مجلة الهدى

مجلة فصلية علمية تعنى بالشؤون الحوزوية والمعرفة الدينية

السنة الثالثة عشر / العـــدد الثاني والخمسون / لسنـــــة ١٤٤٤هـ

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 الثالثة عشر / العدد الثاني والخمسون / لسنة ١٤٤٤هـ

الهيئة الإستشارية

- السيد يوسف الحلو
  - أستاذ حوزة النجف الأشرف
- السيد جابر الموسوي
  - أستاذ في الحوزة العلمية
- الشيخ حسين السعيدي
  - أستاذ في الحوزة العلمية
- الدكتور أسامة السعيدي
  - جامعة النهرين
- الدكتور علي عبد الأمير
  - جامعة بغداد
- الدكتور سمير الأسدي
  - جامعة بابل
- الدكتور علي فياض
  - جامعة طهران

الإخراج الفني

أحمد الهاشمي

الإشراف العام

محمد صادق الهاشمي

رئيس التحرير

أ. عباس النوري

التنسيق والمتابعة

محمد حميد الهاشمي

عصام الساعدي

معد الترجمة الفارسية

حسن علي مطر

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 الثاني والخمسون/ السنة الثالثة عشر / ١٤٤٤

الناشر: مركز الهدى للدراسات الحوزوية

المطبعة: الصنوبر

قطع الورق: ١٧×٢٤سم

عدد الصفحات: ٢٥٣ صفحة

التصميم والاخراج الفني: أحمد الهاشمي

سنة الطبع: ٢٠٢٢ - ١٤٤٤هـ

❖ البحوث الواردة في مجلة المنهج تعبّر عن رأي كاتبها.

❖ ترتيب البحوث خاضع لاعتبارات فنيَّة

هَوِيَّةُ المَجَلَّة:

مجلَّة [الهدى] فصلية علمية تعنى بالشـــؤون الحوزوية والمعرفة الدينيـــة، تصدرُ عن مركز الهدى للدراســـات الحوزوية، تعنى بالفكر الإســـلاميِّ المســـتنير وما يتَّصل به من المجالاتِ والتخصُّصات، في الشـــريعةِ والتأريخِ والقانونِ والفلســـفةِ وعلم الـــكلام 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. ينضَّـــد البحثُ على قرصٍ مدمـــجٍ (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 نشـــره في مكانٍ آخر إلا بعد أخذ الموافقة من المركز.
٤. تخضع البحوث لتسلســـلٍ 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 ليســـت 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

٩ **على هامش لقاء الامام الخامنئي مع الرئيس بوتن**

١٣ **من عبق الفكر المقاوم**

١٥ القائد الخامنئي وفلسفة التاريخ
الشيخ عدنان الحساني

٢١ الدستورانية الإسلامية في منظور الإمام الخميني ﷺ
د. عبد العال العبدوني

٥١ علاقة المعرفة بالمجتمع من وجهة نظر الشهيد الصدر ﷺ
السيد رضا كلوري

٧٧ النقد المعرفي للثقافة الغربية عند الشيخ اليزدي ﷺ
د. محمد الحلو

٩٩ **الشيخ الآصفي : فقيه مجدد ومفكّر مقاوم**

١٠١ محمد مهدي الآصفي سيرته ومنهجه الفقهي
د. سارة محمد سلمان

١٣١ النشاطات السياسية للشيخ الآصفي في العراق ٢٠٠٣-٢٠١٥
د. محمد صادق الهاشمي

١٥٣ المرجعية الدينية ودورها القيادي والسياسي في رؤى الشيخ الآصفي ﷺ
د. عامر العكيلي

محطات معرفيّة

١٦٥

١٦٧ جهود العلماء الإيرانيين في خدمة القران بعد الثورة الاسلامية

أ. د نور الدين بولحية

١٨١ دراسة المذهب الإسلامي الشيعي في الغرب

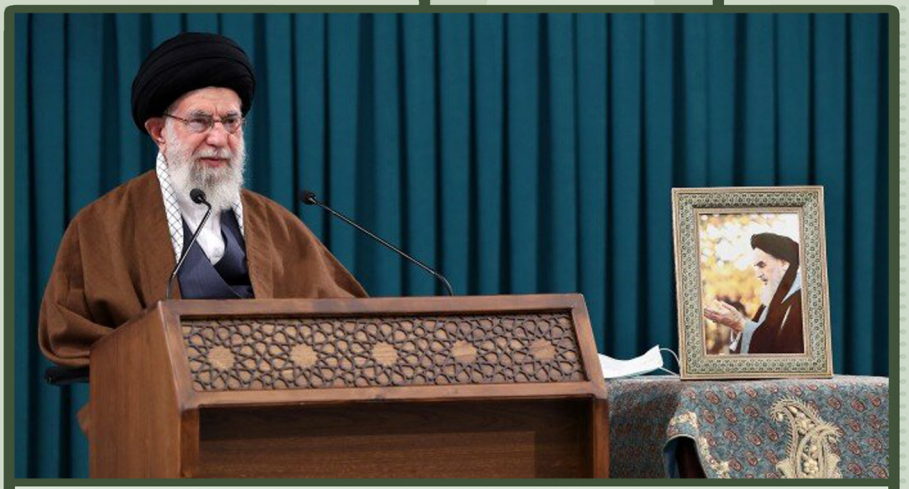
د. لياقت تكيم

٢٢٥ التوحيد في خطبة السيدة الزهراء عليها السلام

أ. نعمت ابو زيد

٢٣٥ الدفاع عن المستضعفين من فقه المجتمع

الشيخ طالب رحمة الساعدي



الإمام الخامنئي دام ظله:

يجب طرد القوات الأميركية من منطقة شرق الفرات في سوريا

شدد قائد الثورة الإسلامية المعظم خلال لقائه مع الرئيس الروسي فلاديمير بوتين والوفد المرافق له عصر اليوم (الثلاثاء: ١٩/٧/٢٠٢٢)، على ضرورة تفعيل التفاهمات والاتفاقيات بين البلدين، واعتبر سماحته أنه من الضروري توخي اليقظة تجاه سياسات الغرب الخادعة، ولفت إلى أن التعاون طويل الأمد بين إيران وروسيا يعود بالنفع على البلدين.

وأكد سماحة آية الله السيد علي الخامنئي في هذا اللقاء أن الأحداث العالمية تظهر حاجة إيران وروسيا لزيادة التعاون المتبادل، وأضاف: هناك تفاهمات واتفاقيات كثيرة بين البلدين، منها في قطاع النفط والغاز، يجب متابعتها وتنفيذها حتى النهاية.

واعتبر سماحته التعاون الاقتصادي بين إيران وروسيا، خاصة في أعقاب الحظر الغربي، بانه ضروري ويخدم مصلحة كلا البلدين، وفيما يتعلق بالأحداث في أوكرانيا، وقال سماحته: الحرب مقولة قاسية وصعبة، وان الجمهورية الاسلامية الايرانية ليست مسرورة على الإطلاق من أن يعاني منها الناس العاديين، لكن في حالة أوكرانيا، إذا لم تأخذ زمام المبادرة، فإن الطرف الآخر سيتسبب بمبادرته باندلاع الحرب.

وأكد قائد الثورة الاسلامية المعظم أن الغربيين يعارضون تماما وجود روسيا قوية ومستقلة، واعتبر الناتو بأنه كيان خطير، وأضاف: إذا كان الطريق مفتوحا أمام الناتو، فهو لا يعرف حدوداً، وإذا لم يتم إيقافه في أوكرانيا، فانه سيشعل نار حرب مماثلة بعد فترة بذريعة شبه جزيرة القرم.

وتابع سماحة آية الله السيد علي الخامنئي: بالطبع ان أميركا والغرب اليوم أضعف من ذي قبل، وعلى الرغم من مساعيهما ونفقاتهما الكبيرة، فإن نجاح سياساتهما في منطقتنا، بما في ذلك في سوريا والعراق ولبنان وفلسطين قد تضاءل بشكل كبير.

ووصف سماحته القضية السورية بأنها بالغة الأهمية، مؤكداً على موقف الجمهورية الإسلامية الرافض للهجوم العسكري على هذا البلد وضرورة منعه، وأضاف: إن هناك قضية أخرى مهمة في الشأن السوري هي احتلال المناطق الخصبة والغنية بالنفط، شرق الفرات من قبل الأميركيين، والتي يجب حل هذه المسألة بطردهم من تلك المنطقة.

وندد سماحة آية الله السيد علي الخامنئي بتدخل الكيان الصهيوني في شؤون المنطقة وأشاد بمواقف الرئيس الروسي الأخيرة ضد الصهاينة.

وشدد سماحته على أن الجمهورية الإسلامية الايرانية لن تتسامح أبدا مع السياسات والبرامج التي تؤدي إلى إغلاق الحدود بين إيران وأرمينيا.

واعتبر قائد الثورة الاسلامية المعظم التعاون طويل الأمد بين إيران وروسيا بأنه يصب بقوة وبعمق في صالح البلدين وقال سماحته مخاطباً الرئيس بوتين: إن سيادتكم والرئيس الايراني كلاكما أصحاب مبادرة ومتابعة، ومن هنا فإن هذا

التعاون بين البلدين في هذه المرحلة ينبغي ان يصل الى ذروته .

وضمن تأكيده لما قاله الرئيس الروسي حول ضرورة بدء تشغيل خط سكة حديد رشت – أستارا ، اعتبر سماحته هذا العمل استكمالاً لخط النقل بين الشمال والجنوب ويخدم البلدين .

كما اعتبر سماحة آية الله السيد علي الخامنئي أن اليقظة ضرورية ضد خداع الغرب، وقال: الأمريكيون هم متغطرسون وماكرون وان أحد أسباب إنهيار الاتحاد السوفيتي السابق يكمن في خداعه أمام السياسات الأمريكية، بالطبع، ان روسيا في عهدكم حافظت على استقلالها .

كما أيد سماحته على سياسة اعتماد العملات الوطنية في العلاقات بين البلدين واستخدام عملات أخرى بدلاً من الدولار، وقال: يجب إقصاء الدولار تدريجياً من مسار المعاملات العالمية، وهذا ممكن تدريجياً.

وفي هذا اللقاء الذي حضره أيضا الرئيس الايراني إبراهيم رئيسي، قال الرئيس الروسي بوتين عن الأحداث في أوكرانيا: "لا أحد يؤيد الحرب وإن إزهاق أرواح الناس العاديين مأساة كبيرة، لكن سلوك الغرب جعلتنا لا خيار أمامنا سوى الرد ".

واستعرض الرئيس الروسي عوامل وجذور الخلافات بين روسيا وأوكرانيا، لا سيما الأعمال الاستفزازية للغرب والولايات المتحدة في السنوات الأخيرة، بما في ذلك الانقلاب في أوكرانيا، وكذلك سياسة التوسع لحلف الناتو، على الرغم من التزاماتهم السابقة بتجنب أي توسع باتجاه روسيا. وقال ان بعض الدول الأوروبية قالت إننا ضد عضوية أوكرانيا في الناتو ، لكننا وافقنا على ذلك بضغط أمريكي، مما يدل على افتقارها للسيادة والاستقلال.

واعتبر الرئيس بوتين إغتيال الجنرال سليماني بأنه إنموذج آخر على شرور الأمريكيين، وفي جانب آخر من حديثه، أشار الرئيس بوتين إلى العقوبات الغربية ضد روسيا، وقال: هذه العقوبات هي في ضرر الغرب، ومن نتائجها خلق مشاكل مثل ارتفاع أسعار النفط وأزمة الإمدادات الغذائية.

وأشار الرئيس الروسي إلى إساءة استخدام الولايات المتحدة لأداة الدولار لفرض الحظر على الدول الأخرى ونهبها، واعتبر أن ذلك يضر بهم ويضعف الثقة العالمية بهذه العملة وتحرك الدول صوب اعتماد العملات البديلة، وأضاف: روسيا وإيران تعملان على ابتكار أساليب جديدة لاعتماد العملات الوطنية في العلاقات بين البلدين.

وأشاد الرئيس الروسي بمواقف قائد الثورة الاسلامية المعظم بشأن منطقة القوقاز، واعتبر مواقف البلدين من الملف السوري، بما في ذلك معارضة الهجوم العسكري على شمال هذا البلد، متطابقة تماما مع بعضهما البعض، وقال: يجب أن تكون منطقة شرق الفرات تحت سيطرة القوات العسكرية السورية.

واعتبر السيد بوتين أن التعاون بين البلدين يتقدم في جميع القطاعات والمشاريع، وأضاف: إيران وروسيا تحاربان بشكل مشترك الإرهاب في سوريا، وفي المجال العسكري، نحاول أيضا تطوير التعاون بين البلدين، فضلا عن التعاون والمناورات الثلاثية مع الصين.

من عبق الفكر المقاوم

الشيخ عدنان الحسانى
باحث إسلامي/ حوزة النّجف الأشرف

القائد الخامنئي وفلسفة التاريخ

قراءة في الأبعاد الفوقية للاستشراف

من البديهي أن الحديث عن القيادة الناجحة يستلزم التفتيش عن مواصفات القائد وميزاته النفسية من حيث قدرته على الإحاطة المعرفية بفلسفة الأسباب والمسببات والعلل المؤثرة في مجريات الأحداث والقدرة على الربط بين حلقات التاريخ والاستفادة من التجارب خصوصا في إطارها المجتمعي لان حركة التاريخ ترتبط بالأنماط الاجتماعية والأممية أكثر من ارتباطها بالأنماط الفردية هذا بالإضافة إلى قدراته النفسية في ضبط معاييره الغريزية وإخضاعها لمدركات العقل العملي في إطار التفتيش عما ينبغي وما لا ينبغي ... ومن ثم توظيف هذين الجانبين في ترتيب الأولويات وفق القواعد والأصول الأيديولوجية التي يؤمن بها هذا القائد أو ذاك..

وجميع هذه المواصفات والمعايير والقواعد تتوفر في شخصية السيد القائد ولي أمر المسلمين علي الخامنئي (دام ظله).

فليس خافيا مدى التأثير الاستراتيجي لقرارات وتوجيهات السيد الخامنئي على مدى العقدين السابقين في مجريات الصراع المحتدم بين الأقطاب العالمية خصوصاً؛ ذلك الصراع الأممي المتركز في منطقة الشرق الأوسط بمقتضى ما تتمتع به هذه المنطقة من مقدرات ومزايا حضارية خاصة جعلت منها مطمعا للقوى الكبرى وبالتالي موقعاً لتنفيذ المخططات والمؤامرات ذات الأبعاد الاستكبارية والتسلطية الاستعمارية.

إن القدرة الشيطانية للقوى الاستكبارية مكنتها من إعادة خلط الأوراق في أكثر من مرة وأضافت إلى قضايا المنطقة المزيد من التعقيدات السياسية والمجتمعية بمقتضى السعي الحثيث لتلك القوى في استثمار التباينات الايدلوجية والفكرية للمجتمعات المتعايشة في منطقة الشرق الأوسط. ويعود الاقتدار القيادي الذي يتمتع به السيد القائد الخامنئي إلى إمساكه بالمنظومة المعرفية في إطار ما يعرف بالإدارة الحضارية للصراع وفق الأدوات التي تناسب قنوات التحكم بفلسفة التاريخ وذلك من خلال مواجهة القواعد التاريخية للعدو والذي حاول أن يؤسس أدواته التاريخية وفق ما يؤمن به من فلسفات عدمية تشاؤمية من قبيل صراع الحضارات ونهاية التاريخ ... في المقابل من ذلك أرسيت قواعد فلسفية جديدة من قبل القيادة الإسلامية من قبيل حوار الحضارات والاقتدار الحضاري والتمهيد لدولة العدل الإلهي. وذلك الاقتدار لم يأتي عن فراغ وإنما عن ذهنية خلاقة وفاعلة ولا تركن إلى الدعة أو الاتكال على المؤسسات التخطيطية فلقد ثابر السيد

الخامنئي ايما مثابرة في سبيل ان يكون جديراً بإدارة المرحلة فراح يدرس نقاط القوة والضعف عند العدو ويستثمر كل الفرص من أجل معرفة الأنماط التفكيرية عند العدو، و "يؤكد العارفون القريبون من سماحة الإمام القائد أنه أمضى خلال عقد التسعينات فترة طويلة في دراسة تجربة الحرب الباردة وأسباب سقوط الاتحاد السوفيتي ودول الكتلة الشرقية، وتوصل الى خلاصات حول فرص الغرب في تجربتها مع إيران" اذن فإنَّ حركة التاريخ ومنعطفاته واحدة من أهم القنوات المعرفية التي حاول القائد الخامنئي أنْ يرتب قناعاته في قراءة الاحداث واستشراف المستقبل من خلالها "فإن من يقرأ خطاب سماحة القائد في جمع من الدبلوماسيين الإيرانيين العاملين في السلك الخارجي سنة ٢٠٠١ منذ أكثر من عشر سنوات وحديثه عن تجربة سقوط الإتحاد السوفياتي وذكره بالتفصيل كيفية حصول هذا الانقلاب يكتشف حجم المعرفة والمتابعة العميقة لسماحته بالإستراتيجيات الأميركية والغربية فقد صفقوا لغورباتشوف لسنوات على أساس انه رجل الإصلاح والشفافية وكالوا له المدائح وشجعوه واعتبروه رجل العام، ونحن لم يثبت لدينا انه كان عميلا للغرب كما يزعم البعض، بل نعتقد انه شخص إنطلت عليه الخديعة وهذا ما اعترف به لاحقاً في كتابه "البيريسترويكا الثورة الثانية " ومن ثم اخترعوا الى جانبه شخصية موالية لهم هي بوريس يالتسين الذي كان يتناغم في حركته ومواقفه السياسية مع مواقف أميركا والغرب مستغلاً ضعف شخصية وحنكة غورباتشوف، وأصبح يتصرف كأنه الزعيم الفعلي وصاحب المشروع الاصلاحي، هذا طبعاً الى جانب ضخ الأموال ودعايات وسائل وأجهزة الإعلام التي شاركت في هذا الانقلاب، حيث كان هذا هو مشروع

أميركا الناجح في الإتحاد السوفياتي، أي انهم استطاعوا عن طريق خطة ذكية تماماً، وبإنفاق بعض الأموال، وتجنيد بعض العناصر، وبإستخدام وسائل الإعلام أن يسقطوا قوة كبرى ويقضوا عليها نهائياً في خلال ثلاث او اربع سنوات تكللت بالثمار المرجوة خلال ستة او سبعة أشهر" . اضف الى ذلك فان رؤية القائد الخامنئي وتفسيره التاريخي للأحداث العالمية غير خاضعة للكيفيات السياسية بمعنى انه لا يفسر احداث المنطقة والعالم انطلاقا من الواقع الحكومي المرتبط بالاتفاقات والتنازلات التي تجري وفق الحسابات المرحلية التي تفرض على المسار الحكومي للجمهورية الاسلامية وانما وفق المعايير المعرفية ذات الطابع المجرد والتعميمي بالركون الى قواعد العلل والاسباب والاستفادة من تجارب الاخرين ونقاط القوة والضعف في افكارهم وسياساتهم وهذا ما اشار اليه بعض الكتاب والباحثين حيث قال: يلاحظ من خلال قراءة خطابات سماحة القائد وتحليل بنيتها ومضمونها وجود عملية تواصل وترابط تاريخي ومنهجي وفق خط زمني مستقيم ومتطابق مع خط الرؤية، بحيث أننا لو درسنا خطاباً لسماحته مؤرخا بعد انتصار الثورة سنة ١٩٧٩ وخطابا مؤرخاً بعد سنة ١٩٩١ بعد سقوط الإتحاد السوفياتي، وخطاباً مؤرخاً بعد العام ٢٠٠١ أي بعد أحداث ١١ أيلول، وخطاباً مؤرخاً بعد سنة ٢٠٠٣ أي بعد غزو العراق وافغانستان، وخطاباً مؤرخاً بعد حرب تموز ٢٠٠٦، وخطاباً مؤرخاً بعد العدوان على غزة عام ٢٠٠٩، وخطاباً مؤرخاً في العام الحالي ٢٠١١ أي بعد انطلاق ما يسمى بالثورات العربية، سنجد على طول هذا الشريط الوثائقي ثباتاً وتماسكاً نوعياً لافتاً في الرؤية والموقف والتحليل والنظرة واستشراف المستقبل لدى سماحته، لم تهزه ولم تثني من عزيمته وعنفوانه غبار الحروب

والأحداث والمفاصل التاريخية، وهذا يدل على وجود خط رؤية واحد يتميز بالثبات والتماسك الكامل، وهو ما يكشف عن منهج ورؤية ويكشف بالضرورة عن قائد ثوري وتاريخي إستثنائي وليس عن قائد أو زعيم مرحلي يتحدث وفق أنماط الخطابة السياسية المألوفة في عالم القادة والزعماء، وقد دفع هذا الواقع أحد الباحثين في معهد كارنيغي للأبحاث والدراسات للإعتراف بأن السيد الخامنئي أعزه المولى "قائد حازم له نظرة الى العالم تتسم بالثبات والتماسك، ونصح الادارة الاميركية باليأس من تغيير وتبديل سياسات وشعارات النظام الإسلامي في ايران في ظل وجود هذا القائد لانه ليس من النوع الذي يقبل بأي تنازل او مساومة على الأصول والثوابت). هذا من حيث القراءة والفهم اما من حيث التأثير فان شخصية القائد الخامنئي بما تمتلكه من كاريزما شخصية وبعد اخلاقي منضبط بالقيم العالية للوجود الانساني فان ذلك كان كفيلا بان يجعل منه مثلا اعلى للامة ومن المعلوم ان فلسفة المثل الاعلى ترتبط بقضايا واحكام كونية تتعلق بالصيغ السليمة للسنن التاريخية وبالتالي فنحن امام تجسيد حقيقي لصيغة ايجابية تعبر عن المثل الاعلى للائمة وفي نفس الوقت اننا امام مثل اعلى يتميز بالاستخدام الأمثل لمزاياه وصفاته الشخصية والانسانية وقدرته على صياغة منظومة معرفية مبنية على معايير تحاكي الاحاطة بالسنن التاريخية وتحيط بفلسفة التاريخ في اكثر مراحل الحضارة الانسانية تعقيداً وفي أكثر مراحل الصراع صعوبة.

د . عبد العال العبدونى
باحث وأكاديمي/ لبنان

الدستورانية الإسلامية
في منظور الإمام الخميني
(مقاربة مبدئية)

المقدمة

إحياء الفكر الديني من أنبل المهام التي يمكن أن يقوم بها كل مسلم لأنه وبكل بساطة يسهر على إبقاء جذوة الإسلام مشتعلة ، وليس من منكر القول بأن من أهم المجالات الواجب فيها تجديد الخطاب الديني هو المجال السياسي لما يعانيه من فقر تنظيري قل نظيره في العالم الإسلامي أجمع ، فيكون من باب العدالة التعامل مع بعض الأقلام النيرة - وإن كانت قليلة - بتحليل خطاباتها وتفكيكها من أجل إعادة البناء ، لتضحي قراءتها تجديدًا بامتياز لفكر مجدّد داخلديني ، وأيضاً حفاظاً على ذكرى المفكّر موضوع الدراسة .

وإيمانًا منّا بأن تحييز الموضوع المبحوث فيه من أولى أولويات الكتابة حتى يتسنّى لملمته وإحاطته بشكل جيد آثرنا التركيز على جنبة فكرية معينة من الفكر السياسي عند الإمام روح الله الموسوي الخميني ألا وهي الدستورانية الإسلامية لما لهذه الجنبة

من أهمية كبيرة لا تنكر كما سوف يظهر من خلال الدراسة ، ونقصد بالدستورانية تلك الملكة الثابتة للتنظير الدستوري ؛ أي السياج النظري في التفكير الدستوري وهي في حالتنا موضوع الدراسة واقعة داخل النسق الإسلامي ، والتي سوف نأتي على إعطائها تعريفًا أكثر أيضاحًا فيما بعد . دون أن نغفل الإشارة إلى حيوية البحث عند هذا المفكّر العتيد . مما يجعل هذه الورقة ذات أهمية لا تنكر في هذه الظرفية الخاصة والمتمثّلة في الوقوف أمام الغزو الفكري الغربي بما فيه الأفكار الدستورية المتناقضة ومفهوم الأمة الإسلامية .

في البداية لا بأس من الإشارة إلى أنه مبدئيًّا عندما نتحدث عن الدستورانية فإننا نقصد تلك الحمولة المعرفية والعقدية المشكلة للعقل الباطني لفكرة الدستور ، فهي الثابت الذي لا يتغير داخليًّا وهو العقال الإبستيمي لأي مراجعة دستورية مطروحة للنقاش في السوق السياسي ، وعليه لا يكون مستساغًا اعتبارها الإطار السياسي الكفيل بتحصين حريات المحكومين وتقييد سلطة الحاكمين كما ذهب إلى ذلك الأستاذ محمد ضريف[1] لأن هكذا تعاريف فيها مصادرة على المطلوب وتوجيه للفكرة غير مستقيمة والحد . فعلى سبيل المثال أية أيديولوجية موجودة بوصفها مجموعة أفكار حاكمة على المنظور الفكري والاجتماعي يمكن أن تفيد البشرية كما يمكن أن تضر بها ، وبالتالي لا يكون مستساغًا تعريف الأيديولوجيا على أنها نسق الأفكار الحامية للمجتمع ، نفس الشيء يصح على الدستورانية الشيوعية كما تجسدت في الدستور السوفياتي أو الدستورانية الفرانكية ، وعليه يظل تعريفنا هو الأسلم لإحاطته بالمعنى دون توجيه للمضمون .

والآن وبعد أن تم تحديد المفهوم محور البحث لا بأس من أن نشير إلى

أنــه برجوعنــا لمجمــل الكتابــات والدراسات الإسلامية سواء التي كتبها الإمام ، أو كتبت حول الإمام ، أو حول الحكومـة الإسـلامية والتـي تيسـر لنـا الاطلاع عليها ، سنقف على حقيقتين أوليتين هما : أولاهما : أن الإمام قد أوضــح الأســس المعرفيــة الدينيــة الاعتقادية التي لا محيد عنها من أجل إنشاء حكومة إسلامية والحفاظ عليها ، وثانيتهما : أنه لتحقق فكرة الحكومة ولضــمان ديناميتهــا التاريخيــة واســتمراريتها تلزمهــا أدوات إجباريــة التوســط Medium ، إذ لا يمكــن المجازفة بالتخلي عن إحداها . وعليه نجد أنفسنا أمام ثابت ماهوي وثابت أداتي ، وهذه الإحاطة قل نظيرها في العالم المعاصر ، حيث النسبية أضحت معتقدًا أديولوجيًّا نقبل به دونما التفكير في صحته من عدمه . لأنه وإن كان ثمة إجماع حول الثبوت الماهوي لفكرة ما مع الإيقان بحركة داخلية لها ، لم لا نسميها جوهرية على غرار التنويع الصدرائي ، فإنه قلما نجد إيمانًا بالثوابت الأدواتية ، وهذا ليس غريبًا على تلاميذ ميكيافيلي حيث النتيجة تبرر الوسيلة ، ولذا فإن العقل السياسي الغربي ، بما هو عقل ثائر على الأرثوذكسيات الدينية بوصفها عقائد إطلاقية متترس وراء النسبي والا إطلاقي ، لا يهتم بمشروعية الأداة ما دام الهدف نبيلًا ، وإن كنا نتساءل عن حقيقة سمو الهدف مع دناءة الوسيلة الموصلة إليه .

ومن ثمة تكون مساهمة الإمام في هذا الباب من المساهمات القليلة جدًّا والجدية في نفس الآن والمتصفة بروحية سياسية حاملة لخصوصيات الروح في قلب المادة ، هذا شبه التفرد يجعلنا نقف مشدوهين أمام عطائه المعرفي الثري جدًّا ، موقنين بأن أفكاره وأخلاقياته ما هي إلا عصارة نسق معرفي متكامل ظل مختمرًا لقرون خلت .

صحيح أن البعد الوحياني في التغيير الاجتماعي والسياسي وجدناه عند مفكرين كثر كالمفكر الإسلامي الكبير حسن البنا أو الدكتور علي شريعتي أو سيد قطب حاضر بقوة كبيرة ، إلا أن شيئًا ما كان ينقص التركيبة الإبستيمية مما جعل من أفكارهم تظل في مقام الفكرانيات لم تعرف نزولًا واقعيًّا وعمليًّا ، وبعبارة أخرى أن أفكارهم لم تجد طريقها إلى التطبيق ، ليس لعدم كفاءة حاملي الفكر ، بل بالعكس هؤلاء قد أظهروا إحاطة ممتازة بالموضوع الذي بحثوا فيه - مع بعض التحفظ في كتابات شريعتي - بل لعدم قابلية أفكارهم للتطبيق لأجنبية النسق المعرفي وعدم اتساقه مع المنظور المتبنى من قبلهم ، فمثلًا النسق الفكراني الرابض على المجال السياسي في مصر حيث المذهب الحنفي والشافعي هو الغالب ، نجد أنه من غير المتصور اعتماد واقع الخروج على السلطان بوصفه أميرًا للمؤمنين ، لذا نجد السيد البنا لم يجد بدًّا من التركيز على طرد الاستعمار ونصح السلطان .

وطبعًا إن الخطاب الإسلامي بوصفه خطابًا قرآنيًّا بامتياز يجب أن يدور مع القرآن لا مع السلطان ، وإلا انكفأ الخطاب على نفسه . وهذه هي المعضلة الفكرية للكثير من الإصلاحيين ؛ إذ نجدهم يودون إمساك العصا من الوسط ، متناسين أن صفاء الرسالة ترفض هكذا خيارات فالدوران يجب أن يتم حيث القرآن حتمًا دون مواربة .

وهذا الوضوح المعرفي الجذري هو الذي نجده ناضحًا في الخطاب السياسي عند الإمام ، والأكيد أنه لولا وحيانية اجتهاده الكاملة لما حافظ هذا الاجتهاد على صفاء منظوره ، كما سيأتي بيانه فيما بعد .

وحتى لا يشيط بنا القلم نعود إلى صلب الموضوع ، معلمين القارئ بأننا

سنشطر هذا البحث إلى شطرين : نخصص الأولى لمناقشة الأسس المعرفية للدستورانية الإسلامية عند الإمام ، ثم ننتقل لمناقشة الأسس الأدواتية في الشطر الثاني لنخلص إلى مواصلة البحث ، فبسم الله مجراها ومرساها .

الشطر الأول : الأساسيات المعرفية في الدستورانية الإسلامية عند الإمام

الحقيقة تقال : إن استنباط الأساسيات المعرفية من خلال الخطاب السياسي والديني للإمام كان من السهولة بمكان ، ربما لحرص الإمام على بسط مشروعه وفقًا لأبسط الأساليب لتحقق الهدف التعبوي المرجو .

وباستقراء للنصوص المكتوبة للإمام بخصوص المنظور السياسي المتبنى ، يمكن لنا الوقوف على مجموعة أسس معرفية يعتبرها الإمام ضرورية لتحقق الحكومة الإسلامية وللحفاظ عليها بالأولى ، وهي ثبوت الحاكمية لله سبحانه وتعالى وحده ، والاستقامة الدينية للولي الفقيه بوصفه امتدادًا لخط الإمامة ، والبناء العاشورائي للأمة الإسلامية . وعند قولنا بالأسس المعرفية الضرورية لقيام وبقاء الحكومة الدينية الإسلامية فإننا بالنتيجة نشير إلى الدستورانية ما دامت هذه الأخيرة هي الحمولة العقدية والمعرفية للمنظور السياسي لفكرة الدستور الضامنة للضوابط الحاكمة في الحكومة . وعليه تكون الإحاطة بهذه الأسس والتنقيب فيها بمثابة إحياء لكتابات حية للإمام وترويج لمنظوره الأسلم إلى حدود الفترة الراهنة .

الحاكمية لله

في البداية لا بأس من الإشارة إلى أن وجهة نظر الإمام لم تكن بدعة في هذا المجال ، بل الكثير من المفكرين والمصلحين أشاروا إلى نفس الفكرة ،

إلا أن السيد الخميني تفرد بمنظور واضح على الأقل بين باقي العلماء في القرن المنصرم. وهذه المسألة تظهر بوضوح كبير إذا ما ارتأينا تقليص المقارنة بين الإمام والعالم أبي الأعلى المودودي بوصف هذا الأخير يشكل الأب الروحي والملهم لكل من أتى بعده متبنيًا نفس الطرح؛ أي الحاكمية الإلهية عند إخواننا أهل السنة والجماعة.

فبالرجوع إلى كتابات السيد أبي الأعلى المودودي وخصوصًا كتابه نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، سنقف على معضلة معرفية خطيرة تؤدي بنا لا محالة إلى تمامية الأنتجنسليا الدينية للمجتمعات، إذ نجده ومباشرة بعد إقراره للحاكمية الربانية المطلقة وبخضوع الدولة الإسلامية لها تشريعًا ورقابة، يحيلنا على أشراط عامة، حيث يصرّح بخصوص صفات أولي الأمر ومؤهلاتهم أن: «هذه المسألة - أي مسألة الصفات والمؤهلات - على جانب عظيم من الأهمية والخطورة في نظر الإسلام حتى أني لن أبالغ إذا قلت إن هذه المسألة هي التي يتوقف عليها نفاذ الدستور الإسلامي أكثر من أي شيء آخر.

فالأهلية للإمارة ولعضوية مجلس الشورى على نوعين: أهلية قانونية يمتحن بها منظم الانتخابات (القائم بأمر الانتخابات)، أو القاضي رجلًا ثم يحكم عليه بكونه أهلًا أو غير أهل لمنصب من المناصب. وأهلية أخرى يراعيها المرشحون والمصوتون ثم يبدون آراءهم في رجل من الرجال. أما الأهلية الأولى، فيحوزها كل واحد من أهالي البلاد البالغ عددهم إلى الملايين ومئات الملايين. وأما الأهلية الأخرى، فهي التي لا تبرز منهم فعلًا إلا عددًا قليلًا جدًّا»[٢].

والمتمعن سيقف على أن الاكتفاء بهذه الأشراط لن يضمن تحقيق

الحاكمية ، والأكيد أن هذا التقصير الذي ظهر عند السيد المودودي راجع إلى تبنيه نهج الخلفاء الراشدين في التولية والبيعة ، دونما إلقاء بال لخطورة المنصب ، بل يكتفي بتبني أربعة أشراط هي الإسلام والذكورة والعقل والبلوغ وسكنى دار الإسلام[٣] دونما اهتمام لا من قريب ولا من بعيد لتقوى الله والعلم ولاتباع نهج الله ورسوله ، فنحن نطرح سؤال يحمل براءة الأطفال هو أية حاكمية هاته سنضمن تطبيقها من قبل ولي أمر أقصى ما يتصف به إسلامه غير المميز له عن من سواه ، وذكوريته وعقله المانع للقول بحمقه وبلوغه وسكناه إلى جوار من سيحكم ؟

إن التاريخ يدين هكذا معيار لأنه باحتكامنا إليه سوف نقف على سابقية تحقق نفس الأشراط في الحكام سواء في الدولة الأموية (وإن لم يكن في جميعهم) ، أو العباسية أو العثمانية ولا أظن بأن السيد المودودي يقول بأن هذه الدول قد طبقت حاكمية الله في الأرض ، وعليه فإن المعيار المعتمد مختل معرفيًا ولا يفي بالغرض .

وبالفعل ، فإن أقصى ما يمكن أن تحققه لنا نظرية المودودي هي إعادة استنبات دولة على الطراز الأموي تدعي تطبيق الشريعة الإسلامية ولا تتورع في انتهاك الحرمات ، لكن طبعًا وفق آخر تقليعة دستورية .

هذا فيما يخص الأدوات ، أما فيما يخص صلب النظرية المعرفية فإن أي قارئ متفحص لما يقرأه سيقف على تناقض كبير بين القول بالحاكمية المطلقة للخالق جلّ وعلا والتقعيد المودودي ، حيث نجده يبحث في البضاعة الغربية عن مفاهيم ومؤسسات هي في الواقع ذات حاكمية شعبية مطلقة[٤] ، ولا يمكن البتة التقليص من هذه الحاكمية لفائدة الحاكمية الربانية إلا بمسخها ، وهنا نتساءل كيف لعالم يستند لآخر

المنتجات السياسية الغربية يقول بالحاكمية الربانية ؟ وربما أن هذا العجز المفاهيمي والاقتباس المبتسر هو الذي جعله لا يهتم بالشخصية الإسلامية القيادية والبعد الروحاني للأمة ، والحال أنه ليستقيم مدخله النظري لا بدّ من استقامة أسانيده المعرفية . فالغفل عن هكذا بديهيات لا يمكن أن يؤدي إلا إلى نشوء نزاعات قاتلة بين الفرق الإسلامية المدعية لتمكنها من تحقيق الحاكمية الإلهية ، وبالفعل هذا ما وقع ، والكل تنكّر للأساسيات الروحية والتربوية الدينية السالكة بالمرء نحو الله .

وهنا وبالضبط تتجلى كمالات النظرية الدستورية عند الإمام كما سوف يظهر من خلال المناقشة أدناه .

إنه بالرجوع إلى الكتابات المحورية للإمام وخصوصًا كتاب الحكومة الإسلامية سنقف على مسألتين محوريتين ركز عليهما الإمام وهما : مؤسسة الحاكمية ، ومؤسسة ولاية الفقيه ، حيث نجده في كتابه يقرر بأنه في الحكومة الإسلامية «يختص التشريع بالله تعالى ، فالشارع المقدس في الإسلام هو السلطة التشريعية الوحيدة . فلا حق لأحد بوضع القوانين ، ولا يمكن وضع أي قانون غير حكم الشارع موضع التنفيذ . لذا ففي الحكومة الإسلامية بدلًا من «مجلس التشريع» الذي يشكل إحدى السلطات الثلاث في الحكم يكون هناك «مجلس تخطيط» يضع الخطط لمختلف الوزارات من خلال أحكام الإسلام ، وتحدد كيفية أداء الخدمات العامة في جميع أنحاء البلاد من خلال هذه المخططات»[٥] ، وطبعًا هذه الفكرة متحققة في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران في المادة ٧١ و٧٢ الناصتين على التوالي : «يحق لمجلس الشورى الإسلامي أن يسن القوانين في القضايا كافة ، ضمن الحدود المقررة في الدستور» . و«لا

يحق لمجلس الشورى الإسلامي أن يسن القوانين المغايرة لأصول وأحكام المذهب الرسمي للبلاد أو المغايرة للدستور . ويتولى مجلس صيانة الدستور مهمة البت في هذا الأمر طبقًا للمادة السادسة والتسعين من الدستور» . إذ أن سلطة سن للقوانين فإنها تظل مسقفة وفق لأصول وأحكام المذهب الرسمي أي المذهب الجعفري الذي هو مذهب آل البيت الأطهار عليهم السلام .

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار حديث الثقلين لأيقنا بأن مذهب آل البيت هو المذهب المتجلية فيه الحاكمية الإلهية في أعلى درجاتها ، وسوف نعمل على تفصيل هذه المسألة فيما بعد . إذًا فالحاكمية تتجسد في اتباع القرآن والسنة والعترة الطاهرة الماسكة بناصية التأويل .

وطبعًا هذا الاستحكام العقدي يجعل من الضوابط المعرفية المستلزمة للإيمان بتحقق الحاكمية متوافرة ، عكس نهج أهل السنة والجماعة حيث يتعذر مثل هذا الاستحكام ، والذي نجد فيه كل فرقة فرحة بما لديها ، مما يجعل حالة التيه رابضة على العقول وبعيدة عن الحاكمية المدعى الركون إليها ، والتاريخ يسعفنا في إثبات مدعانا ، فالعوز المعرفي الأولي لا يمكن أن يؤدي إلا إلى خلاصة مفتقرة إلى السند .

وطبعًا أن القول بالحاكمية لا يعني البتة الاستبداد بالحكم وإرغام الشعب على ما تراه الثلة الحاكمة من اجتهاد بل بالعكس ، وهنا جوهر التميز ، للشعب الكلمة الأولى والأخيرة فيما يعرض على البلد من سياسات عامة ، فالإمام نجده في مناسبات كثيرة سواء في كتابه الحكومة الإسلامية أو في غيرها من الكتابات أو الخطابات الجماهيرية يركّز على الدور الشعبي ، ففيما يخص القوانين الإسلامية واجبة التطبيق نجده يذهب إلى أن «القوانين

الإسلامية التي وردت في القرآن والسنة يتلقاها المسلمون بالقبول والطاعة. وهذا مما يسهل عمل الحكومة، ويجعلها مرتبطة بالشعب»[٦].

كما في مكان آخر نجده يصرح بأن «الحكومة الإسلامية التي نفكّر فيها سوف تستمد إلهامها من رؤية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، والإمام علي عليه السلام وتعتمد على آراء عموم الشعب»[٧]، وقد أكّد هذه الحقيقة الإمام القائد علي خامنئي عندما صرّح بأن «الشعب ينتخب شخصًا من بين الأشخاص اللائقين لرئاسة الجمهورية، ثم يقوم (الإمام) بتنفيذ رأي الشعب بتعيينه رئيسًا، أي أنه إن لم يصادق (الإمام) على انتخابه لن يصبح رئيسًا للجمهورية. فـ (الإمام) - وهو الفقيه العادل وولي أمر المسلمين - يمسك زمام الأمور بشأن تعيين أعلى مسؤول تنفيذي في البلد»[٨].

كما أشار في موضع آخر بأن «الحكومة الدينية الإلهية - بطبيعتها وفي حد ذاتها - ليست فقط لا تتناقض مع الحكومة الشعبية، وتدخل الناس في الحكم، وإنما هي الوسيلة الأنجع والأسلوب الأفضل لتيسير مشاركة الشعب الفعالة في إدارة أموره وتدبير شؤونه»[٩]. وتتجلى هذه الحقيقة في أجلى صورها في الفصل الثالث من الدستور، ومن المادة ١٩ إلى المادة ٤٢ منه، بل والأكثر من ذلك نجد بأن تأييد الرأي العام يدخل كمكون ضروري لانتخاب القائد في المادة السابعة بعد المائة «بعد المرجع المعظم والقائد الكبير للثورة الإسلامية العالمية ومؤسس جمهورية إيران الإسلامية سماحة آية الله العظمى الإمام الخميني قدس سره الذي اعترفت الأكثرية الساحقة للناس بمرجعيته وقيادته، توكل مهمة تعيين القائد إلى الخبراء المنتخبين من الجامعين للشرائط المذكورة في المادتين

الخامسة ، والتاسعة بعد المائة ، ومتى ما شخصوا فردًا منه باعتباره الأعلم بالأحكام والموضوعات الفقهية ، أو المسائل السياسية والاجتماعية ، أو حيازته تأييد الرأي العام ، أو تمتعه بشكل بارز بإحدى الصفات المذكورة في المادة التاسعة بعد المائة انتخبوه للقيادة ، وإلا فإنهم ينتخبون أحدهم يعلنونه قائدًا ، ويتمتع القائد المنتخب بولاية الأمر ويتحمل كل المسؤوليات الناشئة عن ذلك ، ويتساوى القائد مع كل أفراد البلاد أمام القانون» .

وكما هو ملاحظ فإن هذا البعد الشعبي نجده منتفيًا عند السيد المودودي ، والذي يمكن أن نقول وفق نفس رغبته في اقتباس المفاهيم الغربية ، متبنيًا للطرح الإكليروسي الولائي على الأمة دون أن يكون لهذه الأخيرة أي دور اجتماعي أو سياسي يذكر .

استمرار الولاية

هنا نجد السيد الخميني قد تسلح بمجموعة من الأحاديث الشريفة ، كما تسلح بالكلام للاستدلال على استمرار الولاية مع الفقيه وفق نفس الإطلاق الثابت تكوينيًا للأئمة الأطهار عليهم السلام ، مع اختلاف جوهري إذ أن هذا الأمر مجعول للفقهاء اعتباريًا لانتفاء العصمة عنهم ، مما يجعل من الضابط الشعبي ضمانة مهمة جدًا لعدم انحراف الفقيه عن الخط الإمامي المتبع .

فولاية الفقيه كمؤسسة سياسية إن كانت قد عرفت مع علماء وفقهاء سابقين أفاضل فإنها لم تتجسم كتفصيلات إلا مع الإمام الخميني ، ونحن لضيق الحيز لن نستفيض في مناقشة ولاية الفقيه ومشروعيتها لأن هناك كتابات كثيرة قد كفتنا هذه المسألة ، ولكننا سنركّز البحث حول فكرة الاستمرارية وأثرها على فكرة الدستور .

إن القـول باسـتمرارية الحجـة والشـاهد لمـن الأقـوال المحوريـة فـي المذهب إذ ما كان للخالق أن يترك أمر عباده دون أن يصطفي لهم خيرة خلقه لينير لهم الطريق بـدأت أولًا مـع رسله وأنبيائـه لتسـتمر مـع الأئمـة الأطهـار والـذين يتجـاوزون بعـض الأنبيـاء فـي المقـام ، وتظـل فـي العلمـاء بشـروط جوهرية تنتفي عنهم بانعدام الأشراط .

والقـول باسـتمرار الحجـة لمـن الأقوال المسنودة قرآنًا وحـديثًا ، حيث نجـد البـاري سـبحانه وتعـالى يقـول : ﴿ وَلِكُـلِّ قَـوْمٍ هَـادٍ ﴾[10] ، والحـديث الشـريف القائـل : «العلمـاء ورثـة الأنبيـاء»[11] ، ومقبولـة حنظلـة ، وكـذا الحديث المروي عن أبي عبد الله عليه السلام الذي قـال : «مـا زالـت الأرض إلا ولله فيها الحجـة ، يعـرف الحـلال والحـرام ويدعو النـاس إلـى سـبيل الله» (هـذا الحديث بسنده مذكور في كتاب أصول الكـافي بـاب أن الأرض لا تخلـو مـن حجـة) ، وغيرهـا كثيـر مـن الأدلـة ، وحيـث إن العلمـاء ورثـة الأنبيـاء ممـا يجعل أن الحجية والشاهدية قائمة لهم بالجعـل لا التكـوين باجتمـاع الأشـراط كلهـا وإلا انتفـى وصـف العالميـة عـن المدعي لها .

والإمـام قدس سره قـد فصـل القـول فـي هـذه النقطـة ممـا يجعـل مـن مسـألة التخـوف مـن الإكليروسـية التماميـة منتفية أساسًا .

فبخصـوص الأشـراط المسـتلزمة فـي الفقيـه لكـي تكـون لـه الولايـة المطلقة لا بدّ من أن يكـون مجتهـدًا ، متعففًا عـن الـدنيا غيـر طالـب لأجـر ، متبعًا للكتاب وسنّة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين . وهـو نفـس مـا نجـده فـي الدسـتور سـواء فـي المـادة الثانية منه ، أو المواد المتعلقة بشروط تعيين القائد كما في المادة ١٠٩ حيث يستلزم :

١ - الكفاءة العلمية اللازمة للإفتـاء فـي مختلـف أبـواب الفقـه (شـرط

الأعلمية) .

٢- العدالة والتقوى اللازمتان لقيادة الأمة الإسلامية (الاستقامة العقدية) .

٣- الرؤية السياسية الصحيحة ، والكفاءة الاجتماعية والإدارية ، والتدبير والشجاعة ، والقدرة الكافية للقيادة (الإحاطة بوضع البلد) .

وعند تعدد من تتوفر فيهم الشروط المذكورة يفضل من كان منهم حائزًا على رؤية فقهية وسياسية أقوى من غيره» . وطبعًا القول بولاية الفقيه راجع لمبدأ أساسي هو «أن ماهية القوانين الإسلامية تفيد أنها قد شرعت لأجل تكوين دولة ، ولأجل الإدارة السياسية والاقتصادية والثقافية للمجتمع»[١٢] .

وقد سبق للإمام الخامنئي أن فصل هذه الأشراط في كتابه الحكومة الإسلامية عندما وقف على ملامح شخصية النبي ﷺ قائلًا : «إن ملامح شخصية النبي ملامح نيّرة تطرق إليها القرآن الكريم في العديد من آياته ، وقد استنبطتها من هذه الآيات وهذه الملامح هي :

أولًا : أن الله - تعالى - قد منّ عليهم بالعلم والمعرفة والحكمة والتزكية الأخلاقية .

ثانيًا : هي أنهم لم يريدوا لأنفسهم أي أجر في مقابل الجهود التي يبذلونها والمشاق التي يتحملونها .

ثالثًا : أن الأنبياء مارسوا عملهم في أوساط المحرومين . وكانت تربطهم وشائج الود وأواصر الحب مع هذه الشريحة التي كانت تشكل الأغلبية الكبرى والأكثرية العظمى طوال التاريخ»[١٣] ، وطبعًا عندما نقول بأن العلماء ورثة الأنبياء فإنهم قد ورثوا مجمل ما يورث من حكمة وتسنّن وسلطان دونما ادعاء معصومية من قبلهم . وعليه ، فإن الولاية المطلقة بوصفها استمرارًا للقيادة لا تكون إلا للعالم المثبت تحوزه أو تحريه تحوز

صفات الأنبياء والأئمة، ما دامت حكمة الله في خلقه أنه تارك فيهم القدوة الحية وفنار الإيمان حتى لا تكون للخلق حجة على الخالق.

إلا أنه وتجاوزًا لمعضلة التشخصن ولإثبات استمرار القيادة لا بدّ من جهاز سلطوي ممأسس يتكفل بتحقيق شريعة الله في الأرض، وعليه فإنه يجب أساسًا على الدولة الإسلامية «أن تعمل وفقًا لإرادة الله، وتقوم بتوجيه الناس وهداية المجتمع نحو الأهداف نفسها وفي الاتجاه ذاته، وضمن المسار نفسه الذي أراده الله عز وجل. ولذلك فإن وظائفها هي الوظائف المقررة من قبل الله، أي أن عليها أن تتعامل مع العباد بالأسلوب نفسه الذي يرضاه الله ويعامل به الكائنات وبني الإنسان»[١٤]، لكن وإيمانًا من الفقيه أن الأمة لا تعيش مقطوعة على باقي العالم لا بدّ أن تكون من مأمورية الدولة «بناء الذات وتربية النفس»[١٥]، حتى تضمن الدولة استمرار الرؤى الجهادية في الشعب. وعليه وعلى خلاف الرؤية السياسية السالفة في الزمان القائلة بوجوب سابقية الدعوة على الدولة، بما هي تراتبية زمانية في الثورة، نجد أن منظور الإمام حتى لا نقول منظور الإسلام يؤكد على ثلاثية دعوة - دولة - دعوة وطبعًا هذا المنظور هو وحده الكفيل بالحفاظ على ثمار الثورة وعلى الأمة في الدنيا والآخرة، ونرتئي تأخير بسط هذه المعادلة إلى آخر الورقة.

البناء العاشورائي

سيد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام عندما ترك المدينة متجهًا إلى العراق بصحبة أحب الخلق إليه أولاده ونساؤه وعشيرته وخلّص شيعته، لم يخرج طالبًا للسلطة ولا الجاه، بل حاملًا رسالة للبشرية جمعاء هي أن الأخذ بناصية الخلق لا يكون إلا لمن يتقي الخالق حق تقاته أو لمن يتحرى ذلك.

والمأساة التي تعرّض لها ما هي إلا قربى إلى الله سبحانه وتعالى على خط الأئمة حتى لا يسكت على كظة

مظلوم ولا حيف ظالم ، وطبعًا هاته الروحانية بهكذا طابع رسالي هي ما ركّز عليها الإمام الخميني في تعبئته لأمة إيران وتربيتهم عليها باعتبارها مسلكًا ضروريًّا لنجاح فكرة الحكومة الإسلامية بوصفها مكوّنًا معرفيًّا أساسيًّا وإن كان يصح لنا القول بأنها مكونًا عقائديًّا بما هي منبنية على العاطفة والوله الإمامي .

ففي مقامات كثيرة ركّز على محورية الأثر العاشورائي على الذهنية الإيمانية ، فمثلًا في شهر محرم سنة ١٣٤٢ هجري قمري وجه السيد الإمام خطابه إلى المبلغين العظام وهيئات مجالس العزاء على أن يتعلموا «من سيد المظلومين التضحية والفداء في سبيل إحياء الشريعة» ، وفي خطاب آخر سنة ١٩٧٨ ركّز على فكرة أن «شهر محرم هو شهر النهضة الكبرى لسيد الشهداء وخير أولياء الله ، الذي أعطى بثورته البشرية تعاليم البناء والثبات في مواجهة الطاغوت ، فقد كان يرى أن طريق إفناء الظالم وتحطيم المستبد إنما هو بالتضحية والفداء ، وهذه هي تعاليم الإسلام للأمم إلى الأبد»[١٦] . فخيار التضحية والفداء من أجل إحياء الشريعة بواسطة حكومة إسلامية ضامنة للتطبيق ، والبناء والثبات على النهج من أجل ضمان استمرار الحكومة الإسلامية . هما الحمولتين المعرفيتين الناشئتين في عقل الأمة والواجبتي الحفاظ عليهما من أجل الحفاظ على النظام .

إن هذا الانبناء المفهومي لا يتيسر إلا في عقل شيعي يعرف حق الولاية بما هي «فعالية ذهنية ذات أصل غير مفارق... وهناك فضاءات اشتغل فيها هذا العقل ، فكانت بذلك أحد تلويناته... كونه عقلًا انبثق عن مأساة... وتتحول تلك المأساة إلى نظام رموز وإشارات... تبقى هي اللون الطاغي على الفكر الشيعي اليومي... تشده بالمأساة ، لتركزها وتخترق بها الزمان... لتتحول المأساة إلى الذاكرة

المعاشة والخارقة في آن ... تتعالى على الزمن في نغمة متصلة تجعل من كل يوم عاشوراء ومن كل أرض كربلاء»[١٧] . فالذهنية غير المتوقفة عند مأساة شهادة الحسين عليه السلام وغير المحيطة بعظمة هذه التضحية ، لا يمكن لها أن تقف بإيجابية أمام الحدث وتضعه في سياقه الذي يستحقه ، ألا وهو وضعه فوق الزمان وفوق المكان لأنه معتقد جوهري للقول باستمرار الولاية في الأرض .

فالحفاظ على ثمار هذه التضحية غير متيسرة إن لم تشفع بالقول باستمرار الولاية في الأرض ، وبهذا تثبت عقيدة الغيبة الكبرى وهاته الأخيرة لا تحترم إذا لم يتم احترام رواة حديث آل البيت بأوسع تفاسيرها أي العلماء الجامعين للشرائط ، إذ إن الواضح أن المركبات المعرفية الماهوية تدور في حلقة مفرغة ، فالقول بحاكمية الله يجرنا إلى القول باستمرار الولاية الكفيلة وحدها بالحفاظ على ثمار التضحية الحسينية المؤدية بنا إلى العض بالنواجذ على استمرارية الولاية الكفيلة بتحقيق الحاكمية الإلهية .

وعليه فإن القول بأن (كل يوم عاشوراء وكل أرض كربلاء) قطب الرحى في العقل السياسي الشيعي لا يتيسر الاستغناء عنها ، وقد صدق الإمام عندما أثبت هذه الحقيقة في خطبة له بتاريخ ١٩٧٩/٠٨/٢٦ سنوردها على طولها لأهميتها الكبرى :

«هذه الكلمة (كل يوم عاشوراء وكل أرض كربلاء) هي كلمة كبيرة ، يشتبهون في فهمها ، يعني هم يتخيلون أننا يجب أن نبكي كل يوم ، ولكن محتوى هذه الكلمة هو غير هذا ، ماذا فعلت كربلاء ؟ ما هو الدور الذي لعبته أرض كربلاء في يوم عاشوراء ؟ يجب أن تكون كل الأراضي هكذا ، إن دور كربلاء كان في أن سيد الشهداء عليه السلام حارب بعدة أفراد ، لقد

أتى عدد محدود إلى كربلاء ، ووقفوا بوجه ظلم يزيد وفي مواجهة الحكومة الجبارة ، وفي مواجهة طاغية زمانهم ، وضحوا وقتلوا ولم يقبلوا الظلم وهزموا يزيد .

يجب أن يحصل هذا في كل مكان ، وكل الأيام يجب أن تكون هكذا ، يجب أن يفهم شعبنا هذا في كل الأيام ، والمعنى هو أن اليوم أيضًا يوم عاشوراء ونحن يجب أن نقف بوجه الظلم ، وهنا أيضًا كربلاء ويجب أن نمارس دور كربلاء فهذا ليس محصورًا بأرض وحدها ، ولا يمكن أن ينحصر فقط بمجموعة أفراد ، إن قضية كربلاء لم تكن منحصرة بمجموعة من سبعين نفرًا ونيف وبأرض اسمها كربلاء ، يجب أن تلعب كل الأراضي وكل الأيام هذا الدور ، يجب أن لا تغفل الشعوب عن أنها يجب أن تقف بوجه الظلم ، ففي بعض الروايات - التي لا أعلم الآن مدى صحتها وسقمها - أنه من الأمور المستحبة أن يكون المؤمنون في حال الانتظار وهم يحملون السلاح ، أن تكون الأسلحة مهيأة ، لا أن تكون الأسلحة متروكة جانبًا ويقعدون هم بالانتظار ، أي أن يكون لديهم أسلحة من أجل المواجهة مع الظلم ومع الجور . هذا تكليف ، نهي عن المنكر ، وهو تكليف علينا جميعًا وهو أن نواجه الأنظمة الظالمة ، خصوصًا تلك الأنظمة المخالفة لأساس الإسلام»[١٨] . والصراحة تقال : إن الحراك الاجتماعي من القاعدة إلى القمة مع هاجس كربلائي هي الضمانة الوحيدة لتحقق الحاكمية الربانية ، لأن من لا يملك هذا الهاجس ولا يحمل في قلبه وعقله الحكمة الحسينية سيكون امرءًا أرضيًّا مدخول بالمنطق اليزيدي أو الرزوخني المستكين لإكراهات الواقع والمتقوقع حول «قل الله واستقم» ، ويا ليته فهم معنى هذه الآية لحمل ذو الفقار ولجاس خلال الديار بحثًا عن تحقيق شرع الله في أرضه ، بما هو دين رحمة

ويسر ، وما وقف على فهم ينسجم مع الأنانية البشرية الماسكة بناصيته ومع مرضه الفطري المؤدي به نحو الوهن ، تلك العلة الثابتة في النفس ما لم يتم طردها بحب آل البيت .

فكل يوم عاشوراء وكل أرض كربلاء عقيدة ثاوية في الشعور واللاشعور الجمعي الإمامي ، لذا نقول للدكتور شريعتي : إن لون التشيع أسود فبهكذا لون نحافظ على حمرتنا[١٩] .

الشطر الثاني : الأساسيات الأداتية للدستورانية الإسلامية وفقًا لمنظور الإمام

والآن وبعد أن ألمحنا إلى الأساسيات المعرفية الماهوية للدستورانية الإسلامية عند الإمام قدس سره الشريف ، ننتقل إلى مناقشة المكونات الأداتية والتي سبق وأكدنا بأنها من نفس قيمة المكونات الماهوية ليس من حيث الثبات فحسب بل ومن حيث الضرورية أيضًا .

وباستقرائنا للنصوص التي توافرت لدينا خلصنا إلى أن الثوابت الأداتية ترتفع إلى اثنتين كبريتين يمكن لأي باحث أن يفصلها إلى أكثر من ذلك لكن نحن ارتأينا جعلها في اثنتين من أجل التحكم في الموضوع معرفيًّا ، هاتين الثابتتين الأداتيتين هي الشورى المسقفة ، والطاعة المسقفة .

إذ بهكذا أدوات يتسنّى للنظام السياسي الإسلامي الاستمرار على نفس النهج الذي بني عليه قبل التمكن .

الشورى المسقفة

كثيرة هي الأقلام الإسلامية التي تعاملت مع الشورى كآلية للمشاركة في الحكم واضعة إياها نظير الديموقراطية ، غافلة عن معطى حيوي يرفع من شأن الشورى عن المضاهاة للديموقراطية الغربية .

حيث لا ترى فيه إلى اجتماع أراء الأغلبية والملزمة للأقلية وللحاكم بقرار

ما ، مؤسسة هذا المنظور على الآيتين الكريمتين ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾ ، وكذلك ﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ ، وبالتالي تكون الشورى من هذا المدخل نظيرة للديموقراطية الغربية ، باختصار هذه خلاصة نظر الكثير ممن تطرق للشورى وحكمها في الإسلام .

لكن وبرجوعنا إلى إطلالة متأنية عند الآية الكريمة ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾ سوف نقف على ملاك رائع ولطف رباني قل من انتبه إليه عند إخواننا من أهل السنة والجماعة ، والحقيقة أن من أثار انتباهنا لهذا المقتضى هو البحاثة السيد فرح موسى في كتابه القيم مبدأ الشورى بين ولاية الفقيه وولاية الأمة . حيث أوضح بتفصيل أكبر إلى أن الشورى لا تكون إلا بلحاظ الولاية «لأن الله سبحانه وتعالى لم يطلق العنان للشورى لتكون في كل المجالات وحول كل شيء ، لا تقيد بقيد ، ولا تقف عند حد ، إذ لو ترك الله الأمر إلى الناس لعادوا إلى جاهليتهم تحت عنوان الشورى ، وقوله تعالى : ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾ إنما يستفاد منه أن يكون الأمر تحت ولاية الله والرسول والذين آمنوا ﴿**الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون**﴾ [٢٠] ، فمن غير المتيسر عزل آية ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾ عن سياقها فالقول يكون بالاستفتاء في ظل الولاية لأنها أولًا تحيل على المؤمنين ، ثانيًا أنها تظل تحت مؤسسة النبوة بما هي ولاية . وعليه فالشورى الإسلامية لا تفهم على أساس أنها حشد للأصوات دونما عقال ديني أو ملاك شرعي هذا الملاك الذي يظل هو الولاية المستمرة مع آل البيت إذا أخذنا بعين الاعتبار آية الولاية والقائلة : ﴿ **إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون** ﴾ بما يفيد أن ولاية علي عليه السلام قبس من ولاية النبوة ، فتضحي الشورى في عهد النبي بنفس اللحاظ قائمة في عهد علي عليه السلام

ومستمرة في صلبه إلى حين القائم الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف، والقول بخلاف ذلك مظنة الرجوع إلى عصر الجاهلية «لأن الشورى تبقى مقيدة بولي الأمر في كل زمان، فإذا خرجت الأمة بالشورى من دائرة ما أمرت به ونهت عنه، فإن من شأن ذلك أن يعيدها سيرتها الأولى، لأن الفصل بين الولاية والشورى لا يبقي أي معنى لامتداد الرسالة، التي قرنت مع الإمام، وهذا ما نفهمه من حقيقة الاقتران بين ولاية الله تعالى والرسول صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام فيما ورد في آية ﴿ **إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا...** ﴾؛ وهذا الفهم لا ينبغي أن يستثنيه المؤمن في حركته السياسية وفيما يعتمده من مبادئ لتحقيق ذاته اجتماعيًّا وسياسيًّا»[٢١].

بقيت الإشارة إلى أن الاقتران الذي أشار إليه السيد موسى لا يفيد التبعية بمعنى تبعية ولاية النبي لولاية الله، بل فقط إشارة للعرضية، بمعنى أن ولاية النبي وآل البيت جعلية عرضية ليست حقيقية وإلا لجاز لنا القول بتعدد الولايات الحقيقية مشتركة بين الخالق والخلق وهذا محال، وبهذا وجب التنويه[٢٢].

هاته الاستمرارية في الولاية وكما سبق لنا أن نوهنا في الشطر الأول من هذا البحث الثابتة للعلماء الجامعي للشرائط في عهد الغيبة الكبرى، تمثّل ملاك الشورى الإسلامية أي أنه لا يتسنّى الاستماع إلى أصوات المسلمين فيما لا يثبت شرعًا على وجه المطلقية، هذا الملاك المنتفي في المقاربات السابقة والمنتجة غفلا عن سقف الولاية.

لكن ماذا نقصد بالتسقيف في هذا المجال، طبعًا لا أحد عاقل يتحدث عن الحرية المطلقة، أو العارية من أي التزام اتجاه المجموع. فالتسقيف المشار إليه هو أن الشورى المسموح بها لا يجب أن تمس الثوابت الدينية والتي لا يمكن بأي حال من الأحوال

رهنها برغبة الشعب إن إنفاذًا أو تعليقًا للأمر الشرعي ، لأن السماح بهكذا مساحة يتناقض ماهويًّا مع الرسالة ومع ما سمحت به لأمة محمد صلى الله عليه وآله .

وهذا ما خلص له الإمام قدس سره في مجموعة من خطبه نقتبس منها ما نراه الأكثر تعبيرًا في المقام ، حيث نجده بتاريخ ٦ نونبر ١٩٧٨ يصرح بأن : «الحكومة الإسلامية التي نفكّر فيها سوف تستمد إلهامها من رؤية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام وتعتمد على آراء عموم الشعب» . وفي مناسبة أخرى أكد بأن على الماسكين بزمام الأمور «أن يحترموا آراء العموم في مكان بشكل دقيق وأن لا يقبلوا بأي نوع من أنواع التسلط والتدخل من قبل الأجانب في تقرير مصير الناس» (خطاب ٢ يناير ١٩٧٨)[٢٣] ؛ ففي هذا القول إشارة واضحة إلى وجوب استشارة الأمة تحت سقف النبوة والولاية وعدم التسلط أو الاستعانة بآراء الأجانب . ولهذا فخصائص الجمهورية الإسلامية تتلخص في أن الناس هو المراقبون الحقيقيون للأمور (خطاب ٧ أبريل ١٩٨١) حتى تتقبل من رسول الله صلى الله عليه وآله ، وإمام الزمان خطاب ١ يونيو ١٩٨٢[٢٤] . فالشورى الإسلامية المسقفة بالولاية هي جوهر نظرية الإمام إلا أنه يرى لها قوة إلزامية في عصر الغيبة الكبرى ، وطبعًا هذا الطرح مستقيم إلى أقصى حد ما دامت ولاية الفقيه هي جعلية بالعرض عن الولاية التكوينية العصمتية ، صحيح أن الأستاذ موسى في كتابه الآنف الذكر يفهم منه بأن المشورة لا سلطة إلزامية لها على أساس الولاية العصمتية ، ونحن نتفق معه في هذا الطرح ، لكن أن يمددها إلى الفقهاء في عصر الغيبة الكبرى هنا نختلف معه لعدم صحة الملاك المعتمد من قبله ، فالقول بالاقتباس لا يعني التكوين أو الجاهزية الخلقية للولاية ، فالفقيه شخص روحاني يتحرى التقوى ، جامع للشرائط يرث الحكومة المطلقية من

بـاب الجعـل لا التكـوين ؛ لأن الفقيـه ليسـت لـه جاهزيـة خلقيـة للولايـة (العصمة) ، بل فقط قابليـة الاسـتماع إلـى القـول فاتبـاع أحسـنه ، ومـن ثمـة تكون المشورة المالكة لوصف الأحسن ملزمـة لـه مـن هـذا البـاب ، ونـرى الاكتفاء بهذا القول حتى لا نخرج عـن الموضوع واحترامًـا أيضًـا لضـيق الحيّـز المسموح به .

وطبعًا نجد نفس الطـرح تـم تبنيـه في دستور الجمهورية من باب السـيادة ما دامت هـذه الأخيـرة ليسـت إلا كنـه حـق المشـورة والإشـارة ، مشـيرًا فـي المادة ٥٦ إلى أن السيادة المطلقة على العـالم وعلـى الإنسـان للـه ، وأنـه هـو الذي منح الإنسان حـق السـيادة علـى مصيره الاجتماعي ، وأن هذا الحق يتم التعامـل معـه مـن قبـل السـلطات الحاكمة في الجمهورية وهـي السـلطة التشـريعية ، والسـلطة التنفيذيـة ، والسـلطة القضـائية ، وتمـارس صلاحياتها بإشراف ولي الأمـر المطلـق وإمـام الأمـة . (المـادة ٥٧ مـن الدستور) ، فالواضـح أن التحـدث عـن سيادة الفـرد الاجتماعيـة تـم فـي إطـار أنها هبة ربانية الذي تظل له جل وعـلا السـيادة المطلقـة ، وعليـه فـإن سـقف الشـورى وفقًـا لهـذا التوضـيح تظـل مخصصـة للمصـير الاجتمـاعي لا تتجـاوزه ، مـا دام أي تفـويض آخـر لـم يثبت ، بل بالعكس ثبت خـلاف ذلـك ، حيث قال جل وعلا : ﴿ **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** ﴾ الآيـة . ممـا يفيـد أن مجال السـيادة دنيـوي محـض ، وهـذا طبعًا بلحاظ الولاية ؛ لأن الخـالق أشـار إلـى ذاتـه بالاسـتخلاف ، والمسـتخلف (بـالفتح) يطيـع دائمًـا المسـتخلف (بالكسـر) ، وأيـة مشـورة بـين المسـتخلفين (بـالفتح) تظـل دائمًـا واقعـة تحـت السـقف الـذي حـدده المستخلف (بالكسر) وإلا تحدثنا عن خيانة الخلفاء .

مما يؤكّد بما لا يـدع مجـالًا للشـك بـأن الشـورى تظـل متحيّـزة وخاضـعة

للولاية في مقاصدها وملاكاتها ، وإلا كفت على أن تكون شورى إسلامية . فالخالق جلّ وعلا أشار إلى مقتضى استمرار الولاية ﴿ **إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون** ﴾ الآية ، والتي وكما سبق وفصلنا أنها نزلت في الإمام أمير المؤمنين عليه السلام . فسقف الولاية هو نفسه سقف الله ، ما دام الولي حجة الله في أرضه والذي يوضح للعلماء حلال محمد وحرامه صلى الله عليه وآله (مجاري الأمور بيد العلماء بالله ، الأمناء على حلاله وحرامه) على مقتضى الاستمرارية ، ومن ثم يثبت بأن سقف الشورى الإسلامية هي بالفقيه القائد الجامع للشرائط لا يتم تجاوز تقريراته لأنها اجتهاد شرعي وفق خط الولاية ، وهو ما أسميناه سابقًا بفنار الإيمان ، لأنه لا يجوز عقلًا قبول دين المرء دونما التفات إليه في الأمور السياسية ، والأخذ بتوجيهاته وخصوصًا إذا ما علمنا بأن الإلمام بالأوضاع الاجتماعية والسياسية بالبلاد من الأشراط اللازم توافرها في الإمام القائد .

الطاعة المسقفة

السيادة من أهم مكونات الدولة أية دولة ، وطبعًا من مستلزمات السيادة طاعة الأمة لولي أمرها مما يجعل واجب الاتباع من ألزم اللوازم في الحكومة أية حكومة بالأحرى إذا كانت حكومة إسلامية ترنو الخلاص لمجموع الأمة ، ما دام مشروعها تحقيق العدالة الإلهية في أرضه من جهة الاستخلاف والخلافة الحقة .

وطبعًا أنه عند التحدث على تحقق العدالة الإلهية بوساطة حكومة ربانية نلمح إلى ثقافة معينة ومشروع سياسي واجتماعي محدد ينهل من معين الدين بالضرورة ، وبالتالي فإن الطاعة تظل قائمة وجودًا وعدمًا مع صدقية هذا المشروع لأنه (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) ، إلا أن الإشكال

العقلائي الذي يظل رابضًا على الذهنية الإسلامية ، هو كيف يتسنى القول بأن المشروع السياسي والاجتماعي للأمة متفق مع الرغبة الربانية ؟ وإذا سلمنا بأن المشروع رسالي محض ، كيف يتسنى الاقتناع بالمستجدات التي قد تحدث ، وباجتهادات أولياء الأمر ؟ طبعًا هذين السؤالين يشكلان محورية النقاش العقدي والسياسي الذي عرفه التاريخ الإسلامي بين مجموع الفرق .

إلا أننا ورغبة منا في لملمة الموضوع في هذه الورقة سنركز على المنظور الإمامي بوصفه مرتكز اجتهاد الإمام روح الله الموسوي .

كما سبق وألمحنا أن الولاية التكوينية المنصوص عليها في آية ﴿ **إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون** ﴾ تفيد بأن النبي صلى الله عليه وآله ، وعلي عليه السلام أولياء تكوينيين بمعنى الجاهزية الذاتية والسابقة على الخلق للولاية على الخلق ، ثابتة لهما بمقتضى هذا النص . فتشريعاتهما وتقريراتهما ربانية محض ، وعليه يحدث لنا التحقق بأن المشروع الاجتماعي والسياسي المحمدي والعلوي مشروع رباني ، وإذا ما انتقلنا إلى حقيقة التنصيص بالولاية خلفًا عن سلف كما هو ثابت بجمع من الأحاديث الصحيحة ، فعلى سبيل المثال لا الحصر ورد عن «محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه عن عبد الله ابن المغيرة عن ابن مسكان عن عبد الرحيم بن روح القصير عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل : ﴿ **النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله** ﴾ فيمن نزلت ؟ فقال : نزلت في الإمرة ، إن هذه الآية جرت في ولد الحسين عليه السلام من بعده ، فنحن أولى بالأمر وبرسول الله صلى الله عليه وآله من المؤمنين والمهاجرين والأنصار ، قلت : فولد

جعفر لهم فيها نصيب ؟ قال : لا ، قلت : فلولد العباس فيها نصيب ؟ فقال : لا ، فعددت عليه بطون بني عبد المطلب ، كل ذلك يقول : لا ، قال : ونسيت ولد الحسن عليه السلام ، فدخلت بعد ذلك عليه ، فقلت له : هل لولد الحسن عليه السلام فيها نصيب ؟ فقال : لا ، والله يا عبد الرحيم ما لمحمدي فيها نصيب غيرنا»[٢٥] . أيقنا بأن تقريرات ومشاريع الأئمة الأطهار عليهم السلام هي تقريرات ومشاريع ربانية . مما يضع بين أيدينا جهازًا معرفيًّا ربانيًّا كاملًا متكاملًا بخصوص المنظور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفكري ، ليضحي ركيزة للفقهاء الجامعي للشرائط في الاقتباس والسير النهجي . ومشكّلًا لنفس الوقت معيار صحة الاجتهاد من عدمه فإذا ما ثبت للمرء مخالفة الاجتهاد لصريح هذا الجهاز المعرفي - وعندما نقول جهازًا معرفيًّا لا نقصد الآراء والفتاوى ، بل نقصد الملاكات وكنه العلل المعتمدة من قبل الأئمة الأطهار - رمى به بعرض الحائط ، وبالتالي تسقط الطاعة اللازمة ، لأنه فيه معصية للخالق وفقًا للحديث الشريف المشار إليه آنفًا ، ما دام الله سبحانه وتعالى أشار على سبيل الحصر لمن الولاية العرضية . والإمام قدس سره صرّح بذلك في مناسبات عديدة منها خطبته الصادرة بتاريخ ١ يونيو ١٩٨٢ حيث أوضح : «إن هدفنا من الجمهورية الإسلامية هو أن تكون جمهورية يتقبلها رسول الله صلى الله عليه وآله وإمام الزمان روحي له الفداء ، وإذا حصل أي خدشة في أحكام الإسلام فلا رسول الله يقبلها ولا أئمتنا . في نفس الوقت الذي نسير فيه بخطوات واسعة يجب أن نبذل جهدًا في أن تكون كل خطواتنا إسلامية وباتجاه الإسلام» و«إن كل هدف الجمهورية الإسلامية هو تطبيق أحكام الإسلام في هذا البلد» . خطاب ٢٤ غشت ١٩٨١ . فالبعد النهجي واضح في هذين الخطابين ، وإذا ما ثبت بالملموس

خروج الجمهورية عن الخط وجب الخروج عليها عصيانًا لأوامرها لعصيانها لنهج الرسول ﷺ والأئمة الأطهار .

فمن خلال ما سبق إيجازه نقف على نكتة مهمة جدًّا هي أن طاعة الشعب مرتبطة بطاعة الحكومة لخط الإسلام والذي هو نفسه الخط الإمامي ، وإذا ما زاغت الحكومة عن الخط سقط واجب الطاعة ، بل قام واجب الخروج بدلًا عنها . فالسلطة منشطرة بين طرفي العلاقة الحاكم والمحكوم بالتوازي ، وهو نفس ما كان الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو يسعى إلى تحقيقه والتدليل على صحة ما يذهب إليه من خلال كتاباته ، والأكيد أنه لهذا السبب دعم قلبًا وقالبًا الثورة الإسلامية في إيران الشقيقة ، ففي مقال له منشور بمجلة المراقب الجديد

Le Nouvel Opservateur

بتاريخ ١٦ أكتوبر ١٩٧٨ وعند تطرقه لفلسفة الثورة الإسلامية أشار إلى أن : «ثمة معنى يبحث عنه هؤلاء الرجال الذين يسكنون هناك إلى درجة التضحية بأرواحهم . هذا الشيء الذي نسينا حتى إمكانية تكرره عندنا منذ عصر النهضة أو الأزمات الكبرى التي عرفتها المسيحية ، ألا وهي : الروحية السياسية . أعرف أن الفرنسيين سيضحكون من هذا الكلام ولكن أعرف أيضًا بأنهم مخطئون»[٢٦] .

خاتمة / مواصلة

سبق لنا أن ألمحنا في صدر الورقة أن صلب منظور الإمام ﷺ هو إحاطة الدعوة بالدولة سبقًا ولحقًا ، وهي خصوصية إسلامية لا نجد لها حضورًا في الفكر الغربي ، مما يجعل من التعبئة الدينية محيطة بحياة المرء من جميع الجهات لأن مناط وجود كل فرد تتجلى في حياته اليومية أي ما يجري أمام عينيه من مجريات تتحكم فيها بالطبيعة الحكومة ، لذلك يكون القول

بأن الأمة على دين ملوكها صحيح إلى أبعد حد ، فمن خلال هذه الحقيقة تكون استمرارية الدعوة بتوسط الدولة من أكثر المنظورات الإسلامية تحقيقًا للنهج الرسالي ، حيث نجد الرسول عليه الصلاة وعلى آله كثيرًا ما ركّز على تربية المسلم إن خارج السلطة أو داخل السلطة هاته الأخيرة التي كان يحبذها أكثر لما فيها من تطبيق للمنظور الاجتماعي والسياسي الإسلامي على الواقع ، لكن ومخافة تغول السلطة على حساب الدعوة كان عليه الصلاة وعلى آله يحرس على تعيين الربانيين في الأماكن الحساسة وينيبهم عنه في المدينة المكرمة معقل الدولة الإسلامية .

وعليه ، تكون أولوية الدعوة من خلال الدولة من أهم وأخطر الإنجازات النظرية الإسلامية والتي لا يتمسك بها إلا من أوتي حظًا عظيمًا من الإيمان والعلم ، فالتاريخ يشهد في دورته بأفول دول عظيمة قامت على دعوة ما فتأت أن تخلت عنها لوقوع الغلبة لها ، لتبدأ في التآكل من الداخل إلى حين انهيارها المحتم ، فالدولة الفارغة من الدعوة محكوم عليها بالزوال حتمًا . وهذا الكبريت الأحمر هو ما ركّز عليه الإمام روح الله الموسوي الخميني ، ففي خطاب له أمام كبار المسؤولين صرح لهم مرارًا على أن القول بالأمرية لا يمكن أن يشكل ميزة بقدر ما هو تكليف ، وأن الحاكم هو في الأصل خادم الأمة ، مشيرًا إلى واقعة الحوار الذي جرى بين أمير المؤمنين عليه السلام ، وبين عبد الله بن عباس (رض) ، فلنبق على الدرب لأنه وفقط بهكذا إيمان نحقق معنى روحي فداه .

الهوامش

[١] محمد ضريف ، القانون الدستوري مدخل لدراسة النظرية العامة والأنظمة السياسية ، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي ، الطبعة الأولى ، الصفحة ١٩ .

[٢] أبو الأعلى المودودي ، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ، دار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٥ ، الصفحة ٢٤٥ .

[٣] أبو الأعلى المودودي ، نفس المرجع ، الصفحة ٢٤٦ .

[٤] إذ من المتيسر الرجوع إلى كتابه أعلاه حيث نجده يطفح بمفاهيم من قبل الحكومة الثيولوجية والديموقراطية وغيرها كثير .

[٥] روح الله الموسوي الخميني ، الحكومة الإسلامية ، مركز بقية الله الأعظم ، الطبعة الثانية ١٩٩٩ عن مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني ، الصفحتان ٨٢ و٨٣ .

[٦] الامام الخميني ، نفس المرجع ، الصفحة ٨٣ .

[٧] الاستقامة والثبات في شخصية القيادة ، ترجمة الشيخ كاظم ياسين ، دار الوسيلة ، الطبعة الثانية ١٩٩٥ ، الصفحة ٣٠٩ .

[٨] الإمام الخامنئي ، الحكومة في الإسلام ، تعريب رعد هادي جبارة ، دار الروضة ، الطبعة الأولى ١٩٩٥ ، الصفحة ٢٦ .

[٩] الإمام خامنئي ، نفس المرجع ، الصفحة ٣١ .

[١٠] سورة الرعد ، الآية ٧ .

[١١] العلامة المجلسي ، بحار الأنوار ، الجزء ١ ، الصفحة ١٦٤ .

[١٢] الإمام الخميني ، نفس المرجع ، الصفحة ٦٩ .

[١٣] الامام الخامنئي ، نفس المرجع ، الصفحة من ٧٥ إلى ٨١ بتصرف شديد .

[١٤] الاستقامة والثبات في شخصية القيادة ، الصفحة ٢٠٠ .

[١٥] نفس المرجع ، الصفحة ٢٠١ .

[١٦] نفس المرجع ، الصفحة ١٦٩ .

[١٧] إدريس هاني ، العرب والغرب أية علاقة . . أي رهان ؟ دار الاتحاد للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ١٩٩٨ ، الصفحة ٧٦ .

[١٨] الاستقامة والثبات ، الصفحتين ٣٣١ و٣٣٢ .

[١٩] سبق للدكتور علي شريعتي في كتابه التشيع العلوي والتشيع الصفوي أن تمسك بأن اللون الأحمر هو اللون الحقيقي للشيعة لا اللون الأسود لون الحداد .

[٢٠] فرح موسى ، مبدأ الشورى بين ولاية الفقيه وولاية الأمة ، دار الهادي ، الطبعة الأولى ٢٠٠٠ ، الصفحة ٥٠ ، ولنا عودة لهذا الكتاب في بحث مستقل لأهميته الكبيرة .

[٢١] فرح موسى ، نفس المرجع ، الصفحة ٥١ .

[٢٢] لمزيد من التوسع الرجاء الرجوع إلى بحث آية الله عبد الله جوادي آملي بعنوان : جولة في مباني ولاية الفقيه ، ترجمة الأستاذ خالد توفيق .

[٢٣] الاستقامة والثبات ، الصفحة ٣٠٩ .

[٢٤] الاستقامة والثبات ، الصفحتين ٣١٠ و٣١١ .

[٢٥] محمد بن يعقوب الكليني أصول الكافي ، ضبطه وصححه وعلق عليه محمد بن جعفر شمس الدين ، دار التعارف للمطبوعات ١٩٩٨ الصفحة ٣٤٣ و٣٤٤ ، في باب ما نص الله عز وجل ورسوله على الأئمة عليهم السلام واحداً واحداً . ويمكن الرجوع إلى نفس المرجع والإطلاع على الأحاديث الصحيحة منها في أبواب الإشارة والنص .

[٢٦] DidierEribonMichelFoucault (١٩٢٦–١٩٨٤) EdFlammarion ١٩٨٩Page ٣٠٢

من الأفضل الإطلاع على هذا الكتاب القيم الذي يحمل في أحشائه أجوبة حول اللماذية والكيفية التي كان يفكر بها الفيلسوف ميشيل فوكو طوال حياته المعرفية ، أما بخصوص الثورة الإسلامية فلمزيد من الاتساع الرجوع إلى الباب السادس المتضمن لرؤية الفيلسوف بخصوصها .

السيد رضا كلوري
باحث وأكاديمي من الجمهورية الإسلامية الإيرانية

علاقة المعرفة بالمجتمع
وجهة نظر الشهيد الصدر

تمهيد

يعتبر (ماكس شيلر) أوَّل من أطلق مصطلح (علم اجتماع المعرفة) . وقد ذكر أنَّ موضوع هذا العلم هو البحث عن العلاقة بين أنماط الحياة الاجتماعيَّة ومختلف أنواع المعرفة .

وعلى الرغم من هذا التعريف الذي قدّمه (ماكس شيلر) لعلم اجتماع المعرفة ، يمكننا القول إنَّ هذا العلم وخلافاً للكثير من فروع علم الاجتماع ليس له تعريفٌ معيَّن ولا دائرة محدَّدة . ويرى بعض الباحثين أنَّ من غير الممكن جعل هذا العلم فرعاً من فروع علم الاجتماع ، بل غاية ما يصل إليه أن يكون أشبه ببرنامجٍ علميّ[١] .

وهذا الاصطلاح ينظر إلى الاختلاف الواقع حول العلاقة بين الظروف الاجتماعيَّة[٢] أو بين العوامل غير الماديَّة . فقد تعرَّض العديد من الدِّراسات في علم الاجتماع لهذه المسألة وظهرت نظريَّات مختلفة في هذا المجال وهي التي يُطلق عليها تسمية (نتائج علم اجتماع المعرفة)[٣] .

إنَّ الأبعـاد الاجتماعيَّـة للحيـاة الإنسـانيَّة واسـعةٌ جـداً ، فهـي تشـمل مختلف مجالات الحياة الإنسانيَّة بنحوٍ لا يبقـي تـأثيراً مهمـاً للأبعـاد الفرديَّـة . وأهميَّة التعرُّض

لهذا البعد الأساس واضـحة للغايـة ونحن نشهد في كلِّ يومٍ نزعـةً للميـول الفرديَّة نحو الحياة الاجتماعيَّة .

ويلتـزم فقهـاء الإسـلام بمقولـة أنَّ الفقـه يملـك الإجابـة عـن كافَّـة المتطلَّبات الإنسانيَّة فـي كافَّـة أبعادهـا ومختلـف شـؤونها . وبعبـارةٍ أُخـرى ، الفقه علم يبحث عن العلاقة بين الوجه الماديّ وغير الماديّ للحيـاة الإنسـانيَّة اكتشافاً أو إنشاءً واسـتيلاداً . ولكـن مـا يظهر للعيان وبملاحظة الماضي البعيد فإنَّ نظر العديد مـن الفقهـاء إلـى الفقـه كانت تتَّجه للناحية الفرديَّـة ولغـة الفقـه كانت كذلك أيضاً . وكمـا يـذكر الشـهيد الصـدر فـإنَّ هـذه النظـرة كانـت نِتـاج ظروفٍ اجتماعيَّة ـ تاريخيَّة محيطةٍ بهذا العلم (الفقه) وهـو فـي طـور التكـوين والتكامل . وعلى الرغم من ذلك ـ وكما تقدّم ذكره ـ فإنَّه وتدريجيّاً ونتيجةَ الدور الخاص والأهميَّة التي تمتلكها الأبعـاد الاجتماعيَّة ، فإنَّ جماعـةً مـن الفقهـاء لـم يكـن لهـم بـدّ إلا أن يقومـوا بتغييـر أسلوبهم ولغتهم . وقد خطا الفقه خطوةً أساسيَّةً في هذا المجال . نعم لا ينبغي أن نَغفل عن ذكر أمرٍ وهو أنَّ الدِّراسات والأبحـاث الفقهيَّـة ومؤلَّفـات الفقهـاء مليئةٌ بـالتعرَّض للموضـوعات والقضـايا الاجتماعيَّـة ، وقـد لاحظهـا الفقهـاء ، ولكن لغة ومنهج هذا العلم لم يصـطبغا بهذا النحو .

وللشهيد آية الله السيِّد محمَّـد بـاقر الصدر العديد مـن الدِّراسـات والأبحـاث والكتابـات المختلفـة ، وهـي تمتـاز بالعمق الذي جعل بعض الأكابر يعترف له بالنبوغ .

وقـد أثـار مؤلّفـه القـيّم (الأسـس المنطقيَّة للاسـتقراء) إعجـاب العلمـاء

وتمَّ التعامل معه ككتابٍ تدريسيّ في العديد من المؤسَّسات العلميَّة . كما أنَّ إبداعاته في مجال علم أصول الفقه تشهد بذلك . وأبسط شاهدٍ على ذلك أنَّ كتبَه التي حوت جديده في علم أصول الفقه تدرَّس الآن في الحوزات العلميَّة من قِبَل أعلام الحوزة وفقهائها . ومن الأبعاد التي امتاز بها الشهيد الصدر اهتمامه بالأبعاد الاجتماعيَّة وسعيه للكشف عن دورها وبيان ذلك الدور .

نسعى في هذه الدِّراسة ـ وباختصار ـ لمعالجة بعض الآراء الاجتماعيَّة التي كان يتبنَّاها الشهيد الصدر فيما يتعلَّق بعلاقة المجتمع بالمعرفة والعلم . وسوف نقسِّم البحث في هذه الدِّراسة إلى قسمين : القسم الأوَّل نتعرَّض فيه للمباني العقليَّة والمنطقيَّة في موضوع المعرفة ، ومن ذلك مباحث نظريَّة المعرفة ؛ والقسم الثاني نتعرَّض فيه للاجتهاد والفقه وعلاقة الفهم الاجتماعيّ للفقه فيما يرتبط بمسائل علم اجتماع المعرفة .

تبنّي المعارف العقليَّة القبليَّة

من القضايا التي لها دور أساس في بحث علم اجتماع المعرفة موضوع المعارف العقليَّة القبليَّة ، فهل من الصحيح وجود مثل هذه المعارف أو الصحيح نفي ذلك ؟ وأهميَّة هذا الموضوع تبرز في أنَّنا مع تبنِّي هذا النوع من المعارف فإنَّ ذلك سوف يشكِّل سداً حائلا لعلم اجتماع المعرفة ومهده أي ما يسمَّى بـ (ما بعد الحداثة) . وبناء عليه لا يُمكن تبنّي سوى الشيء اليسير من علم اجتماع المعرفة في الفكر والمعرفة ؛ وذلك لأنَّنا مع القبول بأصل وجود معارف قبليّة فإنَّ مجالاً مستقلاً للعقل البشريّ سوف يكون ثابتاً ، ولن تجد النسبيَّة لها طريقاً إلا في بعض المعارف .

وثمَّة اختلافٍ أساس في مصدر المعرفة بين المذهب العقليّ والمذهب

التجريبيّ . وهذا الاختلاف هو من أهمّ الاختلافات الفلسفيّة . فالمذهب العقليّ يتبنَّى القولَ بأنَّ المعرفة البشريّة لها أساس عقليّ وهي ذات جنبةٍ قبليَّة في الإنسان بنحوٍ يصل إليها الإنسان بشكلٍ مستقلٍّ عن الحسِّ والتجربة . وأمَّا المذهب التجريبيّ فيرى أنّ التجربة هي الأساس العامّ لكافَّة أنواع المعارف المخزونة في الفكر البشريّ ، ولا وجود لأيِّ معرفةٍ إنسانيَّةٍ سابقةٍ أو مستقلَّةٍ عن التجربة . حتَّى تلك المعارف التي يبدو أنَّها في أعلى درجات الأصالة في النفس البشريَّة ومنها القضايا الرياضيَّة والمنطقيَّة مثل : ١ + ١ = ٢ ترجع بالتحليل إلى التجربة التي توصَّل إليها الإنسان في حياته[٤] .

في هذه النقطة بالتحديد للشهيد الصدر بيانٌ يمكن من خلاله الموازنة بين هذين المذهبين والوصول إلى موقفٍ محدّد من موضوع علم اجتماع المعرفة . فيذكر الشهيد الصدر أنَّ من أهمِّ النتائج المترتِّبة على المذهب التجريبيّ هو أنَّ كافَّة المعارف البشريَّة الأوليَّة هي جزئيَّة ؛ لأنَّ الحسَّ هو بداية المعرفة ، ووظيفة الحسِّ إدراك الجزئيَّات . وبناءً عليه لا يقين لنا بأيِّ قضيَّةٍ كليَّةٍ خارجةٍ عن المدرَكات الحسيَّة ، وهذا يقع على طرف النقيض من المذهب العقليّ الذي يرى وجود قضايا كليَّة يقينيَّة خارج الحسِّ والتجربة ، وهو الأساس في تفسير المعارف المسبَقة التي نملكه[٥] .

المقايسة بين الاتِّجاهين

يعتمد الشهيد الصدر في توضيحه لهذه المقايسة على النظر إلى القضايا التي تكون ملاكاً لتقييم كلا المذهبين (المذهب العقليّ والمذهب التجريبيّ) ومنه نصل إلى أنَّه ممن يتبنَّى المذهب العقليّ : « وحينما ندرس المذهب العقليّ والمذهب التجريبيّ ، ونقارن بينهما ، يجب أن نتّخذ مقياساً نقيّم في ضوئه هذين

المذهبين . وهذا المقياس يتكوّن من الحدّ الأدنى المعترَف به عموماً من درجات التصديق بقضايا العلوم الطبيعيَّة وقضايا المنطق والرياضة . فهناك حدٌّ أدنى من درجات التصديق بهذه القضايا متّفق عليه ـ عادةً ـ بين العقليّين والتجريبيّين ، فأيّ مذهبٍ لا يستطيع أن يبرّر ذلك الحدّ الأدنى الذي يتوجّب رفضه ، وأيّ اتّجاه ينسجم مع ذلك الحدّ الأدنى من التصديق على الأقل فهو اتّجاه معقولٌ في تفسير المعرفة البشريَّة .

وعلى أساس هذا المقياس سوف نقارن بين المذهبين :

أولاً : في ضوء الحدِّ الأدنى من درجات التصديق المتّفق عليها لقضايا العلوم الطبيعيَّة .

ثانياً : في ضوء الحدِّ الأدنى من درجات التصديق المتّفق عليها لقضايا المنطق والرياضة »[٦] .

ضرورة وجود نقطة بداية للمعارف

المعارف البشريَّة سواء توصَّل إليها الإنسان عن طريق الاستنباط أو عن طريق الاستقراء لا بدَّ لها من نقطة بداية لا تكون المعرفة فيها نتاجاً لمعرفةٍ أُخرى ؛ لأنَّ عدم وجود نقطة بدايةٍ كهذه تعني أنْ نواجه سلسلةً لا متناهية ، وتوقُّف الوصول إلى أيِّ معرفةٍ على سلسلةٍ غير متناهيةٍ من المعارف ، وهذا ما يؤدِّي إلى أن تكون أصل المعرفة مستحيلة[٧] .

ويمكننا القول بشكلٍ حاسم إنَّ الشهيد الصدر يتبنَّى القول بوجود دائرة من المعرفة (المعرفة الأوليّة) في الإنسان لا ترتبط بأيِّ وجهٍ بالحسِّ والتجربة . ويَنتج من ذلك أنَّ هذه المعارف لم يتمّ تلقيها من المجتمع وليس للمجتمع أيُّ تأثيرٍ فيها . وبهذا يظهر أنَّ جزءاً من المعرفة الإنسانيَّة يكون مستقلاً ومنفصلاً عن المجتمع

والاجتماع .

مصادر المعرفة

يرى آية الله السيِّد الصدر في بعض المواطن من كتابه فلسفتنا[٨] أنَّ جميع المعارف لا تُبتنى على الحسِّ والتجربة ، بل للعقل الإنسانيّ مساحةٌ من المعرفة المستقلَّة ، وبهذا يظهر أنَّ بعض المعارف والإدراكات الأوليّة للعقل البشريّ قد تكون مستقلّةً تماماً عن المجتمع . وخلافاً لما يتبنَّاه (دوركهايم) من أنَّ المقولات العشر مستقاة من المجتمع ومن التجربة الاجتماعيَّة يرى آية الله الصدر التالي : « إنَّ المعارف البشريَّة لا ترتكز كلّها على الحسِّ والتجربة ، لأنَّ المذهب العقليّ . . . يقرِّر وجود معارفَ أوليَّة ضروريَّة للعقل البشريّ ، وهذه المعارف الضروريَّة لم تنشأ من الحسِّ ولا يبدو فيها شيء من التناقضات مطلقاً ، فلا يُمكن اقتلاع هذه المعارف بالعاصفة التي تُثار على الحسِّ والإدراكات الحسيَّة ، وما دمنا نملك معارف في منجاة عن العاصفة فمن الميسور أن نُقيمَ على أساسها معرفةً موضوعيَّةً صحيحةً »[٩] .

ومن الواضح أنَّ السيد الصدر يرى وجود سلسلةٍ من المعارف الضروريَّة لدى العقل البشريّ ، وضرورته تعني مقارنتها للعقل بقطع النظر عن الارتباط بالمجتمع أو عدم الارتباط به . وثانياً ، إنَّ هذه المعارف الضروريَّة ونظراً لكونها مصونةً عن الخطأ الناشئ من المعرفة الحسيّة والتجريبية ، يُمكن أن تشكِّل أساساً ومستنداً للمعرفة الصحيحة والواقعيَّة . وبناء عليه فالكلام المذكور قد يتلاءم مع علم اجتماع المعرفة بنظرةٍ أولى وفي طور التكوّن ، ولكنه لا ينسجم مع الصورة المفرِطة من علم اجتماع المعرفة حتماً ، أي حيث تكون النسبيَّة حاكمة على أكثر المعارف البشريّة .

استقلال منطق التفكير

من الكتب المهمَّة والمعروفة للشهيد الصدر كتاب (الأسس المنطقيَّة للاستقراء) . والموضوع المحوريّ في هذا الكتاب التعرّض لمسألة أنَّ في الفكر البشريّ نمطين من الاستدلال لهما الأصالة من بين أنماط الاستدلال البشريّ :

١ــ الاستدلال عن طريق الاستنباط (القياس المنطقيّ) .

٢ــ الاستدلال عن طريق الاستقراء .

إنَّ ما يتعرّض له الشهيد الصدر في كتابه هذا هو بيان دعوى أنَّ طريق الاستدلال الاستنباطيّ هو طريقٌ منطقيّ وأنَّ جذر هذا الاستدلال يرجع إلى نفي التناقض . وذلك خلافاً للاستدلال عن طريق الاستقراء ، ففي هذا الاستدلال لا تناقض بين المقدِّمات وكذب النتيجة ، وهذا الذي جعل الدليل الاستقرائيّ ينتقل من حكم الخاص إلى حكم العام (من المقدّمات الجزئيَّة إلى النتيجة الكليَّة) وأمَّا في بُنيان الاستدلال المنطقيّ فلا مجال ولا مفرَّ من الاعتماد على مبدأ عدم التناقض[١٠] .

نعم لا يرتضي الشهيد الصدر الاستقراء طبقاً لقواعد المذهب التجريبيّ ، بل يرى لهذا الطريق أُسساً وقواعدَ خاصَّة وينظر إليه كمصدرٍ علميّ . ويسعى في كتابه هذا لبيان منطقٍ وطريقٍ صحيحٍ للاستدلال من قِبَل الذهن . وطريقة الاستدلال هذه تعتمد في الأساس على أصلٍ بديهيّ عقليّ سابقٍ (سابق على التجربة) ؛ أي على أكثر القضايا بداهةً وهو أصل (استحالة التناقض) أي استحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما . وهذا الاتِّجاه يعني القول باستقلال منطق التفكير لا أقل في مستوىً من مستويات التفكير البشريّ . إذاً في دائرةِ العقل البشريّ ثمَّة مجالٍ لمعارف مستقلَّةٍ تماماً عن المجتمع ، وهذا هو

الـدليل والمسـتند الوحيـد لصـحَّة الاستدلال البشريّ .

نعـم لا نجـد فـي كلمـات الشـهيد الصدر تعرّضاً للبُعد الميتـافيزيقيّ مـن المعرفة ، ولكـن النقطـة الـرئيس التـي نجـدها فـي هـذا الكتـاب هـو أنَّ كافَّـة إمكانـات المعرفـة لا يمكـن حصـرها بالمحسوسـات (الحـسّ والتجربـة) ؛ أي في كلام الشهيد الصدر لا نجد أيّ إشارة إلى أنَّ هذه المعارف القبليَّة لـدى العقل لها بُعد ميتافيزيقيّ أو أنَّ أساسها ذهـن الإنسـان وهـي مـن صـنعه ؛ أي هذا الاختلاف الذي شكَّل بداية ظهـور البحـث حـول علـم اجتمـاع المعرفـة . والشهيد الصدر وإن لـم يشـر إلـى هـذا الأمر ولكنّه لا يـرى أنَّ كافَّـة إمكانـات المعرفـة تنحصـر بـالحس ، وخلافـاً لهيوم وأمثاله الـذين ذهبـوا إلـى أنَّ أيَّ نوعٍ من المعرفة لا يخرج عن التجربة ـ بل هو يُثبت ذلك ـ وهذا يشـكِّل دليـلاً واضحـاً على أنَّه وإن التزم في دراسـاته الفقهيّـة والأصـولية بـأنَّ للمجتمـع وللشـؤون الاجتماعيَّـة لـدى الإنسـان دوراً مهماً في فهم وتفسير النصـوص ، ولكـن بملاحظـة مـا يتبنّـاه مـن قواعـد منطقيَّـة وفلسـفيَّة ؛ أيّ مـع ملاحظـة رأيه في استقلال منطق الذهن وقبولـه للدائرة المستقلَّة لدى العقل والمختصَّة بـــه ، يـــرى أنّ للمجتمـــع دوراً فـــي المعرفة .

والأمر الآخر هو أنَّه وإن كـان يـرى أنَّ لعنصرَي الزمان والمكان تأثيراً على عمليَّة الاسـتنباط مـن الفقيـه ، ولكنَّـه يتبنَّى أيضاً المعايير غير التاريخيَّة ؛ أي لا يرتضي العقـل التـاريخيّ . ويـرى أنَّ للبنية الاجتماعيَّـة تأثيرهـا علـى العلـوم والمعارف ، وأنَّ لهـا تأثيرهـا علـى فهـم الفقيه ، وأنَّها تؤدّي إلى نوعٍ من الفهـم الاجتماعي لديه (نعم مع فرض التفات الفقيه وقصـده لـذلك) ، ولكـن لا إلـى الحـدِّ الـذي يَلتـزم فيـه بوجـود علـمٍ مناسب في كلِّ عصرٍ للبنيَة الاجتماعيَّة القائمـة فـي ذلـك العصـر ؛ لأنَّ مبانيـه المنطقيـة ـ الفلسـفية تمنـع مـن تبنّيـه

لمثل هذا الرأي .

الهدف من حركة الاجتهاد

يرى آية الله الشهيد الصدر في دراسته التي حملت عنوان : (الاتّجاهات المستقبليَّة لحركة الاجتهاد) أنَّ الهدف من حركة الاجتهاد تمكين المسلم من تطبيق النظريَّة الإسلاميَّة للحياة . ويذكر في صدد بيان ذلك أنَّ إدراك أبعاد الهدف بوضوح يتوقَّف على التمييز بين مجالين لتطبيق النظريَّة الإسلاميَّة للحياة أحدهما تطبيق النظريَّة في المجال الفرديّ ، والآخر تطبيق النظريَّة في المجال الاجتماعيّ . إذاً ، في هذا القسم نجد نوعاً من النظر إلى الموضوع الذي نعالجه في دراستنا هذه أي بحث (علم اجتماع المعرفة) وإن كان ارتباطه بعلم اجتماع العلم أكثر . ويذكر الشهيد الصدر أنَّ : « حركة الاجتهاد من حيث المبدأ ومن الناحية النظريّة وإن كانت تستهدف كلا مجالَي التطبيق . . . ولكنَّها في خطّها التاريخيّ الذي عاشته على الصعيد الشيعيّ كانت تتَّجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الأوّل فحسب ، فالمجتهد ـ خلال عمليَّة الاستنباط ـ يتمثَّل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يُريد أن يطبِّق النظريَّة الإسلاميَّة للحياة على سلوكه ، ولا يتمثَّل صورة المجتمع المسلم الذي يحاول أن يُنشِئَ حياته وعلاقاته على أساس الإسلام . وهذا التخصيص والانكماش في الهدف له ظروفه الموضوعيَّة وملابساته التاريخيَّة ، فإنَّ حركة الاجتهاد عند الإماميَّة تأسَّست منذ ولدت ـ تقريباً ـ عزلاً سياسيَّاً عن المجالات الاجتماعيَّة للفقه الإسلاميّ نتيجة لارتباط الحكم في العصور الإسلاميَّة المختلفة وفي أكثر البقاع بحركة الاجتهاد عند السنّة ، وهذا العزل السياسيّ أدّى تدريجيّاً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل حركة الاجتهاد عند الإماميَّة لحسابه ،

وتعمَّق على الزمان شعورها بأنَّ مجالها الوحيد الذي يمكن أن تنعكس عليه في واقع الحياة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفرديّ »[١١] .

من الواضح بملاحظة هذا النصّ أنَّ الشهيد الصدر يرى دوراً للتاريخ وللمجرَيَات الاجتماعيَّة ـ التاريخيَّة في نوع الميل ، وأنَّ تأثيره بالغ الأهميَّة في غلبة نوعٍ من الميل في الاجتهاد الفقهيّ لدى الشيعة ، وهذا هو سبب تلك النزعة الفرديَّة في حركة الاجتهاد هذه . إذاً ، من وجهة نظره فإنَّ للتاريخ والظروف التاريخيّة تأثيرها في غلبة ميلٍ خاص في تفكير المجتهد أو حتَّى في بعض الموضوعات . ويذكر الشهيد الصدر لإثبات هذه الدعوى المتمثِّلة بوجود نوعٍ من النزعة الفرديَّة أمثلةً من المسائل التي عالجها الفقهاء والأصوليّون ، فيرى في البحث الذي خاضه الأصوليّون حول (دليل الانسداد) أي انسداد باب العلم شاهداً على دعواه ، فيقول : « إنَّنا ما دمنا نعلم بأنَّ في الشريعة تكاليفَ ولا يُمكننا معرفتها بصورة قطعيَّة ، فيجب أن يكون المتّبع في معرفتها هو الظنّ . إنَّ هذه الفكرة يُناقشها الأصوليّون قائلين : لماذا لا يُمكن أن نفترض أنَّ الواجب على المكلف هو الاحتياط في كلِّ واقعةٍ بدلاً عن اتِّخاذ الظنِّ مقياساً ؟ وإذا أدّى التوسّع في الاحتياط إلى الحرج فيُسمح لكلِّ مكلّف بأن يقلّل من الاحتياط بالدرجة التي لا تؤدّي إلى الحرج . انظروا إلى الروح الكامنة في هذا الافتراض وكيف سيطرت على أصحابه النظرة الفرديَّة إلى الشريعة ، فإنَّ الشريعة إنَّما يمكن أن تأمر بهذا النوع من الاحتياط لو كانت تشريعاً للفرد فحسب ، وأمَّا حيث تكون تشريعاً للجماعة وأساساً لتنظيم حياتها فلا يُمكن ذلك بشأنها لأنَّ هذا الفرد أو ذاك قد يتمّ سلوكه على أساس الاحتياط ، وأمَّا الجماعة كلّها فلا يمكن أن تُقيم حياتها وعلاقاتها الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والتجاريَّة

والسياسيَّة على أساس الاحتياط »[١٢] .

وفي بعض عبارات الشهيد الصدر حول النزعة الفرديَّة لدى فقهاء الشيعة ثمَّة موضوعات ذات أهميَّةٍ بالغةٍ : « وقد امتدّ أثر الانكماش وترسّخ النظرة الفرديَّة للشريعة إلى طريقة فهم النصِّ الشرعيّ أيضاً ، فمن ناحيةٍ أهملت في فهم النصوص شخصيَّة النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام كحاكم ورئيس للدولة ، فإذا ورد نهي عن النبيّ صلى الله عليه وآله مثلاً كنهيه أهل المدينة عن منع فضل الماء فهو إمَّا في نهي تحريمٍ أو نهي كراهةٍ عندهم مع أنَّه قد لا يكون هذا ولا ذاك بل قد يصدر النهي من النبيّ صلى الله عليه وآله بوصفه رئيساً للدولة فلا يُستفاد منه الحكم الشرعيّ العام .

ومن ناحيةٍ أخرى لم تُعالَج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتّخاذ قاعدةٍ منه ، ولهذا سوَّغ الكثير لأنفسهم أن يجزّئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفةٍ له »[١٣] .

يوضح هذا الكلام أنَّ الظروف التاريخيَّة ـ الاجتماعيَّة قد تلقي بظلّها على غالب الفقهاء ؛ كما سيطرت النزعة الفرديَّة على ذهن جماعة الفقهاء الشيعة .

والشهيد الصدر هو من الفقهاء الذين يرون لعنصرَي الزمان والمكان تأثيراً مهماً للغاية ودوراً رئيساً . ويظهر الشهيد الصدر اهتماماً بموضوع المجتمع وارتباط الموضوعات الفقهيَّة بالمجتمع (كما هو الملاحظ في كلماته) . ويرى أهميَّة ملاحظة الجنبة الاجتماعيَّة في الموضوعات حتّى في فهم النصوص الدينيّة من خلال ارتباطها بالظروف الاجتماعيّة المحيطة : « سوف يتحوَّل فهم النصوص وتؤخذ فيه كلُّ جوانب شخصيَّة النبي صلى الله عليه وآله والإمام بعين الاعتبار ، كما سترفض التجزئة التي أشرنا إليها لا على أساس القياس بل على أساس فهم ارتكاز اجتماعيّ للنصّ . . . فإنّ للنص بمفهومه

الاجتماعيّ مدلولاً أوسع من مدلوله اللغويّ في كثيرٍ من الأحيان »[١٤] .

وطبقاً لهذا البيان فإنّ للمفاهيم الواردة في النصوص مضافاً إلى مفهومها اللغويّ (الظهور البدويّ) وبلحاظ بعض المفاهيم الأخرى وفي غالب الأحيان معنىً أوسع من المعنى اللغويّ والسطحيّ . ومن الطبيعيّ أنّنا ومن خلال فهم وتصوّر هذه المفاهيم الثانويّة (الاجتماعيّة) سوف يتبدَّل اتِّجاه نظرة الفقيه إلى الحكم . إذاً ، للظروف الاجتماعيّة دور مهم وبنَّاءٌ في حركة الفقيه .

وفي تتمَّةِ بحثه حول الاتِّجاهات المستقبليَّة لحركة الاجتهاد يُشير الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر إلى بدايات التطوّر أو التوسّع في الهدف فيقول : « وبعد أن سقط الحكم الإسلاميّ على أثر غزو الكافر المستعمر هذه البلاد لم يعد هذا العزل مختصاً بحركة الاجتهاد عند الإماميّة بالخصوص ، بل لقد شملت عمليَّة العزل السياسيّ التي تمخض عنها الغزو الكافر الإسلام ككلّ والفقه الإسلاميّ بشتّى مذاهبه ، وأقيمت بدلاً عن الإسلام قواعد فكريَّة أُخرى لإنشاء الحياة الاجتماعيَّة على أساسها واستبدال الفقه الإسلاميّ بالفقه المرتبط حضارياً بتلك القواعد الفكريّة .

وقد كان لهذا التحوَّل الأساسيّ في وضع الأمَّة أثره الكبير على حركة الاجتهاد عند الإماميَّة ؛ لأنَّ هذه الحركة أحسَّت بكلِّ وضوحٍ بالخطر الحقيقيّ على كيان الإسلام ونفوذه السياسيّ والعسكريّ وقواعده الفكريّة الجديدة ، وقد صدمها هذا الخطر العظيم بدرجةٍ استطاع أن يجعلها تتمثَّل الكيان الاجتماعيّ للأمَّة الإسلاميَّة . . . وهذا ما نَلحظ بداياته بوضوحٍ في الواقع المعاصر لحركة الاجتهاد عند الإماميَّة وما تمخَّض عنه من محاولات التعبير عن نظام الحكم في الإسلام أو عن المذهب

الاقتصاديّ في الإسلام ونحو هذا وذاك من ألوان البحث الاجتماعيّ في الإسلام »[١٥] .

وفي هذا الكلام نجد أنَّ الشهيد الصدر ومن خلال ملاحظته للدور الخاص والمهمّ للظروف الاجتماعيّة والتاريخيّة يُثبت كيف أنّ للظروف الخاصة السياسيّة والثقافيّة المعاصرة للفقهاء تأثيرها على الهدف المنشود من قِبَلِهم ، وتأثير ذلك تبعاً على موضوعات علم الفقه ومسائله . وبناءً عليه فإنّ ذهنيَّة الفقيه وتأثير هذه الذهنيَّة على آرائه واجتهاده ترتبط بالظروف التاريخيّة والأوضاع الاجتماعيَّة الخاصّة ، وهذا هو معنى تأثير المجتمع على العلم وعلى المعرفة أيضاً . نعم لا نُغفل هنا ذكر أمرٍ وهو أنّه وبالنظر إلى المباني الفلسفيّة المتبنَّاة من قِبَل الشهيد الصدر فإنَّه يتبنَّى القول بوجود الحقيقة المطلَقة ، العامّة ، النفس أمريَّة ، ولا يرتضي النسبيّة ، ومن يُدرِك المباني الفلسفيَّة للشهيد الصدر سوف يصل بوضوح إلى أنَّه لا يلتزم القول بوجود نوع من النسبيّة في الفقه الشيعيّ[١٦] .

تأثير شخصيَّة المجتهد على عمليَّة الاجتهاد

المسألة المهمَّة والرئيسة في اكتشاف أيِّ نظامٍ (كالنظام الاقتصاديّ في الإسلام) هو خطر تأثير شخصيَّة المجتهد على عمليَّة الاجتهاد ؛ وذلك لأنَّ عمليَّة الاكتشاف كلَّما ابتعدت عن الذاتيَّة من قِبَل المجتهد والمكتَشِف كانت أقرب إلى الموضوعيَّة ، وكانت أدقّ في الاكتشاف ، وكان نصيبها التوفيق في الاكتشاف . ويشتدّ الخطر ويتفاقم ، عندما تَفصل بين الشخص المُمارِس والنصوص التي يُمارسها فواصل تاريخيَّة وواقعيَّة كبيرة ، وحين تكون تلك النصوص بصدد علاج قضايا يعيش المُمارس واقعاً مخالفاً كلَّ المخالفة لطريقة النصوص في

علاجها ، كالنصوص التشريعيَّة والمفهوميَّة المرتبطة بالجوانب الاجتماعيَّة من حياة الإنسان . ولأجل هذا كان خطر الذاتيَّة على عمليّة اكتشاف الاقتصاد الإسلاميّ أشدّ من خطرها على عمليّة الاجتهاد في أحكام أُخرى فرديّة (كوجوب التوبة على المذنب)[١٧] . وبناء عليه يرى الشهيد الصدر أنَّ الاجتهاد هو نوعٌ من المعرفة المتطوِّرة ، وأنَّها متى ارتبطت بالموضوعات والمسائل الاجتماعيّة فإنّ احتمال خطأ المجتهد أقوى بمراحل .

ومن جهةٍ أُخرى ، لو أنّنا تمكنّا من أن نجد في كلمات الشهيد الصدر ما يدلّ على كون الشخصيّة هي مقولة اجتماعيّة ، وأنَّها أمرٌ اجتماعيّ وليست مقولةً نفسيّةً فقط ، فإنّ بإمكاننا حينئذ أن ننسب شيئاً من الاعتقاد بعلم اجتماع المعرفة للشهيد الصدر . ولكنَّ الشهيد الصدر لم يتعرَّض لهذا الأمر بشكلٍ مباشر . فمعرفة موقف الشهيد الصدر من هذا الأمر تتوقَّف على معرفة نظرته إلى الشخصيَّة وأنَّها هل تُبتنى أساساً على المجتمع أو تتأثَّر بالمجتمع وبالعلاقات الاجتماعيّة كحدٍّ أدنى ؟ وبهذا يُمكننا أن نحدِّد تبنّيه لنوعٍ من علم اجتماع المعرفة .

وكلام الشهيد الصدر المتلخّص في العبارة التالية : « خطر الذاتيّة على عمليَّة اكتشاف الاقتصاد الإسلاميّ أشدّ من خطرها على عمليّة الاجتهاد في أحكام أُخرى فرديَّة » ، ومن خلال التفسير الخاص لكلامه يُمكننا أن نستكشف موافقته على تأثير الاجتماعيَّات في المعرفة ؛ وبيان ذلك أنَّ اختلاف العصور والحياة المتبدِّلة للإنسان سوف تؤدِّي إلى وجود فهمٍ عصريٍّ لدى الإنسان ، والإنسان لا بدّ وأن يَخضع لهذا التأثير في عمليَّة الفهم والتفسير للنصوص المتعلّقة بالماضي . إذاً ، للتاريخ الناظر إلى المتغيّرات الاجتماعيَّة تأثيره في فهم الإنسان وفي معرفته ، ويترتَّب على

ذلك أنَّ للمجتمع تأثيره على المعرفة . ويُشير الشهيد الصدر في بحثَي (الاجتهاد) و(تأثير شخصيَّة المجتهد) ضمن بيانه للعوامل المؤثِّرة إلى عواملَ أربعة ، وبعض هذه العوامل يرتبط ببحثنا الفعليّ . وهذه العوامل عبارة عن :

أ ـ تبرير الواقع .

ب ــ دمج النصّ ضمن إطار خاص .

ج ــ تجريد الدليل الشرعيّ من ظروفه وشروطه .

د ــ اتِّخاذ موقفٍ معيَّن بصورة مسبَقةٍ تجاه النصّ[١٨] .

وفي معرض حديثه عن العامل الأوَّل أي (تبرير الواقع) فإنَّ ما يذكره الشهيد الصدر يرتبط إلى حدٍّ ما وبنحو المطابقة بموضوع بحثنا . ويَذكر في هذا المجال التالي : « إنَّ عمليّة تبرير الواقع هي : المحاولة التي يَندفع فيها الممارس ـ بقصدٍ أو بدون قصدٍ ــ إلى تطوير النصوص ، وفهمها فهماً خاصاً يبرِّر الواقع الفاسد الذي يَعيشه المُمارس ، ويعتبره ضرورةً واقعةً لا مناص عنها نظير ما قام به بعض المفكِّرين المسلمين ، ممَّن استسلم للواقع الاجتماعيّ الذي يَعيشه ، وحاول أن يُخضع النصَّ للواقع ، بدلاً عن التفكير في تغيير الواقع على أساس النصّ ، فتأوَّل أدلَّة حرمة الربا والفائدة وخرج من ذلك بنتيجةٍ تواكب الواقع الفاسد ، وهي : إنَّ الإسلام يَسمح بالفائدة إذا لم تكن أضعافاً مضاعفةً ، وإنَّما يَنهى عنها إذا بلغت مبلغاً فاحشاً ، يتعدَّى الحدود المعقولة كما في الآية الكريمة : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ﴾ »[١٩] .

ويُجيب الشهيد الصدر عن هذا الاتِّجاه بقوله : « الحدود التي أَلِفَها هذا المتأوِّل من واقعه في حياته ومجتمعه . وقد منعه واقعه عن إدراك غرض هذه الآية الكريمة » .

وبناءً عليه فإنَّ الشهيد الصدر يرى أنَّ العلاقات الاجتماعيَّة من الممكن أن يكون لها تأثيرها بنحوٍ لا شعوريّ على فهم ومعرفة المجتهد. نعم يَظهر من كلماته أنَّ بالإمكان الحذر من الوقوع في هذا الأمر، والتوصّل بعيداً عن الظروف الاجتماعيَّة إلى فهمٍ مستقلٍّ (كما توصَّل هو إلى هذا الفهم من خلال موقفه كناظرٍ من الخارج إلى هذا الموضوع): «ولو أراد هذا المتأوِّل أن يعيش القرآن خالصاً، وبعيداً عن إيحاءات الواقع المُعاش وإغرائه، لقرأ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ﴾».

وأمَّا فيما يرتبط بالعامل الثاني أي (دمج النصّ ضمن إطارٍ خاصّ) فيذكر التالي: «دراسة النصِّ في إطارٍ فكريٍّ غير إسلاميّ. وهذا الإطار قد يكون منبثِقاً عن الواقع المُعاش، وقد لا يكون. فيُحاولُ المُمارس أن يَفهم النصّ ضمن ذلك الإطار المعيّن، فإذا وجده لا ينسجم مع إطاره، أو لا تصطدم به على أقلّ تقدير».

والمثال المُلفِت الذي يذكره في هذا المجال هو التالي: «وقد كتب فقيهٌ، معلِّقاً على النصِّ القائل: بأنَّ الأرض إذا لم يعمِّرها صاحبها أخذها منه وليّ الأمر واستثمرها لحساب الأمّة: إنَّ الأولى عندي ترك العمل بهذه الرواية، فإنَّها تخالف الأصول والأدلَّة العقليَّة. وهو يعني بالأدلة العقليَّة: الأفكار التي تؤكِّد قدسيَّة الملكيَّة».

ويرى الشهيد الصدر أنَّ هذا الاستنباط يخضع لإطارٍ فكريّ مستعارٍ، وإلا فلا دليلَ عقليّاً على قدسيَّة الملكيّة الفرديّة، بل الملكيّة الفرديّة ليست سوى علاقة اجتماعيَّة بين المال والفرد، والعلاقة الاجتماعيَّة ليست إلا مجرَّد فرضٍ واعتبار.

إذاً، طبقاً لرأي الشهيد الصدر فإنَّ المفاهيم الاجتماعيَّة تُبتنى على

المجتمع الفرضيَّات المسبَقة والأُطر النظريَّة المتبنَّاة من قبل الباحث والمجتهد . نعم الباحث والمجتهد لا مفرَّ له من الخضوع إلى أن تكون عمليَّة الفهم ضمن هذا الإطار ، وهذا هو السبب الموجب للخطأ في الفهم . وبناءً عليه فإنَّ ههنا نوعاً آخر من التأثير للذهنيَّة المسبَقة المبنيّة على أساس الفهم الاجتماعيّ على فهم الباحث والفقيه .

ومن جملة الأمور التي لها تأثيرها على عملية الاستنباط ما يطلق عليه تسمية (الإطار اللغويّ) . نعم هذه المسألة تَندرج تحت العامل الثاني أي (دمج النصّ ضمن إطارٍ خاص) . ويرى الشهيد الصدر هنا الحالة التالية : « إذا كانت الكلمة الأساسيَّة في النصِّ لفظاً مشحوناً بالتاريخ أي ممتدّاً ومتطوِّراً عبر الزمن . . . فمن الطبيعيّ أن يُبادر المُمارس بصورة عفويَّة إلى فهم الكلمة ، كما تدلّ عليه في واقعها ، لا في تاريخها البعيد . وقد يكون هذا المدلول حديثاً في عمر الكلمة ، ونِتَاجاً لغويّاً لمذهبٍ جديد ، أو حضارةٍ ناشئة . ولأجل ذلك يجب عند تحديد معنى النصّ الانتباه الشديد إلى عدم الاندماج في إطار لغويٍّ حادث ، لم يعش مع النصّ منذ ولادته »[٢٠] .

إذاً ، وكما نُلاحظ ، فإنَّ المكوِّنات اللغويَّة (ومن ذلك المعنى اللغويّ للكلمات) يتأثَّر بالمتغيّرات الاجتماعيَّة ، وكم تغلب المعاني الثانويَّة للكلمات والمتأثِّرة بالتاريخ على المعاني اللغويَّة . وحيث كانت هذه المكوّنات تشكِّل عناصر أساسيَّة في عمليَّة الاستنباط وتفسير النصّ ، فإنّ هذا يعني أنَّ للمجتمع تأثيره في المعرفة الإنسانيَّة . ولكن ما ينبغي أن نُلفِتَ النظر إليه هنا هو أنَّ الشهيد الصدر يَسعى في هذه المسألة إلى جعل مثل هذا التأثير غير ضروريّ ولا جبريّ ؛ أي إنّ المجتمع والفهم المعاصر والمرتبط بالتاريخ وبالمتغيِّرات وإن كان له تأثيره على الاستنباط من قبل الفقيه ، ولكنَّه

يشكِّل جزءاً ونوعاً من الخطأ الذي يقع فيه الذهن خلال ممارسة الفهم ، وهو في الوقت نفسه يشكِّل منطقاً للفهم المستقلّ والاجتناب عنه أمرٌ ممكنٌ . وأحدُ الأدلَّة على هذه الدعوى هو أنَّ الشهيد الصدر يقوم بالبحث عن العوامل الذاتيَّة المؤثِّرة على الاجتهاد ، ليجعلَ منها طريقاً لمنع نفوذ الخطأ عند الالتفات إليها ، والاحتراز عنها بعد التعرِّف إليها . والشاهد على ذلك ملاحظة جزءٍ من كلامه يقول فيه : « لأنَّ النصوص لا تبرز ـ في الغالب ـ مضمونها التشريعي أو المفهوميّ ـ الحكم أو المفهوم ـ إبرازاً صريحاً محدَّداً ، لا يقبل الشكَّ في أيِّ جهةٍ من جهاته ، بل كثيراً ما ينطمس المضمون أو تبدو المضامين مختلفة وغير متَّسقة . . . نريد في هذا الضوء أن نقرِّر حقيقةً عن المذهب الاقتصاديّ ، ونحذر من خطرٍ قد يقع خلال عمليَّة الاكتشاف » .

وأمَّا العامل الثالث أي (تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه) فيذكر الشهيد الصدر في تحديده لهذا العامل من عوامل الخطأ التي يقع فيها المجتهد في عمليَّة الاستنباط مستفيداً من الدليل الشرعيّ المعروف بـ (التقرير) التالي : « في بعض الأحيان يجد الممارس نفسه يعيش واقعاً عامراً بسلوكٍ اقتصاديٍّ معيَّن ، ويحسُّ بوضوح هذا السلوك وأصالته وعمقه ، إلى درجةٍ يتناسى العوامل التي ساعدت على إيجاده ، والظروف المؤقَّتة التي مهَّدت له . فيخيَّل له أن هذا السلوك أصيل ، حادثة ، أو من الممكن أن يكون كذلك على أقل تقدير . ولنذكر لذلك على سبيل المثال : الإنتاج الرأسمالي في الأعمال والصناعات الاستخراجيّة ، فإنَّ الواقع اليوم يغصّ بهذا اللون من الإنتاج ، الذي يتمثَّل في عمل أجراء يستخرجون الموادَّ المعدنيَّة من ملح أو نفط ، ورأسماليّ يدفع إليهم الأجور . . . ويؤمنون على أساس هذا التصوّر : بأنَّ هذا النوع من

الإجـارة كـان موجـوداً فـي عصـر التشريع . . . إنّ هؤلاء الذين يستدلّون بدليل التقرير على صحَّة تلك الإجارة ومقتضياتها لم يعيشوا عصر التشريع ، ليتأكَّدوا من تداول هذا النوع من الإجارة في ذلك العصر » .

إذاً ، في عمليَّة الاستنباط يحمل المجتهد نوعاً من المعرفة المرتبطة بمجالٍ خاصٍ يرى فيه أنَّ نوعاً من الظـروف الاجتماعيّـة والعلاقـات الاجتماعيّة في عصره لها الأصالة ، ولعلَّه يَصل بها إلى عصر التشريع ، ثمَّ يستفيد من دليل السنّة (التقرير) نوعاً من العلاقة المنسوبة إلى الشرع . وكما هو الملاحظ فإنَّ هذا النوع من الخطأ في الفهم يرجع إلى المجتمع ، ولكنَّ الشهيد الصدر يرى في الوقت ذاته أنّ بإمكان المجتهد الاحتراز عنه ، أي إنَّ الشهيد الصدر يرى أنَّه لا وجود لعلاقة جبريَّة بين المجتمع والمعرفة .

وأمَّا العامل الرابع أي (اتِّخاذ موقفٍ معيَّنٍ بصورةٍ مسبَقةٍ تجاه النصّ) وهو العامل المرتبط بالاتِّجاه النفسيّ المسبَق لدى المجتهد عن النصّ فإنَّ هذا العامل هو أيضاً من العوامل التي تشكِّل خطراً على عمليَّة الاستنباط . والمراد من هذا العامل أن يتَّجه المجتهد إلى النصِّ من خلال الذهنيَّة الخاصَّة التي يمتلكها . والأمر المهم في هذا المجال هو أنَّه قد يصل الأمر إلى أنَّنا لا يُمكننا الحديث عن الصحّة القطعيَّة للنصِّ ، يقول : « حتَّى لو تأكَّدنا أحياناً من صحّة النصّ ، وصدوره من النبيّ أو الإمام ، فإنَّنا لن نفهمه إلا كما نعيشه الآن ، ولن نستطيع استيعاب جوّه وشروطه ، واستبطان بيئته التي كان من الممكن أن تُلقي عليه ضوءاً »

وكلام الشهيد الصدر هذا يَقترب بشكلٍ كبيرٍ من مباحث الهرمنيوطيقيا . ولعلَّ بالإمكان أن ننسب إليه القول بوجود نوعٍ من الفهم العصريّ اعتماداً على هذا الكلام .

والمُستفاد من هذا الكلام أنَّ فهمنا ومعرفتنا عن نصٍّ ما يَبقى محدوداً بمقتضيات زماننا ، وهذه المقتضيات لا تخرج عن المجتمع وعن العلاقات الاجتماعيّة الحاكمة في عصرنا . إذاً ، بهذا اللحاظ فإنَّ فهمنا ومعرفتنا تخضع لتأثير الظروف الاجتماعيَّة المهيمنة ، بل إنّ ذلك يتمُّ بنحوٍ جبريّ .

نعم هذه التعابير قد تكون محكومة لنوعٍ من الجبر ؛ أيّ إنَّ هذه التأثيرات حتميَّة في مستويات من الفهم البشريّ ، بمعنى أنَّ أيَّ مجتهدٍ وباحثٍ لا يمكنه أن يخرج عن الأفق الذهنيّ المتعلِّق بالمحيط الاجتماعيّ الذي يعيش فيه ، وهذا هو عين علاقة المجتمع بالمعرفة ، بل ليس هذا سوى تبنٍّ للحد الأدنى من علم اجتماع المعرفة . وبناء عليه نجد شواهد على أنَّ الشهيد الصدر يتبنَّى وإلى حدٍّ ما علم اجتماع المعرفة ، إلا أنَّ يكون مراده من المحيط الذهنيّ ودائرة معرفة اللغة ما يكون غير مرتبطٍ بالخارج ولا بالاجتماعيَّات ولكن هذا ما لم يذكره ، فالاحتمال الأوَّل هو الأقوى .

ملاحظة الأبعاد الاجتماعيّة للنصّ

في معرض حديثه عن أحد الفقهاء يُلفِت الشهيد الصدر النظر إلى مسألةٍ يرى أنَّ غالب الفقهاء قد غَفِلوا عنها . وهذه المسألة تتمثَّل في إثبات أنَّ المدلول الاجتماعيّ للنصّ شيءٌ مختلفٌ ومتمايزٌ عن المفهوم اللغويّ واللفظيّ للنصِّ الشرعيّ ، وأنَّ الفهم والتفسير الاجتماعيّ للنصِّ الدينيّ هو عنصرٌ أساس في عمليّة الاجتهاد . ويذكر في هذا المجال التالي : « هل يصل الشخص الذي يحاول فهم النص إلى المعنى النهائيّ له بكلِّ حدوده وأبعاده ، إذا أحصى الدلالات اللفظيّة من وضعيَّة وسياقيَّة ، واستوعب المُعطَى اللغويّ للنصّ ؟

والجواب بالإيجاب والنفي معاً ،

فالجواب بالإيجاب إذا افترضنا أنَّ هذا الشخص الذي يُحاول فهم النصِّ الشرعيّ إنسانٌ لغويٌّ فحسب ، أي إنسان تلقَّن اللغة وحياً وإلهاماً فهو يعرف اللغة ودلالات الألفاظ الوضعيَّة والسياقيَّة وليست له أيُّ خبرةٍ من نوعٍ آخر ، فإنَّ هذا الإنسان اللغويّ الذي لا توجد له خبرة سوى الخبرة اللغويَّة سوف يَنتهي عمله في فهم النصِّ عند جمع الدلالات الوضعيَّة والسياقيَّة وتحديد الظهور اللفظي على أساسها .

والجواب بالنفي إذا كان الشخص الذي يُحاول فهم النصّ قد عاش الحياة الاجتماعيَّة مع سائر العقلاء من أفراد نوعه في مختلف المجالات الحياتيَّة ، فإنَّ الأفراد الذين يَعيشون حياةً اجتماعيّةً من هذا القبيل تتكوَّن لديهم خبرة مشتركة ، وذهنيَّة موحَّدة ، إلى جانب ما يتميّز به كلُّ فردٍ من خُبرات ، واتِّجاهات ، وتلك الخبرة المشتركة والذهنيَّة الموحَّدة تشكِّل أساساً لمرتكزاتٍ عامَّة وذوقٍ مشترَك في مجالات عديدة بما فيها المجال التشريعي والتقنيني ، والمرتكَزات العامَّة والذوق المشترك في المجال التشريعيّ والتقنينيّ هو ما يُطلق عليه الفقهاء في الفقه اسم مناسبات الحكم والموضوع .

فيقولون مثلا : إنَّ الدليل إذا دلّ على أنَّ من حاز ماءً من النهر أو خشباً من الغابة ملكه ، نفهم منه أنّ كلّ من حاز شيئاً من الثروات الطبيعيّة الخام ملكه ، دون فرق في ذلك بين الماء والخشب وغيرها ؛ لأنَّ مناسبات الحكم والموضوع لا تسمح بجعل موضوع الحكم محصوراً في نطاق الخشب والماء فحسب . مثالٌ آخر : إذا جاءت الرواية في ثوبٍ أصابه ماءٌ تنجَّس وأُمرت بغسل الثوب أو شيءٍ آخر ؛ لأنَّ مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في الذهنيَّة العرفيَّة العامَّة لا تقبل أن تنجيس الماء المتنجِّس خاصٌّ بالثوب ، فالثوب يُعتبر في الرواية قد جاء على سبيل المثال لا التحديد .

ومناسبات الحكم والموضوع هذه هي في الواقع تعبير آخر عن ذهنيَّةٍ موحَّدة ، وارتكازٍ تشريعيّ عامٍ ، على ضوئه يَحكم الفقيه بأنَّ الشيء الذي يُناسب أن يكون موضوعاً للتملُّك بالحيازة أو للتنجّس بالماء أوسع نطاقاً من الأشياء المنصوص عليها في الصيغة اللفظيَّة ، وهذا هو ما نعنيه بالفهم الاجتماعيّ للنصّ .

وهكذا نعرف أنَّ الفهم الاجتماعيّ للنصِّ معناه فهم النصِّ على ضوء ارتكازٍ عام يَشترك فيه الأفراد نتيجةً لخبرةٍ عامَّة وذوقٍ موحّد ، وهو لذلك يَختلف عن الفهم اللفظيّ واللغويّ للنصّ الذي يعني تحديد الدلالات الوضعيَّة والسياقيَّة للكلام .

ويأتي دور الفهم الاجتماعيّ للنصّ حين ينتهي دور الفهم اللفظيّ واللغويّ له . فإنَّ الفقيه في الدرجة الأولى يحدِّد المُعطَى اللغويّ واللفظيّ للنصّ ، ثمَّ بعد أن يعرف معنى اللفظ يُسلِّط عليه الارتكاز الاجتماعيّ ويدرس المعنى بالذهنيَّة الاجتماعيَّة المشتركة ، (مناسبات الحكم والموضوع) فيظهر له من النص أشياء جديدة »

من الواضح بناءً على هذا الكلام أنَّ الذهنيَّة المشتركة التي تحصل لدى الإنسان بسبب الحياة الاجتماعيَّة ـ والتي يراها الشهيد الصدر أمراً عرفيّاً ـ لها دورٌ أساسٌ في فهم النصّ وفي العمليَّات العلميَّة للفقيه . بل إنَّ ملاحظة هذه الجنبة الاجتماعيّة وإدراك هذا النوع من الإدراك المشترك هو الذي يجعل الفقيه متمكناً من الوصول إلى الرأي الصحيح والمراد الواقعيّ للنصّ . ومن هنا يمكن الحكم بأنَّ الشهيد الصدر يرى أنَّ بعض أبعاد الحياة الاجتماعيّة (المعارف المشتركة والارتكاز العام) لها تأثيرها على معرفة الإنسان (الفقيه والباحث) وفهمه . وهذا الأمر يُمكن استكشافه بوضوحٍ من النصِّ التالي للشهيد الصدر : « الخبرة المشتركة والذهنيَّة الموحَّدة

تشكّل أساساً لمرتكزاتٍ عامّةٍ وذوقٍ مشتركٍ في مجالات عديدة بما فيها المجال التشريعيّ والتقنينيّ » .

بل إنَّ المستفاد من كلامه أنَّ خصوصيَّة الذهنيَّة المشتركة ليست خصيصة العقل البشريّ ، بل هي نتاج الحياة الاجتماعيَّة ؛ أي إنَّ هذا النوع من التلقِّي لم ينشأ من المنطق المستقلِّ للعقل ، بل هو فهم يحصل لدى العقل بسبب العلاقات الاجتماعيَّة . وعلى فرض صحَّة هذا النوع من الاستظهار من كلمات الشهيد الصدر فإنَّه لا شكَّ في أنَّ هذا الرأي فضلاً عن كونه لا يتنافى مع علم اجتماع المعرفة في صورته المعدَّلة كحدٍّ أدنى ، فهو ينسجم تماماً مع هذا الشكل المعدَّل من علم اجتماع المعرفة .

دائرة الفهم الاجتماعيّ المستفاد من النصوص

يرى الشهيد الصدر أنَّ (الشيخ محمَّد جواد مغنيّة) هو أوَّل من بنى في الفقه أوسع نظريَّة لعنصر الفهم الاجتماعيّ للنصّ ، يُعالج فيها بدقَّةٍ وعمق الفرق بين المدلول اللغويّ ـ اللفظيّ للنصِّ ، والمدلول الاجتماعيّ ويحدّد للمدلول الاجتماعيّ حدوده المشروعة .

ويَنقل الشهيد الصدر عن كتاب فقه الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) للشيخ محمَّد جواد مغنيَّة قاعدةً تعيّن حدود الفهم الاجتماعيّ للنصِّ الذي يجوز الاعتماد عليه في استنباط الحكم من النصّ ، وتتلخَّص القاعدة فيما يلي : إذا كان النصُّ مرتبطاً بالعبادات فيجب فهمه على أساس لغويٍّ ولفظيٍّ فقط ، ولا يجوز أن يُفهم على أساس ارتكازٍ اجتماعيّ مسبَق ؛ لأنَّ نظام العبادات نظام غيبيّ لا تحكم عليه الارتكازات الاجتماعيّة ولا صِلَة لها به ، وأمَّا إذا كان النصُّ مرتبطاً بمجالٍ حياتيّ اجتماعيّ من قبيل المعاملات فيجيء دور الفهم

الاجتماعيّ للنصّ ؛ لأنَّ للناس في هذا المجال ارتكازهم المشترك وذهنيَّتهم التي حدَّدتها الخبرة والتعايش .

إرجاع الفهم الاجتماعيّ لأصل حجيَّة الظهور

يوجّه الشهيد الصدر هذا النوع من الفهم الاجتماعيّ للنصوص من خلال إرجاعه إلى أصل حجيَّة الظهور ، والتي هي أمر عقلائيّ ثابتٌ ومستدَلٌّ عليه . ويذكر الشهيد الصدر في بيانه لذلك التالي : « أمَّا المبرِّر للاعتماد على الارتكاز الاجتماعيّ في فهم النصِّ فهو نفس مبدأ حجيّة الظهور ؛ لأنّ هذا الارتكاز يُكسِبُ النصَّ ظهوراً في المعنى الذي يتّفق معه ، وهذا الظهور حجّة لدى العقلاء كالظهور اللغويّ ؛ لأنّ المتكلّم بوصفه فرداً لغوياً يُفهم كلامه فهماً لغوياً ، وبوصفه فرداً اجتماعيّاً يُفهم كلامه فهماً اجتماعيّاً ، وقد أمضى الشارع هذه الطريقة في الفهم » .

والملاحظ في كلام الشهيد الصدر أنَّ هذا الفهم الاجتماعيّ الذي نجده متداولاً في كلمات الكثير من الفقهاء والأصوليِّين تحت عنوان (العرف وارتكاز العقلاء) ونحو ذلك ، هو نوع من الدلالة ـ إلى جانب الدلالة الوضعيَّة والسياقيَّة ــ يَظهر من النصّ ومن الكلام . وأصل حجيَّة الظهور الذي هو المستمسك لإثبات سائر الدلالات والاعتماد عليها هو الدليل على إثبات هذا النوع من الدلالة أيضاً وهي تتساوى مع سائر الدلالات ولها نوع ارتباطٍ بها . ولذا لعلَّ بالإمكان توضيح رأي الشهيد الصدر بالنحو التالي : للمجتمع والعلاقات الاجتماعيَّة الحاكمة نفوذ عن طريق اللغة في المعرفة واستظهار الإنسان . وبناء عليه فإنَّ للمجتمع تأثيراً

الهوامش :

[١] علي زاده ، عبد الرضا ، حسين اژدرى زاده ومجيد كافى ، جامعه شناسى معرفت ، قم ، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه ، ١٣٨٣ ، ص ٢٥

[٢] milieu social condition

[٣] Ideal or spritual factors

[٤] الصدر ، السيد محمد باقر ، الأسس المنطقية للاستقراء ، ص ٥٤٧ ، طبعة المؤتمر العالمي للإمام الصدر ، ١٤٢٦ هـ. ق .

[٥] لمزيد تفصيل راجع ، المصدر ، نفسه ، ص ٥٤٨ .

[٦] م . ن ، ٥٤٨

[٧] م . ن . ٥١٥ .

[٨] لم يتعرض السيد الصدر في كتابه فلسفتنا لمسائل علم اجتماع المعرفة . نعم هذا الكتاب يشتمل على مطالب ترتبط بنظرية المعرفة كالتصور والتصديق ، الفلسفة الماركسية ، التجربة ، التشكيك ، النسبيّة ، نسبيّة كانت ، النسبية الذاتية . نعم لا يتعرض في هذا الكتاب لعوامل وأسباب المعرفة ، ليكون منشأ للقول بتبنّيه لعلم اجتماع المعرفة ، فهذه الكتاب تُبتنى أسسه على المباني المنطقية ، ولا وجود لعلم اجتماع المعرفة طبقاً للحداثويين .

[٩] الصدر ، السيد محمّد باقر ، فلسفتنا ، ص ٧ ، لبنان ، دار التعارف للمطبوعات ، ١٤١٠ .

[١٠] الصدر ، الأسس المنطقية للاستقراء .

[١١] الاجتهاد والحياة ، حوار على الورق ، إعداد محمد الحسيني ، مقالة الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد ، ص ١٥٦ .

[١٢] م . ن ، ص ١٥٧

[١٣] م . ن ، ص١٥٧ـ ١٥٨ .

[١٤] م . ن ، ص ١٥٩

[١٥] م . ن ، ص ١٥٥

[١٦] رعاية للاختصار نرجع القراء إلى كتب الشهيد الفلسفية .

[١٧] الصدر ، السيد محمد باقر ، اقتصادنا ، ص ٣٨٤ ، مكتب الإعلام الإسلامي ، ١٤٠٢ هـ. ق .

[١٨] م . ن .

[١٩] الصدر ، السيد محمد باقر ، اقتصادنا ، ص ٣٨٤ .

[٢٠] م . ن ، ص ٣٨٧

د . محمد الحلو
جامعة الكوفة/ كلية الفقه

النقد المعرفي للثقافة الغربية عند الشيخ مصباح اليزدي رحمه الله

لا يبدو الوقوف على المنجز الفلسفي والثقافي للفيلسوف الإسلامي الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي[1] بالأمر الهيِّن . ويمكن أن يُردَّ ذلك إلى سببين : الاول يعود إلى أنَ الشخصية موضوع البحث ذات غزارة انتاجية في حقول معرفية واسعة تتراوح موضوعاتها بين الفلسفة وعلم الكلام والفقه وعلم أصول الفقه . . والثاني يعود إلى أن مقاربة شخصية فلسفية ودينية رفيعة كالشيخ اليزدي تحتاج إلى منفسح من النقاش والشرح لا يسعه هذا البحث . ذلك لأن القضايا والمعارف التي تناولها في خلال مسيرته التفكيرية كثيرة ومتنوعة ومعقدة . وهو الأمر الذي حدا بالكاتب أن يركِّز في واحدة من مناطق تفكير الفيلسوف اليزدي وهي نقد الفلسفة الثقافية للغرب الحديث .

يعدُّ مفهوم الثقافة من المفاهيم التي اتسع البحث فيها ، حتى أصبحت ذات محور خاصّ في العلوم الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي والعلوم الإنسانية الأخرى . فمفهوم (ثقافة) مفهوم له عمق تاريخيّ متطوِّر ، وهذا التطوُّر مرتبط بالمجال

الاجتماعيّ والسياسيّ ولهذا تعدّدت تعريفات الثقافة : (إنّ صراعات التعريف هي في الواقع صراعات اجتماعية ، إذ إنّ المعنى يتأتّى من رهانات اجتماعية أساسية) .

ومع ان كلمة ثقافة في بدء استخدامها لاتينيّ يعني فِلاحة الارض ، لكنّ المفهوم شهد تطوراً وانتقالاً من الفلاحة إلى استخدامات متنوعة : ثقافة الفنون ، ثقافة الآداب ، ثقافة العلوم[٢] ، وكان من التعدد أن جمع له المتخصّصون سبعاً وعشرين صفحة تتحدث عن تعريف الثقافة[٣] ، وحاول تايلور أن يضع لها تعريفاً جامعاً مانعاً وُصِفَ بأنه أقدم تعريف وأشدّها رسوخاً ، فعرفها بأنها : (تلك الوحدة الكلية المعقّدة التي تشمل المعرفة والإيمان والفنّ والأخلاق والقانون والعادات ، إضافة إلى أيّ قدرات وعادات اخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع)[٤] ومن الغريب وصف تايلور للثقافة بهذا المفهوم بأنّ الإنسان لا يتمكّن من امتلاكها[٥] .

ومن مفهوم الثقافة ننطلق مع المفكر الإسلامي المعاصر (مصباح اليزدي) الذي جعل من الصراع الغربي ـ الجمهورية الإسلامية (الشرق الاسلامي) صراعاً ثقافياً يدور حول مسالة العقيدة والقيم الإسلامية ومحاولة تدميرها ، التي جاء بها الاسلام واكدتها الثورة الإسلامية في ايران ، فكانت بذلك هذه الثورة امتداداً لثورات الانبياء ، وسياسة الغرب محاولة للقضاء على الحركة الثقافية في الجمهورية الإسلامية[٦] .

تعدد تعاريف الثقافة

يرى مصباح اليزدي أنّ الثقافة مصطلح متعدِّد التعريفات ، وأنّ تعريفاتها تربو على خمسمئة تعريف ، وإن كان لا بدّ من تعريفها فهي مجموعة من الأصول التي تُميّز سلوك الإنسان عن سلوك الحيوان ، فتحديد

مصطلح الثقافة من خلال أركانها ، فالثقافة لها ركنان أساسيان الاول : العقيدة (الرؤية الكونية) التي تعتمد على معرفة الأمور الموجودة أي ما ينبغي معرفته ، والثاني : القيم (المثل العليا) ما ينبغي أن يوجد وما يجب على الإنسان أن يفعله[٧] .

فهذان هما الأساسان لكل ثقافة ، وبهما أيضا تمتاز ثقافة على أخرى ، وهو لا يعترض أن يكون من الثقافة الآداب العرفية ، أو الكتابة أو اللغة ، لأنها أمور إن تغيرت لا يتغيّر (جوهر ثقافة الإنسان) فالإنسان المسلم الذي يتكلم اللغة العربية ، إذا سافر إلى بلد ما وتكلّم اللغة الانكليزية ، فتغيير اللغة لا يغير ثقافته بجوهرها كما أنها لا تغير جوهر الإنسان بالذات ، والحال كذلك في الكتابة باعتبارها وسيلة من وسائل التواصل الاجتماعي ، فما يغيّر (جوهر الثقافة) هو العقيدة (الرؤية الكونية) والقيم (المثل العليا) ، ليصل مصباح بعد ذلك إلى رؤية واضحة وحاسمة ومهمة ، وهي أنّ تغيير عقائد الشخص هو ما يغير الرؤية الكونية والقيم وتحويل ثقافته من الايمانية إلى الإلحادية ، فالثقافة بهذين الركنين ترتكز على أسس ثلاثة :

رؤية كونية : معارف واعتقادات .

قيم وميول : مثل عليا .

تصرفات وأفعال : سلوكيات[٨] .

وهذه المرتكزات والاسس تُركّز في مكانة الإنسان في الكون ومعرفته بأمور ثلاثة : محله من هذا الكون ، أين هو ؟ من أين جاء ؟ إلى أين يذهب ؟ وعندما يفكر الإنسان ويدرك هذه الأمور الثلاثة ، يكّون حدّاً فاصلاً بينه وبين الحيوانية بالوصف القرآني ، لأن مصباح يرى أن معنى التفكير القرآني يختلف عن معنى التفكير العادي .

وبذلك يقسم مصباح الثقافة إلى قسمين : ثقافة إلهية ومن ضمنها الثقافة الإسلامية ، مع ما مضى عليها من التطورات ، وثقافة إلحادية معتبراً

الثقافة الغربية من هذا الفرع بدءاً بعصرِ التجدّد والنهضة وما بعد التجدّد او ما بعد الحداثة . والفرق بين الثقافتين مجموعة امور :

الكون : النظرة الإلهية إلى الكون تختلف عنها في الثقافة الغربية فهي تعتمد على أمر تعلقي ، بمعنى أنها ثقافة لا تقوم على امر مستقل وإنما على أمر قائم بالغير ، واستدلّ الشيخ مصباح بما ورد في القرآن الكريم : ﴿ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾ (الحج /٦٤) ، في حين أن الثقافة الغربية لا تنظر إلى الكون إلا بنظرة طبيعة مادية .

الإنسان : تنظر الثقافة الإنسانية إلى الإنسان باعتباره ذا بُعد روحيّ ، يبقى من خلالها الإنسان إنساناً وإن انفصلت عنه الروح بعد الموت ، مُشكِلة هذه الروح هوية وشخصية الإنسان المحفوظة في دنياه وآخرته ، وهي أيضا ما تحفظ وحدته كانسان في العوالم المختلفة التي يمرّ بها تكّونه حتّى موته وبعد البعث والنشور ، لكنّ الثقافة الإلحادية تنكر وجود هذه الروح وتعتقد بموتها بعد موت البدن ولا علاقة لبقائها مع هذه العوامل المختلفة .

القيم : الاختلاف في زاوية النظر إلى المسائل القيمية (المسائل العملية) قيم ، أخلاق ، قانون ، باعتبارها أموراً اعتبارية أم أصلية ، وهل هي تابعة إلى ذوق الإنسان أم أحكام وجدانية ، وهنا تختلف النظرة بين الثقافتين .

الدين : من المسائل التي تشكل فرقا بين الحضارتين أو الثقافتين ، بين من يجعل الدين أساساً في الحياة كالثقافة الإلهية ، وبين من يفصل بين الدين والحياة كالحضارة الغربية[٩] .

وهذا لا يعني أن مصباح يتّجه اتجاهاً سلبياً من التقدم الغربي ، فهو

يحـــاول أن يفصـــل بـــين الثقافـــة والتكنولوجيـــا ، ولا يـــرفض التقـــدم الحـــديث أو الإجـــراءات لأيّ عمليـــة تحديثيـة فـي الثـرات والآداب القديمـة ولا ينكـر التقـدم التكنولـوجيّ الـذي حصل في الثقافـة الغربيـة ومـا وصلت إليـــه فـــي الجـــانبين الاقتصـــاديّ والعلميّ ، فهو تقدم لا ينكـر ، لكنـه لا يُعدّ هذا التقدم (ثقافـة) ، وكمـا سـبق لأنّ الثقافة عنده الرؤية الكونية مـع مـا تشتمل عليه من القيم ، وخسارة هذين الامرين ، يعني خسارة الإيمـان والقـيم السامية وهذا مـا يسـعى الغـرب جاهـداً لهدمه وتخريبه[١٠] .

إن الاهتمام بمفهوم الثقافة بوصفه مفهومـاً واسـعاً ، ينتقـل مـن خلالـه مصباح من الهوية إلى الغـزو الثقـافي ، فلكـل أمـة ثقافتهـا الخاصّـة والمميـزة التي تميّزها عن غيرهـا ، وتُكـوِّن سـببا وملامح بارزة في هويّتهـا ، فالشـرقيون تُبنى ثقـافتهم بشـكل واضـح بالمعـارف الإلهيـة والمباحـث العرفانيـة : «وهـذا المعنـى ـ يصـنّفنا بـه مـا يصـفنا بـه الغربيون كأحد الملامح البارزة لهويتنا ـ ولو أننا لا يمكننا أن نحسن الظنّ كثيرا بكلامهـم »[١١] ، فمـا يُميـز الثقافـة والحضارة الشـرقية ويحـدد لهـا هويتهـا هـــي المعنويـــة الإنســـانية والاخـــلاق والعاطفـة التـي تنبـى كأسـاس علـى فلسـفة الاسـلام ونظرياتـه فـي مـا بعـد الطبيعة ، في حين ان الغـرب لا يعـرف الا بالتقـدم التكنولـوجي وحـده ، وهـو تقدم خال من العناصر المتقدمة ما أثار الامتياز الشرقي مواجهة الغرب بأقسـى مواجهـــة ، والعلائقيـــة بـــين الهويـــة ومحوهـا وبـين الغـزو الثقـافي هـو مـا يسعى الغـرب اليـه ، لقطـع الصـلة بـين الهوية والدين عند الإنسان الشرقي من خـلال القضـاء علـى الفكـر والرؤيـة التوحيدية في كل العالم .

ومـع أنـه يعتـرف بضـبابية مفهـوم الثقافة وتعقيده ، في الوقت نفسه يحدّد تعريفاً واضـحاً ومميـزاً للغـزو الثقـافي : (فهـو عبـارة عـن مجموعـة الأصـول

الفكرية القيمية التي تؤثر في السلوك الإرادي والاجتماعي للإنسان)[١٢] .

وكنتيجة للغزو الثقافي الغربي ، يميز مصباح بين نوعين من الثقافة الاسلامية ، الثقافة الإسلامية المنسجمة ، وهي ثقافة تتحدّد من خلالها القيم مع تنسيق وانسجام سلوكي ، وثقافة إسلامية لا تراعي هذا الانسجام بين القيم الإسلامية والسلوك ويصفها بأنها ثقافة لقيطة وملوثة ولا تتلاءم مع الإسلام بشيء[١٣] .

ويحدّد مصباح مجموعة من العوامل التي تتفاوت في الأهمية من جرّاء الوقوف ضدّ الثقافة الغربية ، فهو لا يكتفي بوصفها بأنها ثقافة تافهة وملوثة ، وليس سبب الوصف المتقدم هو كوننا شرقيين وهم غربيون ، بل من الاسباب وقد يكون السبب الرئيسي لهذا التقابل ، الفرق الأصلي بين الثقافة الإلهية والثقافة الملحدة ، وهي مسالةُ المادية التي يتمتع بها الجانب الغربي ، فلم تكن المخالفة للاختلاف بين الآداب والتاريخ والجغرافية ، لكنّ السبب ما تحمله الثقافة المادية من آثار وأبعاد مفسدة تؤدي إلى الانحطاط والسقوط الأخلاقي[١٤] .

والغرب يريد ويجهد بمحاولة لتغيير واضح لمحدّدات الثقافة الإسلامية (المعارف والمعتقدات ، القيم والميول ، التصرّفات والاحوال) بما يعني محاولة تغيير رؤية الأفراد إلى الله والعالم والإنسان ، والخلط او تغيير القيم الصالحة وعدم التمييز بين ما هو صالح وما هو رديء ، فالغزو يعمل جاهداً لتغيير هذه القيم ، وتعتمد تصرفات الأفراد وأفعالهم بصورة مباشرة على هذه القيم والميول بما يؤدي إلى انحرافها[١٥] .

وهنا يعتبر مصباح المعنى السلبي للغزو ، ويقابله بمعنى آخر إيجابيّ ،

يصفه بصفة وطابع إلهيين ، يمكن وصفه بـ (الاصلاح) ويشبهه بمشاريع الانبياء لتبديل القيم والسلوك المنحرف الشائع في مجتمع ما ، وهذا غزو ـ عمل ـ مقبول وممدوح ، : (ونحن نستقبل هذا الهجوم الثقافي الذي يؤدي إلى إصلاح الأخطاء والانحرافات والمفاسد في مجتمعنا)[١٦] وهذا النوع يواجه بالشكر والامتنان ، عكس الاتجاه السلبي الذي يسعى إلى تغيير عكس المطلوب ، فيقلب القيم إلى ضدها ، ويغير الاعتقادات الصالحة إلى فاسدة ، ويزرع بين الناس الترديد والتشكيك وعدم الاعتقاد ، مشفوعة بحالة من التفاهات والاعتقادات التافهة الكاذبة ، وهذا التمييز يرجع إلى الأصلين الأساسين اللذين بموجبهما تختلف هاتان الثقافتان والأعمال المرتبطة بهما من أعمال أهدافها الأساسية أهداف حيوانية مادية ، مع عدم الاعتراض على الإشباع الغريزيّ الماديّ (الاكل ، الشرب ، الجنس) ، لكنّه ينقد الجهود الكثيرة من أبحاثٍ علمية وتحقيقات يكون أساسها الغرائز المادية ذاتها ، حتى تكون الأسس التي تحلّ بها المشاكل الاجتماعية هي الاسس الغريزية ايضا[١٧]

وإنّ من الأهداف الاساسية للغزو الثقافي أيضا وسلب عقائد الأمم ، الهدف الاقتصادي ودوافعه المادّية ، لكنّ الثقافة الإلهية (ثقافة الأنبياء والمصلحين) تعتمد حين تبديل وتغيير ثقافة الناس تصحيح الاعتقاد والالتزام بالقيم العليا[١٨] .

الرؤية الكونية

يمتاز العالم الاسلامي الشرقي بثقافته الأصيلة والعريقة ، وإنَّ دبيب الضعف فيها عرضها إلى هجمات شرقية ـ ماركسية ، وغربية اوربية ـ غزو ثقافي ، ما أدّى إلى انقسام ذوي الحضارة إلى هذين المعسكرين ، فضرورة الإيديولوجية ودراستها لغرض

التحصين الفكريّ والعقائديّ للأمة الإسلامية ضد انقسام الإسلام الشرقي إلى مؤيد للشرق ، ومؤيد للغرب ، والى تائه ضائع بين ذينك الطرفين ، من هنا جاء الاهتمام واضحاً بالرؤية الكونية ـ أحد ركني الثقافة ـ وهي في الوقت نفسه الإيديولوجية بالمعنى الخاصّ ، التي تفترق عن المعنى العام بأنها تخلو من أفعال (الوجوب والمنع) ، أي سلوكيات الإنسان المشكلة لمجموع أفكاره العملية المحددة لسلوكياته ، وتحديد هذا السلوك لا يكون الا وفق نظام عقائدي ـ نظام فكري ـ يبلور الافكار العملية التي تحدد سلوك الإنسان ، فالإيديولوجية بالمعنى الخاص : (النظرة الكلية التي تدور حول ما هو موجود» والمعنى العامّ إضافة إلى ما سبق ، تحدد سلوك الإنسان تجاه ما هو موجود وتتعلق بأعمال مباشرة ـ وجوب ومنع ـ [١٩] ، وبهذا تتسم الحياة الإنسانية بالطابع الإنساني وفق رؤية كونية واقعية ، ترافقها إيديولوجية سليمة ، ويدخل ضمنها مضمون الحرية والاختيار الذي يصير الحياة الحيوانية ـ الغريزية وحدها ـ إلى حياة إنسانية باتباعها ايديولوجيتها المقررة : «فلكي تكون لنا حياة إنسانية حقيقية يجب أن نفهم ما هي أعمالنا ؟ ولأي شيء نحن عاملون ؟ أو من الواجب أن نعمل هذا أو لا ؟ وعندئذ نؤدي ذلك العمل الذي يجب أن نؤديه ، وبالطريقة التي يجب أن نؤديه بها)[٢٠] .

ويرفض مصباح اليزدي أن تكون الرؤية الكونية متولدة من الإيديولوجية وحدها أو بالعكس ، كما يرفض الإيديولوجيات ذات الرؤية الملفقة ، التي تأخذ شيئاً من هذا المذهب وشيئا من ذاك المذهب من دون مراعاة للانسجام المنطقي الذاتي بينهما ، فالثقافة التي تبنى على مقدمات ونتائج صحيحة ، وذات استنتاج صحيح بعيد عن المغالطات هو ما يكون رؤية كونية منسجمة ، ونظام فكري يتمتع بتلك

الخاصية نفسها من الانسجام الداخلي والعملي وحسب ، والقران يشير بوضوح إلى هذا التمازج بينهما ـ الرؤية الكونية والإيديولوجية ـ من خلال التفرقة التي تبينها الآيات المحكمات بين الدواب والناس فتنعتهم مرة بالكفر وأخرى بالصم والبكم ﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوابِّ عِندَ اللَّـهِ الَّذينَ كَفَروا فَهُم لا يُؤمِنونَ ﴾ (الانفال /٥٥) ، ﴿ وَلَقَد ذَرَأنا لِجَهَنَّمَ كَثيرًا مِنَ الجِنِّ وَالإِنسِ لَهُم قُلوبٌ لا يَفقَهونَ بِها وَلَهُم أَعيُنٌ لا يُبصِرونَ بِها وَلَهُم آذانٌ لا يَسمَعونَ بِها أُولـئِكَ كَالأَنعامِ بَل هُم أَضَلُّ أُولـئِكَ هُمُ الغافِلونَ ﴾ (الاعراف/١٧٩) ، فالحقيقة الإنسانية تدعو الإنسان إلى أن يفكر بقواه المدركة ليظفر برؤية كونية صحيحة تكون أساسا لسلوك حرّ مختار وهذا هو الإنسان المؤمن المتمتع بقيمة إيجابية ، والذي يقابله الإنسان المستضعف الذي لا قيمة له لوقوعه تحت ممانعة الطغاة ، والجدير بالذكر أن مصباح يقسم الإنسان إلى مجموعة من الفئات :

الإنسان المؤمن ذو القيمة الايجابية .

الإنسان المستضعف الواقع تحت ضغط الطغاة .

الإنسان الغافل الذي يكف عن استخدام التفكير المستقل وقواه المدركة .

الإنسان الكافر ذو القيمة السلبية المتعصب الناكر للإيديولوجية الحقيقية

وللرؤية الكونية بهذا المعنى ثلاثة مباحث رئيسية :

معرفة الوجود : وهي ما تؤهله للحصول على رؤية عامة عن الكون والوجود والرابطة بين المادة

والوجود والتساوي بينهما او عدمه .

معرفة الإنسان : وهو الإنسان المادي الروحي ، الذي يملك روحاً تبقى بعد البدن في مرحلة ما بعد الموت ، وما تشكله الروح من أهمية

في الحياة الخالدة وهل الإنسان مع الروح تكون حياته خالدة ام محددة ؟

معرفة السبيل : والسبيل هو الوحي الرابط للإنسان بين الدنيا والاخرة ، بين التوحيد والمعاد ، بوصفه ـ الوحي ـ حلقة وسطى بين الرؤية الكونية والإيديولوجية ، ويقع ضمن هذه المباحث النبوة ، لتكتمل الأصول العقائدية (التوحيد ، النبوة ، المعاد) ، وما يتعلق بمبحث النبوة من مباحث الامامة لتكوين نظرية كاملة ، هذا ما يحقق سعادة لا نهائية للإنسان في بحثها وإدراكها ـ من أين ؟ ، وفي أين ؟ وإلى أين ؟

التقسيم المعرفي المتقدم يتضمن نقداً للغرب لتخليه عن بعض المباحث المتقدمة ، التي تضمن حصول اليقين للإنسان ، رافضا الراي السائد في الثقافة الغربية الذي يؤكد أن حصول اليقين إنما يكون من خلال المسائل العلمية ومباحثها ، باعتبار أن هذه المسائل العلمية مسائل ذات نتائج احتمالية وليست يقينية ، مع ان اليقين هو المرتكز الاساسي كما تقدم للحضارة الشرقية الاسلامية[٢١] .

ويتضح خطل الراي الغربي اكثر والنقد الموجه إلى الغرب من خلال تقسيم مصباح الرؤية الكونية إلى اربعة اقسام :

الاول : الرؤية الكونية العلمية : فبعد ان يذكر مجموعة من تعريفات العلم ، باعتباره اعتقاداً يقيناً مقابل للشك ، او مجموعة من المسائل التي لها موضوع مشترك وتدور حول موضوع واحد كعلم الطب ، تقع الفلسفة تحت هذا التعريف ، لكونها تدور حول موضوع احكام الوجود الكلية ، ويعرف العلم ايضا بانه مجموعة المسائل المثبتة بالعلم التجريبي ، ويكون بذلك في مقابل الفلسفة ، معتمدا على الفرضيات والنظريات التي يحتاج في اثباتها إلى التجربة .

الثاني : الرؤية الكونية الفلسفية :

ويعرف الفلسفة بتعريفين الأول ، قديم ليشمل كل العلوم الحقيقية وتقسيماتها المعروفة في الفلسفة القديمة ، والثاني الجديد ، وهو ما تكون الفلسفة فيه بمقابل العلم ، لتشمل ما بعد الطبيعة وهو المعروف بالإلهيات او الفلسفة الاولى في الفلسفة القديمة .

الثالث : الرؤية الكونية الدينية : ويقصد بالدين مجموعة العقائد والمسائل الاخلاقية والاحكام والقوانين الفردية والاجتماعية ، والتي تمثل المسائل الموحى بها من السماء ومنزلة بواسطة (السبيل) على الانبياء ، وهو ما يقصد به الرؤية الكونية الدينية المنتهية إلى الوحي الالهي .

الرابع : الرؤية الكونية العرفانية : وهي المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية ، لا بواسطة العقل ولا بواسطة التجربة الحسية ، حيث يرى العارف الوجود مظهرا لنور الله تبارك وتعالى[٢٢] .

وكما ينقد مصباح الرؤية العرفانية والرؤية الدينية ، باعتبار ان الرؤية العرفانية رؤية شخصية محضة لا يمكن أن تنقل إلى الآخرين ، أو تقدّم تفسيراً للعالم يقوم على هذا الشهود ، ومن جانب آخر فإنّ السلوك العرفاني يحتاج إلى معرفة كاملة بالدين ، وهذه المعرفة لا تكون إلاّ من خلال الأسس العقلية الفلسفية ، أما الرؤية الدينية وإن تضمنت مسائل جاء بها الوحي والكتب السماوية ، كالتوحيد ومسالة وجود الله تبارك وتعالى والنبوة وغيرها ، إلا أن هذه المسائل لا يمكن الاعتماد عليها من دون تقديم برهان (فلسفيّ) لها ، خصوصا أنه يشيد بدور القرآن الكريم الذي أشار إلى مجموعة كبيرة من آيات التعقّل والتفكّر العقليّ وبرهان المسائل المتقدّمة لكن : (ورود هذه البراهين في القران لا يسلبها حقيقتها الفلسفية ، إذ لا يمكن أن توجد رؤية كونية دينية مستقلة عن الفلسفة)[٢٣] .

ينقد مصباح الرؤية الكونية العلمية التي يقول بها الغرب ، لكونها تعتمد على منهج تجريبي احتمالي ولا يمكن ان توصل إلى اليقين ، خاصة اذا كان تعريف العلم بالمعنى الثالث ، مجموعة الفرضيات والنظريات المعتمدة على التجربة ، لان الرؤية الكونية تعتمد على الفسقة : (المواضيع الاساسية للرؤية الكونية هي امور فلسفية لا بد من اثباتها بالطريقة العقلية ، ولا وجود اطلاقا لرؤية كونية مستقلة عن الفلسفة)[٢٤] .

القيم

الجانب الثاني من الجوانب الأساسية للثقافة التي بحثها مصباح هو جانب القيم ، فهل القيم ثابتة خالدة فطرية عقلية ؟ أم هي قيم متغيرة بتغير الظروف الزمكانية ؟ وهنا يُسلِّط الضوء نقدياً على القيم الغربية التي يرى أنها لا تقوم على أسس ثابتة ، وإنما على أسس متغيّرة بتغير الأقوام والأزمان ، فشيء له قيمة في هذا اليوم ، قد لا تكون له القيمة غداً ، وهذه مسألة أساسية في التفكير القيمي ، تتفرع عنها مجموعة كبيرة من المسائل منها أصول هذه القيم ومنبعها وتبرير الالتزام بها ، وهل يمكن مخالفتها أم لا ؟ وهل هذه المسائل القيمية مسائل جدّية أم غامضة ؟ وما مدى تأثيرها في الإنسان ، وهل هذا التأثير عميق أو سطحي ؟ وهل هي تؤثر سلباً أو إيجاباً في الإنسان ؟[٢٥] .

وعلى ذلك يفرِّق مصباح بين العقل النظري ، الذي يدرك من خلاله وجود الأشياء أو عدمها ، ويدرك من خلاله أيضا الرؤية الكونية ، وبين العقل العملي ، الذي يحكم بالحسن أو القبح ، بالـ (ينبغي) والـ لا (ينبغي) وهو الحكم القيمي المقصود[٢٦] .

ومن خلال تفرقته بين الواقع والحقيقة ، ينطلق مصباح لنقد الفكر الغربي الذي نظر إلى مسألة القيم بأنها

ليس لها واقع عملي ، باعتبارها احاسيس ومشاعر في انفسنا ولا يوجد في الواقع العيني المستقل عن الادراك شيء يسمى (القيم) فـ : «الحسن العقلي والخير الاخلاقي والفضيلة» يعتبرها علاقة بين أحاسيس وبين أشياء واقعية[٢٧] .

ويبين العلاقة بين (الميل) و(الواقع) في الفكر الغربي ، فإذا اردنا تحقيق شيء أو نميل اليه نستخدم عبارتي (ينبغي ، يجب) ، ونصفه بالحسن ، لكن بابتعادنا عن تحقيق هذا الشيء أو الميل إليه نستخدم العبارتين عينهما لكن بمعنى الضدّ ، لا (ينبغي ، يجب) ونصف الفعل الصادر بالقبح ، فالحسن ميل إلى الإحساس بهذا الشيء والرغبة في عمله واقعاً ، والقبح ميل عن هذا الإحساس والابتعاد عن فعله ، وبهذا تكون المصطلحات من حسن وقبح وواجب وغيرها : «أحكام عملية عقلية ليس لها واقع عيني موضوعيّ إنما هي أحكام ذاتية»[٢٨] ، وهذه الأمور ما يطلق عليها بالأمور الاعتبارية ، ويدخل ضمنها الجانب الديني أو المسائل الدينية ، والقصد من الحكم الاعتباري الحكم الذي لا واقع له ، ولا حقيقة له ، فلا شيء مطابق للواقع ، وكل ما يوجد علاقة بين أنفسنا وبين شيء آخر لا يمتلك شيئاً من الحقيقة وليس هو مطابق للواقع ، وهنا يسقط أي معنى للمطابقة أو عدم المطابقة ، فالفعل يكون مطابقا إذا توافق شيء مع شيء آخر ، وهذا التوافق أو التطابق يطلق عليه (بالوجوب) ، فالوجوب وفق النظرة الغربية ليس إدراكاً لواقع الأمر ، وبهذا لا يمكن أن يتصف بالحقيقة ، فالقيمة لا توصف بالحقيقة ما دامت تعبر عن إحساس .

وبعد هذا العرض يقدّم مصباح نقده للمسالة الغربية ، لأهميتها في الكثير من المسائل الدينية والتربوية والأسرية ، وللارتباط المباشر بين هذه

المسائل أحكام وجوبية كالحلال والحرام ـ ينبغي ولا ينبغي ـ ولتصادم هذه الأحكام وهذه النظرة بينها وبين الأحكام المتعلقة بالدين وصولا إلى قاعدة اعتمدها عليها الغرب ـ حسب وجهة نظر مصباح ـ يطلق عليها ـ قاعدة التساهل والتسامح ـ ومفاد هذه القاعدة ، إذا كانت الأحكام القيمية لا واقع لها وهي أحكام تتعلق بأحاسيس شخصية فلا ينبغي التشدد في العديد من المسائل ، فلكل قوم فعل خاصّ بهم وفق ما يحسّون ووفق ما يرون[٢٩] ، فالمسائل القيمية مسائل تخضع للتوافق والاختبار والاشتراك بين الناس ، فإن اتفق الناس على مسألة يجب مراعاتها حتّى لا تقع الفوضى والاختلاف ، ونقد مصباح لهذه النظرة الغربية ويعارضها ، باعتبار أن الأمور القيمية لا يمكن الحكم عليها بالسلب أو الإيجاب ما لم يكن وراءها واقع تطابقه ، فالاستدلال على حسن شيء أو قبحه إنما يتعلق بمقارنة القيمة مع ما تحققه من أرصدة واقعية ، يعبر عنها مصباح بأنها (قيم حقيقة) ، فإذا لم يتعلق الحسن والقبح بقيم حقيقة واقعية ، تكون هذه القيم قيماً زائفة ، لينطلق مصباح من هذه الفكرة والعلائقية بين القيمة والمطابقة ، أو القيمة والواقع مع الأحكام الإسلامية وما يتبعها من المصالح والمفاسد ، فإن انتهت هذه الأحكام ـ في الواقع ـ إلى مصالح فهي تستند إلى أرصدة واقعية وبذلك لا تكون هذه القيم (نسبية) وفق مقولات الناس وأهوائهم ، وإن وصفت بعض الأفعال بالقبح ، فهذا أيضا يُدلّل على أن هذه الأحكام واقعية لأنها عنت مفاسد واقعية[٣٠] .

ليصل مصباح إلى مسالة اصالة القيم ، فالقول بأن حفظ الأمانة أمر له قيمة واقعية ويصدق عند جميع الناس ولا يخضع لآراء الناس وأهوائهم ، وبدون حفظ الأمانة يُعاني المجتمع خللاً كبيراً ، ومثل حفظ الأمانة شيوع

الكذب الذي يؤدي إلى الخلط بين الصدق وعدم القدرة على التفاهم بين الناس وأبناء الجنس الواحد ، ويؤثر سلباً في المجتمع ، فالقول بان القيم اعتبارية او نسبية في نظرة الغرب : (مغالطة من المغالطات الشائعة في المدارس الفلسفية السائدة في الغرب)[٣١] ، التي نشأت بنظر مصباح نتيجة للتوأمة بين الليبرالية والاخلاق الوضعية والتي ادت إلى نشوء اتجاهات ثقافية مثل النسبية والاتجاه الفردي في الثقافة الغربية فالملاك في القيمة هو اللذة ، وبما أن الناس يختلفون في الالتذاذ بالأفعال والاشياء فلذة شخص ليس مثل لذة آخر ولهذا تكون الاخلاق والقيم نسبية في المنظور الغربي[٣٢] .

إن إثبات القيم يختلف بين الثقافتين الإسلامية والغربية ، ففي الثقافة الإسلامية تثبت القيم بالاستدلال والأدلة والبراهين المنطقية ، فإذا أثمرت بهذا الاستدلال نستطيع أن نثبت وجوب إحياء القيمة الأخلاقية ، لكن ليست هذه الطريقة الوحيدة بل إن تهييج الأحاسيس من الطرائق التي اتبعها الغرب لمجابهة القيم الإسلامية ومواجهتها ، لانهم لا يملكون سلاحاً يواجهون به القيم الإسلامية الأصيلة فالتجأوا إلى أسلوب الدعاية المركزة من الكتب والروايات التي يقبلها الناس ويقرأونها بما يؤدي إلى تهييج مشاعرهم واحاسيسهم بالاستفادة من الخيال ويحاولون بثّ نوع من السلوك عن طريق فيلم معين أو شخصية بطل لفيلم[٣٣] .

ويزيل مصباح الابهام عن مصطلح القيمة ، ويُميِّز بينه وبين القيمة المستخدمة في الاقتصاد ، مقسماً إياها إلى قسمين في مجال استعمالها ، فالقيمة الذاتيّة تتضح في العلاقة بين شخص وشخص آخر ، أي إن العلاقة ذاتية بينهما ، لكنّ القيمة الغيرية التي تكون العلاقة فيها للواقع

وليس للشيء في ذاته ، كقيمة المال ، فهي قيمة غيرية للفائدة المرجوة منه وليس لذاته ـ أي ليس مطلوباً لذاته ـ لكن القيمة الأخلاقية بنظر مصباح بعيدة عن القيمة بالمعنى الاقتصادي أو الفلسفي ، فالقيمة تتعلق بالأخلاق وارتباطها بالسلوك الاختياري للإنسان ، فالملكات النفسانية والأخلاقية انما تحصل نتيجة لتكرار العمل الاخلاقي وتصبح ملكات كالبخل او الكرم وغيرها : (كلّ قيمة أخلاقية موضوعها السلوك الإنساني أو مبدأها أو نتيجتها الفعل الاختياري)[٣٤] ، وللقيمة أهمية كبيرة داخل المنظومة الأخلاقية الاسلامية ، ومن جوانب متعددة ، من جانب ارتباط اخلاقيات الفرد مع الذات «النفس» ، من جانب ارتباط اخلاقيات الفرد مع الآخر (الله ، الاسرة ، المجتمع) ، في حين ان المذاهب الاخلاقية الغربية ترتبط ارتباطا جزئيا مع ما تقدم ، فقد لا تخص الآخر (الله) ، الإضافة إلى ما تحققه من عدم انسجام بينها ، فوجود تضاد او تناقض بين مجموعة القيم دلالة على عدم وجود الانسجام والاتساق بين هذه القيم (المصطنعة) ، ومما يدلل على اصطناعيتها تبدلها وتغيرها بين فترة واخرى ومن جيل إلى جيل ، لكن القيم في الاخلاق الإسلامية منسجمة ومتسقة اتساقا وانسجاما داخليين ، فهي قيم خالدة ثابتة غير متغيرة ، من بداية الدين الاسلامي إلى يومنا هذا ، ويشبهها بالشجرة المتأصلة الجذور ، وذات الجذع القوي ، ويؤكد الارتباط والانسجام بينها ويصفه بالارتباط العقلي والمنطقي[٣٥] .

ومع ما تمتاز به القيم الإسلامية من الحسن الفعلي ، تمتاز ايضا بالحسن الفاعلي ، فمصباح يؤكد ان هناك مجموعة من الافعال التي يكون فيها حسن فعلي مثل الصدق ، لكن اذا كان الصدق لغرض الرياء يفقد الحسن الفاعلي ، أي لا يترتب عليه

الأجر والثواب ، وهذا واضح من خلال تعابير القرآن الكريم في آياته (فآمنوا) حسن فاعلي ، و(اعملوا الصالحات) حسن فعلي ، أي إن الدين الاسلامي يعطي أجراً وثواباً على الفعل الأخلاقي ، وبهذا يفترق عن الفعل الأخلاقي في الثقافة الغربية والذي ليس لفعله إلا الحسن الفعلي ، فعمل الإنسان غير المؤمن مع امتلاكه للحسن الفاعلي ، لكنة يفتقر إلى الحسن الفاعلي ، فلا يكون الهدف منه الرضا الإلهي وإنما الشهرة مثلاً ، أو إرضاء الناس أو اكتساب المحبة منهم[٣٦] .

فهو يعتقد أن المصالح الحقيقة للأعمال والأفعال ترتبط بعالم ما بعد الطبيعة بما فيها من منفعة روحية ومعنوية ، وهذه المسائل لا يمكن إثباتها بالمنهج التجريبي الغربي ، وأنّ الدفاع عن هذه القيم والمحافظة عليها هو ما يؤدي إلى حفظ الهوية والثقافة الإسلامية من محاولات (التطميس) الذي تقوده الثقافة الغربية ، بل إنه يدعو إلى العنف في سبيل الدفاع عن هذه القيم ، بعد أن يفرق بين العنف الابتدائي المذموم - بمعنى الغزو - والعنف الذي يكون مواجها لعنف آخر (لرفع عنف آخر) وهو عنف لا يتسم بالذمّ ، ما زال الهدف منه المحافظة على القيم من الهجمات الغربية والمنع من تبدلها بقيم مفككة منحلة ، ويؤكد أن المجتمع الغربي يشيع مقالات غامضة الغرض منها قتل روح الإيثار والشجاعة في نفوس المؤمنين من خلال مقولتهم أن الاسلام يرفض العنف ، ليحلوا محلّها قيماً جديدة ذات صبغة تنعدم فيها الحساسية والغيرة الدينية والوطنية وتشيع فيها روح التسامح في إتّباع القيم بين الناس لغرض سلب الدين ، الذي هو أعز ما يملكه الإنسان المؤمن ، وفي المقابل يرفض مصباح استخدام أساليب الغلظة والشدّة في الدعوة إلى هذه القيم مطالباً بأن يكون الخطاب

الدعوي ، خطاب صدق وأمانة لإدراك الحقيقة والتحرر من الجهل والغفلة[٣٧] .

الدين ، السياسة ، الحق ، الحرية

من الأسباب التي أدت إلى فارق كبير بين الثقافتين من جراء اختلاف النظرة والتفسير إلى مجموعة من المقولات الفكرية في الثقافة الإسلامية ومحاولة صبغها بصبغة عفوية بعيدة عن التصور الديني لها ، شكل بدوره نقطة عداء بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية ، وكانت اهم هذه المحاور العلاقة بين الدين والسياسة ، والحرية ، والنظرة إلى الحق والواجب ، فمن ابرز المظاهر التي ادت إلى العداء بين القطبين فكرة فصل الدين عن السياسة والاعتقاد ان الكنسية ليس الا مكانا للصلاة والدعاء فالدين مكانه الكنيسة حتى اصبحت هذه النظرة دخيلة على الفكر الاسلامي ، والفصل اتسع من الفصل بين الدين والسياسة إلى الفصل بين الدين وتشريع القوانين الاجتماعية والعلاقة بين الحرية في المفهوم الديني والحرية في الفكر الغربي .

الحرية والكذب في التاريخ من الوسائل التي كانت تزرعها الثقافية الغربية من خلال (أصالة القدرة والقوة) ، ومن خلال تطبيق أفكارها وقوانينها بقوة داخل المجتمع ، ومسالة تحريف التاريخ يشير إليها مصباح باعتبارها وسيلة لإثبات النبوغ والتطور الغربي ، فقام الغرب بحذف كلّ الموضوعات التي تتعلق بالحضارات الأخرى ، لتكون الحضارة الأوروبية هي النابغة ، ولذلك حذفوا : (الاسلام من المناهج الدراسية بعد عصر النهضة حتى يتجنّبوا الاعتراف بعظمة الحضارات غير الأوروبية)[٣٨] ، ولهذا كانوا يعتبرون أنفسهم أنهم الافضل ، ويصفون غيرهم من الشعوب بانها الادنى[٣٩] .

يربط الشيخ اليزدي بين مفهومي (الحرية والدين) من جهة ، ومفهوم ولاية الفقيه من جهة أخرى ، وهذا تحت سقف الدين وفصله عن السياسة ، وينطلق من فكرة الحق ، ويعتبر الحقوق من المسائل المهمة التي سبق أن اكد الغرب أنها تتعلق بالإنسان وحق الشعب ، ويعزل الغرب بينها وبين حق الله تبارك وتعالى ، في حين أن النظرة الإسلامية إلى الحقوق وخاصة حقوق الإنسان تنشأ من حق الله سبحانه ، فحقه تعالى أن يعبدوه ويُطيعوه وينفذوا أوامره ، جرّاء هذا الحق في العبادة ، فإن هناك ثواباً ينتظر الإنسان الذي يُراعي هذه الحقوق ، لكن هذه الموضوعات لا تتفق والنظرة الغربية ، أو بعض من يُطلق عليهم مصباح (مستنيري الفكر المتدين) الذين تأثروا بالثقافة الغربية ، مُطلقين على هذا العصر ، عصر التجديد او عصر التحضر ، ومبدأهم ليس الاهتمام بالواجبات التي المفروضة على الإنسان المسلم في الدين الاسلامي ، مقابل حقوق مضمونة لهم ، فالثقافة الغربية تنتزع الحقوق انتزاعا[٤٠] .

إذن هناك علاقة بين الحق والواجب في الدين الاسلامي كما يؤكد اليزدي وهي ذات أهمية كبيرة في استمرارية المجتمعات البشرية وديمومتها ومن جملتها المجتمعات المعاصرة ، ويوضح العلاقة بين (الحق) و(الواجب) ، مؤكداً أنّه إذا كان للإنسان الأول حقٌّ على الإنسان الثاني ، فمن (واجب) الإنسان الثاني احترام (حق) الإنسان الأول ، وهذه الخاصية تنتقل من الفرد إلى المجتمع ، فيوجد حق لمجموعة من الناس إزاء مقابل هو (الواجب) لجماعة أخرى ، هذه النظرة الإسلامية تختلف عن النظرة الغربية التي تدعي الحقوق من دون أن يكون أمامها نوع من الواجب ، لذا هم يقولون بانتزاع الحق إنتزاعاً دون مقابل من

واجب[٤١] .

فمنشأ النظرة النقدية للغرب ، هو ترك العبادة لله تعالى ، فالعبودية حقٌّ له ، لكونه تعالى خالقنا ، وخالق العالم ، وبذلك يتوجب علينا (واجب) حق العبادة ، ما دفع الغربيين إلى عدم الاعتقاد بخلق العالم وعمد الاعتقاد بوجوده تعالى ، وأن منهم من ذهب للقول بوجوده تعالى من دون حق للطاعة له ، وذهب فريق ثالث إلى أنه موجود ، ومفترض الطاعة ، وله واجبات وأوامر ، لكن لا يوجد أي إجبار على الطاعة اتساقاً مع نظرية الإنسان الحرّ ، ومصدر الإعتقاد هو ما جاء به أوجست كونت حين فصل الدين عن الاخلاق ، من جرّاء هذا الفصل تحققت أخلاق لا إلهية وظهر ما يُسمّى بالدين الوضعيّ ، دين بدون إله ، بنوا له معابد لعبادة الإنسان وحققوا (دين عبادة الإنسان) وأصبح كونت نبيّاً لهذا الدين[٤٢] . فلقد أصبح مفهوم الحرية عندهم وثناً ، وأصبح من المفاهيم الدخيلة في الفكر الإسلامي ، حتى أثاروا تنافي مفهوم الحرية مع مفهوم الحكم السياسي والإجتماعي في الإسلام ، وهي مغالطة كما يُعبِّر مصباح ، رافضاً مفهوم الديمقراطية بعد أن يُقدِّم لها مصباح صورة واضحة عنها وعن نشوئها في المجتمعات الغربية القديمة ، وهو يؤكد أن هذا الاستخدام اختلف في النظام (العلماني) عن ما كان مستخدماً في السابق ، فالنظام العلماني يستخدم مفهوم الديمقراطية بما يعني فصل الدين عن السياسة والمجتمع ، فمع قولهم بالحرية لكن هذا المفهوم الجديد للديمقراطية لا يسمح للأشخاص بممارسة الشعائر الدينية في الدوائر الحكومية والمؤسسات ، إنّ القائلين بالديمقراطية يُعطون أصالة الحكم والسلطة للناس ، مع أن هذا الرأي لا يّتفق ونظرية الحق الإلهي لاعتبار أن الحاكمية كـ (حق) ليس ثابتاً للناس فرداً فرداً ، لأن جميع

الوجود متعلّق به تعالى ، فعلى الإنسان أن يُحسن التصرّف طبقاً لأوامر الله تعالى المالك الحقيقي ونواهيه ، فليس من حقّ الناس أن يُمارسوا الحُكم على الآخرين أو أن يُعيّنوا لهم حاكماً ، وبما ان الملك له تعالى ، الحاكمية له ، فهو خول النبيs واعطى له مشروعية الحاكمية على الناس والتصرف في اموالهم وحقوقهم وصلاحياتهم . كان الرسول الأعظمs ، في أعلى مركز في الدولة لكنه لم يكن له سلطة على الناس ، والناس يملكون حرية فيما يفعلون مستدلا على ذلك بآيٍ القرآن ﴿ **ذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ** ﴾ (الغاشية) ، ﴿ **وَلَو شاءَ اللَّهُ ما أَشرَكوا وَما جَعَلناكَ عَلَيهِم حَفيظًا وَما أَنتَ عَلَيهِم بِوَكيلٍ** ﴾ (الانعام) ﴿ **وَمَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ** ﴾ (المائدة) ، لأن هدف الرسالة هو معرفة الناس بالحقِّ ومسلكهم سلوك السعادة ، وهذا ما لا يكون بالإكراه لعدم انسجام الإكراه مع التربية الإنسانية ، فضلاً عن أن جوهر التربية هو معرفة الناس الحقيقة عن وعي ومعرفة[٤٣] ، ومن الإيمان الحقيقيّ التسليم والاتباع للرسولs ، لأن الإيمان بشكلٍ نظري دون التطبيق العملي بدعوى الحرية ، موقف يُشبهه مصباح بالفعل الديمقراطي حين ينتخب مجموعة من الأشخاص أصحاب المواعيد ـ المرشحون للإنتخاب ـ بعد أن يأخذوا مواقعهم في الحكومة فيبتعدوا عن الوعود التي يُطلقونها وهذا هو مفهوم الحرية الغربية التي جعل الغرب لها أكثر من مئتي تعريف مؤكداً الإلتباس بهذا المفهوم ، وأن من العقل أن يكون الإنسان حرّاً كي يعتنق الدين الإسلامي ، فمن لم يكن حرّاً فكيف يتسنى له الاعتقاد والإيمان بالإسلام ؟[٤٤] .

ومع تعدّد ألوان الحريّة الغربية ـ حرّية الدين ، حرّية العقيدة ، حرّية

الزواج . . . الخ ـ فإن هذه الحريات لا يمكن تقييدها باعتبارها حقوقاً طبيعية ، مع أن الحرية التي فرضوها مُقيّدة بحقوق الآخرين حتى أكدوا أن الحرية فوق القانون ولا يمكن تقييدها ــ فإن هذه الحرية منشأ الفساد بمختلف أنواعه ـ الأخلاقي والجنسي والاجتماعي ـ لاعتقادهم أن الدولة لا يحق لها أن تتدخل في تحديد حرية أبنائها ، وبذلك جعلوا العقائد من الأمور الفردية النسبيّة الشخصيّة ، وكان هذا من وراء الاسباب التي دعتهم إلى تزوير تعريف الثقافة ومعناها حتى يحددوا النقاط التي يتمكّنون من خلالها الهجوم على الشعوب المختلفة .

الهوامش :

[١] اية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي من مواليد الجمهورية الإسلامية الايرانية ، ولد عام ١٩٣٥ ، درس وتتلمذ على بعض العلماء البارزين مثل الامام الخميني والشيخ بهجت ودرس الشفاء والحكمة المتعالية عند السيد محمد حسين الطباطبائي ، يترأس مؤسسة الامام الخميني للتعليم والبحث العلمي في قم المقدسة ، وهو عضو سابق عن محافظة خوزستان الايرانية وحاليا عن محافظة طهران في مجلس خبراء القيادة ، له مجموعة من البحوث والمؤلفات في الفلسفة الإسلامية والمقارنة والالهيات والاخلاق والعقيدة الاسلامية .

[٢] المصدر السابق ، ص ١٨ .

[٣] كليفورد غيرتز ، تاويل الثقافات ، ترجمة : محد بدوي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت – لبنان ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٨ ، ص ٨١ .

[٤] المصدر السابق ، ص ٨ .

[٥] المصدر السابق ، ص ٨ .

[٦] الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ، اصول المعارف الإنسانية ، ترجمة : مركز نون للتاليف والترجمة ، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية ، بيروت –لبنان ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠١ ، ص ٩ .

[٧] المصدر السابق ، ص ١١ . وينظر ايضا : الغزو الثقافي ، مؤسسة ام القرى ، قم – ايران ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٥ ، ص ٧٣ .

[٨] اصول المعارف ، مصدر سابق ، ص ١١ .

[٩] اصول المعارف ، مصدر سابق ، ص ١٦٣-١٦٤ .

[١٠] المصدر السابق ، ص ١٧٠ ، وينظر الغزو الثقافي ، ص ١٣ .

[١١] الغزو الثقافي ، ص ٩ .
[١٢] المصدر السابق ، ص ١١-١٢ .
[١٣] الغزو الثقافي ، مصدر سابق ، ص ١٥ .
[١٤] المصدر السابق ، ص ٢١ .
[١٥] المصدر السابق ، ص ٧٥ .
[١٦] المصدر السابق ، ص ٧٧ .
[١٧] الغزو الثقافي ، مصدر سابق ، ص ٧٨ .
[١٨] المصدر السابق ، ص ٨١ .
[١٩] الإيديولوجية المقارنة ، مصدر سابق ، ص ١٠ .
[٢٠] المصدر السابق ، ص ١١-١٢ .
[٢١] الإيديولوجية المقارنة ، مصدر سابق ، ص ١٥-١٧ . ينظر ايضا ، اصول المعارف الإنسانية ، مصدر سابق ، ص ١٦١-١٦٧ .
[٢٢] الإيديولوجية المقارنة ، مصدر سابق . ص ١٩-٢٢ .
[٢٣] المصدر السابق ، ص ٢٤
[٢٤] المصدر السابق ، ص ٢٤ .
[٢٥] المصدر السابق . ص ١٩ .
[٢٦] المصدر السابق ، ص ٧٨ .
[٢٧] مصدر سابق ، ص ٨٠ .
[٢٨]مصدر سابق ، ص ٧٩ .
[٢٩] المصدر السابق . ص ٧٩ .
[٣٠] اصول المعارف الإنسانية ، مصدر سابق ، ص ٨٢ . وينظر ايضا : الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ، النظرية السياسية في الاسلام ، ترجمة : خليل الجليحاوي ، دار اولاء ، بيروت –لبنان ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٨ ، ج٢ ، ص ٢٦٩ .
[٣١] اصول المعارف الإنسانية ، مصدر سابق ، ص ٨٤ ، وينظر ايضا : الغزو الثقافي ، مصدر سابق ، ص ١٨١-١٨٢ .
[٣٢] الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ، النظرة الحقوقية في الاسلام ، ترجمة : وليد المؤمن ، دار اولاء ، بيروت –لبنان ، بدون طبعة ولا تاريخ ج١ ، ص ٣٦٧ ، وينظر : ج٢ ، ص ٢٦٩ .
[٣٣] الغزو الثقافي ، مصدر ثقافي ، مصدر سابق ، ص ١٦١-١٦٣ .
[٣٤] الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ، الحاجات الاساسية للادارة الاسلامية ، ترجمة : سلمان الانصاري ، دار النبلاء ، بيروت –لبنان ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٢ ، ص ١٤٨ .
[٣٥] المصدر السابق ، ص ١٥١ .

[٣٦] الحاجات الاساسية للدارة الاسلامية ، مصدر سابق ، ٢٨٠-٢٨٣ .
[٣٧] النظرية السياسية في الاسلام ، مصدر سابق ، ج٢ ، ص ٢٢٠-٢٢٢ .
[٣٨] الغزو الثقافي ، مصدر سابق . ص ٣٢ .
[٣٩] المصدر السابق ، ص ٣٢-٣٣ .
[٤٠] النظرة الجقوقية في الاسلام ، مصدر سابق ، ج١ ، ص ١٦٧-١٧٧ .
[٤١] المصدر السابق ، ج١ ، ص ١٧٧ .
[٤٢] المصدر السابق ، ج١ ، ص ١٧٨ وكذلك ينظر : ج٢ ص ٢١٠ .
[٤٣] النظرية السياسة في الاسلام ، ج١ ، ص ٨٢ .
[٤٤] المصدر السابق ، ص ١٠٧ .

✍ الشيخ الآصفي : فقيه مجدد ومفكّر مقاوم

د . سارة محمد سلمان
باحثة وأكاديمية . كلية الفقه

محمد مهدي الآصفي
سـيرته ومنهـجه الفقـهي

من عرف (الآصفي) فقد عرفه ومن لم يعرفه فما عليه إلا يُطالع تأريخ العراق منذ أربعينيات القرن الماضي ، فما من حادثة سياسية أو جتماعية أو فكرية أو دينية أو غيرها إلّا وله به موقف أو رأي منه ﷺ ، يُستشرف منه عَراقته ونجفيته وعِراقيته الصميمية . فهو العالم الديني المُجتهد ، والمفكّر الإسلامي المستنير ، والباحث المُحقق ، والمجاهد المخضرم ، والسياسي المحنك ، والأستاذ والمربّي ، والمعلم ، والذي لم يدّخر جهداً إلّا وبذله في سبيل الإسلام والمسلمين ورفعتهما . كان سماحته قد نهل الفقه وعلوم الدين ومعارف الشريعة على يد السيد (الخوئي) وعند السيد (الخميني) فكان سماحته يقف (إن جاز التعبير) على (الأعراف) بين مدرسة الإمام (الخوئي ﷺ) الفقهية النجفية

العتيدة ، وبين مدرسة الإمام (الخميني ـ قده) الفقهية الجديدة ؛ فمنهجه الفكري مزيج عجيب بين المدرستين ، رغم وجود إختلافات في الرؤى والمتبنيات لكلا المدرستين الفقهيتين ، وهو مقام ندر من يقف عالم ديني مُجتهد مثله عليه .

ومن هنا فلا بدَّ من استجلاء شخصية الشيخ الآصفي ومنهجه الفقهي وحيثيات البحث الفقهي عنده .

المبحث الأول : سيرة الشيخ الآصفي

ولأجل عرض سيرة الشيخ الآصفي يقسم البحث إلى :

المطلب الأول : ولادته ونشأته :

الشيخ محمد مهدي بن الشيخ علي محمد بن صادق البروجردي الآصفي ، ولد في النجف الأشرف في محلة الحويش سنة ١٩٣٩م من والدين صالحين ، وكان والده الشيخ علي محمد البروجردي الآصفي ممن تتلمذ على السيد الخوئي والميرزا علي باقر الزنجاني والسيد محسن الحكيم فكان علما من أعلام الحوزة العلمية في النجف الأشرف وله آثار علمية في الفقه والأصول والتفسير وله شرح على الكفاية إلا أن أغلبها ومع شديد الأسف قد فقدت على أيدي أزلام البعث الكافر ، وكانت والدته المرأة الفاضلة فاطمة بنت الشيخ محمد تقي البروجردي الذي كان أحد أعلام النجف وقادتها والذي شهد له العطاء الفقهي والأصولي ، فله نهاية الأفكار في الأصول وهي تقريرات أستاذه أقا ضياء الدين العراقي ﷺ وحاشيته الإستدلالية في الفقه وهي دورة إستدلالية على كتاب العروة الوثقى وكان من المشاركين في ثورة العشرين .

كانت نشأة الشيخ الآصفي نشأة علمية ، فقد ترعرع في وسط علمي

روحاني حيث كان والده ﷺ يصطحبه معه الى مجالس العلم وأداء صلاة الجماعة في جامعي الهندي والترك على الرغم من الظروف الشاقة وكان لوالدته الأثر البالغ في تربيته رغم معاناتها من ظلم النظام المقبور وقد ارتوى من معين بحر ذلك العلم والأدب .

تعلّم الشيخ القراءة والكتابة وقراءة القرآن على يد كتاتيب عصره أمثال الشيخ عبدالله والشيخ موسى ثم دخل المدرسة العلوية وأكمل المتوسطة والإعدادية بالدروس الخارجية ثم دخل كلية الفقه وتخرج في دورتها الأولى ثم واصل دراسته فحصل على شهادة الماجستير في جامعة بغداد والتي كانت حول ملكية الأرض .

أما في جانب الدراسة الحوزوية فقد تتلمذ على كثير من العلماء ، فدرس المقدمات عند الشيخ الدشتي ، ودرس النحو عند الأستاذ علي الساوجي ، ثم عند الشيخ محمد علي الأفغاني ، ودرس البلاغة عند الشيخ عبد المنعم الفرطوسي ، واللمعة عند الشيخ غلام رضا النجف آبادي ، والشيخ علي الكازروني ، ودرس المنطق في مدرسة الإخوان عند الشيخ اسماعيل الكازروني والسيد إبراهيم الحجازي ، والتفسير عند الشيخ السرابي ودرس الرحلة المدرسية للشيخ البلاغي عند الشيخ مجتبي اللنكراني ، إضافة لدراسته للهندسة الإستدلالية عند الشيخ مرتضى الكيلاني وتشريع الأفلاك عند الشيخ عبد الجليل العادلي ، أما في مرحلة السطوح فكان أبرز أساتذته الشيخ محمد رضا المظفر ﷺ والعلامة الشيخ عبد المنعم الفرطوسي والشيخ مجتبى اللنكراني ، أما في البحث الخارج فأبرز من تتلمذ عليه الشيخ الآصفي هو الإمام السيد محسن الحكيم ، والشيخ مرتضى آل ياسين ، والشيخ حسين الحلي والسيد الخوئي والسيد الخميني (قدس

سرهم) ، وكان لأستاذه زعيم الحوزة العلمية آية الله السيد الخوئي ﷺ أثر بالغ في شخصيته وقد أجيز بالإجتهاد من قبل الشيخ هاشم الأملي في قم عام ١٣٩٣هـ ، والشيخ مرتضى آل ياسين في النجف الأشرف عام ١٣٩٦هـ وذلك تقريضة على كتابة ملكية الأرض وقد نشرها الشيخ في مقدمة كتابه مما دعاه في الشروع إلى التدريس في البحث الخارج فدرس كتاب الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكتاب القضاء وبعض كتب البيع والقواعد الفقهية وبعض المسائل المالية كالجعالة وتخريج العمل المصرفي وفي الأصول درس الكفاية والحلقة الثالثة للصدر الأول .

المقصد الأول : أساتذته

تتلمذ الشيخ الآصفي عند كوكبة من أعلام الحوزة العلمية في مراحل دراسته الحوزوية وهم :

السيد علي الساوجي .

الشيخ محمد حجاز باشي السلطاني .

الشيخ علي الكازروني .

الشيخ إسماعيل الكازروني .

الشيخ محمد علي المدرس الافغاني .

الشيخ علي محمد الآصفي البرجوردي .

الشيخ صدر الدين بادكوبي .

الشيخ مجتبى اللنكراني .

السيد أسد الله المدني .

الشيخ مسلم الملكوتي السرابي .

الشيخ محمد رضا المظفر .

السيد روح الله الخميني .

السيد محسن الحكيم .

السيد أبو القاسم الخوئي .

السيد عبد الله الشيرازي .

السيد محمد الروحاني .

الميرزا باقر الزنجاني .

الشيخ حسين الحلي .

الميرزا الهاشمي الأملي .

السيد محمد رضا الكلبايكاني .

المقصد الثاني : تلامذته :

تتلمذ عند الشيخ الآصفي ثلة من الطلبة المفكرين والحركيين أمثال :

جميل مال الله الربيعي .

الشيخ كاظم عنبر .

الشيخ منهل الظالمي .

السيد أبو حسن الشريفي .

الشيخ أبو ستار البصري .

الشيخ أبو جعفر الطهراني .

الشيخ أبو حكيم الناصري .

الشيخ عدنان الساعدي .

السيد محمود الميالي .

السيد أبو نرجس النفاخ .

السيد أبو حامد الحسيني .

الشيخ أبو زيد الناصري .

الشيخ مؤيد العبيدي .

الشيخ كريم السراجي .

الشيخ الدكتور عبدالإله نعمة الشبيب وغيرهم .

المطلب الثاني : آثاره العلمية ونشاطاته :

لهذا الصرح الحافل والجهاد الفكري يتحصل للشيخ الآصفي جهود ونشاطات في مختلف المجالات فكان (طاب ثراه) استاذة للفلسفة والفقه والأصول والقرآن وله من النشاطات ما يدخله في معترك الحياة الثقافية والسياسية والجهادية فكان رجلا موسوعية في حقول المعرفة كافة وله آثار علمية من مؤلفات مطبوعة ومنشورات وبحوث نشرت في الصحف والمجلات ومقدمات بعض الكتب كما وله مشاركات علمية وسياسية في المؤتمرات والندوات وإقامة المحاضرات بشكل دوري . . . .

المقصد الأول : آثاره العلمية :

إتسعت آثار الشيخ الآصفي لتشمل

مؤلفات في الفقه والأصول والفكر والتربية والأخلاق . . . .

أولا : مؤلفاته في الفقه والأصول

١ــ الإجتهاد والتقليد وشؤون الفقيه .

٢ــ ملكية الأرض في الفقه الإسلامي .

٣ ـ ولاية الأمر .

٤ ـ الجهاد في الفقه ، بقلم الدكتور عبدالإله نعمة الشبيب تقريرا لدرس الشيخ الآصفي .

٥ ـ فقه المقاومة دراسة فقهية مقارنة .

٦ــ المدخل إلى دراسة التشريع الإسلامي .

٧ـ المنهج العلمي في ترتيب الأدلة الاجتهادية .

٨ ـ مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها .

٩ـ النظام المالي وتداول الثروة في الإسلام .

١٠- دور الزمان والمكان في الفقه .

١١- تاريخ الفقه الشيعي .

١٢- رائد المدرسة الأصولية المعاصرة .

١٣- تطور البحث الأصولي في الدليل والحجة .

١٤- المحقق الحلي .

١٥- الرسائل الفقهية .

ثانيا : مؤلفاته في الفكر والتربية والأخلاق :

١- الدعاء عند أهل البيت عليهم السلام .

٢- الهوى في حديث أهل البيت عليهم السلام

٣- حقيقة الحرية .

٤- الحب الإلهي في أدعية أهل البيت .

٥- السلام في الإسلام .

٦- آية التطهير .

٧- فلسفة الإمامة .

٨- دروس في الثورة الإسلامية في ثلاث رسائل منفصلة .

٩- نظرية السياسة والحكم في الإسلام .

١٠- مفاتيح الدخول الى رحاب القرآن .

١١- من وحي التقى .

١٢- الإمامة في التشريع الإسلامي

١٣- دور الدين في حياة الانسان .

١٤- التخطيط السياسي في السيرة النبوية .

١٥- الامر بين الأمرين .

١٦- أثر العلوم التجريبية في الإيمان بالله .

١٧- الانتظار الموجّه .

١٨- الجسور الثلاثة .

١٩- مع ذي النون في رحلة العودة الى الله .

٢٠- الولاية والبراءة (ولاية الله) .

٢١- المدخل إلى الإمامة .

٢٢- علاقة الحركة الإسلامية بولاية الأمر .

٢٣- دورة كتب (في رحاب القرآن) .

٢٤- من حديث الدعوة والدعاة .

٢٥- ساعات الفراغ وساعات الترفيه .

٢٦- العلاقة الجنسية في القرآن .

٢٧- في النهضة الحسينية : تقرير دروس الشيخ الآصفي في تحليل النهضة الحسينية بقلم الشيخ جميل الربيعي .

٢٨- في رحاب الإمام الحسين عليه السلام .

٢٩- شيعة أهل البيت عليهم السلام .

٣٠- الشعائر والشعارات الحسينية .

٣١- الموقف من العنف والطائفية

في العراق

٣٢- لبيك داعي الله .

٣٣- التحديات المعاصرة .

٣٤- الوعد الصادق .

٣٥- الفتنة الكبرى .

٣٦- تأملات في العرفان والسلوك .

٣٧- تأملات وتعليمات على دعاء الأسحار للإمام زين العابدين برواية إبي حمزة الثمالي .

٣٨- الأبعاد السياسية والاجتماعية من حياة الإمام زين العابدين عليه السلام .

٣٩- الثقافة القيادية والإدارية في الإسلام .

٤٠- في ضيافة الرحمن .

٤١- الأمة الواحدة والموقف من الفتنة الطائفية .

٤٢- رسالة إلى خطباء وجمهور المنبر الحسيني .

٤٣- الخطاب السياسي الثقافي الموجّه إلى أنصار الحسين عليه السلام .

٤٤- المدخل الى دراسة نص الغدير .

٤٥- حوار في التسامح والعنف .

٤٦- انتهاكات الإستكبار العالمي للعالم الإسلامي .

٤٧- التحديات المعاصرة ومشروع المواجهة الإسلامية .

٤٨- المدخل الى عقيدة الشيعة الإمامية في ولادة الإمام المهدي وغيبته .

٤٩- الخطاب الديني في الشهر الفضيل .

٥٠- سلسلة الثقافة الإسلامية : وهي سلسلة ثقافية تتضمن ١٢٠ كتيباً .

المقصد الثاني : نشاطاته :

ولأجل عرض نشاطات الشيخ الآصفي يقسم البحث إلى ثلاث نقاط :

أولا : نشـــــاطاته العلميـــــة والخدمية

تبـرز شخصـية الشـيخ الآصـفي بشـتى مجـالات الحيـاة فتظهـر فـي المجـال العلمـي والنضـالي والسياسـي والأخلاقي والعرفاني تاركة أثرة واضحة وحيـة فـي الواقـع المعـاش ، وقـد أخـذ الجانـب العلمـي موضـعة مـن نشـاطاته فمـارس التـدريس وأنشـأ المـدارس والمراكـز العلميـة وأقـام الـدورات والنـدوات الثقافيـة وكانـت النجـف الأشرف وكلية أصول الدين فـي بغداد محطـة تدريسـه الأولـى فـدرس الفقـه والأصـول والتعبيـر ودرس الفلسـفة لأكثـر مـن خمسـة عشـر عامـا وعنـد هجرته أدار مركزا دينية في جامع النقي في الكويت ثـم درس البحـث الخـارج في الفقه والأصـول فـي حـوزة قـم بعـد هجرته

لأكثـر مـن عشـر سـنوات . وعنـد عودته الـى العـراق بعـد سـقوط النظـام الصدامي عاد الى حوزة النجف الأشرف ودرس كتـاب الجعالـة ومـا تبقـى مـن مسائل التخريجات الأعمال البنوك .

وكان الأمين العام للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام في عـام (٢٠٠٠م) وعضو بارزة فـي مجلـس التقريـب بـين المذاهب الإسلامية وكانت رؤية الشـيخ فـي جعـل كليـة الفقـه المثـل الأعلـى للعلوم الدينية والمثـل الحقيقـي لحـوزة النجـف وذلـك بتوصـيته بتخصصـها بمادة الفقه والأصول كمادة أساس فـي منهجها وإلقاء المحاضرات التي تظهـر قيمة الإسلام وعالم الدين .

وتبـرز نشـاطات الشـيخ بتأسيسـه للمـدارس العلميـة كمدرسـة الإمـام الرضـا عليـة السـلام العلميـة فـي قـم المقدسة ومدرسة الإمام الحسـين عليه السلام الخطابيـة فـي النجـف ومدرسـة بنـت الهدى في النجف وقم ، كما أدار بعض المؤسسـات الخيريـة كمؤسسـة الإمـام الباقر الخيرية والتي كان لها بذلا واسعا

فـي مسـاعدة العوائـل المهجـرة مـن العراق وخارجه .

كما كان للشيخ مشاركة فعالة فـي الندوات والمهرجانات الثقافية والعلمية فـي مختلـف انحـاء العـالم وتعـد محاضرات وخطابات الشيخ قد تعدت الألف شريط في مختلف المجالات .

ولـم تخـل جهـود الشـيخ مـن نشاطات قيادية فـي المجال التعاوني فكـان يـدير بعـض اللجـان التعاونيـة لجمع الأموال وصرفها على مستحقيها من الفقراء والمعوزين لاسيما السجناء وعوائل الشهداء منهم ، وكان يجهد نفسه لإيصال تلك المساعدات .

كما أنشأ مجمعين سكنيين في قم ومشهد وأفغانستان لإسكان الأيتام والأرامل ومدينة لطلبة العلوم الدينية في النجف الأشرف ، كما كان له عدد من المساجد والمدارس في قم ومشهد وغيرها من المحافظات وقام بدعم خمسة آلاف مكتبة في القرى والأرياف والنواحي والمراكز العراقية ، فضلا عن إدارته لشبكة تبليغية تتألف من حوالي ٨٠٠ مبلغا فـي مختلـف محافظـات العراق . . . .

ثانيـــا : نشـــاطاته الحركيـــة والسياسية

كانت شخصية الآصفي شخصية حركية وجهادية فكان مثالا للدفاع ونصرة الحق والدعم المباشر لحركات المقاومة لاسيما فـي العراق ولبنان وفلسـطين فكـان دعمـه لحركـات المقاومـة بكـل الجوانـب الروحيـة والفكرية والمالية وكانت له مشاركات باهرة في المقاومة ضد أشرس نظام ألا وهو نظام حزب البعث المقبور . فقد عمل معارضة لنظام البعث فـي العراق ما ينيف على ربع قرن وقد أصدر كتابة أوضح فيه تسلط النظام البعثي فـي بيـان الهيئـة العلميـة عـن الوضـع السياسـي فـي العـراق تحـت عنـوان الهيئة العلمية فـي النجف الأشرف .

وقد لوحق من قبل النظام البعثي في العراق ما اضطره إلى الهجرة متخفيا فبدأ نشاطه في العمل السياسي والمعارضة للنظام البعثي في إيران فسافر الى عواصم ومراكز عالمية ليعلن عما يعانيه الشعب العراقي من ظلم واضطهاد . وكان نشاطه السياسي ودعمه للجهاد والمقاومة إنما هو ربط للدين ونصرة للاسلام ويظهر هذا من خلال بحوثه ومؤلفاته في الجانب الحركي والسياسي فله نشاطات كثيرة في هذا المجال كولاية الأمر والجهاد والنظام السياسي في الإسلام ، فضلا عن خطاباته وبياناته الصادرة حول المقاومة والجهاد فكان له حضور فعال في معسكرات القتال وصروح الجهاد فيدعمهم بخطاباته وبيانات ومساهماته المالية .

شارك الآصفي في مقتبل شبابه مع جماعة العلماء المجاهدين في العراق المتمثلة بمرجعية السيد محسن الحكيم والتي كانت تضم أعلام العلم والجهاد أمثال الشيخ آل ياسين والسيد محمد تقي بحر العلوم ، والسيد إسماعيل الصدر ، والسيد موسى بحر العلوم ، والشيخ خضر الدجيلي ، والسيد محمد باقر الشخص ، والشيخ محمد جواد آل راضي ، والشيخ محمد حسن الجواهري ، والشيخ محمد رضا المظفر ، ومحمد تقي الأيرواني ، ومحمد تقي آل راضي ، والسيد مرتضى الخلخالي ، والسيد محمد جمال الدين الهاشمي ، وهؤلاء الأعلام هم كبار المصلحين السياسيين في وقتهم وكانوا يتمثلون بمرجعية السيد محسن الحكيم) وانتمى الشيخ الى حزب الدعوة بقيادة السيد محمد باقر الصدر بتوجيه من السيد العسكري وأصبح من القياديين فيه الأكثر من ثلاثين سنة حتى أصبح الناطق الرسمي له بعد انتصار الثورة الإسلامية سنة ١٩٨٠م لأكثر من عشر سنوات . فاعاد هيكلية الحزب وبناءه في إيران بعدما تعرض لضربات في العراق ، كما أسهم في

تأسيس مجلس العلماء لقيادة الثورة الإسلامية في العراق فأصبح عضوا في الهيئة الإدارية لجماعة العلماء المجاهدين في العراق سنة ١٩٨٢م كما أصبح نائبا لرئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق ثم أنهى قيادته من حزب الدعوة سنة ١٩٩٩ إلا أنه بقي من الداعمين له

ثالثا : الوحدة الإسلامية عند الشيخ الآصفي

إن الهدف الأسمى من الرسالة الإسلامية توحيد الأمة وإعلاء كلمة الحق وذلك بتوحيد كلمة المسلمين وتوادهم وتراحمهم وجعلهم تحت راية الإسلام وكلمة القرآن ونبوة محمد ﷺ . فالوحدة الإسلامية «عبارة عن وحدة كلمة الأمة تجاه قضاياها الأساسية وأهدافها المشتركة ووقوفها صفا واحدا أمام الأعداء وهي الغاية القصوى للمصلحين في العالم الاسلامي» فالوحدة الإسلامية هي مصدر قوة المسلمين وإعلاء كلمتهم والعلاج الأفضل في تمزيق عامل التفرقة وتشتيت الآراء . . وقد نبع أساس هذا المشروع الوحدوي من القرآن الكريم بتعدد المواضيع ووحدة الهدف في التأكيد على الوحدة ونبذ الفرقة فأول إشارة في القرآن هي الوحدة البشرية قال تعالى : ﴿ **يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء** ﴾ .

والوحدة الطبيعية بين الناس التي بعث الله الأنبياء من أجلها قال تعالى : ﴿ **وكان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين** ﴾ وإن اختلاف الناس وتفرقهم كان سنة منتشرة فجاء الإسلام ليوحدها قال تعالى : ﴿ **ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة** ﴾ .

ولا يزالون مختلفين كما أنه بعث الأنبياء لتوحيد الأمم وأمر المسلمين

بالمحافظة على وحدتهم تحت لواء الدين والحق ، قال تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا** ﴾ ، وتظهر معالم الأمة الواحدة من خلال مقومات أساسية تجتمع بثلاثة عناوين وهي الوحدة الإيمانية والوحدة الوجدانية ووحدة المصالح المشتركة وبهذا تعد الوحدة فريضة دينية وضرورة إنسانية ، وإن مسألة الوحدة الإسلامية لم تظهر إثر الظروف الحالية بين المسلمين بل إن لها جذورة منذ صدر الإسلام الأول نظرة إلى الاختلاف الفقهي والإجتهادي على حد سواء للإسلام والاجتهاد على حد سواء وقد تصدرت مدرسة أهل البيت هذا المشروع وأكدت على ضرورته بكل الإتجاهات وتظهر لنا سيرة أمير المؤمنين عليه السلام في تعامله مع مخالفيه هذه الضرورة كما تبعه الأئمة من ولده لاسيما الإمامان الصادق والباقر عليهما السلام بهذا النهج في تبادل الرؤى والأفكار مع علماء المذاهب الأخرى) وقد سار أتباع أهل البيت عليهم السلام على نهج أئمتهم في تفعيل هذا المشروع على الواقع وجعله الهدف الأساس في سلامة الأمة والدين وفي طليعة من تناول هذا المشروع بعناية واهتمام السيد حسين البروجردي الذي كان من الأعلام المؤسسين لدار التقريب بين المذاهب الإسلامية الذي تأسس في مصر والذي بذل جهدا في توجيه العلاقة بين الشيعة والأزهر ، وقد ظهر هذا الإهتمام لدى العلماء أمثال الشهيد الثاني والمحقق الكركي والشيخ البهائي وغيرهم فكان لهم دور بارز في توطيد العلاقة بين المذاهب الأخرى في جامعة الأزهر في حين إن بعض الأعلام قد تعرض لمذاهبهم ودرس آراءهم كالعلامة الحلي والسيد مهدي بحر العلوم) ودعا السيد جمال

الـدين الأسـد آبـادي إلـى تجميـد الخلافـات المذهبيـة وتفعيـل الوحـدة بين المذاهب الإسلامية في حين أقام السيد عبد الحسين شرف الدين دعوته الوحدويـة علـى أسـاس عقائـدي وإسـلامي يـدعو إلـى نبـذ الخلافـات المذهبية .

وقـد سـار الشـيخ الآصـفي علـى خطى هؤلاء الأعـلام فـي الـدعوة إلـى الوحدة الإسـلامية ونبـذ الفرقـة وأعلـن ضـرورة تفعيـل هـذا المشـروع لإزالـة الفجوات التي أحدثها أعـداء الإسـلام ، ويرى الشيخ أن تطبيـق هـذا المشـروع يكون بنبذ الخلافات ومعالجة المسائل الخلافيـة معالجـة موضـوعية نزيهـة وجعل أصول ومفاهيم وأحكام كقاعـدة إنسـانية تتلاقـى بهـا كـل المـذاهب الإسـلامية ولابـد مـن توحيـد القضـايا السياسـية بموقـف سياسـي وحيـادي يعـالج كـل الأمـور الخلافيـة ويحكـم تنظيماتهـا ، والمتتبـع لجهـود الشـيخ يجـد أن أغلـب مـا يطرحـه فـي دروسـه ومحاضـراته وتأليفاتـه يـروم إلـى هـدف الوحـدة وضـرورة تطبيقهـا فنجـد فـي عناوينه وحدة الزعامة السياسية والولاية فـي الفقـه والأمـة الواحـدة فـي رحـاب البيت الحرام كما أنه أفرد عنوانا يهـدف به الى تحقـق هـذه الوحـدة علـى أرض الواقع باسم مشروع الوحدة الإسلامية . ولتبحر هذا المشروع في فكر الآصـفي فهو يحكم بحرمة التعدد فـي الأنظمـة والحكومات ما لم يكن هناك ما يقضـي الى ضرورة التعدد .

ويشـرع الشـيخ أصـل الوحـدة وضرورتها بملاحظة المصادر الأساسـية من العقل والفطرة والتجربة التي تظهـر قضايا الأمور التكوينية بنتيجة واحدة لا خلاف فيها وهذا مـا يبتنـي عليـه إقـرار النتيجـة التوحيديـة والتشـريعات وأصولها . . .

ويـرى الشـيخ أن هنـاك أربعـة عناصر يتقوم بها هـذا المشـروع وهـي الأصـول والفقـه والأخـلاق والآليـات

العلمية والعملية .

فالوحدة أصل باعتبار التأصيل القرآني الذي يدعو إلى الوحدة ونبذ التفرقة واعتصموا بحبل اليه جميعا ولا تفرقوا ويعد هذا الأصل ملجأ لحل جميع الخلافات بين المذاهب وتوحيدها . أما تفعيل الوحدة فقهيا فيكون من خلال التعايش الفقهي بتشريعات فقهية تسهل التعامل مع الآخرين والتعايش معهم على خلاف آراء وفتاوى ذلك المذهب تتطلبها ضرورات الوضع كما في تطبيق قاعدة التقية والالتزام ببعض المعاملات والعقود ولو كانت مغايرة لفقه المذهب المتبع ويعد الشيخ قاعدة الإلزام من أهم عناصر فقه الوحدة يصحح التعامل المشترك بين أتباع المذاهب المختلفة ومذهب أهل البيت عليهم السلام وهي : «قاعدة شريفة جليلة تحقق جوا سليمة للتعايش الفقهي بين المسلمين» ، كما ويطبق (طيب الله ثراه) عنصر التعايش الفقهي بقاعدة الحصانة التي تمنح المسلمين حرمة تحد دون التعرض لهم أو إهانتهم وبهذا يكون الإسلام قد حصن المسلم وجعل حرمته أعظم الحرمات وتطبيق هذه الحرمة على المسلمين كافة هي دليل على توحيد الأمة وجعلها تحت رعاية واحدة ، ويرى الشيخ أن حسن التعايش والتواصل بين المسلمين بالألفة والتعاون ونبذ التطرف والتعصب هو عامل مهم لإنجاح هذا المشروع الوحدوي المهم ، وقد حث أهل البيت على هذا التعايش والتراحم فقد ورد عن معاوية بن وهب قال : قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام : كيف ينبغي لنا أن نصنع فيما بيننا وبين قومنا وفيما بيننا وبين خلطائنا من الناس ؟ قال : فقال : «تؤدون الأمانة اليهم وتقيمون الشهادة لهم وعليهم ، وتعودون مرضاهم وتشهدون جنائزهم» ، ولأهمية هذا المشروع الذي يعد «مشروع عمل فقهي وسياسي واجتماعي» يرى الشيخ أن هناك آليات

مهمة يحققها هذا المشروع منها آليات علمية ومنها عملية وتطبيق هذه الآليات بثلاثة محاور الأول منها تقليص المساحات من الأصول والفروع وجعلها تحت عناوين وقواعد محددة يعتمدها المسلمون كافة في استنباطاتهم والمحور الثاني رصد المواضع الخلافية بين المسلمين ومعالجتها بالشكل الموضوعي والهادف فضلا عن ضرورة التعاطي والتبادل العلمي بين المذاهب الإسلامية والاطلاع على آرائهم ومناقشتها وهذا ما يبث روح المحبة والتعاون بين المسلمين وتقبل آراء ونظريات الغير فضلا عن هذه الآليات العلمية هناك آليات عملية لابد من العمل والاجتهاد في الوصول إليها وتطبيقها ويظهر لنا القرآن الكريم أولى هذه الآليات من خلال الدعوة إلى الطاعة ونبذ الفرقة فـ«الطاعة هي التي تحفظ وحدة الأمة ووحدة الصف ووحدة الموقف والقرار والكلمة . . . وهذه الوحدات الخطيرة لا تتحقق من دون الطاعة بالضرورة» .

ويعد الشيخ الطاعة من الآليات المهمة لوحدة الأمة لاعتبارها كلاما فعالا في نبذ النزاعات بين الأمم وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتهب ريحكمه فقد قرن الخلاص من النزاعات والتفرقة بوجوب الطاعة لمن يملك زمام الأمور وفي قبال ذلك يرى الشيخ من المطاوعة والتنازل عن بعض القضايا والأمور سببة وعاملا مهمة للمحافظة على الوحدة وعدم إثارة الفرقة ونجد في سيرة الإمام علي عليه السلام مثالا لتطبيق المطاوعة عندما غصب حقه من الخلافة ولم يثر الخلافات للمطالبة بها وللتعاون والتناصر والتلازم بين المسلمين في السراء والضراء ضرورة أساسية لوحدة المسلمين عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «تواصلوا وتباروا وتراحموا وكونوا إخوة بررة كما أمركم الله عز وجل» .

ويرى الشيخ الآصفي أن الأمة تتوحد بسبعة أركان وهي وحدة الأمة لقوله : ﴿ **إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدوه** ﴾ ووحدة الولاية ﴿ **وإنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون** ﴾ ، والنسيج الاجتماعي للولاء ووحدة الطاعة السياسية والبراءة من الأعداء والساسة ووحدة المسؤولية العامة للمسلمين كافة كما في قول الرسول صلى الله عليه وآله «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» وأخيرا وحدة الحصانة والحرمة .

المطلب الثالث : وفاته ومدفنه وأقوال العلماء في حقه

توفي الشيخ محمد مهدي الآصفي في بيته الكائن في مدينة قم المقدسة بين أفراد أسرته في صبيحة يوم الخميس السادس عشر من شعبان سنة ١٤٣٦ه الرابع من حزيران ٢٠١٠م بعد أدائه صلاة الفجر عن عمر يناهز السادسة والسبعين ، وقيل الثمان والسبعين ، إثر مرض عضال أصابه وقد حكي بأنه أدى صلاته ملطخة ملطخة بدمائه الطاهرة إثر ذلك المرض ، وكان لنبأ رحيله صدى كبيرة وأثرة بالغة في قلوب المؤمنين في إيران والعراق والبحرين والكويت والسعودية ولبنان فقد بكته شخصيات دينية ومؤسسات فكرية وعلمية وقيادات سياسية) ، وجميع الشرائح الاجتماعية التي كانت لها صلة بالشيخ . وقد تأخر جثمانه الطاهر في إيران ليومين فصلى عليه الشيخ مكارم الشيرازي في قم المقدسة ثم جيء به الى العراق حيث وصيته أن يدفن في مقبرة السلام بجوار قبري هود وصالح عليهما السلام فشيع في النجف الأشرف وشارك في تشييعه شخصيات دينية وسياسية من إيران والعراق وعلماء الحوزة الدينية ومراجع الدين وقد صلي على جثمانه في النجف الأشرف الشيخ إسحاق الفياض ثم نقل إلى مثواه الأخير بجوار قبري

هـود وصـالح عليهما السلام ، وتظهـر أقـوال العلماء في حقه قدس سره من خلال من نعاه مـن العلمـاء والمراجـع العظمـاء فقـد وصـفه آيـة اللـه الخـامنئي بالشخصـية الجامعة للفكـر والنضـال والزهـد فجـاء فـي بيانـه (دام ظلـه) كـان «فقيهـاً ذا فكـر متجـدد ومتكلمـة مـاهرة ومؤلفـة مثـابرة ومـؤثرة ، فكانـت ثمـرة عمـره المبارك عشرات الكتـب المفيـدة التـي تهـتم بالقضـايا الإبتلائيـة فـي مجـال العقائـد والكـلام والفقـه ، كمـا كـان للمرحـوم مـاض مشـرف فـي سـاحات الجهاد السياسي والاجتماعي بالعراق ، وكـان فكـره الـوزين وتحليلـه العميـق لقضـايا المنطقـة مـن مميـزات هـذه الشخصـية الجامعـة الأطـراف ، وكـان زهده ورغبته عن متاع الـدنيا ومعيشـته الطلابية الفقيرة من خصوصياته البـارزة لهـذه الشخصـية العلمائيـة الرفيعـة الشأن . . . . » ، كما أن لمرجعية السيد السيسـتاني (دام ظلـه) تقييمـا لهـذه الشخصـية التـي جـاء ذكرهـا بنعيـه (طاب ثراه) حيث وصفه بأنـه «كـان نموذجاً للعالم العامل بعلمه الزاهـد فـي الـدنيا الراغـب فـي الآخـرة المتمسـك بسنة النبي وأهل بيتـه الأطهـار عليهم السلام ، وقـد عقـب الأسـتاذ عبـد الإلـه شـبيب على هذا التقييم بأنه منتـزع مـن روايـة فضـل الفقيـه التـي وردت عـن أبـي جعفـر عليه السلام : إن الفقيـه حـق الفقيـه الزاهـد فـي الـدنيا الراغـب فـي الآخـرة المتمسك بسنة النبي صلى الله عليه وآله ، فيـرى أن الإفـادة مـن هـذه الأقـوال لابـد أن تصـحح مسـار الفقهـاء فـي عملهـم ومـواقفهم فـإن وجـود مثـل هـذه الشخصـيات يجـب أن لا تهمـل أو تهمش بالحضور والكلمات فحسب بـل تكـون الإفـادة فعالـة وملحوضـة فـي ميادين الواقع المعاش .

كمـا وصـف الشـيخ الآصـفي بأنـه «ليس كما يقال قل نظيره ، بـل هـو لا نظير له» ، وقد ذكر أحد الـذين عايشوه بأنـه «كـان مـن الجيـل الـذي حمـل سـجية الرجـال العظمـاء ، والعلمـاء

الأفذاذ ، وفي مقدمتهم السيد الإمام الخميني ، والسيد الشهيد الصدر (قدس) ، فقد اشترك مع هؤلاء العظام في أداء التكليف الشرعي والذوبان في الإرادة الإلهية ، والإخلاص المذهبي ، فلم يكن يشغله في الدنيا غير ذلك» .

وبهذا فقد برزت شخصية الشيخ الآصفي بأخلاقه وزهده التي أصبحت من صفاته التي لا تنفك عنه على الرغم من مكانته العلمية والسياسية فلا يغفل نفسه عن الفقراء والمحتاجين وكان يرضى لنفسه القليل ويعطي الكثير . فضلا عن أخلاقه وتفانيه للولي الفقيه فقد كان ذا حنكة وتدبير في قيادة الأمور . . . ، وكان من يلتقي بالشيخ ويعاشره له قصة ومزية تذكر للشيخ عن طباعه وأخلاقه وهذا إن دل على شيء إنما يدل على صدق هذه الأخلاق وتطبعها في شخصيته المباركة وهذا ما جعل من بعض العلماء والفضلاء تقيمه ووصفه كنموذج للورع والعلم وما أدى الى اختياره من قبل الإمام الخامنئي ممثلا عنه في العراق .

المبحث الثاني : منهجه في التصنيف

الكتابة البحوث والدراسات مناهج يتبعها الباحث وقد كان للشيخ الآصفي في كتاباته الفقهية وغيرها مناهج يسير عليها ، وفي هذه الدراسة نتعرض للمنهج الذي كان يتخذه الشيخ في دراساته الفقهية ومدى تأثير العوامل الأخرى على بحوثه ولأجل ذلك قسم البحث الى مطلبين ، الأول : بيان منهجه الفقهي في التصنيف والثاني : في مدى تأثير التجديد والمعاصرة على كتاباته .

المطلب الأول : المنهج الفقهي عند الشيخ الآصفي

ترك لنا الشيخ الآصفي من التراث العلمي والفكري عددا من الأبحاث

والمقالات والكتب ما يعالج بها المسائل والموضوعات من وجهة نظر فقهية والتي نلتمس من خلالها قراءة الأبعاد الخاصة لمنهج الشيخ الفقهي ، وهذه الجهود التي بين أيدينا ماهي إلا إنعكاسا لذلك المنهج والتي نلمح من خلالها اتفاقه مع أقرانه من الباحثين والعلماء أحيانا واختلافه عنهم أحيانا أخرى ، إن تكريس جهود الشيخ الآصفي إنما تعكس أثرها على الإنسان المسلم أولا وأخيرا وعلى الرغم من تعدد مناحي واتجاهات الشيخ في تراثه العلمي نرى أنه يخرج لنا جهودة في الجانب الفقهي فلم يكن الفقه بعيدا عن تطلعات الشيخ ونشاطاته على الرغم من تبرعه في المجال الفكري والثقافي إلا أنه جعل للفقه حصة من مساعي بذله ونشاطاته بوصف أن هذا العلم هو السبيل الشرعي لجميع المتطلبات والقضايا التي تعترض الأمة وعليه فأن ما يبذله العلماء في هذا الجانب يعد مسؤولية كبرى تقع على عاتق مشرعها ولا تكاد تخلو من هموم واشكالات تعترض مسير تحركها فكلما كان الفقيه أكثر تطلعة بمواقع الإسلام ومتأثرة بروحه ومبادئه كان أجدر في تحقيق هذه المهمة وكما يعبر عنها الشهيد الصدر بقوله : «بقدر عظمة المسؤولية التي أناطتها الشريعة بالعلماء شددت عليهم وتوقعت منهم سلوكا عامرة بالتقوى والإيمان والنزاهة ، نقية من كل ألوان الاستغلال للعلم ، لكي يكونوا ورثة الأنبياء حق» ، وعليه يرى الشيخ الآصفي أن عمل الفقيه لابد أن يراعى فيه مصادر التشريع المعتبرة ولا يكون معتمدة على مسبقات ذهنية علمية أو غيرها كدليل يستدل به في استنباطه فإن مثل هذا الإستناد يعكس تأثير سلبية على الفقه وسلامته وبهذا يرى الشيخ أن هناك مسالك محظورة يجب على الفقيه تجنبها حتى لا يخرج عن جادة هذا العلم وأهميته كما في البناء على فرضية معينة خارجة عن أدلة

التشريع سواء كانت علمية أم عرفية وعليه «يكون الاجتهاد غير مؤمن بدرجة كافية معذرة للفقيه» ، وكما يقول (طاب ثراه) إن على الفقيه أن يكون همه الوصول الى الحجة الشرعية للتوصل بها إلى الحكم الشرعي وليس ابتغاء الحجة التي تسند رأي الفقيه أو نظرة أو افتراضه الذي قرره في ذهنه مسبقة ، فلا يمكن التبني للرأي ثم اثبات الأدلة له اثبات افتراضية فالحكم إنما يصدر بعد أن تثبت له الأدلة الشرعية المعتبرة من دون تكلف أو تمحل . فاعتماد الحجة في الاستنباطات تعد غاية في الأهمية في نظر الشيخ الآصفي فهو إنما يستند في جهوده الفقهية على الآليات الفقهية المعتمدة لدى الشيعة الإمامية والمعبر عنها بالأدلة الشرعية من كتاب وسنة وعقل وإجماع فإن طريق اعتماد الحجة هو أساس الجهد الفقهي فهو يعد «منهج علمي يمكن أن تتوصل به المذاهب الفقهية الإسلامية إلى رأي واحد أو آراء متقاربة في فهم أدلة الإجتهاد وتحديدها» ، كما ويوضح أن أدلة الإجتهاد الأربعة (الكتاب والسنة بمعناها الواسع والعقل والإجماع) تكون منطلقة جيدة لتوحيد الرأي الفقهي والوصول الى آراء فقهية موحدة» ، وبهذا نرى أن جهود الشيخ الآصفي الفقهية غالبا ما تتعاطى مع النصوص الدينية ولا تتوقف استدلالاته على حاكمية الكتاب فحسب بل تتعداها إلى التحليل والمناظرة بالروايات والأدلة الأخرى وبهذا يرى (طاب ثراه) بأن هناك ضرورة في إعادة ترتيب أصول الإستدلال والإحتجاج الفقهي وعليه يقول : «نحتاج إلى إعادة النظر في المنهجية الفقهية المألوفة ، كما نحتاج حقيقة الى استحداث أبواب وعناوين جديدة في الفقه) . ويذهب الشيخ الى ضرورة التخصص في المنهجية الفقهية فأكثر ما يمكن الفقيه من استيعاب المسائل الفقهية

وزيادة كفاءته العلمية وخبرته الفقهية هو سلوكه الطريق الإختصاص في البحث الفقهي) وبهذا في «إن مسألة التخصص في الاجتهاد والتقليد ضرورية ولابد منها» . انطلاقاً من هذا الأساس يتضح لنا المنهج الذي يتخذه الشيخ في دراساته الفقهية على الرغم من كونه لا يقتصر في دراساته على الجانب الفقهي فقد يغلب عليه الجانب التحليلي والفكري والتأريخي مع كون المسألة مطروحة بالجانب الفقهي فما يميز منهج الشيخ الآصفي تعدد مناحي الموضوع لكل الجوانب فهو يخرج عن جادة المسألة الفقهية بشكل واسع ليطرح المسألة من جانب تأصيلي أو عقائدي أو تاريخي ونحو ذلك ، فضلا عن ربط المسألة بالواقع المعاش فنرى ظهور التعمق والتأصيل في بحوثه مع المعاصرة والتجديد في آن واحد وهذا ما يثبت كونه من المجددين والمعاصرين للفقه الإسلامي ، فالمسائل الفقهية التي يطرحها الشيخ إما تكون ضمن فقه المجتمع فهو لا ينظرفي دراساته الى الواقع الفردي إلا أن أغلب دراساته الفقهية تعتمد على آراء الآخرين ونظرياتهم فيطرح الموضوع بصورة شاملة لكل الآراء ليتوصل في نهاية البحث الى الرأي المتبنى من هذه الآراء ، فبحوث الشيخ الآصفي إنما تعتمد على نهج البحث العلمي المتبع لدى الباحثين والدارسين فقد لا يعد الشيخ من المتبحرين في الجانب الفقهي بقدر ما كونه رجلا مفكرة لذا فان طرحه للمسائل الفقهية تكون بجوانب مختلفة لدى تعرضه لواقع المسألة فلا يبحث المسائل إعتباطاً إنما يبحث في المسائل التي يتعرض لها الواقع المعاش في عصره . كما أن المقارنة بين المذاهب الأخرى والمذهب الإمامي تعد الميزة الأساسية في منهجية الشيخ الآصفي فضلا عن النقد والتحليل لكل رأي وترجيح ما يراه موافقا لرأيه ، وتكاد لا تخلو هذه

الميزة من أهمية في اثبات المسألة الفقهية وتعضيدها .

ويعتمد الشيخ في طرح المسائل الخلافية على منهجية مخالفه عن منهجية طرحها عند الآخرين وهذا يدل على أن للمنهج المتبع أهمية في إثبات المسألة من عدمها وبهذا يرى الشيخ «إن إجراء تغيير في منهج البحث يؤدي الى تغيير واضح في نتيجة البحث» لذا فهو يحاول أن يعالج القضية الخلافية من خلال تغيير منهج طرحها ليصل إلى نتيجة مغايرة عن سابقيتها كما نرى ذلك جليا في البحث في قضية ولاية الفقيه فقد حاول الشيخ أن يصل إلى نتيجة مغايرة لمن يرى عدم ثبوتها من خلال تغير طريقة طرحها ، فقد اختلفت منهجية الشيخ الفقهية في دراسة ولاية الفقيه من خلال توسع عميق في أصل هذه المسألة فيبدأ بالجانب العقيدي لأصل الحكم باثبات أن أصل الحاكمية لله تعالى . . . . وبيان التصور الجاهلي لمعنى الألوهية واثبات وحدانية الله تعالى ومعنى أصالة الحاكمية في الجانب الفقهي من خلال بيان خصائص الفقه الإسلامي في اثبات مبدأ الحاكمية والولاية فقد ذكر الشيخ أن الفقه الإسلامي يتصف بخصائص لا نظير لها في المجالات الأخرى منها شموله لأبواب المسائل والموضوعات في كل زمان ومكان والصبغة الاجتماعية التي تنعكس بصورة واضحة على هذا العلم لما له من أثر واضح في معالجة القضايا التي تعترضه فضلا عن خطاباته المنوعة فالخطاب الشرعي تارة يكون موجهة إلى الفرد ذاته وتارة إلى خصوص المكلفين وهذا التنوع في الخطاب يعتمد على الهدف والغاية التي يروم اليها الشارع المقدس ، وانطلاقا من هذه الخصائص يربط الشيخ طاب ثراه) الولاية والحاكمية بالفقه من خلال اعتبار ضرورة الحاكمية والسيادة في الفقه الإسلامي فمن خصائص الفقه

الإسلامي وجود فقه الحاكم فالإسلام مع أنه دين التسامح والحرية إلا أنه يحدد تشريعاته من خلال ضوابط وقوانين تلزم المكلفين بالأداء ضمن تشريعات الحدود والقصاص والديات ونحو ذلك وبهذا يصل الشيخ الى حقيقة غاية في الأهمية من وجهة نظره من خلال المسؤولية الفقهية في وجوب الدعوة الى حمل الرسالة السماوية والدفاع عنها ومواجهة الأعداء الإدامتها ونصرها ولا يتم ذلك كله إلا بوجود حكام وولاة يتولون قيادة أمور المسلمين ويدافعون عن رسالته السماوية وبهذا الطرح العميق يصل الشيخ إلى البحث في ولاية الفقيه واثباتها) . وهذا ما يميز منهج الشيخ الآصفي في جهوده الفقهية ولا تكاد تخلو دراساته في الجانب الفقهي من هذا اللون من التغيير والتوسع إلا إنه وبكل هذا التوسع يظهر على بحوثه الجمع بين المنهجية الحوزوية والمنهجية الجامعية المنظمة فضلا عن المزج بين لغة المتن والنص مع لغة الواقع وهذا ما يجعل منهجه ذا أبعاد مختلفة .

المطلب الثاني : التجديد والمعاصرة عند الشيخ الآصفي

لأجل عرض ومعرفة التجديد والمعاصرة في جهود الشيخ الآصفي لابد أولا من معرفة عابرة لهذا المصطلح من خلال تعريفه لغة والمراد منه اصطلاحا والتعرف على الضرورة والأهمية التي يعكسها هذا المعنى على المناهج العلمية ومن ثم الإطلاع على مدى تطبيق الشيخ الآصفي لهذه المعالم في جهوده المطروحة ومدى أهمية هذا الشيء من وجهة نظره (طاب ثراه) .

المقصد الأول : التجديد ماهيته ومعالمه

التجديد لغة من الجديد وهو جعل الشيء جديدة ، فهو نقيض الخلق ،

ويجد بالكسر صار جديدة وأجد ثوبة واستجده لبسة جديدة ومنه قولهم جدد الوضوء والعهد ، والأجد بالكسر : هو الإجتهاد في الأمر والتجديد هو الإجتهاد ، وقد جئ به الأمر اذا إجتهد به .

أما اصطلاحا فهو إعادة خلق القديم البالي الذي غشيه عوادي الزمان الى حالته الأولى ، فالتجديد في الفقه إنما هو إعادة إحياء ما اندرس من معالم وقضايا في زمن قديم الى أصله المعهود ومحاولة نشر هذه المعالم بصورة جديدة بين الناس وأيضا التصدي الى ما استجد من تلك المعالم في العصور المتأخرة وبذلك يكون تجديد الفقه انطلاقا من تجديد الأطر التي تحيط بالعملية الفقهية والمتمثلة بإحياء الفكر الديني والقيم الحوزوية والمناهج العملية المعتمدة ونحو ذلك ، وعليه يمكن وصف التجديد في الشرع عين التجديد اللغوي فضلا عن ما تقتضيه من إضافة الى الشرع من مدلول خاص ومعنى جديد ، فيعتبر التجديد من أهم المعالم التطويرية لعلم الفقه وللأمة الإسلامية ، فالأحكام الشرعية على الرغم من ثبوتها إلا أن تزايد الوقائع وتجددها باستمرار تبعا لتغير العصور بحاجة الى التدرج باستيعاب ما استجد في حياة الإنسان فالتجديد في الفقه إنما يعكس أهميته أمام المنعطفات التي تظهر في الحياة البشرية والتحديات التي تواجهها الأمة فالحاجة الى التجديد تغدو أكثر إلحاحا في تلك العصور بوصف أن الفقهاء السابقين إنما أعطوا آراءهم وفتاواهم من خلال الواقع والبيئة التي عاشوها وتفاعلوا معها فمع التغيير في الأوضاع والتطورات يجب أن يكون الاجتهاد اكثر جرأة وانفتاحا في هذه العصور .

ويرى الشيخ الآصفي أن «الجمود في الإجتهاد على وضعية إجتماعية خاصة يفقد الفقه الإسلامي أكبر ميزاته التشريعية والاجتهاد في المذهب لا

يختلف عن الاقتصار على النصوص الفقهية في شيء وما لم يطلق الفقه من قيد حصر الإجتهاد في مذهب خاص لا يتأتى للفقه الإسلامي أن يسهم بوصفه كائن حي في تسيير الحياة الإجتماعية وتطوير الأوضاع الإجتماعية ومواكبة الحاجات البشرية المتطورة» فالقضايا التي تعاصر الإنسان في مختلف المجالات تحتاج الى ضرورة في التوسع الفقهي ومعالجة لكل ما يعترضها من إشكاليات وهموم وهذه التفاعلات لا يمكن معالجتها إلا عن طريق التوسع في المجال الفقهي والفكري وفي اقتراح للعلامة محمد مهدي شمس الدين في ضرورة أن يكون هناك فقه بيئي وفقه تنظيمي وفقه علائقي وغيرها . فقضايا البيئة وقضايا التنظيم المجتمعي لمجالات حياة الانسان كافة تقتضي هذه الضرورة الملحة في التوسعة والإستيعاب ، فالتجديد الفقهي إنما يظهر على حركة المجتمع وما يتجدد فيها من قضايا وأمور فهو بذلك يعبر عن إستجابة طبيعية لتنظيم الحياة ومواكبة المستجدات ومتابعة شؤونها ، والشريعة إنما وضعت أسس ومفاهيم تصوغ على أساسها حياة المجتمع لتحقق التطابق بين الأفكار والمفاهيم الشرعية وبين السلوك والممارسات الإجتماعية فحياة المسلم إنما تكون تعبيرا عن أفكاره وعقائده تبعة للواقع الذي يعيشه ، فمن تلك الأسس التي تتبناها الشريعة الإسلامية ضرورة وجود الإجتهاد والتجديد في الممارسة الفقهية بغية التواصل والمواكبة لتغيرات الحياة والتطورات المستجدة في كل زمان ومكان ، وبهذا فالتجديد في عصرنا الحاضر إنما هو إجتهاد لما لم يرد فيه حكم ولم يذكر لدى الفقهاء السابقين من مستجدات عصرية سواء كان حكمة مستمدة من كتاب أم سنة أو وليد إجتهاد فقهي ، وقد يعبر عن تصحيح لفهم خاطئ وتنقية الأحكام مما لحق بها من بدع وعادات دخيلة

على الإسلام ، فالشريعة الإسلامية إنما تظهر معالمها من خلال المنطق التجديدي الذي يعالج به مشاكل الحداثة والمعاصرة وإيجاد السبل التي تلائم بين الحكم الثابت بأصوله وقوانينه والعصور المتغيرة وكيفية إيجاد المخرج والتلائم بين أصول الشريعة والتعامل مع الوقائع والمستجدات . . . فكل أشكال التطور والتقدم وحركة المجتمع الحضارية وعلاقاته السياسية والإجتماعية إنما تتقبلها الشريعة ما دامت لا تخالف ثوابت العقيدة ولا تناقض قيم الإسلام وثوابته ، فالإسلام دين اليسر ﴿ **ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** ﴾ وما التحولات التي ظهرت على امتداد العصور وطروء الحالات المختلفة على الإنسان والمجتمع إلا دليل على هذا القبول ومراعاة الشريعة لتلك الحالات وعلاجها إنما يتم من خلال تطبيق الفقه للعناوين الثانوية وحكومتها على الأدلة الأولية فتغير تلك الأحكام الى أحكام أخرى تتناسب مع مستجدات العصر .

المقصد الثاني : التجديد الفقهي في منهج الشيخ الآصفي

يعد الشيخ الآصفي من رواد الحركة التجديدية للفقه وأساليب استدلالاته فضلا عن تعمقه بالفكر والأخلاق والمجالات الثقافية ، فيرى الشيخ أن تقدم الفقه تابع لتقدم الحياة العصرية فهناك الكثير من المسائل التي تحتاج الى إستنباطات وإجتهادات جديدة لم تكن مشرعة في أبواب الفقه مثل مسائل المصارف والعملات والمسائل المتعلقة بالطب والقضايا السياسية والإدارية ومسائل البحار والبيئة والرياضة ونحو ذلك ويعتقد (طاب ثراه) أن الثورة الإسلامية التي قادها إمام وفقيه معاصر ومجدد تعد من أبرز أسباب تحول الفقه من مرحلة الإبتلاء إلى مرحلة التفاعل وعليه فهو يرى أنها ثورة فاصلة بين مرحلة فقه

الإبتلاء التي كان المسلم فيها مبتلي بالمسائل العصرية دون أن يجد علاج لها وبين الفقه الحاكم المتفاعل مع الظروف الحضارية والمدنية التي يعيشها الإنسان .

فما قام به الإمام الخميني إنما هو التحرر والإنقلاب الإيجابي من حالات الركود والجمود الى حالة الحرية والإنفتاح المشروع ، وهذا يعد إنجازا عظيمة يعكس أثره على النهج الإسلامي بصورة عامة وعلى النهج الفقهي بصورة خاصة وبذلك يقول السيد الخميني : «إن منبع مخاوف وقلق الإستكبار هو أن يكتسي الفقه والاجتهاد الصبغة العلمية والواقعية ويوجد لدى المسلمين قدرة التعامل ـ مع القضايا المعاصرة وفق أحكام الفقه الإسلامي ـ وإلا فما هو سر تلك الحالة التي انتابت ناهبي العالم بمجرد إعلان ذلك الحكم الشرعي الإسلامي» .

فما تمتاز به الشريعة الإسلامية من الثبات والديمومة لكل زمان ومكان الأمر الذي جعلها خاتمة الشرائع وما يستجد من أحداث وتطورات وما يؤدي إلى تغيير وتجديد في الأحكام إنما هو بطبيعة الحال تغيير في التطبيق وليس تغيير في التشريع وبذلك يقول الشيخ أن «الأحكام الشرعية الكلية ثابتة لا تتعرض للتغيير والشيء الذي يتعرض للتغيير والإختلاف هو الصورة التطبيقية للأحكام الكلية الشرعية في الأوضاع الاجتماعية المختلفة» فبحكم القضية الأولى فإن النصوص الشرعية محدودة بالكتاب والسنة ومساحة المستجدات والمتغيرات مساحة متغيرة ، وعليه يرى الشيخ بأن تغطية هذه المساحة المحدودة لتلك المتغيرات لا إشكال إنما تكون بدور الإجتهاد وهو ما ميز الشريعة الإسلامية بالمرونة والسعة مما يجعلها قابلة للتوسعة والتجديد وهذا الطريق لابد أن يستند على فوائد وقواعد تمكنه من العمل الجاد والصحيح وعليه فلا

يمكن أن يخرج عن جادة التشريع وقوانينه «ومن الواضح أن للإجتهاد في الفقه الإسلامي أصولا وقواعد وحدودة خاصة ، مستخرجة من الكتاب والسنة والعقل» فمهمة الإجتهاد في حفظ الخطوط العريضة للتشريعات الإسلامية من خلال تطبيقها لكل ما استجد من أمور زمنية أو بيئية ، وتطبيق ذلك يكون من خلال الأحكام الثانوية لما تقتضيه حدود الأحكام الشرعية وأمدها وتحويلها إلى ما يلائم الحاجة المستجدة ، ويرى الشيخ بأن عوامل التغيير والتجديد إنما تنبع في عوامل الحكم وتجدد تشريعه يعتمد أساسا على التغيير الحاصل في موضوعه أو متعلقه فإن تغيير استنباطات الأحكام إنما يستند على مقدمتين ثابتتين الأولى إن اختلاف المواضيع إنما يتبع تغير واختلاف الزمان والمكان وتبدله ، والآخر أن تبعية الأحكام إنما تكون بحسب موضوعاتها .

وانطلاقاً من هذه الأهمية يرسم الشيخ الآصفي لعملية التجديد والمعاصرة للأحكام الفقهية الخطوط الأساسية التي تمكنه من ممارسة هذا العمل ، لذا يضع هذه الدراسة ضمن آليات معينة يعتمدها الفقيه في عملية الاجتهاد ويستطيع من خلالها تغطية المساحات غير المحدودة والمتغيرة بالنصوص المحدودة ، وعليه فأنه يضع تلك الخطوط باتجاهين متقابلين الأول في الآليات التي تمكن الفقيه من تغطية المتغيرات غير المحدودة بالثوابت المحدودة ، والآخر في الآليات التي تمكن الحاكم من تغطية تلك المساحات المتغيرة بالنصوص الشرعية الثابتة ، والملاحظ من هذا التقسيم بأنه تابع لكون أن ما يختص به الحاكم من أحكام ولائية لا تكون من شأن الفقيه لأنها ليست أحكام شرعية وعليه فإن أهمية الاجتهاد إنما تكمن بتغطية الوقائع والمستجدات التي لم يجد لها نصة من كتاب أو سنة

فهو بدوره يعد عملية استيعابية في تغطية القضايا والاشكالات المبهمة وبكونه الوسيلة المقومة لتكاملية التشريع الإسلامي وسعته لكل زمان ومكان فبالإجتهاد ومرونة التشريع يمكن مسايرة المستجدات والمتغيرات من الأحكام استنادا إلى النصوص الشرعية والآليات التي تمكنه من تطبيق هذه الثوابت وبهذا يرى الشيخ أن هناك علاقة ترابطية بين الآليات المعتمدة في الإجتهاد وبين التطبيقات الفقهية للقضايا المعاصرة ، فإن تغطية المتغيرات والموضوعات المستجدة بالنصوص الثابتة إنما تتم من خلال الآليات الإجتهادية والتي تعين مطبقيها على فهم المسائل المستجدة وبما أن تلك المستجدات لا تنحصر بالقضايا الشرعية من قبيل نقل الأعضاء أو الشركات والعقود التجارية . . . بل تتوسع لتشمل كل ما يستجد من أحكام ولائية والتي تتعلق بشؤون ولي الأمر وحفظ النظام والجهاد وما يتعلق بالمصالح العامة وإصدار الأنظمة والقوانين فكل هذه الأمور وما يتجدد فيها تحتاج الى تغطية واقعية بتلك الثوابت الشرعية .

د . محمد صادق الهاشمى
باحث وأكاديمي/ مدير مركز العراق للدراسات

النشاطات السياسية
للشيخ الآصفي في العراق
٢٠٠٣ ـ ٢٠١٥

بدأت مرحلة جديدة في تاريخ العراق ولاسيما اثناء الاجراءات والتحضيرات التي سبقت سقوط النظام في العراق ، اذ بيّن الآصفي ان النظام العراقي كان مرشحاً للسقوط وفق حقيقتين اساسيتين من وجهة النظر الامريكية :

الأولى : أن النظام أصبح هشاً ضعيفاً في معرض السقوط ، ولم يَعُد بإمكان النظام الأمني الذي أسّسه حزب البعث العربي الاشتراكي في العراق أن يقاوم سخط الجمهور وثورة الغضب في الشارع العراقي كثيراً .

والثانية : إن المعارضة الإسلامية هي أقوى البدائل المرشحة للقيام مقام النظام ، وكانت هاتان الحقيقتان لا تخفيان على غرف الرصد الأمريكية والنتيجة واضحة لديهم ، فإن سارت الأمور على طبيعتها لابد ان يسقط النظام السياسي ، وسوف يحل الإسلاميون محل صدام ونظامه في الحكم في العراق ، والإسلاميون كما هو معروف

حالـة سياسـية مستعصـية علـى النفـوذ الأمريكي[١] اما وجهة النظر العراقية في هذا الشأن فقد اشار اليها الآصفي بأنها ذات بعدين : الاول هو اسقاط النظام في العراق ، والثاني ايجاد بديل اسلامي للحكم في العراق يتصف بالشرعية والقبول من قبل العراقيين ، وان هذا البعد الثاني ذو اهمية خاصة فكلما يقترب النظام من السقوط تتجلى اهمية وجود البديل الاسلامي اكثر من ذي قبل[٢] لذلك تذرعت الولايات المتحدة الامريكية بتمويه مزدوج وفي وقت واحد ، حين اعلنت للشعب الامريكي وللعالم انها ستأتي الى العراق للقضاء على اسلحة الدمار الشامل التي في حيازة النظام ، كما اعلنت للعراقيين انها جائت لتحرير بلدهم من حكم البعث وصدام[٣] ولقد ابدى الشيخ الآصفي وحزب الدعوة اعتراضهم من خلال مؤتمرات المعارضة على طريقة تغيير النظام عن طريق الضربة العسكرية التي تخطط لها الولايات المتحدة الامريكية ، لان الحزب يعتقد ان تغيير النظام يمكن ان يتم بوسائل متعددة وبخيارات اقل كلفة ، وليس عن طريق ضربة عسكرية تؤدي الى نتائج سلبية على الشعب ، فالحزب متفق على ضرورة اسقاط النظام وينبغي محاكمته لكن الاختلاف كان مع بقية اطراف المعارضة حول طريقة تغيير هذا النظام ، فضلا عن الاشارة الى مخاطر الاحتلال والنفوذ الامريكي ومحاولته للتغيير ، لاسيما بعد رغبة الولايات المتحدة الامريكية وحلفائها بطرح البديل في العراق والذي يجسد مصالحها السياسية في المنطقة[٤] .

وفي خضم تلك الاحداث اشار الشيخ الآصفي الى تصاعد الاهتمام الامريكي بالشأن الداخلي لمستقبل العراق وسعيهم لتغيير سريع في مجرى الأحداث بعد اسقاط النظام ، وكانت الآلية الوحيدة لتحوّيل السلطة في العراق من صدام إلى الولايات المتحدة الامريكية هي أن تقوم الولايات المتحدة الامريكية نفسها بإسقاط صدام ، من دون العبور

بالشارع العراقي ، فينتهي كل شيء وتصبح هي ومن معهم البدائل الشرعية للنظام ، والعمل على تحويل مجرى الأحداث من البديل الإسلامي إلى البديل الأمريكي ، وعلى هذا الأساس تمّ سقوط نظام صدام على يد الولايات المتحدة الامريكية مباشرة ، ووضعوا أيديهم على كل شيء[٥] ، وتجدر الاشارة الى ان الشيخ الآصفي بيّن ان الاحتلال الامريكي لم يأتِ ليحرر الشعب العراقي من وجود ذلك النظام فحسب بل لاحتلال العراق[٦] ، والهيمنة على نفطه ، وادخال العراق في دائرة النفوذ الامريكي في العالم ، وحماية ظهر اسرائيل من ناحية العراق ، والسيطرة على منطقة الخليج[٧] كما أوما الشيخ الآصفي من خلال رؤيته السياسية الى نقطه مهمة تتعلق بمستقبل المرحلة الجديدة للعراق وذلك بأن قوى الاستكبار العالمي والنظام العراقي سيعملان على تدمير كل ما يمكن تدميره من مؤسسات ومنشآت اقتصادية وثقافية وعسكرية حتى لا يرث النظام الجديد أي شيء من ذلك ، مما يؤدي الى عدم استقراره ، لذلك دعا الآصفي ـ قبل سقوط النظام ـ الى ضرورة ان نهيئ انفسنا الى استيعاب كل هذه المشاكل والمتاعب والخراب الذي يخلفه النظام من بعده ، كما بيّن اننا في الوقت الذي نرث من النظام السابق في العراق ركاماً من تلك المشاكل والانقاض فأن امامنا ايضاً ثروات كبيرة من التجارب والرؤى والفهم الثوري من تجاربنا السابقة ، لذا علينا ان نوطن انفسنا فنبدأ البناء في المجالات كافة[٨] .

موقفه من العملية السياسية في العراق .

عُدّ سقوط نظام البعث عام ٢٠٠٣ مرحلة سياسية تغييرية جديدة في تاريخ العراق المعاصر ، إذ شكلت رؤية وواقع آخر بعد مرحلة حكم عصيبة وطويلة مرت على الشعب العراقي ، ففي تلك

السنة عاد الشيخ الآصفي الى النجف الاشرف وبيّن ان العراق مرّ بظروف سياسية وامنية واقتصادية صعبة واكبت تلك المرحلة بعد دخول الولايات المتحدة الامريكية باليات عسكرية كثيرة ومتطورة ، اذ لم تكن للعراق يومئذ حكومة ذات سياده حقيقية - بحسب رأيه - وإنما كانت هناك تشكيلة بعنوان مجلس الحكم ولم يكن هذا المجلس يملك سيادة واقعية على وجه الارض فكان الاحتلال الامريكي هو القوة الفعلية في العراق[٩] حتى بعد ان تقرر انتقال السلطة من قوات الاحتلال ومجلس الحكم الى حكومة انتقالية عراقية خلال الأشهر الاولى من سنة ٢٠٠٤[١٠] ، وتجدر الاشارة الى ان الشيخ الآصفي عاد الى العراق وهو مقتنع تماما بدعم المقاومة ضد الاحتلال بصرف النظر عن موقف الحكومة او حزب الدعوة تجاه هذا الموقف[١١] .

عمل الشيخ الآصفي بعد سقوط النظام على تعزيز دوره السياسي بقوة عند الحوزة والمرجعية الدينية لاسيما بعد استقلاله عن الانتماء الحزبي ، اذ كانت الحوزة تنظر بصورة عامة لكل الاحزاب بنوع من التوجس[١٢] ، وفي تلك المرحلة السياسية التي يعيشها العراق بيّن الشيخ الآصفي رأي المرجعية الدينية المتمثلة في السيد السيستاني من ان الظروف الحاضرة الفعلية غير ملائمة لان تتصدى المرجعية الدينية لمقاومة الولايات المتحدة الامريكية وتعلن الجهاد عليهم على مستوى المقاومة المسلحة ومن دون ان يصدر من المرجعية الدينية منع ولو بكلمة واحدة عن عمليات المقاومة التي كانت تجري على الارض ، اذ اكد السيد السيستاني في تلك الظروف وكما يقول الشيخ الآصفي على ضرورة احتواء ومصادرة المشروع الامريكي لاحتلال العراق من خلال المطالبة بتدوين دستور للعراق يشارك فيه كل الاطراف العراقية

ويصوت عليه الشعب العراقي والدعوة بعد ذلك الى انتخابات نيابية عامة للعراق يشارك فيها كل العراقيين بشرائحهم المتعددة لأجل انتخاب حكومة وطنية تمثل الشعب ، وكان من رأي المرجعية الدينية العليا في النجف الأشرف أنّ هذا المشروع الوطني يطوق الاحتلال ويؤدي الى افشال خططه في التحكم بمصير الشعب العراقي وتغيير هويته الثقافية[١٣] .

واشار الشيخ الآصفي الى تلقى عدد كبير من الجماهير وعلماء المسلمين في العراق هذا الرأي بالتأييد والاسناد ووقفوا الى جانبه ، وطالبوا بأجراء انتخابات عامة وبأشراف هيئة دولية أو عربية محايدة ، واضاف ان سلطة الاحتلال بطبيعة الحال كانت تعارض هذا الرأي لأسباب واضحة لا تخفى على أحد[١٤] ، كما بيّن الشيخ الآصفي أن الولايات المتحدة الامريكية لم تحسب حساباً لحضور الإسلاميين الواسع في العراق ، وثقة الشارع العراقي بالمرجعية الدينية والإسلاميين ، فضلاً عن قدرة الإسلاميين في العراق على التعاطي السياسي مع الولايات المتحدة الامريكية ، وقدرتهم على المرونة السياسية في التعامل معهم دون المساس في سلامة من دينهم وكرامتهم واستقلالهم[١٥] .

ووضح الشيخ الآصفي ان هذه النقطة كانت موضع نقاش كثير في صفوف الإسلاميين ، فكان رأي أكثرهم أنّ حضور الإسلاميين في مواقع الحكم والقرار وإن كان في دائرة النفوذ الأمريكي أفضل من الغياب ، وعلى هذا أستقر موقف الإسلاميين من الحكم في العراق ، مؤيداً برأي المرجعية الدينية الإيجابي والذي يُعد أمراً أساسياً في هذه المسألة ، لذلك دعم الشيخ الآصفي الموقف لإجراء الانتخابات ووقف مع المرجعية في موقفها الواعي من مسألة الانتخابات والتمثيل النيابي ، اذ انه كان مؤمناً

بضرورة المشاركة الفعالة لجماهير الشعب وتقرير مصيرهم ، لاسيما بعد معاناة الشعب الطويلة في ظل النظام السابق[١٦] ، موضحاً ان المستقبل السياسي يجب ان يقرره الشعب العراقي بملء اختياره فيما يتعلق بشكل الحكم وطريقته واختيار رجال الحكم الذين يعتمدهم ، فضلاً عن دعوته لقوى المعارضة ان تنسجم مع واقع الشعب العراقي اذا ما ارادت ان لا تنعزل عن الساحة السياسية[١٧] .

ثم بدأت مرحلة جديدة انتقل فيها الحكم من الدائرة الضيقة التي كانت تستأثر بالحكم الى المساحة الواسعة التي يحتلها الشعب اصحاب هذه السلطة الشرعيَون ، اذ اشار الشيخ الآصفي الى ان مشاركة الشعب في الانتخابات تساهم في نقل السلطة اليهم مباشرة وتمكنهم من تقرير مصيرهم[١٨] ، لاسيما انه يرى ان الاحداث والصراعات السياسية المتلاحقة منحت الساحة العراقية حدا كثيرا من النضج والوعي السياسي[١٩] كما ان حضور الجمهور في الساحة السياسية هو تكليف شرعي وعمل عبادي لتحصين الساحة من المحترفين السياسيين والانتهازيين الذين يتخذون العمل السياسي حرفة ومكسبا سياسياً[٢٠] وتجدر الاشارة الى ان عودة الاسلاميين للعراق وتقلدهم السلطة ـ بحسب رأي الشيخ الآصفي ـ يُعَدّ نصرا للحركة الاسلامية ، معبراً عن ذلك في مقولته اننا لم نمت كما اراد صدام ، ولن نموت كما تريد الولايات المتحدة الامريكية ، لان المستميت لا يمكن ان يموت[٢١] .

والنتيجة التي حصلت إن الإسلاميين سجلّوا حضوراً جيداً في مواقع القرار والحكم ، وانتخبهم الناس ووضعوا الولايات المتحدة الامريكية أمام أمر واقع وبدأوا يضغطون عليها بالانسحاب من العراق ، وهكذا وجدت نفسها في مقلب سياسي لم تكن تحسب له حساباً من قبل ، اذ اشار

الشيخ الآصفي الى انه على الرغم من أن القوات الأمريكية تجول في الشوارع والطرق بمدرعاتها وتجوب سماء العراق بطائراتها العسكرية غير ان الأحداث تفاعلت بسرعة في العراق ، باتجاه رفض حضور الأجنبي وسيادته في العراق والمطالبة بانسحابه ، أو على الأقل بجدولة الانسحاب في مدة قصيرة على الأقل ، وحصلت مواجهات مسلّحة كثيرة في العراق ضد الاحتلال الأمريكي اذ كانت غرف الرصد الأمريكية بتجاربها الكثيرة في هذا الميدان تتوقع قيام مقاومة مسلحة ضدهم داخل العراق في وقت قريب[٢٢] وعلى الرغم من عدم ارتباط الشيخ الآصفي في حزب الدعوة في تلك المدة الا انه اختلف مع اراء بعض اعضاء الحزب في الاقتصار على المواجهة السياسية للاحتلال الامريكي[٢٣] ، إذ كان يعتقد انه لولا وجود المقاومة لما خرج الاحتلال من العراق لذلك كان يؤيد دور الفصائل المسلحة التي تقاوم الاحتلال ، مؤمناً بأن العمل العسكري والسياسي يساهما معا في اخراج الولايات المتحدة الامريكية من البلاد[٢٤] .

بعد تشكيل الحكومة العراقية الجديدة ابتداءً من انتخابات عام ٢٠٠٥ وما بعدها ابدى الشيخ الآصفي ملاحظاته على العملية السياسية في العراق من خلال تسجيله عدة نقاط على ادائها وتشكيلاتها وشخوصها ، لذلك دأب على مراقبة الاحداث بوعي ودقة ، وكان في اغلب الاحيان يتشاور مع المعنيين في الشأن السياسي معبراً عن مساندته للحكومة والعمل لتصحيح الاخطاء[٢٥] ، دون تغاضيه عن الاشارة الى ان ما نجده على ارض الواقع من عمل سياسي من قبل الحكومة لايُعبَر بالتأكيد عن مبادئ وقيم ومفاهيم السيد محمد باقر الصدر لا من بعيد ولا من قريب في مفصلي (الدولة الرشيدة) و(الحكم الصالح)

والتي كان قد اشار اليهما في طروحاته النظرية والعملية[٢٦] الا انه رغم ذلك كان يرى وجوب المحافظة على التجربة السياسية في العراق[٢٧] ، لذلك ساهم في ايجاد الحلول للمشاكل التي تعاني منها الحكومة[٢٨] فضلاً عن دوره في التنسيق والتعاون مع المرجعية الدينية في النجف الاشرف لأجل توجيه العمل السياسي وفق رؤيتها للمصلحة العليا للعراق[٢٩] .

وتجدر الاشارة الى ان الشيخ الآصفي ألزم بعض الدعاة الذين أتعبتهم مشاكل الحياة السياسية بالبقاء في حزب الدعوة والعمل في إطاره ، بل ألزم الكثير ممن يسأله أو يستفتيه بدعم الحكومة ، لعلمه بأن بديلها لو خرجت من يد الاسلاميين الواعيين سوف لن يكون أفضل منها[٣٠] ، وهذا ما ينسجم مع رؤيته بأن تصدي الحاكم العاجز او الجاهل في ادارة الحكم في العراق في حد نفسه خيانة ، فضلا عما يترتب على ذلك من الوقوع في شرك المشاريع السياسية والاقتصادية التي تمليها الدول الكبرى عليه[٣١] لذلك شارك الشيخ الآصفي في عدة مرات عبر بياناته السياسية في تجسيد هذه الرؤية الثاقبة وترصين المواقف الداعمة للحكومة ولم يأبه بما سيتعرض له من ضغوط وتهديدات جراء هذه المواقف المزعجة لبعض السياسيين والكتل السياسية الأخرى وبعض الشخصيات الحوزوية[٣٢] .

وفي خضم تلك الاحداث سعت الولايات المتحدة الامريكية عن طريق الارهاب الى تعطيل العملية السياسية ، لذلك عبّر الشيخ الآصفي عن اعتقاده بأن الارهاب الذي يجري في العراق حالة مبرمجة ومخططة لتعطيل العملية السياسية واعادة الناس الذين خرجوا الى الشارع لتقرير مصيرهم السياسي الى بيوتهم من جديد ، وقوام هذا الارهاب ـ بحسب رأيه ـ هو التطرف الديني وحزب البعث والولايات المتحدة الامريكية ، وهي الاضلاع الثلاثة

لمثلث الارهاب ، وان الولايات المتحدة الامريكية هي المحركة الرئيسية للتطرف الديني وحزب البعث في ممارسة الارهاب في العراق[٣٣] ، ومن هنا نجد ان الشيخ الآصفي كان يربط بين الارهاب والاحتلال ولا يجد بينهما فاصلا ، ويرى إن الاحتلال من اكبر المستفيدين من العمليات الإرهابية ففي كل عملية إرهابية تحصل في العراق تجد الولايات المتحدة الامريكية والبريطانيين تبريراً جديدا لحضورهم وبقائهم في العراق أمام الرأي العام الدولي[٣٤] وبناءً على ذلك اكد الشيخ الآصفي ان أولى مراحل مقاومة الاحتلال الامريكي هي التحضير لوعي سياسي رافض لهذا الاحتلال في كل شرائح الامة[٣٥] كما بيّن ضرورة وجود ثلاث اليات لمواجهه التحدي القائم في العراق وهي : [٣٦]

١ ـ وجود الوعي السياسي لدى الجماهير ، والذي يحصنها من الاعلام المغرض الذي يسعى لاختراق هذا الوعي لدى الامة .

٢ ـ ضرورة وجود خطاب اسلامي مسؤول يجعل الاسلام اولويتنا الاولى ، وهذا الخطاب يجب ان يكون عقلانياً ويدعو الى الاعتصام بحبل الله وبجمع الشمل .

٣ ـ المقاومة ، لان العراق يعيش في اشرس ساحات الصراع ، فلابد الى جانب الخطاب والحوار من وجود مقاومة قوية ، فالكثيرون لا يفهمون غير لغة القوة ، ونحن يجب ان نعد لهم هذه القوة ونهيئ لإسلامنا وعراقنا وساحتنا هذه المقاومة .

وتجدر الاشارة الى ان الشيخ الآصفي كان معارضاً للاتفاقية الامنية بين الحكومة العراقية والامريكية[٣٧] وظل رافضاً للوجود الامريكي في العراق وتلك الاتفاقية حتى بعد التوقيع عليها[٣٨] ، وعبر عن رفضه لكل تفاصيلها ، لاسيما في ضل النفوذ الامريكي الموجود على العراق ، مشيراً

الى انه مهما تضمنت هذه الاتفاقية من التأكيد على استقلالية العراق فهي تحمل لا محالة الكثير من معاني النفوذ والسيطرة الأمريكية على العراق سياسياً وعسكرياً وإدارياً وأخلاقياً وثقافياً واقتصادياً[٣٩] .

موقفه من احداث النجف ومقاومة الاحتلال عام ٢٠٠٤ .

دأب الشيخ الآصفي ومنذ بداية الاحتلال في ابداء رأيه الرافض والمعادي لوجود قوات الاحتلال وظل يدافع عن ابناء الشعب العراقي في مختلف الاوقات والظروف ، ومن ذلك المواجهات التي اندلعت بين افراد جيش المهدي وقوات الاحتلال في النجف الاشرف عام ٢٠٠٤ والتي بدأت في اطراف النجف ثم وصلت الى المدينة القديمة قرب مرقد الامام علي عليه السلام[٤٠] ، حيث يُعدّ الشيخ الآصفي من الشخصيات العلمائية النادرة ممن بقى في بيته ولم يغادره الى خارج النجف اثناء اندلاع المواجهات ، لاسيما احداث النجف الاولى في شهري اذار ونيسان عام ٢٠٠٤ رغم ان بقاءه في ظل نيران الاحتلال شكل حالة امنية في غاية الخطورة على حياته ، فضلاً عن معيشته في ظروف اقتصادية صعبة جدا اثر خلو المدينة من حركتها الاقتصادية والمعيشية للسكان بفعل المعارك الدائرة فيها[٤١] .

كما اتخذ الشيخ الآصفي موقفاً متشدداً ورافضاً لاعتداءات القوات الاسبانية على المتظاهرين في النجف والتي ادت الى استشهاد بعض منهم ، اذ كانت مواقف الكثير من علماء الدين تدعو الى تهدئة الاوضاع دون إدانة اي من الطرفين ، أي وضع الطرفين في موقف المسؤولية ، في حين اصدر الآصفي بيان يدين فيه قوات الاحتلال ، وهو من القلائل الذين يسمون تلك القوات بالمحتلين ، وعلق ذلك البيان على بعض الجدران في

المنطقة القريبة من مرقد الامام علي عليه السلام ، وبقي الشيخ الآصفي خلال تلك المدة يتابع الاحداث ويتواصل مع الجميع لأجل انهاء المعارك الدائرة[٤٢] ، بل انه طالب قوات الاحتلال بالاعتذار الى الشعب العراقي لما بدر منها من اعتداءات فضلا عن دعوته الى اخلاء النجف من المظاهر المسلحة[٤٣] .

وادى الشيخ الآصفي دوراً محورياً وفعالاً في التوسط لحل مشكلة احداث النجف حيث كان وسيطا بين مستشار الامن القومي العراقي الدكتور موفق الربيعي والسيد مقتدى الصدر ، وقد انتقل الآصفي عدة مرات بين بناية محافظة النجف التي كان يتخذها الدكتور موفق الربيعي مقرا له وصحن الامام علي عليه السلام الذي كان يتخذه السيد مقتدى الصدر مقرا له[٤٤] ، فأدت تلك الجهود في حل الازمة مع قوات الاحتلال الامريكي والمسماة ازمة النجف الاولى عن طريق مقابلته السيد مقتدى الصدر وتسليمه رسالة تتضمن عدة نقاط تم اعدادها من قبل مكتب السيد السيستاني على انها موجهه من السيد مقتدى الصدر الى البيت الشيعي الذي كان يضم في حينها مجموعة الاحزاب والشخصيات الرئيسية[٤٥] وتم ابلاغ السيد مقتدى الصدر بان هذه الرسالة هي موقف المرجعية الدينية وطلب منه التوقيع على هذه الرسالة ، ويذكر ان نقاط الرسالة تضمنت :

١ ـ الغاء جميع المظاهر المسلحة في النجف الاشرف ، واشغال المباني الحكومية من قبل الدوائر والمؤسسات الحكومية وانسحاب جميع مقاتلي جيش المهدي من غير ابناء محافظة النجف الاشرف من هذه المدينة ، والتوقف عن ملاحقة الاشخاص ومحاكمتهم والتعهد بعدم العودة على ذلك .

٢ ـ افساح المجال للشرطة وسائر القوات الوطنية العراقية بممارسة

مهامها في توفير الامن والنظام ، وعدم مزاحتمها في ذلك من أي احد .

٣ ـ انسحاب قوات الاحتلال الى قواعدها باستثناء وحدات صغيرة لحماية مقرها ومبنى المحافظة .

٤ ـ اجراء مناقشات واسعة مع ممثلي البيت الشيعي بشأن مستقبل جيش المهدي والملفات القضائية وعدم اتخاذ أي اجراء الى ذلك الحين[٤٦] .

وعبر الشيخ الآصفي على النقاط الواردة في تلك الرسالة بأنها افضل ما يمكن عمله في الوقت الحاضر ، وعلى اثر ذلك تم انهاء الازمة في حينها بعد موافقه الاطراف المشمولة بالاتفاق عليها[٤٧] ، وعند تجدد الاشتباكات في النجف الاشرف ندد الآصفي بقوات الاحتلال وانتهاكاتها من خلال القصف والرمي والقتل العشوائي الذي يجري في النجف وسائر المحافظات العراقية ، ودعا الى العودة الى الهدنة بين جيش المهدي وقوات الاحتلال للوصول الى تفاهم وانهاء حالة التوتر في المجال العسكري ، ولم يتوانى ابداً عن اصدار البيانات وابداء المواقف الايجابية من خلال اللقاءات مع الاطراف العراقية لعودة الهدوء الى محافظة النجف الاشرف[٤٨] .

موقفه من الفدرالية

اشار الشيخ الآصفي الى ان الدعوة الى الفدرالية حق دستوري صرح به الدستور وهو حق مشروع ، ولكن هذه الدعوة تتضمن مشاريع سياسية خطيرة تعد من الكوارث السياسية في تاريخ العراق المعاصر بعد سقوط نظام البعث ، اذ بيّن انه ليس لنا أن نسيء الظن بدعاة الفدرالية ولكننا لا نشك ان هذه الدعوة تحمل هذه المشاكل لمستقبل العراق السياسي وحاضره ارادوا ذلك ام لم يريدوها ، وهذه المشاريع هي اعادة الطائفية السياسية الى العراق بتعميق وتركيز ،

ثم ايجاد مناطق محمية آمنه لانطلاق حملات الارهاب واعادة تنظيم حزب البعث في العراق بعيداً عن متناول اجهزة الامن المركزية في العراق وبعدها يتم تقسيم العراق والورقة التي توظفها هذه العصابات في إعادة الطائفية السياسية هي ورقة الفدرالية[٤٩] .

ووضح الشيخ الآصفي إن العراق بتكوينه الحاضر ومكوناته الحضارية والسكانية والسياسية والاقتصادية يُعَدّ قوة سياسيّة واقتصاديّة وعسكريّة وثقافيّة كبيرة تقع عليه مسؤولية مواجهة التحديات الكثيرة في المنطقة ، وان تجزئة العراق وتقسيمه عن طريق الفدرالية يُضعف هذه القوة بالتأكيد[٥٠] ، كما بيّن ان الجمهور الذي يتفاعل مع هذا الطرح لا يعرف الغايات والنوايا التي يطلبها المخططون لمشروع الفدرالية ، لاسيما وانها سبيل لعودة الطائفية السياسية مرة اخرى الى مواقع القرار الاداري والأمني والاعلامي في المحافظات العراقية[٥١] .

موقفه من الفتنة الطائفية في العراق ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٨ .

اشار الشيخ الآصفي على ان اشعال الفتنة الطائفية هو مشروع ورثته الولايات المتحدة الامريكية من البريطانيين ، لانهم لا يجدون اداة تخدم اهدافهم واطماعهم مثل اشعال الفتنة الطائفية بين السنة والشيعة[٥٢] ، وعبر الشيخ الآصفي عن وجهة نظره في دور القوى العالمية في اشعال هذه الفتنة ، فقال انه من الخطأ أن ننظر الى هذه الفتنة نظرة تجريدية سطحية معزولة عن الاسباب والخلفيات التي تكمن وراءها وبمعزل عن اللعبة السياسية التي تمارسها انظمة الاستكبار الغربي في العالم الاسلامي ، وبيّن الشيخ ان للولايات المتحدة الامريكية حضور ملموس في حوادث العنف الطائفي في العراق عن

طريق تغذية مصادر الارهاب وفي تغليب جهة على جهة اخرى ، فضلا عن العمل في نشر جدران الفصل الطائفي بين المدن والمناطق والذي اثار غضب الشيعة والسنة معاً لما له من اثر في تعميق للحالة الطائفية[٥٣] .

ولأجل ايجاد الحلول في هذا الاطار يتطلب الاتفاق ابتداء على جذور المشكلة التي يعتقد الشيخ الآصفي انها جذور سياسية بامتياز ألبست لباس الدين وحملت شعاره وهو ما يعني ان الحل يفترض ان يكون سياسياً ايضاً ، وفي طور ذلك كانت له أراء وطروحات بهذا الخصوص ، اذ بين الشيخ ان الانقسام الطائفي اذا كانت جذوره سياسية فان تجلياته سياسية ايضاً مرتبطة بشكل وثيق بسياسة الدول العربية والإسلامية وطريقة تعاطيها مع التنوع الطائفي بين ابناء شعبها وفشلها الذريع بتحقيق مفهوم الدولة القومية التي تتسع لكل مواطنيها بغض النظر عن انتماءاتهم العقائدية ، ويشير الشيخ الآصفي ايضا في هذا الخصوص الى انعدام شعور المواطنة عند ابناء أي دولة وعدم اعطاء كافة الحقوق المدنية والسياسية والدينية بشكل كامل ومتساوي لكل مكونات الشعب يجعل الانتماء الطائفي ملاذا إجباريا بديلا عن الوطن[٥٤] .

كما اكد الشيخ الآصفي رفضه التجاوز على أي مكون في العراق بل انه كان في مقدمة من يستنكر ويشجب هذا الامر ، فضلا عن عدم دخوله حرباً إعلامية شيعية سُنية في هذا المجال لأنه لا يفرّق في هذا الإنكار والشجب بين أن يكون العدوان على أهل السُنّة أو على الشيعة في العراق ، والشيعة والسُنّة عنده في ذلك سواء بحكم الله ورسوله[٥٥] لذلك دعا الآصفي الى تحصين الساحة العراقية من الفتنة الطائفية واحباط خطط الأعداء في تفجير هذه الفتنة[٥٦] ، من خلال عرضه لمنهاج مكافحة هذه الفتنة بالوعي والخطاب ، واللقاء

والحوار ، والعمل المشترك[٥٧] وتطبيق ذلك بمراقبة الساحة والأحداث والفتن التي تشتعل هنا وهناك ، وتشخيص أمثال هذه الفتن بصورة مبكّرة قبل أن تشتعل وتؤدّي إلى حرائق واسعة في مجتمعنا تصعب السيطرة عليها ، ثم التوعية والتثقيف الإسلامي ـ السياسي والتأكيد على حرمة المسلم وحصانته وحرمة انتهاك كرامته وحرمة تكفيره ، فضلاً عن تعزيز وحدة الأُمّة الإسلامية والأخوّة الإسلامية ، ناهيك عن ضرورة الاهتمام في المساحة المشتركة بين المسلمين الشيعة والسنة في اصول الدين والفقه والتفسير ، والمواقف السياسية والمصالح الإسلامية العالية ، والتأكيد على وحدة العراق بشيعته وسنّته وضرورة العيش المشترك والتفاهم فيما بينهم[٥٨] .

يبدو للباحث أن ما أفرزته الانتخابات بعد سقوط النظام في العراق عام ٢٠٠٣ ، وظهور المكونات المُغيبة والاحزاب والكتل على الساحة السياسية ، ومن ثم تمسكها بحقها في رئاسة الحكومة وادارة مفاصل الدولة ، أغاض البعض ممن يوالون النظام السابق ، فضلاً عن مواقف بعض الدول العربية ممن لم يألفوا وجود هذه المكونات على قمة السلطة ، لذلك عملوا بقوة على عرقلة النظام السياسي في العراق من خلال السعي لإيجاد الفتنة الطائفية ، وتمزيق النسيج الاجتماعي ، ومحو التعايش السلمي بين ابناء الشعب العراقي ، الا ان دعوة علماء الدين المعتدلين كالشيخ الآصفي والطبقات الواعية المثقفة الى نبذ الطائفية من خلال شعورهم بخطورة الموقف وتأكيدهم على ضرورة الابتعاد عن كل ما يؤدي الى تأجيج الوضع الطائفي في داخل العراق ساهم الى حد بعيد في اطفاء هذه الفتنة والتخفيف ن اثارها الى حد كبير .

الشيخ الآصفي ودعمه للحشد الشعبي

[٥٩]تُعَدّ قضية الحشد الشعبي قضية مهمة عند الشيخ الآصفي فهي استكمال لجهاده السابق ضد النظام البعثي[٦٠] ، لاسيما وان الجهاد ـ وفق رؤيته ـ تشريع حركي يناسب الظرف الزمني والوضع السياسي والمحيط الذي ينفذ ويتحرك فيه[٦١] ومن هنا يشير الشيخ الآصفي الى خطورة ما يجري في العراق ، مبيناً انها الحلقة الاخيرة من مؤامرة واسعة تقودها الولايات المتحدة الامريكية و(اسرائيل) والمملكة العربية السعودية ودولة قطر وغيرهم لإفشال العملية السياسية في العراق وارجاع الموالين للنظام السابق الى مواقع القرار مرة اخرى[٦٢] .

لذلك شارك الشيخ الآصفي ابناء الحشد الشعبي في ساحات المعارك عن طريق زياراتهم في مختلف مناطق العراق لأجل رفع معنوياتهم وتقوية عزيمتهم ، ولم يترك منطقة من مناطق العراق تتواجد فيها قوات للحشد الشعبي الا وزارها وتفقد مقاتليها على الرغم من سوء حالته الصحية واشتداد المرض عليه في حينها ، فبعد تحرير مناطق العلم والبو عجيل في محافظة صلاح الدين قرر الذهاب هناك وبقي ثمانية ايام زار فيها مناطق ديالى وآمرلي وتكريت اضافة الى منطقة جرف الصخر ، وتجدر الاشارة الى ان الشيخ عندما كان يذهب لزيارة تلك المناطق فأنه يتواجد في الاماكن المتقدمة من الجبهات ويقول انا لست افضل من هؤلاء المجاهدين ، كما انه لا يفرق بين فصائل المقاومة ، اذ زار الجميع وطالبهم بالتوحد لمواجهه مجاميع الارهاب[٦٣] وموضحاً لهؤلاء المقاتلين إنَّ الموت في سبيل الله بيع ربيح ، يبادل فيه الانسان نفسه وماله والانفس التي يحبها بلقاء الله في

الآخرة والجنة ونعيمها[٦٤] .

وبيّن الشيخ الآصفي اعتزازه بالمقاتلين الشباب إذ قال ان العراق الذي يحتضن مثل هؤلاء الشباب الغيارى على دينهم ووطنهم وكرامتهم لن يخسروا المعركة بأذن الله[٦٥] كما انه قام بتشجيع الكثير من الطلاب والشباب في الذهاب الى ساحات القتال ومشاركة المقاتلين في كل شيء[٦٦] ، ناهيك عن اقتراحه لهم ان يعملوا معايشة مع مقاتلي الحشد الشعبي في جبهات القتال ليس لأجل القتال ، وانما لكي يشموا رائحة البارود والحرب لان هذا الشيء يرفع من معنوياتهم ويجعلهم يعيشون اجواء الجهاد والشعور بالمسؤولية[٦٧] مؤكداً للجميع على ضرورة الايمان بالنصر وتدخل المشيئة الالهية لتحويل مجرى الاحداث السياسية والعسكرية والاقتصادية لصالح الفئة القليلة من المؤمنين وانها جزء جوهري من عقيدتنا ، واساس ايماننا بالله تعالى[٦٨] ، ومن هنا نجد الشيخ الآصفي بقيّ ولآخر لحظة في حياته وهو على فراش الموت يطالب بالدفاع عن الحشد الشعبي[٦٩] بل انه طالب الجماهير في القيام بالمسيرات المؤيدة والمدافعة عنه ، لأنه كان مؤمناً بأن العراق سيضل قوياً وعزيزاً بوجود هذا الحشد الشعبي[٧٠] .

الهوامش :

[١] محمد مهدي الآصفي ، التحديات الثلاثة الكبرى في عصرنا ، ط ١ ، مجمع اهل البيت عليهم السلام ، النجف ، ٢٠١٠ ، ص ٧١ .

[٢] صحيفة الجهاد ، العدد ١٤٢ ، السنة الخامسة ، ايران ، الاثنين ، ٢٥ حزيران /١٩٨٤ ، ص ١٣ .

[٣] محمد مهدي الآصفي ، لبيك داعي الله ، المصدر السابق ، ص ٢١ .

[٤] ابراهيم الجعفري ، المصدر السابق ، ص ٣٥ ، ٦٦ .

[٥] محمد مهدي الآصفي ، التحديات الثلاثة الكبرى في عصرنا ، المصدر السابق ، ص ٧٢ .

[٦] محمد مهدي الآصفي ، في رحاب القرآن ، ج ١٣ ، المصدر السابق ، ص ١١٨ .

[٧] محمد مهدي الآصفي ، رسالة الى خطباء المنبر الحسيني ، المصدر السابق ، ص ١٦ .

[٨] صحيفة الجهاد ، العدد ٧٤ ، السنة الرابعة ، ايران ، الاثنين ، ١٤شباط / ١٩٨٣ ، ص ٩ .
[٩] محمد مهدي الآصفي ، المؤسسة الدينية بين الواقع والافتراء ، المصدر السابق ، ص ٣١ .
[١٠] بيان للشيخ الآصفي حول الانتخابات العامة في العراق ، في ٢٠ ذي القعدة ١٤٢٤هـ الموافق ١٢ كانون الثاني ٢٠٠٤ (حصل عليه الباحث من محمد صادق الشيخ كاظم الحلفي صهر الشيخ الآصفي) ، للمزيد ينظر : ملحق رقم (١٧) .
[١١] مقابلة اجراها الباحث مع غالب الشابندر ، المصدر السابق .
[١٢] مقابلة اجراها الباحث مع السيد محمد محمد الحيدري ، المصدر السابق .
[١٣] محمد مهدي الآصفي ، المؤسسة الدينية بين الواقع والافتراء ، المصدر السابق ، ص ٣٢ ـ ٣٣ .
[١٤] بيان للشيخ الآصفي حول الانتخابات العامة في العراق ، المصدر السابق ، للمزيد ينظر : ملحق رقم (١٧) .
[١٥] محمد مهدي الآصفي ، التحديات الثلاثة الكبرى في عصرنا ، المصدر السابق ، ص ٧٢ ـ ٧٣ .
[١٦] بيان الشيخ الآصفي حول الانتخابات العامة في العراق ، المصدر السابق ، للمزيد ينظر : ملحق رقم (١٧) .
[١٧] صحيفة الجهاد ، العدد ١٨٨ ، السنة السادسة ، ايران ، الاثنين ، ٢٧ ايار/١٩٨٧ ، ص ٦ .
[١٨] محمد مهدي الآصفي ، الموقف من العنف والارهاب والفتنة الطائفية ، المصدر السابق ، ص ١٢ .
[١٩] محمد مهدي الآصفي ، النهج القرآني للتعامل مع الكفار ، ط ١ ، مجمع اهل البيت عليهم السلام ، النجف ، ٢٠١٠ ، ص ١٢ .
[٢٠] محمد مهدي الآصفي ، لبيك داعي الله ، المصدر السابق ، ص ٧٢ ـ ٧٣ .
[٢١] صحيفة الجهاد ، ملحق خاص بمناسبة مرور ٢٦ عاما على تأسيس حزب الدعوة الاسلامية ، المصدر السابق ، ص ٦ .
[٢٢] محمد مهدي الآصفي ، التحديات الثلاثة الكبرى في عصرنا ، المصدر السابق ، ص ٧٣ ـ ٧٤ .
[٢٣] مقابلة اجراها الباحث مع السيد محمد محمد الحيدري ، المصدر السابق .
[٢٤] مقابلة اجراها الباحث مع السيد مهدي الحسني ، المصدر السابق .
[٢٥] حسين بركة الشامي ، محمد مهدي الآصفي المفكر الداعية والانسان ، المصدر السابق ، ص٢٣١ .
[٢٦] لقاء خاص بالشيخ الآصفي في حفل افتتاح (جامع وحسينية الثقلين) بحضور رجال دين واساتذة ومثقفين واخص بالذكر منهم الدكتور صالح العلوي والدكتور نعيم بنيان والدكتور مزهر الخفاجي والدكتور ماجد حميد ، بغداد ـ منطقة البلديات ، يوم الخميس المصادف ١١/٢٨/ ٢٠١٣ ؛ ويبدو للباحث ان رؤية الدولة التي وضعها السيد محمد باقر الصدر ليست هي نفسها التي وضعتها الولايات المتحدة الامريكية مع قوى المعارضة ، وكانت تلك الرؤية المشتركة التي وضعت في خارج العراق قبل اسقاط النظام عام ٢٠٠٣ لا تتوافق ولا تتلائم مع رؤية الدولة عند السيد محمد باقر الصدر مؤسس حزب الدعوة الاسلامية ، الباحث .

[٢٧] مقابلة اجراها الباحث مع الشيخ جميل ابو حسين الربيعي ، المصدر السابق .
[٢٨] مقابلة اجراها الباحث مع السيد هاشم الموسوي ، المصدر السابق .
[٢٩] حسين بركة الشامي ، محمد مهدي الآصفي المفكر الداعية والانسان ، المصدر السابق ، ص٢٣٢ .
[٣٠] عبد الاله نعمة الشبيب ، المصدر السابق ، ص ١٠ .
[٣١] محمد مهدي الآصفي ، فقه الاعتراض ، المصدر السابق ، ص ٧ ـ ٨ .
[٣٢] عبد الاله نعمة الشبيب ، المصدر السابق ، ص ١٠ ؛ ويظهر ذلك جلياً في خطبه وبياناته ولقاءاته التلفزيونية وخطبه في المؤتمرات والندوات وغيرها ، الباحث .
[٣٣] محمد مهدي الآصفي ، الوعد الصادق ـ دلالات ودروس عن انتصار حزب الله على إسرائيل ، المصدر السابق ، ص ٧٦ .
[٣٤] محمد مهدي الآصفي ، لبيك داعي الله ، المصدر السابق ، ص ٢٢ ـ ٢٣ .
[٣٥] محمد مهدي الآصفي ، رسالة الى خطباء المنبر الحسيني ، المصدر السابق ، ص ٢٦ ـ ٢٧ .
[٣٦] محمد مهدي الآصفي ، مؤتمر مؤسسة البلاغ والارشاد الاسلامي ، بغداد ، يوم الاحد المصادف الاحد ١٢ / ٤ / ٢٠١٥ .
[٣٧] وهي اتفاقية امنية بين العراق والولايات المتحدة الامريكية ، تنص هذه الاتفاقية على انسحاب القوات الأميركية المقاتلة من المدن والقرى والقصبات بتاريخ لا يتعدى حزيران ٢٠٠٩ ، على أن تنسحب جميع القوات الأميركية بتاريخ لا يتعدى ٣١ كانون الأول ٢٠١١ وتحل محلها القوات العراقية ، الا ان تفاصيل الاتفاقية بينت الامتيازات الكثيرة التي حصلت عليها الولايات المتحدة الامريكية من اعفاءات للضرائب والسماح لهم بالتدخل في التحركات العسكرية وغيرها مما يسهم بشكل كبير في اضعاف السيادة العراقية ، للمزيد ينظر : فؤاد قاسم الامير ، آراء وملاحظات حول الاتفاقية الأمنية المقترحة بين العراق والولايات المتحدة ، ط١ ، دار الغد ، بغداد ، ٢٠٠٨ .
[٣٨] مقابلة اجراها الباحث مع السيد احمد رضا المؤمن ، المصدر السابق .
[٣٩] بيان الشيخ محمد مهدي الآصفي حول الاتفاقية الامنية في ٢٠ جمادي الثانية ١٤٢٦ الموافق ٢٦ / ٧ / ٢٠٠٥ .
[٤٠] حامد الخفاف ، الرحلة العلاجية لسماحة السيد السيستاني وازمة النجف عام ٢٠٠٤ ، ط ١ ، دار المؤرخ العربي ، بيروت ، ٢٠١٢ ، ص ٧ .
[٤١] اتصال هاتفي اجراه الباحث مع السيد جاسم العنكوشي ، مُرافق الشيخ الآصفي ، النجف ، الساعة العاشرة مساء ، يوم الخميس المصادف ٢١ / ١ / ٢٠١٦ .
[٤٢] مقابلة اجراها الباحث مع السيد احمد رضا المؤمن ، المصدر السابق .
[٤٣] بيان الشيخ الآصفي حول اعتداءات الاحتلال الامريكي في النجف وكربلاء ومسجد السهلة في ٦ من ربيع الثاني ١٤٢٥ الموافق ٢٥ آيار ٢٠٠٤ .
[٤٤] اتصال هاتفي اجراه الباحث مع الدكتور موفق الربيعي ، المصدر السابق .

[٤٥] حامد الخفاف ، المصدر السابق ، ص ٦٠ .
[٤٦] رسالة تتضمن اربع نقاط من قبل مكتب السيد السيستاني الى السيد مقتدى الصدر في ٦ ربيع الثاني ١٤٢٥ هـ الموافق ٢٥ / آيار ٢٠٠٤ (حصل عليها الباحث من كتاب حامد الخفاف ، الرحلة العلاجية لسماحة السيد السيستاني وازمة النجف عام ٢٠٠٤) ، للمزيد ينظر : ملحق رقم (١٨) .
[٤٧] حامد الخفاف ، المصدر السابق ، ص ٦٠ ـ ٦١ .
[٤٨] بيان الشيخ الآصفي حول اعتداءات الاحتلال في النجف وباقي المحافظات في ١٩ جمادي الثانية ١٤٢٥ الموافق ٥ / ٨ / ٢٠٠٤ .
[٤٩] محمد مهدي الآصفي ، رسالة الى خطباء المنبر الحسيني ، المصدر السابق ، ص ٢٨ ـ ٢٩ .
[٥٠] بيان الشيخ الآصفي حول الفدرالية في ٢٠ جمادي الثانية ١٤٢٦هـ الموافق ٢٦ / ٧ / ٢٠٠٥ .
[٥١] محمد مهدي الآصفي ، رسالة الى خطباء المنبر الحسيني ، المصدر السابق ، ص ٢٨ ـ ٣٠ .
[٥٢] محمد مهدي الآصفي ، الموقف من العنف والارهاب والفتنة الطائفية ، المصدر السابق ، ص ١٩ .
[٥٣] محمد مهدي الآصفي ، الامة الواحدة والموقف من الفتنة الطائفية ، المصدر السابق ، ص١٥ ـ ١٨ .
[٥٤] علي محمد كريم ، المصدر السابق ، ص ٧ .
[٥٥] محمد مهدي الآصفي ، الموقف من العنف والارهاب والفتنة الطائفية ، المصدر السابق ، ص ٣٠ .
[٥٦] بيان للشيخ الآصفي فيما يخص الفتنة الطائفية في ١٨ صفر ١٤٣٤هـ الموافق ١٣ /١٢ /٢٠١٢ (حصل عليه الباحث من محمد صادق الشيخ كاظم الحلفي صهر الشيخ الآصفي) ، للمزيد ينظر : ملحق رقم (١٩) .
[٥٧] محمد مهدي الآصفي ، في ضيافة الرحمن ـ تأملات ورؤى في مناسك الحج والعمرة ، المصدر السابق ، ص ٢٦١ .
[٥٨] محمد مهدي الآصفي ، لبيك داعي الله ، المصدر السابق ، ص ٢٥ ـ ٢٦ .
[٥٩] الحَشد الشعبيّ هي قوات نظامية عراقية ، وجزء من القوات المسلحة العراقية ، تأتمر بأمرة القائد العام للقوات المسلحة ومؤلفة من حوالي ٦٧ فصيلاً ، تشكلت بعد فتوى الجهاد الكفائي التي أطلقتها المرجعية الدينية في النجف الأشرف بزعامة السيد علي السيستاني في ١٣ حزيران ٢٠١٤ ، وذلك بعد سيطرة العصابات الارهابية (داعش) على مساحات واسعة في عدد من المحافظات الواقعة شمال بغداد ، الا ان القوات العراقية المسلحة والحشد الشعبي اوقفا تقدم العصابات الارهابية ثم استعادة تلك الاراضي وتحريرها ورفع العلم العراقي فوق مبانيها بعد عودة الحياة اليها من جديد ، وأقر قانون هيأة الحشد الشعبي بعد تصويت مجلس النواب العراقي بأغلبية الأصوات لصالح القانون في ٢٦ تشرين الثاني ٢٠١٦ ، للمزيد ينظر : موقع الحشد الشعبي
http : //al-hashed . net.
[٦٠] مقابلة اجراها الباحث مع محمد صادق الشيخ كاظم الحلفي ، المصدر السابق .
[٦١] محمد مهدي الآصفي ، الجهاد ، موسوعة الآصفي ـ الاثار الفقهية ، ج٤ ، ط١ ، مؤسسة بوستان ،

قم ، ٢٠١٥ ، ص ٢٥ .

[٦٢] بيان للشيخ الآصفي حول اندفاع ومشاركة الشباب في الحشد الشعبي في ١٦ شعبان ١٤٣٥هـ الموافق ١٥ / ٦ / ٢٠١٤ (حصل عليه الباحث من محمد صادق الشيخ كاظم الحلفي صهر الشيخ الآصفي) ، للمزيد ينظر : ملحق رقم (٢٠) .

[٦٣] مقابلة اجراها الباحث مع السيد حيدرالعنكوشي ، المصدر السابق .

[٦٤] محمد مهدي الآصفي ، الموت الأخضر ، القسم الثاني ، ط ١ ، مجّمع اهل البيت عليهم السلام ، النجف ، ٢٠١٢ ، ص ٣٣ .

[٦٥] بيان للشيخ الآصفي حول اندفاع ومشاركة الشباب في الحشد الشعبي ، المصدر السابق ، للمزيد ينظر : ملحق رقم (٢٠) .

[٦٦] مجلة الغدير ، تصدر عن مركز الدراسات والبحوث في ولاية الفقيه ، السنة الاولى ، العدد الثالث ، النجف ، حزيران ٢٠١٥ ، ص ٥٤ .

[٦٧] مقابلة اجراها الباحث مع السيد احمد رضا المؤمن ، المصدر السابق .

[٦٨] محمد مهدي الآصفي ، في علاقة النصر بالله ، المصدر السابق ، ص ٤٠ .

[٦٩] مقابلة اجراها الباحث مع الشيخ جميل ابو حسين الربيعي ، المصدر السابق .

[٧٠] محمد مهدي الآصفي ، حوار حول الحشد الشعبي تم نشره في يوم الثلاثاء المصادف ٣٠ / ٦ / ٢٠١٥ ، يوتيوب ،

.www . youtube . com/watch?v=٣H٠٤cvJeJO

د . عامر العكيلى
باحث وأكاديمي . جامعة بغداد

المرجعيّة الدينيّة ودورها القيادي والسياسي في رؤى الشيخ الآصفي

إن المرجعية الدينية في تاريخنا وحاضرنا تحمل دائماً القرار السياسي والقيادة الراشدة في الأزمات ، وتاريخنا حافل بالمواقف والقرارات المهمة والحاسمة للمرجعية الدينية ، ولم يزل أهل البيت عليهم السلام يُوجّهون هذه الأمة بطاعة المرجعية الفقهية الرشيدة وإتباعها والالتزام والاحتفاء بها[1] ، لذلك اشار الشيخ الآصفي الى ان المرجعية تختلف عن أية مؤسسة أخرى من المؤسسات السياسية العلمية والاجتماعية بما تملك من رصيد كبير من الاحترام والثقة في نفوس الناس ، وأمر هذا الرصيد يعود إلى مجموعة من العوامل التاريخية اسهمت في تكوين هذه الثقة في نفوس الجمهور ، ومن جملة هذه العوامل التوصيات الكثيرة لأهل البيت عليهم السلام بالارتباط بالفقهاء ومنحهم الثقة والالتفاف حولهم ، فضلاً عن سلوك الفقهاء تاريخيا في الاعراض عن الدنيا والزهد فيها والاهتمام بأمور الناس وهمومهم

ومطالبهم ، وهذا الدور يعطي للمرجعية قيمة حضارية كبيرة في نفوس الجماهير[٢] ، ناهيك عن الظلامات الكبيرة التي تعرضت لها المرجعية في تاريخها السياسي من قبل الأنظمة السياسية التي لم تتمكن من إخضاع الفقهاء لإرادتها وقراراتها السياسية[٣] .

وتجدر الاشارة الى ان الشيخ الآصفي قسم مراحل التاريخ السياسي للمرجعية الدينية الى مرحلتين :

أ ـ مرحلة التقية (المعارضة السرية) : وكانت السمة البارزة لاتباع اهل البيت عليهم السلام في المدة الطويلة والممتدة في العصر الاموي والعباسي هي الرفض[٤] ، والرفض تعبير سياسي أكثر من أن يكون تعبيراً مذهبياً[٥] كما ان الاضطهاد السياسي والطائفي التاريخي علّم اتباع اهل البيت عليهم السلام أمرين كان لابد منهما ، وهما السرية والتنظيم ، وقد كان لهذين المبدأين السياسيّين دوراً كبيراً في حماية القيادات الدينية طوال مدة الاضطهاد السياسي والعقائدي ، وادت المرجعية الدينية في هذه المدة دوراً كبيراً في حفظ أصالة الإسلام ونقائه ، وعزل جماهير الأمة دينياً عن الحكام ، ونفي الشرعية عنهم والفصل بينهم وبين الدين ، لا بين السياسة والدين[٦] .

ب ـ مرحلة التصدي العلني للمعارضة : شهدت هذه المرحلة تصدى الفقهاء للعمل السياسي المتمثل في مواجهة الأنظمة الحاكمة والسلاطين المنحرفين المتسلطين على مقدرات الأمة ، إذ اشار الشيخ الآصفي الى انه من الصعوبة أن نحدد بصورة دقيقة المدة الزمنية التي انتقلت فيها القيادة الدينية من مرحلة العمل السري إلى مرحلة المعارضة العلنية وذلك للتداخل بين هاتين المرحلتين حسب انفراج وشدَّة الظروف السياسية إلاّ أنّ السمة البارزة لهذه المرحلة هي التصدي للعمل السياسي والمواجهة

العلنية[٧] .

وبيّن الشيخ الآصفي وجود عدة أنواع من التحديات الحضارية والسياسية التي مرت على المسلمين في تاريخ هذه المرحلة تمثلت في التحريف[٨] ، والتغريب ، والاحتلال ، والاستبداد السياسي وبطبيعة الحال كانت مهمة فقهاء هذه المرحلة هي مواجهة هذه الأنظمة ومن كان ورائهم من دول الاستكبار العالمي في الشرق والغرب ، وكانت الأداة المفضلة للمرجعية الدينية في هذه المرحلة هي توعية الجماهير وتحريكها ، وهذه الحركة كانت تكسب أحياناً دوراً إيجابياً من المواجهة المسلحة وغير المسلحة[٩] ، وتأخذ احياناً دوراً سلبياً نحو مقاطعة الأنظمة ومعارضتها وبالتالي كان التصرف والموقف يتناسب مع بحسب ظروف المرحلة ، وقد أولت الجماهير المرجعية الدينية في هذه المعارك والمواقف والمواقع ثقة كبيرة يندر مثلها في التاريخ السياسي المعاصر ، وهذه الثقة والعلاقة القوية بين الجمهور والفقهاء هي التي مكّنتهم من مواصلة التحرك بعكس التيار في هذه المدة من تاريخ المرجعية[١٠] .

وفي العصر الحديث يشير الشيخ الآصفي الى المؤامرة التي استهدفت المؤسسة الدينية[١١] التي تشكلت من ثلاثة اضلاع متمثلة بالإلحاد ، والصليبية العالمية ، والصهيونية العالمية التي تكالبت جميعا على العالم الاسلامي وكانت المؤسسة الدينية الهدف الاول لهذه المؤامرة الثلاثية ، إذ هدفت الى اضعاف حوزات الدراسات الدينية واحداث جدار عازل بينها وبين المؤسسات الاكاديمية والاجتماعية وغيرها[١٢] .

كما اشار الشيخ الآصفي الى ان المرجعية الدينية امتازت في المجال السياسي والاجتماعي بمميزات عدة عبر تاريخها :

ـ **الاستقلال السياسي** : ويُعد من أهم هذه المميزات ، اذ استقلت المرجعية الدينية عن الأنظمة والحكومات التي كانت تحكم البلاد الاسلامية في فترات التاريخ المختلفة .

ـ **الاستقلال الاقتصادي** : والاستقلال السياسي يتبع الاستقلال الاقتصادي فلو كانت المؤسسة الدينية تابعة اقتصادياً لمؤسسة الدولة ، لا تستطيع بالضرورة أن تحافظ على استقلالها السياسي ، والقضيتان تؤلفان معادلة واحدة لا يمكن فصل بعضها عن بعض ، اذ ان الاستقلال الاقتصادي لا يتحقق إلا بالاكتفاء الذاتي ، ولابد من الاشارة الى ان الحوزات الدينية تعتمد في إدارة شؤونها على الحقوق الشرعية من الزكاة والخمس[١٣] ، فضلاً عن بقية المميزات التي تتحلى بها المرجعية الدينية مثل ثقة الجمهور وطاعتهم للفقهاء ، ودفاع المرجعية الدينية عن قضايا المسلمين والدعوة إلى الوحدة والتقريب بين المذاهب والاسلامية[١٤] .

وبناءً على ذلك يذكر الشيخ الآصفي إن المرجعية الدينية تُعدّ من مراكز القوة الأساسية في مجتمعنا وتمتلك الثقل السياسي والاجتماعي والحركي إلى حد كبير ، إذ ان الموقع التوجيهي والقيادي للمرجعية الدينية في المجتمع يتطلب حضوراً فاعلاً ومؤثراً في وسط الأمة ، فلا تستطيع المرجعية أن تمارس مثل هذا الدور الخطير إذا كانت منعزلة عن الأمة وعن حياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وعن حركتها وطموحاتها وآمالها وآلامها ، وتبادلهم الأمة أغلى ما عندها ، وأغلى ما عند الأمة (الثقة) و(الطاعة) ، ولولا أنّ الأمة تمنح هاتين الصفتين للعلماء لم يكن بإمكان العلماء أن يمارسوا دوراً فاعلاً خلال هذا الموقع الخطير[١٥] ، لذلك نجد الشيخ الآصفي يذكر إن القيادة لا

تستقر في حياة الإنسان من دون وجود عامل الثقة ، ففي حالة زوال هذا العامل بين القيادة والقاعدة في أي مجتمع من المجتمعات فلن تبقى هناك قيادة ولا قاعدة[١٦] .

وأشار الشيخ الآصفي الى ان الذين يستحضرون تاريخ المؤسسة الدينية ، لاسيما المرجعية الدينية يدركون انها سلمت خلال التاريخ الطويل من الانحراف والانتهازية والتلاعب واستثمار ثقة الناس في المصالح الشخصية ، وليس معنى ذلك أن التاريخ لم يشهد عضواً في هذه المؤسسة شطّ أو انحرف ، ولكن الأمر الذي حدث إلى جنب ذلك ، إنّ كل عنصر انحرف من داخل المؤسسة الدينية عزلته هذه المؤسسة عن نفسها أو عزله الناس بأنفسهم عن المؤسسة ، ولعل هذا الوعي المبكّر لتشخيص حالات الانحراف في أعضاء المؤسسة الدينية ، والموقف العملي السريع تجاه هذه العناصر وعزلها عن هذه المؤسسة وتجريدها عن صلاحيتها وأدوارها هو من جملة أسباب حصانة المرجعية والحوزة العلمية[١٧] ، ولا ينكر الشيخ الآصفي المساوئ التي نعيشها ويحملها واقعنا ، مبيّناً أن الاعتراف بالواقع حقيقة لكن على ان يكون هذا الاعتراف منطلقاً للعلاج والاصلاح ، أما ان نركن الى هذا الواقع ونأنس به ، ونندمج فيه ، بدعوى انه الواقع فهذا ما يسميه الآصفي بالانهزامية امام المشاكل[١٨] .

وفي طور اصلاح وتطوير المؤسسة الدينية لا ينفي الشيخ الآصفي وجود ملاحظات ونقاط ضعف في بنية المؤسسة الدينية ، كما لا يقول بأنّ هذه المؤسسة حققت كل أهدافها ، وبلغت الحد الأعلى من الكمال الاجتماعي والسياسي والديني والحركي ، ولكن هذه النقاط لا تغيب عن عيون الناقدين الناصحين المصلحين من العلماء والفقهاء ، لاسيما وان هؤلاء لهم منهجهم في

العمل فهم لا يقرّون أسلوب التشهير والتسقيط وتوجيه الإهانات والإساءات الى أعلام المؤسسة الدينية وأعمدتها ، وإنّما الطريقة الصحيحة الراشدة المعروفة عنهم هو التذكير والنصح والقيام بالمشاريع العمليّة للإصلاح والتطوير[١٩] ، ومن ذلك ما وجده المعنيون في الحوزات العلمية من ضرورة تلافي النقص والضعف الموجود في المناهج الدراسية للحوزات العلمية لكي تؤدي المؤسسة الدينية رسالتها الاسلامية وتحافظ على مركزيتها التوجيهية في العالم الاسلامي[٢٠] .

ولذا يرى الشيخ الآصفي ان هناك ثلاثة انماط اساسية لكيفية التعامل مع المؤسسة الدينية :

١ ـ التعامل وفق الثقة المطلقة لكل شرائح المؤسسة الدينية .

٢ ـ النقد الذي لا يتجنب صاحبه فيه حالة التسقيط والإلغاء .

٣ ـ النقد الموجّه المسؤول الذي يعرض فيه صاحبه نقاط الضعف ويوضحها للتسديد والنصح وليس للتسقيط والإلغاء[٢١] .

ويوضح الشيخ الآصفي الفرق بين تلك الانماط ، اذ ان النمط الاول يضعف العمل به ، ذلك ان المؤسسات الدينية لا تخلو من عناصر ضعيفة تستغل ثقة الناس استغلالاً شخصياً ، وتستفيد من احترام الناس وثقتهم في شؤون شخصية ، فإن وجود هذه العناصر ضمن المؤسسة الدينية حق وواقع طبيعي في الوقت نفسه ، ووجود هذه القيمة الكبيرة للعالم الديني وللمؤسسة الدينية عموماً أيضاً صحيح وواقع ولاسبيل للمناقشة في هذه أو تلك[٢٢] .

في حين يرى الشيخ الآصفي إن النمط الثاني من التعامل نمط غير مسؤول من النقد ، بينما النمط الثالث نمط مسؤول من النقد ، والناقد غير المسؤول لا يهمه إلاّ تثبيت نقاط

الضعف على هذه المؤسسة مهما كان الثمن ، ومهما آل إليه الأمر ، بينما الناقد الأخير يهمه النصح والتسديد ، ومعالجة نقاط الضعف ، فهو يحرص على الكيان اساساً ، وهذا هو النقد المسؤول والموجّه في مقابل النقد غير المسؤول وغير الموجّه ، والثاني أسوأ من الأول[٢٣] ، لذلك كان الشيخ الآصفي يتحفظ على كل كتاب يهدف الى التعرّض بالمرجعية الدينية والحوزة العلمية[٢٤] وقد عبر عن ذلك عندما قال انني لست اشك أنّ المؤسسة الدينية بحاجة إلى كثير من النقد ، كما لست أشك أنّ النقد غير المسؤول وغير الموجّه ضرره أكثر من نفعه ، بل لا يأتي بغير الضرر ، لأنّ النقد اللامسؤول عمل تخريبي في مركز من أهم مراكز القوة في المجتمع ويؤدي إلى تشكيك الناس وسلب ثقتهم عن هذا المركز ، دون استبداله بمثله فضلا عن استبداله بخير منه[٢٥] .

ويصل الشيخ الآصفي الى نتيجة مفادها : ضرورة المحافظة وعدم التفريط في هذا الميراث الاجتماعي والسياسي والحضاري والثقافي الذي تمتلكه المرجعية الدينية ، كما ان علينا تأييدها ودعمها والوقوف إلى جانبها في خضم الأحداث المتضاربة ، وتقديم النصح لها (النقد البناء) ، وتمكينها من أداء رسالتها التاريخية ، كما انه يُحَمّل الحركات الإسلامية مسؤولية كبيرة في إسناد المرجعية ، فهي الأذرع التنظيمية المتغلغلة داخل الأُمّة ، وبذلك تتحمّل مسؤولية دعوة الناس إلى الاحتفاء بالمرجعية الدينية والوقوف إلى جانبها والتضامن معها في الموقف والقرار السياسيين[٢٦] ، لاسيما ان المرجعية الدينية هي الضمان لتوحيد الموقف والقرار السياسي في الأزمات بحسب رأي الشيخ الآصفي ، لذلك علينا الاحتفاء والالتزام بها والاصطفاف معها في الأزمات ، كما أن المرجعية أثبتت خلال تاريخها قدرتها على التصدي ومواجهة الفتن السياسية

وحذّرت من الوقوع في شرك الفتنة الطائفية وتبنّت الدعوة إلى وحدة الكلمة ورصّ الصف ، ووحدة الموقف السياسي من خلال وحدة واجتماع الشرائح السياسية العاملة في الساحة ووحدتها[٢٧] .

كما أكد الشيخ الآصفي على ضرورة الوعي والدقّة والحذر في تشخيص المرجعية لئلاّ تختلط علينا المصاديق وتلتبس عندنا الأمور ، فنفقد التشخيص الواعي الصحيح للمرجعية الراشدة الصالحة ، فإنّ أخطار هذا الالتباس وأضراره على الأمة كثيرة ، ويجب الاحتراز عن تقديم من لا يمتلك شروط المرجعية كاملة من الفقاهة والعدالة والتقوى والوعي والكفاءة والزهد في الدنيا ، ومن المقاييس الصحيحة للتشخيص هي الاسترشاد بآراء الفقهاء المعروفين في أوساط الناس بالتقوى والعلم والاستقامة والسداد في السلوك السياسي والاجتماعي والديني لمرجع التقليد واشتهاره بين أهل العلم بالفقاهة والتقوى ، ومن هذه المقاييس شيوع الاتباع والتقليد له في أوساط جمهور المؤمنين الواعين[٢٨] .

ودعى الشيخ الآصفي الى تلاقي عنصري ثقة الجمهور بقيادته ، وصلابة عناصر القيادة واستقامتها ، مشيراً الى ان هذا التلاقي سيؤدي الى ان تكتسب المؤسسة الدينية قيمة كبرى ، وتعتبر مصدر خطر كبير بالنسبة للمؤسسات الإستكبارية التي تطمع في الوصول إلى مآرب سياسية واقتصادية في العالم الإسلامي[٢٩] ، فالثقة هنا لا تعني التقليد اللاواعي ، والانقياد الاعمى والجري وراء الاخرين من غير تثبت او تبيّن فهو امر يرفضه الاسلام ، وانما الثقة هنا بمعنى الاتباع الواعي من الجمهور للقيادة حسب وصف الآصفي[٣٠] .

ويبدو للباحث ان المرجعية الدينية اصبحت موضوعاً مهما للبحث

والدراسة والمتابعة من قبل الدوائر العالمية والمؤسسات الأكاديمية ، لا سيما وان المرجعية كانت دوماً الحصن الواقي للأمة من الانحراف والفوضى ، ولم تخلُ حياة مرجع واحد من مواقف مبدئية ازاء قضايا الأمة العادلة بل تعدى ذلك الى دعم حركات التحرر في العالم الاسلامي ، وكان من الطبيعي أن يتفرع من هذا الاهتمام بشؤون الأمة القيام بواجب أخر حيوي وهو الدعوة الى الوحدة الاسلامية والتقريب بين المذاهب ، وللمرجعية في ذلك مواقف ثابتة وواضحة لاعتقادها الراسخ بضرورة لم شمل المسلمين لمواجهة الأخطار والتحديات .

كما أتسم ظاهر المرجعية الدينية في بعض الاحيان بالابتعاد عن العمل السياسي المباشر ، وذلك لاختلاف مفهوم السياسة من عالم الى آخر ، ومن هنا نأت المرجعية بنفسها طيلة عقود طويلة عن السلطة والتصارع عليها لحفظ استقلالية الحوزات العلمية وعدم البقاء تحت هيمنة الحكام خاصة ، وهذا لا يعني مطلقاً أن المرجعية لم يكن لها رأيٌ في الأمور السياسية ، بل ان بعض العلماء لهم دور واضح في تشكيل أحزاب سياسية اسلامية كان لها تأثير على الساحة ، كما بدى للباحث الدور الرقابي للمرجعية بمعنى مراقبة المرجعية على ذاتها ووكلائها وآثارها على الوضع السياسي وعلى حركة الأمة ، ولا شك بأن المرجعية كانت صلبة في مواجهة الانحرافات واستبداد الحكومات وقدمت في هذا السبيل الكثير من الضحايا وتميزت في مواقفها إزاء الأحداث بالصبر والأناة والحكمة .

يبدو للباحث في خلاصة لهذا الفصل تميز الشيخ الآصفي بفكره العميق والدقيق ، واتسم انتاجه الفكري بالعلمية والانضباط مما جعله نتاجاً يعّول عليه ويُسترشد به ، فكانت نشاطاته الفكرية سواء بالتدريس او التأليف او المحاضرات تهدف الى

تأصيل مشروع الإسلام في بناء الدولة والحكم ، كما انه استمر على إصدار الكراريس والكتب في مختلف العلوم والمعارف الإسلامية كالتفسير والعقائد والأخلاق وسيرة الأئمة المعصومين والسياسة والاجتماع حتى تعسّرَ ضبطها وعدُّها ، فضلاً على انه يُعَدّ من بين الرموز الفكرية التي اكتسبت العالمية دون أي تنازل عن معتقداتها الرئيسة سواء كان تنازلا خطابيا أم قلبيا ، وادت مؤلفاته وافكاره دوراً هاماً في تنشيط الحركة العلمية ، ويدل على ذلك أبحاثه المميزة التي تناول فيها مختلف الوان الثقافة الاسلامية ، وكان المناظر المباشر وغير المباشر لبعض الهجمات والأفكار الناشئة ، والتي أظهرت عنده اقتدارا غير مألوف على إدارة الحوار وطرح ما كان يقتنع بضرورته في أي مكان يتواجد فيه ، لذلك حرص الشيخ الآصفي في نشاطه الفكري على ان يكون قلمه ولسانه مستقلا غير تابع لاحد ، الا بانتمائه وولائه للإسلام ، لذلك توجه في جُلّ كتاباته نحو الرأي العام والاهتمام بشؤون الناس من خلال تسليط الاضواء على السلبيات الموجودة في المجتمع الاسلامي والبحث عن أسبابها وطرح الحلول لها مستندا في آراءه لتعاليم الدين وفق رؤية علمية عصرية تواكب تطلعات العالم الاسلامي .

الهوامش :

[١] محمد مهدي الآصفي ، رسالة الى خطباء المنبر الحسيني ، المصدر السابق ، ص ٢٢ .

[٢] محمد مهدي الآصفي ، المؤسسة الدينية بين الواقع والافتراء ، ط ١ ، مجمع اهل البيت ، النجف ، ٢٠١٣ ، ص ٩٥ ـ ٩٦ .

[٣] محمد مهدي الآصفي ، حوارات واثارات حول المرجعية والفقاهة ، المصدر السابق ، ص ٣ ـ ٤ .

[٤] كلمة الرفض عند المرجعية واتباع اهل البيت تعني المعارضة الدائمة الصامتة أحياناً والمعلنة أحياناً أخرى لكل الأنظمة التي مارست الولاية والحكم على بلاد المسلمين منذ العصر الأموي إلى العصر الحاضر ، ونفي شرعية هذه الأنظمة ، ورفض الاعتراف بها ، وهذا الرفض المستمر كان يكلّف

المرجعية الدينية كثيراً ، وكان سبباً للاضطهاد المستمر والدائم لهم ، للمزيد ينظر : محمد مهدي الآصفي ، مراحل التاريخ السياسي للمرجعية الدينية ، ط١ ، مجمع اهل البيت ، النجف ، ٢٠١١ ، ص ٤ .

[٥] محمد مهدي الآصفي ، الاجتهاد والتقليد وسلطات الفقيه وصلاحياته ـ موسوعة الاثار الفقهية ، المصدر السابق ، ص ١٣٨ .

[٦] محمد مهدي الآصفي ، مراحل التاريخ السياسي للمرجعية الدينية ، المصدر السابق ، ص ٥ ـ ٧ .

[٧] محمد مهدي الآصفي ، الاجتهاد والتقليد وسلطات الفقيه وصلاحياته ـ موسوعة الاثار الفقهية ، المصدر السابق ، ص ١٤١ ـ ١٤٢ .

[٨] حركة التحريف المعاصرة حركة واسعة وهي في الظاهر فكرية عقائدية ، إلاّ إنّها في خلفياتها سياسية ، والأهداف التي يحققها التحريف في المجتمع الإسلامي هي :

أ ـ النيل من نقاوة الفكر الإسلامي وأصالته .

ب ـ تشويش الساحة الإسلامية بإثارة المشاكل الفكرية فيها وخلق جو من الاضطرابات والقلق الفكري في هذه الساحة .

ج ـ إيجاد أقليات عقائدية وفكرية في المجتمع الإسلامي ، تنفّذ من خلالها الأنظمة التي تحكم الأمة بالاستبداد والإرهاب ، وتتخذ منها أدوات لإثارة المشاكل والمتاعب في صفوف الأمة ، وبالتالي إحكام القبضة السياسية عليها ، للمزيد ينظر : محمد مهدي الآصفي ، حوارات واثارات حول المرجعية والفقاهة ، المصدر السابق ، ص ١٦ ـ ١٧ .

[٩] خاضت المرجعية الدينية صراعاً طويلاً في هذه المرحلة ، تمثل في : حركة الإمام الشيرازي في تحريم استخدام التنباك ، معركة الدستور في الدولة العثمانية التي وقف علماء النجف إلى جانب المطالبة بالدستور ، مواجهة الاحتلال الروسي في عهد مظفر الدين قاجار ، كذلك مواقف علماء النجف من الاحتلال الإيطالي لليبيا ، ثورة العشرين في العراق ضد الاحتلال الإنكليزي ، موقف المرجعية من الاحتلال الصهيوني لفلسطين ، مواجهة الشيوعية في العراق ، حركة العلماء ضد برامج الشاه التي اسماها (الثورة البيضاء) ، موقف علماء الدين من الاحتلال الروسي لأفغانستان ، موقف علماء لبنان من المارونية ومن التحالف الماروني الصهيوني ، موقف علماء العراق في انتفاضة رجب وشعبان في العراق ، موقف المرجعية من الاحتلال الامريكي للعراق ، للمزيد ينظر : محمد مهدي الآصفي ، مراحل التاريخ السياسي للمرجعية الدينية ، المصدر السابق ، ص ٩ ـ ١٠ ؛ محمد مهدي الآصفي ، المؤسسة الدينية بين الواقع والافتراء ، المصدر السابق ، ص ٣١ ، ٩٦ ـ ٩٨ .

[١٠] محمد مهدي الآصفي ، حوارات واثارات حول المرجعية والفقاهة ، المصدر السابق ، ص ١٦– ١٨ ، ٢٨ ـ ٣١ ؛ وعلى نحو خاص يشير الشيخ الآصفي الى مرحلة ثالثة من التاريخ السياسي للمرجعية الدينية تمثل في ايران اذ كان للمرجعية الدينية هناك دورها القيادي والسياسي في الثورة الاسلامية وتطبيق نظرية ولاية الفقيه في الحكم ، وهذه النظرية وان كانت حديثة العهد بالتنفيذ ، ولم تدخل

مرحلة الممارسة الفعلية إلاّ في وقت متأخر ، إلاّ أنّ الدراسة التاريخية لهذه النظرية تكشف ان هناك عمقاً تاريخياً لهذه النظرية في أصولها الأولى يرجع إلى عصر أهل البيت ، للمزيد ينظر : محمد مهدي الآصفي ، منهجان فقهيان في بحث ولاية الفقيه ، ط ١ ، مجمع اهل البيت ، النجف ، ٢٠١٥ ، ص ٣٤ ـ ٥٣ .

[١١] المؤسسة الدينية التابعة لأهل البيت تسمية تطلق على مكون من أربعة أركان يضم (المرجعية ، ولاية الامر ، الحوزات العلمية ، المنبر الحسيني) ، للمزيد ينظر : محمد مهدي الآصفي ، المؤسسة الدينية بين الواقع والافتراء ، المصدر السابق ، ص ١٠٢ ؛ كما ان هناك المرجعية المؤسسة والتي يقصد بها ان يكون هناك مركز يحفظ تجربة المرجع السابق فيبدأ المرجع اللاحق من النقطة التي انتهى سابقه اليها لا ان يبدأ من الصفر ، للمزيد ينظر : محمد مهدي الآصفي ، المرجعية والعصر ، ط١ ، مرفأ الكلمة ، قم ، د . ت ، ص ٧ ؛ ولكل من اركان المؤسسة الدينية اهمية بالغة غير ان المرجعية الدينية تعد المحور لبقية الاركان الاخرى ، كما ان الباحث ارتأى ان يستخدم عنوان المؤسسة الدينية في بعض المواضع التي تحتمل شمول العنوان لبقية اركان المؤسسة بدلا من العنوان المنفرد بالمرجعية الدينية ، لذا اقتضى التنويه .

[١٢] محمد مهدي الآصفي ، اللقاء بين الحوزة العلمية والجامعة ، المصدر السابق ، ص ١٤ .

[١٣] محمد مهدي الآصفي ، المؤسسة التعليمية الدينية ـ الحوزات العلمية عند الشيعة الامامية ، مجلة رسالة التقريب ، العددان ٣٤ ـ ٣٥ ، السنة التاسعة ، قم ، ٢٠٠٢ ، ص ٢٥٣ .

[١٤] محمد مهدي الآصفي ، أضواء على الحوزات العلمية الإمامية الشيعية ، المصدر السابق ، ٧ ـ ١٣ .

[١٥] محمد مهدي الآصفي ، حوارات واثارات حول المرجعية والفقاهة ، المصدر السابق ، ص ٥ ، ١٠ ـ ١١

[١٦] محمد مهدي الآصفي ، محاضرة اسلامية بعنوان (صفات الانسان) ، اذاعة صوت الجمهورية الاسلامية في ايران ، قم ، ٢٣ / ٤ / ١٩٨٦ .

[١٧] محمد مهدي الآصفي ، الاجتهاد والتقليد وسلطات الفقيه وصلاحياته ـ موسوعة الاثار الفقهية ، المصدر السابق ، ص ٢٥ .

[١٨] محمد مهدي الآصفي ، الرجعية المريضة ـ احاديث عن سارتر والوجودية ، ط١ ، مطبعة النعمان ، النجف ، ١٩٦٧ ، ص ١٤ .

[١٩] محمد مهدي الآصفي ، المؤسسة الدينية بين الواقع والافتراء ، المصدر السابق ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .

[٢٠] محمد مهدي الآصفي ، مشروع اصلاح الحوزة عند الشيخ المظفر ، مجلة قضايا اسلامية ، العدد الخامس ، قم ، ١٩٩٧ ، ص ٤٢٤ .

[٢١] محمد مهدي الآصفي ، الاجتهاد والتقليد وسلطات الفقيه وصلاحياته ـ موسوعة الاثار الفقهية ، المصدر السابق ، ص ٢٦ ـ ٢٧ .

[٢٢] محمد مهدي الآصفي ، حوارات واثارات حول المرجعية والفقاهة ، المصدر السابق ، ص ١٣ ـ ١٤ .

[٢٣] محمد مهدي الآصفي ، الاجتهاد والتقليد وسلطات الفقيه وصلاحياته ـ موسوعة الاثار الفقهية ، المصدر السابق ، ٢٧ .
[٢٤] مختار الاسدي ، الصندوق الاسود ـ مذكرات مختار الاسدي ، ج ٣ ، ط ١ ، الدار البيضاء ، بيروت ، ٢٠١٥ ، ص ١٧٤ .
[٢٥] محمد مهدي الآصفي ، الاجتهاد والتقليد وسلطات الفقيه وصلاحياته ـ موسوعة الاثار الفقهية ، المصدر السابق ، ص ٢٧ .
[٢٦] محمد مهدي الآصفي ، لبيك داعي الله دروس وثقافات من ثورة الإمام الحسين عليه السلام في عاشوراء ، ط ٢ ، مجمع اهل البيت ، النجف ، ٢٠١٠ ، ص ٨٣ .
[٢٧] محمد مهدي الآصفي ، الموقف من العنف والارهاب والفتنة الطائفية ، ط ١ ، مجمع اهل البيت ، النجف ، ٢٠١٠ ، ص ٦٠ .
[٢٨] محمد مهدي الآصفي ، الخطاب الديني ، المصدر السابق ، ص ٥٥ .
[٢٩] محمد مهدي الآصفي ، حوارات واثارات حول المرجعية والفقاهة ، المصدر السابق ، ص ١٣ .
[٣٠] محمد مهدي الآصفي ، العلاقة العضوية داخل الجماعات الاسلامية ، ط ٢ ، مجمع اهل البيت ، النجف ، ٢٠١٠ ، ص ١٩ ـ ٢٠ .

✍ محطات معرفيّة

أ . د نور الدين بولحية
أكاديمي وأستاذ جامعي/ الجزائر

جهود العلماء الإيرانيين
في خدمة القرآن الكريم بعد الثورة الإسلامية

مما لا شكَّ فيه أنَّ للإيرانيين دوراً كبيراً في التأسيس لكل العلوم المرتبطة بالقرآن الكريم ؛ وأن أكثر المفسرين كانوا من المدن الإيرانية التي كانت في ذلك الحين مراكز حضارية كبرى نتساءل عن استمرار تلك الجهود بعد انتصار الثورة الإسلامية ، وعن نوع تلك الجهود ، ومدى تميزها عن غيرها .

ذلك أن الكثير ممن يقرون بدور إيران في الحضارة الإسلامية ، يتوهمون ويشيعون أن ذلك الدور قد توقف ، وأن الإيرانيين قد انقلبوا على أعقابهم بعد انتصارهم في ثورتهم . ولذلك ؛ فإن الإجابة على هذا السؤال ليست ترفا من البحث ، بل هي تفيدنا في نواح متعددة :

أولها : التعرف على مدى مصداقية

تلك الدعاوى العريضة التي ينشرها أعداء إيران وثورتها الإسلامية ـ وخاصة من أبناء التيارات السلفية والحركية ـ والذين يوهمون أنها ثورة لاستعادة أمجاد فارس ، وتاريخها ما قبل الإسلام ، لا استعادة أمجادها أثناء التاريخ الإسلامي .

ثانيها : أن الإمام الخميني وكل قادة الثورة الإسلامية يذكرون ـ كل حين ـ أنهم يستمدون مبادئ ثورتهم والدولة التي قامت على أساسها من خلال إيمانهم بالمركزية القرآنية ، وهذا يستدعي البحث عن الأسس التي يقوم عليها ذلك الإيمان ، وهل هي مجرد شعارات لا معنى لها ، أو أن لها مستندا واقعيا ، يغذيها ، ويؤصل لها .

ثالثها : أن كل قادة الثورة الإسلامية ـ وخصوصا الإمام الخامنئي ـ يذكرون الإسلام المحمدي الأصيل في مقابل الإسلام الأمريكي والسعودي وغيرهما من أنواع الإسلام . . وهذا يستدعي بداهة العودة للقرآن الكريم لاستنباط الحقائق المرتبطة بهذا الإسلام ، وهو ما يتطلب جهودا كبيرة في البحث والاستنباط ، فهل تحقق هذا ، وكيف تحقق ؟

رابعها : أن الكثير من الباحثين والمثقفين يعرفون إيران وثورتها الإسلامية من خلال جانبها السياسي أو العسكري ، ويتوهم أن الثورة قاصرة عليهما ، وأنه ليس لها علاقة بالجوانب العلمية والثقافية ، وهذا يستدعي البحث عن مدى مصداقية هذا ، وتصحيحه .

وهذه الأسئلة جميعا تتطلب منا البحث في النشاطات والجهود التي خدم الإيرانيون بها القرآن الكريم بعد الثورة الإسلامية ، ومدى تلبيتها للحاجات المختلفة لهذا النوع من البحوث ، وهل يمكن الاستفادة منها في خدمة علوم القرآن ، في سائر البلاد

الإسلامية .

الجهود المرتبطة بعلوم القرآن :

وهي مهمة جدا ، لأنها تؤصل لكيفية التعامل مع القرآن الكريم ، بالإضافة إلى اهتمامها بتاريخه ورد الشبهات المرتبطة به ، وقد رأينا ـ من خلال اطلاعنا على كتابات الإيرانيين العربية حول الموضوع ـ جهودا موسوعية كبيرة لم تعط العناية الكافية لدى الباحثين العرب ، وخاصة من المدرسة السنية .

وسنحاول هنا باختصار أن نذكر نماذج عن تلك الجهود ، لنرى مدى أهميتها ، وكونها رائدة في الحقول التي ألفت فيها :

١ـ لغة القرآن الكريم وبلاغته :

بما أن فهم القرآن الكريم وإعجازه مرتبط باللغة ؛ فإن البحث اللغوي أساسي لفهمه وإدراك الأعماق التي تحملها ألفاظه . . ولهذا نرى اهتماما كبيرا من الإيرانيين حول هذا الجانب من علوم القرآن ، وجهودهم فيه كثيرة جدا ، وسنذكر هنا نموذجين لذلك :

موسوعة المعجم في فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته :

وهي موسوعة لا يوجد لها نظير في تاريخ الكتابة في اللغة والبلاغة القرآنية ، وقد أشرف على تأليفها العلامة الموسوعي الكبير [آية الله واعظ زادة الخراساني] ، والذي شارك فيه الكثير من الباحثين في مجمع البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية ، وقد فاق عدد أجزائه ٦٠ جزء .

وقد أشار مدير قسم الدراسات القرآنية في مجمع البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية ـ سابقا ـ الشيخ محمد حسن مؤمن زادة إلى أن هذا الكتاب هو أهم آثار المجمع في مجال علوم القرآن والدراسات القرآنية ، وذكر العناء الشديد الذي تولاه المشاركون

في تأليف الكتاب ، فقال ـ عند ذكره لخصائصه ـ : (في مجال الألفاظ ومعاني المفردات وجذورها تمّ الرجوع إلى أمهات كتب اللغة العربية وأكثرها أصالة وتوثيقا ، كما يضم الكتاب الكثير من آراء المفسرين مهما اختلفت ، وهذا يعتبر ميزة فريدة يختص بها الكتاب ، لأنه لا يوجد أي كتاب آخر اهتم بهذا المقدار بنقل مختلف أراء المفسرين ونظرياتهم سواء كانوا من المتقدمين أو المتأخرين ، وهذا الأمر عائد إلى عمل دؤوب ومضن قام به الباحثون المشاركون في إعداد الكتاب الذين راجعوا بشكل دقيق جميع المصادر التفسيرية قديمها وحديثها)

وأشار إلى أبرز مزايا البحث اللغوي في الكتاب ، فقال : (كان هناك عمل بحثي علمي ودقيق حول جذور جميع المفردات ، وحول المفردات الدخيلة على اللغة العربية والتي وردت في القرآن الكريم ، وفي مسألة استخدام المفردات كان هناك إشارات قيمة ومفيدة إلى القضايا البلاغية والتفسيرية ، وهذا الأمر يفتح أبوابا جديدة للباحثين وأصحاب الدراسات في مجال علوم القرآن والتفسير)

وللأسف فإن هذا العمل الضخم الذي لا نجد نظيرا له في الدول العربية والإسلامية ، لم يلق العناية الكافية به مع كونه من أهم المصادر المعينة للباحثين في مجال الدراسات القرآنية واللغوية وما ارتبط بها .

لكن المنصفين من الباحثين الذين وجدوا فيه ضالتهم أشادوا به كثيرا ، وأقروا بفضله ، وأنه ليس له نظير في كل ما كتب في هذا الباب ، ومنهم قائد الثورة الإسلامية الإمام الخامنئي الذي أشاد في كلمه له في الحرم الرضوي الشريف في العام ٢٠٠٤ ، واقترح تسمية هذا الكتب باسم [الموسوعة القرآنية الكبرى] .

التحقيق في كلمات القرآن الكريم :

ومؤلفه العلامة حسن المصطفوي (١٣٣٤ هـ ـ ١٤٢٦ هـ) ، من علماء إيران المعاصرين للثورة الإسلامية ، وقد أعانه على عمله إجادته للغات العربية والفارسية والعبرية والتركية والفرنسية ، وهي التي مكنته من التحقيق في جذور الكلمات في كتابه (التحقيق في كلمات القرآن) .

وهو أيضا ـ كالكثير من العلماء الإيرانيين ـ له تفسير للقرآن الكريم باسم [التفسير المنير] وهو ترجمة لتفسيره بالفارسية (تفسير روشن) في ١٦ مجلدا ، سنتحدث عنه لاحقا .

والكتاب يقع في ١٤ مجلدا ، الهدف منه تأصيل كلمات القرآن الكريم ، حيث يبدأ بذكر معاني الكلمة في أشهر المعاجم العربية واشتقاقاتها واستعمالاتها المتعددة ، ثم يقوم بالتحقيق في كل كلمة معتمدا على إرجاع كل الكلمات ذات الجذر الواحد لمعنى واحد هو الأصل الذي تعود إليه ، ثم يعمد على تطبيق المعنى الأصلّي على مختلف موارد الاستعمال في القرآن الكريم ، كما يذكر أوجه الاختلاف الدقيقة بين الكلمات الأخرى التي لها نفس المعنى .

وقد قال مؤلفه في مقدمة الكتاب معرفا به وبأهدافه : (لمّا كانت الاستفادة من الحقائق والمعارف والأحكام والآداب من القرآن المجيد ، متوقّفةً على فهم مفردات كلماته على وجه التدقيق والتحقيق ؛ فيلزم علينا أن نجهد في إدراك حقائق تلك الكلمات واللغات ، والتمييز بين مفاهيمها الحقيقيّة والمجازيّة . . وقد كانت الكتب المؤلّفة في لغات العرب مختلفة ، وأكثرها ما ألّفت والغرض فيها جمع الأقوال والاشارة الى مطلق موارد الاستعمال بأيّ وجه كان ، فهذه الكتب لا تغني من الحقّ شيئاً ، ولا تزيد إلّا ضلالًا وتحيّرا في كلمات الله

تعالى . . ومن فضل الله المتعال وتأييده : أن وفّقني لتأليف هذا الكتاب الشريف بهذا المنظور) .

ثم ذكر خصائصه ؛ وهي :

١ . اعتمد في نقل اللّغات على كتب الّفت على مبنى الدقّة وتمييز الحقيقة والنُّكْتَة والتحقيق وإيراد الصحيح ، كالصحاح والمقاييس والاشتقاق والمصباح التهذيب والجمهرة والعين وأمثالها .

٢ . نقل عمّا يقرب منها في الدقّة والتحقيق ، تأييدا وتوضيحا ، كالأساس والفائق والمفردات واللسان .

٣ . كان النقل عن الكتب بمقدار الحاجة من دون تغيير وزيادة ، مع إسقاط ما لم تمسّ الحاجة اليه .

٤ . احترز في التعليق والبيان عن التطويل ، وعن نقل ما هو خارج عن موضوع البحث ، وعن المكرّرات .

٥ . إضافة بعض التحقيقات والكشف عن المعاني الحقيقيّة للكلمات ، من رؤية عرفانية .

٦ . إذا ظهر الأصل الواحد في مادّة : أرجع سائر المعاني المجازيّة والمستعملة اليه ، وبيّن وجه المناسبة بينها .

٢ ــ ضوابط التعامل مع النص القرآني :

أو ما يمكن أن يطلق عليه أصول الاستنباط من القرآن الكريم ، وهي تشمل ما كتب حول ناسخ القرآن الكريم ومنسوخه ، ومحكمه ومتشابهه ، وتنزيله وتأويله ، وعامّه وخاصّه ، وإطلاقه وتقييده ، وترتيله وتجويده . . وغيرها من العلوم التي يطلق عليها اصطلاحا [علوم القرآن] ، والتي كتب فيها أسلاف الإيرانيين الكثير من الكتب .

لكن ما كتب بعد الثورة الإسلامية أكبر بكثير ، بل لا يمكن مقارنته بكل ما كتب في هذا المجال ، وفي جميع الدول الإسلامية .

وسنكتفي هنا بذكر نموذج لعالم من العلماء الذين تخصصوا في هذا الجانب ، وكتبوا فيه الكتب الموسوعية الرائدة ، التي لا يوجد نظير لها في كل ما كتب في التاريخ القديم والمعاصر حول علوم القرآن الكريم ، وهو العلامة الشيخ محمد هادي معرفة ، وهو من أنصار الثورة الإسلامية ، وألف فيها كتاب [ولاية الفقيه أبعادها وحدودها] ، و[ولاية الفقيه] ، وغيرها من الكتب الدالة على براعته في الفقه والأصول بجانب براعته في التفسير وعلوم القرآن .

فمن كتبه في هذا الجانب كتاب [التمهيد في علوم القرآن] ، وهو في عشرة أجزاء ، ويبدو أنه كتبه في فترات متفاوتة ، وهو موسوعة ضخمة في علوم القرآن ، لا تكتفي بالجمع والعرض ، وإنما تضيف إليها الكثير من التحقيقات المميزة التي لا نجد أمثالها في غيره .

ومن الأمثلة على ذلك أنه في الفصل الذي خصصه للوحي لم يقتصر في حديثه على ما يورده عادة العلماء في هذا الجانب من الحديث عن تعريف الوحي في اللغة والاصطلاح ، وأنواع الوحي ونحو ذلك من المباحث المعروفة ، وإنما أضاف إليها مباحث مهمة لها علاقة بعلم الكلام والفلسفة ، وذلك للردود على الشبهات المرتبطة به ، فقد قال تحت عنوان [وقفة عند مسألة الوحي] : (إنّ الوحي الرسالي في واقعه : اتصال روحي بما وراء المادة ، يحصل للأنبياء بداعي الرسالة ، فيحملون رسالة الله الى الناس في وعي وأمانة وإخلاص . . أمّا كيف يحصل هذا الاتصال الروحي ، وما هي مقوماته وما هي عناصره الأوّليّة ، فهذا أمر خفي علينا ، نحن العائشين على الأرض ، ولا نملك سوى أحاسيس مادية ومعايير ماديّة ، لا تمكننا فهم حقائق هي فوق المادة وما وراء المادّة ، وهذا الخفاء من جهة

قصورنا الذاتي ، دعا ببعض المتشاكسين إنكار النبوّات من رأس ، متذرّعين بحجة تباعد ما بين العالمين ، العالم العلوي والعالم السفلي ، ذاك ناصع بيضاء لطيف ، وهذا منكدر ظلماء كثيف ، وإذ لا رابط بين نور وظلمة ، ولا صلة بين لطيف وكثيف ، فلا علقة تربط أحد العالمين بالآخر . لكن إذا ما عرفنا من هذا الإنسان وجودا برزخيا ذا جانبين ، هو من أحدهما جسمانيّ كثيف ، وفيه خصائص المادّة السفلى . ومن جانبه الآخر روحانيّ لطيف ، وهو ملكوتيّ رفيع ، لم يكن موقع لهذه الشبهة رأسا) .

ثم راح يفصل في ذكر منشأ هذه الطروحات ، ومنهج الرد عليها ، فقال : (نعم جاءت فكرة إنكار الوحي ، نتيجة للنظرة الماديّة البحتة الى هذا الإنسان ، وهي نظرة قاصرة بشأن الإنسان ، سادت أوروبا في عصر نشوء الفكرة الماديّة عن الحياة ، والتي جعلت تتقدّم

وتتوسّع كلّما تقدّمت العلوم الصناعيّة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وأخذت المقاييس المعنويّة في الحياة تتدهور تراجعا الى الوراء . وكادت الموجة تطبق العالم أجمع ، لولا أن انتهضت الفكرة الروحية في أمريكا ومنها سرت إلى اروبا كلّها فجعلت مسألة الوحي تحيى من جديد) .

وهكذا لم ينته من مباحث الوحي حتى أحاطها من كل جوانبها ، سواء ما تعلق منها باللغة أو الاصطلاح ، أو بالفلسفة والكلام ، وغيرها من المباحث التي لا نجدها في كتب علوم القرآن العادية ، وهي دالة على الموسوعية التي يتسم بها علماء إيران ، نتيجة مزاوجتهم بين الدراسة الحوزوية والدراسة الحديثة .

وعلى العموم ؛ فالكتاب نادر في بابه ، ولم يؤلف مثله ، لا من حيث

الجمع والتفصيل ، ولا من حيث التحقيق والتنقيح ، وهو ـ مع هذه الأهمية ـ لا وجود له في المكتبات والكليات الموجودة في البلاد السنية ؛ حيث حرم الباحثون من هذا السفر الثمين بسبب الطائفية المقيتة ، مع أن الشيخ لا يفرق في عرضه أو نقده بين سني وشيعي ، بل إنه أحيانا كثيرة يشيد ببعض الباحثين من المدرسة السنية في نفس الوقت الذي ينتقد فيه الباحثين من المدرسة الشيعية التي ينتمي إليها .

٣ـ أنواع التفسير والتأويل وضوابطها :

وهي من المجالات الضرورية التي تساهم في التعريف بالمعاني القرآنية وتاريخ البحث في دلالاتها ، وأنواع تلك الدلالات ، والضوابط التي تحكمها ، ومدى انسجامها مع ما ورد في القرآن الكريم .

وهي بذلك تكمل ما ذكرناه في الجهود السابقة ؛ فهي تحمي القرآن الكريم من التحريف المعنوي ، كما يحميه ما كتب في تاريخ القرآن الكريم من الشبهات المثارة حول التحريف اللفظي .

ومن أهم الكتب العربية التي ألفت في هذا المجال كتاب [التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب] للشيخ محمد هادي معرفة ، والذي انتهج فيه أسلوب العرض المفصل مع التحقيق والتنقيح والنقد .

وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام : أولها : التعريف بمفردة التفسير ومعانيها ، واختلاف التفسير عن التأويل والترجمة ، والعلوم التي يحتاج إليها المفسِّر ، وتوهُّم حصر تأويل القرآن بالله تعالى ، وتوقيفية تفسير القرآن ، والمراد من التفسير بالرأي ، وحجّية ظواهر القرآن ، ومنهج القرآن في الانتقال وبيان المطالب ، وبحث ترجمة القرآن وجوازها وإمكانها ،

ومناهج وآراء الفريقين بشأن الترجمة ، ونقد وتقييم الترجمات .

الثاني : ويبحث في المراحل الخمسة من التفسير ، والمسائل الأصلّية لكلّ مرحلةٍ من هذه المراحل ، وخصائص كلّ واحدة من هذه المراحل ، وتعريف وتقييم كبار المفسّرين في جميع هذه المراحل ، وقيمة التفاسير في كلّ مرحلةٍ من هذه المراحل الخمسة .

الثالث : ويتناول منهجي (التفسير المأثور) و(التفسير الاجتهادي) . وقد أشار إلى الآفات التي تعترض كلا التفسيرين . . مثل : ضعف السند ، والوضع ، والإسرائيليّات في التفسير بالمأثور ، ومثل التأويلات الخاطئة ، والتي سنشير إليها لاحقا في التفسير الاجتهادي .

والكاتب ـ كعادته ـ يفصل في كل ما يطرحه من قضايا ، بحيث يحيط بها من كل جوانبها ، فهو ـ مثلا ـ عند حديثه عن الإسرائيليات ، وآثارها السلبية في تفسير القرآن الكريم يعرف بالأشخاص البارزين في بثّ الإسرائيليات ، وتسلُّل هذه الآفة إلى التفسير والحديث ، ونماذج وجذور ذلك ، وهو في انتقاده لما كتب حول التفسير يتسم بروح علمية وموضوعية عالية ، فهو ينظر إلى محتويات التفاسير ومدى انسجامها مع القرآن الكريم ، بغض النظر عن صاحب التأليف والطائفة التي ينتمي إليها .

فهو ـ مثلا ـ عند حديثه عن تفسير محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي (توفي ٣٢٠ هـ) المعروف بتفسير العياشي ، يذكر أنه (يسترسل في ذكر الآيات ، في ضمن أحاديث مأثورة ، عن أهل البيت عليهم السلام تفسيرا وتأويلا للآيات الكريمة ، ولا يتعرّض لنقدها جرحا أو تعديلا ، تاركا ذلك إلى عهدة الإسناد الّتي حذفت مع الأسف . ويتعرّض لبعض القراءات الشاذّة المنسوبة إلى أئمة أهل البيت ، مما

جاءت في سائر الكتب بأسانيد ضعاف ، أو مرسلة لا حجيّة فيها ، والقرآن لا يثبت بغير التواتر باتّفاق الأمة) .

ويقول عن [تفسير القمي] المنسوب لعلي بن إبراهيم بن هاشم القمي (توفي ٣٢٩) : (هذا التفسير في ذات نفسه تفسير لا بأس به ، يعتمد ظواهر القرآن ويجري على ما يبدو من ظاهر اللفظ ، في إيجاز واختصار بديع ، ويتعرّض لبعض اللغة والشواهد التاريخية لدى المناسبة ، أو اقتضاء الضرورة . لكنّه مع ذلك لا يغفل الأحاديث المأثورة عن أئمّة أهل البيت ، مهما بلغ الإسناد من ضعف ووهن ، أو اضطراب في المتن ؛ وبذلك قد يخرج عن أسلوبه الذاتي فنراه يذكر بعض المناكير مما ترفضه العقول ، ويتحاشاه أئمة أهل البيت الأطهار . لكنه قليل بالنسبة إلى سائر موارد تفسيره . فالتفسير في مجموعه تفسير نفيس لولا وجود هذه القلّة من المناكير) .

ويقول عن [الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور] لجلال الدين السيوطي الشافعي (توفي ٩١١) : (هذا التفسير فريد في باب ، من حيث الاقتصار على نقل الآثار ، وتوسّعه في ذلك . ومع ذلك فإنه لم يتحرّ الصحّة ، وإنما جمع بين الغث والسمين ، وأورد فيه الكثير من الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة ، عن لسان الأئمة السلف . ومن ثمّ فإن الأخذ منه يحتاج إلى إمعان نظر ودقّة وتمييز) .

وهكذا نراه يتحدث بلغة علمية وموضوعية عالية في عرضه للتفاسير ومناقشته لها ، بحيث لا يشعر القارئ بأي ميول له نحو أي جهة من الجهات إلا بما دل عليه البحث العلمي .

ونحب أن ننبه إلى أن للكاتب كتبا أخرى في هذا المجال لعل أهمها كتابه [التأويل في مختلف المذاهب والآراء] ، وقد ورد في التعريف به في مقدمة الكتاب : (يعد هذا الكتاب

دراسة موسّعة في هذا الجانب من جوانب علوم القرآن ، تقدّم تحقيقا شيّقا حول جزئيات متعلّقة بالتأويل كمذهب صميمي تمسّكت به طائفة عريضة من المسلمين ، وبيان الفرق بينه كعلم يعنى بفحوى الآي العام وبين التخرّصات التي أقحمت على أنّها تأويل ، بأسلوب رشيق وشفّاف ، بعيدا عن الفهم التقليدي الخاطئ ، والتزمّت الموروث في استيعاب القضايا المتعلّقة في هذا النطاق . . وتكتسب هذه الدراسة أهميّتها من أهميّة موضوعه الذي يدخل في التشريع والتاريخ والتراث الإسلامي الأصيل ؛ لأنّه يتّصل بصميم القرآن نصّا ومفهوما ، ويتعلّق بجانبه الإيحائي والتفسيري المأثور) .

٤- الجهود المرتبطة بترجمة القرآن الكريم :

وهي من المجالات التي اهتمت بها الجمهورية الإسلامية الإيرانية ، لا على مستوى ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الفارسية فقط ، بل ترجمته إلى غيرها من اللغات العالمية ، لتفادي التلاعب الذي يحصل عادة في الترجمات لتشويه الحقائق الواردة في القرآن الكريم .

ومن الأمثلة على ذلك هذا الخبر الذي أوردته وكالة الأنباء الإيرانية (مهر) بتاريخ ١٢/ ٢٠١١/٣ وهو (أن الدارس الشيعي الاسباني جعفر جونزالز هو الذي كشف عن ترجمة إسبانية للقرآن الكريم ، حيث تم ترجمته من اللغة العربية مباشرة ، وجاء في ٧٧٨ صفحة اتسمت بالترجمة السلسة والدقيقة . . وتعد النسخة الاسبانية للقرآن الكريم ثاني الترجمات التي انجزها الدارس جونزالز ، الذي اعتنق الإسلام في ثمانينيات القرن الماضي وعاش في إيران لعدة أعوام ودرس الفارسية والعربية وبدأ العمل في ترجمة القرآن الكريم الى الاسبانية . . ومن المتوقع ان تقوم إيران بطباعة

نسخ اضافية من النسخة الاسبانية للقرآن الكريم في العام القادم لعرضها بمختلف المعارض الدولية للكتاب في (فنزويلا ، والأرجنتين ، وكولومبيا) بالاضافة الى خطط أخرى لتوزيعها على السفارات والمراكز الثقافية بدول أميركا اللاتينية) .

ومنها ما أوردته [المجموعة اللبنانية للإعلام التابعة لقناة المنار] بتاريخ : ٢٢ ماي ٢٠١٥ ، من أن مدير عام مؤسسة [ترجمان الوحي] الثقافية في إيران أعلن عن اصدار ترجمة القرآن الكريم إلى ١٢ لغة عالمية . وأنه قال في حوار خاص مع وكالة الأنباء القرآنية العالمية (ايكنا) : (تتم ترجمة القرآن الكريم إلى ١٢ لغة عالمية منها اللغة الروسية ، والبشتوية ، واليابانية ، والرواندية ، واللوغاندية والجرجية ، والبلتية ، والأردية ، والإيطالية والسويدية ، والبنغالية . . ومن بين هذه التراجم فقد تم إنتهاء الترجمة الأردية ، والبنغالية ، واليابانية ، والجرجية التي تمضي مرحلة التنقيح وتكون على وشك الطباعة . . وفي اطار تقديم التراجم الصحيحة والسلسة للقرآن الكريم فقد تمكنت مؤسسة [ترجمان الوحي] الثقافية من تقديم ست تراجم هي الإنجليزية ، والفرنسية ، والتركية الإسطنبولية ، والتركية الآذرية ، والإسبانية ، والصينية)

وقد أشار الشيخ محمد هادي معرفة إلى ضوابط الترجمة المعتبرة ، وهي الضوابط التي تعمل عليها الجهات المختصة بترجمة القرآن الكريم لأي لغة ؛ فقال : (إن الترجمة الدقيقة ـ التي تعبِّر عن جميع مزايا القرآن الكريم ، وهي الترجمة الحرفية ـ غير ممكنة ، بل هي بحكم مسخ القرآن ، ويجب اجتنابها . وأما الترجمة المعنوية ـ التي تبيِّن معاني القرآن ـ فلا بأس بها . بَيْدَ أن هذا الأمر يحتاج إلى دقّة عالية ، ولا يسعني إلاّ أن أذكر شرطاً واحداً لذلك ، وهو أن تكون اللجنة الناظمة لهذا المشروع مؤلَّفة

من مجموعة من ذوي الاختصاص في مختلف الحقول . من ذلك : أن يكون هناك متخصِّص في أساليب اللغة ودقائق البيان العربي ، ولا يكفي مجرّد أن يكون المترجم عالماً باللغة العربية ، بل عليه بالإضافة إلى اللغة العربية أن يكون ضليعاً في الأدب العربي والنحو والصرف والمعاني والبيان والبديع وما إلى ذلك ، على نحوٍ دقيق وكامل ، وأن يكون كذلك مهيمناً على النصّ واللغة . كما عليه أن يكون مطلعاً على مظانّ العثور على معاني الكلمات . . إذن لا بُدَّ من إنجاز هذا المشروع من قبل لجنةٍ من عدّة أشخاص في مختلف الاختصاصات ، لا أن يتمّ الاقتصار على مترجمٍ واحد . كما يجب على المترجم أن يكون متمكناً من اللغة المترجَم إليها بشكلٍ كامل . . ويجب ـ كذلك ـ أن يتمكَّن من الحصول على المعاني التي أرادها القرآن الكريم ، بمعنى أن تكون لديه القدرة على استنباط المفاهيم القرآنية ، وذلك بأن يكون فقيهاً ، وأديباً ، متقناً للفلسفة والكلام وعلم الاستدلال (المنطق) ، وأن تكون لديه ـ مضافاً إلى ذلك ـ معلومات عامة في ما يتعلَّق بالعلوم الطبيعية والرياضية ، وأن يتمكَّن من ترجمة الآيات من هذه اللغة إلى تلك اللغة) .

د . لياقت تكيم[1]
بروفسور في جامعة مكماستر في هاملتون

دراسة المذهب الإسلامي الشيعي في الغرب

المقدّمة

حتى وقتٍ ليس ببعيد كانت المناهج التعليميّة الغربيّة حول المذهب الشيعيّ تستند بشكل تامّ إلى المراجع السنّيّة ، حيث إنّ الشح الكبير في العديد من المصادر الشيعيّة الذي كان له أثر كبير في العمليّة البحثيّة حتى مطلع النصف الثاني من القرن العشرين ، كان أحد الأسباب التي أدّت إلى نقص الفهم الأكاديميّ لتاريخ المذهب الشيعيّ وقانونه وتعاليمه . وكما يقول فريديريك ديني : على مدى سنوات مديدة ظلّت الدراسات الإسلاميّة في الغرب حتى في جزء كبير من العالم الإسلاميّ نفسه تتشارك النظرة المجحفة التي ترى أنّ المذهب السنّيّ الإسلاميّ هو المذهب الطبيعيّ والتقليديّ للإسلام ، في حين أنّ المذهب الشيعيّ ، في أحسن الأحوال ، لا يعدو كونه بدعة أو في أسوأ الحالات ، فهو هرطقة وبالتالي فإنّ هذه الخرافة التي دارت حول تلك الدائرة الصامتة قد منحت السنّة شعورًا

بأنّهم أولياء الحقّ على أوسع نطاق في حكم غالبيّة المجالات الإسلاميّة، حتى في المناطق، التي يشكّل فيها الشيعة الجزء الأكبر من السكان كالعراق ولبنان[٢].

إضافة إلى ذلك فإنّ السيد حسين نصر كان قد عبّر في إحدى المناسبات عن تحفّظاتٍ مماثلةٍ حول دراسة المذهب الشيعيّ. حيث إنّ نصر الذي انتشرت كتاباته في الثمانينيّات كان يستغرب كيف « حتى الآن لم يلق المذهب الشيعيّ سوى الاهتمام القليل، وعندما بدأت مناقشته جرى الاستخفاف به واعتباره ذا مكانة ثانويّة أو هامشيّة ولا يعدو كونه « مذهبًا » دينيًّا - سياسيًّا، أو بدعة أو حتى هرطقة »[٣].

وفي السنوات الأخيرة دفعت الأحداث التي شهدتها الساحتان الدينيّة والسياسية في الشرق الأوسط بالمدارس الغربيّة إلى الانكباب على دراسة المذهب الشيعيّ باعتباره كيانًا قائمًا بحدّ ذاته، وذلك في سبيل رسم المعالم البارزة والخطوط التي يتّسم بها المذهب الشيعيّ وتميّزه عن المذهب السنّيّ. علمًا أن بعض الأحداث مثل الثورة الإيرانيّة وظهور حزب الله وإلقاء القبض على الرهائن الغربيّين في بيروت، وفي وقتٍ لاحق، الغزو الأمريكيّ للعراق، والحراك الذي خرج في البحرين والمملكة العربيّة السعوديّة، والمكانة المهمّة من الناحية الجغرافيّة السياسيّة التي راحت تكتسبها إيران، كلّها ساهمت في زيادة حدّة الوعي الأكاديميّ تجاه المذهب الشيعيّ. أمّا هذا البحث فهدفه الغوص في الأسباب التي حملت الغرب على دراسة المذهب الشيعيّ الاثني عشريّ وما استتبعها من تطوّرات، كما يناقش البحث بعض التوجّهات الحاليّة بالنسبة إلى الدراسات الشيعيّة في الغرب. علمًا بأنّه لا يُراد به أن يكون دراسة شاملة في

هذا المجال ؛ ولكن في الحقيقة هو يقدّم نماذج عن التوجّهات العريضة المتنوّعة والمختلفة التي تعالج الماهيّة التي بدأت بها دراسة المذهب الشيعيّ في المناهج الغربيّة وكيف استمرّت .

فضلًا عن ذلك ، فإنّ البحث يطرح الفرضيّة القائلة إنّه من الممكن إدراج تاريخ دراسة المذهب الشيعيّ تحت عنوانين عريضين ؛ أحدهما العلوم الدينيّة والآخر العلوم الاجتماعيّة ، أمّا الأوّل ، وبالاستناد إلى بعض الافتراضات القائمة حول الإسلام والغرب ، فيمكن وصفه بأنّه وريث المقاربة الشرقيّة المنهجيّة الكلاسيكيّة ، في حين أنّ العنوان الثاني يعكس الجهود التي يبذلها الباحثون المعاصرون الذين هم بأغلبهم من الشيعة ، حيث إنّ أعمالهم لا تحيط بمختلف وجوه المذهب الشيعيّ وحسب ، إنما تستفيد من مختلف المناهج التي تتنقل ما بين المقاربات التاريخيّة المتسلسلة ، وصولًا إلى المقاربات الاجتماعيّة والفينومينولوجيّة ، مرورًا بالمقاربات التأويليّة والعرقيّة أيضًا . كما أنّ بعض الدراسات الحديثة المتعلّقة بالمذهب الشيعيّ تتداخل بالاعتبارات العصريّة السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة أكثر مما تتداخل مع الشؤون اللغويّة والنصّيّة الدقيقة .

الدراسات الغربيّة حول المذهب الشيعيّ في حقبة العصور الوسطى إنّ واحدة من أقدم الكتابات المسيحيّة التي أرّخت لحياة النبيّ محمّد تعود للقديس يوحنا الدمشقيّ (حوالي ٦٥٠ – ٧٥٠) ، الذي ادّعى أنّ النبيّ محمّداً كان مخادعًا كبيرًا ومصروعًا[٤] ، إضافةً إلى أنّ مؤلّفه : Pege Gnoseos ينبوع الحكمة ، يتضمن فصلًا حول الهرطقات يأتي فيه على ذكر النبيّ باعتباره « مدّعيًا للنبوّة » . وفي حوالي عام ١١٠٠ قام بعض المؤلّفين من اللاتينيّين بتأليف كثير من الروايات والأساطير بشأن

النبـيّ ، حتـى أنّ الاسـم « مهونـد » ، وهـو مصـطلح مـرادف للشـر ، ابتدعـه كتّـاب المسـرحيّات والروايـات مـن المسيحيّين في القرن الثاني عشر في أوروبّا . وفي هذه الكتابات يظهر النبيّ محمّد باعتباره شخصيّة وثنيّة يعبده العرب[٥] .

وينبغـي أن لا يغيـب عـن بالنـا أنّ الصـورة والملامـح التـي كـان الغـرب يرسمها للنبيّ محمّد كانت تتأثّر بشكل ملحـوظ بالأحـداث الاجتماعيّـة السياسـيّة التـي كانـت تـدور فـي المنطقة ، ولأسباب لا تخفى على أحد فإنّ الصليبيّين على سبيل المثال كانوا يرغبون في تقديم الإسلام في لبوس الدونيّة ، حيث إنّ العديد من المؤرّخين خلال الحملة الصليبيّة الأولى (١٠٩٥ - ١٠٩٩) كانوا يتصوّرون أنّ أعداءهم من الشرقيّين كانوا من الوثنيّين الذين شيّدوا معبدًا لإلههم محمّد في « معبد الربّ » (أي قبّة الصخرة)[٦] . علمًا بأنّ غالبيّة هذه المصادر في تلك الحقبة كانت تشوّه صورة الإسلام والنبيّ ، ولم تكن تأتي على ذكر المذهب الشيعيّ مطلقًا .

ومن ثمّ تولّت الخلافة الفاطميّة الحكم في مصر في القرن العاشر ، وقد استتبع ذلك أثرًا واسعًا خلّفته هذه السلالة في الشرق الأوسط ، وبذلك تكون تلك الحقبة قد شكّلت أوّل احتكاك للغرب مع الشيعة عن طريق الفاطميّين . وعلى سبيل المثال فإنّ وليام الصوريّ ، رئيس أساقفة صور جاء على سيرة السنّة والفاطميّين وحدَهم في معرض كلامه عن الإسلام ، كما أنّه يذكر رأيًا مرتبطًا بجماعة شيعيّة متطرّفة تدعى الغرابيّة كانت تقول إنّ الوحي كان من المفترض أن ينزل على عليّ (توفي عام ٦٦١) وإنّ جبرائيل أخطأ فأنزل الرسالة على النبيّ محمّد . وقد أطلق على هذا المذهب اسم الغرابيّة ؛ لأنهم كانوا يعتقدون بأنّ النبيّ وعليّ كانا يشبهان أحدهما الآخر أكثر من غرابين[٧] .

أضف إلى ذلك أن جاك دو فيتري كان مؤرّخًا صليبيًّا آخر ورئيس أساقفة عكّا بين عامي ١٢١٦ و١٢٢٨ ، وهو يظهر جهلًا تامًّا بالمذهب الشيعيّ ؛ إذ قال إنّ الشيعة يعتقدون بأنّ الله كلّم عليًّا بصورة أكثر ودًّا مما كلّم النبيّ محمّدًا . ووفق ما يقول دو فيتري ، فإنّ عليًّا وأصحابه هاجموا النبيّ وخرقوا قوانينه[٨] .

حتى بعد الحملات الصليبيّة ، ظل المذهب الشيعيّ مجهولًا تمامًا في الدوائر العلميّة الغربيّة ، حيث إنّ التواصل الذي كان يجري بين الأوروبيّين والمسلمين كان يقوم بصورة رئيسة على الاحتكاك بالسلطنة العثمانيّة التي كانت تتبع المذهب السنّيّ .

ولم يبدأ الأوروبيّون بالتعرّف ولو بصورة بسيطة إلى بعض نواحي المعتقدات والممارسات الشيعيّة إلا بعد قيام السلالة الصفويّة في إيران في عام ١٥٠١ ، حيث إنّ كثيرًا من المعلومات التي وردتهم في تلك الحقبة كانت تستند إلى كتابات وملاحظات الديبلوماسيّين والإرساليّين والتجّار الذين كانوا يبعثون بهم إمّا للزيارات الاستكشافيّة وإمّا للإقامة في بلاد فارس . وبالتالي فإنّ كتاباتهم تلك لم تكن علميّة ولا موضوعيّة ، حيث كانت في الأغلب الأعم تستند إلى المعتقدات الشعبيّة ، وإلى ما كانوا يشاهدونه من ممارسات في شوارع إيران ، وعلى سبيل المثال ، فإنّ الأب رفايال دو مانس (توفي عام ١٦٩٦) كان يترأس أحد الأديرة في أصفهان في القرن السابع عشر ، وفي كتابه

State of Persia

دولة فارس يشير إلى بعض العقائد الشيعيّة والنصوص الشرعيّة والاحتفالات المتعلّقة بهذا المذهب ، كما يشير إلى بعض العلماء من أمثال محمّد تقي المجلسيّ (توفي عام

١٦٥٩) الـذي عـاش فـي تلـك الحقبة[٩] .

ثـم جـاء آخـرون مـن أمثـال جـان شاردين الذي كـان قـد زار بـلاد فـارس وكتب عنها بين عـامي ١٦٦٤ - ١٦٧٠ ومـن ثـمّ بـين عـامي ١٦٧١ - ١٦٧٧ ، ويصـف فـي كتابـه الهرميّـة داخـل المرجعيّـة الدينيّـة الشـيعيّة فـي مدينـة مشهد والزلزال الذي كان قد حدث في تلك الفترة . وهنا لا بدّ من الإشارة إلـى أنّ الصفويّين كانوا يولون علمـاء الـدين الشيعة كرامة كبرى ، حتى أنّهـم كـانوا قد عيّنـوا بعـض هـؤلاء فـي بلاطهـم ، وعليه فإنّه خـلال تلـك الحقبـة ازدادت حـدّة النفـوذ الموكـل لهـؤلاء العلمـاء بشـكل ملحـوظ ، سـواء أكـان علـى المستوى الدينيّ أم السياسيّ . حتى إنّ شـاردين وفـي مؤلَّفـه يـأتي علـى ذكـر المجتهدين أيضًا ومـا اضـطلعوا بـه مـن نفـوذ علـى الصـعيدين الاجتمـاعيّ والسياسيّ على حدٍ سواء[١٠] .

ومـع ازديـاد حـدة نفـوذ القـوى الأوروبية وسيطرتها علـى العـالم أجمع مع تطور القرن السابع عشر وصولًا إلـى القـرن الثـامن عشـر ، فـإنّ الأوروبيّـين راحوا يزيـدون مـن رحلاتهـم إلـى بـلاد المشـرق شـيئًا فشـيئًا ، بمـا فـي ذلـك إيران . وفي هـذا المجـال لا يسـعنا إلا أن نأتي على ذكر الكتابات التـي كانـت نتاج الدبلوماسيّ الانتقائيّ جوزيف أرتور كومت دو غوبينو (توفي عام ١٨٨٢) ، والذي كتب في عـام ١٨٥٩

Trois ans en Asie

(ثـلاث سـنوات فـي آسـيا) ، ومن ثمّ كتاب

Religions et philosophies de lAsie central

(الـدين والفلسـفة فـي آسـيا الوسـطى) ، وقـد كـان شـاهدًا علـى الحركـة الشـيخيّة وأصـدر الكتابـات حولهـا ، حتـى إنّـه تطـرق أيضًـا إلـى الجـدال الـذي كـان دائـرًا آنـذاك بـين

الإخباريّين والمجتهدين (الأصوليّين) . وقد قدّم كثيرًا من المراجع المفصّلة حول المظاهر التي كانت تسود خلال شهر محرم والتي كانت تعبق بالمشاعر الجيّاشة ، علمًا أنّ مؤلّفاته تزخر بكثير من المفاهيم المغلوطة والمبالغة في إضفاء الطابع السطحيّ على المعتقدات والشعائر الشيعيّة . وعلى سبيل المثال ، فهو يصف المذهب الشيعيّ باعتباره دخيلًا على الإسلام « الحقيقيّ » والأصيل ، بسبب ما يبديه المذهب الشيعيّ من تبجيل وتوقير للأئمة ، والنفوذ الذي كان يتحلّى به رجال الدين من الفرس . وفي كتابه الدين والفلسفة في آسيا الوسطى ، فإنّ دو غوبينو يربط ما بين المذهب الشيعيّ والتيار القوميّ الفارسيّ[١١] .

فضلًا عن ذلك فإنّ الحقبة نفسها شهدت على ولادة الاستشراق ، علمًا أن إدوارد سعيد يرى أنّ الاستشراق هو عبارة عن ما يبديه الغرب من قبول للـ « تمييز المبدئيّ بين الشرق والغرب ، باعتبارها نقطة انطلاق لتطوّر النظريّات والأساطير والروايات والتوصيفات الاجتماعيّة والاعتبارات السياسيّة في ما يتعلّق بالشرق وشعبه وتقاليده و« عقليّته » ومصيره وما إلى ذلك » . أضف إلى ذلك ، أنّ الاستشراق يقدّم الذريعة التي تعلّق بها الغرب في حملته الإستعماريّة القائمة بدورها على تاريخٍ روّجه الغرب ليصبّ في مصلحته ، حيث أن « الغرب » قدّم صورة عن « الشرق » باعتباره أدنى مستوى ، وبالتالي فهو في حاجّة ماسة إلى التدخّل من جانب الغرب لـ « إنقاذه »[١٢] . في الجوهر ، فإنّ الإستشراق يقوم بفرض المعايير الغربيّة التي تسمح له بالسيطرة على الشرق وإعادة هيكلته ، وفرض السلطة عليه .

في بادئ الأمر كانت الدراسات الشرقيّة تأخذ شكل التحليلات النصّيّة المتعلّقة بالآخر ، والتي كانت في مجملها قائمة على الفرضيّات

والنظريّات التي كان الغرب قد رسمها أصلًا . وبالتالي فإن هذه المقاربة كانت تعني أنّه وحدها النصوص والأعمال التي تصنّف ضمن الخانة القانونيّة أو المعياريّة هي التي كانت تخضع للدراسة . وبناءً عليه فإنّ التأثير الأكبر لهذه الحالة تمثّل في التصوّر المتناغم هو الآخر ضمن الدين الإسلاميّ ، حيث باتت دائرة الاعتراف بالتنوّع داخل الإسلام منغلقة على ذاتها . وهنا ساد الاعتقاد الذي يجسّد الإسلام ويتمثّله ، كدين يشكّل وحدة قائمة بذاتها تحيط بها الحواجز المحدّدة من كلّ جانب ، من دون الالتفات إلى الطبيعة التنوّعيّة للتقاليد المُعاشة . وبما أنّ النظرة التي سادت حول المسلمين ترى أنّهم عبارة عن كيان شامل ومنفصل بذاته ، فقد جرى التغاضي بشكل كبير عن شعائرهم ومعتقداتهم وثقافاتهم المتنوّعة ؛ إذ إنّ المقاربة التي كان الباحثون المستشرقون قد تبنّوها كانت قد سمحت لهم بأن يقوموا بتصنيف الأفكار والحركات الإسلاميّة ، باعتبارها إمّا دينيّة مستقيمة أو هرطقة ابتداعيّة .

فضلًا عن ذلك ، فإنّ الدراسات الشرقيّة كانت قد أرخت بظلالها على كيفيّة النظر إلى المذهب الشيعيّ في الغرب ، خاصّة أنّ الباحثين ممن كتبوا عن المذهب الشيعيّ في ذلك الوقت كانوا يعتمدون بصورة كبيرة على وجهة نظر المؤرّخين من السنّة ، أو على المتخصّصين في الأبحاث حول البدع من أمثال الخطيب البغداديّ (توفي عام ١٠٧١) ، وابن حزم (توفي عام ١٠٦٤) ، ومحمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ (توفي عام ١١٥٣) ، ولا شكّ أنّ هذه التصوّرات كانت تقدّم الرؤية المعادية ، بل المحرّفة عن المذهب الشيعيّ في بعض الأحيان . وفي الفصل المخصّص للمذهب الشيعيّ في كتاب ذاك الأخير ، والذي يدور حول دراسة البدع ، يظهر الكاتب

عدم تعاطفه تجاه هذا المذهب .

كما إنّ الصورة الانتقاصيّة التي ورثها الأدب الاستشراقيّ حول المذهب الشيعيّ كانت أيضًا تُعزى إلى حقبة العصور الوسطى ، بحيث كانت الكتب والمراجع الشيعيّة شحيحة داخل المكتبات الغربيّة ، ومن بين الاستثناءات البسيطة نذكر مؤلّف الشيخ الطوسيّ (توفي عام ١٠٦٧) الفهرست ، ومؤلّف العلّامة الحلّي (توفي عام ١٣٢٥) تحرير الأحكام ، ومؤلّف المحقّق الحلّيّ (توفي عام ١٢٧٧) شرائع الإسلام[١٣] . ومع زيادة اطلاع الباحثين الغربيّين على الدين الإسلاميّ ، شهد القرن التاسع عشر المزيد من الكتابات الأكاديميّة التي كانت قد انحصرت هذه المرة بالمذهب الشيعيّ ، على أنّ مصدر هذه الظاهرة هي دراسة الأعمال التي قدّمها غارسان دو تاسي التي قام من خلالها بتحرير إحدى السور « الشيعيّة » من القرآن وترجمتها في عام ١٨٤٢ ، إلى جانب كتاب إغناس غولدزيهير

Beitrage zur Literaturgeschichte der Shia und der sunnitischen Polemik

(مساهمات الأدب الجدليّ بين الشيعة والسنّة في التاريخ) ، الصادر في عام ١٨٧٤ ، والذي كان بدوره عبارة عن رسالة قدّمها حول الجدليّة السنّيّة الشيعيّة . وبصورة أو بأخرى لا يسعنا إلا أن نعتبر غولدزيهير أنّه رائد من روّاد الدراسات الغربيّة حول الإسلام ، وعلى الرغم من الصعوبات التي واجهته آنذاك من أجل الوصول إلى البحوث الشيعيّة الأولى ، إلّا أنّه ظلّ قادرًا على تصحيح بعض سوء الفهم الذي ساد النظرة الغربيّة إلى المذهب الشيعيّ ، وبصورة أدقّ قام هذا الكاتب بالتشكيك بالفرضيّة التي كانت سائدة في تلك الحقبة والتي كانت تقول إنّ المذهب الشيعيّ انطلق بسبب النفوذ الإيرانيّ ؛ ولأن الشيعة رفضوا سنّة النبيّ ، حتى إنّه قلّل من

مصداقيّة هذه النظريّة .

إلا أنّ الدراسة التي أتينا على ذكرها آنفًا والتي تعود لإغناس غولدزيهير لم تستتبعها أيّ سلسلة من الدراسات حول المذهب الشيعيّ ، ولكن يبقى أنّ بعض الأعمال المهمّة التي جرت دراستها في العديد من مراكز الأبحاث حول العالم تستحقّ منّا الاطلاع عليها ، مثلًا الإشارة إلى أنّ المؤرّخين الإيطاليّين سابينو موسكاتي

Per una storia dellantica Shia

(حول تاريخ المذهب الشيعيّ القديم ، ١٩٥٥ ، ٢٥١ - ٦٧) ولورا فيتشا فالييري

Sul «Nahj al- balagha» e il suo compilatore ash-Sharif ar-Radi

(حول نهج البلاغة وجامعه الشريف الرضيّ ، ١٩٥٨ ، ١ - ٤٦) يقدّمان المزيد من التفاصيل والعديد من الأبعاد في ما يخص السنوات الأولى للمذهب الشيعيّ[١٤] . وعلى الرغم من هذه المساهمات ظلّ ثمّة ندرة وشحّ في النصوص التي كانت توضّح المذهب الشيعيّ بصورة دقيقة ، وهو الأمر الذي تشدّد عليه الدراسة الواردة في أوّل مجلد من كتاب بارسون

Index Islamicus

الفهرس الإسلاميّ ، والذي يُعتبر أهم الفهارس المكتبيّة المتعلّقة بالدراسات الإسلاميّة التي غطّت الأعوام ما بين ١٩٠٦ حتى ١٩٥٥ . ولكن اللافت هنا يبقى الشحّ في المقالات أو المداخل المخصّصة للمذهب الشيعيّ .

أمّا الفهم الأكثر تعاطفًا مع المذهب الشيعيّ فقد بدأ مع الباحث الفرنسي لوي ماسينيون (توفي عام ١٩٦٢) والذي كان قد أدّى خدمته العسكريّة برتبة ضابط في العراق ، حيث كانت المنهجيّة التي اعتمدها تتّسم بصورة لافتة بالظاهراتيّة ، حيث

إنّه حاول أن يقدّم المذهب الشيعيّ وفقًا لقواعده هو ، فركّز على البعد المبهم في المذهب الشيعيّ الذي يظهر في أعمال على سبيل

Die Ursprunge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam

(أصول ومعاني المذهب العرفانيّ في الإسلام

Der gnostische Kult der Fatima im Shiitischen Islam :

العبادات العرفانيّة لدى فاطمة في الإسلام الشيعيّ[١٥] . وفي محاولةٍ منه لفهم المذهب الشيعيّ انطلاقًا من هذا المذهب بذاته ، عمد ماسينيون إلى الكتابة عن العديد من المواضيع التي تمسّ المذهب ، حيث اتّسمت معالجته لهذه المواضيع بالمزيد من الدقّة على نحوٍ فاق سابقيه . علمًا أنّ ماسينيون ساهم بدوره في تطوير الدراسات حول المذهب الشيعيّ ، وذلك عن طريق تسليط الضوء على أهمّ نواحي الأخلاقيّات ذات الطابع الروحيّ التي تميّز المذهب الشيعيّ . كما لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مساهمته في الدراسات الشيعيّة تعتبر ذات أهمّيّة قصوى ؛ إذ إنّه مهّد الطريق أمام هنري كوربن (توفي عام ١٩٧٨) في مجال الروحانيّات الشيعيّة ، حيث كان كوربن أوّل الأمر على تماس مع المذهب الشيعيّ الإيرانيّ ، بينما كان في جامعة السوربون شابًّا يتبع المدرسة الظواهريّة ، وفي طهران أيضًا باعتباره مديرًا للمعهد الفرنسيّ للدراسات الإيرانيّة ، ومؤسس سلسلة المكتبة الإيرانيّة . ومن جانبه فقد جمع أهمّ الأعمال التي تختصّ بالجوهر والفلسفة والعرفان لدى المذهب الشيعيّ إلى جانب تحرير وترجمة بعضها الآخر[١٦] . وبالنظر إلى تركيزه في المذهب الشيعيّ وما شاع من ميل مزعوم تجاه هذا المذهب فإنّ موضوعيّته وحياديّته كانتا موضع

التشكيك في بعض الأحيان .

الدراسات الغربيّة حول المذهب الشيعيّ في الستينيّات

في تلك الحقبة كانت غالبيّة الدراسات الغربيّة التي تعنى بالمذهب الشيعيّ تتمّ على يد مؤرّخين من أمثال دوايت دونالدسون ، ومونتغومري واط ، ومارشال هودغسون . ومن أهم مساهمات دونالدسون التي ساهمت في شهرة كتاباته في أعوام العشرينيات في المذهب الشيعيّ ، كتابه

The Shite Religion

الدين الشيعيّ ، والذي صدر في عام ١٩٢٣ . كما صاغ العديد من المقالات التي نشرت على صفحات

The Muslim World

(العالم الإسلاميّ) ، بحيث تضمّنت عناوين على شاكلة

Salman the Persian

(سلمان الفارسي) (١٩٢٩) ، و

The Idea of Imamate (Spiritual Leadership) according to Shii Thinking

(فكرة الإماميّة والقيادة الروحيّة في الفكر الشيعيّ) (١٩٢١ /٣١) ، و

The New Iranian Law

(القانون الإيرانيّ الجديد) (١٩٣٤) . علمًا أنّ كتاب الدين الشيعيّ اعتبر آنذاك بمنزلة مساهمة بارزة ؛ إذ إنّه وللمرة الأولى ، يجري توثيق حياة جميع الأئمة الشيعة ، بحيث باتت متاحة أمام جمهور المناهج الغربيّة ، إلى جانب أنّ هذا العمل كان يناقش أيضًا مواضيع أخرى على شاكلة التاريخ السياسيّ الشيعيّ ، والمراجع الشيعيّة ، والفرق المتطرّفة داخل المذهب الشيعيّ ، وأهم السجالات الدينيّة . والأهمّ من هذا أيضًا ، هو أنّ هذا العمل الذي قدّمه دونالدسون ، وعلى الرغم من كونه وصفيًّا في الغالب ، إلّا أنّه سرد حياة الأئمة

وتجاربهم من وجهة نظر الشيعة ، لا استنادًا إلى المراجع السنّيّة ، ما جعل هذا الكتاب يبدو أكثر تعاطفًا مع قضيّتهم .

ومن الممكن تمييز الاهتمام المتزايد في الدراسات الشيعيّة مع الستينيات ، نظرًا إلى أنّ كبار الباحثين الغربيّين من أمثال مونتغومري واط ومارشال هودغسون ، قدموا عددًا من المقالات المهمّة التي تناولت المذهب الشيعيّ في ذلك الوقت . من جانبه ، فإن واط استخدم مقاربة استشراقيّة واضحة ، وبالتالي يمكن القول إنّ كتاباته على سبيل

Shiism under the Umayyads

(المذهب الشيعيّ في ظلّ حكم الأمويّين) (عام ١٩٦٠) ، و

The Rafidites : A Preliminary Study

(الرافضة : دراسة أوّليّة) (١٩٧٠) ، تعتبر ذات أهمّيّة من حيث إنّها كانت تطرح على بساط البحث أولى مراحل التاريخ الشيعيّ ، وتسلّط الضوء على بعض الأسباب المحتملة التي قادت إلى اعتبار المذهب الشيعيّ هرطقة . أمّا مارشال هودغسون ، فقد أصدر في عام ١٩٥٥ مقالًا لا يقلّ أهمّيّة تحت عنوان

How Did the Early Shia Become Sectarian؟

(كيف أصبح الشيعة الأوائل مذهبيّين ؟) ، حيث يسلّط الضوء على الدور الذي قام به (الإمام جعفر الصادقQ (توفي عام ٧٦٥) ، وهو الإمام السادس ، في خلق هويّة وروحيّة شيعيّة متباينة .

وبالنظر إلى مختلف الاعتبارات السياسيّة والاقتصاديّة ، فإنّ رقعة الإطلاع على المذهب الشيعيّ في العالم الغربيّ اتسعت بصورة ملحوظة منذ أعوام السبعينيّات . ومن بين هؤلاء نذكر كتاب السيد حسين م . الجفري

The Origins and Early Development of Shia Islam

(أصول المذهب الإسلاميّ الشيعيّ وأولى تطوّراته (١٩٧٩) ، الذي يناقش تاريخ العقائد والقوانين الشيعيّة وحقبتها التأسيسيّة ؛ ذلك إلى جانب كتاب موجان مؤمن An Introduction to Shii Islam (مدخل إلى المذهب الإسلاميّ الشيعيّ (١٩٨٥) ، والذي يقدّم شرحًا للتاريخ الشيعيّ منذ بدايات العصر الحديث . كما لا بدّ من الإشارة إلى كتاب هاينز هالم Die Schia الشيعة (١٩٨٨) ، الذي يغوص في تاريخ المذهب الشيعيّ ومعتقداته وممارساته . إضافة إلى أنّ الترجمة التي قدّمها أي . كاي . هاورد لمؤلف الشيخ المفيد كتاب الإرشاد ، كانت ذات أهمّيّة بالغة ، وتعدّ إنجازًا كبيرًا في تلك الحقبة ؛ لأنّه وللمرة الأولى بات في متناول القارئ الغربيّ سيرة أحد علماء القرن العاشر ، وفي بعض الأحيان السيرة التقديسيّة لحياة الأئمة .

وانطلاقًا من التسعينيات ، بدأت الدراسات تسلّط الضوء على الأزمة التي واجهت المجتمع الإسلاميّ الأوّل ، ومنها على سبيل المثال : كتاب ويلفريد مادلونغ

Succession to Muhammad

خلافة محمّد ، وكتاب محمود أيوب

The Crisis of Muslim History

أزمة التاريخ الإسلاميّ ، إلى جانب العديد من العوامل الاجتماعيّة والدينيّة والسياسية التي ساهمت في زيادة حدّة التوتّرات داخل المجتمع الإسلاميّ الذي كان لا يزال وليدًا في تلك الحقبة . أمّا كتاب أندرو نيومان

Twelver Shiism

المذهب الشيعيّ الاثني عشريّ ، فيؤرّخ لتطوّر المذهب الشيعيّ ويغوص في العديد من التحدّيات والخلافات الداخليّة حتى حلول القرن الثامن

عشر . ثم إنّ كتاب كولين تورنير

Islam Without Allah

الإسلام من دون الله ، يطرح مسألة بروز المذهب الشيعيّ في العلن على حساب المذهب الشيعيّ الباطنيّ في إيران في ظلّ الحكم الصفويّ . وبدوره فإنّ كتاب رزينا لالاني

Early Shii Thought : The Teachings of Imam Muhammad al-Baqir

بدايات الفكر الشيعيّ : تعاليم الإمام محمّد الباقر ، يناقش تبلور العقائد الشيعيّة وتفسيرها في فترة الإمام الشيعيّ الخامس .

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنّ دراسة المذهب الشيعيّ ، خلال الفترة الممتدة بين عقدي السبعينيّات والثمانينيّات قد امتازت بالأسلوب التسلسليّ التاريخيّ بصورة لافتة ، إلى جانب التحليلات النصّيّة النقديّة للمصدر . أمّا المقاربة التي اعتمدتها هذه الكتب ، فقد اتّسمت بالتحدّي بسبب التحيّز السائد في المصادر الإسلاميّة التي تتضمّن مفارقات تاريخيّة غالبًا . فضلًا عن ذلك فإنّ هذه الكتب عكست في الغالب السجالات والمُثل الدينيّة والسياسيّة التي انتشرت في وقت لاحق ، علمًا بأنّ النصوص التي تضمّنتها هذه المصادر ، تقدّم لنا صورة أوضح عن الجدالات التي دارت ضمن الدائرة الإسلاميّة أكثر مما تخبرنا عن التاريخ الإسلاميّ في أولى مراحله .

تأثير الثورة في إيران

في العقود الأخيرة أرخت التغييرات التي شهدتها الساحة في الشرق الأوسط على الصعيد الجغرافيّ والسياسيّ بظلالها على العلوم الإسلاميّة في العالم الغربيّ ، ويمكن القول إنّ الثورة الإيرانيّة التي اندلعت خلال عامي ١٩٧٨ و٧٩ ، والتي تمّ على إثرها تأسيس الجمهوريّة

الإسلاميّة القائمة على مبدأ ولاية الفقيه ، وقد استطاعت أن تلفت الأنظار نحو المذهب الشيعيّ وتزيد من الوعي تجاهه ، أضف إلى ذلك أنّ هذه الثورة حملت الباحثين الغربيّين على إعادة تقويم نظرتهم تجاه هذا المذهب من أجل تبنّي التحليلات الأكثر موضوعيّة حول الطريقة التي كانت القضايا الإسلاميّة تُعالج بها حتى ذلك الوقت ، فضلًا عن أنّها تصدّت للاعتقاد العام الخاطئ والشائع بأنّ المذهب الشيعيّ هو عبارة عن انحراف عن المذهب السنّيّ الذي يشكّل الغالبيّة على الساحة الإسلاميّة . علمًا بأنّ باحثين من أمثال باتريسيا كرون ومارتن هيندس في كتاب

Gods Caliph

خليفة الله يشيرون إلى أنّ المفهوم الذي يتبنّاه المذهب الشيعيّ والقائل بالقيادة السلطويّة التي تحظى بالإرشاد الإلهيّ كانت في بادئ الأمر هي الشكل الطبيعيّ للحكم السياسيّ ، بما يتعارض مع النظريّة التقليدية الغربيّة التي تحاجج بأنّ النظام السنّيّ للخلافة كان قد تبلور من حيث الطابع سريعًا بعد وفاة النبيّ . ينخرط هؤلاء الكتّاب في عمليّة تأريخيّة استرجاعيّة تقول إنّ طبيعة الخلافة الأمويّة (٦٦١ - ٧٥٠ ميلادي) كانت أقرب ما يكون إلى التصوّر الذي يبنيه المذهب الشيعيّ حول الإمامة ، من حيث إنّها تشكّل تجسيدًا للسلطة الدينيّة والسياسيّة . كما إنّ كرون وهيندس يزعمان أنّ لقب خليفة الله الذي منحه الخلفاء لأنفسهم كان ينطوي على نوع من الشرعيّة الإلهيّة من ناحية السلطة التي كان يُمارسها الخليفة باعتباره مكلّفًا عن الله بدل النبيّ[١٧] .

وانطلاقًا من السبعينيّات وصاعدًا لم يجرِ تكريس المزيد من الدراسات للمذهب الشيعيّ وحسب ، بل إنّ صورة هذا المذهب تغيّرت جذريًا أيضًا ، حيث بات التركيز الآن ينصبّ على

طريقة فهم المذهب الشيعيّ نفسه لتاريخه الخاصّ ، إلى جانب الاجتهاد والفقة ، ولا سيّما أنّ المصادر الشيعيّة باتت متاحة بصورة أكبر أمام الباحثين الغربيّين . وهو الأمر الذي أدّى إلى كرّ سبحة الكثير من الكتابات التي تعالج المذهب الشيعيّ ؛ إذ إنّ باحثين على طراز إيتان كولبيرغ ، وكولين تورنيرر ، وأندرو جي نيومان ، ونورمان كالدر ، وخوان كول ، وروبيرت غليف ، ولينـدا كلارك ، كانوا قد تناولوا في كتاباتهم العديد من أبعاد المذهب الشيعيّ ، حتى أنّ كتاباتهم هذه كانت ترفض كثيرًا من سوء الفهم واللغط من جانب مصادر السنّة والمصادر الغربيّة على حدٍّ سواء ، وخاصّة فيما يتعلّق بولادة المذهب الشيعيّ ، بما في ذلك الإدعاء الذي يقول إنّ أصول المذهب الشيعيّ قد ترجع إلى عبد الله بن سبأ ، وهو يهوديّ مزعوم ، أو الإدعاء القائل بأنّ أصول المذهب تعود إلى بلاد فارس . كما استنكر هؤلاء الكتّاب ما يواجهه المذهب الشيعيّ من الغلوّ ، وذلك من خلال تمييزهم للمذهب الشيعيّ الاثني عشريّ عن بعض المجموعات كالغرابيّة والدروز والنصيريّة .

وفي الثمانينيات برز جيل من الباحثين الشيعة ممن استوطنوا الدول الغربيّة ودخلوا مجال العلوم والأبحاث . علمًا أنّ العديد من هؤلاء الباحثين كان قد تلقّى التدريب في المعاهد الحوزويّة الشيعيّة . وعليه ، فإنّهم مع انتقالهم إلى الغرب قدّموا ما يمكن القول بأنّه مقاربة « من الداخل » أو « من الخارج » لمن أراد دراسة المذهب الشيعيّ إذّاك . وبينما عمدوا إلى التوليف ما بين التدريب الذي تلقّوه في المعاهد الشيعيّة وبين الدراسات الأكاديميّة التي تلقوها في الغرب ، فإنّ باحثين من أمثال حسين المدرس (الأزمة والترسيخ في المرحلة التأسيسيّة من المذهب الإسلاميّ الشيعيّ) ،

Crisis and Consolidation in the Formation Period of Shiite Islam

وعبد العزيز ساشدينا

Islamic Messianism

(الميسيانيّة الإسلاميّة) ومحمود أيوب

Redemptive Suffering in Islam

(المعاناة التحرّريّة في الإسلام) قد ساهموا جميعًا وبصورة ضخمة في الدراسات الغربيّة حول المذهب الشيعيّ . وفي هذا المجال لا بدّ من أن نأتي على ذكر واحد من أهم الأعمال للكاتبة ليندا كلارك الذي قامت بتحريره تحت عنوان

The Shiite Heritage

التراث الشيعيّ ، حيث ساهم العديد من المتخصّصين بالشأن الشيعيّ ، إن من الغربيّين أو ممن تلقوا التعليم في الحوزات التقليديّة ، بمقالات لهم تُعنى بالدراسات الشيعيّة . وشيئًا فشيئًا باتت أصوات العلماء في حوزات قم الشرعيّة مسموعة في الغرب .

علمًا أنّه بإمكاننا القول إنّ الاهتمام الغربيّ تزايد بالدراسات الشيعيّة انطلاقًا من كتاب كولن تورنير وبول لوفت Shiism المذهب الشيعيّ (٢٠٠٧) ، حيث إنّ هذا المؤلّف الذي يتضمن أربعة مجلدات يقدّم مجموعة ممتازة من المقالات التي تُعنى بالعديد من جوانب المذهب الشيعيّ والتي جاءت بقلم العديد من الباحثين في الأعوام الخمسين المنصرمة . كما برزت كتابات أخرى على هذا المنوال على سبيل كتاب إيتان كولبيرغ Shiism المذهب الشيعيّ ، وكتاب فرهاد دفتري وغوردوفريد مسكنزودا تحت عنوان

The Study of Shii Islam

(دراسة المذهب الإسلاميّ الشيعيّ) . أما كتاب راينير برونير ووارنر أند المحرّر تحت عنوان

The Twelver Shia in Modern Times

(الشيعة الاثنا عشريّة في العصر الحديث) ، فيستعرض العديد من جوانب المذهب الشيعيّ انطلاقًا من القرن الثامن عشر ، ويشتمل على دراسة للمؤسّسات العلميّة التقليديّة ، والتمرّد الشيعيّ ، والتطوّرات السياسيّة في القرن العشرين ، وأهمّيّة الثورة في إيران في تحديد معالم المذهب الشيعيّ في العصر الحديث .

الدراسات الغربيّة حول المذهب الشيعيّ في العصر الحديث

في هذا القسم من بحثي استعرض الدراسات الحديثة المتعلّقة بالمذهب الشيعيّ ، علمًا بأنّه لا بدّ من التأكيد على أنّني لا أقدّم لائحة شاملة أحاديّة حول هذا الموضوع ، بل هو نموذج عن العديد من الأعمال التي انتشرت منذ مطلع التسعينيّات . ويمكن القول إنّ الأبحاث الغربيّة حول المذهب الشيعيّ قد شهدت توسّعًا تصاعديًّا ، وتشعّبت إلى عدّة اتجاهات على مدى العقود القليلة المنصرمة ، وهي الفرضية التي يعززها الواقع القائل بأنه على مدى السنوات العشرين الماضية جرى نشر كثير من الأعمال الأكاديميّة التي تعالج مختلف العناوين الشيعيّة ، وهو ما يشمل الدراسات المتعلّقة بفقه المذهب الشيعيّ وتاريخه وأدبه المتعلّق بسيرة رموزه ، وصولًا إلى الدراسات التي تعالج فلسفة المذهب وعقائده ، والتقيّة في المذهب ، والنظريّات الشرعيّة ، وعليه فإنّ الأمر لم يقتصر على مجرّد دراسات في مختلف نواحي المذهب الشيعيّ ، إنما أيضًا تطوّرت المقاربات والمنهجيات التي تعتمدها الدراسات الشيعيّة ، حيث بات هذا المذهب يُدرس من النواحي التاريخيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والشعائريّة والإثنيّة والأنثروبولوجيّة والتأويليّة .

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ مراسم

الحداد وشعائره في المذهب الشيعيّ كانت موضع دراسة العديد من الباحثين من أمثال فيرنون شوبيل

Religious Performance in Contemporary Islam

(الشعائر الدينيّة في الإسلام المعاصر) ودافيد بينو

The Shiites Horse of Karbala

(الشيعة ، جواد كربلاء) والسيد أكبر حيدر

Reliving Karbala

(إحياء كربلاء) وكامران سكوت آقايي

The Martyrs of Karbala : Shii Symbols and Rituals in Modern Iran

(شهداء كربلاء : الرموز والشعائر الشيعيّة في إيران المعاصرة) وطوبي هاوارث

The Twelver Shia as a Muslim Minority in India

(الشيعة الاثنا عشرية باعتبارهم أقلّيّة إسلاميّة في الهند) . تعمّق هؤلاء الكتّاب في كربلاء والطريقة التي تستحث فيها هذه المعركة الحزن والمعاناة لدى كلّ فرد من أفراد المذهب الشيعيّ . أضف إلى أنّهم درسوا أنماط الاستمراريّة والتغيير الكامنة في شعائر شهر محرم ورموزه ، حيث إنّ هذه النظرة المعمّقة تظلّ ذات قيمة ما دامت تبرز للقارئ وجهة النظر التي من خلالها يرى المجتمع الشيعيّ بنفسه سلطة الأئمة والوفاء لقادته وكيف يسعى إلى التبين عن طريقهم . كما أنّ هذه الدراسات تظهر كيف ترصد مختلف الجماعات مسألة استشهاد الحسين انطلاقًا من اعتباره مناسبة حداد فرديّ وجماعيّ ، وصولًا إلى عدّها منطلقًا للاحتجاج والصراع الذي يقود إلى المطالبة بالإصلاح الاجتماعيّ والدينيّ . كما أنّ هذه الأبحاث تستعرض تأثير معركة كربلاء في الساحة الثقافيّة والأدبيّة في مناطق

جنوب آسيا ، وهو ما يُثبت كيف استطاع النصّ الكربلائيّ مع الوقت أن يتأقلم ويتعايش مع المحتوى الثقافيّ للمسلمين وغير المسلمين في جنوب آسيا وفي ذاكرتهم في العديد من الأوقات . وأثناء إجراء دراساتهم عمد بعض الباحثين إلى اعتماد نظريّة فيكتور تورنير حول وظائف الشعائر وتأثيرها في قولبة حياة المؤمنين بها .

في الفترة الممتدّة قبل الثمانينيّات كانت الدراسات الغربيّة بشأن المذهب الشيعيّ لا تكاد تأتي على ذكر النظريّة السياسية الشيعيّة ، وعلى الأغلب فإنّ السبب في ذلك يعود إلى أنّه في غياب الإمام الثاني عشر ، لم يقم الفقهاء الشيعة بإنشاء أيّ شكل من أشكال الحكومات التي تعوّض أثناء فترة الغيبة . وعليه فإنّ الثورة الإيرانيّة وما أرساه (السيد) الخمينيّ من قواعد مبدأ حكم ولاية الفقيه قد شجّع كثيرًا من الباحثين على الخوض في هذا المضمار ، حيث إنّ واحدًا من أهم الإسهامات في هذا المجال هو كتاب يعود لحامد الكار تحت عنوان

Islam and Revolution

(الإسلام والثورة) ، والذي يتضمّن مقابلة مع آية الله روح الله الخميني حول نظريّته المتعلقة بالحكومة الإسلاميّة . علمًا أنّ الثورة الإيرانيّة لم تكن قد حثّت على تزايد الوعي تجاه المذهب الشيعيّ شيئًا فشيئًا وحسب ، بل إنّها أدّت أيضًا إلى الربط ما بين المذهب الشيعيّ وإيران . من جهة أخرى فإن إسهامًا كبيرًا آخر برز من جانب سعيد أرجمند في كتابه

The Shadow of God on Earth

(ظلّ الله على الأرض) . أمّا المؤلّفات الأخرى التي لا تقلّ أهمّيّة فتأتي من كتّاب على منوال فانيسا مارتين وكتابها

Creating an Islamic State

(إنشاء الدولة الإسلاميّة) ، ونيكي كيدي

Religion and Politics in Iran

(الـدين والسياسـة فـي إيـران) ، وحامد الكار

Religion and State in Iran

١٧٨٥ -١٩٠٦ (الـدين والدولـة فـي إيـران ١٧٨٥ - ١٩٠٦) ، وروي متحدة

The mantle of the Prophet

(عباءة النبـيّ) ، والكتـاب الـذي حرّرتـه صـابرينا ميـرفين تحـت عنـوان The Shia Worlds and Iran (العـوالم الشيعيّة وإيـران) . ولا بـدّ مـن الإشـارة إلـى أنّ العديـد مـن الأعمـال درسـت المذهب الشـيعيّ ضـمن إطـار الصـراع السياسـيّ الـذي دار حـول الإصـلاح والديمقراطيّة فـي إيـران ، ومـن ضـمن هذه الأعمال نورد كتاب بيهروز غماري تبريزي تحت عنوان

Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran

(الإسلام والتمرّد في إيران ما بعد الثورة) ، ومجيد محمّدي

Political Islam in Post-Revolutionary Iran

(الإسلام السياسيّ فـي إيـران مـا بعـد الثـورة ، والدراسـة الحديثـة التـي أصدرتها أورليك فون شوارين)

The Dissident Mulla

الملا المتمرد ، وزينا ميـر حسـيني وريتشارد تابير

Islam and Democracy in Iran

الإسلام والديمقراطية في إيران .

ومع بروز مبدأ ولايـة الفقيـه ، صـبّ العديد من الباحثين جهدهم في التركيز علـى مسـألة السـلطة الشـرعيّة فـي المذهب الشيعيّ المعاصر ، حيث نجـد أنّ الدراسـات التـي تتركّـز فـي تـاريخ مبـادئ المرجعيّـة[١٨] والتقليـد والأعلميّة[١٩] وتطوّر هذه المفـاهيم قـد تجلّـى بصـورة خاصّـة فـي أعمـال مـن قبيل كتاب عبد العزيز ساشدينا

The Just Ruler

(الحـــاكم العـــادل) ، وأحمـــد كاظمي موسوي

Religious Authority in Shiite Islam

(السـلطة الدينيّـة فـي الإسـلام الشـيعيّ) . علمًـا أن هـذه الدراسـات تنظـر إلـى تطـوّر سـلطة الفقهـاء فـي التاريخ الشيعيّ على أنّه منعكس في الأعمال الفقهيّة ، حيث إنّ دراساتهم تتصـدّى للنظريّـة القائلـة إنّ سـلطة الفقهـاء متجـذّرة فـي جـذور الإسـلام القـائم علـى مبـدأ الـوحي ، كمـا أنّهـم يُظهـرون أنّ الفقهـاء الشـيعة اكتسـبوا المزيد مـن السـلطة مـع مـرور الوقـت ، وهي التي راحت تتراكم حتى وصلت إلى شكل السلطة المطلقة التـي نـادى آية الله الخميني بها .

حتى إنّ السنوات الأخيـرة شـهدت دراسـة للقيـادة الدينيّـة الشـيعيّة مـن مختلـف الزوايـا ، حيـث نجـد أنّ ألفيـر كوربوز في كتابها

Guardian of Shiism

(حمـاة التشـيّع) تغـوص فـي اسـتخدام المجتهـدين للعديـد مـن الشـبكات مـن أجـل بنـاء سـلطتهم وتوسعة نطاقها خـارج حـدود بلدانهم ، علمًا بأنّ كتابها يطرح خرائط لشبكات العلمـاء والتقائهـا مختلـفَ المجتمعـات في شـتى أصـقاع الأرض . أمّـا شـاوول ميشال وأوري غولدبيرغ في كتابهما

Understanding Shiite Leadership

(فهـــم القيـــادة الشـــيعيّة) ، فيطرحان الطرائق التي استطاعت نظرة القيـادة الشـيعيّة مـن خلالهـا أن تغيّـر الشيعيّة السياسـيّة فـي لبنـان وإيـران ، من مجرّد مجتمع مهمّـش إلـى كيـان قويّ اجتماعيًّا وسياسيًّا قادر على إثبات نفســه ، وعلــى تشــكيل الجغرافيــا السياسيّة في الشرق الأوسط بطريقه .

كما أن العديد من الباحثين غاصـوا فـي مبـدأ سـلطة الأئمـة وتلامـذتهم والفقهاء ، وذلك بالاسـتناد إلـى مفهـوم

السلطة الملهمة . في حين أنّ مؤلفات أخرى من قبيل

Authority in Islam

(السلطة في الإسلام) للكاتب حميد دباشي ، و

The Charismatic Community

(المجتمع الملهم) للكاتبة ماريا دكاك ، وظلّ الله للكاتب أرجمند ، وThe Heirs of the Prophet (خلفاء النبيّ) كتابة لياقت تاكيم ، جميعها أسهمت إسهامًا بارزًا في مجال دراسة السلطة الملهمة في المذهب الشيعيّ ، حيث إنّ أبحاثهم التي أجروها بشأن هذا المذهب إنّما نجدها بارزة ضمن الإطار الاجتماعيّ الذي تطرحه نظريّة ماكس فيبر حول السلطة الدينيّة الملهمة . كما أنّهم غاصوا في مسائل أخرى ذات صلة ، على سبيل تنميط الكاريزما النبوية وأهمية الكاريزما المتوارثة في زيادة سلطة الأئمة .

بالإضافة إلى بعض الدراسات الأخرى المتعلّقة بالنظريّة السياسيّة الشيعيّة أجريت بالاستناد إلى مبدأ سلطة الفقهاء ، وفي هذا المجال لا بدّ من القول إنّ كتاب حميد موانى

Religious Authority and Political Thought in Twelver Shiism

(السلطة الدينيّة والفكر السياسيّ عند الشيعة الاثني عشريّة) ، الذي صدر منذ مدّة ليست ببعيدة يُعدّ ذا أهمية بالغة ولا سيّما أنّه يتطرق إلى نظريّات السيّد محمّد باقر الصدر والسيد محمّد حسين فضل الله والشيخ محمّد مهدي شمس الدين حول أنواع السلطة السياسيّة التي يجب أن تميّز الدولة الشيعيّة المعاصرة ، وفي حين أنّه يستشهد بأقوال للعديد من الفقهاء الإيرانيّين والعراقيّين واللبنانيّين ، فإنّه يفصّل مختلف وجهات النظر حول السلطة السياسيّة ونظام الحكم . كما أنّ بعض الأعمال الحديثة من قبيل كتاب أورليك فون شوارين (الملا

المتمرّد) ، فيناقش براهين آية الله منتظري حول أشكال الحكم البديلة التي تقوم على أساس مشاركة العامّة وموافقتهم . كما أنّ كتاب محمود دواري

The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari

(الرؤى السياسيّة) لدى آية الله مرتضى مطهريّ يوّضح نظريّات هذا الأخير حول السلطة السياسيّة .

إشارةً إلى أنّ ثمّة مواضيع تتداخل بشكل كبير مع مسألة سلطة المرجعيّة التي جرى التغاضي عنها فترة طويلة ، وهي مسألة الجدال الفقهيّ الداخليّ بين الفقهاء الشيعة أنفسهم ، حيث شكّل الصراع بين الأخباريّين (التقليديّين) والأصوليّين (العقلانيّين) موضوعًا لكثير من التأمّل والتعمّق من جانب باحثين من طراز روبيرت غليف في

Scripturalist Islam

(الإسلام والنصوص المقدّسة) ، ونيومان

The Nature of Akhbari / Usuli Dispute in late Safavid Iran

(طبيعة الجدال الأخباريّ الأصولي في أواخر الحقبة الصفويّة في إيران) ودايفين ستيوارت

Islamic Legal Orthodoxy

(التشدّد الإسلاميّ الفقهيّ) ، حيث نجد أنّ هؤلاء الباحثين يُظهرون أنّه وفي إطار النظريّة السياسيّة الإخباريّة كان ثمّة العديد من الاختلافات والتباينات الفقهيّة ، كما أنّهم يؤكدون على أنّ الإخباريّين لم يكونوا يعتمدون على النصوص بحرفيّتها وحسب ؛ بل إنّهم برهنوا ثقافة فكريّة وحنكة في بناء قضيّة الدفاع عن النظام الفقهيّ المتماسك .

كما ذكرنا آنفًا ، انهمك الباحثون الغربيّون في دراسة مختلف مجالات الدراسات الشيعيّة في العقود الأخيرة

المنصرمة ، ولكن حتى وقت قريب ظلّت الأبحاث الغربيّة تتجاهل بشكل كبير النظريّة الفقهيّة الشيعيّة أو أصول الفقه الشيعيّ ، وهو المجال الذي بدأ حديثًا يُطرح على طاولة البحث بصورة مطوّلة من قبل باحثين من طراز روبيرت غليف Inevitable Doubt (الشك المحتّم) ، وأمير حسن بوزاري

Shii Jurisprudence and Constitution

(الفقه الشيعيّ والدستور) ، ومؤخرًا علي الرضا بوجاني

Moral Rationalism and Sharia

(العقلانّية الأخلاقيّة والشريعة) ، وزاكري هيرن

The Emergence of Modern Shiism

(صعود المذهب الشيعيّ المعاصر) ، وهم جميعًا ممن استفاضوا في مجال المبادئ التي تقف في صف الفقه الإسلاميّ وأبرزوا المنهجيّة التي يلجأ الفقهاء المسلمون إليها عند استخلاص الأحكام المعنويّة الفقهيّة . كما تلاحظ الدراسات التي تناولت أصول الفقه الشيعيّ كيف بات التخلّي عن التيقّن والقبول بالتخمين شيئًا فشيئًا هو العلامة الفارقة التي تميّز المذهب الشيعيّ في القرن التاسع عشر . وهم أصرّوا على أنّ انتصار الأصوليّة مع بداية القرن التاسع عشر إضافة إلى المستجدّات التي طرأت على الساحة عزّزت الدور الذي أدّاه المنطق العقلانيّ في إطار المذهب الشيعيّ ، وهو ما لم يكتفِ بتثبيت موقف المجتهدين داخل المجتمع وحسب ؛ بل إنّه أيضًا أدّى إلى وضع مبدأ الاجتهاد في صلب هيكليّة السلطة الفقهيّة الشيعيّة التي بات في الإمكان بناء المؤسّسة المرجعيّة على عمادها .

كما خرجت الأصوات المنادية بإجراء الإصلاحات داخل العالم الشيعيّ ، إذ إنّ باحثين شيعة مثل : محسن كاديفار ، ومحقق داماد ،

ومجتهد شبستري ، وعبد الكريم سروش ، وعبد العزيز ساشيندا ، وحميد موانى ، ولياقت تكيم ، وغيرهم قد ألّفوا كثيرًا من المقالات والمداخل الموسوعيّة حول الاجتهاد والحاجة إلى تطوير الأدوات التأويليّة والحثّ عليها عند تطبيق الشريعة الإسلاميّة ، ولا سيّما بالنسبة إلى المسلمين الذين يعيشون في دول الانتشار . كما نذكر في هذا المجال بعض الأعمال الأخرى المهمّة في هذا المجال مثل :

Shii Reformation in Iran

(الإصلاح الشيعيّ في إيران لعلي رحنيما) ، و

Religious Secularity

(العلمانيّة الدينيّة لناصر غوبدزاده) ، و

Irans Intellectual Revolution

(الثورة الفكريّة في إيران لمهران كمرافا) . علمًا أنّ هذا الأدب الإصلاحيّ يتصدّى للسمة القدسيّة التي يلصقها المسلمون بمصادر الأحاديث ويدعو إلى عدم التغاضي عن العنصر التاريخيّ في المحور الإسلاميّ التقليديّ ، فبالنسبة إلى الإصلاحيّين ، إنّ الإدعاء بأنّ الأدب الفقهيّ ينطبق على مختلف المجتمعات الإسلاميّة بغض النظر عن الزمان والمكان ، هو بمنزلة إضفاء الصفة القدسيّة على جميع النتاجات الفكريّة الإنسانيّة التاريخيّة . فضلًا عن أنّ هؤلاء الإصلاحيّين يحاججون بالقول إنّه من الممكن اللجوء إلى مختلف الإستراتيجيّات التأويليّة من أجل العودة إلى القوانين التقليديّة ومراجعتها ، إلى جانب كون هذه الإستراتيجيّات قادرة على تشكيل الأوساط الاجتماعيّة والدينيّة التي يعيش فيها أكثر من مليار إنسان .

وهنا نذكر أحد المجالات الأخرى التي استحوذت على كثير من الاهتمام في السنوات الأخيرة ، ألا وهي التجربة الشيعيّة في أميركا . وليس

جديدًا القول إنّه حتى وقت قريب كانت غالبيّة الدراسات تساوي ما بين الإسلام في أميركا والمذهب السنّيّ في أميركا ، حيث إنّ هذه النظرة الأحاديّة ساهمت في إعاقة الإدراك والفهم الفعليّين للتجربة الدينيّة للأقليّة الشيعيّة في أميركا . علمًا أنّ باحثين من أمثال ليندا والبريدج

Not Without the Imam

(ليس من دون الإمام) ، وفيرنون شوبيل (في العديد من المقالات) ، ولياقت تاكيم

Shiism in America

(المذهب الشيعيّ في أميركا) قد أسهموا بصورة كبيرة في هذا المجال ، في حين أنّ آخرين على سبيل أوليفر شاربروتت قد ركّزوا في دراساتهم على المذهب الشيعيّ في المملكة المتحدة . وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض هذه الدراسات انتهج المقاربة الإثنوغرافيّة في معرض دراسة المجتمعات الشيعيّة في ميشيغان ولندن ، أما آخرون فقد تتبّعوا الخيوط التاريخيّة التي تؤرّخ لوجود المجتمعات الشيعيّة في أميركا ، بحيث توغلوا في التحدّيات التي تواجه هذا المجتمع ، بينما يحاول تخطي حاجز الأقليّة المزدوجة إلى جانب تحدّيات العيش في العالم بعد أحداث الحادي عشر من أيلول . كما أنّ هذه الدراسات جاءت على إثر الانقسام العرقيّ داخل المجتمع الشيعيّ الأمريكيّ ، وتعمّقت في الطريقة التي استطاع الشيعة من خلالها أن يعدّلوا مراسم الحداد التي يمارسونها حتى تتناسب والوسط الأمريكي . أما هذه النسخة المعدلة فقد مكّنت الجيل الجديد من الشعور بالانتماء تجاه هذه الشعائر ومن إيجاد هويّة شيعيّة متباينة في أميركا .

أمّا الأعمال الصوفيّة التي كتبها الملا صدرا كانت موضع دراسة الباحثين الشيعة من أمثال سجاد رضوي

Mulla Sadra and the Later Islamic Philosophical Tradition

(الملا صدرا والتقليد الفلسفيّ الإسلاميّ ،

Mulla Sadra and Metaphysics

(الملا صدرا والميتافيزيا) ، ومحمّد رستم

The Triumph of Mercy

(انتصار الرحمة) ، علمًا بأن نقطة الارتكاز في كتاب رستم تقوم عند نهاية العمليّة المعقّدة التي استغرقت ما يقارب تسعمئة عام من التأثير المشترك والتبادل الفكريّ والتطوّرات المستجدّة في الفلسفة والعقيدة والتصوّف ، وهو ما يشكّل بالتالي نقطة القمّة بالنسبة إلى تاريخ الفكر الإسلاميّ في حقبة ما بعد ابن سينا . علمًا أنّ هذه الدراسة هي الأولى في دائرة العلوم الحديثة التي تغوص في العلاقة المركّبة بين الفلسفة والتفسيرات القرآنيّة في العصور الإسلاميّة الوسطى .

ومن الباحثين القلائل الذين تجرأوا على الخوض في مسألة التفسيرات الشيعيّة مئير بار آشر

Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism

(النصوص والتفسيرات لدى أوائل الشيعة الإماميّة) ، حيث يناقش النصوص التفسيريّة الشيعيّة في القرنين التاسع والعاشر ويغوص في تطور الفكر والعقائد الشيعيّة في أثناء الفترة التأسيسيّة للمذهب الشيعيّ . كما أنّه يتطرق إلى تأثير الطرائق التفسيريّة الرمزيّة والنموذجيّة التي كان يتمتع بها هؤلاء العلماء الأوائل في أعمالهم التفسيريّة ، وهو ما يتضمّن مختلف القراءات القرآنيّة وافتراض أنّ بعض الآيات القرآنية تتضمن المعاني المبطنة . وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ساشيندا قام بترجمة كتاب آية الله أبو القاسم الخوئي البيان في تفسير القرآن

The Prolegomena of the Quran

حيث يشدد الخوئي على أهمية فهم القرآن في الإطار التاريخيّ من أجل التمكّن من تطبيق أحكامه في المجتمع الإسلاميّ المعاصر . وبعد التعمّق الدقيق في المصادر خلص إلى أنّ النص القرآنيّ الحاليّ ، على الرغم من احتوائه على العديد من القراءات التي لا تضرّ بالرسالة الأساسيّة ، هو نفسه الذي نقله النبيّ بذاته ، وبالتالي فهو يوجد فرقًا بين عملية النقل التي جرت في ظلّ التوجيه المباشر من النبيّ ، وبين عملية الجمع اللاحقة التي جرت ضمن سبع قراءات في ظلّ الخلفاء الأوائل . ومن خلال رفضه الرؤية التقليديّة في ما يخصّ نقل القرآن ، يتمكن الخوئي من إثبات موقفه القائل إنّ جمع القرآن ونقله قد جرى تحت إشراف النبيّ وفي أثناء حياته .

علمًا بأنّ بعض الباحثين من أمثال زيبا مير حسيني قد تعمّقوا في المذهب الشيعيّ وفي الدراسات الجنسانيّة ، فمؤلَّفاتها تضمّ

Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition

(هل يتولّى الرجال زمام الحكم ؟ إعادة التفكير بالسلطة في التقليد الفقهيّ الإسلاميّ) و

Islam and Gender : The Religious Debate in Modern Iran

(الإسلام والجنس : الجدال الدينيّ في إيران المعاصرة) . إضافةً إلى أنّ مؤلَّفات مطهري حول المرأة في الإسلام قد تُرجمت على يد العديد من الأعلام ، حيث إنّ التشريعات الشيعيّة حول المرأة كانت موضع نقد العديد من المؤلفات مثل :

Law of Desire

(قانون المتعة) لشهلا حائري ، و

An Enchanted Modern

(الحاضر الساحر) بقلم لارا ديب ، إلى جانب المؤلَّف من مجلدين

Women in Iran from the Rise of Islam to ١٨٠٠

المرأة في إيران منذ فجر الإسلام حتى عام ١٨٠٠ (تحرير غويتي ناشات ولويس بيك) و

Women in Iran from ١٨٠٠to the Islamic Republic

(المرأة في إيران منذ عام ١٨٠٠ حتى الجمهوريّة الإسلاميّة) (تحرير لويس بيك وغويتي ناشات) . هذه الدراسات تحاجج بالقول إنّ التفسير الأحاديّ الطرف للتبعيّة في الشريعة إلى جانب تزمّت بعض تيارات الفكر الإسلاميّ قد ساهمت في الماضي في إخضاع المرأة لنوع من الحياة الاستسلاميّة أو التبعيّة ، ونجد إصرارًا في هذه الدراسات على أنّ الأهم بالنسبة إلى الفهم الصحيح للإسلام هو ليس حرْفيّة النصّ ؛ بل روحيّة القرآن والتقليد النبويّ .

وعليه فإنّ الدراسات الجنسيّة تحدّت الموقف الفقهيّ المعياريّ بشأن المرأة ، وطالبت بأن تُظهر الأحكام الشرعيّة الشيعيّة المزيد من المساواة ، ويتجلّى هذا الوضع من خلال رفض العلماء التكلّم عن حالات التمييز ضدّ المرأة وضدّ الأقليّات في الهيئات الشرعيّة ، وعدم نيتهم مراجعة الإسلام التقليديّ بصورة معمّقة ودقيقة كما هو وارد في هذا النوع من النصوص . كما وتعمّق الباحثون في دراسة الشخصيّات النسائيّة الشيعيّة الرمزيّة مثل فاطمة وزينب ، وفي هذا المجال نأتي على ذكر ماري ثيركيل ومؤلَفها

Chosen Among Women

(المختارة بين النساء) ونادیا أبو زهرة في

The Pure and Powerful

(النقيّة والقويّة) ، وديان

Partners of Zaynab

(شركاء زينب) ، وكريستوفر كلوهيسي

Fatima Daughter of Muhammad

(فاطمة بنت محمّد) . يجمع هؤلاء الباحثون بين التحليل التاريخيّ وبين أدوات الدراسات الجندريّة من أجل تقويم أهمّيّة هذه الرموز النسائيّة في تشكيل الهويّة والروحيّة الشيعيّة ، إلى جانب دراسة سلطتهنّ وصراعهنّ الإنقاذيّ في رفع القيم الإسلاميّة على سبيل العدالة والمساواة .

علمًا أنّ ثمّة باحثين آخرين قد تعمّقوا في الصوفيّة والروحانيّة الشيعيّة ، ونذكر منهم محمّد علي أمير معزي في مؤلَفه

The Spirituality of Shii Islam

(الروحانيّة لدى المذهب الإسلاميّ الشيعيّ) ، ومؤلَّف ويليام شيتيك

The Psalms of Islam

(التراتيل الإسلاميّة) ، وهي عبارة عن ترجمة لمناجاة الإمام الرابع عند الشيعة . ومن جانبه فإنّ محمّد علي أمير معزي ، الذي يستند في مؤلّفه

The Devine Guides

(الهدي الإلهيّ) على كتاب بصائر الدرجات للحسن الصفار (توفي عام ٩٠٢م) الذي عاش بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين والذي كان يتبع المذهب التقليديّ ، يستعرض الطريقة التي يرى من خلالها الشيعة القوى الغيبيّة التي يعتقدون بأنّ الأئمة يتمتّعون بها إلى جانب التفرّع الاجتماعيّ والدينيّ لقدراتهم الإعجازيّة .

كما نلحظ وجود اهتمام أكبر في مجال الخوض في الدراسات المناطقيّة في إطار المذهب الشيعيّ ، وهنا نشير إلى مجموعة من المؤلَّفات مثل :

The Shia of Samarra

(شيعة سامراء) ، تحرير عمران علي بنجواني ، و

Shiite Lebanon

(شيعة لبنان) لشيري إيزنلوهر ، و

The Shia of Lebanon

(الشيعة في لبنان) ، لروجير شانهان ، و

The Shiite Movement in Iraq

(الحركة الشيعيّة في العراق) لفالح جبار ، و

The Shiis of Iraq

(شيعة العراق) ليبتزاك نقاش ،

The Arab Shia : The Forgotten Muslims

(الشيعة العرب : المسلمون المنسيّون) لغراهام فولير وراند فرانك ، وتعتبر هذه المؤلَّفات إسهامات مهمّة في هذا المجال . علمًا بأن هذه الدراسات تنظر في العوامل الاجتماعيّة والدينيّة والسياسيّة التي أسهمت في تطوّر المذهب الشيعيّ وتوسّعه ، وبالتالي فإنّها تساهم بصورة كبيرة في فهمنا للتفاعل في ما بين الدين والسياسة والحضور المتجذّر للشيعة في العديد من أصقاع الشرق الأوسط .

في المقابل صبّ باحثون آخرون تركيزهم على الجانب العسكريّ من المذهب الشيعيّ ، ولا سيما على حزب الله في لبنان ، وعلى الرغم من صعوبة أن نذكر جميع المؤلَّفات التي صدرت في هذا المجال ، إلا أنّه من المهم جدًا أن نذكر بعض المؤلِّفين الذين تناولوا شؤون حزب الله ، مثل : نعيم قاسم ، وأوغوستوس نورتون ، وجوديث بالمر حريق . بينما نجد أنّ آخرين على منوال : جمال سنكاري فضّلوا التركيز على الرموز الدينيّة الشيعيّة ذات التوجّه السياسيّ من أمثال : محمّد حسين فضل الله . وفي سياق مشابه نجد مسألة تصاعد الصراع المذهبيّ انطلاقًا من أعوام الثمانينيّات ، وفي هذا المجال يمكن أن نذكر كلًّا من : والي نصر

The Shia Revival

(النهضة الشيعيّة) ، وبيتزاك نقاش

Reaching for Power

(البحث عن السلطة) ، وبريجيت مارشال وسامس زمني

The Dynamics of Sunni–Shia Relationships

(ديناميّات العلاقات السنّيّة – الشيعيّة) ، وفريديريك ويري

Sectarian Politics in the Gulf

(السياسة المذهبيّة في الخليج) ، وأليشيفا ماكليس

Shii Secterianism in the Middle East

(المذهبيّة الشيعيّة في الشرق الأوسط) ، ونيكولاس بيلهام

A New Muslim Order

(النظام الإسلاميّ الجديد) ، وتشكّل هذه المؤلَّفات مراجع وافية بشأن الصراع المذهبيّ والكفاح الشيعيّ للحصول على السلطة السياسيّة في الدول الشرق أوسطيّة المعاصرة .

كما أنّ بعض الباحثين ركّزوا أبحاثهم على التفسيرات الشيعيّة ، وهنا نشير إلى أنّ أشك دالين في كتابه

Islamic Law Epistemology and Modernity

(الفقه الإسلاميّ والمعرفيّات والحداثة) يناقش التفسيرات الحديثة لدى كلّ من عبد الكريم سروش ومجتهد شبستري ، علمًا بأنّ هذا الأخير يصرّ على ضرورة الحاجة إلى أسلوب جديد للنقد التاريخيّ الذي يرى أنّ النصّ نتاج حالة تاريخيّة معيّنة بذاتها ، ويحاول إعادة موضعتها في سياقها الأصليّ ، وهو يصرّ على أنّ هذه المقاربة لن تقوم إلا بالقضاء على المعتقدات والتقاليد الخاطئة داخل المذهب ، ولكنّها لن تمسّ بالدين ولا

بالتدين . أمّا الباحثون الذين يشجّعون على آليّات التفسير الحديثة للنصوص الشيعيّة ، فيعتقدون أنّه على المسلمين بين الفينة والأخرى أن يراجعوا النصوص ويعيدوا تأويلها وفقًا لمتطلّبات العصر الحاضر ؛ ذلك أنّ التأويل بذاته هو عبارة عن عمل إنسانيّ ؛ أي إنّ الإنسان يبنيه بذاته ، وبالتالي هو يتأثّر بالمحيط الذي يقيم فيه هذا المؤوّل أو المفسّر . وعليه فإنّ لجوء بعض الإصلاحيّين مثل : كديور وسروش وشبستري إلى النمط الحديث في التفسير باعتباره أداة نظريّة لا بدّ منها جاء تحدّيًا للرؤية التقليديّة التي تحيط بالقراءة المعياريّة والأحاديّة للنص الإسلاميّ المقدّس .

الدراسات الشيعيّة في عالم ما بعد أحداث أيلول والتحدّي الشيعيّ في تمثيل الذات

لا شكّ في أنّ الهجمات الإرهابيّة في الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١ قد أعادت إحياء سلسلة الأحكام المسبقة التي أُطلقت حول الإسلام باعتباره دينًا يشجّع على قتل الأبرياء ، وحول المسلمين باعتبارهم ميليشيات بالفطرة وجماعات لا عقلانية . لقد عمدت الوسائل الإعلاميّة إلى توصيف « الآخر المسلم الغائب » ، وسعت إلى خلق صورة نمطيّة تقدّم الإسلام والمسلمين من خلالها ، وهي الصورة التي ما عاد بالإمكان التغاضي عنها . كما أنّ الحرب العالميّة التي قادتها الولايات المتحدة على الإرهاب إلى جانب غزو العراق ، ساهمت بدورها في تعزيز هذه الصور النمطيّة والشكوك تجاه المسلمين ، وخاصّة في مناطق الشرق الأوسط .

ومنذ أحداث ١١ أيلول سعى الشيعة أكثر من ذي قبل إلى جعل أنفسهم أكثر بروزًا وفهمًا في الأوساط الأمريكيّة ، وذلك من أجل كسر حاجز الخرافات والأعراف التي نشأت حول الإسلام ، وكذلك من أجل الوقوف في

وجه من يحاول تقديم الإسلام بشكل سلبيّ . فضلًا على أنّ أحداث ١١ أيلول أثبتت للمجتمع الشيعيّ الأمريكيّ- هذا إذا ما افترضنا الحاجة إلى إثباته - أنّ التعدديّة في أميركا هي حقيقة اجتماعيّة لا مجال أبدًا للهروب منها . في الواقع ، لقد شهدت الساحة تزايدًا في أعداد الشيعة ممن باتت أسماؤهم بارزة وأصواتهم مسموعة وطباعهم منفتحة ، في حين أنّ آخرين أصرّوا على انتمائهم للهويّة الأمريكيّة عوضًا عن هويّة موطنهم الأساس .

تمامًا كما غيرهم من المسلمين ، بات الشيعة أكثر وعيًا لضرورة الحاجة إلى منح المزيد في المقابل للمجتمع الأمريكيّ ، إذ إنّهم باتوا مدركين أنّ من الأجدى لهم التكلّم مع الآخر عوض التكلّم عنه ؛ لذا نجد أنّهم راحوا ينخرطون في الحوارات والمسؤوليّات المدنيّة وغيرها العديد من حملات توزيع الطعام ومساعدة المشردين الأمركيّين في مختلف أنحاء البلاد[٢٠] .

أضف إلى ذلك أنّهم باتوا يبرزون أنفسهم أكثر وأكثر في المجالات الأكاديميّة ، وهنا نجد أنّ الاهتمام المتزايد بالدراسات الشيعيّة انعكس من خلال الواقع الذي يقول إنّه انطلاقًا من أحداث ١١ أيلول تزايدت المشاريع والمؤتمرات والمراكز التي تصبّ تركيزها على المذهب الشيعيّ بشكل عامّ أو على بعض النواحي داخل هذا المذهب بشكل كبير . إشارةً إلى تزايد عدد اللوائح المتعلّقة بالمذهب الشيعيّ التي تقدّمها الأكاديميّة الأمريكيّة حول الأديان في مؤتمرها السنويّ أكثر من أيّ وقت سابق ؛ بل إنّ أحد المشاريع الذي جاء بتمويل من إحدى الأكاديميّات البريطانيّة تحت عنوان : « السلطة في المذهب الشيعيّ » كان يهدف إلى إنشاء شبكة واسعة من الباحثين الذين ينشغلون في هذا الموضوع ، وإلى تطوير وضع الأبحاث حول المذهب الشيعيّ . علمًا أن تزايد

الاهتمام بالمذهب الشيعيّ ليس محصورًا بالأبحاث والدراسات والمقالات[٢١] ، حيث إنّ الشيعة في شمال أميركا عمدوا إلى رقمنة بعض أهمّ نصوصهم ومصادرهم .

إشارةً إلى أنّ مشروع مكتبة أهل البيت الرقميّة (al-islam . org) وهي ذات إدارة شيعيّة ، يتضمّن العديد من المصادر الشيعيّة الأصليّة القيّمة ، فضلًا عن الروابط والمقالات البحثيّة وغير البحثيّة والكتب الإلكترونيّة . كما تمّ إصدار صحيفتين شيعيّتين منذ أحداث ١١ أيلول ،

The Journal of Shia Islamic Studies

(صحيفة الدراسات الإسلاميّة الشيعيّة) و

International Journal of Shii Studies

(الصحيفة الدوليّة للدراسات الشيعيّة) ، دون أن ننسى العديد من الأقراص المدمجة التي تتناول الفقه والحديث والأصول والأخلاق والتفسير عند الشيعة والتي باتت الآن متوافرة لعامّة الناس ، علمًا بأنّ هذه السلسلة جاءت بترويج وإنتاج من مؤسّسة نور للبرمجيّات في إيران . ولكن يبقى أنّ أيًّا من متون الشيعة الأربعة العائدة للكلينيّ أو الطوسيّ أو الصدوق لم يترجم بعد إلى الإنكليزيّة ، كذلك الأمر بالنسبة إلى بعض أهمّ الأعمال التي تتعلّق بالفقه والتاريخ والسيرة والفلسفة والعرفان لدى المذهب الشيعيّ ، فهي لا تزال غير مترجمة . وفي هذا المجال لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مؤسسة أنصاريان للنشر في مدينة قم في إيران عمدت إلى ترجمة عدد من النصوص الشيعيّة ونشرها ، وعلى الرغم من أنّ هذه الأعمال تعتمد النبرة التبريريّة والجدليّة ، إلا أنّها تبقى بمنزلة مصادر قيّمة في دراسة مختلف مجالات المذهب الشيعيّ .

علمًا أنّه جرى إنشاء بعض المقاعد

لأسماء إسلاميّة في بعض الجامعات في شمال أميركا على سبيل مقعد الأمير الوليد ، ومقعد عمر بن الخطاب ، ومقعد الشارقة في غلوبال إسلام (في كندا) ، ومقعد الملك فيصل ، وغيرها . وحتى وقت قريب ، لم يكن قد أنشئ أي مقعد من هذا النوع للدراسات الشيعيّة ، وعندما عرضت المسألة أمام آية الله السيستاني في عام ٢٠١٣ ، أشار إلى أنّ هذا المقعد يجب أن يُنشأ بشرط أن يكون المنهاج المدرّس مستندًا إلى المعتقدات والممارسات الشيعيّة « الصحيحة » ، ولا شكّ أنّ تعليق آية الله السيستاني يشير بوضوح إلى ما يتوقّع أن ينشأ على الأغلب من خلاف بين العديد من الأجندات المتضاربة لمختلف السلطات الدينيّة في الإسلام الشيعيّ ، وذلك في إطار الترويج للدراسات الأكاديميّة والمقاربات التي تعتمدها الدراسات الأكاديميّة الغربيّة غالبًا . وهذا الأمر يضع الأكاديميّين الشيعة في موقف متزعزع ؛ إذ المطلوب منهم أن يُرضوا الآمال التي تتوقّعها منهم مجتمعاتهم وقياداتها الدينيّة من جهة والمجتمع الأكاديميّ من جهة أخرى .

في عام ٢٠١٦ جرى استحداث مقعد الإمام عليّ للدراسات الشيعيّة في معهد هاتفورد في كونيكتيكت ، ووفقًا للموقع الإلكترونيّ لهذا المعهد ، فإنّ مقعد الإمام عليّ للدراسات الإسلاميّة الشيعيّة والحوار بين المدارس الفقهيّة الإسلاميّة يقدّم الفرصة الأكاديميّة للإسلام الشيعيّ كي يتكلّم عن نفسه . ولتشجيع الحوار بين مختلف المدارس الفقهيّة الإسلاميّة ، بما في ذلك السنّة والشيعة . من جانبه ، فإنّ معهد هاتفورد يرى أنّ الفهم والقيادة الدينيّين المعاصرين لا بدّ من أن يتضمّنا التقاليد الشيعيّة والسنّية في إطار الإسلام[٢٢] .

لا شكّ أنّ ثمّة نقلة نوعيّة قد

حصلت منذ أحداث ١١ أيلول، على مستوى الانخراط الشيعيّ العام، حيث إنّ الرقابة الحكوميّة المتزايدة إلى جانب غيرها من الإجراءات جعلت الشيعة يدركون أنّها المشاركة في النظام الشمال أمريكيّ الاجتماعيّ والسياسيّ هي التي ستساعدهم على رفع الستار الذي يبقيهم في الخفاء في أميركا الشماليّة. وعليه فإنّ الانخراط في المجتمع الشمال أميركيّ والحاجة إلى إسماع مخاوفهم الاجتماعيّة والسياسيّة يتطلّب من الشيعة أن يصبحوا أكثر نشاطًا في مختلف قطاعات المجتمع.

لقد منحت أحداث ١١ أيلول المجتمع الشيعيّ الفرصة للوقوف في وجه أسطورة الإسلام المتجانس والأحاديّ والتصدي لها؛ إذ شهد الشيعة على نقلة نموذجيّة تمثّلت في انتقالهم من كونهم هم الآخر داخل المجتمع الإسلاميّ الذي يشكّلون فيه أيضًا صورة الآخر، وباتوا أقلّيّة قادرة على إيصال صورتها وصوتها في أميركا الشماليّة. كما يشعر الشيعة بحاجتهم إلى أن يمثّلوا أنفسهم بأنفسهم بدل أن تمثّلهم الأغلبيّة السنّيّة، ولا سيّما على خلفيّة الغزو الأمريكيّ للعراق واحتلال هذا البلد، وزيادة الوعي لدى الشيعة بشأن التبعيّة، حيث شعروا بضرورة التصدّي للصورة السلبيّة التي تقدّمها الوسائل الإعلاميّة عن الإسلام.

الخاتمة

لقد غاص هذا المقال في الأعمال الأكاديميّة الغربيّة التي كُتبت حول الإسلام الشيعيّ، حيث قدّمنا في القسمين الأول والثاني من هذة الورقة لمحة عامّة تكشف النقاب عن التضارب الصارخ؛ إذ شهدت المراحل الأولى ندرة في النصوص التي تدرس المذهب الشيعيّ. علمًا بأنّ المستشرقين الذين تناولوا في كتاباتهم المذهب الشيعيّ قبل الستينيات كانوا يستندون في ذلك على المصادر

السنّيّة ، وأظهروا المذهب الشيعيّ باعتباره متفرّعًا خرج مع مضي الأزمنة عن المجتمع السنّيّ السائد . وفي الثمانينيّات شهدت الساحة طفرة في الأعمال التي راحت تتناول المذهب الشيعيّ والتي تصدّت لهذه النظريّة . ومع مرور الوقت ، بدأ الباحثون الغربيّون يدركون أنّ ثمّة حاجة لسماع الصوت الشيعيّ في المعاهد الأكاديميّة ، وعليه فقد حصلت نقلة جليّة من مجرد الكلام عن الشيعة إلى محاورتهم . كما أنّ الباحثين من الشيعة شعروا بضرورة تقديم إيمانهم إلى العلن ؛ لذا فقد أسهموا في الدراسات الأكاديميّة حول المذهب الشيعيّ ، متسلّحين بالأدوات المنهجيّة التي يستخدمها الغرب إلى جانب المعرفة التي اكتسبوها في حوزاتهم ، واستطاعوا أن يطرحوا الدوافع والمواضيع والشخصيات الشيعيّة البحتة في خطابهم ، واستطاع هؤلاء الباحثون أن يحدِثوا تغييرًا في طريقة تدريس المذهب الشيعيّ حتى فهمه في الغرب .

في عالم اليوم ، باتت البيانات تتسرّب في أحجام أكبر وبسرعات أقصى على طول المسافات الطويلة لكي تصل إلى متناول الجمهور أسرع من ذي قبل ، ومع ذلك يبقى أنّ النتيجة لم تتحسّن لناحية التنوّر والتعرّف ؛ بل إنّ النتائج تأتي عكسيّة في الغالب . فالانفجار المعلوماتيّ قد ساهم نوعًا ما في خلق المزيد من الكراهية والتعصّب ، ومن خلال عقد الندوات ودخول المجال الأكاديميّ ونشر الكتب والمقالات في الصحف والبروز أكثر على شبكة الإنترنت وتقديم المحاضرات في العديد من المؤتمرات وورش العمل ، بدأ الشيعة يغيّرون نمط تفكيرهم حول أميركا الشماليّة وحول أنفسهم أيضًا . وفي حين أن عقليّة « العالم القديم » و« الموطن الأمّ » بدأت تتلاشى شيئًا فشيئًا ، كما جرى على نحوٍ واسع في

منتصف أعوام الثمانينيّات وبداية التسعينيّات؛ حيث إنّ المنظّمات بدأت تغيّر الدراسات والخطابات المدنيّة الشيعيّة في الولايات المتحدة، وبات همّهم هو كيفيّة التواصل مع غيرهم من الشمال الأمريكيّ دون أن يتخلّوا عن الهويّة الخاصّة التي تميّزهم.

الهوامش

[١] لياقت تكيم: بروفسور في جامعة مكماستر في هاملتون ومختصّ في الشؤون الإسلاميّة، عنده كتب عدة من بينها «المذهب الشيعيّ في أميركا».

تمّ طرح هذا البحث في مؤتمر «Shii Studies: Past and Present» (الدراسات الشيعيّة: بين الماضي والحاضر)، في المعهد الإسلاميّ، لندن، المملكة المتحدة، أيار ٢٠١٥.

[٢] فيرنون شوبيل، Religious Performance in Contemporary Islam: Shii Devotional Rituals in South Asia (الممارسات الدينيّة في الإسلام المعاصر: الشعائر العباديّة الشيعيّة في جنوب آسيا)، (كولومبيا: منشورات جامعو جنوب كارولينا) ix. هذا المقال هو عبارة عن نسخة مطوّلة عن مقالي السابق «Western Studies of Shii Islam» (الدراسات الغربيّة حول المذهب الإسلاميّ الشيعيّ) في آمريكان جورنال أوف إسلاميك سوشال ساينش، XXXIII، الرقم ٢ (٢٠١٦)، ص ١٣٣ - ١٤٤.

[٣] العلّامة السيد محمّد حسين الطبطبائيّ، Shiite Islam الإسلام الشيعيّ، (ألباني: صاني، ١٩٧٥)، ص١.

[٤] مينو ريفس، Muhammad in Europe: A Thousand Years of Myth-Making (محمّد في أوروبا: الف عام من صناعة الخرافات) (نيويورك: منشورات جامعة نيويورك، ٢٠٠٠)، ص٨٤.

[٥] المصدر السابق، ص٨٧.

[٦] جون تولان، Cambridge Companion to Mohammad زميل كامبريدج لدى محمّد. (كامبريدج، ٢٠١٣). راجع أيضًا لياقت تاكيم، «Western Depictions of Muhammad» صورة محمّد لدى الغرب في Muhammad in History، Thought، and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God محمّد في التاريخ والتفكير والثقافة: اسنكلوبيديا حول نبيّ الله (المجلد الثاني)، تحرير سي. فيتسباتريك وأي. واكر (سانتا بربارا، كاليفورنيا: أي بي سي-كليو، ٢٠١٤).

[٧] إيتان كولبيرغ، «Western Studies of Shia Islam» «الدراسات الغربيّة عن المذهب الإسلاميّ الشيعيّ»، في مارتن كرايمر تحرير المذهب الشيعيّ، Resistance and Revolution

المقاومة والثورة (بولدير : واستفيو ، ١٩٨٧) ص ٢ – ٣١ .

[٨] المصدر السابق ، ص٣٢ .

[٩] الأب رافيال دو مانس ، Etat de la Perse en ١٦٦٠ الدولة الفارسيّة في العام ١٦٦٠ (باريسك شيفير ، ١٨٩٠) ، ص٥٨ .

[١٠] إيتان كولبيرغ ، « الدراسات الغربيّة عن المذهب الإسلاميّ الشيعيّ » راجع أيضًا عباس أحمد واند ، « An Iranian Point of View of Shii Studies in the West » « وجهة النظر الإيرانيّة حول الدراسات الشيعيّة في الغرب » ، في انترناشونال جورنال أوف شيي ستاديز ، العدد الخامس رقم ١ (٢٠٠٧) ، ص١٥ .

[١١] إيتان كولبيرغ ، « الدراسات الغربيّة عن المذهب الإسلاميّ الشيعيّ » ، ص٣٥ .

[١٢] راجع إدوار سعيد ، Orientalism الاستشراق (لندن : روتلادج آند كيغان بول ، ١٩٧٨) ، ص ١٢ – ١٤ .

[١٣] إيتان كولبيرغ ، « الدراسات الغربيّة عن المذهب الإسلاميّ الشيعيّ » ، ص٣٦ .

[١٤] أليساندرو كانسيان « Shiim » « المذهب الشيعيّ » ، في Handbook of Medieval Studies : Terms – Methods – Trends دليل دراسات العصور الوسطى : المصطلحات – الطرق – التيارات ، ثلاث مجلدات ، تحرير أي كلاسن (بيرلين ونيويورك : دو غرويتير ، ٢٠١٠) ص٩٧ .

[١٥] لوي ماسينيون ، Die Ursprunge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam أصول ومعاني المذهب العرفانيّ في الإسلام (دوسيلدورف : راين – فيرلج ، ١٩٣٨) ؛ Der gnostische Kult der Fatima im Shiitischen Islam : العبادات العرفانيّة لدى فاطمة في الإسلام الشيعيّ (دوسيلدورف : راين – فيرلج ، ١٩٣٩) .

[١٦] المصدر السابق .

[١٧] باتريسيا كرون ومارتن هيندس ، Gods Caliph : Religious Authority in the First Centuries of Islam خليفة الله : السلطة الدينيّة في العصور الأولى من الإسلام ، (كامبدريدج : منشورات جامعة كامبدريدج ، ١٩٨٦) ، ص ٣٣ – ٣٦ .

[١٨] تقوم القيادة الدينيّة الشيعيّة على نظام هيكليّ عالي التكامل يسمّى مرجع التقليد أو المرجعيّة . يُطلق هذا المصطلح على أعلى سلطة عالمة في المجتمع الشيعيّ بحيث يتبع أحكام هذا الشخص المتعلّقة بالشريعة الإسلاميّة من هم محيطون به باعتباره المصدر الذي يرجعون إليه ، ومن هنا جاء لقب مرجع . يقوم المقلّدون بالاستناد إلى المرجع في ممارساتهم الدينيّة بما يتوافق مع أحكامه وآرائه الفقهيّة . يكون المرجع مسؤولًا عن إعادة تأويل النصوص الفقهيّة الإسلاميّة بما يتناسب مع العصر الحديث ، وهو يتمتّع بسلطة إصدار الفتاوى الشرعيّة ، وهو ما يمنحه النفوذ الدينيّ على الحياة الاجتماعيّة لمقلّديه في جميع أنحاء العالم .

[١٩] يطلق على عمليّة اتباع الفتاوى الشرعيّة للفقيه الأعلم التقليد. في الفقه الشيعيّ، يعتبر التقليد التزاما بقبول جميع الأحكام الشرعية كما يراها الفقيه المؤهّل لهذا المنصب وللتصرّف وفقًا لهذا الالتزام.

[٢٠] راجع لياقت تاكيم، Shiism in America المذهب الشيعيّ في أميركا (نيويورك: منشورات جامعة نيويورك، ٢٠٠٩)، الفصل الخامس.

[٢١] أليساندرو كانسيان «المذهب الشيعيّ»، ص١٠٤.

[٢٢] http://www.hartsem.edu/١٢/٢٠١٥-fundraising-goal reached-for-imam-ali-chairfor-shii-studies-and-dialogue-among-islamic-legal-schools/.

أ . نعمت ابوزيد
اديبة وباحثة من لبنان

التوحيد
في خطبة السيدة الزهراء عليها السلام

جاء في الرواية أنّ الله عزّ وجلّ أعطى عشرة أمور لعشْر من النساء ، أعطى التوبة لحواء زوجة آدم والجمال لسارة زوجة إبراهيم والحفاظ لرحيمة زوجة أيوب . . . والرضا لخديجة زوجة المصطفى والعلم لفاطمة زوجة المرتضى . فعلم السيدة فاطمة عليها السلام[1]

هو عطيّة إلهيّة وهديّة ربّانيّة ، ولو كان هناك ما هو أشرف وأرفع وأجلّ من العلم لكان من نصيب السيدة فاطمة عليها السلام فهي سيدة نساء العالمين المفضّلة على الخلائق أجمعين المتقدّمة عليهم بقربها من الله عزّ وجلّ ، فلو كان شيء في الوجود أعظم عند الله من العلم لرزقها إيّاه عزّ وجلّ . كذلك فقد جاء في رواية عن الامام الصادق عليه السلام أنّه لَمَّا وُلِدَتْ فَاطِمَةُ عليها السلام أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مَلَكٍ فَأَنْطَقَ بِهِ لِسَانَ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله فَسَمَّاهَا فَاطِمَةَ ثُمَّ قَالَ إِنِّي فَطَمْتُكِ بِالْعِلْمِ وَفَطَمْتُكِ مِنَ الطَّمْث . فتكوين السيدة فاطمة عليها السلام مجبول بالعلم الإلهيّ حتّى كان فطامها العلم ، وهو أمر وإن لم نستطع فهمه كما ينبغي إلّا أنّنا نستطيع أن نعيَ من

خلاله أنَّ العلم لا ينفصل عن وجود السيدة فاطمة عليها السلام ، وأنَّ ذلك العلم كان عطيّة إلهيّة من ربّ العزّة جلّ وعلا لكون السيدة فاطمة عليها السلام أهلاً ومحلًّا للاتّصال بالعلم الإلهيّ المطلق . لم تكن السيدة فاطمة عليها السلام شخصيّة يمكن تهميشها وغضّ النظر عنها في المجتمع الإسلاميّ ، حتّى في ذلك الوقت ، فقد أسّست عليها السلام مع رسول الله صلى الله عليه وآله شخصيّة أصبحت رقمًا صعبًا في الحياة السياسيّة ، ذلك مع أنّ المجتمع آنذاك لم يكن يعطي المرأة مكانًا أو دورًا ذا أثر في الحياة الاجتماعيّة ناهيك عن الحياة السياسيّة . إلّا أنّ الوضع لم يكن كذلك مع السيدة فاطمة عليها السلام ، فبفضل عمل الرسول صلى الله عليه وآله الدؤوب في بيان فضائلها ومكانتها وتعظيم شأنها ، وبفضل سلوكها الفريد غير القابل للتجاوز ، لم يعد بإمكان أحد أن يتجاوز فاطمة عليها السلام .

وقد ظهر ذلك بشكلٍ جليّ في مسألة فدك ، حيث تُعدُّ تلك المحطّة من المحطّات المهمّة في حياة السيدة فاطمة عليها السلام . حيث كانت فدك أرضًا نحلها الرسول لفاطمة ، بسبب كونها فيئًا لم يوجف عليها المسلمون بِخيلٍ ولا ركاب ، فنزلت الآية (وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ) ، وأعطَ النبيّ صلى الله عليه وآله فدك للزهراء عليها السلام ، وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وتحت مبرّرات وعناوين كثيرة ، من أهمها ما نُسب إلى النبي صلى الله عليه وآله نحن معاشر الأنبياء لا نورّث درهماً ولا ديناراً . . ، جُمعت ممتلكات ومتروكات النبي صلى الله عليه وآله كافّة بما فيها فدك ووضِعت بتصرّف الحكومة . . .

لكنَّ السيدة فاطمة عليها السلام لم تستسلم وصرّحت بأنّ فدك وبعض متروكات النبي صلى الله عليه وآله من حقّها الشرعي ، وسعت للحصول عليها ، تقول الرواية : إِنَّهُ لَمَّا أَجْمَعَ أَبُو بَكْرٍ وعُمَرُ عَلَى مَنْعِ فَاطِمَةَ عليها السلام فَدَكْ وَبَلَغَهَا ذَلِكَ ، لَاثَتْ خِمَارَهَا عَلَى رَأْسِهَا . . .

كما بات معلومًا ، أنّه لمّا عزم القوم على أخذ فدك ، بعد تولّي الخلافة تقول الرواية إنّها عليها السلام : لاثت خمارها على رأسها واشتملت بجلبابها وأقبلت في لمّة من حفدتها ونساء قومها ، تطأ ذيولها ، ما تخرم مشيتها من مشية رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أن انتهت إلى مسجد أبيها صلى الله عليه وآله حيث كان القوم قد اجتمعوا ، فأرادت أن تخطب فيهم ، فنيطت دونها ملاءة ، ثم خطبت خطبتها الشهيرة المعروفة بالخطبة الفدكية . وهي من أبلغ ما قيل على الإطلاق ولا يزال علماء الشيعة يعكفون على نقل هذه الخطبة الجليلة في كتبهم وتصنيف كتب متعدّدة في شرحها وتبيان مقاصدها وأهدافها ونتائجها وآثارها ، لاشتمالها على العديد من المحاور ولكونها تجلّيًا واضحًا لمدى فصاحة السيدة فاطمة عليها السلام ، وبلاغتها وسموّ علمها وفي هذا الدرس سنحاول الإضاءة على بعض المقاطع من الخطبة الشريفة ، وتبيان بعض المقاصد ليتّضح لنا مدى سموّ هذه الخطبة وصاحبتها عليها السلام ولنتعرّف بشكل مباشر إلى بعض تجلّيات علوم الصديقة الكبرى عليها السلام ، حَتَّى دَخَلَتْ عَلَى أَبِي بَكْرٍ- وَهُوَ فِي حَشْدٍ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَغَيْرِهِمْ ، فَنِيطَتْ دُونَهَا مُلَاءَةٌ فَجَلَسَتْ ثُمَّ أَنَّتْ أَنَّةً أَجْهَشَ الْقَوْمُ لَهَا بِالْبُكَاءِ فَارْتَجَّ الْمَجْلِسُ ثُمَّ أَمْهَلَتْ هُنَيْئَةً حَتَّى إِذَا سَكَنَ نَشِيجُ الْقَوْمِ وَهَدَأَتْ فَوْرَتُهُمْ افْتَتَحَتِ الْكَلَامَ بِحَمْدِ اللَّهِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ وَالصَّلَاةِ عَلَى رَسُولِهِ فَعَادَ الْقَوْمُ فِي بُكَائِهِمْ فَلَمَّا أَمْسَكُوا عَادَتْ فِي كَلَامِهَا . . ، وبدأت بخطبتها الشهيرة في تبيان حقّها ، ولمّا لم تبقِ لهم أيّ ذريعة وبيّنت الحقّ للجميع حتّى أجابها زعيم القوم : صَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَتِ ابْنَتُهُ مَعْدِنُ الْحِكْمَةِ وَمَوْطِنُ الْهُدَى وَالرَّحْمَةِ وَرُكْنُ الدِّينِ وَعَيْنُ الْحُجَّةِ لَا أُبَعِّدُ صَوَابَكِ وَلَا أُنْكِرُ خِطَابَكِ هَؤُلَاءِ الْمُسْلِمُونَ بَيْنِي وَبَيْنَكِ قَلَّدُونِي مَا تَقَلَّدْتُ- وَبِاتِّفَاقٍ مِنْهُمْ

أَخَذْتُ مَا أَخَذْتُ غَيْرَ مُكَابِرٍ وَلَا مُسْتَبِدٍّ وَلَا مُسْتَأْثِرٍ وَهُمْ بِذَلِكِ شُهُودٌ .

- الخطبة الفدكيّة تجلّي علم السيدة فاطمة عليها السلام

تُعتبر الخطبة الفدكيّة من أبرز محطّات تجلّيات علم السيدة فاطمة عليها السلام ، لما حوته من مضمون لا يمكن أن يأتي به غير المعصوم الذي يتلقّى علومه من العلم المطلق ، فبيّنت أنّها عالمة بكلّ شيء ، وفي مختلف الأبعاد ، على مستوى معرفة الله عزّ وجلّ والمعرفة التاريخيّة والمعرفة الاجتماعيّة والقراءة الدقيقة للواقع والمعرفة بأسرار العديد من العبادات والفرائض وعللها . . . وذلك لتكون حجّتها تامّة كاملة على القوم ، هذا إضافة إلى الأسلوب الذي خرّجت به علمها ذاك ، وهو على درجة من الفصاحة والبلاغة التي لا نظير لها .

ولتأكيد عظمة تلك الخطبة فهي لا تزال حيّة غضّة إلى يومنا هذاولقد جلسوا وكتبوا وحفظوا وبقيت هذه الخطب إلى يومنا هذا . أمّا الكلمات الجوفاء فلا تبقى في التاريخ ، فليس كلّ كلام يُحفظ ، فلقد قيل الكثير الكثير ، وأُلقي الكثير من الخطب والكثير من الأشعار ولكن لم تبقَ كلّها ، ولم يعتنِ بها أحدٌ . كلّما نظر الإنسان إلى ذاك الشّيء الّذي حفظه التاريخ في قلبه ، وبعد مرور ١٤٠٠ سنة ، يشعر بالخضوع ، وهذا إنّما يدلّ على هذه العظمة . برأيي إنّ هذا يُعدّ بالنسبة للفتاة الشابّة قدوة .

محاور خطبة السيدة فاطمة عليها السلام :

تطرّقت السيدة فاطمة عليها السلام في خطبتها إلى العديد من المواضيع الحساسة وذات الأهميّة ، وفيما يلي نعرض المواضيع التي تحدّثت فيها :

أولًا : بدأت بالحمد والشكر لعظمة الله تعالى ، والاعتراف بتوحيد الله سبحانه ، والثناء عليه وذكر صفاته

ونعمه ومننه جلّ وعلا .

ثانيًا : عرّجت على مقام النبوّة ، وعظيم صفات الرسول ﷺ ومنزلته في عالم الآخرة ، وركّزت في نسبتها إليه ﷺ .

ثالثًا : بيّنت جهاد النبيّ ﷺ وما عاناه وما وصل المسلمون من فضلٍ بسبب أبيها النبيّ ﷺ ، وبيّنت كيف كانت حال العرب قبل بعث الرسول ﷺ إليهم

رابعًا : بيّنت عظمة القرآن ودوره في الهداية لما استهدى به

خامسًا : بيّنت الحكمة من بعض العبادات والواجبات الشرعيّة

سادسًا : بينت بعض فضائل أمير المؤمنين علي عليه السلام وأنه الخليفة الشرعيّ للرسول ﷺ .

سابعًا : فضحت المنافقين المتربّصين بأهل البيت عليهم السلام السوء ، الذين أضمروا العداوة للرسول ﷺ في وانتهزوا الفرصة بعد وفاته

ثامنًا : بيّنت مسألة فدك أمام الجميع وعرضت أدلّتها وبيّنت حقّها في فدك ، وفي صحّة وراثتها النبيّ ﷺ والاحتجاج عليهم بكلام الله عزّ وجلّ

تاسعًا : استنهضت المسلمين لنصرتها ، وقرّعتهم على سكوتهم وخذلانهم وخصوصًا الأنصار .[٢]

فعن مولاتنا فاطمة ع ، وعزّ من قال وهي العالمة المحدّثة ، الدقيقة في كلامها ، المُتفرّدة في بلاغتها ، العميقة في مدلولاتها ، التي ارتقت فسمت نحو العقل فنقشت فيه مسارا نحو معرفة الحق من الباطل ، فكل كلمةٍ نطقت بها تدلّ على طابعٍ أدبيٍّ بليغٍ ومُحكم ، وواجهت وجابهت الظالمين بخطبةٍ ارتجاليةٍ هزّت القلوب ، وبجدارةٍ جعلت الأسماع تخضع وتنحني بصمتٍ لم يكسره همسٌ ولا بَوح ، وتناولت موضوع التوحيد الذي هو أصل جميع المسائل

الإعتقادية التي تصدّرت التعاليم السماوية ، وهي تُعدّ أساساً لسائر التعاليم والمعارف الإلهية التي جاء بها الأنبياء والرُّسل ، وهو أصاٌ من أصول الدين ، ويجب الإيمان به ومُنكره يُعتبر كافراً ويخرج عن ملّة المسلمين ، وعرضت التوحيد بتلك الادلة العقيلة والنقلية ، لتذكّرهم كيف كانوا يعبدون الاصنام ولولا ابيها لما عرفوا التوحيد ولا الاسلام ، وبقوا كما هم عليه من الجهل والظلام وعبادة الاصنام وممارسة الرذيلة ، وان اباها كان رحمة لهم وفي المقابل كانوا هم الشقاء لهم فقالت (ابتعثه الله إتماماً لأمره ، وعزيمةً على إمضاء حُكمه ، وإنفاذاً لمقادير حتمه . فرأى الأُمَم فِرَقاً في أديانها ، عُكّفاً على نيرانها ، وعابدةً لأوثاها ، مُنكرةً لله مع عِرفانها ، فأنار الله بمحمد صلى الله عليه وآله ظُلَمَها ، وكشف عن القلوب بُهَمَها ، وجلى عن الأبصار غُمَمَها ، وقام في الناس بالهداية ، وأنقذهم من الغواية ، وبصّرهم من العماية ، وهداهم إلى الدين القويم ، ودعاهم إلى الصراط المستقيم) ، فزودت الامم بكلمات مقدسة بقيت دستورا

وقالت : وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، كلمةٌ جعل الإخلاص تأويلها ، وضمّن القلوب موصولها ، وأنار في الفكر معقولها . المُمتنع من الإبصار رؤيته ، ومن الألسن صفته ، ومن الأوهام كيفيّته ، ابتدع الأشياء لا من شيءٍ كان قبلها ، وأنشأها بلا احتذاء أمثلةٍ امتثلها ، كوّنها بقدرته ، وذرأها بمشيّته .

فالزهراء ع ابتدأت كلامها بالشهادةأشهد أن لا إله إلا اللهالتي تدل على علم وإدراك من ينطق بها ، ويُقرّون بوجدانهم وفطرتهم وعقولهم أن لا إله إلا الله . وهي تعني فوق الإدراك ، وهي فوق التّصوّر ، لأن هؤلاء هم خاصّة خلق الله ، وممن اجتباهم الله ، لذلك يكونون في أعلى

درجات الكمال ، لذلك عندما أشارت عليها السلام بهذه الشهادة فهي تدلّ إلى الذات المقدّسة التي لا يمكن أن يكون لها شراكة على الإطلاق .

وقال العلامة المجلسي : الشهادة بمعنى : الحضور والمعاينة و(وحده) معرّف دون النكرة ، أي منفرداً عن غيره ومتوحداً ، ولا شريك له ، حال بعد حال ، وكلاهما حال عن لفظ الجلالة ، والحال الأول دال على ثبوت الصفات الكمالية له تعالى ، والحال الثاني دال على نفي جهات النقيصة وسلبها عنه . .

ثم قالت كلمة الشهادة التوحيدية كلمة جعل الإخلاص تأويلها والمراد بالإخلاص هنا جعل الأعمال كلها خالصة لله تعالى وعدم شوب الرياء والأغراض الفاسدة ، فهذا تأويل كلمة التوحيد ، لأن من أيقن بأنه الخالق والمدبّر وبأنه لا شريك له في الإلهية ، فحق له أن لا شريك له في العبادة غيره ، ولا يتوجه في شيء من الأمور إلى غيره .

ويتضح هنا أن الناس في قضية التوحيد على اتجاهات وفِرَق ، فمنهم من ينظر الى الله تعالى موصوفاً بالحركة ، وأخرى موصوفاً بالنزول كما في مرويات أبناء العامة ، فقد جاء في بعضها : أنّ الله ينزل الى السماء الدنيا . وفي بعضها أنّه يطأ برجله نار جهنم ، فتقول : قط قط لقد امتلأت ، وهذا خلاف التوحيد الخالص الذي أشارت له الزهراء ع ، فهي تريد أن تبيّن الوحيد الخالص متمثل في أهل البيت ع (وبمن تبعهم وسار على نهجهم وهم الإمامية . وأما قولها عوضمّن القلوب موصولها وأنار في التفكير معقولها يقول العلامة المجلسي هذه الفقرة تحتمل وجوهاً : الأول أن الله تعالى ألزم وأوجب على القلوب ما تستلزمه هذه الكلمة من من عدم تركبه تعالى وعدم زيادة صفاته الكمالية الموجودة وأشباه ذلك مما

يؤول التوحيد .

الثاني : أن يكون المعنى : جعل ما يصل إليه العقل من تلك الكلمة مدرجاً في القلوب مما أراهم من الآيات في الآفاق وفي أنفسهم أو بما فطرهم عليه من التوحيد[٣] ، ومعنى ذلك أن ما يدرك ويوصل اليه من التوحيد ولوازمه أمر جعل في ضمن القلوب ، لأنها مفطورة على قبوله ، ومتهيأة لاعتناقه .

ومعنى (وأنار في التفكير معقولها) أي قبول المعارف الحقة لا عن تقليد أو تلقين وإنما عن طريق التفكر بالأدلة والبراهين .

ويعتقد الباحث أن في هذه الفقرة اشارة من الزهراء عليها السلام إلى التوحيد الفطري والنظري فقولها عليها السلام : (وضمّن القلوب موصولها) بمعنى أن ما من قلب الا ويعترف ويتوصل إلى حقيقة أن لا إله الا الله عن طريق الفطرة المودعة فيه التي فطر الله الناس عليها .

وقولها عليها السلام : (وأنار في التفكير معقولها) بمعنى أن العقول لو توجهت إلى الله تعالى ورأت آثاره وعظمته في هذا الكون ، وتفكرت في كل شيء ، لتوصلت إلى حقيقة التوحيد وهذا ما يصطلح عليه بالتوحيد النظري .

ثم تقول عليها السلام : (الممتنع من الأبصار رؤيته ، ومن الألسن صفته ، ومن الأوهام كيفيته) . يقول العلامة المجلسي : (المراد من الرؤية هنا هي الرؤية بالعين ، والغرض من امتناع الرؤية عن الوقوع في الأبصار نفيها ، فقد شبهت عليها السلام الرؤية المفروضة بصيد يمتنع من الوقوع في الحبالة ، ويجري هذا في الجملتين التاليتين ايضا ، فإنَّ امتناع صفته من الألسن وامتناع كيفيته من الأوهام كناية عن أن لا صفة ولا كيفية له تعالى اصلاً)[٤]

ونلاحظ هنا أن السيدة الزهراء عليها السلام قد تدرجت بكلامها

بشكل دقيق ، إذ ابتدأت بالبصر بمعنى أن البصر محدود الرؤية ، ثم انتقلت إلى اللسان الذي هو أوسع من البصر إذ انه يقدر على وصف ما يراه وما لا يراه ، ثم انتقلت إلى الأوهام ، بمعنى حتى بهذا المقدار من الوهم والخيال لا يمكن وصف الله تعالى ، لأن الانسان مهما امتلك من قابليات وقدرات فإنه يبقى محدوداً بقدراته ، فكيف يستطيع أن يصف اللامحدود ؟ ثم قالت عليها السلام : (ابتدع الأشياء لا من شيء كان قبلها ، وأنشأها بلا احتذاء أمثلة أمتثلها ، كوّنها بقدرته ، وذرأها بمشيئته . . .) .

هنا معنيان : أحدهما أن خلقه تعالى بديع أي جديد لا مثال له سبقه . والآخر أن خلقه إحداث وانشاء لا مادة له قبله . وقد اشتمل كل من الجملتين على المعنيين جميعا . فقولها عليها السلام ابتدع الاشياء ، دل على المعنى الأول ، وتقييده بقولها عليها السلام : لا من شيء كان قبلها ، دل على المعنى الثاني[٥] . أي كوّنها بقدرته وذرأها بمشيئته .

أثناء البحث يلتفت الباحث إلى العديد من الجوانب المعرفيّة والتربويّة المتعلّقة بحياة سيدة نساء العالمين عليها السلام ، وبعد كلّ ما جرى استعراضه - ومع أنّه أقلّ القليل - ولا يتجاوز سطح التعرّف إلى السيدة فاطمة عليها السلام ، إلّا أنّ المرء عندما يطّلع عليه ، لا يسعه سوى أن يخرّ خاشعًا أمام عظمة هذه الشخصيّة الملكوتيّة . إلا أنّنا عندما نقلّب صفحات التاريخ المؤلم ونحلّلها قليلاً نجد بأنّها عليها السلام لم تترك ساحة الجهاد حتّى آخر نفس في عمرها الشريف ، بل بذلت كلّ أنفاسها عليها السلام على طريق الجهاد فرحلت إلى ربّها عزّ وجلّ صِدّيقة شهيدة ولم تترك الحقّ رغم ظروفها وحافظت على الإسلام ومقام الإمامة من بعدها . .

فسلامٌ عليها يوم وُلدت ويوم

استُشهدت وجعلنا ممن ينـال شـفاعتها ويسيرُ بسيرتها ع .

الهوامش :

[١] ابن شهرآشوب المازندراني ، المناقب ، مصدر سابق ، ج٣ ، ص٣٢١ ١-
[٢] فاطمة الزهراء ع أسوة وقدوة-دار المعارف الإسلامية
[٣] شرح الخطبة الفدكية ، العلامة المجلسي ، ص٣٧
[٤] شرح الخطبة الفدكية ، العلامة المجلسي ، ص٤٣
[٥] العلامة المجلسي ، بحار الأنوار ، مصدر سابق ، ج٢٠ ، ص ٣١

الشيخ طالب رحمة الساعدي
الحوزة العلمية في النجف الأشرف

الدفاع عن المستضعفين من فقه المجتمع

مقدمة

الحمد للّه الّذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيّما لينذر بأسا شديدا من لدنه ويبشّر المؤمنين الّذين يعملون الصّالحات أنّ لهم أجرا حسنا ماكثين فيه أبدا .

كتاب أحكمت آياته ثمّ فصّلت من لدن حكيم خبير . لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد . ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتّقين نزّله روح القدس من ربّك بالحقّ ليثبّت الّذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين . ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الّذي بين يديه وتفصيل كلّ شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون . وإنّه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون .

و أفضل صلوات اللّه وأكمل تسليماته على رسوله الّذي أرسله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّه ولو كره المشركون . . . النّبيّ الأميّ الّذي يجدونه مكتوبا عندهم في التّوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف

وينهاهم عن المنكر .

« وعلى آله » المصطفين الأخيار . الّذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتّبعوا النّور الّذي أنزل معه . أولئك هم الصّدّيقون والشّهداء عند ربّهم لهم أجرهم رضي اللّه عنهم ورضوا عنه أولئك حزب اللّه ألا إنّ حزب اللّه هم المفلحون .

« واللّعنة الدّائمة على أعدائهم » الّذين اشتروا الضّلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين . يوم يخرجون من الأجداث سراعا كأنّهم إلى نصب يوفضون . خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلّة ذلك اليوم الّذي كانوا يوعدون . يوم لا ينفع الظّالمين معذرتهم ولهم اللّعنة ولهم سوء الدّار .

اما بعد

ان الكلام في تكاليف المجتمع الإسلامي ذات افق واسعة جدا ، لما لها من أهمية كبيرة سيما نحن نعيش أيام تداخل المجتمعات فيما بينها الذي قد يصل الى التأثر والانفعال فيما بينها ، وهذا ليس ممنوع لا شرعا ولا عرفا ولا سياسيا -كما هو واضح - ، وبما ان المحذورات وضعت لغرض تفادي الاخطار المترتبة عليها ، وكذا بيان التكاليف او الواجبات لغرض جلب المنافع والمصالح ، هذا من جانب ، ومن جانب اخر ، لكي نمييز المجتمع الإسلامي عن بقية المجتمعات الموجودة اليوم ينبغي علينا توضيح معالم هذا المجتمع وكذلك تكاليفه ومحذوراته ، من هنا جاءت فكرة البحث في مفردة من مفردات فقه المجتمع الإسلامي الدفاع عن المستضعفين والتي هي في الحقيقة ركن من اركان الجهاد في سبيل الله ووفق المنظور القراني ، فكان البحث في فصول :

الفصل الأول : المراد من فقه المجتمع[1]

من الحقائق التي لا غبار عليها أنّ

الإسلام أحدث انعطافاً في المجتمع الجاهلي على أصعدة شملت الجانب العقائدي والفكري والنظم والقوانين الحاكمة وشملت أيضاً البنية الاجتماعية وطبيعة حركة المجتمع . . فأراد صياغة مجتمع متحضّر هادف يفقه دوره ويعي مسئوليّته في الحياة . . وهذا هو الملاك في رقيّ المجتمعات وتقدّمها . . فليس من الصحيح جعل البعد المكاني والمادي أو الزماني ملاكاً للرقيّ . . لأنّ التقدّم في هذه الامور قد يتّفق لمجتمع متكامل كما قد يتّفق لمجتمع منحطّ . . فهي ظروف لا بشرط . . فربّ مجتمع في يومنا هذا يمتلك مختلف الامكانات المادية والوسائل الحديثة ويسكن ناطحات السحاب لكنّه يعيش حالة السذاجة ويجهل دوره في الحياة فيسعى لتدمير نفسه وإرهاق غيره فهو مجتمع متدنٍّ . . وربّ مجتمع يقاسي الفقر ويشكو الحرمان المادي إلّا أنّه يحمل كلّ معاني النبل وينطلق في حركته على ضوء مسئوليّته فيصدق عليه أنّه مجتمع حضاري . . ومن يُدخل في تقويمه لرقيّ وتحضّر المجتمعات العناصر الطبيعية والمادية فحاله حال من يقيس جاذبية الأرض بوحدات الطول . . إذ أنّ مقياس التقويم لكلّ شيء لا بدّ وأن يكون مناسباً معه . . فتقويم المجتمع وحركته أو أيّة ظاهرة بشرية اخرى يجب أن يُعتمد فيها الأبعاد الإنسانية لا غير . . ومن هذا المنطلق كان رفض الإسلام للمجتمع الجاهلي وكذا انتقاده للمجتمع البدوي باعتبار انحراف الأوّل عن مسئوليّته وانخفاض مستوى الوعي في الثاني .

وبعبارة أخرى ، ان دراسة أي مجتمع تكون في محاور أساسية ثلاثة :

المحور الأوّل : بحث تركيبة المجتمع وشبكة العلاقات الاجتماعية . .

المحور الثاني : تعيين الأهداف والتطلّعات التي يراد تحقيقها . .

المحور الثالث : تحديد الوظائف المناطة بعهدة المجتمع والدور الذي يقوم به . .

والمحور الأخير يسمى بفقه المجتمع ، أي ان المراد من فقه المجتمع دائرة الأحكام المنصبّة على المجتمع بما هو كيان . . من أجل تجلية الموقف في تسمية وظائف المجتمع الإسلامي وتوجيه حركته وتشخيص ما له وما عليه . . ممّا يكشف إلى حدّ ما عن دور المجتمع وموقعه في النظرية الإسلامية . . فإنّ الإسلام جاء باطروحة متكاملة للحياة تستوعب جميع مجالاتها الروحية والمادية من جهة وتغطّي من جهة اخرى مختلف مساحاتها الفردية والاجتماعية والحكومية . . لذا نرى أنّ الخطابات الشرعية على أقسام ثلاثة :

الأوّل : الخطابات الموجّهة للفرد من حيث هو . . فتسجّل في عهدته مسئولية الامتثال . . وهذا القسم من الخطابات هو أوضح من قسيميه الآتيين ويغطّي مساحة واسعة في الفقه . . وقد أولاه فقهاء الإسلام عناية فائقة بحثاً وتحقيقاً . . وهو خارج عن غرضنا . .

الثاني : الخطابات الموجّهة للدولة باعتبارها مؤسّسة لها وظائف وبرامج عمل وتتصدّى لجملة من المسئوليات تجاه الله والناس . .

الثالث : الخطابات الموجّهة للمجتمع .

ثمّ إنّ بحث « فقه المجتمع » مرّة يركّز فيه على آلية التنفيذ وكيفيّة امتثال الأحكام الاجتماعية وما يكتنفها من حيثيات ، مثل : تشخيص الموضوعات في الواجبات الكفائية العامّة . . أو البتّ في حصول حدّ الكفاية وعدمه ، سيّما إذا أخذنا بنظر الاعتبار مرونة مثل هذه الامور وندرة

اتّفاق وجهات النظر فيها ، ونحو ذلك من الحيثيات . .

و اخرى يركّز فيه على تسمية وتشخيص المسئوليات الالزامية أو الترخيصية... .

و من الممكن تقسيم الوظائف الاجتماعية إلى عدّة دوائر :

الدائرة الاولى : مسئولية المجتمع في بناء كيانه وصيانته ، نظير : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . . ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ . . تجسيد مبدأ الاخوّة ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ سواء أ كان ذلك على مستوى الحدّ الأدنى أي حفظ وحدة الكلمة وتحاشي التفرّق والاختلاف ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾ أو على مستوى الحدّ الأعلى أي المواساة بين أبناء الامّة وإيثار بعضهم بعضاً ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ . .

الدائرة الثانية : مسئوليته في تشكيل الحكومة ودعمها من خلال : السعي لتحصيل المقدّمات والأرضية المساعدة على تطبيق أحكام الله بصورة عامّة ورفع الموانع . . أي مسئولية الوصول إلى مرحلة الاقتدار السياسي . . ولعلّه من هنا ينكشف لنا السرّ في توجيه بعض الخطابات إلى الامّة بالرغم من كونها وظائف للدولة كقوله عزّ من قائل : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا . . . ﴾

حماية الكيان الإسلامي- مجتمعاً وحكومة عقيدة ووجوداً- والدفاع عنه أمام ما يواجهه من الأخطار الداخلية والخارجية . . ويعبّر عنه بالدفاع عن بيضة الإسلام . بل ينبغي التهيّؤ للدفاع انطلاقاً من قوله تعالى : ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾ . .

الدائرة الثالثة : مسئولية المجتمع تجاه البشرية جمعاء ، نحو : الدفاع عن

المستضعفين في العالم والسعي لإنقاذهم من الظلم ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ﴾ . .

الفصل الثاني : الدفاع عن المستضعفين في القرآن الكريم

بيَّن القرآن الكريم موضوعة الجهاد في ١٧٥ اية[٢] ، موزعة على عدة محاور[٣] :

اصل الوجوب ونوعه .

احكامه

اقسامه

ومسالة الدفاع عن المستضعفين من ضمن ايات المحور الأول التي تدل على اصل وجوب الجهاد في سبيل الله ، ولعله يمكن استفادة المحور الثالث ايضاً ،

والاية التي تشير لهذه المسألة هي قوله تعالى في سورة النساء

﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً ﴾ .

والبحث فيها يكون في :

أولا : مفاهيم الاية .

المُقاتَلَةُ : المحاربة وتحرّي القتل[٤] .

الضَّعْفُ : خلافُ القوّة ، وقد ضَعُفَ فهو ضَعِيفٌ . قال عزّ وجلّ : ﴿ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [الحج/ ٧٣] ، والضَّعْفُ قد يكون في النّفس ، وفي البدن ، وفي الحال ، وقيل :

الضَّعْفُ والضُّعْفُ لغتان « ١ » . قال تعالى : ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً﴾ [الأنفال/ ٦٦] ، قال : ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا﴾ [القصص/ ٥] ،

قال الخليل رحمه اللّه : الضُّعْفُ بالضم في البدن ، والضَّعْفُ في العقل والرّأي « ٢ » ، ومنه قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً ﴾ [البقرة/ ٢٨٢] ، وجمع الضَّعِيفِ :

ضِعَافٌ ، وضُعَفَاءُ . قال تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ ﴾ [التوبة/ ٩١] ، واسْتَضْعَفْتُهُ : وجدتُهُ ضَعِيفاً ، قال ﴿ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ ﴾ [النساء/ ٧٥] ،

وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ : وهم الذين استضعفهم الحاكم المستكبر لأنهم لا يملكون مقومات القوة الذاتية ، فيعيشون معذبين مقهورين ، مما يفرض على الذين يملكون القوة والفرصة لإنقاذهم أن يتحركوا في هذا الاتجاه ليخلصوهم من ضغط المستكبرين .(٥)

الْقَرْيَةُ : اسم للموضع الذي يجتمع فيه الناس ، وللناس جميعا ، ويستعمل في كلّ واحد منهما . قال تعالى : ﴿ وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف/ ٨٢] قال كثير من المفسّرين معناه : أهل القرية .

و قال بعضهم بل الْقَرْيَةُ هاهنا : القوم أنفسهم ، وعلى هذا قوله : ﴿ وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا قَرْيَةً كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً ﴾ [النحل/ ١١٢] ، وقال : ﴿ وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ ﴾ [محمد/ ١٣] وقوله : ﴿ وَما كانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرى ﴾ [هود/ ١١٧] فإنّها اسم للمدينة ، وكذا قوله : ﴿ وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرى ﴾ [يوسف/ ١٠٩] ، ﴿ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُها ﴾ [النساء/ ٧٥] ،

و قوله : ﴿ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُها ﴾ قال ابن عباس والحسن وابن أبي نجيح ، والسدي ومجاهد وابن زيد : إنها مكة ، لأن أهل مكة كانوا قد اجتهدوا أن يفتنوا قوماً من المؤمنين

عـن ديـنهم ، والأذى لهـم وكـانوا مستضعفين في أيديهم[٦]

٤- الولدان جمع ولد على مثال خرب وخربان ، وبرق وبرقان ، وورل وورلان ، مثل ولد وولدان ، وهو من ابنية الكثير ، والأغلب على بابه فعال نحو جبال وجمال .[٧]

ثانياً : مخاطبوا الاية

ذهب صاحب التفسير الموضوعي[٨] الى ان « وَمَا لَكُمْ » استنهاض للمثبطين عن القتال- لا المقاتلين- تنديداً بتثبيطهم عن القتال قضيةَ نفاق أم ضعف إيمان أم إسلام قبل إيمان ، ف « ما لَكُمْ » تستنهض هؤلاء الثلاث ليلحقوا بصفوف المؤمنين المقاتلين

وذهب صاحب تفسير الأمثل[٩] الى فالقرآن يطلب من المسلمين الجهاد في سبيل اللّه وكذلك في سبيل المستضعفين المظلومين

وذهب صاحب تفسير الميزان[١٠] الى ان في الآية استنهاض وتهييج لكافة المؤمنين وإغراء لهم

ثالثاً : الاطلاق والعموم .

العموم والشمول ورد في هذه الاية في لفظين :

١- المستضعفين :

قال الشيخ مكارم الشيرازي في تفسيره

مع الأخذ بنظر الاعتبار عدم وجود قيد أو شرط في الآية أعلاه نفهم من ذلك وجوب الدفاع عن جميع المظلومين والمستضعفين في كلّ نقطة من العالم القريبة منها أو البعيدة ، وفي الداخل أو الخارج[١١]

ويمكن معرفة سر التعميم من خلال كلام العلامة الطباطبائي قده في تفسيره

والإسلام وإن أبطل كل نسب وسبب دون الإيمان إلا أنه أمضى بعد التلبس بالإيمان الأنساب والأسباب

القومية فعلى المسلم أن يفدي عن أخيه المسلم المتصل به بالسبب الذي هو الإيمان ، وعن أقربائه من رجاله ونسائه وذراريه إذا كانوا على الإسلام فإن ذلك يعود بالآخرة إلى سبيل الله دون غيره .

و هؤلاء المستضعفون الذين هم أبعاضهم وأفلاذهم مؤمنون بالله سبحانه بدليل قوله : الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا « إلخ » ، وهم مع ذلك مذللون معذبون يستصرخون ويستغيثون بقولهم : ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها ، وقد أطلق الظلم ، ولم يقل : الظالم أهلها على أنفسهم ، وفيه إشعار بأنهم كانوا يظلمونهم بأنواع التعذيب والإيذاء وكذلك كان الأمر .

و قد عبر عن استغاثتهم واستنصارهم بأجمل لفظ وأحسن عبارة فلم يحك عنهم أنهم يقولون : يا للرجال ، يا للسراة ، يا قوماه ، يا عشيرتاه بل حكى أنهم يدعون ربهم و يستغيثون بمولاهم الحق فيقولون : رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُها ثم يشيرون إلى النبي ص وإلى من معه من المؤمنين المجاهدين بقولهم : وَاجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً ، فهم يتمنون وليا ، ويتمنون نصيرا لكن لا يرضون دون أن يسألوا ربهم الولي والنصير .[١٢]

٢- القرية الظالم أهلها .

حيث يقول الشيخ الشيرازي في كتابه الأمثل .

أنّ حماية المظلومين في مقابل عدوان الظّالمين هو أصل في الإسلام يجب مراعاته ، حتّى لو أدّى الأمر إلى الجهاد واستخدام القوّة ، فالإسلام لا يرضى للمسلمين الوقوف متفرّجين على ما يرد على المظلومين في العالم ، وهذا الأمر من الأوامر المهمّة في الشريعة الإسلاميّة المقدّسة الّتي تحكي عن حقانيّة هذا الدّين .[١٣]

وكذلك ذهب صاحب التفسير الموضوعي الدكتور الطهراني الى كل قرية فيها مؤمنون مستضعفون تحت وطأة الظلم الفاتك الحالك، هي مشمولة ل « هذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُها » دون اختصاص بمكة المكرمة، وعلى سائر المؤمنين قتال أهلها ما أستطاعوا تخليصاً للمستضعفين، حكماً صارماً لا حِوَل عنه على مدار الزمن الرسالي حتى يأتي دور صاحب الأمر الذي به تملأ الأرض قسطاً وعدلًا بعد ما ملئت ظلماً وجوراً.[١٤]

رابعاً: تفصيل الاحكام

وجوب اصل الجهاد

الجهاد الابتدائي والدفاعي

وجوب اصل الجهاد

والكلام في

مرتبته: الجهاد من الواجبات العظيمة في الإسلام وقد حُث عليه حثاً اكيداً وجاءت النصوص الكثيرة التي تشيد بالشهادة وتؤكد منزلتها العظيمة[١٥]، . . . فهو من ضروريات الدين.

بيان ماهيته: قال صاحب الرياض الجهاد فعال، وهو في اللغة: إما من الجَهد بالفتح وهو التعب والمشقة، أو منه بالضم وهو الوسع والطاقة.

و شرعاً: بذل الوسع بالنفس والمال في محاربة المشركين أو الباغين، علىٰ الوجه المخصوص.

و قيل: إنه بذلهما في إعلاء كلمة الإسلام وإقامة شعار الإيمان. وأُريد بالأول إدخال جهاد المشركين وبالثاني جهاد الباغين[١٦]

وقال صاحب الجواهر ﷺ الجهاد من الجهد بالفتح لغة التعب والمشقة، أو منه بالضم كذلك أيضا الوسع والطاقة، وشرعا بذل النفس وما يتوقف عليه من المال في محاربة المشركين أو الباغين على وجه مخصوص، أو بذل النفس والمال

والوسع في إعلاء كلمة الإسلام وإقامة شعائر الإيمان ، وهو وإن كان شاملا للكافرين والباغين لكن فيه أنه غير مانع ، لأن إعزاز الدين أعمّ من كونه بالجهاد المخصوص[١٧]

وقال السيد الخوئي ﷺ الجهاد مأخوذ من الجهد- بالفتح- بمعنى التعب والمشقّة أو من الجهد- بالضم- بمعنى الطاقة ، والمراد به هنا القتال لإعلاء كلمة الإسلام وإقامة شعائر الإيمان .[١٨]

الاحكام : استدل الفقهاء على وجوب الجهاد بالكثير من الايات الكريمة ، فقد عدها بعضهم عشر ايات مباركات ، من ضمنها الاية أعلاه الواردة في سورة النساء ، وكان الاستدلال بأحد الطرق الاتية :

الأول : ان هذه الاية المباركة تشير الى امر فطري وعقلي موجود في جبلة الانسان وهو الدفاع عن الحقوق بصورة عامة ، حيث يقول صاحب كتاب دراسات في ولاية الفقيه ، قوله- تعالى- : ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ، وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ، وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً ﴾ مشعر بأن لزوم القتال في سبيل بسط التوحيد والدفاع عن المستضعفين أمر يحكم به العقل والفطرة ، فوبّخهم اللّه- تعالى- على تركه . وكثير من الناس يغلب عليهم الهوى وعلى طبعهم التجاوز والاعتداء ولا يقيمهم على الحق والعدالة إلّا القوة والسيف ،[١٩] وقال في موضع اخر وظاهر الآية التوبيخ على ترك القتال والإشعار بان لزومه مرتكز في عقولهم وفطرهم . ولعل قوله : « في سبيل اللّه » يراد به بسط التوحيد وإعلاء كلمة الإسلام وقوله : « والمستضعفين » يراد به الدفاع عن القسط والعدالة عند الهجوم ، فاشتملت الآية أيضا على الجهاد

الابتدائي والدفاعي معا[٢٠]

الثاني : الطريق الفني الاصولي ، ذهب بعض العلماء ان هذه الاية تحتوي على جملة استفاهمية ما لكم . . . وكما هو واضح ان الجمل تدل معنى حرفي وليس اسمي أي انه متوقف على طرفين وقد قرر في محله ان الجملة الاستفاهمية الدالة على الحث والحض بمعناها الحرفي تكون دالة على الوجوب لانها من صيغ الامر وهي ظاهرة في الوجوب ، حيث ذكر العلامة ﷺ قوله تعالى : ﴿ **وَما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ** ﴾ عطف على موضع لفظ الجلالة ، والآية تشتمل على حث وتحريض آخر على القتال في لفظ الاستفهام بتذكير أن قتالكم قتال في سبيل الله سبحانه ، وهو الذي لا بغية لكم في حياتكم السعيدة إلا رضوانه ، ولا سعادة أسعد من قربه ، وفي سبيل المستضعفين من رجالكم ونسائكم وولدانكم .

فائدة١ :

ذكر الشيخ الايرواني في كتابه ايات الاحكام[٢١] ، انه يمكن استفادة بعض الأمور من مجموعة الايات التي تدل على وجوب الجهاد والتي من ضمنها الاية محل البحث وهي :

يجب على المسلمين جهاد الكفار لدعوتهم الى الإسلام ، فان قبلوا فهو المطلوب والا لزم تطهير الأرض من لوث وجودهم .

ان هذا الوجوب لا يختص بطائفة من المسلمين دون أخرى بل هو ثابت في حق الجميع دون امتياز ،

ان هذا الوجوب لا يختص بزمان حضور الامام عليه السلام بل يعم زمان الغيبة أيضا ، فان الايات الكريمة من هذه الناحية مطلقة ، ولا بد من التمسك باطلاقها الا ان يقوم دليل على التقييد ، . . . . .

وينبغي الالتفات الى ان وجوب الجهاد اذا كان مطلقاً وشاملاً لعصر

الغيبة فهذا لا يعني جواز تصدي أي شخص له ، فان ذلك يوجب الفوضى واختلال النظام بل لابد من تصدي شخص معين لذلك والقدر المتيقن منه هو الفقيه العادل .

فائدة ٢ :

وجوب الجهاد ومشروعيته في عصر الغيبة

بعد مطالعة الأدلة الموجبة للجهاد في سبيل الله ، قد ينقدح في الذهن بان الجهاد مختص بزمن الحضور للامام عليه السلام ، كما ذهب اليه صاحب زبدة البيان في احكام القران بقوله حيث إنّ الجهاد لم يقع إلّا مع الامام وحينئذ لا يحتاج إلى معرفة أحكامه[٢٢]

فلابد من دفع هذا الكلام او مناقشته على الأقل :

فنقول : ذكر اية الله الشيخ الاصفي رحمه الله في بحث الجهاد دليلين لدفع هذا الاشكال[٢٣] ، وهما :

الدليل الأول : يتالف من المقدمات التالية .

العمومات الامرة بجهاد الكفار وهي كثيرة في الكتاب والسنة .

ضرورة اناطة الجهاد بحضور أمر إمام يقود المعركة ويدير امر الجهاد ويأمر به ، فلايمكن ان يقع القتال من دون ذلك ، سواء كان الامام الذي يامر بالقتال ويقود الحرب امام عادل او امام جور .

نعلم بموجب بعض النصوص عدم مشروعية القتال بامرة أئمة الجور .

بعد خروج القتال بامرة أئمة الجور من دائرة الوجوب والمشروعية ، يبقى القتال بامر الامام العادل او نائبه العام او الخاص غير مشمول للروايات الرادعة من القتال مع أئمة الجور ، فيكون مشمولا للجهاد الذي اوجبه الله على المسلمين أي يبقى القتال بامرة الامام العادل او نائبه العام او الخاص تحت عموم الايات والروايات

التي تنص على وجوب الجهاد بصورة مطلقة

الدليل الثاني :

لو فرضنا انحصار مشروعية القتال في الامام المعصوم او نائبه الخاص ، امكننا ان نقول بحكومة ادلة ولاية الفقيه على انحصار مشروعية القتال في حضور واذن الامام المعصوم لو ثبت دليل الانحصار ، فان مقتضى ادلة ولاية الفقيه هو تنزيل الفقيه منزلة الامام المعصوم في الامر والنهي والولاية ، وهو معنى خلافة العلماء للانبياء ووراثة الفقهاء للانبياء والرجوع اليهم في الحوادث الواقعة بدل الرجوع الى الامام المعصوم . . . . . فان معنى هذه النصوص جميعا الصريحة بالخلافة وغيرها هو تنزيل الفقيه منزلة الامام المعصوم فيما يتعلق بمجاري الأمور والحوادث الواقعة .

فيكون امر الفقيه كأمر الامام وحكمه حكمه وهو منزل في ذلك منزلتهم بحسب النصوص . . . وهذا هو الفهم العرفي الذي لامناص منه لهذه النصوص اذا تمت دلالتها على ولاية الفقيه .

الجهاد الابتدائي والدفاعي

في هذا الباب يذكر الفقهاء عادة ان الجهاد على قسمين ابتدائي ودفاعي

حيث يقول الشيخ مكارم الشيرازي في تفسيره الجهاد لحماية المظلومين ونلاحظ فرعا آخر من فروع الجهاد في الآيات القرآنية الكريمة ، وهو الجهاد لحماية المظلومين ، فتقرأ في الآية (٧٥) من سورة النساء ﴿ **وَما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَالنِّساءِ وَالْوِلْدانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُها وَاجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً** ﴾ .

و على هذا الأساس فالقرآن يطلب من المسلمين الجهاد في سبيل اللّه

وكـذلك فـي سـبيل المستضـعفين المظلومين

فالـدفاع عـن المستضـعفين مـن أوضـح مصـاديق الجهـاد الـدفاعي ، وعليـه يكـون مـن مسـؤولية المجتمـع الإسلامي لان الجهاد لا يختص بقـوم دون قوم _ كما ذكرنا _

الجهاد الابتدائي

يُعرّف الجهاد الابتدائي بأنّه القتـال المبتدأ من المسـلمين ؛ لأجـل الـدعوة إلـى الإسـلام بإدخـال الكفـار فيـه وحملهـم علـى اعتناقـه ، وإنمـا سُـمي ابتدائياً لأنه يـتم بـدون عـدوان مسـبق من قبـل الكفـار علـى المسـلمين ، قـد دلت عليه الكثير من الآيات الكريمـة ، والروايات الشريفة .

أحكام الجهاد الابتدائي
الحكم التكليفي للجهاد

أجمع الفقهاء من كافـة المسـلمين هـو أنّ الجهـاد واجـب علـى الكفايـة بحيث لو قام به البعض مـن المكلّفين سقط عـن البـاقين مـنهم ، ويمكـن إن يُـراد مـن الكفايـة هـو أن يـنهض قـوم يكفون في جهادهم .[٢٤]

واستدل علـى كـون الجهـاد واجبـاً بـالوجوب الكفـائي بآيـة النفـر ، وآيـات أخرى وبمجموعـة مـن الروايـات . قـال الشـيخ الطوسـي : إنّ الجهـاد فـرض لإعـزاز ديـن اللـه ، ودفـع الشـر عـن العباد ، والمقصود أن يـأمن المسـلمون ويتمكنـوا مـن القيـام بمصـالح ديـنهم ودنياهم ، فـإذا اشـتغل الجميـع بـه لـم يتفرغوا للقيام بمصالح دنياهم .[٢٥]

الموارد التي يجب فيها الجهاد

الحكم الأولي للجهاد هو الوجـوب كفاية ، أي مع قيـام الـبعض بـه يسـقط عـن البـاقين ، لكـن هنـاك بعـض الحـالات يُصـبح فيهـا الجهـاد واجبـاً عينياً ، ومنها :

أن يُعينه المكلف على نفسه بالنـذر أو العهـد أو اليمـين أو الإجـارة أو غيـر

ذلك من الأسباب التي تخرج التكليف من الكفاية إلى العينيّة .[٢٦]

إذا إلتقى الزحفان وتقابل الصفّان حَرُمَ على من حضر الانصراف ، وتعين عليه الثبات ، ومواجهة العدو .[٢٧]

إذا نزل الكفار على بلد تعيّن على أهله قتالهم .[٢٨]

الجهاد الدفاعي

والمراد به عند الفقهاء قتال من دهم المسلمين من المشركين والكفّار أو البغاة للدفاع عن الإسلام ، وأراضي المسلمين ، ونفوسهم وأعراضهم وأموالهم وثقافتهم .

حكم الجهاد الدفاعي التكليفي

يجب الجهاد الدفاعي عن الدين وبيضة الإسلام إذا دهم المسلمين عدو من الكفّار ، يُريد الاستيلاء على بلادهم أو أسرهم أو أخذ أموالهم أو سبي نسائهم أو طمس معالم الدين وشعائره ، بل وجوب الجهاد الدفاعي ثابت بضرورة العقل والشرع والفطرة ، بل اعتبر بعض الفقهاء دائرة الدفاع أوسع مما ذكر بحيث تشمل التصدي والمقاومة لهجوم الأعداء ، سواء كان عسكرياً أو اقتصادياً أو سياسياً أو ثقافياً أو جميعها ، بأي وسيلة ممكنة وبمختلف الأساليب والطرق .[٢٩]

أحكام الجهاد الدفاعي

يختصّ الجهاد الدفاعي بجملة من الأحكام ذكرها الفقهاء ، ومنها :

يجب الجهاد الدفاعي على جميع المكلفين ، فيجب على الحر والعبد ، والذكر والأنثى ، والسليم والمريض ، والأعرج والأعمى إن احتيج إليهم .

لا يتوقف وجوب الجهاد الدفاعي على حضور الإمام ولا على إذنه .

لا يجب فيه استئذان الأبوين أو الدائن أو غيرهم مع الحاجة إلى المكلف .

لا يختص الوجوب بمن قصده

العدو ، بل يجب على كل من علم بـه ، الحرم ، دفاعاً عن الـدين والمسـلمين ، ولم يعلم بقدرة المقصودين علـى دفعـه وهو مما قام عليه إجماع الفقهاء[٣١] أو علم بعدم قدرتهم على ذلك[٣٠] جـواز قتـل مـن لا يصـح قتلـه فـي يجوز القتال في الأشهر الحرم وفي الجهـــاد الابتـــدائي دفاعـــاً .[٣٢]

الهوامش :

[١] هذا البحث مستل من كلمة تحرير مجلة فقه اهل البيت في عددها ١٤ تحت عنوان افاق التجديد فقـه المجتمع ، بتصرف .
[٢] موسوعة نور الالكترونية ، جامع الفقه
[٣] كنز العرفان في فقه القران ج١ ص ٣٣٧ .
[٤] مفردات الفاظ القران ص ٦٥٥
[٥] نفس المصدر ص ٥٠٦ .
[٦] نفس المصدر ص ٦٦٩ .
[٧] التبيان في تفسير القران ج٣ ص ٢٥٩ .
[٨] صادقى تهرانى ، محمد ، التفسير الموضوعى للقرآن الكريم (صادقى تهرانى) ، ج ١٥ ص ٣٠٨
[٩] مكارم شيرازى ، ناصر ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ج٢ ص٢٨ .
[١٠] طباطبايى ، محمدحسين ، الميزان في تفسير القرآن ج٤ ص ٤١٩ .
[١١] مكارم شيرازى ، ناصر ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ج٢ ص ٢٨
[١٢] طباطبايى ، محمدحسين ، الميزان في تفسير القرآن ج٤ ص ٤١٩-٤٢٠ .
[١٣] مكارم شيرازى ، ناصر ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ج٢ ص٢٨ .
[١٤] صادقى تهرانى ، محمد ، التفسير الموضوعى للقرآن الكريم (صادقى تهرانى) ، ج ١٥ ص ٣٠٨ .
[١٥] دروس تمهيدية في تفسير ايات الاحكام ، الشيخ محمد باقر الايرواني ج١ ص ٢٢١ .
[١٦] حائرى ، سيد على بن محمد طباطبايى ، رياض المسائل (ط - الحديثة) ، ج٨ ص٧ .
[١٧] نجفى ، صاحب الجواهر ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ج٢١ ص٣ .
[١٨] خوبى ، سيد ابو القاسم موسوى ، منهاج الصالحين (للخوئي) ، ٢ جلد ، نشر مدينة العلم ، قـم - ايران ، ٢٨ ، ١٤١٠ ه ق
[١٩] ج١ ص٣٥٩ .
[٢٠] نجف آبادى ، حسين على منتظرى ، دراسات في ولاية الفقيـه وفقـه الدولـة الإسـلامية ، ج٢ ص ٧١٠ .

[٢١] نفس المصدر ج١ ص ١١٦.
[٢٢] دروس تمهيدية في تفسير ايات الاحكام، الشيخ محمد باقر الايرواني ج١ ص٢٢٢.
[٢٣] اردبيلى، احمد بن محمد، زبدة البيان في أحكام القرآن ص ٣٠١.
[٢٤] كتاب الجهاد من الموسوعة الفقهية لسماحة الشيخ محمد مهدي الاصفي ﷾ ص ٨٠.
[٢٥] الطوسي، المبسوط ج٢ ص٢
[٢٦] نفس المصدر.
[٢٧] المحقق الحلي، شرائع الإسلام ج١ ص٣٠٧.
[٢٨] النجفي، جواهر الكلام، ج٢١ ص١٤.
[٢٩] العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء، ج٩ ص٩.
[٣٠] ابن ادريس، السرائر ج٢ ص٤.
[٣١] الخميني، تحرير الوسيلة ج١ ص ٤٤٥-٤٤٦.
[٣٢] الشهيد الثاني، مسالك الافهام ج٣ ص ٧-٨.
[٣٣] الطباطبائي، رياض المسائل ج٧ ص ٥٠٨.

المصادر والمراجع

القران الكريم
- كنز العرفان في فقه القران للمقداد السيوري الحلي
مفردات الفاظ القران للراغب الاصفهاني
الخميني، تحرير الوسيلة
الشهيد الثاني، مسالك الافهام
الطباطبائي، رياض المسائل
المحقق الحلي، شرائع الإسلام.
-النجفي، جواهر الكلام.
-العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء.
- ابن ادريس، السرائر
الطوسي، المبسوط
- اردبيلى، احمد بن محمد، زبدة البيان في أحكام القرآن.
- كتاب الجهاد من الموسوعة الفقهية لسماحة الشيخ محمد مهدي الاصفي ﷾
دروس تمهيدية في تفسير ايات الاحكام، الشيخ محمد باقر الايرواني
خوبى، سيد ابو القاسم موسوى، منهاج الصالحين (للخوئي).
- نجف‌آبادى، حسين على منتظرى، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية

مكارم شيرازى ، ناصر ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل .
-صادقى تهرانى ، محمد ، التفسير الموضوعى للقرآن الكريم (صادقى تهرانى
-دروس تمهيدية في تفسير ايات الاحكام ، الشيخ محمد باقر الايرواني
- حائرى ، سيد على بن محمد طباطبايي ، رياض المسائل
طباطبايي ، محمدحسين ، الميزان في تفسير القرآن
التبيان في تفسير القران
مجلة فقه اهل البيت في عددها ١٤