً، بمعنى أنهم يعتبرون العلية من المخ وأحداث المخ بوصفها وعياً وإدراكاً دون العكس. صحيح أنه في قبال كل واقعة في المخ يمكن مشاهدة واقعة ذهنية، ولكن ألا يمكن كذلك رسم جهة العلية من ناحية الوعي والذهن إلى ناحية الخلايا الذهنية وسلوكها أيضاً؟ وفيما يتعلق بالإنسان وجيناته، فإنهم يغفلون بشكل واضح عن هذا الأمور، وهي أولاً: أن الجين إنما يتم تعريفه في ضوء التعاطي مع البيئة، والبيئة بدورها أعم من أن تكون مادية أو معنوية. وثانياً: يجب القول بأنها ليست هي التي تحدد نمط استفادتنا من أجسامنا وأذهاننا. إن نسبة الجينات إلى الإنسان تماماً كنسبة مفاتيح البيانو إلى العازف[٤٢].

٣ / ٣ ـ التعارض بين العلم والدين

إن التعارض بين العلم والدين ـ كما سبق أن ذكرنا ـ يقوم أولاً على النزعة الطبيعية والمادية، وتبعاً لذلك يقوم على العلمانية. وإن العلمانية من الآثار المباشرة للنزعة الطبيعة والمادية بمعانيها الثلاثة. إن العلمانية أو أصالة العلم التي تشكّل روح الأبستيمولوجيا والنزعة الطبيعية العلمية، تسعى إلى تقديم منهج تجريبي ومخبري ـ يمثل الأسلوب الغالب في المرحلة الحديثة ـ يكفينا في إدراك العالم دون الحاجة إلى شيء آخر. وعلى هذا

الأساس طبقاً لرؤية القائلين بأصالة العلم، فقد حلّ اليوم المنهج المتعالي العلمي محل جميع الآراء الدينية في حقل الطبيعة والإنسان[٤٣].

إن الملحدين الجدد يذهبون إلى الاعتقاد بأن التعارض بين العلم والدين أمراً مسلماً. ومن الواضح - بطبيعة الحال -أن هذه الفرضية نتيجة للعقيدة المادية التي يقول بها الملحدون أو تقوم عليها. فإن الملحدين الجدد انطلاقاً من هذا الاعتقاد المادي، يعتبرون الدين والمعتقدات الدينية من الظواهر المادية أيضاً. ومن هنا فإنهم يعملون بذكاء -وقبل كل شيء -على تحويل الدين إلى ظاهرة طبيعية، حيث أنه ينطوي بزعمهم على منشأ طبيعي واجتماعي وذهني، ولذلك يجب تقييمه بواسطة معايير وموازين العلوم الطبيعية. وفي هذه الحالة يمكن وضعه في مواجهة العلم، والعمل في المرحلة اللاحقة على تدميره والقضاء عليه.

كما أنهم في إطار تحقيق هذه الغاية يضطرون إلى تقديم تعريفات وأوصاف للدين تتناسب أولاً مع هذا المسار، ويعمدون في المرحلة الثانية إلى تقويض دعائمه على أساس من مغالطة القط الذي تصوّره الناس أسداً. من ذلك أن (ريتشارد دوكينز) مثلاً، قد تحدّث عن الدين قائلاً: «كما سبق أن ذكرت مراراً فإن من بين أسوأ التبعات المترتبة على الدين هي أن الدين يدفعنا إلى اعتبار جهلنا وغفلتنا فضيلة»[٤٤].

وقال في موضع آخر: «الكل يتحدّث عن الخطر المتمثل بفايروس الأيدز، وجنون البقر، والكثير من الأمراض والأوبئة التي تهدد البشرية، ولكني أرى أن بالإمكان إثبات أن الإيمان واحد من الشرور الهامة والجادة في العالم، بحيث يمكن مقارنته بفايروس حمى الضنك، بل أشد فتكاً وخطراً. فإن الإيمان حيث يمثل عقيدة لا تقوم على أدلة وشواهد متينة، يعتبر رذيلة رئيسة في كل دين. وعندما ننظر إلى أحداث أيرلندا الشمالية والشرق الأوسط، ندرك الخطر المتزايد لفايروس الإيمان الذي هو عبارة عن فايروس ذهني.

ثم عمل بعد ذلك على وضع الإيمان الديني -بوصفه رذيلة وشر -في قبال العلم، وقال: «إن العلم مع اشتماله على فضائل الدين، فإنه فاقد لرذائله. إن العلم يقوم على شواهد وقرائن قابلة للتحقيق. وإن الإيمان الديني لا يفتقر إلى الشواهد والقرائن فحسب، يعدّ افتقاره إلى الأدلة والشواهد أمراً يدعو إلى الافتخار»[٤٥].

إن دوكينز لا يذكر هنا ولا في أي موضع آخر دليلاً واحداً يثبت أن الإيمان الديني أولاً فايروس مضر، ولا يثبت بالدليل ثانياً أن الدين يقف في مواجهة العلم أو العلوم التجريبية. إنه يُغمض عينيه عن التاريخ والخدمات التي قدمها الدين إلى المعرفة العلمية للإنسان، ويتجاهل الصدمات الكبيرة التي تسببت بها المعطيات العلمية والعلماء تجاه البشرية. ومن ناحية أخرى فإن تاريخ العلم يثبت أن الكثير من النظريات قد تعرّضت للنسخ والتبديل، والعلماء يدركون أن ما قد آمنوا به اليوم سوف يتم إبطاله في المستقبل، ولكنهم لا يعلمون أي نظرية سيتم إبطالها بالتحديد. ولكن من ناحية أخرى فإن الهدف الذي تنشده العلوم الطبيعية هو أن تتمكن على أحسن الحالات من تقديم أفضل تفسير للظواهر المشهودة، ولكنها تعاني في هذا الشأن من محدوديات ربما أمكن القول إنها من ذاتياتهم. ولكن لا مناص للعلماء من الاعتماد على هذه التفسيرات[٤٦].

يذهب دوكينز إلى الادعاء بأن العلم يثبت نظرياته على نحو القطع واليقين. إلا أن تاريخ العلم يثبت شيئاً آخر. بالالتفات إلى جهود ومعطيات علماء من أمثال (ألبرت إنشتاين)[٤٧]، و(إسحاق نيوتن)[٤٨]، و(تشارلز دارون)[٤٩] وغيرهم، يجب القول: يمكن الاعتماد على نظرية دون أن يكون هناك ما يؤيّد حقيقتها وصدقها. بمعنى أن نظرية ما قد تكون من الوجاهة والمعقولية بحيث تستحوذ على ثقتنا واعتمادنا، حتى إذا كانت تنبؤاتها ووعودها ترتبط بالمستقبل. وهذه بطبيعة الحال واحدة من المشاكل الماثلة أمام العلوم الطبيعية. لا ينبغي التوقع من العلماء الاعتقاد بالنظريات لمجرّد إثباتها، بل يجب القول: إن هؤلاء إنما يؤمنون بتلك النظريات؛ لأنها تقدّم أفضل تفسير للظواهر المشهودة. إذن يمكن في الواقع أن نقول: هناك على الدوام عنصر من الإيمان والاعتماد في العلوم الطبيعية، ويجب عدم الغفلة عن هذا الأمر[٥٠].

يبدي (إلفين بلانتينغا) ـ كما سبق أن ذكرنا ـ تجاوباً مع مسألة التعارض بين العلم والدين. فقد عمد بشكل جريء إلى طرح مسألة التعارض بين العلم والدين ـ التي يطرحها الكثير من العلماء ـ على نحو آخر، بحيث يكون طرفي النزاع في هذه المسألة ليس هما العلم والدين، بل هو نوع من الرؤية العلمية والتطورية. إنه يعمد في هذا الشأن ـ ضمن تصريحه بتناغم وانسجام نظرية التطور

كما هو مطروح في الفكر المعاصر مع الاعتقاد بالله والإيمان التوحيدي .إلى رمي الكرة في ملعب أهل العلم وأصحاب نظرية التطوّر والنزعة الطبيعية والمادية.

فقد قام في هذا المورد بطرح مدعى بوصفه مستهلاً لعمله ضمن عدّة فقرات شديدة الوضوح، بحيث أن هذا المدعى يعمل في الواقع على بيان مسار مستقبل نظريته بشكل واضح جداً. إن الخطوط العريضة والعامة لمدعاه على النحو الآتي:

١ .إن نظرية التطوّر المعاصرة لا تتنافى مع المعتقدات الإلهية التوحيدية.

٢ .إن الأدلة الرئيسة التي يتم طرحها ضدّ الإيمان بالله والتوحيد .ومن بينها النظريات القائمة على التطور وغيرها من المقدمات المناوئة للدين .غير تامة.

٣ .حتى إذا كان العلم السائد .الأعم من نظرية التطور وغيرها .غير متناغم مع المعتقدات التوحيدية، إلا أنه لا يُستفاد من عدم التناغم أن المعتقدات التوحيدية معتقدات غير معقولة أو غير مبرّرة أو تحتوي على نواقص.

٤ .إن النزعة الطبيعية بمعنى الرؤية القائلة بعدم وجود كائنات من قبيل الآلهة في الأديان الإلهية وأمثالها، تمثل العنصر والركن الرئيس للرؤية الطبيعية، بحيث يمكن اعتبار ذات هذه الرؤية نوعاً من الدين، بمعنى أنها تؤدي بعضاً من أهم أدوار الدين[٥١].

يؤكد بلانتينغا على هذه المسألة وهي أن الله سبحانه وتعالى هو المخطط والمدبّر لمسار التطوّر. ومن هنا حتى إذا كنا من القائلين بنظرية التطوّر، يمكن لنا الإصرار كذلك على هذه العقيدة الدينية، وهي أننا إذا عدنا إلى البداية يكون الله سبحانه وتعالى هو الذي خطط ودبّر لخلق الكائنات وأنواعها الخاصة. وإذا كان هناك شخص يصرّ على القول بعنصر الصدفة، يمكن مع ذلك القول: ليس هناك من يقول إن الصدفة تعني حدوث الشيء من دون علة. فإذا كان حدوث الطفرة في الكائنات الحية صدفة، بمعنى أن الكائن الحي لا يشتمل على آلية أو مسار أو جسم يكون هو السبب في حدوث الطفرات المتناغمة، ولا البيئة، أمكن القول مع ذلك: يمكن لله سبحانه وتعالى أن يكون هو علة تلك الطفرات. ومن هنا فإن عامل الصدفة الذي يؤكد عليه الداروينيون، لا ينفي أن يكون الله سبحانه وتعالى هو المدبّر لمسار التطوّر. وعلى هذا الأساس فإن الداروينية تنسجم تمام الانسجام مع هذه الرؤية القائلة بأن الله

سبحانه وتعالى هو علة الطفرات الجينية التي تحدث صدفة وتعمل على غربلة الاختيار الطبيعي[٥٢].

كما يُعدّ (كيث وارد)[٥٣] واحداً من بين الكثير من المفكرين الذين أنكروا التقابل والتعارض الذي صوّره الملحدون الجُدد بين نظرية التطوّر والإيمان بالله. فهو - خلافاً للملحدين الذين يستنتجون من بيان وكيفية تحوّل وتكوين الكائنات الحية نفي وجود المخطط الذكي، وينكرون جميع أنواع الأهداف والغايات -يذهب إلى القول بأن مسألة الإيمان بالله والاعتقاد بوجوده تبدأ تماماً من حيث تبلغ نظرية التطوّر وآلياتٍ من قبيل الاختيار الطبيعي ذروتها ونهايتها. إذ يمكن القول هنا: إن مجمل المسار المذكور إنما يحصل بتخطيط وتوجيه وهداية مُسبقة من قبل الله عزّ وجل. فهو يرى أن نظرية التطور بالإضافة إلى عدم تنافيها مع وجود الله، يمكن القول بعدم كونها عمياء وأن وراءها مخطط ذكي وهادف[٥٤].

وعلى كل حال هناك الكثير من المفكرين البارزين الذين يذهبون إلى الاعتقاد بعدم وجود تعارض جذري بين المعطيات العلمية والمعتقدات الدينية، وكما ذكرنا إذا كان هناك من تعارض فهو مجرد تعارض ظاهري، وهو في الخصوص تعارض بدوي بين العلم والنزعة الطبيعية، وليس بين العلم والدين[٥٥]. كما يؤكد هؤلاء المفكرون على هذه الحقيقة وهي أن العلم والدين منسجمان في الأساس والجوهر. وفي هذا الخصوص يمكن الإشارة إلى الأسس الفكرية الدينية. فلو ألقينا نظرة على بعض المعتقدات الدينية الثابتة بالبداهة، سنجد أن لازم هذا الاعتقاد هو انسجام وتناغم المعطيات والنظريات العلمية المسلّمة مع المعتقدات الدينية. من ذلك على سبيل المثال يمكن التذكير بقضية خلق الله الإنسانَ على صورة، والتي يتم التأكيد عليها في العهد القديم والجديد وكذلك في الروايات والأفكار والتعاليم الدينية الإسلامية أيضاً. يذهب هؤلاء المفكرون إلى الاعتقاد بأننا من خلال مفهوم خلق الإنسان على صورة الله نصطدم بمسألة العلم الإلهي. فمن جهة قد خُلق الإنسان على صورة الله، ومن جهة أخرى فإن الله عالم، وهو بطبيعة الحال عالم مطلق إذ هو عالم بجميع الأمور والقضايا في العالم. ونحن البشر بسبب النوع الخاص لخلقتنا التي جُبلت على صورة الله، يمكن لنا أن نحصل على معلومات جمّة بشأن العالم وموجوداته، بما في ذلك عن أنفسنا، وعن ذات الله أيضاً. وهكذا يمكن لنا على هذا الأساس أن نطلع على حسن الكثير من الأمور وقبحها، وأن تعرّف على المصالح والمفاسد بشكل كامل.

٤ـ الخلفيات والعلل

هناك الكثير من الكلام المثار حول أسباب وخلفيات الإلحاد الجديد. وبطبيعة الحال يمكن بحث وتحليل كل واحد من الآراء المطروحة في هذا الشأن. ويُثار بشأن الإلحاد الجديد هذا السؤال القائل: ما هي الأرضة التي نشأ فيها هذا الاتجاه الفكري؟ وما هي الأسباب والعوامل التي أدت إلى ظهوره وانتشاره؟ ربما كان من أهم أسباب ذلك، أولاً: المواجهة الجديدة للغربيين مع الحركات الدينية / الاجتماعية، ولا سيما تلك التي يصطلح عليها بالصحوة الإسلامية. وثانياً: الصدود العام من المادية البحتة التي أفرغت حياة الإنسان من المعنويات والحياة المعنوية، وتبعاً لذلك اتضاح الآراء والاتجاهات الإيمانية بين المثقفين. وثالثاً: السلوكيات المتطرّفة لبعض الجماعات الدينية، ولا سيما في البلدان الإسلامية، من قبيل: القاعدة، وعنفهم الديني، وما إلى ذلك من الأمور.

ويبدو أن هناك عاملين في الثقافة الغربية المعاصرة ـ ولا سيما في الولايات المتحدة الأمريكية ـ كان لهما الدور الأكبر في تبلور وظهور الإلحاد الجديد، وبذلك فإنهما يحظيان بأهمية خاصة في هذا الشأن. وهما أولاً: إنكار نظرية التطوّر من قبل المسيحيين المحافظين، سواء منهم أنصار نظرية الخلق[٥٦] أو أنصار نظرية التصميم الذكي[٥٧]. لقد ساء الملحدون الجدد أن يروا أن الكثير من الأمريكيين يشككون من جهة في نظرية التطوّر، ومن جهة أخرى قامت بعض المدارس بإدراج نظرية التصميم الذكي ضمن مناهجها العلمية أيضاً جنباً إلى جنب مع نظرية التطوّر. وأخذوا يزعمون أن الإيمان بالله لا ينسجم مع تحصيل «العلم الجيد» والتشجيع عليه. وكانوا يرون أنفسهم حماة العلم والحقيقة والتقدم، وفي المقابل يرون في أنصار نظرية التصميم الذكي متعصبين ومؤدلجين وعقبة كأداء تحول دون الوصول إلى أهدافهم. وأما العامل الثاني ـ كما سبق أن ذكرنا ـ فيكمن في شبح العنف الديني، ومثاله البارز أحداث الحادي عشر من أيلول سنة ٢٠٠١ م، حيث أدت هذه الأحداث إلى تغيير شكل العالم إلى حد كبير. وقد ذهب الملحدون الجدد إلى التأكيد على أن الإرهاب الديني المعاصر لا يمكن اعتباره حادثة تاريخية بحتة، بل يجب اعتبارها آخر نماذج وأشكال العنف الديني على مرّ التاريخ البشري، حيث كان من بين أهم وأشهر مصاديقه الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش في إسبانيا. وعليه يذهب هؤلاء الملحدون إلى الاعتقاد بأن العالم المجرّد

مـن الـدين، سـيكون لا محالـة عـالم يـنعم بالهـدوء والطمأنينة والاستقرار[٥٨].

وهناك من يرى العلمانية عاملاً مهمّاً في هذا المورد، ويؤكد على أن نظرية العلمنة أو العلمانية ذاتها، تنطوي على فرضيتين؛ إحداهما أن الإيمان بالله هو في الحقيقة إيمان وصل إلينا من الأزمنة الغابرة، وكان ضرورياً لإضفاء المعنى والهدف والتناغم والهدوء والطمأنينة على حياة الإنسان. إلا أن البشرية في واقعها الراهن تبحث عن مصادر أخرى لتحقيق المعنى والهدوء والتناغم في الحياة. والفرضية الثانية هي أنه مادامت هذه الرؤية الوظيفية الاجتماعية بشأن الدين باقية، فإنه على الرغم من زوال المعتقدات الدينية الحقيقية، فإن الأشكال المتنوعة من المعتقدات الدينية في المجتمع سوف تبقى على حالها. ولكن علينا أن نعلم أن هذا الأمر لن يبقى إلى الأبد، وسوف نشهد في نهاية المطاف زوال الإيمان بالله على نحو كامل[٥٩].

إلا أن الكثير من المحققين بشأن هذه النظرية وتوقعاتها وارتباطها بالإلحاد الجديد، يذهبون إلى الاعتقاد ـ خلافاً لتوقعات وآمال أنصار نظرية العولمة ـ بعدم تحقق ما كانوا يتوقعونه. وقد مثّل هؤلاء لذلك بالولايات المتحدة الأمريكية، حيث أثبتت التحقيقات والدراسات أن ٩٥٪ من الأمريكيين يؤمنون بوجود الله. كما نشاهد اتساع دائرة المعتقدات الدينية في المناطق الأخرى من العالم على نطاق كبير، كما نشاهد عدم تحقق العلمانية في الكثير من البلدان الأخرى في العالم[٦٠].

٥ـ الإلحاد الجديد والإرهاب الديني

إن الملحدين الجُدد يلجأون إلى جميع الوسائل والسبل لنقد الدين والمتدينين. فهم يعملون على توظيف قضية الإرهاب ـ ولا سيّما ما يُعرف بالإرهاب الديني ـ ويدّعون أن العمليات الانتحارية والمفخخات إنما هي من صنع المسلمين ـ ولا سيّما الأصوليين منهم ـ بحكم انتمائهم الإسلامي. إلا أن بعض المحققين ـ من أمثال: (روبرت بيب)[٦١] ـ يُثبتون أن هذا الاتهام خاطئ ومضلل، حيث يرمي إلى الربط بين الأصولية الإسلامية والهجمات الإرهابية الانتحارية. ففي تقرير وتحليل شيكاغو الهام حول الإرهاب الانتحاري[٦٢] الذي أجري بشأن العمليات الانتحارية ما بين عام ١٩٨٠ إلى نهاية عام ٢٠٠٥ م، وبيان ماهية الإرهابيين، أنكر هذه الصلة، واعتبر الربط بين الأصولية الإسلامية والإرهاب من هذه

الناحية أمراً مضللاً؛ إذ دفع بالقوى الغربية إلى الظن بأن التغيير الشامل في المجتمعات الإسلامية هو وحده الكفيل بمنع هذه العمليات الإرهابية، ومن هنا قاموا بالهجوم على بعض البلدان مثل العراق وغيره من البلدان الإسلامية وعززوا من تواجدهم فيه، الأمر الذي فاقم من التهديدات والمخاطر الإرهابية. يقول بيب: لقد تمّ في هذه الدراسات -وللمرّة الأولى وعلى نحو جامع- بحث وتحليل مواقع ومعطيات الإرهابيين في مختلف مناطق العالم في الفترة الزمنية أعلاه، واتضح أن جميع تلك العمليات الإرهابية تقريباً، إنما نفذها أشخاص أو جماعات لأهداف سياسية محددة تتلخص في إجبار الدول الأجنبية على سحب قواتها العسكرية من بلدانهم، والحصول على استقلالهم وحق تقرير مصيرهم. وعلى هذا الأساس لم يكن الدين هو العامل الأول والمباشر في هذه الهجمات[٦٣].

كما يمكن -فيما يتعلق بمحاربة الملحدين الجُدد للدين، واتهامهم المتدينين بالتطرّف أو الإرهاب الديني- التذكير بهذه الحقيقة، وهي أنه إذا كان من المفترض شجب واستنكار التطرّف والتعصّب من دون الاستناد إلى دليل، فإن الانتقاد والشجب يجب أن يتمّ توجيهه إلى المحلدين الجُدد أنفسهم قبل أصحاب التطرّف الديني. وذلك لأنهم يدّعون «العلمية»، ولازم هذه العلمية الاستناد إلى القرائن والشواهد الكافية. إن العداوة الاعتباطية وغير المنصفة من قبل هؤلاء الملحدين ضدّ الدين والمتدينين قد بلغ حداً أثار اعتراضاً شديداً حتى من قبل بعض الملحدين، إلى الحد الذي دفع بعض الأشخاص -من أمثال: باول كورتز[٦٤]، وجوليان باغيني[٦٥]- إلى اعتبار أسلوب مواجهتهم مثيراً للرعب والخوف، وقالوا: إن هذا الأسلوب بالإضافة إلى كونه محكوماً بالفشل، يؤدي بدوره إلى الانقسام والاستقطاب الخطير، بحيث يمكن أن يشطر العالم إلى شطرين يتنازعهما التطرّف الديني والتطرّف الإلحادي[٦٦].

٦. الاستنتاج

إن تيار الإلحاد الجديد يمثل تياراً متطرّفاً في محاربة الدين، حيث ظهر في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين إثر الهجمات الانتحارية والإرهابية التي قامت بها بعض الجماعات الدينية المتطرّفة، فكان تيار الإلحاد في الحقيقة يمثل ردّة فعل تجاهها. يمكن اعتبار هذا التيار متناظراً مع تيار الأصولية الدينية

المتطرّفة. وقد اقترن هذا التيار بأسماء شخصيات من أمثال: (ريتشارد دوكينز)، و(دانيال دينيت)، و(سام هاريس)، و(كريستوفر هيتشنز)، حيث تحوّل كل واحد منهم إلى نموذج وأيقونة للإلحاد الجديد من خلال الكتب التي ألفوها في هذا الموضوع، وفيما يلي نذكر عناوين هذه الكتب على التوالي لكل واحد من هؤلاء الأقطاب، وهي: «وهم الإله»[٦٧]، و«تحطيم الطلاسم: الدين بوصفه ظاهرة طبيعية»[٦٨]، و«نهاية الإيمان: الدين والإرهاب ومستقبل العقل»[٦٩]، و«الله ليس كبيراً: كيف يسمّم الدين كل شيء»[٧٠].

إن لهذا التيار المتطرّف مستندات لا يسعى ـ بطبيعة الحال ـ إلى بيانها أو إثباتها أبداً. وربما كان السبب في عدم ميلهم إلى إثبات مبانيهم وفرضياتهم يعود إلى أنهم إنما يخاطبون عامة الناس، وليس المختصين في اللاهوت والفلسفة. ولكن يجب القول في الحقيقة والواقع إن معلوماتهم في تاريخ الأديان واللاهوت بشكل عام، ولا سيما في المباني اللاهوتية للأديان الإبراهيمية شحيحة للغاية. وعلى كل حال فإن الملحدين الجدد لا يتخذون أيّ خطوة لإثبات مبانيهم، وإنما يكتفون بالاستناد إلى الرؤية الطبيعية من النوع المتطرّف والإلغائي، والتأكيد على نظريات مثل نظرية التطوّر والاختيار الطبيعي، لتفسير كل شيء بما في ذلك الدين والمعتقدات الدينية تفسيراً علمياً وطبيعياً. ويسعى الناقدون لهم ـ ضمن التأكيد على عدم معرفتهم بالأديان ومبانيها الفلسفية ـ إلى مواجهتهم من خلال تقديم تفسيرات حصرية مع ملاحظة الطاقات الإنسانية، من قبيل القوى الإدراكية، ويعملون بذلك على نقد أحد أهم دعائم الإلحاد الجديد، ونعني به النزعة الطبيعية، وتبعاً لذلك نقد رؤيتهم القائمة على وجود التعارض بين العلم والدين.

الهوامش:

(١) ريتشارد دوكينز (١٩٤١ ـ؟ م): عالم سلوك حيوان وعالم أحياء تطوّري بريطاني وكاتب ملحد. ظهرت شهرته بعد صدور كتابه (الجين الأناني). أسس عام ٢٠٠٦ للميلاد مؤسسة ريتشارد دوكينز للعلوم والمنطق. عُرف بكونه ملحداً ومنتقداً للخلقية والتصميم الذكي. في كتابه (صانع الساعات الأعمى) يصف العمليات التطوّرية بأنها صانع ساعات أعمى في التكاثر والتحوّر والاختيار باعتبارها عمليات غير موجّهة من أيّ مصمّم. ويدعي في كتابه (وهم الإله) أن فكرة الخالق الخارق لا وجود لها وأن الإيمان الديني وهم. المعرّب.

(٢) دانيال دينيت (١٩٤٢ ـ؟ م): فيلسوف وكاتب وعالم إدراكي

أمريكي. اهتم بالبحث في فلسفة العقل وفلسفة العلوم وفلسفة علم الأحياء، ولا سيما كيفية ارتباط هذه التخصصات بعلم الأحياء التطوري والعلوم الإدراكية. توجّهاته هي الإلحاد والعلمانية. يُشار إليه كواحد من (فرسان الإلحاد الجديد الأربعة)، والثلاثة الآخرون هم: (ريتشارد دوكينز)، و(سام هاريس)، و(كريستوفر هيتشنز). من أعماله: (غرفة الكوع)، و(العقل وأنا)، و(أنواع العقول). المعرّب.

(٣) سام هاريس (١٩٦٧ ـ؟ م): فيلسوف ومؤلف وعالم أعصاب أمريكي. وهو أحد المنتقدين المعاصرين للأديان، كما يُعتبر أحد أهم مؤيدي الشكوكية العلمية وحركة الإلحاد الجديد. وهو مؤلف كتاب (نهاية الإيمان) الذي صدر عام ٢٠٠٤ م، وكتاب (المشهد الأخلاقي) الذي صدر عام ٢٠١٠ م، والذي قال فيه أن العلم قادر على الإجابة عن جميع الأسئلة الأخلاقية والمساهمة في تحقيق الحياة الكريمة للفرد. وقد صدر له مؤخراً كتاب: (الاستيقاظ: دليل إلى الروحانية الخالية من التديّن). المعرّب.

(٤) كريستوفر هيتشنز إريك (١٩٤٩ ـ ٢٠١١ م): مؤلف وكاتب عمود ومقالات وخطيب وناقد أدبي وديني وناقد اجتماعي وصحفي بريطاني / أمريكي. دعا إلى فصل الكنيسة عن الدولة. وباعتباره ناقداً للألوهية فإنه يعتبر مفاهيم الإله أو القوّة العُليا معتقدات شمولية تقيّد الحرية الفردية. وقال إنه يؤيّد حرية التعبير والاكتشاف العلمي وإنها تتفوّق على الدين كمدوّنة سلوك أخلاقية للحضارة البشرية. من أقواله الشهيرة (ما يمكن تأكيده بدون دليل، يمكن نفيه بدون دليل)، وأخذت هذه المقولة تُعرف باسم (شيفرة هيتشنز). من أعماله: (لوم الضحايا: المنحة الزائفة والأزمة الفلسطينية)، و(لمصلحة النقاش)، و(الوضع التبشيري: الأم تريزا بين النظرية والتطبيق)، و(محاكمة هنري كيسنجر)، و(حرب قصيرة طويلة)، و(توماس جيفرسون وإعلان استقلال أمريكا)، و(الملحد المحمول: قراءة ضرورية لغير المؤمنين)، و(هل المسيحية جيّدة للعالم)، و(الفنائية). المعرّب.

(٥) ألفين بلانتينغا (١٩٣٢ ـ؟ م): فيلسوف تحليلي أمريكي. معروف على نطاق واسع لعمله في فلسفة الدين، ونظرية المعرفة، والميتافيزيقا واللاهوت الدفاعي. وصفته مجلة (تايم) بأنه (فيلسوف الله الأرثوذوكسي البروتستانتي القيادي لأمريكا). له العديد من المؤلفات، ومن بينها: (الله والعقول الأخرى)، و(طبيعة الضرورة)، و(الإيمان المسيحي المبرر). المعرّب.

(٦) New Atheism.

(٧) Publisher Weekly.

(٨) Newsweek.

(٩) Der Spiegel.

(١٠) Wired.

(١١) See: Reitan ،٢٠٠٩Is God a Delusion؟ a Reply to Religion's Cultured Despises. Wiley Blackwell. P. .٣

(١٢) See: Zenk ،٢٠١٣"New Atheism" ،in Stephen Bullivant and Mickael Rose (eds.) ،The Oxford Handbook of Atheism. Oxford: Oxford University Press. .٢٥٦

(١٣) Richard Dawkins.

(١٤) Daniel Dennett.

(١٥) Sam Harris.

(١٦)Christopher Hitchens.

(١٧) Dawkins ،Richard. ٢٠٠١. "Religion's Misguided Missiles ،" Guardian ١٥ ،September.

(١٨) برتراند أرثر وليم راسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠ م): فيلسوف وعالم منطق ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني. قاد راسل الثورة البريطانية ضدّ (المثالية) في أوائل القرن العشرين. يُعدّ أحد مؤسسي الفلسفة التحليلية إلى جانب سلفه (كوتلب فريج) وتلميذه (لودفيغ فتغنشتاين)، كما يُعتبر من أهم علماء المنطق في القرن

العشرين. كان راسل مناهضاً للحرب والإمبريالية. قام بحملات ضد أدولف هتلر وانتقد الشمولية الستالينية، وهاجم تورّط الولايات المتحدة الأمريكية في حرب فيتنام، وكان من أنصار نزع الأسلحة النووية. من أعماله: (العدالة خلال الحرب)، و(المثل السياسية)، و(طق مقترحة إلى الحرية: الاشتراكية والأناركية ورابطة العمال)، و(لما لست مسيحياً)، و(الدين والعلم). المعرّب.

(١٩) جون ليزلي ماكي (١٢١٧ ـ ١٩٨١ م): فيلسوف أسترالي. له إسهامات كثيرة في فلسفة الدين، والميتافيزيقا، وفلسفة اللغة. تعود شهرته في الغالب إلى آرائه حول ما بعد الأخلاق ولا سيما دفاعه عن عقيدة التشكيك الأخلاقي. من بين أشهر كتبه: (الأخلاقيات: اختراع الصحيح والخطأ) والذي استهله بهذه الجملة القاطعة: (لا وجود لأي قيمة أخلاقية خارجية)، والتي استدل عليها لاحقاً بقوله: إن الأخلاق يجب أن تخترع لا أن تكتشف. (المعرّب).

(٢٠) توماس ناغل (١٩٣٧ ـ؟ م): فيلسوف أمريكي. تشمل اهتمامات ناغل الفلسفية كلاً من مواضيع فلسفة العقل وفلسفة السياسة والأخلاق. اشتهر بنقده لتفسيرات الاختزالية للعقل وخاصة في كتابه: (كيف يكون شعورك أن تكون وطواطاً؟). كما عُرف بمساهماته في مجال الأخلاق الواجبة وبنظريته الأخلاقية والسياسية المتحررة في كتابه: (إمكانية الإيثار). له آراؤه الخاصة في مجال فلسفة العقل؛ حيث تبنى رأي الغموضية الجديدة، كما انتقد وجهة نظر الداروينية الحديثة حول انبثاق الوعي. (المعرّب).

(٢١) Plantinga ،Alvin. ٢٠١١. Where the Conflict Really Lies: Science ،Religion ،and Naturalism. Oxford: Oxford University Press. ،p. x – xi.

(٢٢) See: Mohler ،R. Albert. ،٢٠٠٨Atheism Remix: a Christian Confronts the New Atheists. Crossway Books. P. ٦٣؛ Pigliucci ، Massimo. ،٢٠١٣"New Atheism and the Scientistic Turn in the Atheism Movement. "

Midwest Studies In Philosophy P. ١٤٢- .١٥٣

(٢٣) See: Zenk ،Thomas. ،٢٠١٣"New Atheism" ،in Stephen Bullivant and Mickael Rose (eds.) ،The Oxford Handbook of Atheism. Oxford: Oxford University Press. P. ٢٥٢– .٢٥٣

(٢٤) See: Pigliucci ،Massimo. ٢٠١٣. "New Atheism and the Scientistic Turn in the Atheism Movement. " Midwest Studies In Philosophy.

(٢٥) See: Austin ،Michael W. ،٢٠١٣"Moral Inquiry" ،in Charles Taliaferro et al (eds.) ،The Routledge Companion to Theism. New York: Routledge. P. ٣٣٧– .٣٣٨

(٢٦) See: Haught ،John ،F. ،٢٠٠٨God and New Atheism: a Critical Response to Dawkins ، Harris ،and Hitchens. Kentucky: Westminster John Knox Press. p. xiv.

(٢٧) للوقوف على تفسير وبيان معنى كل واحد من هذه المفاهيم الثلاثة، والوقوف على ضرورة الفصل والتفكيك بين كل واحد منها، والتبعات المترتبة على اختلاطها والمغالطات المترتبة على هذا الخلط، انظر المصادر أدناه:

Peterson ،Gregory R. ٢٠١٠. "Ethics ،Out – Group Altruism ،and the New Atheism" ،in Amarnath Amarasingam (ed.) ،Religion and the New Atheism: a Critical Appraisal. Leiden & Boston: Brill. P. ١٦٥.

Ruse ،Michael. ٢٠٠٨. Evolution and Religion: a Dialogue. Rowman & Little field Publishers. Stewart ،Robert B. ٢٠٠٨. "Introduction: The Future of Atheism: an Introductory Appraisal" ،

in Robert B. Stewart (ed.)، The Future of Atheism: Alister McGrath and Daniel Dennett in Dialogue. Minneapolis: Fortress press. P. ١١–١٢.

Galparsoro، Jose Ignacio Galparsoro and Alberto Cordero٢٠١٣ ،. "Introduction: Naturalism and Philosophy" ،in Jose Ignacio Galparsoro and Alberto Cordero (eds.)، Reflections on Naturalism. Rotterdam: Sense Publishers. P. .١

(٢٨) Clark، Kelly James. ،٢٠١٤Religion and the Sciences of Origins: Historical and Contemporary Discussions. New York: Palgrave Macmillan. p. .٤٣

(٢٩) See: D'souza ،٢٠٠٧p. .١٠٢

(٣٠) Sweetman، Brendan. ،٢٠١٠Religion and Science: an Introduction. New York: continuum. p. .٨٢

(٣١) Brinthaupt، Thomas M. ،٢٠٠٨"Natural Selection" ،in William A. Darity (ed.) ، International Encyclopedia of Social Science ، Vol. ٢، ٥nd edition. Macmillan Reference USA. p. .٤٤٠

(٣٢) Plantinga، Alvin. ٢٠١٠. "The Evolutionary Argument Against Naturalism" ،in Melville Y. Stewart (ed.)، Science and Religion in Dialogue، Vol. ٢. Blackwell Publishing. P. .٣٢٤

(٣٣) توماس نيجل (١٩٣٧ ـ؟ م): فيلسوف أمريكي. تشمل اهتمامات نيجل الفلسفية كلاً من مواضيع فلسفة العقل وفلسفة السياسة والأخلاق. اشتهر بنقده لتفسيرات الاختزالية للعقل وخاصة في كتابه: (كيف يكون شعورك أن تكون وطواطاً؟). كما عُرف بمساهماته في مجال الأخلاق الواجبة وبنظريته الأخلاقية والسياسية المتحررة في كتابه: (إمكانية الإيثار). له آراؤه الخاصة في مجال فلسفة العقل؛ حيث تبنى رأي الغموضية الجديدة، كما انتقد وجهة نظر الداروينية الحديثة حول انبثاق الوعي. (المعرّب).

(٣٤) Nagel، Thomas. ،٢٠١٢Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certanly False. Oxford: Oxford Univercity Press. p. .١٢

(٣٥) نيكل، تامس، ذهن وكيهان (الذهن والكون)، ص ١٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جواد حيدري، نگاه معاصر، طهران، ١٣٩٢ هـ ش.

(٣٦) Nagel، Thomas. ،٢٠١٢Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certanly False. Oxford: Oxford Univercity Press. p. .٢٠

(٣٧) Nagel، Thomas. ،٢٠١٢Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certanly False. Oxford: Oxford Univercity Press. p. ٢١- .٢٢

(٣٨) Haught، John f. ،٢٠١٢"Christianity and Human Evolution" in J. B. Stump and Alan G. Padgett (ed.)، The Blackwell Companion to Science and Christianity. Blackwell Publishing. p. .٢٩٦

(٣٩) Everitt، Nicholas. ،٢٠٠٤The Non-Existence if God. London and New York: Routledge. p. .١٧٩

(٤٠) See: Ibid، p. .١٨٠

(٤١) See: Plantinga ،Alvin. ٢٠١١. Where the Conflict Really Lies: Science ،Religion ،and Naturalism. Oxford: Oxford University Press. ، p. ٢٦٦– .٢٧٠

(٤٢) See: Hick ،John f. ٢٠٠٦. New Frontier of Religion and Science: Religious Experience ، Neuroscience ،and the Transcendent. New York: Palgrave Macmillan. p. ١٠٣– .١٩٩

(٤٣) Haught ،John F. ،٢٠٠٦Is Nature Enough؟ Meaning and Truth in the Age of Science. Cambridge: Cambridge University Press. p. ٤– .٥

(٤٤) Dawkins ،Richard. ٢٠٠٧. The God Delusion. London: Black Swan. P. .١٥٢

(٤٥) Dawkins ،Richard. ٢٠٠٨. "Id Science a Religion؟" in Louis P. Pogman and Michael Rea (eds.) ،Philosophy of Religion: an Anthology٥ ،th ed. Thomson Wadsworth. P. .٤٢٠

(٤٦) See: McGrath ،Alister. ٢٠٠٤. The Twilight of Atheism: the Rise and Fall of Disbelief in the Modern World. New York: Doubleday. P. .٩٥

(٤٧) ألبرت إنشتاين (١٨٧٩ ـ ١٩٥٥ م): عالم فيزياء ألماني المولد، سويسري وأمريكي الجنسية. اشتهر بوصفه أبو النسبية لكونه واضع النظرية النسبية الخاصة والنظرية النسبية العامة الشهيرتين، واللتان شكلتا اللبنة الأولى للفيزياء النظرية الحديثة. المعرّب.

(٤٨) السير إسحاق نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧ م): عالم إنجليزي. من أبرز العلماء مساهمة في الفيزياء والرياضيات عبر العصور، وأحد رموز الثورة العلمية. وكان عضواً في البرلمان الإنجليزي. أسس كتابه (الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية) ـ الذي نشر عام ١٦٨٧ ـ لمعظم مبادئ الميكانيكا الكلاسيكية. كما قدم مساهمات في مجال البصريات، وشارك (غوتفريد لايبنتز) في وضع أسس التفاضل والتكامل. صاغ قوانين الحركة وقانون الجذب العام. المعرّب.

(٤٩) تشارلز روبرت داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢ م): عالم تاريخ طبيعي وجيولوجي بريطاني. اكتسب شهرته بوصفه مؤسساً لنظرية التطوّر التي تنص على أن كل الكائنات الحيّة على مرّ التاريخ تنحدر من أسلاف مشتركة. واقترح نظرية تتضمّن أن هذه الأنماط المتفرّعة من عملية التطور ناتجة مع عملية وصفها بالانتقاء أو الاختيار الطبيعي. المعرّب.

(٥٠) See: McGrath ،Alister. ٢٠٠٤. The Twilight of Atheism: the Rise and Fall of Disbelief in the Modern World. New York: Doubleday. P. .٩٧

(٥١) Dennett ،Daniel and Alvin Plantinga. ،٢٠١١ dcience and Religion: are They Compatible؟ New York & Oxford: university press. p. ٢– .٣

(٥٢) See: Ibid ،p. .٦

(٥٣) ليونارد كيث وارد (١٨٧٩ ـ ١٩٦٤ م): عالم جيولوجي أسترالي. المعرّب.

(٥٤) Ward ،Keith. ٢٠٠٢. God ،Faith ،and the New Millennium: Christian Belief in an Age of Science. Oxford: Oneworld Publications. P. ١١٣. ١٢٠– .١٢١

(٥٥) Overman ،Dean L٢٠١٠ ،. A Case For The Existence Of God. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers. p. .٧٢

(٥٦) Creationists.

(٥٧) Intelligent Design.

(٥٨) Stewart ،Robert B. ٢٠٠٨. "Introduction: The Future of Atheism: an Introductory Appraisal" ، in Robert B. Stewart (ed.) ،The Future of Atheism: Alister McGrath and Daniel Dennett in Dialogue. Minneapolis: Fortress press. P. .٦

(٥٩) See: Mohler ،R. Albert. ،٢٠٠٨Atheism Remix: a Christian Confronts the New Atheists. Crossway Books. P. ٢٨– .٣٠

(٦٠) See: Ibid ،p. ٣٤– .٣٥

(٦١) Pape.

(٦٢) Chicago Project on Suicide Terrorism.

(٦٣) See: Pape ،Robert ،A. ٢٠٠٦. "Dying to Win: the Strategic Logic of Suicide Terrorism". The Australian Army Journal ٣: ٣. P. ٢٥– .٣٨

(٦٤) Paul Kurtz.

(٦٥) Julian Baffini.

(٦٦) Cimino ،Richard and Christopher Smith. ٢٠١١. "The New Atheism and the Formation of the Imagined Secularist Community". Journal of Media and Religion. ١٠: .١

(٦٧) The God Delusion.

(٦٨) Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon.

(٦٩) The End of the Faith: Religion ،Terror ،and the Future of Reason.

(٧٠) God Is Not Great: How Religion Poison Everything.

فِي ضِفَافِ أَهْلِ البَيْتِ عليهم السلام

- أُصُولُ الوَعْيِ التَّارِيخِيِّ مِنْ مَنْظُورٍ مَهْدَوِي
- مُمَيِّزَاتُ المَنْهَجِ التَّرْبَوِيِّ عِنْدَ أَهْلِ البَيْتِ عليهم السلام

أُصُولُ الوَعْيِ التَّارِيخِيِّ مِنْ مَنْظُورٍ مَهْدَوِي

❖ الشيخ الأسعد بن علي قيدارة(*)

(*) باحث وكاتب من تونس / أستاذ في الحوزة العلمية في لبنان.

فكرة المهدي ـ كما حقّقنا ـ ليست بدعة شيعية أو أسطورة خرافية نسجها الخيال الشعبي للمحرومين والمسحوقين في التاريخ تعويضاً عن واقعهم الرديء، بل هي عقيدة راسخة التقت حولها الأديان وأجمع عليها المسلمون كلّهم وإن اختلفوا في بعض تفاصيلها.

عقيدة تستند إلى نصوص قطعية من القرآن الكريم والحديث، والذي بلغت بعض مروياته حدّ التواتر.

وما أثير حول هذا المعتقد من شبهات وما يثار كلّ يوم لا يصمد أمام تجذّر هذا المعتقد ورسوخه في الوعي الديني لجميع الفرق والمذاهب.

والاختلافات حول تفاصيل فكرة المهدي ليست سوى تباينات على هامش المسألة دون المساس بجوهر القضية وجذرها العقائدي.

ويتميّز الطرح المهدوي في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فهذه المدرسة تولي هذا المبدأ عناية خاصّة، وتتوافر على نصوص وتفاصيل تفوق ما تقدّمه المدارس الأخرى.

في هذا الفصل نحاول استكشاف تفاصيل جديدة يضيفها المعتقد الإمامي للرؤية الإسلامية العامة في فلسفة التاريخ التي عرضناها في الفصل السابق.

أي أنّنا نحاول هنا استكمال بناء النظرية الإسلامية بلحاظ خصوصيات المعتقد الإمامي، الذي يستوعب النظرية العامة ويضيف إليها عناصر جديدة على قاعدة الإيمان بالإمام الثاني عشر وسلسلة الأئمة عليهم السلام عموماً، وغيبته وانتظاره وتفاصيل ظهوره مما انفردت به هذه المدرسة.

هذه التفاصيل ستكون مدخلاً لشبهات جديدة حول

هـذه العناصـر وإشـكالات جديـدة حـول سـنن التـاريخ، وحتمية الظهور وتعظيم دور البطل (المهدي عجل الله تعـالى فرجـه)، حـول تهمـيش دور الأُمّـة والجمـاهير، ومفهوم الانتظار وتعطيل الأدوار الحضارية والمسؤوليات الكبرى للأفراد والأُمّة.

كلّ ذلك يجعل من طرح تفاصيل المنظور المهدوي وتأثير عقيدة المهدي في الوعي التاريخي مسألة حيوية لابدّ منها لاستكمال تفاصيل النظرية الإسلامية.

وسنحاول اختزال أصول هذا الوعي التاريخي من منظور خاص في النقاط الخمس التالية:

ـ **أوّلاً**: هل تتنافى عقيدة المهدي مع فكرة سنن التاريخ؟

ـ **ثانياً**: هـل يلغـي دور المهـدي فـي التـاريخ مسؤوليات الأُمّة؟

ـ **ثالثاً**: المسار التاريخي في ضوء عقيدة المهدي: الصورة الكاملة.

ـ **رابعاً**: المستقبل السعيد وتفاصيله في ضوء عقيدة المهدي.

ـ **خامساً**: التزامن بين التكامل التشريعي والتكامل التكويني.

الأصل الأوّل: عقيدة المهدي وسنن التاريخ

حينما يطّلع البعض على دور المهدي في الإصلاح العالمي وقيادة المجتمع البشري نحو السعادة والكمال ـ كما تشرح تفاصيله الروايات ـ يتوهّم أنّ حركة التاريخ وصناعة المستقبل تتوقّف على هذا القائد وحده، وتُسقِط كلّ العوامل الأخرى.

ويتهاوى أي معنى لقوانين التاريخ وسُنَن حركة الحضارات؛ بل الإمام الغائب وحده هو الذي يصنع النصر الكبير.

فهل يصطدم حقّاً الاعتقاد بالمهدي مع سنن التاريخ؟

من المفيد قبل الإجابة عن هذا الإشكال أن نعالج المشكلة على مستوى النظرية العامة؛ لأنّ هذه الشبهة تثار بالأساس حول السنن والاختيار الإنساني، وهل يمكن الجمع بين سنن وقوانين التاريخ وحرّية الإنسان واختياره ولو في الجملة؟ وكيف يصنع الإنسان مصيره مع أنّ السنن والقوانين لا تختلف ولا تتخلّف؟

ولذلك يتوهّم البعض أنّ الدفاع عن مبدأ الاختيار الإنساني يقتضي رفض فكرة السنن، فقالوا: باستثناء

الساحة التاريخية، وتمييزها عن الساحة الكونية فيما يرتبط بفكرة القوانين.

وفي الإطار الخاص يقال نفس الكلام: الاعتقاد بالمهدي وبدور القائد الكبير في تغيير مجرى الأحداث يستلزم رفض فكرة قوانين التاريخ.

وفي الواقع لا يصادر الإيمان بسنن التاريخ وقوانينه الصارمة حرّية الإنسان، ونستدلّ على ذلك بأمرين:

أوّلاً: ما ذكره صاحب المدرسة القرآنية في الردّ على هذه التوهّم وأنّ ـ السنن التاريخية لا تجري من فوق رأس الإنسان؛ بل تجري من تحت يده، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد] ﴿وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ [الجن]، إذن هناك مواقف إيمانية للإنسان تمثّل حرّيته واختياره وتصميمه، وهذه المواقف تستتبع ضمن علاقات السنن التاريخية تستتبع جزاءاتها المناسبة تستتبع معلولاتها المناسبة[1].

ثانياً: والجواب الثاني الذي نقتبسه منه أيضاً: أنّ سنن التاريخ ـ وكما يشرحها القرآن ـ لها أشكال ثلاثة أساسية:

الشكل الأوّل: سنن ذات قضية شرطية: كالنموذج الذي ذكرناه في الفصل الثالث عن العلاقة بين العدالة والتوزيع ووفرة الثروات.

الشكل الثاني: شكل القضية الناجزة، والتي تشبه القوانين الطبيعية الكونية.

الشكل الثالث: السنن التاريخية المصاغة على صورة اتجاه عام في حركة التاريخ. والفرق بين هذا الشكل والسابق أنّ هذا الشكل يقبل التحدّي ولو في المدى القريب، أمّا الثاني فهو صارم حدّي لا يمكن تحدّيه ولا تجاوزه لا في المدى القريب ولا البعيد.

مثال ذلك: الدين سنّة تاريخية لكنّها ليست صارمة؛ بل تقبل التحدّي فيمكن للمجتمع أن يتحدّاه ولكنّه يدفع الثمن أخيراً، أمّا التركيبة التكوينية للإنسان (طين وروح) فهذه سنّة تاريخية صارمة لا يمكن تحدّيها، الاختيار للإنسان أو أنّه (أمر بين أمرين) هذه سنّة تاريخية صارمة.

والإشكال الذي يثيره البعض حول التنافي بين فكرة القانون التاريخي والاختيار يرجع إلى توهّم البعض أنّ القانون التاريخي لا يكون إلا على الشكل الثاني الصارم، على شاكلة قانون الجاذبية أو غليان الماء، لا يقبل التحدّي.

ولكـن القـرآن الكـريم يوضّـح: أنّ أغلـب القـوانين والسنن التاريخية هي على نحو القضايا الشرطية.

ثالثاً: الـردّ الثالـث الـذي يمكـن أن نسـوقه أيضـاً أنّ حرّية الإنسان واختياره كما ألمحنا هي سنّة من سنن الله وقوانينه، وهي سنّة ناجزة لا يملك الإنسان إزاءها تبديلاً أو تحويلاً، وهي تعبّر عن خصوصيات الأشياء ومقاديرها الوجودية، فكما أنّ الخاصّية التكوينية للنار هي الإحراق، والخاصّـية التكوينيـة للمـاء السـيلان، كـذلك مـن بـين الخصائص النفسية التكوينية للإنسان: الاختيار.

فالإنسـان شـاء أم أبـى مختـار مريـد يتحـرّك نحـو الأهداف حركة تكاملية اختيارية.

وهذا السرّ المستودع في فطرة الإنسان لم تستوعب الملائكة أبعاده، فاعترضت على استخلافه لخطورة هذا الاختيار وهذه الحرّية، فكونه غير مضطر تكوينياً للانصياع والطاعة المطلقة لله كما هو حالهم، فكان الجواب الإلهي: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُون﴾ فالحرّية والاختيار كما يمكن أن تسوق الإنسان للقتل والظلم وسفك الدماء، يمكن أيضاً أن يرجح هذا لاختيار الخير والحقّ والعدل، وسبق في علم الله أنّ هذه الإرادة الخيّرة هي التي ستنتصر في نهاية التاريخ.

أمّـا الحـديث عـن التنـافي بـين مقولـة سـنن التـاريخ والإيمـان بالقائـد العـالمي المخلـص الـذي يتحقّـق النصر علـى يديـه، فهـو اشـتباه آخـر؛ لأنّ الإيمـان بهـذا القائـد لا يلغـي العناصر الأخرى المتحكّمـة فـي حركـة التـاريخ كما حلّلناها في الفصل الثالث، فمنظومة الفواعل المحرّكة للتاريخ متنوّعة تشمل الإنسان البطل والسنن والقوانين والغيب و...

وبتعبير آخر: المهدي جزء من منظومة شرائط قيام هذا المجتمع العالمي، وهذا يرجع إلى التخطيط الإلهي لنهايـة التـاريخ وقيـام المجتمـع العـادل بإمامـة الإمـام المعصـوم، التخطـيط الـذي تـدخّل علـى مسـار الحركـة الإنسـانية لحفـظ هـذا القائـد وإطالـة عمـره، كمـا سـيأتي توضيحه في الفصل الخامس: فلسفة الغيبة.

والإمـام المهـدي ﷺ نفسـه يخضـع لسـنن التـاريخ، وليسـت إطالـة عمـره مـثلاً إلا حاجـة اقتضـتها القـوانين والضرورات التاريخية، كما أنّ انتظاره الطويـل فـي غيبتـه ممـا تسـتوجبه هـذه السـنن التـي تسـتدعي اسـتكمال العناصر المقوّمة للظهور.

الأصل الثاني: الإمام والأُمّة

الأمر الثاني في الأطروحة الإسلامية الخاصّة والذي يحتاج إلى توضيح دور الأُمّة، وهل يلغي الاعتقاد بالقائد والإمام المخلّص مسؤوليات الأُمّة؟ كما تروّج لذلك بعض التصوّرات الخاطئة للانتظار.

فهل يتسبّب الاعتقاد بالإمام القائد المخلِّص دخول الأُمّة في سبات تاريخي طويل انتظاراً للإمام؟

والواقع أنّ الأُمّة لها رسالة ثابتة دائمة تجري مجرى الشمس والقمر، لا تنتهي ولا تنقضي، وهذا ما تدلّل عليه نصوص كثيرة:

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَ إِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾

﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾

هذه الأُمّة لا يمكن لرسالتها أن تموت أو تتجمّد، فهي مجتمع متحرّك دوماً نحو تطلّعاته وأهدافه. وهذه الحركة مستمرّة لا تتوقّف مهما كانت الظروف والأسباب، فرسالة هذه الأُمّة مرتبطة بالله تعالى الذي لا يموت، والشهيد الربّاني: النبي ﷺ والإمام عليه السلام، وإن كان حضوره يساعد على أداء الأُمّة دورها إلا أن غيابه لا يعفي الأُمّة البتة من تكاليفها الشرعية ومسؤولياتها التاريخية.

بل غياب الإمام يحمّل الأُمّة مسؤوليات جديدة يتيح لها هامشاً أكبر لتحقيق التطلّعات.

ومن جهة أخرى لا يعني غياب الإمام الفراغ القيادي، حتّى تغدو الأُمّة كالغنم الهمل بلا راع ولا موجّه، بل هناك قيادة نائبة تنبثق من بين أفرادها، تتصدّى لمسؤوليات التوجيه والإشراف على رسالة الاستخلاف، وهذا أيضاً وجه آخر من أوجه مسؤوليات الأُمّة: الحفاظ على مؤسّسة الاجتهاد ودعمها وإفراز القيادات الفقهية القادرة على القيادة والتوجيه.

وبالنتيجة الأُمّة والإمام جناحان ينهض بهما التاريخ، ولا يمكن للمسيرة أن تحلّق نحو الآفاق النهائية إلا بهما معاً. وهذا ما يوحي به الجذر اللغوي المشترك (الأُمّة) و(الإمام) فالإمام يؤم الأُمّة، والأُمّة لابدّ لها من

إمام يقودها إلى الأمام.

فالأُمّة تظلّ زمن الغيبة مسؤولة عن المهام الأساسية للمجتمع المسلم: الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وإقامة الدين، وحفظ أركانه، كما أنّها تظلّ مسؤولة عن توافر شرائط الظهور ـ كما نبيّن لاحقاً ـ وهي مسؤولة عن إفراز القيادات الربّانية المخلّصة التي تصنعها المحن والابتلاءات والنضال والجهاد وسط أجواء الدفاع عن الدين والإخلاص لرسالته ونصرة المحرومين والمستضعفين، إنّ انبثاق مثل هذه القيادات في أوساط الأُمّة هو الكفيل بتشكيل أنصار الإمام على المدى البعيد، وتوفّر كوادر قادرة على إدارة شؤون الدولة العالمية وتسيير أمور المجتمع العادل.

الأصل الثالث: المسار التاريخي: الصورة الكاملة

في الفصل الثالث استعرضنا مراحل التاريخ كما تتراءى لنا في المنظور العام، وهنا نحاول أن نطرح الصورة الكاملة لهذه المراحل وتحقيباتها في ضوء العقيدة المهدوية:

ـ مرحلة الحضانة.

ـ مرحلة الوحدة.

ـ مرحلة التشتّت.

ـ مرحلة النبوة الخاتمة.

ـ مرحلة المجتمع العادل.

في الحقيقة أضفنا هنا مرحلة جديدة: مرحلة النبوة الخاتمة أو ختم النبوة، وهذا العصر الذي يمتدّ من فجر الرسالة الإسلامية ومبعث النبي محمّد صلى الله عليه وآله إلى يومنا هذا، وهذه المرحلة تعتبر تتويجاً لكلّ المراحل التاريخية السابقة وتأسيساً للمرحلة الأخيرة قيام المجتمع العالمي العادل، وفي هذه المرحلة عدّة حقبات:

ـ حقبة النبي محمّد صلى الله عليه وآله.

ـ حقبة الأوصياء عليهم السلام.

ـ حقبة الغيبة.

ونحن اليوم في مرحلة النبوة وفي حقبة الغيبة الكبرى التي تمهّد مباشرةً للمرحلة الخامسة والأخيرة وهي مرحلة الظهور.

والمرحلة الخامسة بدورها تنقسم إلى ثلاثة عصور:

ـ عصر الظهور وتأسيس الدولة العالمية.

ـ عصر المهديين أو الأولياء الصالحين.

ـ عصر الجماهير العادلة أو الأُمّة المعصومة (الشورى).

وبلوغ هذا العصر ينبئ باستنفاذ البشر أغراضهم من الوجود والكون من خلقه، ويُسدَل الستار عن المسيرة البشرية نهائياً لتقوم الساعة وتبدأ النشأة الأخروية كما هو ثابت في عقيدة المعاد.

سنركّز في تحليلنا على مرحلة التشتّت والتحوّلات الكبرى التي عرفتها لتقود في النهاية إلى النبوة الخاتمة، هذه اللحظة الاستثنائية في التاريخ، التي توّجت جهود الأنبياء عليهم السلام طوال المسيرة الإنسانية الطويلة.

أدّى خطّ الشهادة دوراً مهمّاً في بلوغ البشرية مرحلة النضج والرشد لتضحى مؤهّلة لتقبّل الأطروحة النهائية، التي تطبّق أصولها في المجتمع العادل.

ولذلك نعتقد أنّ النبوة في تكاملها لعبت دوراً مميّزاً في مرحلة التشتّت، ودفعت حركة التاريخ إلى الأمام، وساهمت في النضج المادي والفكري والأخلاقي المعنوي.

لقد تحرّكت النبوة في هذا الاتجاه عبر خطّ تصاعدي تمحور في أربع حلقات:

ـ نبوة عقائدية مفاهمية.

ـ نبوات تشريعية.

ـ نبوات قبلية.

ـ نبوات عالمية.

رأينا سابقاً أنّ البشرية مرّت بمرحلة الفطرة مجتمع التوحيد، في هذه المرحلة لم يكن هناك تفاوت ولم تكن هناك انقسامات وكان المجتمع خالياً من التفرقة.

ويفسّر عدم انقسام المجتمع الأوّل واختلافه حول العقائد والتشريعات بعدم وجود المستوى الذهني الكافي لفلسفتها ومناقشتها فهم جميعاً يتسالمون على صحّتها[٢]، وأمّا عدم الاختلاف في المصالح بدرجة تؤدّي إلى النزاع والحروب فلعدم وجود المستوى الكافي للتركيز على هذه الجهات.[٣]

في هذه المرحلة كان دور الأنبياء بسيطاً، فلم يعملوا على طرح قوانين تنظّم الحياة؛ لأنّ المستوى الذهني لم يكن قادراً على استيعاب معنى التشريع وإطاعة الأوامر والارتداع عن النواهي، فهذا بدوره يحتاج إلى درجة من النضج الفكري والذهني لا يزال الإنسان الأوّل بعيداً عنها.

ومن هنا حاول الأنبياء في هذه المرحلة الأولى أن يهيّئوا المجتمع الإنساني لتقبّل التشريع واستيعاب فكرة القانون والأمر والنهي من خلال أمرين[٤]:

أوّلاً: تقديم مضمون عقائدي بسيط عن وجود خالق

الكـون وأفعالـه المهمّـة وإمكـان مخاطبتـه للبشـر عبـر الأنبياء والمرسلين.

ثانياً: بثّ الروح الأخلاقية بدرجة تتناسب مع الواقع حيث سعى الأنبياء لرفع الاختلافات البسيطة بواسطة مفاهيم كالأخوة والتعاون وتعويد الناس على طاعة رموز السلطة، وقد ساهمت هذه المضامين النبوية في تعميق الحوار والجدال حول هذه الموضوعات مما أثّر إيجاباً على مستوى الوعي العام، ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.

فـبغضّ النظر عـن الاخـتلاف الثـاني يتصاعد الصراع في حياة الناس ليشمل قضايا النبوة ومضامينها، وهذا شرط أساسي للنهوض بوعي الناس أيضاً.

من أبرز أنبياء هذه المرحلة إدريس عليه السلام، ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا * وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾

هـذا النبـي الـذي سـاهم فـي تفعيـل النضـج الـذهني بفضل تعليمه الناس الكتابة فقد ورد في الأثر ـ أوّل من خطّ بالقلم إدريس.[٥]

كما ساهم في تنضيج القدرات التقنية واليدوية فقد نقلت كتب التاريخ أنّه أوّل من خاط الثوب ولبسها، وكذلك أوّل من نظر في النجوم، ووضع أسماء البروج والكواكب السيّارة[٦]، ونتج عن الطور الأوّل أمران مهمّان:

أوّلاً: تعوّد الناس على فكرة النبوة.

ثانياً: استعدادهم للتفاعل مع أفكار الأنبياء وتلقّي الأوامر والنواهي منهم.

ومع النبوات التشريعية استثمر هذا المستوى الذي بلغه الناس لتعميق ذلك أكثر فأكثر.

ويمكـن أن نتحـدّث عـن التطـوّر الـذي أحدثتـه النبـوات التشـريعية مـن خـلال نموذجهـا الأبـرز وهـو نوح عليه السلام.

لقد حقّقت رسالة نوح عليه السلام الأهداف التالية:

أ. تعميق المفاهيم الإلهية، ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف].

ب. إعطاء الأوامر والنواهي، ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ

أَلَا تَتَّقُونَ﴾.

ج. بروز فكرة العذاب والعقاب كمفهوم جديد، ولكن بحكم مستوى الوعي المحدود والسائد تمّ التأكيد على الجزاء الدنيوي أكثر من الجزاء الأخروي، والجزاء الدنيوي الموعود هنا يشمل بعديه: الثواب والعقاب.

يقول تعالى على لسان نوح عليه السلام: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا * مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾

وأيضاً: ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾.

وتحدّث القرآن الكريم في أكثر من موضع عن الطوفان كعذاب دنيوي لقوم نوح عليه السلام الذين جحدوا رسالته وكذبوا بها: ﴿و قوم نوح لما كذبوا الرسل اغرقنهم وجعلنهم للناس ءاية واعتدنا للظلمين عذابا اليما﴾ [نوح].

﴿قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ * فَافْتَحْ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَنَجِّنِي وَمَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * ثُمَّ أَغْرَقْنَا بَعْدُ الْبَاقِينَ﴾.

تعمّق هذا الاتجاه على يد الأنبياء الذين جاؤوا بعد نوح عليه السلام والذين تندرج نبوتهم في نفس هذه المرحلة كهود وصالح عليهما السلام.

فلقد أُهلكت عادٌ: قَومُ هودٍ، وثمودُ: قومُ صالحٍ بعذاب دنيوي، يقول تعالى متحدّثاً عن قوم ثمود: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾

وقال أيضاً متحدّثاً عن هود: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾، وعن هلاك قوم عاد قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَ ذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ * تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ كَذَ لِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾.

ومن أهمّ الأهداف التي حقّقتها النبوة في هذا الدور: بلورة شريعة تتماشى مع درجة الوعي، ويمكن أن نلخّص معالم شريعة نوح عليه السلام والتي تمثّل الأساس التشريعي للنبوات اللاحقة في العناصر التالية:

أ. توحيد الله ورفض الشركاء والتسليم لربّ العالمين.

ب. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ج. أداء الصلاة.

د. المساواة والعدالة.

هـ. اجتناب الفواحش والمنكرات وصدق الحديث والوفاء بالعهد.

ولم تتضمّن هذه الشريعة حدود ولا فروض مواريث.

طور النبوات القبلية

لم يكن الأنبياء إلى حدّ هذا الطور يتحدّثون عن القبلية أو عن العالمية رغم أنّ بعضهم كانت رسالته للناس كافّة، كنوح عليه السلام، وإبراهيم عليه السلام، الذي يمثّل أهمّ أنبياء هذا الطور.

وربما يعود السبب في عدم إعلان الأنبياء عن طبيعة توجّههم هو أنّ فكرة العالمية لم يكن ممكناً للوعي السائد أن يتفهمّها ويتقبّلها.

ومن جهة ثانية تقوم فكرة القبيلة على أساس باطل لذلك لم يطرحها الأنبياء أيضاً إلا بعدما تهاوى الأساس الباطل لتلك الفكرة بقيام قبيلة مؤمنة تتركّب من أحفاد إبراهيم، وتستند فيها العلاقات والبناء الاجتماعي على أسس عادلة، حينذاك أعلنت النبوة عن تبنّيها للقبيلة ثمّ تدرّجت نحو إعلان العالمية في طور لاحق.

ويشرح صاحب اليوم الموعود هذا التبنّي قائلاً: ـ لقد كان الواقع يومئذٍ قائماً على إدراك أنّ القبيلة هي أحسن تنظيم اجتماعي يمكن القيام به لمصلحة المجموع، من ثَمّ لم يكن في مقدور النبوات تغيير هذا الواقع بين عشية وضحاها؛ بل كانت بحاجة إلى مواكبة هذا الواقع ردحاً من الزمن.[٧]

ويحدّثنا القرآن الكريم عن هذا التوجّه مشيراً إلى يعقوب عليه السلام: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَ إِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.

وقوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.

وسجّل إبراهيم عليه السلام مساهمة متقدّمة في تعميق الوعي التوحيدي، والاعتقاد بالعدل الإلهي حتّى إنّ رسالته أصبحت أساس كلّ الأديان السماوية وملتقى دعوات التوحيد، كما تجلّت في سيرته عليه السلام روح التضحية في سبيل العقيدة حين تعرّض لمحاولة الإحراق فأنجاه الله، وحين قدّم ابنه قرباناً لله عزّ وجلّ.

ويعتبر تأسيسه لفريضة الحجّ نقلة نوعية في التربية

الحسّية للناس وارتباطهم بالدين، فالحجّ فكرة جديدة في التاريخ، توحي للناس بضرورة الاستجابة لله وتلبية نداء الدين، ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ * لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾.

ومن التطوّرات التي حقّقتها نبوة إبراهيم عليه السلام التقدّم المفاهيمي وما شهده الخطاب من تغيّر حول الجزاء ليركّز أكثر على الجزاء الأخروي، وإن حافظ على إشارات للجزاء الدنيوي، يقول سبحانه تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾.

طور النبوات العالمية

في هذا الطور تحرّكت النبوات على مستوى البشرية، ويعتبر الأنبياء موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام ومحمّد صلى الله عليه وآله من أقطاب هذا الاتجاه، وتوّج هذا الطور النبي محمّد صلى الله عليه وآله الذي على يده يدخل التاريخ مرحلة جديدة: مرحلة النبوة الخاتمة، وتبلغ العالمية ذروتها وأوجها. ولا يعني الحديث عن عالمية النبوات إلغاء التحرّك الفعلي في دائرة أضيق، فالنبي موسى عليه السلام ركّز تحرّكه على بني إسرائيل فأنقذهم من فرعون، ومارس قيادة الدولة بنفسه.

إنّ أهمّ التطوّرات التي عرفتها النبوّة على يد موسى عليه السلام تتلخّص فيما يلي:

أوّلاً: مباشرة قيادة الدولة، وهذا تحوّل هامّ في خطّ الأنبياء الذين كانوا يقودون المجتمعات بطريقة غير مباشرة، وسنرى فيما بعد أن هذا الاتجاه يتعمّق أكثر فأكثر مع داود وسليمان عليهما السلام، ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾.

فبينما كان الأنبياء السابقون محكومين من الناحية العملية لملوك آخرين قد يكونون من أشدّ الناس كفراً وظلماً، ولم يحاول نبي سابق قبل موسى عليه السلام أن يسيطر على الحكم وإن حاول إبراهيم عليه السلام أن يدخل حاكم عصره في دائرة الإيمان، وهذا معنى آخر غير السيطرة على الحكم[٨].

ثانياً: إيجاد شريعة متكاملة وهي أكثر تفصيلاً من شريعة نوح عليه السلام، ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام].

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأنبياء].

ثالثاً: مباشرته للقتال، وهذه نقلة نوعية أخرى تحولت بموجبها النبوّة من مجرّد الإقناع والجدال إلى السيطرة والهيمنة والتوسّل بالقوّة في سبيل ذلك، وأصبح من أدوار المؤمنين حملهم رسالة الدين إلى العالم.

﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾.

﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾.

﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ﴾.

رابعاً: تعميق الإيمان بالآخرة والجزاء الأخروي وإن ظلت الإشارات للعقاب الدنيوي والتخويف بالعقوبات العاجلة التي أخذت مجراها الواقعي في حياة بني إسرائيل، يقول تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ * يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ * مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾.

ويقول أيضاً: ﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ * فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ﴾.

﴿فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾.

وتحرّكت دعوات الأنبياء من بعد موسى عليه السلام في اتجاه تعميق هذه المكاسب التاريخية، ويظهر ذلك خاصّة في نبوة سليمان وداود عليهما السلام اللذين وإن لم يكونا نبيين عالميين وكانا تابعين لنبوة موسى إلا أنّهما ساهما في تحقيق أهداف النبوّة الحضارية وتفعيل تكاملها التاريخي وذلك بفضل:

أ. تأسيس دولة قوية متماسكة متكاملة: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾

﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾.

وتحدّث القرآن الكريم تفصيلياً عن مظاهر القوّة والتقدّم في دولة سليمان عليه السلام خاصّة:

﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾.

﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ * يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾.

ب. ممارسة الفتح: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾.

وأشار القرآن إلى الانتصارات العسكرية التي حقّقها داود عليه السلام: ﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾.

وهكذا يعلن القرآن صراحة عن موقع الجهاد والقتال في حركة التاريخ وصون أهدافها، وأنّ قانون التدافع هو سنّة تاريخية تحكم رسالات الأنبياء في مواجهتها لكلّ أنواع الاعتراضات والمصادمات مع خطوط الانحراف في المجتمع.

ج. تطبيق شريعة متكاملة: وقد استند في ذلك إلى شريعة موسى عليه السلام وإن كان القرآن يحدّثنا عن كتاب داود عليه السلام: ﴿وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾.

د. بناء سليمان عليه السلام هيكلاً، ويعتبر أهمّ معبد للبشرية بعد بيت الله الحرام الذي أشاده إبراهيم عليه السلام، ويعني ذلك تأكيد وتأصيل علاقة الناس بالدين والاستجابة للنزعات الحسّية للنفس البشرية في ممارسة الطقوس العبادية.

هـ من النقلات النوعية الحاصلة في هذه المرحلة حديث هؤلاء الأنبياء عن المستقبل المشرق للبشرية، ويتجلّى ذلك بوضوح خاصّة على لسان داود: عليه السلام ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾.

في ضوء هذه التحوّلات بدأت البشرية تدرك أكثر فأكثر البعد العالمي لظاهرة النبوّة وأنّ نجاحها الكامل سيتحقّق في المدى البعيد بإرث الصالحين للأرض وتبلغ النبوات العالمية أوجها على يد النبي محمّد صلى الله عليه وآله الذي أذِنَت نبوته بتأسيس مرحلة جديدة في التاريخ البشري أسميناها: مرحلة النبوّة الخاتمة.

مرحلة النبوّة الخاتمة

في هذه المرحلة كان إعلان الرسول صلى الله عليه وآله رسالة الإسلام تتويجاً لجهود الأنبياء، ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾.

لقد استفادت رسالة النبي صلى الله عليه وآله من أساسين اثنين حقّقتهما حركة الأنبياء عليهم السلام:

أ. خروج الناس من التخلّف الفكري والقصور الذهني.

ب. بلوغ الوعي الإنساني مرتبة من الرقي تسمح له بتقبّل أطروحة مفصّلة لنظام اجتماعي نموذجي.

واستطاعت تحقيق إنجازات مهمّة أخرى على مستوى التطوّر التاريخي وأهمّها:

أوّلاً: تصوّر توحيدي في درجة عالية من التنزيه لم تبلغها أي رسالة من الرسالات السابقة، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى]. ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ * لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

ثانياً: شريعة كاملة تستوعب كلّ المجالات التربوية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾.

ثالثاً: إعلان عالمية الرسالة الإسلامية والتأكيد عليها:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾.

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

رابعاً: المزج بين الدعوة السلمية والجهاد المسلّح في تبليغ الرسالة، وكسر الموانع من انتشار الرسالة الإسلامية في ربوع العالم، ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾.

﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾.

خامساً: معجزة مستمرّة دائمة: بخلاف معجزات الأنبياء السابقين عليهم السلام كانت معجزة النبي محمّد صلى الله عليه وآله صالحة لكلّ الأحقاب التاريخية مما يؤمّن خلود هذه الرسالة وديمومة تفاعلها مع الحياة والإنسان قصد بلوغ الأهداف النهائية للمسيرة البشرية على الأرض.

سادساً: التأكيد على مستقبل البشرية السعيد في القرآن الكريم وعلى لسان النبي صلى الله عليه وآله في مَرويات كثيرة جدّاً، والتأكيد على أنّ ذلك يتوقّف على تطبيق المنهج الربّاني الذي جاءت به شريعة الإسلام.

سابعاً: تقديم تفصيلات دقيقة لم تعرفها النبوات السابقة عن الحياة الأخروية والجزاء الأخروي، ولذلك نرى القرآن الكريم يعجّ بالآيات في هذا المعنى.

بعد فترة النبي صلى الله عليه وآله تبدأ فترة الأئمة عليهم السلام، ويفترض أن تمتدّ فترة الوصاية الإلهية عبر سلسلة الأئمة عليهم السلام ولمدّة قرنين ونصف من التطبيق الصحيح والتفاعل الناضج بين الأُمّة والرسالة، لتكون كافية لبلوغ المجتمع الإسلامي درجة تؤهّله لإدارة نفسه بنفسه، ولكن كما أشرنا سابقاً الإرادة الحرّة للإنسان والتحوّلات التي عرفها تاريخ المسلمين بإقصاء الأوصياء من ممارسة دورهم الطبيعي ألجأ الأمور إلى شكل آخر من التسلسل فكانت الغيبة.

وربّما لو أخذ التاريخ مجراه الطبيعي كما تستوجبه الضرورات الحضارية (وصاية الإمامة وقيادتها الفكرية) لَتَغيّر وجهه تماماً.

لذلك كانت فترة ثالثة في مرحلة النبوة الخاتمة: فترة الغيبة.

هذه الفترة تستهدف استكمال الشرائط الموضوعية الكاملة لقيام المجتمع العالمي وولوج التاريخ المرحلة الخامسة والأخيرة: مرحلة المجتمع العادل.

مرحلة المجتمع العالمي العادل

هذه المرحلة فيها ثلاث حقبات أو عصور:

ـ عصر الظهور.
ـ عصر الأولياء الصالحين.
ـ عصر المجتمع المعصوم.

لن يتحقّق ظهور الإمام إلا بتوافر شرائط قيام هذا المجتمع العالمي العادل (سنفصّلها في البحوث القادمة).

ويدخل المجتمع في عصر ازدهار ورخاء وعدل وتطوّر لم تعرف البشرية له مثيلاً، وفي الأصل الرابع من هذا الفصل سنشرح أكثر مظاهر هذا المستقبل السعيد زمن الظهور.

وبغضّ النظر عن المدّة التاريخية التي تمتدّ فيها هذه الحقبة (عصر الظهور)، فبعض الروايات تقول: سبع سنين، وبعضها الآخر: تسع أو سبعة عشر، وحتّى أربعين سنة، ولكن في كلّ الأحوال بعد المهدي يدخل التاريخ حقبة جديدة: عصر المهديين أو كما يسمّيه السيد الشهيد محمّد صادق الصدر ـ الأولياء الصالحين ـ فبعد المهدي يسير المجتمع العالمي بقيادة معيّنة: المهديون، ونستفيد هذا المعنى من بعض النصوص نذكر منها:

أوّلاً: حديث ـ يا علي سيكون بعدي اثنا عشر إماماً، ومن بعدهم اثنا عشر مهدياً فأنت يا عليّ أوّل الاثني عشر الإمام[٩]

ثانياً: ما جاء في الدعاء: ـ اللّهم صلّ على ولاة عهده والأئمة من بعده، وبلّغهم آمالهم، وزد في آجالهم، وأعزّ نصرهم، وأتمّ ما أسندت إليهم من أمرك لهم، وثبّت دعائمهم، واجعلنا لهم أعواناً وعلى دينك أنصاراً.[١٠]

ويقول الشهيد السيد محمّد صادق الصدر رحمه الله: ـــ سيكون حكم الأولياء الصالحين فترة تمهيدية أو انتقالية يوصل المجتمع العالمي إلى عصر العصمة حيث يكون الرأي العام المتفق معصوماً. وعندئذٍ سترتفع الحاجة إلى التعيين في الرئاسة العامة كما كان عليه الحال خلال حكم الأولياء الصالحين، وستوكّل الرئاسة إلى الانتخابات أو الشورى.[١١]

بعد فترة المهديين أو الأولياء الصالحين التي تمتدّ لعشرات السنين ـ اثني عشر مهدياً ـ تبدأ الفترة الأخيرة للتاريخ البشري: فترة المجتمع المعصوم الذي يستقلّ فيه المجتمع الإنساني بإدارة شؤونه دون وصاية، ويحكم فيه حكّام منتخبون، وهؤلاء أيضاً هم أولياء

صالحون ـ ولكن الفرق أنّ الأولياء الصالحين من المهديين كانوا إفرازاً طبيعياً لتربية خاصّة مسلّطة من سلطة وفق الأصول والقواعد الموروثة من الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه وأمّا الحاكم المنتخب فهو إفراز من الرأي العام الصالح الذي سيوجد أفراد بلغوا درجة عالية من العدالة تصل إلى حدّ العصمة غير الواجبة.[١٢]

والأرجح أن تمتدّ هذه الفترة إلى قرون متطاولة لا كما تدعي بعض النظريات أنّ عصر المجتمع العادل فترة قصيرة سرعان ما ينتكس بعدها التاريخ البشري في الظلم والظلمات مستندة إلى روايات غير معتبرة مفادها: ـ أنّ الساعة تقوم على شرار الناس ـ

فمنطق العدل الإلهي يقتضي أن يمتدّ عصر المجتمع العادل وفترة المجتمع المعصوم لأطول مدّة ممكنة حتّى تعوّض الإنسان عن تلك العهود الطويلة من الظلم والاضطهاد التي تجرع مرارتها.

إضافة إلى ما نجده من مؤيّدات في بعض النصوص مثال ذلك:

ـ إنّ أهل الحقّ لم يزالوا منذ كانوا في شدّة أما إنّ ذلك إلى مدّة قريبة وعافية طويلة[١٣].

فالحديث يشير إلى عافية طويلة لا إلى عصر قصير سرعان ما يزول.

وفي حديث قدسي عن الأوصياء عليهم السلام: ـــ وعزتي وجلالي لأظهرنّ بهم ديني، ولأعلينّ بهم كلمتي، ولأطهّرنّ الأرض بآخرهم من أعدائي، ولأملّكنّه مشارق الأرض ومغاربها، ولأسخرنّ له الرياح، ولأذللّنّ له السحاب الصعاب، ولأرقيّنّه في الأسباب، ولأنصرنّه بجندي، ولأمدّنّه بملائكتي حتّى يعلن دعوتي، ويجمع الخلق على توحيدي، ثمّ لأديمنّ ملكه، ولأداولنّ الأيام بين أوليائي إلى يوم القيامة[١٤].

وهذا صريح في استمرار المجتمع العادل الذي يقيمه المهدي إلى يوم القيامة.

هكذا يدخل هذا المجتمع مدارات من الرقي الروحي والمعنوي بعد أن حلّ كلّ مشاكل الاقتصاد والسياسة والإدارة وتوزيع الثروات ليبلغ مرحلة يعيش فيها الفرد درجة من الالتحام الروحي بخالقه، ـــ حتّى يكون كلّ فرد مترقّباً لقاء الله جلّ شأنه، مسروراً بالوصول إلى رضاه العظيم ونعيمه المقيم، فيشاء الله عزّ وجلّ أن يأخذهم جميعاً إليه كما تزفّ العروس إلى عريسها والحبيب إلى

حبيبه فيموتون جميعاً موتاً كشمّ الرياحين، وبذلك تنتهي البشرية ويبدأ بذلك يوم القيامة[١٥]، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون.

وهذه صورة رائعة أخرى تفتح قلوبنا وعقولنا لقوله تعالى للملائكة: انى اعلم بما تعلمون.

الأصل الرابع: تفاصيل المستقبل السعيد في ضوء عقيدة المهدي عجل الله تعالى فرجه

في الفصل السابق وفي مبحث الأسس العامّة للنظرية الإسلامية تحدّثنا عن تفاؤلية هذه النظرية ورؤيتها الإيجابية لنهاية التاريخ السعيدة، فالقرآن والروايات عموماً يبشّران بمستقبل بشري رغيد يعمّ فيه العدل والحرّية ويسود فيه المتقون والصالحون.

وفي النظرية الخاصّة تدعيم وتأكيد لهذه الحقيقة كما رأينا في تفاصيل مراحل التاريخ، وتعجّ الروايات الخاصّة والعامّة أيضاً بتفاصيل عن المهدي عجل الله تعالى فرجه وعصره، ونحاول أن نحيط ببعض التفاصيل عن هذه المرحلة الأخيرة من التاريخ الإنساني مرحلة المجتمع العادل خاصّة حقبة الظهور وما يشيعه من تقدّم ورخاء على كلّ الأصعدة:

النظام السياسي

تؤكّد الأحاديث على السمة البارزة للنظام السياسي والاجتماعي لهذا العصر: العدل والحقّ والمحبّة والأخوة بين عناصر المجتمع.

ـ لو لم يبق من الدهر إلا يوم لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملأها عدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً[١٦].

عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ـــ المهدي منّي، أجلى الجبهة، أقنى الأنف، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً[١٧].

وفي البحار عن أمير المؤمنين عليه السلام: ـــ لو قد قام قائمنا لأنزلت السماء قطرها، ولأخرجت الأرض نباتها، ولذهبت الشحناء من قلوب العباد، واصطلحت السباع والبهائم، حتّى تمشي المرأة من العراق إلى الشام لا تضع قدميها إلا على النبات وعلى رأسها زنبيلها لا يهيجها سبع ولا تخافه[١٨].

عن رسول الله صلى الله عليه وآله ـــ فإذا خرج أشرقت الأرض بنور ربّها، ووضع الميزان العدل بين الناس فلا يظلم أحد أحداً[١٩].

الصعيد الاقتصادي

روايات كثيرة من المصادر العامّة والخاصّة تحدّثنا عن وفرة المال والرخاء الاقتصادي في عهد الظهور:

في البحار: ـــ يخرج فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً، يأتيه الرجل والمال كدوس فيقول يا مهدي أعطني، فيقول: خذ[٢٠].

وعن أبي سعيد الخدري خشينا أن يكون بعد نبيّنا حدث فسألنا نبي الله ﷺ فقال: ـ إنّ في أُمّتي المهدي يخرج يعيش خمساً أو سبعاً أو تسعاً فيجيء إليه رجل فيقول: يا مهدي أعطني قال فيحثي له في ثوبه ما استطاع أن يحمله[٢١].

ونقلاً عن المستدرك (كتاب الأموال) عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: ـ يكون في أُمّتي المهدي إن قصر فسبع وإلا فتسع، تنعم فيه أُمّتي نعمة لم ينعموا مثلها قط، تؤتي الأرض أكلها لا تدخر عنهم شيئاً، والمال يومئذٍ كدوس، يقوم الرجل فيقول: يا مهدي أعطني، فيقول: خذ[٢٢].

هذا الرخاء الاقتصادي وهذه الوفرة في الخيرات تنعكس أيضاً خصوبة في الصحاري عن النبي ﷺ: ـــ لا تقوم الساعة حتّى يكثر المال ويفيض حتّى يخرج الرجل زكاته فلا يجد أحد يقبلها منه، وحتّى تعود أرض العرب مروجاً وأنهاراً[٢٣].

وهكذا يتمظهر الوضع الاقتصادي لهذا المجتمع اكتفاءً ذاتياً لجميع أفراد المجتمع، انعدام حالة الفقر، لا يجد صاحب الزكاة مريداً لزكاته، وخصوبة واخضرار لكلّ الأراضي.

الصعيد الفكري والثقافي

ظهور الإمام عجل الله تعالى فرجه ووجوده بين الناس سيمكّن الناس من معرفة الكثير من حقائق الدين والحياة التي ربّما كثر اللغط حولها وحجبها الجدال الطويل، ولذلك يتميّز هذا العصر بدرجة من التكامل الفكري والعقلي:

عن أبي جعفر عليه السلام قال: ـ إذا قام قائمنا وضع يده على رؤوس العباد فجمع بها عقولهم وكملت بها أحلامهم[٢٤] ـ

ويحدّثنا الصادق عليه السلام بأسلوب الكناية عن الطفرة العلمية المعرفية زمن ظهور الإمام:

عن أبي عبد الله عليه السلام: العلم سبعة وعشرون حرفاً، فجميع ما جاءت به الرسل حرفان، فلم يعرف الناس

حتّى اليوم غير الحرفين، فإذا قام قائمنا أخرج الخمس والعشرين حرفاً فبثّها في الناس وضمّ إليها الحرفين حتّى يبثّها سبعة وعشرين حرفاً[٢٥].

وفي ضوء هذا التقدّم العلمي والثقافي نقرأ ونفهم الروايات التي تحدّثت عن ـ الأمر الجديد ـ وـ المستأنف ـ وهي كلّها عبارة عن الفهم العميق والمستجد للإسلام والقرآن والذي يتناسب مع ذلك العصر وما بلغه الناس من كمال عقلي ورقي فكري، عن أبي عبد الله عليه السلام: ـ إذا قام القائم جاء بأمر غير الذي كان[٢٦].

وعن جعفر بن محمّد عليهما السلام قال ـ كيف أنتم لو ضرب أصحاب القائم الفساطيط في مسجد كوفان ثمّ يخرج إليهم المثال المستأنف أمر جديد على العرب شديد[٢٧].

ولا تستثني الروايات المرأة فيما تعرفه من تكامل علمي ومعرفي، عن أبي جعفر عليه السلام: ـ وتؤتون الحكمة في زمانه، حتّى إنّ المرأة لتقضي في بيتها بكتاب الله وسُنّة رسوله صلى الله عليه وآله[٢٨].

القوة البدنية والمعنوية لأنصار المهدي

تبشّرنا الروايات بقوى استثنائية يتوافر عليها جيل المهدي، وهي ليست غريبة في سياق التحوّلات التي سيعرفها العالم في ذلك العصر، ومن ذلك ذهاب العاهات والأمراض والقوّة الروحية والمعنوية والجرأة وهيمنتهم وسيطرتهم على الكائنات الطبيعية والقوى من حولهم:

عن أبي عبد الله عليه السلام: ـ إذا قام القائم أذهب الله عن كلّ مؤمن العاهة وردّ قوّته[٢٩].

عن الصادق عليه السلام: ـ إنّ الله عزّ وجلّ يلقي في قلوب شيعتنا الرعب فإذا قام قائمنا وظهر مهدينا كان الرجل أجرأ من ليث وأمضى من سنان[٣٠].

وعن أبي جعفر عليه السلام: ـ كأنّي بأصحاب القائم وقد أحاطوا بما بين الخافقين ليس من شيء إلا وهو مطيع لهم حتّى سباع الأرض وسباع الطير تطلب رضاهم في كلّ شيء حتّى تفخر الأرض على الأرض وتقول مرّ بي اليوم رجل من أصحاب القائم[٣١].

وعن جعفر بن محمّد عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: ـ إذا قام القائم بعث في أقاليم الأرض وفي كلّ إقليم رجلاً يقول: عهدك في كفك فإذا ورد عليك مالا تفهمه، ولا تعرف القضاء فيه، فانظر في كفك واعمل بما فيها[٣٢].

مواجهة التحريف والتزييف

من السمات البارزة لعصر الظهور المواجهة التي يخوضها المهدي عجل الله تعالى فرجه والحروب مع أعداء العدل وقيم المجتمع العالمي، وستكون المواجهة صعبة يدفع الأنصار ثمنها دماً أو كما تقول الروايات ـ علقاً وعرقاً ـ

ولكن هناك مواجهة أخرى مع دين مزيّف يواجه المهدي عليه السلام؛ لأنّه يهدّد مصالحه ومواقعه التي استطاع أن يحتلّها ويفرضها على الناس زمن الغيبة:

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ـــ إنّ القائم يلقى في حربه ما لم يلق رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أتاهم وهم يعبدون الحجارة المنقورة والخشبة المنحوتة، وإنّ القائم يخرجون عليه فيتأوّلون عليه كتاب الله ويقاتلون عليه[٣٣].

عن فضيل بن يسار قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ـ إنّ قائمنا إذا قام استقبل من جهة الناس أشدّ مما استقبله رسول الله صلى الله عليه وآله من جهّال الجاهلية. فقلت: وكيف ذلك؟ قال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أتى الناس وهم يعبدون الحجارة والصخور والعيدان والخشب المنحوتة، وإن قائمنا إذا قام أتى الناس وكلّهم يتأوّل عليه كتاب الله ويحتجّ عليه به ثمّ قال: والله ليدخلنّ عليهم عدله أما والله ليدخلنّ عليهم عدله جوف بيوتهم كما يدخل الحرّ والقرّ[٣٤].

نعم، كما ينتصر المهدي على سلاطين السياسات والجور ينتصر على ـ سلاطين الدين ـ والتزييف والتحريف الذين يوظّفون الدين لخدمة أمجادهم وفرض مصالحهم وأطماعهم.

الأصل الخامس: التزامن بين التكامل التشريعي والتكامل التكويني

السمة الأخيرة للوعي التاريخي من منظور خاص والتي يجب التأكيد عليها هي التزامن العجيب بين التكاملين التكويني والتشريعي.

عالم التشريع: هو عالم الجعل والتقنين (الأحكام الشرعية وتطبيقاتها في الواقع).

عالم التكوين: هو عالم الخلق والإيجاد (الطبيعة).

صار واضحاً مما سبق أنّ المجتمع والتاريخ والطبيعة كلّها خاضعة لقانون التكامل: الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى]، ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي

أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾.

ورأينا أنّ التاريخ يتكامل، ورغم كلّ النكسات الموضعية والانحرافات الحاصلة هنا وهناك، ورغم كلّ الحروب والمظالم التي تعجّ بها الأرض، فإنّ المسيرة تسير صوب الهدف والمستقبل السعيد، فالتزام البشر بالأحكام التشريعية والانحياز نحو القيم الإلهية والاستماتة في الدفاع عن معاني الحقّ والعدالة كلّها اتجاهات تتعمّق مع الزمن متحدية الاستكبار العالمي الذي يحاول إبقاء هيمنته على العالم وثقافته واقتصاده وقدراته.

فالبشرية تتجه أكثر فأكثر إلى المعنويات والقيم الفكرية والدينية، وهذا التوجه ينبئ أننا سنصل في يوم ما لمجتمع عادل ينشد العدالة والقيم قبل أن يبحث عن المأكل والملبس والمسكن، فهذا المجتمع لا يعيش أزمة غذاء ولا نقل ولا سكن لأنه يستحق الرفاه المادي ويجده ببركات النظام العادل الذي يقيمهُ.

وعلى مستوى التكوين، كلّ مفردة في الكون لها مسار تكويني تتحرّك فيه قهرياً والكون بمجموعه يتحرّك نحو نهاية محدودة: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات]، ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَ لِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾

ولكن الغريب الذي تطرحه النظرية المهدوية أنّ هذا الأوج الذي يصل إليه عالم التكوين يتزامن ـ يَتّحد زماناً ـ مع التكامل التشريعي للإنسان.

فالتكامل التاريخي يبلغ ذروته مع قيام المجتمع العالمي العادل الذي يصل فيه البشر في رؤيتهم النوعية إلى أعلى درجات العلم والتقوى والالتزام والورع (مجتمع معصوم).

وكذلك الطبيعة أيضاً تبلغ أعلى درجات عطائها ووفرتها كما حدّثت بذلك الروايات المنقولة الواردة في الأصل الرابع، فلا تترك السماء مطراً إلا أنزلته وتتبدّل الأرض الصحراوية إلى سهول خصبة وتظهر الأرض معادنها على سطحها، حتّى السباع تتصالح في البراري،...

هذا الانقلاب الكوني يتساوق مع قيام المجتمع العالمي العادل، هذا التزامن ليس صدفة إنّه جزء من التخطيط الإلهي الذي يجمع بشكل باهر حرّية الإنسان وعلاقة الطبيعة بالمجتمع والقوانين التاريخية والأهداف النهائية للمسيرة البشرية في منظومة متناسقة، فتعطي هذه النتيجة المدهشة الرائعة حقّاً.

إنّها صورة جميلة لهذا التخطيط كتلك الصورة التي رأينا في مرحلة الحضانة كيف جمع التخطيط الإلهي

الحكيم بين الدور السلبي الإرادي للشيطان في غواية آدم عليه السلام وبين نهي آدم عن أكل الشجرة ليظلّ في الجنّة وتنضج استعداداته أكثر، وبين الإرادة الإلهية الأولى ليكون آدم خليفة على الأرض وما يتوقّف على ذلك من استعدادات.

لقد ربط التخطيط الإلهي كلّ ذلك وتحرّكت الأحداث بإرادة جميع الأطراف في الاتجاه الذي يخدم الأهداف المرحلية والنهائية لخلق الإنسان.

إنّه شكل من أشكال الإعجاز الذي يقف العقل أمامه حائراً حقّاً!

الهوامش:

(١) محمّد باقر الصدر، التفسير الموضوعي للقرآن، ص٨٤.
(٢) اليوم الموعود، ص٤٤٩.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٥٠.
(٤) المصدر نفسه، ص٤٤٩.
(٥) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١١، ص٣٢.
(٦) انظر: بحار الأنوار، ج٥٥، ص٢٧٤.
(٧) محمّد صادق الصدر، اليوم الموعود، ص٤٥٣.
(٨) المصدر نفسه، ص٤٦٢.
(٩) المجلسي، بحار الأنوار، ج٣٦، ص٢٦١.
(١٠) المصدر نفسه، ج٩٢، ص٣٣٢.
(١١) تاريخ ما بعد الظهور، ص٦٤٧.
(١٢) المصدر نفسه.
(١٣) المجلسي، بحار الأنوار، ج٦٤، ص٢١٣.
(١٤) المصدر نفسه، ج٥٢، ص٣١٢.
(١٥) محمّد صادق الصدر، تاريخ ما بعد الظهور، ص٦٦٥.
(١٦) مهدي الفقيه الإيماني، الإمام المهدي عند أهل السنّة، ص٣٨، نقلاً عن سنن أبي داود كتاب المهدي.
(١٧) المصدر نفسه.
(١٨) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٢، ص٣١٦.
(١٩) المصدر نفسه، ص٣٢٢.
(٢٠) المصدر نفسه، ص٣٥٩.
(٢١) مهدي الفقيه الإيماني، الإمام المهدي عند أهل السنة، ص١٤٤، نقلاً عن الترمذي.
(٢٢) م س، ص٧٢.
(٢٣) المصدر نفسه، ص٨٣.
(٢٤) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٢، ص٣٣٨.
(٢٥) المصدر نفسه، ص٣٣٦.
(٢٦) المصدر نفسه، ص٣٣٢.
(٢٧) النعماني، الغيبة، ص٢١٨.
(٢٨) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٢، ص٣٥٢.
(٢٩) النعماني، الغيبة، ص٢١٧.
(٣٠) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٢، ص٣٧١.
(٣١) المصدر نفسه، ص٣٢٧.
(٣٢) النعماني، الغيبة، ص٢١٨.
(٣٣) م س، ص٢٢٠.
(٣٤) م س، ص٢٣٠.

مُمَيِّزَاتُ المَنْهَجِ التَّرْبَوِيّ عِنْدَ أَهْلِ البَيْتِ عليهم السلام

❖ السيد شـهاب الدّين العــذاري(*)

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية ـ العراق

اختصّ منهج أهل البيت عليهم السلام بخصائص امتاز بها عن غيره من المناهج، وهي تعتبر الحَجَر الأساس في بناء الشخصيّة لِمَن يلتزم بها، ومِن أهمّها:

١ ـ ربانيّة المنهج التربوي

أهل البيت عليهم السلام عنوانٌ مضيء في حياة الإنسانيّة، وعنوانٌ شامخ في حركة التاريخ والمسيرة الإنسانيّة، وهُم أعلام الهُدى وقدوة المتّقين، عُرفوا بالعِلم والحكمة والإخلاص والوفاء والصدق والحلم وسائر صفات الكمال في الشخصيّة الإسلاميّة؛ فكانوا قدوةً المسلمين وروّاد الحركة الإصلاحية والتغييريّة في المسيرة الإسلاميّة، وكان لهم مقامهم الكريم ودورهم السامي عند الفقهاء والمفسّرين والرواة والمؤرخّين والأُدباء والشعراء، وعند العابدين والزاهدين والأولياء.

وأهل البيت عليهم السلام عِدل القرآن وهُم القرآن الناطق المتحرّك وقد تضافرت وتواترَت الروايات على إثبات هذا المقام، ففي روايةٍ عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: (**يا أيّها الناس، إنّي قد تركت فيكم ما إنْ أخذتم به لنْ تضلّوا: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي**)[١].

وفي روايةٍ أُخرى أنّه صلى الله عليه وآله قال: (**إنّي تاركٌ فيكم خليفتين، كتاب الله... وعترتي أهل بيتي، وإنّهما لنْ يتفرقا حتّى يردا عليّ الحوض**)[٢].

ومثّل رسول الله صلى الله عليه وآله أهل البيت عليهم السلام بسفينةِ نُوح فقال: (**ألا إنّ مَثَلُ أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح... مَن ركبها نجا ومَن تخلّف عنها غرق**)[٣].

وقال عليه السلام: (**النجوم أمانٌ لأهل الأرض مِن الغرَق، وأهل بيتي أمانٌ لأُمّتي مِن الاختلاف، فإذا خالفتها قبيلةٌ مِن العرَب**

اختلفوا فصاروا حزب إبليس)[٤].

ووصَفَهم أميرُ المؤمنين عليه السلام قائلاً: (**هُم عيش العِلم ومَوت الجهل؛ يُخبركم حِلمهم عن عِلمهم، وظاهرُهم عن باطنهم، وصمتهم عن حِكم منطقهم؛ لا يُخالفون الحقّ ولا يختلفون فيه، وهُم دعائم الإسلام وولائج الاعتصام، بهم عاد الحقّ إلى نِصابه... عقلوا الدين عقل وعايةٍ ورعاية لا عقلَ سماعٍ ورواية**)[٥].

وقال عليه السلام: (**نحن النمرقة الوسطى؛ بها يلحق التالي، وإليها يرجع الغالي**)[٦].

وهذه الأحاديث تدلّ دلالةً واضحةً على عِصمة أهل البيت عليهم السلام بمعنى اندكاكهم الكامل بالقرآن فلا افتراق ولا اختلاف عنه، فما يصدر منهم صادر عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن الله تعالى، وبعبارةٍ أُخرى إنّ منهجهم هو منهج الله تعالى، ولهذا يصحّ القول بأنّ منهجهم ربّانيّ، كما تدلّ أحاديثهم الشريفة على ذلك أيضاً.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: (**إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أدّبه الله وهو أدّبني، وأنا أؤدّب المؤمنين، وأُورث الآداب المكرمين**)[٧].

وقال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (**والله ما نقول بأهوائنا، ولا نقول برأينا، ولا نقول إلاّ ما قال ربّنا**)[٨].

وقال عليه السلام: (**لو كنّا نحدّث الناس أو حدّثناهم برأينا لكنّا من الهالكين، ولكنّا نحدّثهم بآثار عندنا من رسول الله** صلى الله عليه وآله)[٩].

وسأله رجلٌ عن مسألة فأجابَه فيها، فقال الرجل: أرأيت إنْ كان كذا وكذا ما يكون القول فيها؟ قال له: (**مه، ما أجبتك فيه مِن شيء فهو عن رسول الله ' لسنا مِن (أرأيت) في شيء**)[١٠].

ووضّح عليه السلام سلسلة الحديث ومصادرها فأرجعها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وإلى الله تعالى فقال: (**حديثي حديثُ أبي، وحديثُ أبي حديثُ جدّي، وحديثُ جدّي حديثُ الحسين، وحديثُ الحسين حديثُ الحسن، وحديثُ الحسن حديثُ أمير المؤمنين، وحديثُ أمير المؤمنين حديثُ رسول الله '، وحديثُ رسول الله قول الله عزّ وجلّ**)[١١].

وعن سُماعة عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت له: **أكلُّ شيء في كتاب الله وسنّة نبيّه '؟ أو تقولون فيه؟ قال:** (**بل كلّ شيء في كتاب الله وسنّة نبيّه**)[١٢].

وعلى ضوء ما تقدّم يُمكن القول: إنّ منهج أهل البيت عليهم السلام التربوي هو منهج ربّاني، بمعنى أنّه موضوعٌ مِن قِبل ربّ الإنسان وخالقه وليس مِن وضع الإنسان،

فقد وضعه مَن له إحاطة تامّة بالعالَم كلّه وبالأرض كلّها وبالناس كلّهم؛ يعلم سكنَات النفس وما تخفي الصدور، وهو سُبحانه وتعالى أودع الغرائز والرغبات في الإنسان، ولذلك فهو أعلم بكيفيّة إشباعها وبكيفيّة التوازن بينها، فيكون المنهج التربوي الموضوع مِن قِبله تعالى كاملاً لا نقص فيه ولا ضَعف، فيستجيب له الإنسان مطمئنّاً بأنّه المنهج الأمثل في التربية، أمّا المناهج الوضعيّة فهي صادرة مِن البشر الذي يتّصف بالضعف وعدم الإحاطة التامّة بالحياة، ويتّصف بمحدوديّة فكره وكثرة أخطائه إضافةً إلى تحكّم الأهواء به، فتكون ناقصة وقابلة للتبدّل والتغيّر لتغيّر آراء وتصورات واضعيها.

والإنسان بانتسابه إلى العقيدة الربانيّة يرى نفسه مرتبطاً بالمطلق العليم الحكيم المُهيمِن، وهذه الرؤية تجعله مرتبطاً بغاية وهدَف، فلا عبَث ولا لهو؛ بل تكون جميع أفكاره وعواطفه وإرادته متّجهة نحو المطلق، ويستتبعها سُلوكه في نفس الاتّجاه، فيبتعد الإنسان عن التخبّط والتغيّر السلبي والمزاجيّة والتمزّق والصراع النفسي، ويستقيم على منهجٍ واحد في عقيدته وعواطفه وسُلوكه.

والربانيّة تَزرع في نفس الإنسان حالة التقديس للمنهج التربوي؛ لأنّه يشعر بأنّه موضوع مِن قِبل المُطلق العليم، أو مِن قِبل شخصيّات شهِد القرآن ورسول الله ﷺ بعصمتها، وهذا التقديس يُشجّع الإنسان ويدفعه إلى العمل الدؤوب لتطبيق قواعد المنهج في نفسه وأُسرته ومجتمعه.

ثمّ إنّ الارتباط بالله تعالى يدفع الإنسان للارتباط بكلّ ما يُريده ربّه، فيرتبط بالقرآن وما فيه مِن مقوّمات تربويّة، وبالعبادات وما فيها من قِيَمٍ روحيّة والالتقاء بالصالحين، والارتباط بالعلماء. وارتباط العبد بخالقه يُحقّق الاستقامة في السُلوك بعد شفاء الإنسان من الوَسوسَة والقلَق والاضطراب؛ فيَطمئنّ ويستشعر الحماية والأمن، ويكون شفاءً من الأمراض السلوكيّة والاجتماعيّة.

وقد أثبت منهج أهل البيت عليهم السلام التربوي قدرته على بناء الإنسان بناءً متكاملاً، فقد تخرّج على هذا المنهج مِئات الشخصيّات التي كانت قمّة في السموّ الروحي والتكامل النفسي والسُلوكي، وقدوةً لجميع بني الإنسان لاستشعارها بأنّ المنهج ربّانيّ النشأة وربّانيّ المصدر، وبعد أنْ واكبَت تعاليمه وإرشاداته وقواعده منذ بداية الحياة الزوجيّة باختيار شريك الحياة المتديّن الصالح،

ومروراً بمرحلة الحمل والطفولة بجميع مراحلها، وكانت تلك الشخصيّات قدوةً لجميع بني الإنسان.

وعلى الرغم من ابتعاد أغلب المسلمين عن المنهج التربوي لأهل البيت في تصوّراتهم وممارساتهم، إلاّ أنّ آثاره بقِيَت حاكمةً على كثيرٍ من المواقف والممارسات، وكان المسلمون وخصوصاً أتباع أهل البيت عليهم السلام أقلّ انحرافاً وانحطاطاً مِن غيرهم مِن أصحاب الديانات الإلهيّة المحرّفة أو الوضعيّة، ولا تزال كثير مِن العلاقات الاجتماعيّة قائمة على أُسُس صحيحة تحت تأثير ذلك المنهج، ولو قُدّر للإسلام أنْ يبقى في دوره الريادي دون إقصائه من قِبل المحتلّين والغُزاة لانتهى الانحراف وانحسر في دائرة ضيّقة.

وفي مقابل ذلك نرى أنّ المناهج الوضعيّة في التربية لم تحقّق إلاّ مزيداً مِن الانحراف النفسي والسُلوكي؛ حيثُ القلَق والاضطراب في النفس والانحراف في السُلوك الفردي والاجتماعي، وكان مِن آثاره كثرة الجرائم وكثرة الفساد وبالتالي فقدان الأمن والاطمئنان، وفيما يلي نذكر بعض الإحصائيات في ذلك.

في (**نيويورك**) وحدها يوجد أكثر من ٣٠٠ ألف مُدمِن على المخدّرات، وهؤلاء يحتاجون يومياً إلى (٥٠ ـ ١٠٠) دولار لكلّ شخص لتأمين الهيروئين لأنفسهم، وإنّ إحصاءات الجرائم في نيويورك تدلّ على أنها بلغت ٣٦٨ ألف جريمة خلال العشرة أشهر الأولى مِن عام ١٩٧٢ مِن أمثال القتل، والاغتصاب، والهجوم المسلّح[١٣].

وفي عام ١٩٩١ بلغ عدد جرائم القتل إلى ٢٤٠٠٢٠ جريمة، وقد ازداد العدد في عام ١٩٩٢[١٤].

وتشير الإحصائيّات إلى ٩٦٣ حالة اغتصاب في الولايات المتّحدة في أوائل التسعينات، علماً أنّ الإباحيّة الجنسيّة منتشرة والسُلوك الجنسي سهل الإشباع.

وفي مجال جرائم القتل العائليّة أفادت دراسة لوزارة العدل الأمريكيّة في ١٠ تموز ١٩٩٤ أنّ ٨٠٪ مِن ضحايا القتل قتلوا بأيدي أفراد من عائلاتهم.

وفي عام ١٩٩٥ أعلنت وزارة الداخليّة البريطانيّة أنْ نسبة الجريمة في انجلترا وويلز ارتفعت للمرّة الأولى في عامين، وكانت أكبر زيادة في جرائم العنف والاعتداء والاغتصاب[١٥].

وأظهرت دراسة نشرها مركز مراقبة الأمراض والوقاية منها: إنّ نسبة جرائم قتل الأطفال الأمريكيّين في عام

١٩٩٥ بلغت ٢٥٧ طفلاً بين كلّ مِئة ألف، وبلغت نسبة الانتحار بين الأطفال دون الخامسة عشرة ٥٥ بين كلّ مِئة ألف[١٦].

وأكّدت منظمة الصحّة العالميّة أنّ حوالي مِئة مليون مِن أطفال الشوارع حديثي السنّ يتعاطون الخمر والمخدّرات وأنّ وضعهم يدعو إلى القلَق.

ودلّت الإحصائيّات على أنّ عدداً كبيراً من فتيات تحت سنّ الخامسة عشرة تظهر عليهنّ آثار الحمل كلّ شهر، وبما أنّ الأطبّاء يخشون القيام بإسقاط الجنين لصغر سنّهن فإنّهن يُصبحْن أُمّهات، ويزداد طلب إجراء عمليّة الإجهاض يوماً بعد يوم مِن المستوصفات الأمريكيّة[١٧].

وفي إحصائيّة أُقيمت سنة ١٩٨٥ دلّت على أنّ طفلاً واحداً من بين كلّ ستّة أطفال يُولدون بصورة غير شرعيّة في بريطانيا، وقد ارتفع عدد حالات الاغتصاب بنسبة ٢٧٪ خلال الستّة شهور مِن سنة ١٩٨٥[١٨].

ودلّت الإحصائيّات الأخيرة على قَبول الناس لفكرة الإنجاب غير الشرعي للأطفال، وأكّدت على أنّ ٣٤٪ مِن الأطفال الذين ولِدوا أحياءً في انكلترا وويلز عام ١٩٩٥ ولدوا سِفاحاً دون زواج[١٩].

وأشارت التقارير إلى وجود نصف مليون شابّة يُمارسن الدعارة في مدينة ساوباولو البرازيليّة في عام ١٩٩٦، وأنّ أطفالاً بين سنّ السابعة والثامنة يعيشون مِن ممارسة الدعارة، وأنّ موسكو تُعاني مِن وجود أكثر مِن ألف طفل يُتاجرون ببيع أجسادهم، ودلّت أيضاً على وجود ثماني مِئة ألف من البغايا الأطفال في تايلند، وأربعمِئة ألف في الهند وستّون ألف في الفيليبين، كما ظهرت مراكز دوليّة جديدة لبِغاء الأطفال في فيتنام وكمبوديا ولاوس والصين، وفي تقرير آخر أشار إلى أنّ أكثر من ٥٠٪ مِن البغايا الأطفال في تايلند مصابات بفيروس الآيدز[٢٠].

وفي تمّوز عام ١٩٩٧ تظاهر نحو ٦٠ ألفاً مِن الشواذّ جنسيّاً في شوارع لندن على غرار ما يفعلون سنويّاً للمطالبة بحقوقهم، وجرى لأوّل مرّة في سويسرا حفل زواج لشابّين شاذّين جنسيّاً في كنيسة بروتستانتيّة بمنطقة برن.

وفي شباط ١٩٩٥ دعا البرلمان الأوروبّي في قرار الدول الأعضاء إلى منح الشاذّين جنسيّاً الحقوق والواجبات نفسها التي يتمتّع بها الأزواج العاديّون[٢١].

٢ ـ شموليّة المنهج التربوي

يمتاز منهج أهل البيت عليهم السلام التربوي بالشمول، فهو يراعي الإنسان في جميع مقوّماته، وينظر إليه مِن جميع جوانبه، فهو مخلوق مزدوج الطبيعة روح وعقل وغرائز، وجسد متعدّد الجوارح، وهو موضوع للإنسان ككل فلا انفصال بين حاجات الجسد وحاجات الروح، فهو يدعو إلى إشباع حاجات الإنسان لكي يتقبّل ما يُلقى إليه مِن قواعد وأُسُس تربويّة وتوجيهيّة وإرشاديّة.

والمنهج التربوي لأهل البيت عليهم السلام يواكب حركة الانسان في جميع مراحلها ابتداءً باختيار شريك الحياة المناسب مروراً بمرحلة الاقتران وانعقاد الجنين ومراحل الطفولة الأخرى، ويضع لكل مرحلة تعاليم وتوجيهات منسجمة مع عمر الطفل الزمني والعقلي، ومع حاجاته المادية والروحية، ثم تأتي التكاليف حينما يصل الطفل إلى مرحلة من النضج الجسدي والعقلي؛ لتكون هي الموجهة له في حركته الواقعية في الحياة.

والمنهج لا يقتصر على تعاليم وإرشادات خاصّة في مجال معيّن، بل إنّها شاملة لجميع المجالات، وكلّ ما يسهم في تربية الإنسان بشكلٍ أو بآخر، حيثُ يبدأ المنهج بربط الإنسان وخصوصاً في مرحلة الطفولة بالمفاهيم والتصوّرات الإسلاميّة الأساسيّة، كالإيمان بالله تعالى، وبالثواب والعقاب، وذكر الله عن طريق قراءة القرآن والدعاء والعبادة، وذكر الموت، والرضا بالقضاء.

والمنهج يتدخّل في جميع المؤثّرات التربويّة، فيدعو إلى إصلاح المحيط التربوي المتمثّل بالأسرة والأصدقاء وحلقَات الذكر والمسجد والعُلماء وأجهزة الدولة.

ولا يقتصر المنهج على إلقاء التعاليم والإرشادات، بل يدعو إلى خلق الأجواء السليمة التي تسهم في تطبيق تفاصيل المنهج، وهي تعميق المودّة داخل الأسرة، ومراعاة الحقوق والواجبات، وتجنّب المشاكل والخلافات، وإشباع حاجات الطفل إلى الحبّ والحنان والتكريم وإشعاره بذاته، وإشباع حاجاته إلى الرفاهيّة وإلى اللعب وإلى الحريّة وإلى السلطة الضاغطة الموجّهة.

والمنهج التربوي شامل في استخدام أساليب اللين والشدّة ومراعاة الحقوق والواجبات، وهو شاملٌ لمعرفة الأفكار وتنميتها، وتنمية العواطف، وتنمية الإرادة، وتربية السُلوك، ويتصاعد المنهج التربوي بتكثيف التربية والتمرين على الطاعات المختلفة حسب القدرة

ودرجة التلقّي وتفاوت الأعمار.

وحينما تصطدم حاجات الإنسان بالواقع ويحرم من تحقيق بعضها بسبب الظروف النفسيّة أو الاجتماعيّة، يضع المنهج التربوي برنامجاً لمقاومة حالات التصدّع النفسي في شخصيّة الإنسان، ومعالجة الأمراض النفسيّة والروحيّة وهي في مهدها، ومن مصاديق هذا البرنامج الدعوة إلى الصبر؛ لأنّه سلاح المؤمن في مقاومة العقَبات والهموم والآلام، وبه يتغلّب على جميع أثقال الحياة مِن جوع ومرَض وفقر وحِرمان ومِن اضطهاد وظُلم، والصبر له تأثيرات ايجابيّة على الصحّة النفسيّة، والإنسان الذي يُقابل الحرمان والهموم والآلام بالصبر والثبات سيكون مطمئنّاً مستقرّاً؛ لإيمانه بأنّ الله معه يحرسه ويرعاه ويتلطّف عليه، ويفرّج عنه الضيق والشدّة.

والصابر يكون في أعلى قِمم الصحة النفسيّة حينما يشعر بأنّ الله يعوضه عن صبره بالحب واللطف، فلا شقاء مع حبّ الله له، ولا قيمة لشيء أمامه وهو داخل في دائرة الحبّ الإلهي، ومِن مصاديقه أيضاً التفكير بالجزاء والثواب الخالد، فإنّ لهذا التفكير تأثيراً إيجابيّاً على مَن يعيش الحرمان والمصائب والآلام؛ لأنّ التفكير بالجزاء والعوَض الإلهي عمّا فقده في الدنيا يجعله يعيش الأمل في نَيل ذلك الجزاء، وهذا الأمل يخفّف مِن معاناته، ويجعله موصولاً بالسعادة في الدنيا التي يؤمن بزوالها وفنائها.

والمنهج شامل في اختيار المربّين والمصلحين مِن حيثُ خصائصهم الذاتيّة، وخصائصهم العمليّة لكي تكون التربية ناجحة ومنسجمة مع المنهج الإلهي العام.

والمنهج شامل في اختيار الأساليب الناجحة والتي تؤثر على العقول والقلوب بعد أن تستجيب إليها لانسجامها مع ظروف وأحوال الناس.

٣ ـ واقعية المنهج التربوي

راعى المنهج التربوي لأهل البيت عليهم السلام واقع الإنسان مِن جميع جوانبه، فهو كائن ذو شطرَين ذكر وأُنثى، ولكلّ منهما خصائصه الفسيولوجيّة والسُلوكيّة، وهو كائن ضعيف محدود القدرة بالقياس إلى خالِقه، وهو كائن ذو قدرات بالقياس لغيره مِن المخلوقات، وهو كائن ذو نجدَين يحمل في جوانحه نوازع الخير والشر معاً، وهو كائن يؤثّر ويتأثّر بالمحيط الذي يعيشه سلباً أو إيجاباً.

وراعى المنهج التربوي لأهل البيت عليهم السلام واقع الإنسان ناظراً إلى جميع جوانبه داعياً إلى إشباعها بتوازن

بحيث لا يطغى جانبٌ على جانب، ولا ناحيةٍ على ناحية، وقد وضع لكلّ جانب مقوّماته وحدوده الواقعيّة فلا تقييد مطبق ولا إطلاق العنان دون تناهٍ.

وهو منهج تتقبّله العقول والنفوس بلا حرَج ولا مشقّة، والإنسان حينما يلتزم بقواعده يشعر بمناغاتها له وانسجامها مع كيانه المزدَوَج، وهي سهلة التطبيق لِمن استعدّ لها وتهيّأت له الأرضيّة المناسبة عن طريق الوراثة والمحيط الاجتماعي في جميع مراحله.

ومِن واقعيّته أنّه راعى دور الوراثة ودور المحيط التربوي في البناء التربوي للإنسان، وراعى دور التقييم الذاتي والتقييم الاجتماعي في التربية، وراعى دور القدوة في التربية وجميعها أمور واقعيّة.

ومن واقعيّة المنهج التربوي تركيزه على دور القِيَم المعنويّة في التربية ومنها الإيمان بالله تعالى وبالعِقاب والثواب، فهذا الإيمان حاجة فطريّة قبل كلّ شيء يمليها الواقع الإنساني، وفي ذلك قال الفيلسوف الأمريكي **ويليام جيمس**: (أينما يقِم حديث حول اختيار الاله وعلمه الأبدي أو حول الخير والشر، تجد كل شخص قد أصاخ بسمعه له)[٢٢].

وقال الفيلسوف اليوناني **ابيكتيت**: (العقيدة بالله يجب أنْ تكون مستمرة كاستمرار النفس).

وقال **برودون**: (الله هو الكائن الذي لا يدرك ولا يُوصف، ومع هذا فهو ضروري).

وقال أيضاً: (إنّ ضمائرنا قد شهِدَت لنا بوجود الله قَبل أنْ تكشفه لنا عقولنا).

وقال **المسيو بوشيت**: إنّ اعتقاد الأفراد والنوع الإنساني بأسرِه في الخالِق كان اعتقاداً اضطراريّاً قد نشأ قَبل حدوث البراهين الدالّة على وجوده، ومهما صعد الإنسان بذاكرته في تاريخ طفوليّته، فلا يستطيع أنْ يجد الساعة التي حدثت فيها عقيدته بالخالِق، تلك العقيدة التي نشأت صامتة، وصار لها أكبر الآثار في حياته)[٢٣].

والإيمان باليوم الآخر ينسجم مع تطلّعات الإنسان لما وراء الحياة، وهذا الإيمان بالمطلق وبالثواب والنعيم، يمنح الإنسان طاقة روحيّة متسامية، يُحافظ مِن خلالها على سلامته النفسيّة واستقامته السلوكيّة، فلو أصابه الحرمان وحال الواقع دون إشباع حاجاته فإنّ الإيمان سيخفّف مِن معاناة الحرمان.

والإيمان باليوم الآخر أمرٌ واقعيٌّ، كما هو واضح في آراء العُلماء والمفكّرين، وفي ذلك يقول **نورمان فنسنت بيل**:

(والواقع أنّ الشعور الغريزي بوجود عالَم آخر بعد الموت هو مِن أقوى الأدلّة على هذا الوجود... وأنّ الشوق إلى خلود الحياة ـ ولو في عالَم آخر ـ إحساس شائع في نفوس البشر بحيث لا يُمكن النظر إليه باستخفافٍ عام)[٢٤].

والاستدلال على وجود الله تعالى لا يحتاج إلى عناية استثنائيّة مثاليّة، بل يعتمد على الواقع، وكما ورد في حديث أمير المؤمنين عليه السلام: (**بصنع الله يُستدل عليه، وبالعقول تعتقد معرفته، وبالفكرة تثبت حجّته، وبآياته احتجّ على خلقه... وابتداؤه إيّاهم دليل على الابتداء له؛ لعجز كلّ مبتدءٍ عن إبداء غيره**)[٢٥].

وقد دلّت التجارب والدراسات العلميّة الحديثة على دَور الإيمان بالله وباليوم الآخر في إصلاح الفساد الأخلاقي والاجتماعي، وقام بعض عُلماء النفس باستخدام العلاج الديني في علاج الأمراض النفسيّة والخُلُقيّة والاجتماعيّة.

ومِن واقعيّة المنهج التربوي مراعاتهِ لواقع الإنسان مِن حيث استسلامه لنَزَوَاته ورغبته في الاستقامة في آنٍ واحد، لذا جعل الاستغفار والتوبة طريقاً للعودة للاستقامة، والتي تنسجم مع الرغبة في إصلاح النفس والندم على الأعمال القبيحة.

ومن واقعيّة منهج أهل البيت عليهم السلام التربوي أنّه ثابت في أُصوله وأُسسه متطوّر في أساليبه ووسائله كما رُوي عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: (**لا تقسروا أولادكم على آدابكم، فإنّهم مخلوقون لزمانٍ غير زمانكم**)[٢٦].

والمنهج التربوي منهج واقعي في أهدافه وغاياته ومنها:

١ ـ تعريف الإنسان بنفسه وعالمه.

٢ ـ تعريف الإنسان بخالقه وبثوابه وعقابه.

٣ ـ تعريف الإنسان بالأنبياء والأئمّة والأوصياء.

٤ ـ تعريف الإنسان بأخيه الإنسان وعلاقاته الاجتماعيّة.

٥ ـ إعداد الشخصيّة المتوازنة فكريّاً وعاطفيّاً وسلوكيّاً.

٦ ـ توظيف الطاقات في اتّجاه الخير والصلاح، والسموّ والتكامل.

٧ ـ تنمية روح الإخلاص.

٨ ـ مراعاة العواطف الإنسانيّة.

٩ ـ تحكيم المفاهيم والقِيَم الصالحة في الواقع.

١٠ ـ توعية الإنسان.

ومِن واقعيّته أنّه لا كلفة فيه ولا تكلّف وأنّ أُسُسَه

وقواعده منسجمة مع طاقات الإنسان في جميع مراحل حياتـه، ولهـذا راعـى واقـع الإنسـان فـي تكاليفـه وفـي إرشاداته وفي أوامره ونواهيه، فلم يطلب منه الانقطاع للعبادة مثلاً، فقد جعل العبادات محدودة توصله بربّه ولا تقطعه عن مجتمعه، وراعى الظروف الطارئة للإنسان فنـوّع العبـادة، فـي الحضَـر والسـفَر والمـرَض، وجعَـل العبادات المندوبة منسجمة مع اختيار ورغبة الإنسان، فراعى طاقتَه المحدودة وتبدَل الإقبال في نفسه وفي واقعه الخارجي، وفي ذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام: (**إنّ للقلوب شهوة واقبالاً وإدباراً، فاتوها من قِبل شهواتها وإقبالها، فإنّ القلب إذا أُكره عمي**)[٢٧].

وراعـى المـنهج التربـوي واقـع الإنسـان النفسـي والروحي والمعنوي وحاجاته المتنوّعة، فقد راعى فطرة الإنسان فـي ميلها إلى التـرويح عـن الـنفس، فسـنّ لها الألعـاب المنسـجمة مـع إنسـانيّة الإنسـان كالفروسـيّة والسـباحة والرمـي ومـا شـابه ذلـك، وأبـاح لـه الملكيّـة الفرديّـة فـي حـدودها المشـروعة، ووضـع لـه قواعـد موضوعيّة في العلاقات والمعاملات والممارسات، فقد جعـل الضـرورات تبـيح المحظـورات، وجعـل نظـام العقوبات منسجماً مع فطرة الإنسان وواقعه مع مراعاة ظروف الانحراف والجريمة وأسبابها وعواملها.

وقد دلّت الدراسات النفسيّة والاجتماعيّة على حاجة الإنسان للعقاب من أجل إصلاح وتغيير وراحة نفسه، فالمصاب بعقدة ذنب (لا يستطيع أنْ يُخفّف ممّا يُعانيه مِن شعورٍ خفيٍّ موصول بالذنب، إلاّ إذا ورّط نفسه ـ عن غير قصد ظاهر منه ـ في متاعب ومشاكل.. لا يناله منها إلاّ العنَـت والتعَـب والمشـقّة والعـذاب، بـل قـد يسـتفزّ عـدوان الغيـر عليـه أو عـدوان المجتمـع، فـإذا حـلّ بـه العِقاب هدأت نفسه وزال عنه ما يغشاه مِن توتّر، فكأن هذا الفرد في حاجة موصولة إلى عقاب نفسه سَواء كان هـذا العقـاب ماديّـاً أم معنويّـاً... والواقـع أنّ الحاجـة إلـى عقـاب الـنفس صـورة خاصّـة مـن الحاجـة إلـى الغفـران، فـالفرد يرحّـب بعقـاب نفسـه طمعـاً فـي التخفيـف مِـن مشاعر الذنب التي تفوق هذا العقاب إيلاماً، أي أنّه يختار أهوَن الشرّين)[٢٨].

ومكـارم الأخـلاق التـي حـثّ عليهـا المـنهج التربـوي واقعيّـة فـي حـدودها وألوانها وطبيعتها، فهـي منسـجمة مع الـنفس الإنسانيّة ومحبّبـة لـديها تتقبّلها وتركن إليها وتسـتهدي بهـا، كإقامـة العـدل وردّ العـدوان والتعـاون والإحسان والإيثار والكرم والعفو والصبر وما شابه ذلك.

وفي جميع الظروف والأحوال فإنّ المنهج التربوي راعى طبيعة الإنسان مِن حيث ضعفه ومحدوديّته، فهو تركيبٌ من لحمٍ ودمٍ وأعصاب، ومِن عقلٍ ونفس وروح، ومِن غرائز وشهوات، وله رغبات وأوضاع نفسيةٍ كالحُبّ والبُغض، والرجاء والخوف، والأنا والتنافس وما شابه ذلك، ولهذا راعى الضعف البشري والدوافع البشريّة والحاجات البشريّة؛ فجاء منسجماً مع الإنسان مقبولاً لديه لا كلفة فيه ولا عناء.

٤ ـ التوازن والاعتدال

يمتاز المنهج التربوي عند أهل البيت عليهم السلام بالتوازن والاعتدال في جميع جوانبه المرتبطة بالإنسان؛ فيضع لكلّ شيء حدوده وقيوده، فلا يطغى جانبٌ على آخر ولا ناحيةٌ على أخرى، فهو يراعي حاجات الجسَد وحاجات الروح في آنٍ واحد، ويراعي حاجات الإنسان بشطرَيه: الذكر والأنثى، ويراعي حاجات الفرد والمجتمع فلا تطغى حاجةٌ على أخرى ولا جانبٌ على آخر ولا حقٌّ على آخر.

والمنهج التربوي الموجّه للإنسان والمجتمع نحو الآخرة يوازن بين طلب الدنيا وطلب الآخرة، فلا يمنع من التمتّع بالطيّبات الدنيويّة كالمأكل والمشرب والملبَس والمسكن والإشباع العاطفي والجنسي؛ لأنّ الحرمان منها يولّد القلق والاضطراب، وإنّما يضع القيود على تلك الطيّبات، ويوجّه الإنسان في نفس الوقت إلى الإعداد للدار الآخرة بالالتزام بالأوامر والنواهي الإلهيّة، فلا يطغى طلب الدنيا على طلب الآخرة بالانغماس بالطيّبات والملذّات دون قيود أو حدود، ولا يطغى طلب الآخرة على طلب الدنيا بحرمان الإنسان مِن مُتَعِها المشروعة.

قال الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام: (**اجتهدوا في أنْ يكون زمانكم أربَع ساعات: ساعةٌ لمناجاة الله، وساعةٌ لأمرِ المعاش، وساعةٌ لمعاشرة الإخوان والثقات الذين يعرّفونكم عيوبكم ويخلصون لكم في الباطن، وساعةٌ تخلون فيها لِلَذّاتكم في غير محرّم، وبهذه الساعة تقدرون على الثلاث ساعات**)[٢٩].

وقال العلاء بن زياد لأمير المؤمنين عليه السلام: أشكو إليك أخي عاصم، قال: (**وما له؟**) قال: لبس العباءة وتخلّى عن الدنيا، قال: (**عَلَيّ به**)، فلمّا جاء قال عليه السلام: (**يا عَدِيَّ نفسه! لقد استهان بكَ الخبيث! أما رحِمت أهلَك وولْدك! أترى الله أحلّ لك الطيّبات، وهو يكره أنْ تأخذها! أنتَ أهوَن على الله مِن ذلك**).

قال: يا أمير المؤمنين، هذا أنتَ في خشونة ملبسك وجشوبة مأكلك!

قال: (**ويحك، إنّي لست كأنت، إنّ الله فرَض على أئمّة**

العدْل أنْ يُقدّروا أنفسهم بضَعَفَة الناس، كَيْلا يتبيّغ بالفقير فقره)[٣٠].

والدعوة إلى التوازن والاعتدال شاملة لجميع المرافق والميادين، ومنها الميدان النفسي، فالتوازن مطلوب في مختلف الظروف والأحوال المحيطة بالإنسان.

في وصيّة أمير المؤمنين عليه السلام للإمام الحسين عليه السلام قال: (**يا بنيّ، أُوصيك بتقوى الله في الغِنى والفقر، وكلمة الحقّ في الرضى والغضَب، والقصْد في الغِنى والفقر، وبالعدْل على الصديق والعدو، وبالعمل في النشاط والكسَل، والرضى عن الله في الشدّة والرخاء**)[٣١].

والمنهج التربوي متوازن في نظرته للعلاقة العمليّة بين الإنسان وخالقه، فلا يدعو إلى ترك العمل توكّلاً على الله، ولا الانغماس بالعمل بلا توكّل، والتوكّل يمنح الإنسان طاقةً وقوّة حيويّة تجعله مطمئنّاً سَواء تحقّق ما أراده من عمله أم لم يتحقّق، ومعوّقات إنجاز العمل لا تَسلُبه الاطمئنان وهو متوكّل على الله.

ويدعو المنهج التربوي إلى الإيمان المتوازن ابتداءً بأصل الإيمان؛ حيث التوازن بين إيمان أصحاب الخرافة الذين يُسرفون في الاعتقاد ويُؤمنون بكلّ شيءٍ ويصدّقونه وإنْ كان خارجاً عن أُسُس الإيمان، وبين الذين يُنكرون كل ما وراء الحسّ وما وراء الطبيعة، والتربية على الإيمان الواقعي قائمةٌ على أساس العقل والبرهان، وعلى النصوص المتواترة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن أهل البيت عليهم السلام ليستجيب لها الإنسان عن قناعة وقبول دون إكراه أو إجبار أو تزوير للحقائق، وكذا الحال في الإيمان بالأنبياء، فإنّ المنهج التربوي يدعو إلى التأسي والاقتداء بهم، فينفي عنهم صفة الأُلوهيّة، وينفي عنهم الانحراف الذي تدّعيه بعض الديانات، ويوجّه الإنسان إلى الإيمان الواقعي بهم.

ويُوازن المنهج التربوي بين التكليف والقدرة، فلا يكلّف الإنسان فوق طاقته البدنيّة والروحيّة، ويتدرّج في أُسُس التربية حسب العمر الزمني والعقلي، فلا يأمر بأُسلوبٍ شاق ولا أمرٍ شاق، وهذا التدرّج يولّد في الإنسان أُنساً وشَوقاً لأداء التكليف، فيسعى لأدائه والسير على أساسه دون ضجَرٍ أو كلَل أو ملَل.

ويُوازن المنهج التربوي بين مجالات المسؤوليّة؛ ويجعلها موزّعة على الجميع، فالفرد مسؤولٌ عن نفسه وعن غيره، والمجتمع مسؤولٌ عن نفسه وعن أفراده، فهنالك مسؤولية فرديّة، وهنالك مسؤوليّة اجتماعيّة،

والمسؤوليّة موزّعة فالأب مسؤولٌ عن أُسرته والأُمّ كذلك، والكبير مسؤولٌ عن الصغير، والمدرسة والتجمّعات الاجتماعيّة والعلماء والدولة مسؤولةٌ عن الأفراد وعن المجتمع، وتكون المسؤوليّة قائمة على أساس تقسيم الحقوق والواجبات، فلِلفرد حقوقه وواجباته، وللأُسرة حقوقها وواجباتها، وللمجتمع حقوقه وواجباته، فلا يطغى حقٌّ على حق ولا واجبٌ على واجب، ولا حقٌّ على واجب، ولا واجبٌ على حق.

ويُوازن المنهج التربوي بين الغاية والوسيلة، فلا يبيح للإنسان استخدام الوسيلة الضعيفة مِن أجلِ غايةٍ ساميةٍ وشريفة، فيُحرّم الكذِب على الغير وإنْ كان إرضاءً لهم أو يُحقّق له أو لهم بعض المصالح، ويحرّم الخِداع والتضليل وإنْ أدّى إلى علاج بعض الأزَمَات النفسيّة والروحيّة.

ويُوازن المنهج التربوي في أساليب ووسائل التربية، حيثُ يُبْتَدأ بالدعوة لاتفاق الوالدين على تطبيق القواعد الكليّة للمنهج التربوي على مصاديقها بأُسلوبٍ واحدٍ لا اختلاف فيه، سَواء في العلاقات القائمة بينهما أم علاقاتهما مع الأطفال، أم في مفردات الأُسلوب، ويوازن بين اللين والشدّة في التعامل فلا إفراط ولا تفريط، فلا يُحبَّذ اللين الدائم ولا الشدّة الدائمة، ففي الوقت الذي يدعو إلى الإحسان إلى الطفل وتكريمه وإشعاره بذاته، يدعو أيضاً إلى استخدام الشدّة في مواقعها لإشعار الطفل باحترام القوانين الموضوعة، والتمييز بين حقوقه وحقوق الآخرين، وفي الوقت الذي يدعو فيه إلى مَنح الطفل الحرّية في اختيار طريقة اللعب مثلاً، يدعو للتدخّل في منعه مِن بعض الألعاب المُضرّة به وبغيره، كما يؤكّد المنهج التربوي على التوازن في التعامل مع الأطفال، والاعتدال في إظهار المحبّة لهم، والتوازن في النظرة العاطفيّة إلى البنين والبنات.

التداخل بين المنهج التربوي وبقيّة مناهج الحياة

المنهج التربوي لأهل البيت عليهم السلام متداخلٌ مع بقيّة المناهج التي تُكوّن مجتمعةً منهج الإسلام الشامل والكامل للكون والحياة والمجتمع والإنسان، فلا فصل بين المنهج التربوي وبقيّة المناهج، ولا تصادم ولا تضادّ ولا تناقض؛ لأنّ الهدف الأساسي لأهل البيت عليهم السلام هو إنجاح مسيرة التربية وإشاعة الأخلاق الفاضلة وتقريرها في واقع الحياة، كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (**إنّما بعثت لأُتمّم**

مكارم الأخلاق)[٣٢].

وبهذا يكون كلّ ما جاء به الإسلام في القرآن والسنّة يُراد به إتمام مكارم الأخلاق، فالعقيدة بجميع إبعادها تخلُق الأجواء الصالحة لتتحرّك فيها خُطوات إصلاح النفس والمجتمع، والمحافظة على سلامة الإنسان السلوكيّة وصحّته النفسيّة والروحيّة، والإيمان بالله تعالى وباليوم الآخر يُحرّر الإنسان من الانسياق وراء الشَهَوَات بلا قيود ولا حدود، والخوف مِن أهوال يوم القيامة يمنع الإنسان من مُمارسة ألوان الفِسق والانحراف.

ومنهج العبادات يعمل على تعميق الإيمان بالله ويجعل الرقابة الإلهيّة حقيقة تسري في جميع جوانح الإنسان، والعبادات بكلّ ألوانها تغرس في نفسه المُثُل المعنويّة التي يتعالى بها على جميع ألوان الانحراف والانحطاط، فالصلاة تمنح الإنسان الطمأنينة وتنهاه عن الفحشاء والمنكر وتُبعده عن جميع الآثام والانحرافات، والمداومة على الصلاة المندوبة كفيلةٌ بإيصاله إلى السموّ والتكامل الروحي والخلُقي.

والصوم يعمّق التقوى في ذات الإنسان، ويُقيّد الغرائز والشهَوَات، ويهذّب سُلوك الإنسان ويحصّنه من تلويث خُلُقه، قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (**إنّ الصيام ليس مِن الطعام والشراب وحدَه، إنّ مريم عليها السلام قالت:** ﴿... إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا...﴾ **أي صمْتاً، فاحفظوا ألسنَتكم وغضّوا أبصاركم ولا تحاسدوا ولا تنازعوا**)[٣٣]. وهو أحدُ العبادات التي تُساعد على التكافل والتراحم، والتي تُساعد على تعميق العلاقات الإنسانيّة التي يتحرّك من خلالها الإنسان مطمئنّاً يشعر بالإخاء والتآزر والتعاطف.

والحجّ عبادةٌ لها آثارها الايجابيّة على سلامة الإنسان السلوكيّة والنفسيّة والروحيّة، وهو يمنح الإنسان فرصة جديدة لتجاوز الانحرافات والآثام السابقة، والبِدء بحياة جديدة تغمرها الاستقامة والخلُق الرفيع، قال الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام: (**حجّوا واعتمروا تصحّ أبدانكم وتتّسع أرزاقكم، وتكفون مؤونات عيالكم... الحاجّ مغفورٌ له وموجَبٌ له الجنّة، ومستأنفٌ له العمل، ومحفوظ في أهلِه وماله**)[٣٤].

والعبادات الماليّة كالزكاة والخُمس تخلُق التوازن بين الطبَقَات وتعمّق الأواصر الاجتماعيّة كالتآلف والتآزر والتعاون، وتُهيّء الأجواء التربويّة والنفسيّة المانعة من الانحراف بسبب الفقر والحِرمان، والمانِعة من الأمراض النفسيّة الناجمة مِن عدم إشباع الحاجات الأساسيّة للإنسان.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجمع الطاقات لتنطلق في الإصلاح والتغيير، وقلع جذور الفساد والانحراف وإشاعة الأخلاق الكريمة والصفات النبيلة، فيتَكَافل الجميع في المسؤوليّة التربويّة، فيكون الفرد رقيباً على ممارسات المجتمع، ويكون المجتمع رقيباً على ممارسات الفرد، وبهذه المسؤوليّة تتحقّق خُطُوات المنهج التربوي في الواقع بأسرع الأوقات، وبأقلّها عناءً وكُلفة.

والمنهج الاجتماعي له الدور الكبير في إنجاح سير وحركة المنهج التربوي، فقد وضع أهل البيت عليهم السلام برنامجاً واقعيّاً في العلاقات داخل الأُسرة، فلِكلّ فردٍ مِن أفرادها حقوقٌ وواجبات يتربّى مِن خلالها الإنسان على الأخلاق الكريمة ليكون عنصراً فعّالاً في المجتمع، يأمن مِن خلالها المجتمع من ممارسة الانحراف والانحطاط والرذيلة والجريمة.

والمنهج الاقتصادي يُهيّء الأجواء المناسبة لإنجاح المنهج التربوي، ويمنع مِن الانحراف الأخلاقي الناجم عن الفقر والحرمان والاستغلال والظلم الاقتصادي، ويُوازن بين الطبقات ليحقّق التآلف ويمنع من الفقر ومِن الثراء الفاحش اللذَين يُشكّلان أساس بعض الانحرافات الخلُقيّة.

والمنهج السياسي له دورٌ ملموس في بناء المُحتوى الداخلي للإنسان وتهذيب سلوكه الاجتماعي، والمنع من جميع ألوان الانحراف والانحطاط، والمنهج السياسي القائم على أساس الإمامة الصالحة يُحقّق الغاية الأساسيّة وهي إتمام مكارم الأخلاق، بتهيئة أجوائها المناسبة في الواقع.

قال الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام: (**إنّ الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعزّ المؤمنين... بالإمام تمام الصلاة، والزكاة، والصيام، والحجّ، والجهاد، وتوفير الفيء والصدَقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنْع الثغور والأطراف... ويدعو إلى سبيل ربّه بالحكمة والموعظة الحسنة... الإمام المطهَّر مِن الذنوب والمبرَّأ من العيوب**)[٣٥].

وفي حديثٍ آخر قال عليه السلام: (... **يحقن الله عزّ وجلّ به الدماء، ويُصلح به ذات البين، ويَلمّ به الشعث، ويشعَب به الصدْع، ويكسو به العاري، ويُشبع به الجائع، ويُؤمن به الخائف، ويَرحم به العباد**)[٣٦].

واشتراط العصمة في مَن يلي رسول الله صلى الله عليه وآله، واشتراط العدالة في الفقيه النائب عن الإمام المهدي عجل الله فرجه ضمان لنجاح حركة التربية وتطبيق قواعد المنهج التربوي وبقيّة المناهج الإسلاميّة.

الهوامش:

(١) سُنَن الترمذي: ٥ / ٦٢٢.
(٢) مسند أحمد بن حنبل: ٦ / ٢٣٢، مجمع الزوائد / الهيثمي: ٩ / ١٦٣.
(٣) المستدرك على الصحيحين / الحاكم: ٣ / ١٥١، مجمع الزوائد / الهيثمي: ٩/ ١٦٨، الجامع الصغير / السيوطي: ٢ / ٥٣٣.
(٤) المستدرك على الصحيحين / الحاكم: ٣ / ١٤٩، الصواعق المُحرقة / ابن حَجَر: ص ٢٣٤.
(٥) نهج البلاغة: ص ٣٥٧، ٣٥٨.
(٦) نهج البلاغة: ص ٤٨٨.
(٧) تحف العقول / الحرّاني: ص ١١٤.
(٨) بحار الأنوار / المجلسي: ٢ / ١٧٣.
(٩) بحار الأنوار / المجلسي: ٢ / ١٧٣.
(١٠) الكافي: ١ / ٥٨.
(١١) الكافي: ١ / ٥٣.
(١٢) المصدر السابق نفسه: ١ / ٦٢.
(١٣) الأفكار والرغَبَات بين الشيوخ والشباب / محمّد تقي فلسفي: ١ / ١٨٦، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ
(١٤) مجلّة نور الإسلام: ٤٣ / ٩٦.
(١٥) العنف والجريمة / د. جليل وديع مشكور: ص ١٣ و١٨، الدار العربية للعلوم، بيروت، ١٤١٨هـ
(١٦) صحيفة كيهان، العدد ٣٨٧٦.
(١٧) الأفكار والرغبات: ١ / ١٨٠.
(١٨) الإسلام دين البشريّة: ص ٦٢.
(١٩) مجلّة نور الإسلام: ٦٥ / ٩٦.
(٢٠) الطفولة المنحرفة: ص ١٠٦ و١٠٨.
(٢١) مجلّة نور الإسلام: ٥٩ / ٨٦.
(٢٢) علم النفس / جميل صليبا: ١١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤٠٤هـ
(٢٣) بيروت، ١٩٧١.
(٢٤) روح الدين الإسلامي: ص ١١٥.
(٢٥) تحف العقول / الحرّاني: ص ٤٣.
(٢٦) شرح نهج البلاغة / ابن أبي الحديد: ٢٠ / ٢٦٧.
(٢٧) نهج البلاغة: ص ٥٠٣.
(٢٨) أُصول علم النفس: ص ١٤٦.
(٢٩) تحف العقول: ص ٣٠٧.
(٣٠) نهج البلاغة: ٣٢٤.
(٣١) تحف العقول: ص ٥٨.
(٣٢) كنز العمّال / المتّقي الهندي: ٣ / ١٦.
(٣٣) الكافي: ٤ / ٨٩.
(٣٤) الكافي: ٤ / ٢٥٢.
(٣٥) الكافي: ١ / ٢٠٠.
(٣٦) الكافي: ١ / ٣١٤.

مِنْ أَعْلَامِ الشِّيعَةِ

الشَّيْخُ حُسَيْنُ الحِلِّيّ قدس سره

❖ هيئة التحرير

اسمه ونسبه

الشيخ حسين ابن الشيخ علي بن حسين الحلّي النجفي، وينتمي إلى أُسرة عربية أصيلة، وهي عشيرة الطفيل التي تقطن الأرياف الجنوبية من قضاء الهندية في العراق.

ولادته

ولد عام ١٣٠٩هـ بمدينة النجف الأشرف.

دراسته

درس ﷺ عند أبيه مبادئ القراءة والكتابة، ثمّ بدأ يحضر الدراسات الأدبية والفقهية والأُصولية عند أساتذة الحوزة لسنين طوال، حتّى نبغ نبوغاً باهراً، وتميّز بين أقرانه، بالغاً المراتب العليا في العلم.

من أساتذته

الشيخ محمّد حسين الغروي النائيني، السيّد أبو الحسن الموسوي الإصفهاني، الشيخ ضياء الدين العراقي.

ـ تدريسه

لازم ﷺ التدريس منذ كان يواصل دراسته، وكان يلقي درسه في مرحلة السطح العالي، وكان يحضر درسه ثُلّة من الطلبة المشتغلين بالتحصيل من المنبع الأصيل، فكانوا يستفيدون من علمه الغزير، ويستقون من معين فضله الكبير، وكانت له طريقة فنّية في التدريس قلّ نظيرها، وهي أنّه عندما يشرع في البحث يتناول

المسألة الفقهية أو الأُصولية فيقلّب فيها وجوه النظر، ويبيّن أقوال العلماء المؤيّدين والمفنّدين، ثمّ يناقش بعض الأقوال التي تستحقّ المناقشة على ضوء الأدلّة والقواعد العلمية.

وكان من طريقته في البحث أنّه لا يذكر رأيه الصريح في المسألة المبحوث عنها، وعندما ينتهي من إلقاء بحثه يجتمع طلّابه حوله، فيسألونه عن رأيه في المسألة فكان يجيبهم بقوله: «هذا عملكم».

ـ مكانته العلمية

كان ﷺ من نوابغ عصره، ومن الذين تميّزوا بالتحقيق والتدقيق، وكان ذا اطّلاع واسع بالعلوم الدينية، وكان فقيهاً متبحّراً، له إحاطة واسعة بالفروع الفقهية، وأُصولي محقّق له نظريات وتأسيسات راقية، وهو من المتضلّعين في التاريخ واللغة والأدب.

قال الشيخ جعفر محبوبة ﷺ عن طاقاته العلمية: «كان من رجال العلم البارزين، ومن أهل الفضل السابقين، مرغوب في التدريس، التفّ حوله ثُلّة من طلّاب العلم الساهرين على تحصيل ما يستفيدون من علمه، ويستقون من معين فضله».

ـ من تلامذته

السيّد علي الحسيني السيستاني، السيّد يوسف الطباطبائي الحكيم، السيّد محمّد سعيد الطباطبائي الحكيم، السيّد محمّد تقي الطباطبائي الحكيم، السيّد محمّد الحسيني الروحاني، الشيخ جعفر السبحاني، الشهيد الشيخ مرتضى البروجردي، الشهيد الشيخ علي الغروي، الأخوان الشهيدان السيّد علاء الدين بحر العلوم والسيّد عزّ الدين، الشهيد السيّد محمّد رضا الموسوي الخلخالي، الشهيد السيّد محمّد تقي الحسيني الجلالي، الشيخ حسين الراستي الكاشاني، الشهيد الشيخ محمّد تقي الجواهري، الشيخ علي الغروي النائيني، السيّد عبد الرزاق المقرّم، الشيخ محمّد هادي معرفة، السيّد علي المحقّق الداماد، الشيخ محمّد زين العابدين، الشيخ علي زين الدين، الشيخ محمّد باقر المحمودي، الشيخ حسن سعيد الطهراني، السيّد محمّد مفتي الشيعة، السيّد مسلم الحلّي، السيّد تقي الطباطبائي القمّي، الشيخ مسلم الملكوتي، الشيخ محمّد مهدي الآصفي، الشيخ جعفر محبوبة.

ـ من أقوال العلماء فيه

١ـ قال الشيخ آقا بزرك الطهراني ﷺ: «وقد عُرف بالتحقيق والتبحّر والتقى والعفّة، وشرف النفس، وحُسن الأخلاق، وكثرة التواضع، كما أنّه من الذين يخدمون العلم للعلم، ولم يطلب الرئاسة، ولم يتهالك في سبيل الدنيا، وهو من أجل ذلك محبوب مقدّر بين الجميع».

٢ـ قال الشيخ محمّد علي اليعقوبي ﷺ: «فهو اليوم ممّن يُشار إليه بالبنان، ويُعدّ في الطبقة العليا بين أهل العلم وذوي الفضيلة».

٣ـ قال الشيخ حسن سعيد الطهراني ﷺ: «كان مداراً للبحث والتحقيق، ومحطّاً لأنظار أهل الفضل، يؤمّونه للارتواء من مناهل علومه؛ لما عُرِف به من غزارة العلم، وعمق التجربة، وسعة الأُفق، ووفرة الاطّلاع، وقد تخرّج على يديه جيل من أهل العلم، هم الطليعة اليوم في جامعة مدينة النجف الأشرف».

ـ من صفاته وأخلاقه

١ـ **الإنسان حيث يضع نفسه**: كان يستشهد دائماً بهذه المقولة التربوية النافعة، وهي: «الإنسان حيث يضع نفسه»، فكلّ إنسان يمكن أن يضع نفسه في الموضع الذي يُريده، فكما يمكنه أن يكون صادقاً يمكنه أن يكون كاذباً، وكما يمكنه أن يكون محبّاً للخير له وللآخرين يمكنه أن يكون محبّاً للشرّ، وإلخ.

٢ـ **التواضع**: كان متواضعاً إلى أبعد الحدود، وبسيطاً بكلّ معنى البساطة، فقد كان متواضعاً في مسكنه وملبسه ومأكله ومشيته، فكان يملك بيتاً متواضعاً يسكن فيه هو وعائلته، وكان لا يحبّ المظاهر بكافّة أشكالها، لذلك تجده لا يعتني بمظهره.

٣ـ **الزهد**: كان زاهداً بكلّ معنى الزهد، وكريماً رغم إمكانياته المحدودة، فكان لا يجد للمال قيمة، إلّا أن يواسي به الفقراء والمساكين والمحتاجين، وكان مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾

٤ـ **الورع**: كان مثالاً يُحتذى به في الزهد والصلاح، وأُسوة طيّبة في الهداية والاقتداء، وكان من شدّة ورعه واحتياطه أنّه لم يتصدّ للزعامة الدينية التي كانت تتوجّه إليه، فكان يتهرّب منها، وكم من مرّة دفعها عن نفسه وثنى طرفه عنها.

٥. **تعلّقه بالأدب**: كان أديباً ممتازاً، وقد مارس الأدب في شبابه بُرهةً من الزمن، وربما تعاطى الشعر بين أقرانه، وكانت النجف الأشرف في عهد شبابه كسوق عكّاظ، فيها العشرات من النوادي الأدبية، يحضرها أعلام الأدب وكبار الشعراء، وكان يحضر تلك المجالس ويتّخذها وسيلة لترويض الروح، وللتعبير عن خواطره وخوالجه.

٦. **جهاده ضدّ الاستعمار**: عندما قامت قوّات الاحتلال البريطاني باحتلال مدينة البصرة في العراق إبان الحرب العالمية الأُولى، وأخذت تُهدّد أمن واستقلال العراق، كان من المنضمّين إلى جموع المجاهدين المتوجّهين إلى ميادين الجهاد والقتال ضدّ العدو، وقد ذكرت بعض المصادر أنّه في تاريخ الرابع من صفر ١٣٣٣هـ توجّه ﷺ إلى البصرة عن طريق بغداد، وكان معه الكثير من علماء الدين وطلبة العلم.

ـ من مؤلّفاته

شرح كفاية الأُصول، تقريرات بحث الشيخ النائيني في الفقه والأُصول، تقريرات بحث الشيخ العراقي في الفقه والأُصول، تعليقة على الجزء الأوّل من أجود التقريرات، تعليقة على الجزء الثاني من فوائد الأُصول، تعليقة على المكاسب، الأوضاع اللفظية وأقسامها، رسالة في حكم بيع جلد الضبّ وطهارته، رسالة في إلحاق ولد الشبهة بالزواج الدائم، رسالة في أخذ الأُجرة على الواجبات، رسالة في معاملة اليانصيب، رسالة في قاعدة من ملك، رسالة في قاعدة الفراش.

ـ من تقريرات درسه

دليل العروة الوثقى (مجلّدان)، بحوث فقهية.

ـ وفاته

تُوفّي ﷺ في الرابع من شوّال ١٣٩٤هـ بالنجف الأشرف، وصلّى على جثمانه المرجع الديني السيّد أبو القاسم الخوئي، ودُفن في الصحن الحيدري للإمام علي عليه السلام بجوار قبر أُستاذه الشيخ النائيني.